

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის  
ინსტიტუტი

•

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გიორგი წერეთლის სახელობის  
აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

•

### პროგრამა «ლოზონი»

პუბლიკაციები და ღონისძიებები კლასიკური ფილოლოგიის,  
ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის სფეროში

კრებული ქვეყნდება პროგრამის  
*ღონისძიების ვარელასი ბიზანტინისტიკის განვითარებისათვის*  
მხარდაჭერით

Η συλλογή εκδόθηκε με την υποστήριξη του προγράμματος  
*Διονύσιος Βαρελάς για την ενίσχυση της διδασκαλίας των βυζαντινών σπουδών*

The collection of papers is published with the support of the programme  
*Dionysios Varelas for the Development of Byzantine Studies*



თბილისი  
2011

# Βυζαντινές Σπουδές στη Γεωργία 3

Αφιέρωμα

στην **50η** επέτειο από την ίδρυση του Ινστιτούτου Ανατολικών  
Σπουδών ακαδημαϊκού Giorgi Tsereteli.

Επιμέλεια:

Νέλι Μαχαράτζε, Νεσταν Σουλαβα

Τεχνική επιμέλεια Οлга Μπεριτζε

## Byzantine Studies in Georgia 3

Dedicated to the 50<sup>th</sup> anniversary  
of Giorgi Tsereteli Institute of Oriental Studies

Edited by **Neli Makharadze, Nestan Sulava**

Technical editor **OIgha Beridze**

# II

Τιφλίδα 2011

Tbilisi 2011

# ბიზანტინოლოგია საქართველოში 3

ედღვნება  
აკადემიკოს გიორგი წერეთლის სახელობის  
აღმოსავლეთმცოდნეობის  
ინსტიტუტის დაარსების 50-ე წლისთავს

რედაქტორები:

ნელი მახარაძე, ნესტან სულავა

ტექნიკური რედაქტორი **ოლღა ბერიძე**

## II

თბილისი

2011

ISBN 978-9941-437-06-9

© საგამომცემლო პროგრამა „ლოგოსი“, 2011

დააკაბადონა ირინე სტროგანოვამ, ყდის ღიზინი ალექო ჯიქურიძის

პროგრამა „ლოგოსი“  
ილია ჭავჭავაძის გამზირი 13,  
თბილისი 0179  
ტელ. 25-02-58, ფაქსი 22-11-81  
ელ. ფოსტა: [logos@greekstudies-tsu.ge](mailto:logos@greekstudies-tsu.ge)





**სარჩევი (II ტომი)**  
**CONTENTS (II t.)**  
**ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ (T. II)**

*თამარ მეხვი*

სონისა და სამთავისის ეკლესიათა შრესკების არაბული წარწერების  
წარმოშობისათვის..... 422

*Tamar Meskhi*

ORIGINE OF THE ARABIAN INSCRIPTIONS OF THE KHONI  
AND SAMTAVISI CHURCH FRESCOS ..... 432

*მაგდა მჭედლიძე*

ქართველები შერარა-ფლორენსიის კრებაზე ..... 434

*Magda Mtchedlidzé, en collaboration avec Roland Spanderachvili*

LES GÉORGIENS AU CONCILE DE FERRARE-FLORENCE ..... 449

*დალი ნადიბაიძე*

"ἀγιος"-ის სემანტიკისათვის ახალ აღთქმაში და ლოკუმენტირებულ  
ლექსიკონის მნიშვნელობისათვის..... 451

*Dali Nadibaidze*

SOME REMARKS ON THE MEANING OF "ἀγιος" IN THE NEW TESTAMENT  
AND THE IMPORTANCE OF THE DOCUMENTED DICTIONARY ..... 455

*ნიკოლოზ ოთინაშვილი*

ბერძნული კვალი ქართულ ონომასტიკაში ..... 457

*Nikoloz Otinashvili*

GREEK TRACE IN GEORGIAN ONOMASTICS ..... 462

*თამარ ოთხმეზური, ქეთევან ბეზარაშვილი*

იონან ოქროპირის "მათეს სახარების" კომენტარის შრამენტის  
ბერძნული ხელნაწერების კოლექციიდან..... 463

*Tamar Otkhmezuri, Ketevan Bezarashvili*

A FRAGMENT OF JOHN CHRYSOSTOM'S EXPLANATION ON EVANGELIUM BY  
MATTEW FROM THE GREEK MANUSCRIPT COLLECTION OF THE  
NATIONAL CENTRE OF MANUSCRIPTS ..... 471

*დალი ოსეფაშვილი*

პატილიკოსის საბრძანისის უნქნისათვის საკათედრო ტაძრებში..... 484

<i>Lali Osepashvili</i> ON THE FUNCTION OF THE CATHOLICOS THRONE IN CATHEDRAL CHURCHES.....	491
<i>ნუგზარ პაპუაშვილი</i> რამქანიმე ასალი ცნობა კორიდეტის კოდექსის შესახებ.....	495
<i>Nugzar Papuashvili</i> EINIGE NEUE NACHRICHTEN ÜBER KORIDETI-CODEX.....	506
<i>თამარ პატარიძე</i> ოსაპ ასურის <i>ასქეპური სიტყვების</i> ქართული თარგმანები.....	508
<i>Tamar Pataridze</i> LES VERSIONS GÉORGIENNES D'ISAAC DE NINIVE.....	519
<i>მაია რაფავა</i> ალექსანდრიული ნეოპლატონური სკოლის ტრადიციების ასახვა ძველ ქართულ მწერლობაში (ვილოსოვიის განსაზღვრებანი).....	521
<i>Maia Rapava</i> REFLECTION OF TRADITIONS OF NEOPLATONIC SCHOOL OF ALEXANDRIA IN ANCIENT GEORGIAN LITERATURE (DEFINITIONS OF PHILOSOPHY).....	530
<i>ქეთევან სალაგაია</i> ერთი ქართული ხელნაწერის ცნობა "თხრობაჲ ევთუმიანის" ავტორის შესახებ.....	532
<i>Ketevan Salagaia</i> INFORMATION ABOUT THE AUTHOR OF THE EUTHYMIACQUE HISTORY IN ONE GEORGIAN MANUSCRIPT .....	537
<i>ჭვალერი ხილოვა</i> ბიზანტიის იმპერატორთა და ივირონის წინამძღვართა მოსახსენებლები XI ს-ის ერთ ათონურ ქართულ ხელნაწერში (A-96).....	538
<i>ჭ Valeri Silogava (Tbilisi)</i> MEMORIALS OF THE BYZANTINE EMPERORS AND THE IVIRON MONASTERY HEADS IN THE XI C. GEORGIAN MANUSCRIPT OF MOUNT ATHOS (A-96).....	541
<i>ნესტან სულავა</i> საღვთო სახელთა სიმბოლიკა ჰიმნოგრაფიაში, მათი წყაროები საღვთისმეტყველო მოქცევაში (უსეველ-დიონისე არეოპაგელი, წმ. მაქსიმე აღმსარებელი) და ტრანსფორმაცია საერო თხზულებაში.....	543
<i>Nestan Sulava</i> SYMBOLS HOLY NAMES IN HYMNOGRAPHY, ITS SOURCES IN THEOLOGICAL DOCTRINE (PSEUDO-DIONYSIUS THE AREOPAGITE, ST. MAXIMUS THE CONFESSOR) AND TRANSFORMATION IN PUBLIC WORKS .....	559

*დენიზა სუმბაძე*

თამარ მეფის წმ. სამების მეოთხე წევრად გამოცხადების  
ზაგაპისათვის.....561

*Denyza Sumbadze*

FOR THE UNDERSTANDING OF THE DECLARATION OF QUEEN TAMAR  
THE FOURTH HYPOSTASIS .....594

*მავლა სუხიაშვილი, ეკატერინე ონიანი*

დიმიტრი (დიტო) ჭალაგანიძის ნეუმირაბული ხელნაწერის  
შესწავლისათვის .....595

*Magda Sukhiashvili, Ekaterine Oniani*

FOR STUDY OF DIMITRI (DITO) CHALAGANIDZE  
NEUMATIC MANUSCRIPTS .....604

*ნათელა ფოფხაძე*

ბიზანტიანთან ურთიერთობის ასახვა ფ. ნანსენის წიგნში  
"არმენია და ახლო აღმოსავლეთი" .....607

*Natela Popkhadze*

RELATIONS WITH THE BYZANTINE EMPIRE IN F. NANSEN'S  
BOOK "ARMENIA AND THE MIDDLE EAST" .....615

*მანანა ფხაკაძე, რაულ ჩაგუნავა*

იმპერატორ ჰერაკლეს შესახებ ჯუანშერის ერთი ცნობის  
წარმომავლობისათვის.....617

*Manana Pkhakadze, Raul Chagunava*

A QUESTION RELATED TO THE EMPEROR HERACLIUS.....623

*ნინო ქავთარია*

ანტიოქიის ქართული მემკვიდრეობა: XI ს-ის მხატვრულად  
გაფორმებული ხელნაწერი ოთხთავები .....624

*Nino Kavtaria*

THE GEORGIAN LEGACY OF ANTIOCH: ILLUMINATED GOSPEL BOOKS  
OF THE 11TH CENTURY .....636

*გიორგი ქაჯაია*

უნეობი ბერძნული შრესკული წარწერები ახმეტის ლომისის წმინდა  
შიორგის ეკლესიიდან .....648

*Giorgi Kajaia*

THE UNKNOWN GREEK FRESCO INSCRIPTIONS FROM LOMISI  
ST. GEORGE'S CHURCH IN AKHMETA .....653

*ნინო ქაჯაია*

306 არის "Oratio secunda"-ს ავტორი? .....654

<i>Nino Kajaia</i> WHO IS THE AUTHOR OF <i>ORATIO SECUNDA</i> .....	659
<i>მაია ქუჭიშვილი, მერაბ ბერიძე</i> ბერძნული წარმოშობის ლექსიკა მესხურ დიალექტში .....	661
<i>Maia Kukchishvili, Merab Beridze</i> LEXEMS OF GREEK ORIGIN IN MESKHIAN DIALECT .....	667
<i>გურამ ყიფიანი</i> ბოლნისის სიონის უძველესი წარწერა.....	669
<i>Guram Kipiani</i> THE OLDEST INSCRIPTION OF BOLNISI SIONI .....	675
<i>ჯული შოშიაშვილი</i> ბიზანტიური პორტრეტი – მონარქის სახე.....	679
<i>Juli Shoshiashvili</i> THE BYZANTINE PORTRAIT – THE IMAGE OF THE MONARCH.....	688
<i>მარია ჩაჩიბაია, ირმა აბაშიძე</i> სირიული ლექსთწყობის გოგონათი საკითხის შესწავლისათვის .....	690
<i>Marika Chachibaia, Irma Abashidze</i> CERTAIN PECULIARITIES OF THE SYRIAC VERSIFICATION IN THE COMPOSITIONS IN SYRIAC AND THEIR GREEK TRANSLATIONS .....	691
<i>ნანა ჩიკვატია</i> "ლოგოტიკონის" ნუსხათა ტიპოლოგიზაციისათვის.....	699
<i>Nana Chikvatia</i> FOR TYPOLOGIZATION OF MANUSCRIPTS CONTAINING "DOGMATIKON" BY ARSEN OF IKALTO .....	706
<i>ნანა ჩიკვატია, დავით შენგელია</i> "ჩემში ასე ეწერა და სჯობს კი ესე" .....	708
<i>Nana Chikvatia, David Shengelia</i> "IN MY [WRITING] WAS WRITTEN THUS, BUT IT WOULD BE BETTER THIS WAY" .....	718
<i>დალი ჩიტუნაშვილი</i> "დიდი სინაქსარისათვის" დართული გიორგი მთაწმიდელის ანდერძები .....	719
<i>Dali Chitunashvili</i> ACCOMPANIED COLOFONS OF GEORGE THE HAGIORITE FOR "THE GREAT SYNAXARION" .....	728

*თამარ ცოფურაშვილი*

ეროვლე კონსტანტინოპოლის პირველი ჰომილის ერთი  
ქართული რედაქციისათვის ..... 729

*Tamar Tsopurashvili*

ON A GEORGIAN RECENSION OF HOMILY I BY PROCLUS  
OF CONSTANTINOPLE..... 732

*ლია წერეთელი*

მაქსიმე აღმსარებლის, ბასილი დიდისა და გრიგოლ  
ღვთისმეტყველის სულიერი კვალი ფოლკლორში ..... 733

*Lia Tsereteli*

MAKSIME THE CONFESSOR'S, BASIL THE GREAT'S AND GRIGOL  
THE DIVINE'S SPIRITUAL TRACE IN GEORGIAN FOLKLORE ..... 739

*იზოლდა ჭიჭინაძე*

ბიზანტია და ქართული ეროვნული მინიატიურის სკოლა XIII-XIV სს.  
მიჯნაზე ..... 741

*Izolda Tchichinadze*

BYZANZ UND GEORGIESCHE NATIONALE MINIATURMALEREI  
ZWISCHEN XIII-XIV JH. .... 751

*ნინო ჭიჭინაძე*

პოსტბიზანტიური მხატვრული ტრადიცია და კონტოელ ბერძენთა  
XIX საუკუნის საეკლესიო ხელოვნება ..... 754

*Nina Chichinadze*

BYZANTINE AND POST-BYZANTINE TRADITIONS IN 19<sup>TH</sup> CENTURY  
CHURCH ART OF PONTIC GREEKS ..... 761

*ეკა ჭყიტიძე*

"იოანეს და ეფთჳმეს ცხოვრების" ქართული და ბერძნული ტექსტების  
იდეოლოგიური ურთიერთმიმართება ..... 767

*Eka Tchikoidze*

IDEOLOGICAL INTERRELATION BETWEEN THE GEORGIAN AND GREEK  
VERSIONS OF THE "LIFE OF JOHN AND EUTHYMIOS" ..... 774

*ანა ხარანაული*

გელათის კატენებიანი ბიბლია და მისი ბერძნული პროტოტიპები ..... 775

*Anna Kharanauli*

DIE GEORGISCHE CATENENBIBEL UND IHRE GRIECHISCHE  
PROTOTYPEN ..... 799

*ელენე ჯაველიძე*

ისტორიული რეალიზმი იაკობა ქემალის პოეზიაში ..... 801

<i>Helen Javelidze</i>	
HISTORICAL REALITIES IN YAHYA KEMAL'S POETRY .....	809
<i>ქეთევან ჯერვალაძე</i>	
კოლონები, ანუ შენადგამები და მასში გამოყენებული რიტორიკული ფიგურები ზიორბი მერჩულას "ბრიგოლ ხანძთის ცხოვრებაში" .....	811
<i>Ketevan Jervalidze</i>	
THE COLUMN (SHENADGAMEBI) AND RHETORIC FIGURES FROM THE "LIFE OF GREGORY OF KHANDZTA" BY GIORGI MERCHULE.....	828
<i>ვიქტორია ჯუღელი</i>	
სვიმეონ მესკიტის ცხოვრება.....	830
<i>Victoria Jugeli</i>	
THE LIFE OF SYMEON THE STYLITE.....	840
<b>სსოფნა MEMORY MNHMH</b>	
<i>მერაბ კალანდიაძე</i>	
ირინე ნოღია – მეფიქვისტი და ბიზანტიონოლოგი.....	838
შაბიბაძე. INDEX.....	850

## თამარ მესხი

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, თბილისი

### ხონისა და სამთავისის ეკლესიათა ფრესკების არაბული წარწერების წარმომავლობისათვის

ხონის წმ. გიორგის ეკლესია და სამთავისის ტაძარი ყურადღებას იმითაც იპყრობს, რომ მათ ფრესკებზე, ქართულ და ბერძნულ წარწერებთან ერთად, არაბული წარწერებიც დასტურდება.

მეცნიერებაში დამკვიდრებული აზრის თანახმად, ხონის ეკლესია აგებულია დაახლოებით XI საუკუნეში. იგი განუახლებიათ ჯერ კიდევ XII საუკუნეში, შემდეგ – XIV-ში. მკვლევარნი არ გამორიცხავენ გვიანდელ შეკეთებებსაც. 1862-1886 წლებში კი ტაძარი საფუძვლიანად გადაუკეთებიათ. ამ რეკონსტრუქციის დროს ფრესკების უმეტესობა განადგურდა, განსაკუთრებით დასავლეთ მხარეს<sup>1</sup>. ეკლესიის მოხატულობას სპეციალისტები XVI-XVII საუკუნეებით ათარიღებენ<sup>2</sup>. უფრო მეტიც, საკურთხევლის თაღზე არსებული ბერძნული წარწერის მიხედვით, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ტაძარი 1677 წელს არის მოხატული<sup>3</sup>. ცხადია, არაბული წარწერებიც იმდროინდელია, მაგრამ ტაძრის მოხატულობის ადრინდელ მკვლევარებს (დ. გორდევევი, ნ. ტოლმაჩევსკაია) არაბული წარწერების წარმომავლობის შესახებ არანაირი ვარაუდი არ გამოუთქვამთ.

<sup>1</sup> ე. თაყაიშვილი, ხონის ეკლესია და მისი სიძველენი, ძველი საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებული, ტ. III, 1913-1914, 270-304. მისივე: არხეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნანი, ნ. II, ტფილისი 1914, 270-274.

<sup>2</sup> Д. Гордеев, Предварительное описание росписи Хонской Георгиевской базилики, საისტორიო მოამბე, I, 1924, 228; Н.И. Толмачевская, Фрески древней Грузии, Тифлис 1931, 44.

<sup>3</sup> თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული წარწერები საქართველოში, თბ. 1951; მისივე: საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, თბ., 2004, 147.



1993 წელს ხონის ეკლესიის მოხატულობა შეისწავლა ნანა ალექსიძემ. მკვლევარმა ყურადღება არაბული წარწერების წარმომავლობაზეც გამახვილა. მისი ვარაუდით, "ეს წარწერები შესაძლოა აღვიქვათ როგორც ერთგვარი მიმართვა მუსულმან-დამპყრობლებისადმი ქრისტიანული სარწმუნოების გაცნობის, მისი პროპაგანდის მიზნით"<sup>4</sup>.

სამთავისის ტაძრის აგების ზუსტ თარიღსა და აღმშენებლის ვინაობას გვაუწყებს დასავლეთის კარს ზემოთ ამოკვეთილი წარწერა, რომლის მიხედვითაც, ტაძარი 1030 წელს აუგია სამთავენელ ეპისკოპოსს ილარიონს<sup>5</sup>. XV საუკუნეში, მინისძვრის გამო, ტაძარი ძლიერ დაზიანებულია. ჩამონგრეულა გუმბათი, თალები და მთლიანად ფსადები. XV-XVI საუკუნეთა მიჯნაზე ტაძარი განუახლებიათ გაიანე და სიაოშ ამილახვრებს. ტაძრის ინტერიერში შემორჩენილი წარწერების თანახმად, ტაძარი მოიხატა 1679 წელს გივი ამილახვარისა და მისი მეუღლის თამარის მეცადინეობით, მომხატველი კი სამთავნელი ეპისკოპოსი მელიტონი ყოფილა<sup>6</sup>.

სპეციალისტები ტაძრის გუმბათის მხატვრობას XV-XVI საუკუნეებით ათარიღებენ, საკურთხევლის აბსიდის კედლის მხატვრობაში კი სამ ფენას გამოჰყოფენ – XI, XVI და XVII საუკუნეებისას. არაბული წარწერები სწორედ საკურთხევლის მოხატულობაში დასტურდება. ნაიკითხა ი. ჯანდიერმა.

შ. ამირანაშვილმა არაბული წარწერები მხატვრობის პირველ ფენას, XI საუკუნის პირველ ნახევარს მიაკუთვნა და ეს ფაქტი იმით ახსნა, რომ ამ დროს არაბული ენა ძლიერ იყო გავრცელებული აღმოსავლეთ საქართველოში, როდესაც არაბებს ჯერ კიდევ ეჭირათ ჩვენი ქვეყანა და თბილისში ამირა იჯდა<sup>7</sup>.

როგორც ჩანს, ეს თვალსაზრისი იმთავითვე არ იქნა გაზიარებული. გ. სოხაშვილი თავის მონოგრაფიაში, რომელიც მან სამთავისის ტაძარს მიუძღვნა, არაბულ წარწერებთან დაკავშირებით წერს: "თუ რით აიხსნება XVII საუკუნის მეორე ნახევარში ქართულ ტაძრებსა და ფერწერულ ხა-

<sup>4</sup> ნ. ალექსიძე, ხონის წმ. გიორგის ეკლესიის მოხატულობა, "სადისერტაციო მაცნე", თბ. 1993, 14.

<sup>5</sup> გადმოცემის თანახმად, სამთავისში პირველი ტაძრის აშენება ვახტანგ გორგასალს უკავშირდება. ქართლ-იმერეთის სინოდის კანტორის საქმეების მიხედვით, ძველი ტაძრის აგების თარიღი 472 წელია. ცამეტ ასურულ მოღვაწეთა წიგნში დაცული ცნობის თანახმად, X-XI სს. აშენდა შედარებით მცირე ზომის ტაძარი. ცნობები ამ ტაძრის შესახებ გვიანდელ სიგელ-გუჯრებშია დაცული. სამთავისის ტაძრის ისტორიისათვის იხ.: გ. სოხაშვილი, სამთავისი, თბ. 1973, 73-104

<sup>6</sup> გ. სოხაშვილი, სამთავისი, 100.

<sup>7</sup> შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1961, 400-402.

ტებზე არაბული წარწერების გაჩენა, ეს ჩვენი მეცნიერების, განსაკუთრებით კი, ქართველი აღმოსავლეთმცოდნეების მომავალი კვლევა-ძიების საგანია"<sup>8</sup>.

გ. სოსაშვილის წიგნის გამოცემის შემდეგ, თითქმის 40 წელი გავიდა, მაგრამ სამთავისის ფრესკათა არაბული წარწერების წარმომავლობაზე ჯერჯერობით არაფერი გამოქვეყნებულა. თუმცა, ის კი უსათუოდ უნდა აღინიშნოს, რომ იმავე პერიოდის არაბულწარწერიან სხვა ძეგლებთან დაკავშირებით, კიდევ ერთი განსხვავებული მოსაზრება გამოითქვა: ხელოვნებათმცოდნე ნანა ბურჭულაძეს მიაჩნია, რომ საქართველოში შემორჩენილი რამდენიმე არაბულწარწერიანი ხატი და კედლის მხატვრობის ზოგიერთი არაბულწარწერიანი ძეგლიც მოხატულია ანტიოქიის პატრიარქის მაკარიოს III-ის საქართველოში ვიზიტის დროს, XVII საუკუნის 60-იან წლებში. უფრო მეტიც, შესაძლებლად მიაჩნია, რომ მაკარიოსის სურვილით, მისი თანმხლები ანტიოქიელი მხატვრის მიერ იყოს მოხატული ანანურის ღმრთისმშობლის სახელობის ტაძარიც<sup>9</sup>. ასევე, მელქიტების<sup>10</sup> მოღვაწეობას უკავშირებს ნინო ჩიხლაძეც სვეტიცხოვლის სვეტის მოხატულობას, რომელზედაც, როგორც თავად აღნიშნავს, ტრადიციული ბერძნულის ნაცვლად, არაბული წარწერებია მოთავსებული<sup>11</sup>.

როგორც ვხედავთ, არაბულწარწერიანი ხატებისა და ფრესკების შესახებ, ამ ქართველ ხელოვნებათმცოდნეთა მიერ, უახლოეს წლებში, ორი განსხვავებული მოსაზრება გამოითქვა. გარკვეული გარემოებები კიდევ ერთი განსხვავებული ვარაუდის დაშვების საშუალებას იძლევა.

ამ ბოლო დროს სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტრის ბიბლიოთეკის იმ ბერძნულ ხელნაწერებს ვიკვლევდი, რომლებშიც დაცულია ცნობები სინა-საქართველოს ურთიერთობაზე. ერთ-ერთი ბერძნული ხელნაწერის (№2201) 55-ე გვერდის ჩანაწერში ყურადღებას იპყრობს ცნობა იმის

<sup>8</sup> გ. სოსაშვილი, სამთავისი, 104

<sup>9</sup> ნ. ბურჭულაძე, არაბულწარწერიანი ხატები საქართველოს ეროვნულ მუზეუმში, II საერთაშორისო სიმპოზიუმი: "ქრისტიანობა ჩვენს ცხოვრებაში: წარსული, აწმყო და მომავალი", თბ., 2005, 201-202; მისივე: მონუმენტური და დაზგური მხატვრობის ურთიერთმიმართების საკითხისათვის შუა საუკუნეების ქართულ საეკლესიო ხელოვნებაში, საქართველოს სიძველენი, № 11, 2007, 122-140;

<sup>10</sup> სახელწოდება "მელქიტები" მომდინარეობს სირიული სიტყვისაგან "მალკა" (მელეკ), რაც ნიშნავს მეფეს. ასე შეარქვეს მონოფიზიტებმა მართლმადიდებლობისა და ბიზანტიის იმპერატორის ერთგულ პირებს, რომლებიც მიეკუთვნებოდნენ ალექსანდრიის, ანტიოქიისა და იერუსალიმის ეკლესიებს.

<sup>11</sup> ნ. ჩიხლაძე, სვეტიცხოვლის მოხატულობანი, სვეტიცხოველი (საქველმოქმედო ფონდი ერთგულება), თბ., 2010, 251-252.

შესახებ, რომ 1779 წ. აგვისტოს თვეში სინელებს საქართველოში წარმოუგზავნიათ მღვდელი იოანიკიოს კრეტელი, ორ თანმხლებ პირთან ერთად. ესენია: დიაკონი ნეოფიტე ტრაპიზონელი და ისაია, ბერი სამლიდან. თან გამოუტანებიათ ჯვარი პატიოსნისა ძელისა, ოთხი წერილი და ერეკლე II-ის ორი ქრისობულონი **"და ერთიც "სოფელ კუხისა, ქვემო იბერიაში" (Κάτω Ίβηρία).** წერილი მიუწერიათ აგრეთვე საქართველოში მათ მიერვე უფრო ადრე წარმოგზავნილი მღვდლის, არქიმანდრიტ ბარნაბასათვის და უბრძანებიათ: "მას (ე. ი. იოანიკიოსს) გადასცეს იმ სოფლის ქრისობულები, რომელსაც მონასტერი იქ ძველ დროში ფლობდა, იქნებ, რაიმეს გამოსწორება შეძლონ".

"ქვემო იბერიაში" დასავლეთ საქართველო იგულისხმება. "კუხი" ხონის რაიონში მდებარე სოფლების დიდი და პატარა კუხის ძველი სახელწოდებაა. ცნობას ან რაიმე მინიშნებას იმის შესახებ, რომ სოფელ კუხში სინელებს მამულები ჰქონდათ, ვერც რომელიმე ქართულ ისტორიულ საბუთში და ვერც ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ვერ მივაგენით<sup>12</sup>. მაგრამ, რეგიონის კვლევისას ჩვენი ყურადღება მიიპყრო იმ ფაქტმა, რომ ხონის წმ. გიორგის სახ. ეკლესიის ფრესკებზე ქართულ და ბერძნულ წარწერებთან ერთად, დაცულია არაბული წარწერებიც.

სოფელი კუხი ხონიდან სულ სამიოდე კილომეტრითაა დაშორებული. ადვილი დასაშვებია, რომ ქართველმა მეფემ, რომელმაც სინელებს საგანგებო ქრისობულით ადგილ-მამულად სოფელი კუხი დაუმტკიცა, სამოღვაწეოდ ხონის წმ. გიორგის ეკლესია გადასცა და, აქედან გამომდინარე, არაბული წარწერებიც სინელთა მიერ იყოს შესრულებული.

ასეთი რამ გამორიცხული არ არის. XVI საუკუნის მეორე ნახევრიდან საქართველოში აღმოსავლეთის ბერძნული საპატრიარქოების გააქტიურება იწყება. მაჰმადიანებისგან შევიწროებული პატრიარქები ქართველ მეფეებს შთააგონებდნენ, გაეღოთ შეწირულობა, გამოეყოთ მათთვის ყმამამულები, რათა თავიანთი ეკლესიები გადაერჩინათ. ქართველი მეფეები გულუხვად შეხვდნენ ერთმორწმუნე ეკლესიათა საჭეთმპყრობელების მოწოდებას. ცნობილია, რომ იერუსალიმის საპატრიარქოს საქართველოში არა ერთი ეკლესია და სოფელი ებოძა როგორც აღ-

<sup>12</sup> სოფელი კუხი ნახსენებია XVI ს-ის დასაწყისის ერთ-ერთ ისტორიულ საბუთში ([1510-48]. Ad -2218): "თეიმურაზმა შესწირა ბიჭვინტის ღვთისმშობელს ხონსა და კუხში 20 კომლი. იხ. მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისა და ტოპონიმიკისათვის, I წიგნი (X-XVII სს-ის ისტორიული დოკუმენტების მიხედვით), გამოსაცემად მოამზადეს ზ. ალექსიძემ და შ. ბურჯანაძემ, თბ., 1964, 130.

მოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში<sup>13</sup>. როგორც ჩანს, სინას მთის წმ. ეკატერინეს სახელობის მონასტერმაც სწორედ იმ დროს დააარსა მეტოქები საქართველოში.

სინელები რომ დასავლეთ საქართველოში მამულებს და ეკლესიებს ფლობდნენ, აქამდე ცნობილი არ იყო, მაგრამ ის კი იყო ცნობილი, რომ მათ თბილისში მეტოქი<sup>14</sup> ჰქონდათ, ხოლო სოფელ მეღვრეკისში (გორის რაიონი) – მამულები. ვახუშტი ბატონიშვილის დროს მეღვრეკისის მონასტერში წინამძღვარი იჯდა<sup>15</sup>. სინელთა ქონების შესახებ საინტერესო ინფორმაციას გვანდის აგრეთვე პლატონ იოსელიანი. ის წერს: "ესე სოფელი ქართლს, ძუელთა მეფეთაგან არის შეწირული. გარდა ამისა, ქალაქსა თფილისს დუქნები და მათთან მეთოქი სინაჲსა მთისა წინამძღურისა და ეკკლესიაცა წმიდისა ეკატერინასა სახელსა ზედა, რომელიცა სიძუშლისა-გამო დაიქცა და აწ საძირკულით ახლდება შენობა მისი"<sup>16</sup>.

"ძუელთა მეფეთაგან" კონკრეტულად რომელმა უბოძა სინელებს მამულები ქართლსა და იმერეთში, ამის დამადასტურებელი ცნობები ჯერჯერობით არ ჩანს. მაგრამ, იმის თქმა კი თამამად შეიძლება, რომ სინას წმ. ეკატერინეს მონასტერს ინტენსიური ურთიერთობა ჰქონდა აღმოსავლეთ საქართველოს მეფეებთან. ამას ადასტურებს თუნდაც ალექსანდრიის პატრიარქის მელეტიოს პიგასის მიერ 1591 წელს კახეთის მეფე ალექსანდრე II-სადმი გამოგზავნილი წერილი, რომელიც სინელ ბერს ნეოფიტეს გამოაგანა<sup>17</sup>.

მეტოქისა და მამულების განსაკარგავად სინელებს მუდმივად ჰყავდათ საქართველოში თავიანთი წარმომადგენლები. ქართველი მეფეები პატივისცემით ეპყრობოდნენ როგორც მათ, ასევე სინელთა უძრავ ქონებასაც. საქართველოს მშფოთვარე წარსულის გამო, ეს მამულები ზოგჯერ სხვის ხელში აღმოჩნდებოდა ხოლმე. ცხადია, სინელები მის დაბრუნებასა

<sup>13</sup> ნ. ხუციშვილი, იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მიწათმფლობელობა საქართველოში, თბ. 2006.

<sup>14</sup> წმ. ეკატერინეს სახ. ეკლესია და არქიმანდრიტის სასახლე იდგა თბილისის ქვემო უბნის ტერიტორიაზე, რომელიც დაახლოებით ასე შემოისაზღვრებოდა: ჩრდილოეთიდან თათრის (ახლანდელი ვახტანგ გორგასლის) მოედანი, აღმოსავლეთიდან და სამხრეთიდან შეითანბარარი (გორგასლისა და აბანოს ქუჩები), დასავლეთიდან სამღებროს ქუჩა.

<sup>15</sup> ქართლის ცხოვრება, IV, .369,27. იხ. აგრეთვე ი. მეგრელიძე, დიდი ლიახვის ხეობის სიძველეები და მათი წარწერები, I, სსპი შრომები, III (1957), 252-253; ს. მაკალათია, ლიახვის ხეობა, 483; ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, 50, 319.

<sup>16</sup> იხ. იონა გედევანიშვილი, მიმოსულა ანუ მგზავრობა იონა რუისის მიტროპოლიტი-სა, თბ., 1852, 98, შენ. 70.

<sup>17</sup> უფრო ვრცლად ამ წერილის შესახებ იხ.: თ. მესხი, სინა-საქართველო, ახალი ფურცლები მრავალსაუკუნოვანი ისტორიისათვის (იბეჭდება).

და შენარჩუნებას ცდილობდნენ, ქართლის მეფეები კი მათ მუდამ მხარში ედგნენ. ქართული წყაროებიდან ცნობილია, რომ 1665 წლის სექტემბერს ქართლში ჩამოვიდა სინას მთავარეპისკოპოსი ანანია, რომელმაც სწორედ ქართლის მეფის, ვახტანგ V-ის (შაჰნავაზი) დახმარებით დაიბრუნა დაკარგული მიწა-წყალი<sup>18</sup>.

ერთი სიტყვით, თუკი X-XI საუკუნეებში სინაზე მოღვაწე ქართველი სასულიერო მოღვაწეები წარმოადგენდნენ სინა-საქართველოს შემკავებირებელ რგოლს, XVI საუკუნის მეორე ნახევრიდან ეს მისია სინელ ბერთა ხელში გადავიდა. აქედან გამომდინარე, არ არის გამორიცხული, სინელებს მონაწილეობა მიეღოთ საქართველოში მათთვის ბოძებული მამულების მახლობლად მდებარე ეკლესიების მოხატვაში.

აქ შესაძლოა გაჩნდეს კითხვა: რატომ ვუკავშირებთ სამთავისისა და ხონის ტაძრების ფრესკებზე არაბული წარწერების გაჩენას მაინცადა-მაინც სინელი ბერების და არა იერუსალიმის ეკლესიის წარმომადგენელთა საქართველოში მოღვაწეობას, ან ანტიოქიის პატრიარქის მაკარიოს III-ის საქართველოში ორგზის ვიზიტს, როგორც ამას ხელოვნებათმცოდნეები (ნ. ბურჭულაძე, ნ. ჩიხლაძე) სხვა არაბულწარწერიან ძეგლებთან მიმართებაში ვარაუდობენ?

იერუსალიმელი ბერები იმთავითვე გამოვრიცხეთ, ვინაიდან არც ერთ ეკლესიაში, რომლებიც მათ ებოძა საქართველოში (ჯვარისმამის ეკლესია თბილისში, დირბის ეკლესია ქართლში, აღდგომის ეკლესია კახეთში, მღვიმის მაცხოვრის ეკლესია იმერეთში, ჩახიედანა და ბაილეთი გურიაში, კოცხერის ეკლესია სამეგრელოში და ა.შ.)<sup>19</sup>, არაბული წარწერები არ გვხვდება.

ანტიოქიის პატრიარქმა მაკარიოს III-მ და მისმა შვილმა, არქიდიაკონმა პავლემ 1664-1666 წლები საქართველოში გაატარეს. 1669 წელს ისინი კვლავ ჩამოვიდნენ საქართველოში, მაგრამ სწორედ მაშინ, არქიდიაკონი პავლე, რომელიც ამავე დროს მხატვარიც იყო, აქვე გარდაიცვალა. იმავე 1669 წელს მაკარიოსიც გაემგზავრა საქართველოდან და მეტად აღარც დაბრუნებულა. ხონისა და სამთავისის ტაძრები 1677 და 1679 წლებში მოიხატა. ანუ, პავლეს გარდაცვალებიდან და მაკარიოსის გამგზავრებიდან ათი წლის შემდეგ. იმის დაშვება, რომ იმ 35-კაციან ამალაში, რომელიც

<sup>18</sup> ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ახსნილი და გამოცემული თ. ჟორდანიას მიერ, II, თბ., 1897, 482; მცირე ქრონიკები (კინკლასების ისტორიული მინაწერები), ტექსტები გამოსცა, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთო ჯ. ოდიშელმა, თბ., 1968, 42, 46.

<sup>19</sup> იხ. ნ. ხუციშვილი, იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მინათმფლობელობა საქართველოში, თბ., 2006.

მაკარიოსს საქართველოში თან ახლდა, პავლეს გარდა სხვა მხატვრებიც იყვნენ, ნამდვილად შეიძლება. შეიძლება გავიზიაროთ მკვლევართა ის მოსაზრებაც, რომ რამდენიმე მხატვარი პატრიარქ მაკარიოსს უკან აღარ გაჰყოლია, აქ დარჩნენ და საქართველოში განაგრძეს შემოქმედებითი საქმიანობა. თუმცა, ყველა არაბულწარწერიანი ძეგლი რომ მათ საქართველოში მოღვაწეობას დაუკავშიროთ, მეტი მტკიცებულებებია საჭირო. ამ ვერსიის მიღება, ხელოვნების მუზეუმში დაცულ არაბულწარწერიან ხატებთან მიმართებაში უფრო ადვილია. ხონისა და სამთავისის ტაძრების არაბულწარწერიანი ფრესკები კი, ვფიქრობთ, მაინც სინელ ბერთა საქართველოში მოღვაწეობასთანაა დაკავშირებული. ამაზე, ზემოთ მოხმობილი არგუმენტების გარდა, სხვა გარემოებანიც მიგვანიშნებენ:

სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერი აღმოსავლეთის იმ მშფოთვარე რეგიონში მდებარეობს, რომლის უდიდეს ცენტრებში (ღაზა, იერუსალიმი, ბეირუთი, დამასკო, ალექსანდრია, ანტიოქია, ედესა, ბაღდადი) ერესთა და სქიზმათა უმეტესობა წარმოიშვა. აღნიშნული ცენტრებიდან ლტოლვილი ბერები თავს სინას მონასტერს აფარებდნენ. ამიტომ ამ სავანეში ადრეული საუკუნეებიდანვე საკმაოდ ბევრი ქრისტიანი არაბი ან სხვადასხვა ეროვნების არაბულ ენაზე მოსაუბრე მართლმადიდებელი ქრისტიანი მოღვაწეობდა. ამას ხელი შეუწყო იმანაც, რომ ადრეულ პერიოდში, Omar Ibn El Khatab-ის (634-644 წწ.) ბრძანების თანახმად, ქრისტიანებისათვის არაბული ენის გამოყენება აკრძალული იყო. სინას მონასტერში კი არაბული ენა არასოდეს შეზღუდულა. დროთა განმავლობაში Khatab-ის ამ ბრძანებამ ძალა დაკარგა, რადგან ეგვიპტის ხელისუფლება იძულებული გახდა, თავის სასარგებლოდ, ქრისტიანი სწავლულებიც გამოეყენებინა. ამიტომ უკვე IX საუკუნიდან ბერძნული და კოპტური ენების შევიწროება და მათ ნაცვლად არაბულის დამკვიდრება დაიწყო. ოფიციალური საეკლესიო ენა კოპტებისათვის არაბული გახდა, ხოლო მართლმადიდებელ არაბთათვის – არაბული და ბერძნული<sup>20</sup>, მეცნიერები სწორედ ამით ხსნიან იმ ფაქტს, რომ წმ. ეკატერინეს მონასტერში დაცულ ხელნაწერთა შორის, რაოდენობის თვალსაზრისით, არაბულ ხელნაწერებს მეორე ადგილი უკავია (ბერძნულის შემდეგ). შემონახულია 755 არაბული ხელნაწერი და 1417 დოკუმენტი<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> ΣΙΝΑ, οί Θησαυροί τῆς Ἱ. Μονῆς Ἀγίας Ἀικατερίνης, γενικῆ ἐποπτεία Κωνσταντίνου Ἀ. Μανάφης, Ἐκδοτικῆ Ἀθηνῶν, 1990, 358.

<sup>21</sup> Κατάλογος τῶν Νέων Ἀραβικῶν Χειρογράφων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἀγίας Αἰκατερίνης τοῦ Ὁρους Σινᾶ, ὑπὸ Ἰωάννου Ἐμμ. Μειμάρη, Ἀθῆναι 1985, 15.

არაბულენოვან მონესეთა სიმრავლის და მონასტრის გეოგრაფიული მდებარეობის გამო, არაბული ენა სინას მონასტერში მუდამ აქტუალური და მოქმედი იყო.<sup>22</sup> არაბულს სხვა ეროვნების მონაზვნებიც ფლობდნენ და იყენებდნენ. ამას მონიშნავს არაბულ ხელნაწერებზე შემორჩენილი ბერძნული, ქართული და სხვა ენებზე შესრულებული მინაწერები.

ამ თვალსაზრისით, ძალზე საინტერესო აღმოჩნდა გორის საისტორიო ეთნოგრაფიულ მუზეუმში დაცული ერთი ქართული დოკუმენტიც – 1781 წლის სიგელი (№ 7927), ანუ წყალობის წიგნი, გაცემული სინას მთის არქიმანდრიტ იოანიკიოსის მიერ, რომელიც ეხება სოფელ მელვრეკისში მცხოვრებ საეკლესიო ყმის მიერ მიწების გაჩუქებას. დოკუმენტს ხელს აწერს სტეფანე უზის ბეჭედი. ბეჭედზე გამოხატულია ღმრთისმშობელი ("მაცყალი შეუწველი") წარწერით: ΜΡ ΘΟΥ. ბეჭდიდან მარცხნივ არის ბერძნული მინაწერი სამ სტრიქონად: ΑΒΙΜΕΛΕΧ· ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ· ΠΡΩ-ΤΟΣΥΤΚΕΛΛΟΥ (აბიმელექ, სინელი იერომონაზონი, პროტოსინკელოსი). v-ზე არის ბერძნული ხელმოწერა და დასტური: Ιωαννίσιος Αρχιμανδρίτης Σιναΐτης βεβαιώσα (იოანიკე არქიმანდრიტი სინასი, ვამტკიცებ). აშიაზე (მარცხენა მხარეს) ძალიან ლამაზი არაბული მინაწერია, ხოლო მის გვერდით – ბერძნული ასოებით შესრულებული ოსმალური მინაწერი: "πεν χαζιμελτανε ογχε αματσο πευλε κελοσραμ" – "მე, ხაჯიმელტანეს [ხაჯიმელიტონი] შვილმა, ალაბზუმაც ვიცი (ანუ ვადასტურებ)"<sup>23</sup>.

ოსმალურის ბერძნული ასოებით გადმოცემა, იმ დროისათვის ჩვეულებრივი მოვლენაა. ასეთ დამწერლობას იყენებდნენ ოსმალეთის იმპერიის საზღვრებში მცხოვრები ქრისტიანები, მათ შორის ბერძნები, და მას καρამანლიძიკა (კარამანლიდიკა) ეწოდება<sup>24</sup>.

ამრიგად, დოკუმენტზე ხელის მომწერთაგან ერთ-ერთმა იცოდა არაბული დამწერლობა, ან, სულაც, ქრისტიანი არაბი იყო. მეორემ კი კარამანლური გამოიყენა.

ვფიქრობთ, მელვრეკისის სიგელი კიდევ ერთი საბუთია იმისა, რომ ხონისა და სამთავისის ეკლესიათა ფრესკებზე არაბული წარწერების გაჩენა სინელ ბერ-მონაზონთა საქართველოში მოღვაწეობას დავეუკავშიროთ.

<sup>22</sup> მიუხედავად იმისა, რომ დღეს არცერთი არაბი ბერი იქ აღარ მოღვაწეობს, სინას მონასტერში არაბული ენა კვლავ მოქმედი და აქტუალურია.

<sup>23</sup> ამ ოსმალური მინაწერის შინაარსის გაგებაში დაგვეხმარა თურქოლოგი ნათე ბა-ნაში, რისთვისაც მას დიდ მადლობას მოვასხენებთ.

<sup>24</sup> მომდინარეობს თურქული სიტყვიდან "karaman".

საგულისხმოა ისიც, რომ ხონის ეკლესია მოხატულია 1677 წელს, ხოლო სამთავისისა – 1679 წელს. სხვაობა მხოლოდ ორ წელიწადშია. ადვილი დასაშვებია, რომ ეს ორი ტაძარი ერთი და იმავე პიროვნების მიერ იყოს მოხატული. ცხადია, იმ შემთხვევაში, თუკი ამას მოხატულობის სტილი და წარწერათა კალიგრაფიული ანალიზიც შეუწყობს ხელს.

ერთი შეხედვით, აქ სერიოზულ წინააღმდეგობას ვაწყდებით. სამთავისის ეკლესიის ჩრდილო-აღმოსავლეთის ბურჯზე დაცულია შვიდსტრიქონიანი ქართული წარწერა, რომლის თანახმადაც, სამთავისის საკურთხევის აფსიდი 1679 წელს მოუხატავს სამთავნელ ეპისკოპოს მელიტონს<sup>25</sup>. ეს წარწერა, უდავოდ, სერიოზული არგუმენტი საიმისოდ, რომ ყოველივე ზემოთქმული გააბათილოს, მაგრამ აქ ჩვენს სასარგებლოდ მეტყველებს ხელოვნებათმცოდნეების დასკვნა. შ. ამირანაშვილის თვალსაზრისით, XVII საუკუნის მეორე ნახევარში მოხდა ფრესკათა გაცხოველება და არა მოხატვა<sup>26</sup>. იმავე აზრის იყო გ. სოხაშვილი, რომელმაც თავისი დასკვნა ასე ჩამოაყალიბა: "მხატვარი მელიტონ სამთავნელი ეპისკოპოსი ტაძრის საკურთხეველში დაზიანებულ ფერგადასულ მხატვრობას აცხოველებს და ბოლოს აქ წარმოდგენილ წმინდანებს, მღვდელმთავრებს, განმანათლებლებს, უფლის ძმებსა და მოციქულ-მხარებლებს შარავანდების ორსავე მხარეს მათი სახელების აღმნიშვნელ ქართულ და არაბულ წარწერებს უკეთებს."<sup>27</sup>

ამრიგად, წინააღმდეგობა გადალახულია. მელიტონ სამთავნელი უკვე მოხატულის "გამცხოველებელი" ყოფილა და არა მომხატველი. ეს ფაქტიკი საშუალებას იძლევა გამოვთქვათ ასეთი ვარაუდი:

1. ვინაიდან სამთავისისა და ხონის ეკლესიათა მოხატულობა ერთსა და იმავე დროსაა შესრულებული, შესაძლოა, ორივე ტაძრის მომხატავი იყოს სინელი მოღვაწე, რომელმაც ფრესკებს, ბერძნულთან ერთად, არაბული წარწერებიც გაუკეთა.

2. სამთავისის ტაძრის საკურთხევის ქართულ წარწერებში ბერძნული ენის გავლენა შეინიშნება. ასე მაგ.: იკითხება ი[ესო]ჟს (იესუს) ქრისტე. როგორც თ. ყაუხჩიშვილი მიუთითებს, ქართულ წარწერებში "ს" დაბოლოება ჩვეულებრივ არ გვხვდება. მიაჩნია, რომ აქ იგი ბერძნულის გავლენითაა გაჩენილი. ბერძნულის გავლენით ხსნის თ. ყაუხჩიშ-

<sup>25</sup> დახატვითა: წმიდისა: საკურთხევისა: ამას: კელითა სამთავნელი: ეპისკოპოზ: მელიტონ: შეუნდვნეს: ღმერთმან ქრონიკონსა ტაზ: თვესა ოქტომბერსა; გ. სოხაშვილი, სამთავისი, 100.

<sup>26</sup> შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1971, 336.

<sup>27</sup> გ. სოხაშვილი, სამთავისი, 104.



ვილი იმ ფაქტსაც, რომ ქართულ წარწერაში ბართლომეს (Βαρθολομαῖος) ნაცვლად წერია "პართ[ლომ]ე", ვინაიდან ბიზანტიურ ბერძნულში "ბ" ბგერის გადმოსაცემად არც თუ იშვიათად იყენებდნენ Π-ს.<sup>28</sup>

3. სამთავისის ტაძრის მოხატულობის გაცხოველება, შესაძლოა, მარტო დაზიანების გამო არ მომხდარა. საქმე ისაა, რომ ხონის ეკლესიის მოხატულობის მკვლევარნი (დ. გორდევი<sup>29</sup>, ნ. ტოლმაჩევსკაია<sup>30</sup>, შ. ამირანაშვილი<sup>31</sup>, ნ. ალექსიძე<sup>32</sup>) ერთხმად აღნიშნავენ, რომ ფრესკათა შესრულების ტექნიკა უხეშია, კოლორიტი კი – უფერული, ნაცრისფერი. თუკი ორივე ტაძარი ერთი და იმავე ხელოვანის მიერ იქნა მოხატული, სამთავისის ტაძრის მოხატულობაც ისეთივე "უფერული" და "ნაცრისფერი" იქნებოდა. იქნებ, ამიტომაც გაისარჯა მელიტონ სამთავნელი მის გასაცხოველებლად. ერთი სიტყვით, კარგი იქნება, თუკი ხელოვნებათმცოდნეები ამ ორ ტაძარს ამ თვალსაზრისითაც შეისწავლიან.

ხონისა და სამთავისის ტაძრების მოხატულობის სინელ მოღვაწეებთან დასაკავშირებლად, კიდევ რამდენიმე ფაქტორი არსებობს:

1. თურქებისა და ირანელების შემოსევების შედეგად, XVI – XVII საუკუნეებში ხუროთმოძღვრების იმდენი ძეგლი იყო დაქცეული, რომ არ იყო საკმარისი ოსტატები მათი აღდგენისა და შეკეთებისათვის. არსებობს დოკუმენტები, რომ კახეთისა და იმერეთის მეფეებს, სამეგრელოს მთავრებს არაერთხელ მიუმართავთ მოსკოვის მთავრობისათვის თხოვნით, რათა მხედრობასთან ერთად, ფრესკებისა და ხატების მხატვრები გამოეგზავნათ. მოსკოვის მთავრობა ამ თხოვნაზე დადებითად პასუხობდა. 1589–1637 წლებში მოსკოვიდან კახეთში გამოგზავნილ იქნა 10 მხატვარი, 4 დურგალი და ერთიც სარკმელების ოსტატი<sup>33</sup>. ვფიქრობთ, არ არის გამორიცხული, ქართველ მეფეებს იგივე თხოვნით სინას მთის მთავარეპისკოპოსისათვისაც მიემართათ.

2. სამთავისის ტაძრის კონქის მარჯვენა კალთაზე შემორჩენილ წარწერაში მოიხსენიებიან ქველმოქმედნი: გივი ამილახორი და მისი თანამეცხედრე თამარი. წარწერა მელიტონ სამთავნელის წარწერის

<sup>28</sup> თ. ყაუხჩიშვილი, საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, თბ., 2004, 213.

<sup>29</sup> Д. Гордеев, Предворительное описание росписи хонской георгиевской базилики, საისტორიო მოამბე, I, 1924.

<sup>30</sup> Н. Толмачевская, Фрески древней Грузии, Тифлис, 1931,

<sup>31</sup> შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, 336; ჟურნ. "ხელოვნება", 1978, 96.

<sup>32</sup> ნ. ალექსიძე, ხონის წმ. გიორგის ეკლესიის მოხატულობა, "სადისერტაციო მაცნე", თბ., 1993, 19.

<sup>33</sup> შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, 402.

თანადროულია (1679 წ.). ცნობილია, რომ თამარი ქართლის მეფის ვახტანგ V-ის (შაჰნავაზის) ასული იყო. სწორედ იმ დროს, როდესაც სამთავისის ტაძრის მოხატულობა განახლდა, მისი ძმა, არჩილ II იმერეთში მეორედ გამეფდა (1678-1679 წწ.). ვფიქრობთ, და-ძმა ადვილად მოახერხებდა სინელ მოღვაწეებთან დაკავშირებას, რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, ვახტანგ V-ს სინას მთასთან კარგი და მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა.

ამრიგად, ხონისა და სამთავისის ტაძრების ფრესკებზე არაბული წარწერების არსებობას წმ. ეკატერინეს მონასტერთან მჭიდრო ურთიერთობით ვხსნით.

XVI-XVII საუკუნეებში შესრულებული არაბული წარწერები შემორჩენილია აგრეთვე გელათის ღვთისმშობლის ტაძრის (საკურთხეველიდან მარცხენა მხარის გასასვლელში) კედლის მხატვრობაში და თბილისის მამადავითის ეკლესიაში. ცხადია, თითოეული მათგანი დამოუკიდებელი კვლევის საგანს წარმოადგენს და ინდივიდუალურ მიდგომას მოითხოვს, მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ამ გადასახედიდან, ხელოვნებათმცოდნეების წინაშე ახალი პერსპექტივა იშლება, რათა ეს ხატები სინას მთის იმავდროინდელ ხატებთან მიმართებაშიც იკვლიონ.

## Tamar Meskhi

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, Tbilisi*

### ORIGINE OF THE ARABIAN INSCRIPTIONS OF THE KHONI AND SAMTAVISI CHURCH FRESCOS

Paintings of the Khoni and Samtavisi churches additionally draw attention with Arabian inscriptions provided on frescos along with Georgian and Greek inscriptions. In spite of the fact that paintings and inscriptions of both churches are quite thoroughly studied, scientific literature does not clarify causes of emergence of the Arabian inscriptions in the church painting of the 2<sup>nd</sup> half of the 17<sup>th</sup> c.

Currently it has been revealed that the St. Catherine Monastery on Mount Sinai owned estates nearby Khoni in the Kukhi village. It is not excluded that the same Georgian King bestowed the Khoni church to the Monastery for carrying out divine service. There is nothing unexpected in it. It is known that the Sinaians//Sinaites possessed a Metoch (St. Catherine Church) in Tbilisi and estates in the Meghvreki village (Gori region). Accordingly, it is not surprising that the Arabian inscriptions provided in paintings of the Khoni and Samtavisi churches might be produced by the Sinaian monks' activities in the environs of these churches.

The Arabs and the Arab-speaking Christians launched their activities at the Mount Sinai Monastery since the time of its foundation (6<sup>th</sup> c.). Number of the Monastery's

Arab-speaking ascetics was evidently increased due to the background of the historical events of subsequent epochs. Authentic documents of this fact is the great number of Arabic inscriptions at the library of the Mount Sinai. Their number is second after the Greek inscriptions.

The Arabic language enjoyed spectacular significance among the Sinaian public figures. On the one hand it was brought about by the multiplicity of the Monastery's Arabic-speaking **ecclesiastics** and on the other hand— by the Monastery's location. Although there are no acting Arab monks there, the Arabic language is still actual and in full sway.

Our assumption is supported by the fact that on one of the Meghvrekisi village deeds, boasting the Sinaian Archimandrite's signature (in Greek) together with a Greek seal, the Arabic post-script is attested.

## მაგდა მჭედლიძე

*როლანდ სპანდერა შეილთან თანამშრომლობით*

*თსუ კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკის და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტი, თბილისი*

### ქართველუბი ფერარა-ფლორენციის კრებაზე\*

ფერარა-ფლორენციის კრების შესახებ (1438-1439) მეცნიერებაში უმთავრესად ამგვარ შეფასებებს ვხვდებით: "ქრისტიანობის ისტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე შთამბეჭდავი მოვლენა, რომლის დროსაც ერთმანეთს იტალიური რენესანსი და ბიზანტია შეეჯახა"<sup>1</sup>; "უდიდესი საეკლესიო და ინტელექტუალური კონფრონტაცია შუა საუკუნეების ბიზანტიურ და ლათინურ სამყაროთა შორის"<sup>2</sup>. ამავე დროს, ეს კრება განიხილება როგორც "გვიან შუა საუკუნეებში განხორციელებული ყველაზე მნიშვნელოვანი მცდელობა ისტორიის კურსის შემოტრიალებისა, დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის აღმსარებლობის ერთიანობისა და საეკლესიო ურთიერთობის აღდგენისა"<sup>3</sup>. თუმცა, როგორც ცნობილია, ამ, საყოველთაო აღიარებით, ისტორიულად გამორჩეულ მოვლენას რაიმე მნიშვნელოვანი ისტორიული შედეგი არ მოჰყოლია.

დასავლეთთან საეკლესიო უნიის საკითხი ბიზანტიაში თავდაპირველად ჯვაროსნული რევანშისაგან თავის დასაცავად წამოიჭრა, მას შემდეგ, რაც

\* მადლობას ვუხდით დოქტ. თამარ პატარიძეს, პროფ. ზაზა შათირიშვილს, პროფ. თინა დოლიძესა და დოქტორანტ ნიკოლოზ ალექსიძეს სამეცნიერო ლიტერატურის მოპოვებაში გაწეული დახმარებისათვის.

<sup>1</sup> N. Constat, *Mark Eugenikos*, in: *La théologie byzantine et sa tradition*, II (XIIe-XIXe s.), Sous la direction de C. G. Conticello, V. Conticello, Turnhout Brepols Publishers, 2002, 414.

<sup>2</sup> D. J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West. Two Worlds of Christendom in Middle Ages and the Renaissance*, Oxford 1976, 13.

<sup>3</sup> J. Meyendorff, *Was there an Encounter between East and West at Florence?* In *Christian Unity: The Council of Florence 1438/9-1989*, Giuseppe Allerigo, ed., Leuven 1991, 153.

1261 წელს ნიკეის ლაშქარმა კონსტანტინოპოლიდან ლათინები განდევნა. მაგრამ მიხეილ VIII-ის ინიციატივით ლიონში გაფორმებულმა უნიამ (1274), რომელიც პაპის სუპრემაციას აღიარებდა, უკიდურესად გაამძაფრა ქვეყნის შიგნით არსებული წინააღმდეგობები; მისმა შეიღმა ანდრონიკე II-მ უარი თქვა უნიაზე. XIV საუკუნეში, თურქების ექსპანსიის გაძლიერებისა და სამოქალაქო ომების ვითარებაში, ბიზანტიამ რამდენჯერმე სცადა რომის ეკლესიასთან კავშირის დამყარება, მაგრამ ლათინები თურქების წინააღმდეგ ჯვაროსნული ომის წინაპირობად ბერძნების კათოლიციზმში გადასვლას აყენებდნენ... და, აი, 1438 წელს უიმედო მდგომარეობაში აღმოჩენილი იოანე VIII, მიუხედავად სამღვდელთა დიდი ნაწილის წინააღმდეგობისა, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიათა გაერთიანების მიზნით პაპის მიერ მოწვეულ კრებაში მონაწილეობას თანხმდება. როგორც ჩანს, მას მაინც სჯეროდა, რომ შესაძლებელი იყო უნიას საფუძვლად მართლმადიდებლური დოქტრინა დასდებოდა, რომ აღმოსავლელ თეოლოგებს ძალუძდათ დისპუტებში ლათინების გადარწმუნება...<sup>4</sup> მაგრამ ფერარასა და ფლორენციაში ბერძნებს კათოლიკური აღმსარებლობის ყველა ძირითადი პუნქტის ცნობა მოუხდათ<sup>5</sup>. მართლმადიდებლური პოზიცია ბოლომდე მხოლოდ მარკოზ ეფესელმა და რამდენიმე მღვდელმთავარმა დაიცვა, რომელთა შორის საქართველოს წარგზავნილებიც იყვნენ.

უნია წარუმატებლობისათვის იყო განწირული, რადგან იგი არ შეესაბამებოდა ბიზანტიელთა, თვით უნიის აქტზე ხელმოწერთა უმრავლესობის სულისკვეთებასაც კი. იტალიიდან დაბრუნების შემდეგ, როდესაც უნიის პოლიტიკური მიზანშეწონილობა საეჭვო გახდა, ბევრმა მისმა მომხრემ შეიცვალა პოზიცია. თავად იოანე VIII-ც აყოვნებდა უნიის აღსრულებას. ბიზანტიის უკანასკნელი იმპერატორი კონსტანტინე XI შეეცადა პაპი ახალი კრების კონსტანტინოპოლში მოწვევაზე დაეთანხმებინა, მაგრამ უშედეგოდ... მხოლოდ 1452 წლის 12 დეკემბერს გამოცხადდა ფლორენციის უნია ოფიციალურად აია-სოფიას ტაძარში და საზეიმო ლიტურგიაში პაპის სახელიც იქნა მოხსენიებული... 1453 წლის 29 მაისს თურქებმა კონსტანტინოპოლი აიღეს.

ასე რომ, 1439 წლის 6 ივლისს ფლორენციაში დიდი ზარ-ზეიმით მიღებულმა უნიამ ვერ უზრულველყო ვერც მართლმადიდებლური ეკლესიის დაქვემდებარება კათოლიკური ეკლესიისათვის და ვერც ბიზან-

<sup>4</sup> Meyendorff, 159-160.

<sup>5</sup> ბიზანტიელთა მდგომარეობის წარმოსადგენად საკმარისია შემდეგი ფაქტი გავისენოთ: მათ ითხოვეს, კრება რომელიმე საპორტო ქალაქის ახლოს ჩატარებულიყო, რათა კონსტანტინოპოლზე თურქების შეტევის შემთხვევაში, დაუყოვნებლივ გამგზავრების შესაძლებლობა ჰქონოდათ.

ტიას აარიდა ტრაგიკული აღსასრული. ამის გამო იყო, რომ ფერარა-ფლორენციის კრება, რომელსაც თავის დროზე იმდენად დიდი რეზონანსი ჰქონდა, რომ მისი ხსოვნა, როგორც ამბობენ, მხოლოდ კონსტანტინოპოლის დაცემასა და ამერიკის აღმოჩენას დაუჩრდილავს (1492), გარკვეული პერიოდის განმავლობაში ისტორიის ყურადღების მიღმა აღმოჩნდა. ერთნახევარი საუკუნის შემდეგ გრიგოლ XIII-ს ველარ უპოვია ნოტარიუსების მთელი არმიის მიერ ნაწერი ვერც ერთი ოქმი ამ კრებისა, ვერც ლათინურად და ვერც ბერძნულად<sup>6</sup>.

რამდენადაც ოფიციალური აქტები დაკარგულია<sup>7</sup>, ფერარა-ფლორენციის კრების შესახებ ინფორმაციის წყაროდ მონაწილეთა ჩანაწერები გვევლინება. ძირითადად ეს არის შემდეგი წყაროები: *ბერძნული აქტები* (Acta Graeca)<sup>8</sup>, რომლებიც, როგორც ფიქრობენ, ბერძნულ ენაზე უნდა დაეწერა პრო-უნიონისტური ორიენტაციის ეპისკოპოსს, დოროთეოს მიტილენელს<sup>9</sup>; *ლათინური აქტები* (Acta Latina), რომლებიც დიალოგის ფორმით არის დაწერილი პაპის ადვოკატის, ანდრეა და სანტაკროჩეს მიერ, თუმცა ჩვენამდე მოღწეული ტექსტი XVII საუკუნეშია შევსებული თუ გადამუშავებული ჰორაციო ჯუსტინიანოს მიერ<sup>10</sup>; სილვესტროს სიროპულოსის ანტი-უნიონისტური პოზიციის *მემუარები*<sup>11</sup>; რუსული წყაროები<sup>12</sup>.

სილვესტროს სიროპულოსის *მემუარების* გამომცემელი ვ. ლორანი<sup>13</sup> 1971 წელს აღნიშნავდა: "ბიზანტიის ლიტერატურის ისტორიაში არც ერთი

<sup>6</sup> V. Laurent, *Les "Mémoires" de Grand Ecclésiastique de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, Paris 1971, 3-20. IX. სანტერესოა აღინიშნოს, რომ თითქმის იგივე ბედი ხვდა წილად ლიონის უნიის ოფიციალურ დოკუმენტებსაც (Laurent, 38).

<sup>7</sup> D. J. Geanakoplos, *Konstantinople and the West*, Madison 1989, 228; Laurent, 38.

<sup>8</sup> J. Gill (ed.), *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini* (Concilium Florentinum, series B. vol. V, 1), Rome 1953.

<sup>9</sup> უფრო ადრე მის ავტორად ბესარიონსაც ასახელებდნენ. ბიბლიოგრაფიისათვის იხ. Geanakoplos, *Konstantinople and the West*, 228. ამ აქტებს ლორანი ანონიმის კომპილაციად მოიხსენიებს (Laurent, 59).

<sup>10</sup> G. Hofmann (ed.), *Andreas de Santacroce advocatus consistorialis Acta Latina Concilii Florentini*, Roma 1955.

<sup>11</sup> დასახელებულ ძირითად წყაროთა გარდა შემონახულია დიპლომატიური ანგარიშებიც (Laurent, IX).

<sup>12</sup> იხ. ო. ჟუჟუნაძე, *XV საუკუნის პირველი ნახევრის საქართველოს საგარეო პოლიტიკის ისტორიისათვის*, კრებული: *ქართულ სამეფო-სამთავროთა საგარეო პოლიტიკის ისტორიისათვის*, ტ. 1, თბილისი 1970, 14 და შმდგ. Дж. Ватешвили, *Грузия и европейские страны: Очерки истории взаимоотношений XIII-XIX века* (в 3-х т.), Т. 1, *Грузия и Западная Европа XIII-XVII века*, Москва, 2003, 201 და შმდგ.

<sup>13</sup> სიროპულოსის ბიოგრაფიის გადმოცემისას, ძირითადად, ვეყრდნობით ვ. ლორანის ნაშრომს (გვ. 3-20).

ანგარიშგასანევი ავტორის მიმართ არ გამოუჩინია შთამომავლობას ისეთი უყურადღებობა, როგორც სიროპულოსის მიმართ<sup>14</sup>. სამეცნიერო ნაშრომებში, უკეთეს შემთხვევაში, მხოლოდ მის სახელს თუ ვნახავდით (ზოგჯერ ესეც კი არასწორად იყო მითითებული).

თავად ისტორიკოსი თავის სახელს ამგვარად წერდა: Ο μέγας ἑκκλησιάρχης διακονος Σίλβεστρος ὁ Συρόπουλος. იგი დაბადებულია XIV-XV სს-ის მიჯნაზე; ახალგაზრდობიდანვე საპატრიარქოს ადმინისტრაციაში მსახურობდა, 1430 წლიდან კი პატრიარქის საბჭოშიც შედიოდა; ფერარაში გამგზავრების წინ მას უკვე ჰქონდა ტიტული დიდი ეკლესიარქოსისა<sup>15</sup>. ამავე დროს, სილვესტროსი იყო მოსამართლე და ითავსებდა დიკეოფილაქსის თანამდებობასაც.

იტალიაში ყოფნისას, როგორც იმპერატორისა და პატრიარქის ნდობით აღჭურვილ პირს, სიროპულოსს ხშირად უხდებოდა შუამავლის როლში ყოფნა და მნიშვნელოვანი მისიების შესრულება. მიუხედავად ანტიუნიონისტური პოზიციისა, მან ვერ შეძლო ბოლომდე შეინააღმდეგებოდა იმპერატორის პოლიტიკას და, როგორც ფუნქციონერს, მოუხდა ხელი მოეწერა მისთვის მიუღებელ დეკრეტზე. ის წინააღმდეგი იყო 1452 წლის 12 დეკემბერს აია-სოფიაში უნიის დეკრეტის გამოცხადებისა. ამის შემდეგ მისი კვალი იკარგება. ვარაუდობენ, რომ სიროპულოსი ბერად აღიკვეცა და გენადი სქოლარიოსსა და სხვა რამდენიმე მონაზონთან ერთად ანტილათინურ მოძრაობას ხელმძღვანელობდა. არ არის ცნობილი მისი ბედი 1453 წლის ტრაგედიის დროს<sup>16</sup>.

სიროპულოსის "მემუარებს", რომელიც ფერარა-ფლორენციის საეკლესიო კრების პერიპეტიების აღწერას ეძღვნება, კათოლიკეები უნდობლობას უცხადებენ (ქველ კათოლიკურ ენციკლოპედიებში იგი მოხსენიებულიც კი არ იყო), მართლმადიდებლები – სრულ ნდობას. კათოლიკეთა მტრული დამოკიდებულება, როგორც ფიქრობენ, განსაკუთრებით გაამძაფრა 1660 წელს ბერძნული ტექსტის გამომცემლის – ანგლიკანი Creighton-ის ანტიპაპისტური ორიენტაციის არაზუსტმა თარგმანმა (გამომცემლის პოზიციაზე მის მიერ სიროპულოსის თხზულები-

<sup>14</sup> Laurent, 3.

<sup>15</sup> ეკლესიარქოსის თანამდებობასთან პრედიკატი "დიდი" 1328 წლიდან დასტურდება; "დიდი ეკლესიარქოსი" საპატრიარქოში საკმაოდ მაღალი თანამდებობა იყო (Laurent, 8).

<sup>16</sup> ერთი მოსაზრებით, სილვესტროს სიროპულოსი იგივე სოფრონ სიროპულოსი უნდა იყოს, 1462 წელს ხანმოკლე ვადით პატრიარქად არჩეული. მისი გადაყენების მიზეზი, როგორც ფიქრობენ, იყო სწორედ ის, რომ მას უნიის დეკრეტზე ხელმოწერა არ აპატიეს (Laurent, 3-19).

სათვის მოფიქრებული სათაურიც მეტყველებს: "ნამდვილი ისტორია არა-ნამდვილი კრებისა"<sup>17</sup>.

ვ. ლორანის აზრით, სიროპულოსი სანდო წყაროა, რადგან, როდესაც მისი შრომა იწერებოდა, კრების მონაწილენი, მათ შორის მისგან განსხვავებული ორიენტაციისანი, ცოცხლები იყვნენ და მისი მხილება შეეძლოთ<sup>18</sup>; ხოლო, იმის გამო, რომ იგი რეგულარულად ესწრებოდა სხდომებს და ასრულებდა საგანგებო დავალებებს, იყო მოწმე იმისაც, რაც ღიად ითქმებოდა და იმისაც, რაც სხვებისათვის დაფარული იყო, მის ინფორმაციებს უპირატესობა უნდა მიენიჭოს ანდრეა და სანტაკროჩესა და დოროთეოს მიტილენელთან შედარებით<sup>19</sup>.

სილვესტროს სიროპულოსის მემუარული ნაშრომი ჩვენთვის საინტერესოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ იგი ინფორმაციას გვანვდის ამ კრებაზე საქართველოს დელეგაციის მონაწილეობის შესახებ.

საქართველო აქ თავდაპირველად იხსენიება კონსტანტინოპოლში საეკლესიო კრების მოწვევის გეგმებთან დაკავშირებით. დასაწყისისათვის პატრიარქი იოსები სასტიკი წინააღმდეგი ყოფილა ლათინთა სახსრებით კრების იტალიაში ჩატარებისა. მისი თქმით, ლათინთაგან დაფინანსების მიღება იქ ჩასულ ბერძნებს მათზე დამოკიდებულს გახდიდა და მათი ნების შესრულებას აიძულებდა (*მემუარები*, II, 19: 120, 16-26). პატრიარქის აზრით, იმპერატორს ხელეწიფებოდა კრების ჩასატარებლად აუცილებელი თანხების მოძიება. იგი ასე მსჯელობდა: "ბასილევსს შეუძლია კარგი ელჩების მეშვეობით ნათლად გააგებინოს მათ, ვინც კრებაზე ჩამოსვლას აპირებს, რომ ჩამოვიდნენ ნიკთებითა და სახსრებით, რომელიც მათ აქვთ, რადგან ეს აუცილებელია ამ საღვთო საქმისა და მიზნის შეწევნისათვის. ასე რომ, ჩამოვა რუსი [იერარქი] კირ ფოტიოსი დიდი ქონებით და ასი ათასზე მეტი იპერპირონით, საიდანაც ბასილევსი სულ ადვილად მიიღებს 50 ათას იპერპირონს; ჩამოვა *იბერიის კათოლიკოს არქიეპისკოპოსი*, რომელიც ასევე მდიდარია, და რომლისგანაც იგი მიიღებს ოცდაათათასს, ან, სულ ცოტა, ოციათასს; ჩამოვა პეჩის [იერარქი], რომლისგანაც მიიღებს ოცი ათასს. აღმოსავლეთის (τῆς Ἀνατολῆς) პატრიარქებს, როგორც გამიგია, ათასობით ფლორინი მიაქვთ სულთანთან და ხდებიან პატრიარქები. ასე რომ, შესაძლებელია თითოეული მათგანისაგანაც მიიღოს ორი ათასი ფლორინი, ან ათას-ათასი მანც. ჩვენს იერარქთა შორისაც არიან მდიდ-

<sup>17</sup> Geanakoplos, *Konstantinople and the West*, 228-229; Laurent, 54.

<sup>18</sup> ცხადია, გარკვეულ ტენდენციურობას მასთანაც ისევე აღმოვაჩინეთ, როგორც ნებისმიერ ისტორიკოსთან.

<sup>19</sup> Laurent, 11; 29.



რები, ის მათგანაც მიიღებს ათას-ათას ფლორინს, ზოგიერთებისაგან – ექვსს, ზოგისგან კი – სამს და ამგვარად მოაგროვებს ორასიათას [იპერპირონზე] მეტს. ასე რომ, კრების აქ გამართვა ჩვენთვის კარგია, საპატიო და მრავალმხრივ სასარგებლო, იტალიაში გამართვა კი ჩვენთვის სრულიად არასასარგებლოა" (120, 32; 122, 8). ამასთან დაკავშირებით, სიროპულოსი დასძენს: არასოდეს მიფიქრია, რომ ამ თანხის თუნდაც მცირე ნაწილის მოგროვებას შევძლებდით (122, 9-10).

სიროპულოსი მოგვითხრობს კრებაზე ქართველთა პოზიციის შესახებაც. კერძოდ, იგი აღგვიწერს, თუ როგორ მოახერხეს ქართველმა ელჩებმა – ეპისკოპოსმა და ერისთავმა, თავი აერიდებინათ მათთვის მიუღებელი უნიის აქტზე ხელმოწერისათვის. კერძოდ, ქართველ ეპისკოპოსს, როდესაც მიმხვდარა, რომ უნია უკეთური სახით უნდა გაფორმებულიყო, ჯერ მღვდელმთავრები ჩამოუვლია და მათთვის "ანტიოქიის პატრიარქის წერილი"<sup>20</sup> უჩვენებია, რომელიც უბრძანებდა მათ, არავითარ შემთხვევაში არ დათანხმებოდნენ დამატებას ან მოკლებას *თვით ერთი იოტისაც კი ან ერთი შტრიხისა*". ამის მერე მას საკუთარი თავი სალოსად უქცევია და ქიტონის ამარა დადიოდა, როგორც შეშლილი და მანანწალა. რაკი კარგა ხანს მის შესახებ ბერძნებს არაფერი შეუტყვიათ, იგი მკვდარიც კი ჰგონებიან, მაგრამ მოგვიანებით გაუგიათ, რომ მძიმე ავადმყოფი ქ. მოდენაში იმყოფებოდა. ტირნოვოს ეპისკოპოსს წამოუყვანია იგი ვენეციაში, საიდანაც ბერძნებთან ერთად სამშობლოში დაბრუნებას შეძლებდა<sup>21</sup>. რაც შეეხება ქართველ ერისთავს, სწორედ იმ დღეებში, როდესაც შეუტყვია, რომ უნია უნდა აღსრულებულიყო, რომში გამგზავრებულა (IX, 26: 462, 4-17)<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> ეს, ალბათ, კიდევ ერთი საბუთია ალექსანდრე დიდის დროს საქართველოში ანტიოქიის საპატრიარქოს გავლენისა, რომელიც რეგიონალური ეკლესიების სეპარატიზმსაც კი უწყობდა ხელს. იხ. *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, III, რედ.: ზ. ანჩაბაძე, ვ. გუჩუა, თბილისი 1979, 723.

<sup>21</sup> ის, რომ ქართველ ეპისკოპოსს უნიის აქტის ხელმოწერისათვის თავის ასარიდებლად თავის მოგიჟიანება დასჭირვებია, ბერძნულ დელეგაციაზე ლათინთა ზენოლის დამადასტურებლად შეიძლება ჩაითვალოს.

<sup>22</sup> სიროპულოსის "მემუარებში" ქართველების პოზიციასთან დაკავშირებული პასაჟების სრული თარგმანი ლორანის გამოცემის კრიტიკული ტექსტის მიხედვით იხ.: მ. მჭედლიძე, *ერთი ბერძნული წყაროს ცნობები ფერარა-ფლორენციის კრებაზე ქართველთა მონაწილეობის შესახებ*, კრებული "დიდაქარობა", საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, ხულო-დიდაქარა 2009, 58-61 (2010 წელს გამოვიდა "მემუარების" რუსული თარგმანიც: Сильвестр Сиропул, Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438-1439), Пер. вступ. ст., коммент. А. Занемонца, СПб.).

როგორც სიროპულოსის ტექსტის გამომცემელი ლორანი აღნიშნავს, ქართველი ეპისკოპოსები ბოლო ეტაპზე მართლაც აღარ გამოჩენილან კრებაზე და აღარც დოკუმენტებში იხსენიებიან, მათ არ მოუწერიათ ხელი უნიის დეკრეტზე<sup>23</sup>. ამ ფაქტს ადასტურებს *მეშუარების* გამოცემისათვის დართული რეპროდუქცია ფლორენციის უნიის დეკრეტის ავთენტური ასლისა (პარიზის ბერძნული ხელნაწერი 430), რომელიც თავის დროზე ბურგუნდიის ჰერცოგისათვის იქნა გაგზავნილი და რომელზეც ქართველების ხელმოწერას ვერ ვპოულობთ. ამავეს აცხადებდა ო. ჟუჟუნაძე, რომელიც უარყოფდა ანდრეა და სანტა კროჩეს *აქტებში* მოტანილ ცნობას ქართველების მიერ უნიის ხელმოწერის შესახებ<sup>24</sup>. უნიის აქტზე ხელმოწერთა შორის ქართველები არ იხსენიებიან არც *ბერძნულ აქტებში* (*Acta Graeca*, 465-467).

სილვესტროს სიროპულოსი ასევე გადმოგვცემს, რომ მანამდე ეს იბერი არქონტი პაპს ცალკე მიუწვევია და მისი გადაბირება უცდია<sup>25</sup>, რის პასუხადაც იბერს უთქვამს: "...ჩვენი ეკლესია კეთილად ინახავს, რაც ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს მოძღვრებიდან, წმიდა მოციქულთა, მსოფლიო კრებებისა და ეკლესიის მამებად შერაცხულ წმინდანთა გადმოცემიდან აქვს მიღებული... არც მიუმატებია მათთვის რაიმე და არც მოუკლია. რომის ეკლესიამ კი მიუმატა<sup>26</sup>... ასე რომ, თუკი დამატებას უკუაგდებ, არა მხოლოდ იბერები, არამედ ყველა ქრისტიანი ხალხი დაექვემდებარება რომის ეკლესიას და ჭეშმარიტად გაერთიანდება მასთან; შენ მიგიჩნევენ ქრისტეს ჭეშმარიტ მონაფედ და წმიდა პეტრეს ნამდვილ მემკვიდრედ..." (IX, 27: 462, 18-463, 10).

მიუხედავად ქართველთა პოზიციით აღფრთოვანებისა, რაც სიროპულოსის მონათხრობში იგრძნობა, ბერძნულ ქედმაღლობას იგი მაინც ვერ აღწევს თავს: იბერ ერისთავს იგი ერთგან "გაუნათლებელს" უწოდებს იმის გამო, რომ მას უემაყოფილება გამოუთქვამს იოანე პროტონოტარიუსის მიმართ, რომელიც ქადაგების დროს გამუდმებით მიმართავდა არისტოტელეს ციტირებას. იბერის აზრით, მას უნდა დაემონებინა არა არისტოტელე, არამედ "წმიდა პეტრე, წმიდა პავლე, წმიდა ბასილი, გრიგოლ ღვთის-

<sup>23</sup> Laurent, 463, # 5.

<sup>24</sup> ო. ჟუჟუნაძე, 17. უნდა აღინიშნოს, რომ აზრთა სხვადასხვაობა ამ კრებაზე ვლახიის, ტრაპეზუნტისა და რუსეთის ზოგიერთი იერარქის პოზიციასთან დაკავშირებითაც (იხ. С. Б. Дашков, *Императоры Византии*, Москва, Издательский дом "Красная площадь", "АПС-книги", 1996).

<sup>25</sup> ის, რომ პაპი პრივატულად იწვევდა ხოლმე თავისთან ბერძნული დელეგაციის წევრებს, სხვა წყაროებშიც არის აღნიშნული.

<sup>26</sup> იგულისხმება მრწამსის ტექსტში filioque-ს დამატება.

მეტყველი, ოქროპირი"... აი, ასეთი "უსწავლელი ბარბაროსიც კი პაპის მასწავლებლად მოგვევლინაო" – დასძენს სიროპულოსი (IX, 28: 464, 11-22).

ვინაიდან ელინური ტრადიციების ერთგულ XV საუკუნის ისტორიკოსთან კამათი (რომლისთვისაც ადამიანები ელინებად და ბარბაროსებად იყოფიან<sup>27</sup>) ჩვენი მხრიდან დღეს უკვე გვიან არის, მხოლოდ ერთ რამეს აღვნიშნავთ: იბერიისა და სიროპულოსის შემთხვევაში, როგორც ჩანს, საქმე გვაქვს ტრადიციული თეოლოგიური მსჯელობების მიმართ ახალი სააზროვნო ტენდენციების დაპირისპირებასთან, როდესაც აზრის დასაბუთებისათვის არა წმინდა წერილისა თუ ეკლესიის მამების ავტორიტეტს, არამედ ლოგიკურ არგუმენტებს მიმართავენ.

საინტერესოა ფერარა-ფლორენციის კრებაზე წარგზავნილი ქართველების ვინაობა<sup>28</sup>. სიროპულოსის მიხედვით, როდესაც ბასილევსმა ბაზელიდან წერილი მიიღო<sup>29</sup>, მაშინვე დაიწყო კრებაში მონაწილეობის მისაღებად ხალხის შეკრება. შეადგინეს წერილები იმპერატორისა და პატრიარქის სახელით. ბაზელელთა წარმომადგენლისაგან მიღებული ფლორინებით დაფინანსებულ იქნა ელჩობა სხვადასხვა ქვეყანაში. "ტრაპეზუნტსა და იბერიაში [ბასილევსმა] მიავლინა კირ ანდრონიკე იალარისი<sup>30</sup>", რომელიც გაემგზავრა, იქაურებთან საქმე მოაგვარა და თან წამოიყვანა: იბერიიდან ორი ეპისკოპოსი და ერთი ელჩი მეფის არქონტთაგან, ხოლო ტრაპეზუნტიდან – მიტროპოლიტი და მეფის ერთი ელჩი" (*მემუარები*, III, 3: 162, 9-15).

კრების ფერარადან ფლორენციაში გადატანის შემდეგ, *მემუარების* სხვადასხვა რედაქციაში იხსენიება: ან ისევ ორი ქართველი ეპისკოპოსი და ერთი ერისთავი, ან ერთი ეპისკოპოსი და ერისთავი (IX, 26). ლორანის

<sup>27</sup> მით უფრო, რომ, როგორც ჩანს, იბერი მთლად გამართული ბერძნულით არ ლაპარაკობდა.

<sup>28</sup> ამ საკითხზე იხ. ჟუჟუნაძე, *XV საუკუნის პირველი ნახევრის საქართველოს საგარეო პოლიტიკის ისტორიისათვის*, კრებული: *ქართულ სამეფო-სამთავროთა საგარეო პოლიტიკის ისტორიისათვის*, I, თბ., 1970; ი. ტაბალუა, *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში*, ტ. I, თბ., 1984; Дж. Ватенишвили, *Грузия и Западная Европа*, 169-210.

<sup>29</sup> ბიზანტიელებს თავდაპირველად პაპთან დაპირისპირებულ ბაზელის კრებასთან ჰქონდათ მოლაპარაკება.

<sup>30</sup> ეს პიროვნება კრებაზეც ახლდა იმპერატორს. შემდგომში იგი ჯერ დასავლეთში იღვწოდა უნიის განმტკიცებისათვის, მოგვიანებით კი თურქებთანაც იმყოფებოდა საგანგებო მისიით. შდრ. სფრანძესი, *ქრონიკა*, 23, 8 (*Giorgii Sphrantzae Cronicon*, ed. R. Maisano, Roma): აქ იხსენიება სახელი *იალაროსი*.

შენიშვნით, *ბერძნული აქტების* მიხედვით, ქართველ სასულიერო პირთაგან ერთი მიტროპოლიტია, მეორე – ეპისკოპოსი<sup>31</sup>.

*ლათინურ აქტებში* ი. ტაბალუა ქართველების მოხსენიების სამ შემთხვევას უთითებს: ერთხელ "იბერიის მეფის წარმომადგენლის იბერიის მიტროპოლიტისა, ხოლო ორჯერ "იბერიის მეფის ელჩისა"<sup>32</sup>.

ერთ-ერთ რუსულ წყაროში, კერძოდ, უცნობი სუზდალელის თხზულებაში "Хождение во Флоренцию" მსოფლიო პატრიარქის თანმხლებ 22 მიტროპოლიტს შორის იხსენიება იბერიის მიტროპოლიტი **იოანე**<sup>33</sup>. ო. ჟუჟუნაძისა და ჯ. ვათეიშვილის მიერ გამოკვლეული ამ და სხვა რუსული წყაროების მიხედვით ("მთავარ ბორის ალექსანდრეს ძის შესახებ", "სიმეონ სუზდალელის თქმულება ფლორენციის საეკლესიო კრების შესახებ", "მგზავრი"), ქართველი მღვდელმთავრის სახელი არის ხან **იოანე**, ხან – **გრიგოლი**<sup>34</sup>. მკვლევარმა მოიძია, რომ ამ სახელებით მანგლელ-თბილელი ეპისკოპოსებია ცნობილი: 1432, 1440, 1441 წლებში – იოანე, ხოლო 1442 წელს – გრიგოლი. ო. ჟუჟუნაძის აზრით, კრებაში სწორედ ეს ორი ეპისკოპოსი მონაწილეობდა<sup>35</sup>.

ვახუშტი ბატონიშვილის თხზულების – "აღწერა სამეფოსა საქართველოსა" – უძველეს ხელნაწერთა აშიაზე მოიპოვება შემდეგი შინაარსის მინაწერი (გვიანდელ ხელნაწერებში იგი უკვე ძირითად ტექსტშია შესული): როგორც ქრონოგრაფებში წერენ, ალექსანდრე მეფის დროს ფლორენციაში გამართულ კრებას ქართველთაგან მიტროპოლიტი **სოფრონი** და ერთი ეპისკოპოსი ესწრებოდნენ<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Laurent, 163, # 6.

<sup>32</sup> ი. ტაბალუა, 101-102 (მითითებულია შემდეგი გამოცემა: *Acta sacri oecumenici concilii Florentini ab Horatio Iustiniano*, bibliothecae Vaticanae Custode Primario, collecta, disposita, illustrata, 1638).

<sup>33</sup> *Хождение на Флорентийский собор, Памятники литературы Древней Руси. XIV-середина XV века*, Москва 1981, 468-493. ეს რუსული წყარო თარგმნილია და გამოცემული გერმანულადაც. ix. *Reisebericht eines unbekanntes Russen (1437-1440)*, übersetzt, eingeleitet und erklärt von G. Stöckl, in: *Europa im XV Jahrhundert von Byzantinern Gesehen*, Byzantinische Geschichtsschreiber, Hg. Endre von Ivánka, B. II, Graz-Wien-Köln, 1965 (2 ed.), 161.

<sup>34</sup> ო. ჟუჟუნაძე, 22-25.

<sup>35</sup> ო. ჟუჟუნაძე, 26.

<sup>36</sup> *ქართლის ცხოვრება*, IV, გამომც. ს. ყაუხჩიშვილი, თბილისი, 1973, 281 (დამონმებულია მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის ნაშრომში: *საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია*, თბილისი, 2009, 879). ამ ცნობის პირველწყარო ჩვენთვის ჯერჯერობით უცნობია, ისევე, როგორც წყარო იოანე ბატონიშვილის *კალმასობისა* (II, თბილისი 1991, 350), სადაც ფლორენციის კრების მონაწილეებად დასახელებულნი არიან: ახტალის ეპისკოპოსი **დანიელი**, იმერეთის ეპისკოპოსი **იაკობი** და თავადი **ნიკოლოზ ჩერქეზიშვილი**.

უნდა აღინიშნოს, რომ **იოანეს** სახელის მქონე ქართველ ელჩს, გარდა რუსული წყაროებისა, ჩვენ ვხვდებით პაპის პალატის 1438 წლის 13 სექტემბრით დათარიღებულ ერთ-ერთ დოკუმენტში. ეს არის კამერარიუსის, კარდინალ ფრანჩესკო კონდულმერის<sup>37</sup>, წერილი კონკორდიის ეპისკოპოს დანიელისადმი, რომელშიც იგი სთხოვს მას, ერთი პატივცემული პადუელი პიროვნების ხელით მისთვის გაგზავნილი თანხიდან გადაუხადონ "...ფრიად პატივცემულ კაცს, უფალ იოანეს, ელჩს იბერიიდან, ნნ ოქროს ფლორინი პალატიდან, დაკავების გარეშე, მისი და მისიანების<sup>38</sup> ხარჯებისათვის... ჩვენი უფალი პაპის დავალებით..." (*"venerabili viro domino Johanni, ambasiatori de Yveria florenos auri de camera sexaginta sex sine retentione, pro ejus et familiaribus expensis trium mensium finiendis per totum mensem septembris, de mandato domini nostri pape..."* (fol. 187)<sup>39</sup>.

მართალია, კარდინალი უფალ იოანეს არ მოიხსენიებს აქ როგორც იერარქს, მაგრამ ტერმინი *venerabilis*, რომელიც ნიშნავს "ფრიად პატივცემულს", "ღირსს" (*достопочтенный, преподобный*) ხშირად სასულიერო პირთა მიმართ გამოიყენებოდა: ეპისკოპოსების, ასევე მონაზონთა მიმართაც<sup>40</sup>. მიუხედავად იმისა, რომ შუა საუკუნეებში *venerabilis* წარჩინებულ საერო პირთა საპატიო ტიტულაციაც გვხვდება<sup>41</sup>, ალბათ, ნაკლებ სავარაუდოა, იოანე იმ ერისთვის სახელი იყოს, რომლის შესახებაც სიროპულოსი მოგვითხრობს<sup>42</sup>, მით უმეტეს, თუკი პაპის პალატის სხვა ანგარიშებსაც გავითვალისწინებთ.

კერძოდ, ერთ-ერთ ანგარიშში დასახელებულია იბერიის მეფის ორატორი, მისი *socius*-ი (კოლეგა, ამხანაგი, თანამგზავრი) და მათი ოთხი *familiares* ("თვისიანი"): "...ასევე ასოცი ოქროს ტოლფასი ფლორინი *იბერიის*

<sup>37</sup> ფრანჩესკო კონდულმერი 1438 წელს პაპის ლეგატის რანგში იმყოფებოდა კონსტანტინოპოლში. 1432-1440 წწ. იგი იყო რომის კათოლიკური ეკლესიის კამერარიუსი ანუ პაპის პალატის (*Camera Apostolica* სამოციქულო პალატა) ადმინისტრატორი.

<sup>38</sup> *familiaris*-ის შესახებ იხ. ქვემოთ.

<sup>39</sup> Hofmann, *Acta Camerae* 42, 17; N. Jorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des Croisades au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1899-1902, II, 9 (უნდა აღინიშნოს, რომ იტალიის სახელმწიფო არქივებში დაცულ დოკუმენტებში, მათ შორის, ნიკოლა იორგას მიერ გამოქვეყნებულ ვატიკანის საანგარიშო მოხსენებებში ქართველების შესახებ ცნობების არსებობაზე ინფორმაცია მოცემული ჰქონდა ლაიოშ ტარდის. იხ. მისი "უნგრეთ-საქართველოს ურთიერთობა XV საუკუნეში", თბ., 1980, 17-18).

<sup>40</sup> Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, VIII, Graz, 1954, 269. ცხადია, ამ შემთხვევაში ჩვენი განხილვის საგანი ვერ იქნება *Venerabilis* როგორც კანონიზაციის აღმნიშვნელი.

<sup>41</sup> გრაფების, მუნიციპალური კონსულების, მეფეებისაც კი (Du Cange, VIII, 269).

<sup>42</sup> სიროპულოსის *მეშუარეობის* მსგავსად, ერთი ქართველი ერისკაცი ელჩია დასახელებული ანონიმურ რუსულ წყაროშიც (*Хождение; Stökl*, 162).

მეფის ორატორ დუკას მისთვის, მისი კოლეგისა და მათი ოთხი აბლოპლისათვის, მისი უზრუნველსაყოფი თანხის ანგარიშსწორებისათვის, ასევე მათი ხარჯებისათვის, ფლორენციის სახელმწიფოდან ვენეციის სახელმწიფოში გასამგზავრებლად, ზემოხსენებული გაანგარიშებით<sup>43</sup>, ოცდაერთი ტოლფასი ფლორინი. მთლიანობაში ეს შეადგენს ასორმოცდაერთ ფლორინს" ("... item florenos auri similes centum viginti Duce oratori regis Iveriae pro se et socio suo ac quatuor eorum familiaribus pro residuo et complemento sue provisionis et pro eorum expensis, eundo de civitate Florentina ad civitatem Venetiarum, ad supradictam rationem florenos similes viginti unum. Constituunt in totum florenos similes centum quadraginta unum, fl. CXXI"<sup>44</sup>). დოკუმენტი 1439 წლის 24 ოქტომბრით არის დათარიღებული, თანხები გაცემულია ფლორენციაში.

ბუნებრივია, რომ უნიის ხელმონერისათვის თავის ასარიდებლად რომში გამგზავრებული ქართველი ერისკაცი (რის შესახებაც სიროპულოსი მოგვითხრობდა), მოგვიანებით, ვენეციაში დაბრუნებისას (საიდანაც იგი, სავარაუდოდ, ამავე დოკუმენტში ჩამოთვლილ სხვა მონაწილეებთან ერთად უნდა გამოიმგზავრებულიყო შინ), გზად ისევე ფლორენციაში აღმოჩნდებოდა<sup>45</sup>.

წარმოდგენილ დოკუმენტში ქართველი საერო პირი, როგორც ვნახეთ, დუკად იწოდება (82, 13), ლათინურად dux (იქვე, კრიტიკულ აპარატში, ჰოფმანს იბერიის მეფის ორატორის ტიტული მითითებული აქვს ბერძნულადაც: ბისწ). ამ სიტყვით აღინიშნებოდა ჰერცოგი ან ნებისმიერი სახის მმართველი<sup>46</sup>. სწორედ ასე იწოდება ქართველი საერო პირი სიროპულოსთანაც, კერძოდ, იგი მოხსენიებულია როგორც "ბასილევსის ერთ-

<sup>43</sup> ამავე ანგარიშში ზემოთ ფლორენციიდან ვენეციაში მგზავრობისათვის განსაზღვრულია კაცზე სამნახევარი ფლორინი (Hofmann, *Acta Camerae*, 82, 3-4).

<sup>44</sup> G. Hofmann (ed.), *Acta Camerae Apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae de concilio Florentini*, Vol. III, fasc. 1, Pontificum institutum orientalium studiorum, Roma 1950, 82, 13-16.

<sup>45</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ ბერძნული დელეგაციის 30-მდე წევრი ფლორენციიდან 26 აგვისტოს გამგზავრებულა ვენეციისაკენ (Ch. Joseph, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, I, 1907, 912), ხოლო ისიდორე ამალასთან ერთად – 6 სექტემბერს (Б. Флоря, *Православный мир восточной Европы перед историческим выбором (XIV–XV вв)* [on-line publikacia] მის.: <http://www.krotov.info/history/11/3/flor13.htm> Internet), თუმცა რუსებისათვის, ისევე, როგორც ვლახიისა და ტრაპეზუნტის ელჩებისათვის გადახდილი თანხები ქართველებთან ერთად ამავე ანგარიშშია მითითებული. სხვათა შორის, სუზდალის ეპისკოპოსის აბრაამისა და ტვერის ელჩის მიერ პაპისაგან ამ დაფინანსების მიღება ბ. ფლორიისათვის მათი პროუნიონისტური პოზიციის მაჩვენებელია.

<sup>46</sup> პროფ. თედო დუნდუას რჩევით ამ ტერმინების შესატყვისად "ერისთავს" ვიყენებთ.

ერთი არქონტი" (ἐκ τῶν ἀρχόντων τοῦ βασιλέως, III, 3: 162, 14), ასევე – "საერო არქონტი" (κοσμηκὸς ἀρχων, IX, 26: 462, 5 და 16; ვინაიდან ბიზანტი-აში "არქონტი" საეკლესიო თანამდებობაც იყო, სიროპულოსს დაზუსტებული აქვს, რომ ამ შემთხვევაში საქმე საერო პირს ეხება).

ალექსანდრე დიდის დროს ერისთავების ინსტიტუტის გაძლიერების სახელმწიფო პოლიტიკას თუ მივიღებთ მხედველობაში და მათი გავლენის ზრდას<sup>47</sup>, სავსებით მოსალოდნელია, რომ ერთ-ერთ მათგანს, იტალიაში სახელმწიფოს წარმომადგენლობა დაკისრებოდა.

familiaris (οἰκέτις) შეიძლება ნიშნავდეს ოჯახის წევრსაც, ოჯახის ახლობელსაც<sup>48</sup> და მსახურსაც – ყველას, ვინც კონკრეტულ "ოჯახთან", "სახლთან" არის ასოცირებული, "თავისიანია" (თუმცა შუა საუკუნეების ტექსტებში familiaris ხშირად მოსამსახურეებისაგან – servus – გამიჯნულია<sup>49</sup>). იგი ასევე შეიძლება ნიშნავდეს მონასტერთან ასოცირებულ პიროვნებას – როგორც სასულიერო, ისე საერო პირს. პაპის პალატის ანგარიშების მიხედვით, დუკასა და მის კოლეგას (შესაძლოა, ეს ის ეპისკოპოსიც კი იყოს, რომელიც ამ დროისათვის სალოსად იქცა), მხლებლებიც ჰყავდათ (ანალოგიური ფორმულა სხვა ქვეყნების წარმომადგენელთა "ანგარიშ-ფაქტურებშიც" მეორდება). ნაკლებად სავარაუდოა, რომ აქ მსახურები იგულისხმებოდნენ; როგორც მიიჩნევა, წყაროებში ბერძნული დელეგაციის შემადგენლობაში დასახელებულ 21-22 ეპისკოპოსს თან ახლდა სასულიერო პირთა საკმაოდ დიდი რაოდენობა<sup>50</sup>.

ამავე დროს, სპეციალური ტერმინით – familiaris regis მეფის მიერ საკუთარ კარზე განსაკუთრებული ფუნქციით მიღებული პიროვნება იწოდება<sup>51</sup>. პაპის პალატის სხვა ანგარიშში სწორედ ამ წოდებით იხსენიება **გიორგი იბერი**. კერძოდ, 1438 წლის 4 აგვისტოს ჩანაწერის მიხედვით, ასი

<sup>47</sup> საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, 722.

<sup>48</sup> ამ შემთხვევაში ეს სიტყვა "სახლელულს" ნიშნავს, "სახლი[ს]კაცს", რომელიც სწორედ გულისხმობს "ოჯახის წევრს", "ნათესავს" (ი. აბულაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*, თბილისი 1973, 384), "შინაურს" (*ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, VI, რედ. არნ. ჩიქობავა, თბილისი 1960), "домочадец", კონკრეტულ სახლთან რაიმე სახით დაკავშირებულ ახლობლებს, თავისიანებს.

<sup>49</sup> Du Cange, III, 410.

<sup>50</sup> ბერძნული დელეგაცია, როგორც ფიქრობენ, მთლიანობაში 700 კაცამდე უნდა ყოფილიყო (A.-Ch. Petier, *Histoire des Conciles*, in *Encyclopédie théologique* (ed. J.-P. Migne), 1847, t. I, col. 907-913).

<sup>51</sup> familiaris-ის წოდება აქვს კურიაში მეფის საგანგებო წარმომადგენელ – მრჩეველსაც: familiaris curiae (Du Cange, III, 410).

ვლორინის თანხა ეძლევა "პატივცემულ<sup>52</sup> კაცს გიორგი იბერს, მეფე ალექსანდრეს სახლეულს... ჩვენი უფალი პაპის დავალებით" ("provido viro Georgio Yvero, familiari regis Alexandri... de mandato domini nostri pape". – fol. 180 v)<sup>53</sup>.

გიორგი იბერი შეიძლება მეფის სამსახურში მყოფ პირად მივიჩნიოთ; თუმცა, XV-XVI სს-ის ავტორს, მარინო სანუდოს თუ ვერნმუნებით, ქართველ ელჩს მეფესთან შესაძლოა ახლო ნათესაობაც აკავშირებდეს. კერძოდ, მისი თქმით, ალექსანდრე მეფეს კრებაზე ელჩად თავისი ძმისწული (თუ დისწული nipote) მიუვლენია<sup>54</sup>. გასაკვირი ნამდვილად არ უნდა იყოს, რომ კრებაზე, რომლის წარმატებას ბიზანტიელები იმპერიის ხსნას უკავშირებდნენ და რომელშიც კონსტანტინოპოლის პატრიარქთან ერთად ბიზანტიის იმპერატორი თავად აქტიურ მონაწილეობას იღებდა (მას თან ახლდა ძმაც, დიმიტრი, მორეის დესპოტი), საქართველოს მეფეს თავისი ოჯახის წევრი გაეგზავნა. ალექსანდრეს ღვიძლი ძმისწულები, სავარაუდოდ, ამ დროს ვერ იქნებოდნენ იმ ასაკისა, რომ მათ საეკლესიო კრებაზე ქვეყნის ელჩობა დაკისრებოდათ<sup>55</sup>. შესაძლოა, საქმე ეხებოდეს მეფის ბიძაშვილის შვილს ან დეიდაშვილის შვილს (გარე ბიძაშვილ-დეიდაშვილების ჩათვლით), თუმცა ისიც შეიძლება, სანუდოს ინფორმაცია არ იყოს მთლად ზუსტი: შესაძლებელია, გიორგი იბერი ალექსანდრე მეფის უმცროსი ძმა გიორგი იყოს (რომელსაც, შესაძლოა, ერისთავის ფუნქციაც ჰქონოდა)<sup>56</sup>. ალბათ, არც ის არის გამორიცხული, ქართველი ელჩი თავად ალექსანდრე მეფის ძე, გაერთიანებული საქართველოს უკანასკნელი მეფე, გიორგი VIII ყოფილიყო<sup>57</sup>, მიუხედავად იმისა, რომ ამ დროისათვის იგი საკმაოდ ახალგაზრდა იქნებოდა.

<sup>52</sup> providus-ის შესაბამისად ეს სიტყვა აქ პირობითად არის შერჩეული. ამ ტერმინის შესახებ იხ. ქვემოთ.

<sup>53</sup> Jorga, Notes, II, 9.

<sup>54</sup> Jorga, Notes, II, 9 (№ 1, მითითებულია: Marin Sanudo, *Le vite dei dogi*, 1900, col. 10055 A ; ასევე მითითებულია: *Annales de Magno*, fol. 76 v ("imperator di Boria"), დრეზდენის სამეფო საჯარო ბიბლიოთეკის Chron. 260, fol. 176 და სიროპულოსის Creighton-ისეული გამოცემა, 44).

<sup>55</sup> *პირთა ანოტირებული ლექსიკონი*, გამოსაცემად მოამზადეს დ. კლდიაშვილმა, მ. სურგულაძემ, ე. ცაგარეიშვილმა, გ. ჯანდიერმა, ტ. I, თბილისი 1991, 242-243.

<sup>56</sup> ამ აზრისაკენ იხრება უფრო მეტი თავდაჯერებით სტატიის თანაავტორი როლანდ სპანდერაშვილი.

<sup>57</sup> პროფ. გიორგი ჟუჟუნაშვილის აზრით (რომელიც მან გამოთქვა სამეცნიერო კონფერენციაზე დისკუსიის დროს), ასეთი შესაძლებლობა სავსებით რეალურია. მართლაც, ალექსანდრეს ვაჟები საქართველოს სხვადასხვა მხარის მმართველებად (ანუ არქონტებად) ყოფილან დაყენებულნი (Дж. Ватенишвили, 185, შენ. 25), ელჩობის საკითხი კი ბევრ ფაქტორს შეიძლებოდა გადაენყვიტა, მათ შორის, უცხო ენების სხვებზე უკეთესად ცოდნასაც.



ლათინურ აქტებში ერთ ადგილას ანდრეა და სანტაკროჩე ჩამოთვლის იმპერატორის თანმხლებ საერო პირებს: სერბიის დესპოტს, ტრაპეზუნტის იმპერატორის ვინმე წარჩინებულ პირს, იბერიის მეფის ვინმე ორატორს, ვალახიის პრინციპსის ორ წარგზავნილს... ო. ჟუჟუნაძეს საყურადღებოდ მიაჩნია ის, რომ ანდრეა აქ საგანგებოდ ჩერდება იბერიის ქუდის აღწერაზე: *uidamve Regis Iberiae Orator, habitu ab aliis differens, bireto rotundo lapidibus pluribus exornato, aurove contexto* ("იბერიის მეფის ორატორი, ჩაცმულობით სხვებისაგან გამორჩეული, მრავალი ქვით შემკული და ოქრომკედით ნაქარგი მრგვალი ბერეტი")<sup>58</sup>. ო. ჟუჟუნაძის აზრით, იბერიის მდიდრული ჩაცმულობა საქართველოს ეკონომიკურ ძლიერებაზე უნდა მიუთითებდეს; თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ იბერიის გარდა, ერისკაცთაგან ანდრეა მხოლოდ იმპერატორის ჩაცმულობას აღწერს, შესაძლოა, გამორჩეული ჩაცმულობა საქართველოს მეფის ელჩისა სწორედ მეფესთან მის უახლოეს ნათესაობაზე მიგვანიშნებდეს.

გიორგი იბერიის სახელს დოკუმენტში, როგორც ვნახეთ, ერთვის "providus vir". *providus* ნიშნავს "წინდახედულს", "შორსმჭვრეტელს", ასევე "მზრუნველს", "მეურვეს" ("попечитель"). უნდა ითქვას, რომ ტერმინი საკმაოდ რთული სათარგმნია შუა საუკუნეების ტექსტებში. "დიღემურ ზედსართავად" მოიხსენიებს მას Stanko Andrić-ი სწორედ ჩვენთვის საინტერესო გამოთქმაში: *providus vir* (ასევე *provida domina*). მკვლევარის თქმით, XV საუკუნის დოკუმენტებში ამ ტერმინს თითქოს სოციალური დატვირთვა უნდა ჰქონდეს, ანალოგიურად ტერმინისა nobility, მაგრამ მის სოციალურ წოდებად გაგებას ეწინააღმდეგება ის ფაქტი, რომ იგი გამოიყენება არცთუ პრესტიჟული პროფესიის ადამიანების მიმართაც<sup>59</sup>. დიუ კანჟის მიხედვით კი *providus* საპატიო წოდებაა (ანალოგიურად სხვა წოდებებისა: *venerabilis, honorabilis, discretus*). სწორედ ამავე პერიოდში იგი კონსტანტინის საპატიო ტიტულადაც ფიქსირდება<sup>60</sup>.

საყურადღებოა მარინო სანუდოს კიდევ ერთი ცნობა, რომლის მიხედვითაც კრებაზე ქართველი არქიეპისკოპოსი მრავალ მაღალი რანგის

<sup>58</sup> ანდრეა და სანტაკროჩეს დიალოგი ლუდოვიკო პონტანოსთან, *Acta*, №19 (ლათინური ტექსტი იხ.: ტაბალუა, 281).

<sup>59</sup> S. Andrić, *The miracles of St. John Capistran*, Central European University Press, 2000, 327.

<sup>60</sup> Du Cange, VI, 546. შოტლანდიაში, ქ. აბერდინის პრევის 1413 წლის ეპიტაფიაში იკითხება: *Hic jaket providus et honorabilis vir... praepositus huius burgi di Aberdine* (R. Nteith et al., D. Macvean, *Collection of Eepitaphs and Monumental Inscriptions, Chiefly in Scotland*, Glasgow, Printed for D. MacVean, 1834, 132). ამასთან, "provido viro" ამგვარი მიმართვა ხშირია მე-14 საუკუნის დოკუმენტებში მეურვე ან მეურნე ადამიანების, მოურავების მიმართაც ([ონ-ლან პუბლიკაცია] მის.: [www.scribd.com/doc/6682319/KDW-t](http://www.scribd.com/doc/6682319/KDW-t); Internet).

საეკლესიო პირთან ერთად (*con molti prelati*)<sup>61</sup> გამგზავრებულა. შეიძლება ითქვას, რომ სანუდოს ინფორმაციას ერთგვარად პაპის პალატის ანგარიშებიც ადასტურებს, ასევე სიროპულოსის ტექსტის კრეიტონისეული ვერსიაც<sup>62</sup>. ერთი მხრივ, ამ ცნობასა და პაპის პალატის ანგარიშებს, ხოლო, მეორე მხრივ, სიროპულოსის ავთენტურად მიჩნეული ტექსტისა და სხვა წყაროების ინფორმაციებს შორის შეუთანხმებლობას შეიძლება შემდეგი ახსნა მოვუძებნოთ: ჯერ ერთი, ისევე როგორც სხვა წყაროები, სიროპულოსიც, შესაძლოა, მხოლოდ ეპისკოპოსებსა და მეფის საგანგებო წარმომადგენლებზე ამახვილებდეს ყურადღებას; ისიც შესაძლებელია, ქართველების ნაწილი არა იალარისთან ერთად, არამედ მოგვიანებით ჩამოსულიყო კონსტანტინოპოლში (ან იტალიაში, როგორც, მაგალითად, მარკოზ ფეფელი)<sup>63</sup>; ასევე, შესაძლებელია, ქართული დელეგაციის ყველა წევრი კრების ფერარადან ფლორენციაში გადატანის შემდეგ ამ ქალაქში აღარც წასულიყო.

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველები იტალიაში პატივისცემით სარგებლობდნენ. ამაზე მეტყველებს ადგილი, რომელიც მათ კრებაზე ეკავათ: იბერიის მიტროპოლიტი საკმაოდ ახლოს მჯდარა კონსტანტინოპოლის პატრიარქთან, ჰერაკლეს (ალექსანდრიის პატრიარქის წარმომადგენლის), ეფესოს (ანტიოქიის პატრიარქის ლეგატის), მენესიის (იერუსალიმის პატრიარქის ლეგატის) ეპისკოპოსების შემდეგ<sup>64</sup>.

ამ თვალსაზრისით საგულისხმოა ასევე პაპის პალატის ერთი ანგარიში, სადაც უშუალოდ იმპერატორის შემდეგ დასახელებული არიან იბერიელი ელჩები. იხ. მაგ., 1438 წლის 22 ოქტომბრის ჩანაწერი (როგორც ჩანს, ერთ-ერთ ფლორენციელ ვაჭარს ხელზე აქლევენ ჩამოსული დელეგაციებისათვის გადასაცემ თანხებს): "*Florenos auri de Camera 2. 270 pro totidem per eum solutis illustrissimo Graecorum imperatori, pro suis expensis duorum mensium. – Item florenos auri similes viginti, pro totidem per eum solutis ambasiatoribus de Yveria, pro expensis suis unius mensis. – Item florenos auri similes quadraginta sex, pro totidem per eum solutis oratoribus Blacorum*"<sup>65</sup>, *pro expensis suis duorum mensium. – Item florenos auri similes triaginta tres, pro totidem per eum so-*

<sup>61</sup> Jorga, *Notes*, II, 9 (№ 1, მითითებულია: Marin Sanudo, *Le vite dei dogi*, 1900, col. 10055 A ; ასევე მითითებულია: *Annales de Magno*, fol. 76 v ("imperator di Boria"), დრეზდენის სამეფო საჯარო ბიბლიოთეკის Chron. F 260, fol. 176 და სიროპულოსის Creighton-ისეული გამოცემა, 44).

<sup>62</sup> შდრ. Дж. Ватеишвили, 185.

<sup>63</sup> ჯ. ვათიშვილის აზრით, ეპისკოპოსი გრიგოლი ფერარაში დაგვიანებით დამოუკიდებლად უნდა ჩასულიყო (Дж. Ватеишвили, 185).

<sup>64</sup> ანდრეა და სანტაკროჩეს დიალოგი ლუდოვიკო პონტანოსთან, *Acta*, № 19 (იხ. ტაბა-ლუა, 280).

<sup>65</sup> საუბარია მოლდავეთზე (იორგას შენიშვნა).

lutis oratoribus Trapessundarum, pro suis expensis duorum mensium. Constituentes, etc. (*sic*) florenos auri de Camera 2. 388, sine retentione"<sup>66</sup>.

ამრიგად, მიუხედავად ლათინთა მხრიდან გამოჩენილი ყურადღებისა, ასევე, მიუხედავად მორალური ზენოლისა, რასაც კრების მონაწილენი განიცდიდნენ (და რასაც უთუოდ ამძაფრებდა უხერხულობის განცდაც იმასთან დაკავშირებით, რომ კრების გაჭიანურებით მასპინძელ მხარეს დამატებით ხარჯად აწევბოდნენ), ქართველებმა შეძლეს სიმტკიცე შეენარჩუნებინათ და დასავლეთისა და აღმოსავლეთის საქრისტიანოს თავისი დროისათვის უაღრესად რეზონანსულ დოგმატურ ჭიდილში სხვადასხვა გზითა და საშუალებით ის პოზიცია დაეცვათ, რომელიც მათ სწორად მიაჩნდათ.

ვფიქრობთ, ეს პიროვნებები იმსახურებენ შთამომავლობის ყურადღებას და ძალისხმევას მათი ვინაობის დასადგენად. იმედი ვიქონიოთ, რომ შემდგომი კვლევა-ძიება საბოლოოდ მოჰყვანს ნათელს ამ საკითხს.

## **Magda Mtchedlidzé, en collaboration avec Roland Spanderachvili**

*TSU The Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies*

### **LES GÉORGIENS AU CONCILE DE FERRARE-FLORENCE**

Le concile de Ferrare-Florence (1438-1439) qui a été convoqué pour la réunion de l'Église de Rome et de l'Église d'Orient, suscite jusqu'ici un intérêt particulier comme un événement historique important, bien qu'il n'ait pas eu les conséquences historiques considérables : le décret d'Union proclamé solennellement le 6 juillet 1439 dans la cathédrale de Florence n'a pu ni assurer la soumission de l'Église orthodoxe à l'Église de Rome, ni sauver Constantinople du sort tragique.

Les ambassadeurs de la Géorgie faisaient également partie de la délégation grecque (probablement, deux évêques et un archonte séculier) qui, à la différence de la majorité des Grecs, n'ont pas signé le décret du Concile inadmissible pour eux et n'ont pas adhéré à l'Union des Églises. Malheureusement l'historiographie géorgienne a accordé très peu d'attention à cet événement.

Dans le présent article on examine des sources diverses concernant la participation des ambassadeurs géorgiens au Concile de Ferrare-Florence, y compris des témoins peu étudiés dans la science géorgienne : le texte authentique des *Mémoires* de Silvestre Syropoulos, le participant du Concile, les comptes de la Chambre Apostolique

<sup>66</sup> JORGA, *Notes*, II, 10.

datant de la période de ce Concile, une information du Marin Sanudo, un auteur Italien (1466-1536).

On fait quelques suggestions concernant la personnalité de Georges l'Ibère, le familier du roi de Géorgie et son représentant au concile.

## დალი ნადიბაიძე

*ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი*

### "ძეოს"-ის სემანტიკისათვის ახალ აღთქმაში და დოკუმენტირებული ლექსიკონის მნიშვნელოვნებისათვის

ლექსიკოგრაფიული და პატრისტიკული ლიტერატურის ურთიერთ-შეჯერებით შევეცადეთ გარკვეული სურათი შეგვექმნა სემანტიკისა ახალ აღთქმაში, გამოგვეკვლია მისი პირდაპირი და სიღრმისეული მნიშვნელობები, ამ ერთი ლექსიკური ერთეულის მაგალითზე წარმოგვეჩინა დოკუმენტირებული და, ამავე დროს, სპეციალიზებული ლექსიკონის მნიშვნელობა და შესაძლებლობები. ცხადია, სტატიის ფარგლებში ამ საკითხის ამომწურავად გაშუქების პრეტენზია არ შეიძლება გვექონდეს, მაგრამ შევეცდებით განვიხილოთ რამდენიმე ყველაზე საინტერესო და მნიშვნელოვანი ასპექტი.

"ძეოს" ძველბერძნულად როგორც ზედსართავი სახელი "წმიდას", "შენირულს", "ნაკურთხს", ხოლო როგორც არსებითი სახელი – "ღვთისმოსავს", "წმინდანს" ნიშნავს, მაგრამ ახალ აღთქმაში მას გაცილებით პოლისემანტური დატვირთვა აქვს. ამის მიზეზია ის, რომ ახალი აღთქმა არის წმიდა წერილის ის ნაწილი, რომელიც ძე ღმერთის განკაცებას, ჯვარცმას და ამ გამომხსნელი მისიით სამყაროსა და ადამიანის განწმენდას, კურთხევას გვამცნობს.

"ძეოს" უპირატესად განიხილება როგორც ზედსართავი სახელი ძეოს, ἱα, ον – "წმიდა". ახალ აღთქმაში ის იხმარება, როგორც: 1) ღმერთის ეპითეტი, რადგან ღმერთია ყოვლადწმიდა სამება და წმიდათა წმიდამყოფელი. აქ, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღება უნდა მივაპყროთ "ძეოს"-ს, როგორც ყოვლადწმიდა სამების ერთ-ერთი ჰიპოსტასის – სულიწმიდის სახელის ერთ-ერთ კომპონენტს – τὸ ძეοιον πνεῦμα და ვახსენოთ ნათლობის ცნობილი ციტატა: "წარვედით და მოიმონაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელ-სცემდით მათ სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდ-

ისაფათა" (მთ. 28, 19)<sup>1</sup> – "πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος" (Mθ. 28, 19) და სხვა ადგილები ახალი აღთქმიდან, სადაც სულიწმიდა იხსენიება (მარკ. 3, 29, საქ. 5, 3, იო. 20, 22 და ა. შ.)

უნდა აღინიშნოს, რომ სულიწმიდა ხშირად იხსენიება მაცხოვრის მიერ, როგორც სული ჭეშმარიტებისა, ანუ ცოდნისა, მეცნიერებისა, რაც სინმიდის და ჭეშმარიტების განუყოფლობას მონშობს: "სული ჭეშმარიტებისაჲ, რომელი მამისაგან გამოვალს, მან წამოს ჩემოჲს" (ი. 15, 26; აგრეთვე იო. 14, 17; 16, 13) – "τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ" (Iო. 15, 26). სულიწმიდა იხსენიება სახარებაში მუცლადღების საიდუმლოს აღსრულებისას: "ვიდრე შერთვამდე მათა იპოვა იგი მიდგომილ სულისაგან წმიდისა" (მთ. 1, 18) – "πρὶν ἢ συελθεῖν αὐτοῦς εἰσῆλθε ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου" (Mθ. 1, 18) და მას ახსენებს მთავარანგელოზი გაბრიელი, როდესაც ახარებს მართალ იოსებს (მთ. 1, 20). **Αγιος, ἰα**, ὁν ხშირად იხმარება როგორც კონკრეტულად მამა ღმერთის ეპითეტი: "წმიდა იყვნით, რამეთუ მე წმიდა ვარ" (1 პეტ. 1, 26) – "Ἄγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος [εἶμι]" (1 Πეტ. 1, 26), აქ წმიდა პირველად ადამიანებს მიემართება, მეორედ კი – ღმერთს. მამა ღმერთის ეპითეტად კიდევ რამდენიმეგზის არის ნახსენები "**ἅγιος**": გამოცხ. 4, 8, იო. 17, 17.

"**Αγιον**" ნახსენებია ღმერთის სახელის ეპითეტად, მხოლოდ ჰიპოსტასთა კონკრეტიზაციის გარეშე ელისაბედისა და მარიამის შეხვედრისას: "რამეთუ ყო ჩემ თანა დიდებული ძლიერმან, და წმიდა არს სახელი მისი" (ლკ. 1, 49) – "ὅτι ἐπήρσεν μοι μεγάλη ὁ δυνατός. καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ" (Λκ.1, 49) და ასევე ἅγιος არის ხშირად გამოყენებული, როგორც კონკრეტულად ქრისტეს ეპითეტი: "წმიდასა ძესა შენსა ზედა იესუს" (საქ. 4, 27) – "ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδα σοῦ Ἰησοῦν", (Πραξ. 4, 27), იგივე კონტექსტშია საქ. 4, 30 და "შობილსა მას წმიდა ენოდოს" (ლკ. 1, 35) – "δὸς

<sup>1</sup> სტატიანზე მუშაობისას გამოყენებულია ახალი აღთქმის შემდეგი გამოცემები და ასევე ახალი აღთქმის დოკუმენტირებული ლექსკონები:

1. Novum Testamentum Graece et Latine, Utrumque textum cum apparatu critico imprimendum curavit D. Eberhard Nestle, novis curis elaboravit D. Erwin Nestle, Ed. duodecima, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1937.
2. ახალი აღთქმაჲ უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, საქ. საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი 1995.
3. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der Übrigen Urchristlichen Literatur von D. Walter Bauer, Copyright 1937 by Alfred Töpelmann, Berlin.
4. Greek-English Lexicon, I-II, Editors – Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, United Bible Societies, New York 1989.

καὶ τὸ γεννᾶμενον ἄγιον κληθήσεται σὺς θεοῦ" (Λκ. 1, 35). ეს არის ხარების სიტყვები, წარმოთქმული გაბრიელ მთავარანგელოზის მიერ.

"Αγιος" – "წმიდა" არის ხშირად ანგელოზთა ეპითეტი: "ანგელოზთა თანა წმიდათა" (მარკ. 8, 38) – "μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων (Μαρκ. 8, 38), "წმიდათა ანგელოზთა" (გამოცხ. 14, 10) – "ἀγγέλων ἁγίων (Ἀποκ. 14, 10) და სხვა. ის არის აგრეთვე ადამიანთა ეპითეტიც, წინასწარმეტყველთა: "პირითა წმიდათაჲთა საუკუნითგან წინასწარმეტყველთა მისთაჲთა" (ლკ. 1, 70) – "διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' ἁνθως προφητῶν αὐτοῦ (Λκ. 1, 70), (საქ. 3, 21, 2 პეტ. 3, 2), იოანე ნათლისმცემლის (მარკ. 6, 20), მოციქულთა (ეფეს. 3, 5), ქალი-წმინდანების (აბრაამის ცოლი სარა დასახელებულია მათ შორის – "წმიდანი იგი დედანი" 1, პეტ. 3, 5 – 6 " αἱ ἄγιαι γυναικες", 1 Πეტ. 3, 5-6) და "წმიდა უფლისა ეწოდოს" (ლკ. 2, 23) – ნათქვამია კაცებზე წინადაცვეთის საიდუმლოს ხსენებისას.

ღვთისათვის შეწირულის, არაამქვეყნიურის, არამინიერის, არახორციელის მნიშვნელობით ხმარობს ხშირად პავლე მოციქული ამ სიტყვას თავის ეპისტოლეებში: "კორცნი ეგე თქუენნი მსხუერპლად ცხოველად, წმიდად" (1 რომ. 12, 1) – მისიან ჯმთას ἁγίαν (Ρωμ. 12, 1), ასევე რომ. 7, 12; 1 კორ. 3, 17 და პეტრე მოციქული ახსენებს წმიდა ქცევას, როგორც კეთილზნეობის აუცილებელ პირობას: "ჯერ არს თქუენი ყოფაჲ წმიდითა ქცევითა" (2 პეტ. 3, 11) – "δεῖ σὺν ἀρχαίς [σὺν] ἔν ἁγίαις ἀναστροφῆς" (2 Πეტ. 3, 11).

"Αγιος" იხმარება საკულტო დანიშნულების ნივთებისა და წმიდა ქალაქის ან ადგილის მსაზღვრელად: "წმიდასა ქალაქსა" (მთ. 4, 5 – "εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν", Μθ. 4, 5), "ადგილსა წმიდასა" (მთ. 24, 15 – ἐν τόπῳ ἁγίῳ, Μθ. 24, 15), "ქვეყანაჲ წმიდა არს" (საქ. 7, 33 – γῆ ἁγία ἔστιν, Πραξ. 7, 33) – წმიდა მიწის მნიშვნელობით, "მთასა მას წმიდასა" (2 პეტ. 1, 18 – ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει, 2 Πეტ. 1, 18), "აღთქუმისა წმიდისა მისისა" (ლკ. 1, 72 – διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ, Λκ. 1, 72), "წიგნთაგან წმიდათა" (რომ. 1, 2 – ἐν γραφαῖς ἁγίαις, Ρωμ. 1, 2).

განსაკუთრებით საინტერესოა ეს სიტყვა არსებითი სახელის მნიშვნელობით. Τὸ ἄγιον, οὐ – როგორც საშუალო სქესის სახელი იხმარება არსებითი სახელის მნიშვნელობით იესო ქრისტეს ქადაგებაში, რომელიც მან მთაზე წარმოთქვა: "ნუ მისცემთ სინმიდესა ძალლთა" (მთ. 7, 6 – μὴ δῶτε τὸ ἄγιον τοῖς कुσίν, Μθ. 7, 6). აქ სინმიდეში იგულისხმება ზოგადად სულიერი ღირებულებები. ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეში ნათქვამია: "რამეთუ აქუნდა პირველსა მასცა სჯულსა სამართალი მსახურებათაჲ წმიდაჲ იგი სოფლიოჲ" (ებრ. 9, 1 – εἶχε μὲν οὐκ [καὶ] ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας τὸ τε ἄγιον κοσμικόν, Εβρ. 9, 1), რომელსაც რუსულად თარგმნიან, როგორც ტაძარს – святилище земное, ხოლო ლათინურად Sanctum saecularae, აქ τὸ ἄγιον (ლათ. Sanctum) "წმიდაჲ" არის არსებითი სახელი,

გადატანითი მნიშვნელობით ნიშნავს ტაძარს, ხოლო ლათინურ თარგმანში "saecularae" ("სოფლიო") არ ნიშნავს საუკუნოს – მარადიულის თვალსაზრისით, არამედ პირიქით – საუკუნეობრივს, ანუ ჟამით განსაზღვრულს – "სოფლიო"-ს (ბერძნ. Κοσμικόν), ამქვეყნიურს, როგორც თარგმნის გიორგი მთაწმიდელი, მთლიანად ფრაზა "წმიდა იგი სოფლიო" გადატანითი მნიშვნელობით ნიშნავს ძველი აღთქმის კარავს. ამას ადასტურებს მომდევნო მუხლები, სადაც მოციქული უპირისპირებს ერთმანეთს ამ ხელითქმნილ კარავს და ქრისტეს "კელთუქმნელ", "უსრულეს კარავს" (ებრ. 9, 11; 9, 24),<sup>2</sup> ცათა სასუფეველს უპირისპირებს მოციქული ძველი აღთქმის ტაძარს: "რამეთუ არა კელითქმნულთა სინმიდეთა შვეიდა ქრისტე სახედ ჭეშმარიტთა მათ, არამედ თვთ მათ ცათა, აწვე ჩუენებად პირსა ღმრთისასა ჩუენტჳს" (ებრ. 9, 24).

მომდევნო მუხლში უკვე კონკრეტდება და იგივე არსებითი სახელი მრავლობითი რიცხვის ფორმით გვხვდება: ἄγια, αἱ, τὰ: Ἁγία Ἀγίων ((τὰ) ἄγια (τῶν) ἄγιων, როგორც ვ. ბაუერი გაშლის გრამატიკულად ამ კონტექსტს ახალი აღთქმის ძველბერძნულ-გერმანულ ლექსიკონში) – "წმიდა წმიდათა"-ეს არის კონკრეტული ადგილი ძველი აღთქმის კარავში, რომელიც დღევანდელ საკურთხეველს<sup>3</sup> შეესაბამება: "ხოლო შემდგომად მეორე იგი კრეტსაბმელი კარვისაჲ, რომელსა ერქუა "წმიდა წმიდათაჲ" (ებრ. 9, 3 – μετὰ δὲ τὸ δεῦτερον καταπέτασμα σκηπῆ ἢ λεγομένη Ἁγία Ἀγίων, Ἐβρ. 9, 3 – Sancta sanctorum – Святое святых).

მრავლობითი რიცხვის ფორმით არის τὰ ἄγια ზემოთდასახელებულ შედარებასა და კიდევ ერთ მუხლში: "ესევეთარი გუვის ჩუენ მღუდელთმოდლუარი, რომელი დაჯდა მარჯუენით საყდართა დიდებისათა ზეცათა შინა, წმიდათა მსახური და კარვისა მის ჭეშმარიტისაჲ, რომელი აღაშენა უფალმან და არა კაცმან" (ებრ. 8, 1-2), "რამეთუ არა კელითქმნულთა სინმიდეთა შვეიდა ქრისტე..." (ებრ. 9, 24, "τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς, τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθείας, ἧν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄσθρωπος" (Ἐβρ. 8, 2), " οὐ γὰρ εἰς χειροποιήτα εἰσῆλθεν ἄγια Χριστός" (Ἐβρ. 9, 24).

მამრობითი სქესის ფორმით გამოიყენება ἄγιος, οὐ, ὁ როგორც ღმერთის სინონიმი იოანეს ეპისტოლეში: "თქუენცა ცხობებაჲ გაქუს წმიდისა მისგან" (1 იო. 2, 20 "ὄμις χρισμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου" 1 იო. 2, 20); როგორც ქრისტეს სინონიმი გვხვდება რამდენიმეგზის (ლკ. 4, 34, მარკ. 1,

<sup>2</sup> А. П. Лопухин, Толковая Библия, т. 3.

<sup>3</sup> Закон Божий, вторая книга, "Терра", Москва, 1991.



24, გამოცხ. 3, 7: "ამას იტყვს წმიდაჲ იგი" (გამოცხ. 3, 7, "τῷ δὲ λέγει ὁ ἅγιος", ΑΠΟΚ. 3, 7).

მრავლობითი რიცხვის ფორმით არის ὁ ἅγιος, ან ანგელოზების, წმიდათა, შესვენებულ წმიდათა სინონიმებად (1 თეს. 3, 13, 2 თეს. 1, 10 და ა.შ.).

ასე რომ, ერთი კონკრეტული ფორმატივის ახალი აღთქმის ფარგლებში შესწავლა ცხადყოფს, რომ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს თითოეული სიტყვის კონტექსტით წარდგენას, თუ საქმე ეხება მკვდარ ენებს – ეს უნდა იყოს ტექსტები, რაც სიტყვის სემანტიკის სრულად ახსნის საშუალებას იძლევა, ხოლო ცოცხალი ენების შემთხვევაში – ეს არის ფრაზეოლოგია ცოცხალი მეტყველებიდან – მითითება – კონკრეტულად რა კონტექსტში რა გრამატიკული ფორმით იხმარება ესა თუ ის ზმნა ან სახელი. მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეიძლება ლექსიკონი ამართლებდეს თავის დანიშნულებას და სრულად იყენებდეს და ხსნიდეს ენის შესაძლებლობებს.

## Dali Nadibaidze

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

### SOME REMARKS ON THE MEANING OF "ἅγιος" IN THE NEW TESTAMENT AND THE IMPORTANCE OF THE DOCUMENTED DICTIONARY

As an ancient Greek adjective, "ἅγιος" means 'holy', 'offered', 'sanctified', and as a noun 'a devout, pious person', 'a saint'. However, its semantic implications are far more diverse in the New Testament. This can be explained by the fact that the New Testament is a part of the Holy Scripture dealing with the humanification and crucifixion of God, and purification and blessing of the world and men through His divine mission of salvation. Through combining lexicographic and patristic literature, the article attempts to present the meaning of the term in a new light, explore its direct sense and deeper semantic implications, and on the example of this single lexical unit point to the importance of a documented and special-purpose dictionary, as well as to the opportunities it offers. While having no ambition to give an exhaustive consideration of the term within a narrow format of an article, I will anyway try to dwell on its most interesting and important points.

"ἅγιος" is first of all considered as an adjective ἅγιος, ἴα, ον – „holy": it is used as the epithet of God (1 Peter 1, 16) – the epithet of Christ (Acts. 4, 27), as well as of angels (Luk. 9, 26), prophets and other saints. At the same time it is widely used in the definition of the Holy City as well as of other sacred sites and objects (Mtt. 4, 5; 24, 15; Rom. 1, 2 et al.).

However, more interesting is the function of "ἅγιος" as a noun in the New Testament. For example, ἅγιον, ον, τό (as a neuter noun) –, „Give not that which is **holy**

unto the dogs" (Mtt. 7, 6), here the holiness means any spiritual value. Especially interesting is the plural form of the neuter noun "Ἁγία Ἀγίων (Hbr. 9, 3) ((τὰ) ἅγια (τῶν) ἁγίων- according to W. Bauer's Greek-German Lexicon of the New Testament, "**the Holiest of all**" (Hbr. 9, 3) is a particular place in the Tabernacle of the Old Testament, corresponding to a modern altar. "ἅγιος" as a noun can also be used as a synonym of God, the angels or saints (1 John 2, 20; Acts 9, 13 et al.).

Thus, the study of one particular formative within the New Testament points to the considerable importance of presenting each word against a relevant context. In the case of dead languages, this is the texts that facilitate full interpretation of the meaning of a word, while as concerns modern languages, this is the phraseology of discourse – the context the word is used in and the grammatical form applied. Only provided a relevant context is presented, a dictionary can be considered to be fulfilling its function and unveiling the opportunities of the language.

## ნიკოლოზ ოთინაშვილი

გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

### ბერძნული კვალი ქართულ ონომასტიკაში

საუკუნოვანი კონტაქტები ამდიდრებს და მრავალფეროვანს ხდის ნებისმიერი კულტურის ტოპონიმიკურ სტრუქტურას. მათ შორის ჩვენში დამკვიდრებული ბერძნიზმები ჩვენი და ბერძნული კულტურის დიდ კონტაქტებზე მიუთითებს. ასეთი ერთეულები კი სანდო ისტორიული წყაროა, რომელიც მნიშვნელოვანია მომიჯნავე მეცნიერებისათვის.

შიდა ქართლის გეოგრაფიულ ნომენკლატურაში, ონომასტიკაში ყურადღებას იქცევს ისტორიული და თანამედროვე ტოპოერთეულები, რომლებმაც ეთნიკური ცვლილებების მიუხედავად საუკუნეებს გაუძლეს და ჩვენამდე მოაღწიეს.

ფრონეს ხეობა თურქთა აგრესიის შედეგად ტაოდან და, საერთოდ, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოდან დაძრული მოსახლეობის თავშესაფარს წარმოადგენდა. ჩანს, რომ ქართველობასთან ერთად აქეთ მოდიოდნენ არა-ქართველებიც. მათ შორის უნდა ვივარაუდოთ ბერძენი მოსახლეობაც.

ვახუშტი თავის "აღწერაში" აღნიშნავს: "არს დირბის მონასტერი, სადა ზის არქიმანდრიტი იერუსალიმის ჯვრის მონასტრისა, არამედ მეფენი ქართლისანი დასმენ ქართველთა და ყოვლისა საქართველოსა შინა არს მამული მისი და ჰფლობენ ესე და მოსავალს ჰგზავნის ვერცხლად იერუსალიმს"<sup>1</sup>.

1650 წელს როსტომ მეფემ გაათარხნა სოფელი დირბი, გარდა ლაშქარნადირობისა და იერუსალიმის ჯვრის მონასტრისათვის 6000 თეთრის გადასახადისა<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ვახუშტი ბარგატიონი, "აღწერა სამეფოსა საქართველოსა", 1973, 79.

<sup>2</sup> მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისა და ტოპონიმიკისათვის, წიგნი I, 74.

სოფელში მდინარე ფრონეს მარჯვენა ნაპირზე აგებულია ღვთისმშობლის ეკლესია, რომელიც ეკუთვნოდა ქრისტეს საფლავის მონასტერს იერუსალიმში და მას ფლობდნენ ბერძენი ბერები.

იერუსალიმიდან არქიმანდრიტი ბერებით ჩამოდიოდა სოფელში და განაგებდა ამ ეკლესიას, მამულებს და იღებდა კულუხს 1/5-ს, ასევე ღალას 1/5-ს. ისინი ჩამოდიოდნენ ექვსი წლის ვადით. ბერძენი ბერები მოურავს ადგილობრივი მოსახლეობიდან არჩევდნენ, თანაც ისეთს, ვინც ავკაცობით გამოირჩეოდა. ერთი ასეთი ყოფილა ვინმე გიგოლა გულიაშვილი, მისი შთამომავლები დღესაც ცხოვრობენ დირბში.

ბერძენ ბერებს ღვთისმშობლის ეკლესია შეუკეთებიათ, ამისი დასტურია ჯვარზე ამოკვეთილი წარწერა ბერძნულ-ქართული ასოებით: "ჩყიე" (1815) იერუსალიმის არქიმანდრიტი ბენედიქტი<sup>3</sup>.

1918 წლამდე დირბის მონასტერში უკანასკნელი ბერები ყოფილან ლევან სოლომონიდი და გიორგი კონსტანტინიდი; ამ უკანასკნელის შთამომავლები ახლაც ცხოვრობენ ქარელში.

ბერძენი ბერები ყოველთვის დაცულნი იყვნენ ქართველი მეფეებისაგან. ამისი დასტურია ის, რომ 1785 წელს მეფე ერეკლე მეორის ბრძანებით დირბის მონასტერს კვლავ განუახლდა შეუვალობა.

მონასტრის სიახლოვეს აღმოჩენილია მარანი, სადაც 14 დიდი ზომის ქვევრია მოთავსებული. ეს მარანი ბერძენი ბერებისა ყოფილა, სადაც კულუხიდან აღებულ ტკბილს ასხამდნენ, შემდეგ მას ყიდდნენ და აღებულ ვერცხლს გზავნიდნენ იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში.

სოფელში ბევრი ბერძნულიდან მომდინარე ან ბერძნულთან დაკავშირებული ტოპონიმი და ანთროპონიმი დავადასტურეთ, მათ შორის ჩვენი ინტერესის სფეროში მოექცა მდინარე ფრონეს ხეობა, რომელიც სოფელ დირბს აღმოსავლეთიდან ჩამოუდის. ამ ადგილებს ეწოდება "ბერძნაანთ ვენახები", "ბერძნაანთ კაკლები", სადაც ამ მცენარის დიდი კორომია შემორჩენილი. მდინარის გაღმა, მარცხენა ნაპირზე სახნავებს ეწოდება ჭალი მიწები, ასევე ბერების (ბერძენი) ჭალა.

დირბის მონასტრისა ყოფილა ასევე ძველი სოფლის ადგილები, რომელსაც დღეს ეწოდება "ნაკედლარი", სადაც დიდი სახნავ-სათესი ფართობები ყოფილა, აქვე ყოფილა მონყობილი კალოები და სანყობები, წისქვილები.

ზემოხსენებულ ფრონეს ხეობაში, რომელსაც დვანის ფრონე ეწოდება, ჩრდილოეთის მხარე სახელდებულია მტილიანად. აქ მდინარის მარცხენა

<sup>3</sup> თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული წარწერები საქართველოში, 1951, 187-188.

მხარეს მდებარეობს სოფელი არკნეთი, ისტორიულად ერგნეთი, რომელიც ასევე ბერძნულ სამყაროსთან დაახლოებულია.

ვახუშტი კვლავ აღნიშნავს: "წუნარის ხევს ზეით არს ეკლესია ერკნეთს დგანან მთანმინდის მონაზონნი ბერძენნი". სოფელი, საკულტო ნაგებობით, მეცნიერს თავის მიერ შედგენილ რუკაზეც აქვს დატანილი.

როგორც ადგილობრივი ხანდაზმული ვლადიმერ პაპაშვილი გადმოგვცემს, აქ ბაზილიკური ეკლესიის გვერდით მისი პაპის – იორდანეს დროს უცხოვრიათ ბერძენ ბერებს და კავშირი ჰქონიათ დირბელ ბერებთან; თვით იორდანე მათთან მსახურობდა და სამუშაოების შესრულებაში ეხმარებოდა. მოზრდილ გორას, სადაც დღესაც დგას ეკლესია, "მთანმინდა" ეწოდება. მეექვსე საუკუნეში ჩვენში მოსული ასურელი მამებიდან ერთ-ერთმა, დავითმა, თბილისში მონასტერი ააგო და ამ მთას ეწოდა მთანმინდა, რომლის სახელი მერე მთელ საქართველოში გავრცელდა.

უფრო ადრე, მეჩვიდმეტე საუკუნის მეორე ნახევრის "საამილახვროს" დავთრის ტექსტის მიხედვით, შიდა ქართლის სოფელ თორტიზაში ცხოვრობდა "ბერძენი ბერიკა", რომელსაც შუბით გამოსვლა ევალებოდა ლაშქრობაში მეფე გიორგი მეთორმეტის მხარეზე.

დღეს სოფელში ბერძნიშვილების რამდენიმე ოჯახი ცხოვრობს, რომლებმაც იციან თავიანთი ბერძნული წარმომავლობა. გასულ საუკუნეში ისინი გვარად იწერებოდნენ როგორც "ბერძენი". პირველი, ვინც ეთნიკურად ქართველად დაეწერა და პირადობის მონშობა აიღო, იყო გასული საუკუნის 30-იანი წლების ცნობილი პიროვნება სამსონ ბერძნიშვილი. სოფელში დღესაც არის "ბერძნიაანთ უბანი", "ბერძნიაანთ ბალები", რომლებიც ბერძნიშვილების საკუთრებას შეადგენს. თორტიზელი ბერძნიშვილები გლეხთა კატეგორიას მიეკუთვნებოდნენ.

მეთვრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრის ცნობილი მოაზროვნის იოანე ბაგრატიონის შრომაში "შემოკლებითი აღწერა საქართველოს შინა მცხოვრებთა თავადთა და აზნაურთა გვარებისა", ვკითხულობთ: აზნაური ბერძნიშვილი. ამათნი წინაპარნი არიან ტრაპიზონიდგან მოსრულნი ბერძენნი და მის გამო გაუგვარდათ ბერძნიშვილობა და არიან ცნობილი დროსავე მეფისა ლუარსაბისა წელსა 1553-სა და ესენიცა არიან მოხსენებულ ტრაკატატსა შინა და არიან მოსახლე ლიახვის ხეობასა ზედა შინდისის სოფელსა რაოდენმე სახლად". სოფელ შინდისში დღესაც ცხოვრობს სამი ოჯახი გვარად ბერძნიშვილები, რომლებიც აზნაურის რანგში იყვნენ აყვანილნი. მათ ჰქონდათ სოფელში სასახლე და მამულები, რომელთა შესახებ ერთ-ერთი დოკუმენტი მოგვითხრობს: 1692 წლის №27 არხით ვინმე ფიფინაშვილი აღნიშნავს: "ნასყიდობის წიგნი მოგეცი მე ფიფინაშვილმა ზაქიემა თქვენ ბერძნიშვილ არდაშელს, ძმასა შენსა ნასყიდასა და ბეჟანასა, ოდეს დიდი ძალი და უდიარი მადგა და შვილიც

გავყიდე, მოვედი და შეთხენწვნით მოგყიდეთ ჩვენი ალალი ნასყიდი მიწა დედოფლის რუზე შლაპიშვილისეულ და ავიღეთ თქვენგან სრული ფასი"<sup>4</sup>.

ჩანს, რომ შინდისელი ბერძნიშვილები შეძლების მქონენი არიან, დიდხალ მიწებს იძენენ სოფელში. მათი კვალი ჩანს სოფლიდან დასავლეთით ოთხი კილომეტრის დაცილებით, სადაც ძველად მდებარეობდა შინდისი და გაშენებული იყო ცხინვალიდან წამოსული რუს (დედოფლის რუ) ნაპირზე. აქ ჰქონდათ მამულები ბერძნიშვილებს და მათი ცნობილი წინაპარი არდაშელი დღესაც ტოპონიმებში მოიხსენიება. აქ დავადასტურეთ არდაშელის "ღელე და გორა", რომლებიც სწორედ ამ ადგილებშია და გამყოფია სოფლების შინდისისა და ყელქცეულის ვრცელი მამულებისა.

ცნობილია, რომ ოქონის ხატი ერთ-ერთი უძველესია საქართველოში და მისი ისტორია ათამდე საუკუნეს მოითვლის. იგი თავის დროზე ბიზანტიის საიმპერატორო კარის კუთვნილებას წარმოადგენდა. ალ. გარსევანიშვილის აზრით, თავის დროზე მის შორეულ წინაპრებს ეკუთვნოდათ და თითქოს იგი მათთვის ბიზანტიის იმპერატორ იუსტინიანე დიდს (527-565 წ.წ.) უწყალობებია<sup>5</sup>.

1031 წელს საქართველოს დედოფალი მარიამი, მცირეწლოვან ბაგრატთან ერთად მიემგზავრება ბიზანტიაში, რათა ორ ქვეყანას შორის მშვიდობა დაამყაროს, და იღება ზავი. ბაგრატს ცოლად რთავენ კონსტანტინე კეისრის ძმისშვილს – ელენეს, რომელსაც მზითევში მოჰყვა "სამსჭვალე უფლისა და ხატი ოქონისა, საუნჯე მრავალი"<sup>6</sup>.

ალ. გარსევანიშვილის ცნობით, ელენეს საქართველოში გამოჰყვა მისი მოძღვარი დეკანოზი ფილიმონ, რომელმაც სათავე დაუდო ქართველი გარსევანიშვილების ისტორიას.

ოქონის ხატზე და გარსევანიშვილებზე მრავალი ისტორიული დოკუმენტი, წყალობის სიგელი არსებობს, ჩვენი თემიდან გამომდინარე, დავიმონებთ დოკუმენტს, რომელიც მათ მიწისმფლობელობას ეხება. 1382 წლის 30 ივნისით დათარიღებული დავით მეფის წყალობის სიგელიდან ვიგებთ, რომ ოქონის საკუთრებას შეადგენდა ზემო რეხის ათი საკომლო, მისითა რუთა, მამულით, მიწით, სანისქვილოთი, აგრეთვე გარეჯვარს ლომსათ უბანი მისითა წყლითა, სამძღვრითა, ზეით თამარ დედოფლის რუმდინ, ქვემოთ რეხის ფშნამდის, მარჯვნივ თორტიზის სამნამდინ, რუისს

<sup>4</sup> ი. ბაგრატიონი, "შემოკლებითი აღწერა საქართველოსა შინა მცხოვრებთა თავადთა და აზნაურთა გვარებისა", თბ., 1997, 59.

<sup>5</sup> ალ. გარსევანიშვილი, "ქალაქი გორი და სასწაულმოქმედი ოქონის ღვთისმშობლის ხატი", "ცისკარი", 1868, №2.

<sup>6</sup> ვახუშტი ბარგატიონი, "აღწერა სამეფოსა საქართველოსა", 1973, 144.

უმეკასშვილი მისითა მამულითა, ატენს მამული ერთი, გორს ვაჭარი ექვსი", – და სხვა მრავალი.

აღნიშნული სოფლების გარდა, გარსევანიშვილებს ეკუთვნოდათ ყმა-მამული თედონმინდაში, შინდისში, ცხინვალში და სხვაგან, რისი დასტურიც ისევ ისტორიული ტოპონიმები და ანთროპონიმებია.

თედონმინდაში გარსევანიშვილების სამსართულიანი კოშკი და კარის ეკლესიაა შემორჩენილი. როგორც საფლავის ერთ-ერთი წარწერა მიგვანიშნებს, ისინი აზნაურები ყოფილან:

ვიქეც მინად ცოლშვილიანი დავტოვე ოხრად  
 აზნაური დავით გარსევანოვი  
 შენდობას ველი –  
 გიორგობის იე-სა დღესა ჩყპა(1881) წელსა.

როგორც ჩანერილი მასალები გვიდასტურებს, გარსევანიშვილები თავდაპირველად ამ სოფელში დასახლებულან და მერე გადასულან შინდისში, ცხინვალსა და გუჯაბაურში.

თედონმინდაში გარსევანიშვილების კუთვნილება იყო მდინარე ლიახვის გაღმა-გამოღმა ნაპირები, მტკვრის მარცხენა სანაპირო, სადაც დიდი მამულები ჰქონდათ. ერთ-ერთი სოფლის დასავლეთით ადგილს ჰქვია გარსევანანთ სერი, არის გარსევანიშვილების ციხე, სასახლე, ტყე და სხვა.

თედონმინდიდან ჩრდილოეთით, სოფელ შინდისში ახლაც ცხოვრობს გარსევანიშვილების ოთხი ოჯახი. ამ გვარის მთავარი მამულები სოფლის სამხრეთით მდებარეობდა. ახლა იქ დასახლებაა. ამ გვარის კუთვნილება იყო სოფელში წმინდა გიორგის ეკლესია, სადაც გარსევანიშვილების წინაპრებია დაკრძალული.

მომიხსენე უფალო საფლავსა შინა  
 მდებარე ნიკოლოზ ივანეს ძე გარსევანიშვილი ჩყპდ  
 გიორგობის იე  
 გთხოვთ შენდობასა  
 ჩყპდ 1884 წ.

ეს ნიკოლოზ (კონა) ცნობილი პიროვნება ყოფილა და ამიტომ ამ გვარის უბანს ეწოდება "კონანანი". მამულების სახელებია "კონასეული" და "გეგესეული", მათი სახელების მიხედვით. ამ გვარს ეკუთვნოდა ასევე გორიჯვრის სახელობის ეკლესია მდინარე ლიახვის მარცხენა ნაპირზე, იგი შესაკეთებელია.

ზემო ნიქოზსა და გუჯაბაურში გვერდიგვერდ მდებარე მამულებს ეწოდება "ბერძნის მიწები", იგი გარსევანიშვილების საკუთრება ყოფილა,

სოფელ გუჯაბაურის აზნაურები ყოფილან გარსევანიშვილები და მაჩაბელთა განაყარი ნაბიჭვრიშვილები.

საუკუნეთა მანძილზე ბერძულ-ქართული კონტაქტები ვითარდებოდა და ჟამთა ვითარების გამო ბევრი რამ დავიწყებას მიეცა, მაგრამ ჩვენი ვალთა გამოვავლინოთ ისინი და პატივი მივაგოთ ჩვენს ურთიერთობას.

## **Nikoloz Otinashvili**

*Gori Teaching University*

### **GREEK TRACE IN GEORGIAN ONOMASTICS**

Because of religious-political relations with Greece for ages, in old Georgian language words, terms, proper names and toponyms of Greek origin have been introduced.

In Vakhushti Bagrationi's book "Agtsera Sameposa Sakartvelosi" (Description of Georgian Kingdom) we read from the gorge of Prone: "Above the Tsknari gorge there is an Erkneti church and there are the Greek monks of Athos".

In the second half of the seventeenth century in "Saamilakhvro Davtari", in the village of Tortiza of Shida Kartli, there lived the "Greek Berika", who was obliged to go out with a lance to war. Families with the surname Berdznishvili live in the village today. They know their origin, we also proved the toponyms in the village: "Berdzniaant Ubani, Berdzniaant Baghebi".

And in earlier times the wife of the king Bagrat the Fourth, Elene, was accompanied by the priest from Byzantium – Filimon, who was the ancestor of Garsevanishvilis. In the village of Tedotsminda in the gorge of "Didi Liakhvi" Garsevanishvilis were noblemen (aznaurs).

On the gravestone there is an inscription "Here rests aznaurs David Garsevanov; the year 1881." Here we meet the toponyms: Garsevanishvili's castle, palace, forest and other toponyms.

In the village of Shindisi four families of Garsevanishvili live. They owned the hectare of agricultural land in the south of the village, which are called the Garsevaant estates even today. These places are also called Gorijvari districts, where today there is a settlement.

Garsevanishvilis had estates in the villages of Zemo Nikozi and Gujabauri as well, where we confirmed the toponyms: "Kandelaktaant grounds, Greek grounds, Garsevanishvilis hillock etc.

In the report other examples will also be presented.



## თამარ ოთხმეზური, ქეთევან ბეზარაშვილი

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

### იონანე ოქროპირის მათეს სახარების კომენტარის ფრაგმენტი ბერძნული ხელნაწერების კოლექციიდან

საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული ბერძნული ხელნაწერების კოლექცია სულ 34 ერთეულს (ოცდაოთხ ხელნაწერსა და ათ ფრაგმენტს) შეიცავს, თუმცა თავისი უანრობრივი მრავალფეროვნებითა და ფართო ქრონოლოგიური ჩარჩოთი (V-XVIII სს.) საინტერესო მასალას იძლევა ბიზანტიური და პოსტბიზანტიური ხელნაწერი წიგნისა და, ზოგადად, ბერძნული მწიგნობრობის ისტორიის შესწავლისათვის.

ჩვენი სტატიის მიზანია ბოლო დროს მიკვლეული ერთი ფრაგმენტის – *Tbilisi gr./arm.* 32-ის იდენტიფიცირება, დათარიღება, ასევე წარმომავლობის საკითხის განხილვა.

*Gr./Arm.* 32 წარმოადგენს ბერძნული ხელნაწერის ერთ ფურცელს, რომელიც გაჭრილია შუაზე, ჩამოჭრილი აქვს მარცხენა აშია (I-ს მხრიდან), გაკეცილია და ჩაკინძულია დამცავ ფურცლებად (ორი დამცავი ფურცელი ხელნაწერის დასაწყისში და ორი – ბოლოში. ამათგან კიდური ფურცლები ერთ დროს ყდის შიდა ზედაპირზე იყო დაკრული, რაზეც მათ კიდებზე დადასტურებული წებოს კვალი მიანიშნებს) XIII-XIV საუკუნეების სომხურ ხელნაწერში (*Arm.* 308, სახარება, 282 ფ., ზომა 175 X 125). პალეოგრაფიული მონაცემების და ორნამენტული დეკორის მიხედვით, სომხური სახარება განეკუთვნება სომხური ხელნაწერის გაფორმების კილიკიურ სკოლას, რომელიც ჩამოყალიბდა და განვითარდა ხმელთაშუა ზღვის ჩრდილო-აღმოსავლეთით, კილიკიაში, XIII-XIV საუკუნეებში<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> L. A. Durnovo, M. S. Sargisian, *Ornaments of Armenian Manuscripts*, ed. A. Sh. Mnatsakanian, Yerevan, 1978, 20-21.

რეკონსტრუირებული სახით ბერძნულად ნაწერი ფურცლის ზომაა [2 x 175] x 245. აქვს საკმაოდ განიერი აშიები: ზედა აშია – 35 მმ, ქვედა აშია – 60 მმ, მარჯვენა აშია – 60 მმ. ტექსტი ორ სვეტად არის ნაწერი, ცალკეული სვეტის სიგანე – 80 მმ; მანძილი სვეტებს შორის – 25 მმ. შეიცავს 32 სტრიქონს. მასალა – პერგამენტი, სქელი, უხეში, მოყვითალო ფერის; მელანი – ყავისფერი, მცირედ გაფორმებული ინიციალები (საზედაო ასოები) შესრულებულია სინგურით; ფურცელი განკანონებულია (34C2n)<sup>2</sup>, ნაწერი ხაზს ქვემოთ არის მოთავსებული.

ტექსტი წარმოადგენს იოანე ოქროპირის *მათეს სახარების კომენტარს* (*Homil. 26, PG 57, col. 339 l. 15 – col. 340 l. 19*)<sup>3</sup>:

*Inc.* ... [κα]τὰ ἀκολουθίαν νόμων ἔγινετο· τὸ δὲ παρεμύεινον σφίγξει ...

*Des.* ... Οἱ γὰρ ταῦτα πείθουσ[τες]

ფურცლის შუაზე გაჭრის გამო დაკარგულია ტექსტის მცირე ნაწილი (მე-17 სტრიქონი): Χριστοῦ δὲ νόμου ἀεκήρυσται (PG 57, 339 l. 23-24); [κη]ρῦσσεται πῶς ἄρα, ἄσ[τε] (PG 57, 339 l. 54).

f. 1v-ზე, ზედა აშიაზე, მოთავსებულია სინგურით შესრულებული მარგინალური შენიშვნა: ΗΘ κ' σ' ὅτι οὐ δὲ μὲχρι τέλους θαῖρῖν τὸν ἔστωτα, ἢ ἀπογυσῶσκειν ἄστων τὸν πεπτακῶτα. ამავე გვერდზე, მარცხენა აშიაზე, ოქროპირის ტექსტის (Μὴ τοῖνυν θαῖρῶμεν οἱ ἔστωτες (PG 57, 340 l. 1) გასწვრივ, წარმოდგენილია მარგინალური ნიშანი ΗΘ κ' σ' (ἰθικόν κ' σ'), რომელიც მიანიშნებს, რომ ზედა აშიაზე მოთავსებული 26-ე (κ' σ') შენიშვნა ეთიკური ხასიათისაა (ἰθικόν) და უკავშირდება ტექსტის ამ ნაწილს.

ბიბლიური ციტატები (*Matth.* 8, 13 (*bis*); *Matth.* 19, 30; *Matth.* 3, 9) ფრაგმენტში მონიშნულია მარგინალური ნიშნით, ობელოსით (სურ. III, col. 1, l. 12-13; სურ. IV, col. 1, l. 10-11, სურ. V, col. 1, l. 5-7; l. 13-15).

ძირითადი ტექსტი დაწერილია მინუსკულით, მარგინალური შენიშვნა – მაიუსკულით. დაწერილობის ტიპია ე. წ. *Perlschrift* (მარგალიტისებრი). ეს არის საკმაოდ დახვეწილი, მომრგვალებული შრიფტი; ტექსტი დაწერილია გამლილად, გავრცობილად.

ფრაგმენტის ძირითადი პალეოგრაფიული მახასიათებლებია:

**ასოთა მოხაზულობა** – ნაწერში იკვეთება ცალკეულ ასოთა მოცულობის გადიდების ტენდენცია. გადიდებულია კაპპა, განსაკუთრებით καί-ში და στυμη μέρη-ს შემდეგ (სურ. I, l. 7,13; სურ. II, col. 2, l. 10; სურ. IV, col. 1, l. 15; სურ. V, col. 1, l. 4; col. 2, l. 1), ვხვდებით ტაუ-ს (სურ. I, l. 5; სურ. IV,

<sup>2</sup> J. Leroy, S.-H. Sautel, Répertoire de réglures dans les manuscrits grecs sur parchemin (Bibliologia 13), Turnhout, 1995, 55.

<sup>3</sup> კომენტარი ეხება კაპერნაუმში ასისთავის მონის განკურნებას (*Matth.* 8, 5 – 13).

col. 1, l. 7), ასევე იოტას (სურ. II, col. 1, l. 12) გადიდების შემთხვევებს. გადიდებულია ძეტაც, რომელსაც ამასთანავე მომრგვალებული ფორმა აქვს (სურ. II, col. 2, l. 13; სურ. IV, col. 1, l. 4).

ფრაგმენტში ასევე თავს იჩენს ერთი და იმავე ასოს ორგვარად გამოსახვის შემთხვევები. მაგალითად, ომეგა უმეტესწილად გამოსახულია მცირე ზომის ჭოგრიტიკური ფორმით, ზოგ შემთხვევაში კი გახსნილი თავით, გადიდებული მოცულობით (სურ. III, col. 1, l. 13); ასევე ვხვდებით ორი ლამბდას დანერილობის ორგვარ ფორმას: ერთი, როდესაც ეს ორი ასო ერთმანეთის გვერდით არის მოთავსებული და პირდაპირ ებმის ერთმანეთს (სურ. II, col. 1, l. 13; სურ. III, col. 1, l. 9; სურ. IV, col. 1, l. 17; col. 2, l. 3; სურ. VI, l. 7) და მეორე, როდესაც ისინი ერთმანეთს კვეთს (სურ. I, l. 11, სურ. II, col. 1, l. 3; IV, col. 1, l. 16; სურ. V, col. 2, l. 1). ვხვდებით, ასევე, ფის დანერილობის ორ ფორმას: განცალკევებით დანერილი ფი არის მომრგვალებული, გადიდებული, შეკრული მუცლით (სურ. II, col. 2, l. 7; სურ. III, col. 1, l. 6; სურ. IV, col. 1, 4, col. 2, l. 12; სურ. V, col. 1, l. 4, 13, col. 2, l. 3, 6; სურ. VI, l. 7, 15), მაშინ როდესაც ლიგატურაში ფი არის ჩვეულებრივი ზომის და ყოველთვის გახსნილია, ღია მუცლით (ალფა-ფი, სურ. II, col. 2, l. 3 და სიგმა-ფი, სურ. IV, col. 1, l. 3).

**ასოთა ფორმები** – მინუსკულით შესრულებულ ნაწერში ხშირად ვხვდებით მაიუსკულის ელემენტებს, ანუ მინუსკულით შესრულებული ამა თუ იმ ასოს პარალელურად ამავე ასოს მაიუსკულის ფორმას. ესენია: ალფა (სურ. I, l. 11; სურ. II, col. 1, l. 3, l. 9; სურ. VI, l. 11); ბეტა (სურ. II, col. 1, l. 11; სურ. V, col. 1, l. 1, 2; col. 2, l. 10), გამა (სურ. II, col. 1, l. 12; col. 2, l. 5), დელტა (სურ. I, l. 5, 14; სურ. III, l. 5; სურ. V, col. 1, l. 16), ნიუ (სურ. II, col. 1, l. 2, l. 10; სურ. II, col. 2, l. 3, 4, 11, 13; სურ. III, l. 5; სურ. IV, l. 17; სურ. V, col. 1, l. 9; col. 2, l. 3; სურ. VI, l. 8, 11).

**ლიგატურები** – გადიდებულ ეფსილონში მოქცეულია მომდევნო ასო (ეფსილონ-ტაუ: სურ. I, l. 9; სურ. II, col. 1, l. 11; სურ. V, col. 1, l. 1, 2; ეფსილონ-პი: სურ. I, l. 4; სურ. III, l. 8; სურ. IV, l. 10; სურ. V, col. 1, l. 9; სურ. V, col. 2, l. 4); სპეციფიკურია თეტას შემცველი ლიგატურები (ალფა-თეტა-ეტა: სურ. I, l. 9; სურ. III, col. 1, l. 9; სიგმა-თეტა-ეტა: სურ. V, col. 2, l. 8; სურ. VI, l. 1). დასტურდება ასევე ეფსილონ-ნიუ (მაიუსკული) (სურ. II, col. 1, l. 1, 4, 10) ეფსილონ-რო (სურ. V, col. 2, l. 4) და ეფსილონ-ფი (სურ. V, col. 1, l. 3) გადაბმები, სადაც ელიფსის ფორმის ეფსილონი მოთავსებულია ხაზს ზემოთ და აქვს *compendium*-ის (შემოკლების) დანიშნულება.

**ასპირაცია, მახვილები, სასვენი ნიშნები** – ფშვინვის ნიშნების ფორმა ფრაგმენტში ორგვარია: როგორც მომრგვალებული, ისე კუთხოვანი.

მახვილი ყოველთვის თავის ადგილზეა დასმული. სასვენო ნიშნებიდან ყველაზე ხშირად გამოყენებულია  $\sigma\tau\upsilon\mu\eta\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\theta\eta$ .

**შემოკლებები** – ვხვდებით *nomina sacra*-ს შემოკლების ორ შემთხვევას:  $\chi(\rho\iota\sigma\tau)\varsigma$ ,  $\chi(\rho\iota\sigma\tau\omicron)\mu$  (სურ. IV l. 9, 13). ნიუს მოკვეცის ნიშნად სტრიქონის ბოლოს დასმულია ნიშანი (სურ. V, col. I, l. 14; სურ. VI, l. 5). სტრიქონის ბოლოს, შემოკლების მიზნით, რამდენიმე შემთხვევაში გამოყენებულია სუბსკრიფცია ( $N_{\alpha}$ , სურ. II, col. 1, l. 2, 10) და სუპერსკრიფცია ( $\tau^{\circ}$ , სურ. III, col. 1, l. 7). ტექსტში დასტურდება  $\kappa\alpha\iota$ -ს დანერილობის ოთხი ფორმა, ერთი – სრული  $\kappa\alpha\iota$ , ხოლო სამი – შემოკლებული  $\kappa\alpha\prime$ ,  $\kappa\prime$  და სპეციფიკური ნიშანი, რომელიც ჰგავს უფსილონს.

პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით ნაწერი მსგავსებას ავლენს XI საუკუნის ხელნაწერებთან, კერძოდ, ორ ნუსხასთან, რომლებიც XI საუკუნის I მეოთხედს განეკუთვნება. ესენია: *Vat. gr. 1613* (მენოლოგიონი) და *Paris. gr. 784* (იოანე ოქროპირის თხზულებათა კრებული).

*Vat. gr. 1613*<sup>4</sup> თარიღიანი ხელნაწერი არ არის, თუმცა მისი დათარიღება შესაძლებელია კოლოფონში მოხსენიებული პირების მიხედვით. კოლოფონიდან ირკვევა, რომ ხელნაწერი გადაწერილია ვინმე ბასილისათვის. კოლოფონის ენობრივი ანალიზიდან გამომდინარე, ეს უნდა იყოს იმპერატორი, კერძოდ, ბიზანტიის იმპერატორი ბასილი II. შესაბამისად, ხელნაწერი გადაწერილი უნდა იყოს ბასილი II-ის გარდაცვალებამდე, ანუ 1025 წლამდე.

*Paris. gr. 784*-ის კოლოფონის მიხედვით, ეს ხელნაწერი გადაწერა 1003 წელს, ბასილისა და კონსტანტინეს მეფობის ხანაში<sup>5</sup>. ამ წყაროში დასახელებული ბასილი არის იგივე ბასილი II, რომელიც ნახსენებია *Vat. gr. 1613*-ის კოლოფონში, ხოლო კონსტანტინე არის მისი ძმა, კონსტანტინე VIII, რომელიც ბასილი II-თან ერთად ინანილებდა საიმპერატორო ტახტს.

*Vat. gr. 1613*-ში იკვეთება ის პალეოგრაფიული ნიშნები, რომლებიც ტიპიურია თბილისური ფრაგმენტისთვის. ვატიკანური ნუსხის შრიფტი მარგალიტისებრია, განსაკუთრებით მომრგვალებული, ხოლო ნაწერი – გაშლილი, გავრცობილი. მისთვის დამახასიათებელია ამა თუ იმ ასოს გამოსახულების გადიდება, მაგ., ტაუ-სი (სურ. VIII, l. 1, 5, 14; სურ. IX: l. 1, 3) კაპა-სი (სურ. VII, l. 13; სურ. VIII, l. 10; სურ. IX, l. 8, 9, 11), უფრო ხშირად  $\sigma\tau\upsilon\mu\eta\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\theta\eta$ -ს შემდეგ; ისევე, როგორც თბილისურ ფრაგმენტში, აქაც

<sup>4</sup> K. Lake, S. Lake, Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200, Fasc. 9: Manuscripts in Rome, 1937, p. 14, Pl. 501-503.

<sup>5</sup> K. Lake, S. Lake, Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200, Fasc. 4: Manuscripts in Paris, 1935, p. 11, Pl. 249-250.

ძეტა არის გადიდებული და მრგვალი ფორმის (სურ. VII, l. 1, 2, 16; სურ. VIII, l. 6; სურ. IX, l. 6). ჭოგრიტის ფორმის ომეგასთან ერთად დასტურდება დიდი ზომის გახსნილი ომეგა (სურ. VII, l. 16). ზოგ შემთხვევაში ორი ლამბდა აქაც კვეთს ერთმანეთს, უფრო ხშირად  $\delta\lambda\lambda\acute{\alpha}$  –ს დაწერილობაში (სურ. VII, l. 7; სურ. VIII, l. 6, 10). ფი მომრგვალებული და დახურულია (სურ. VII, l. 9; სურ. VIII, l. 5, 10 bis, სურ. IX, l. 10, 14, 16), მაგრამ ლიგატურაში – ყოველთვის ღია (ალფა-ფი სურ. VII, l. 12; სურ. IX, l. 14, უფსილონ-ფი სურ. VII, l. 12). ისევე, როგორც თბილისურ ფრაგმენტში, ამ ხელნაწერშიც დასტურდება ალფა მაიუსკულის ფორმის (სურ. VIII, l. 8, 13, 14, 16; სურ. IX, l. 2, 15) და ნიუ მაიუსკულის ფორმის გამოყენების (სურ. VII, l. 12) შემთხვევები. Gr./Arm.32 და Vat. gr. 1613 ლიგატურების თვალსაზრისითაც ავლენს მსგავსებას. გადაბმისას ეფსილონში მოქცეულია მომდევნო ასო (ეფსილონ-ტაუ სურ. VII, l. 5, 14, სურ. VIII, l. 14; სურ. IX, 13), მაგრამ ამ შემთხვევაში ეფსილონი არ არის ისე გადიდებული, როგორც თბილისურ ფრაგმენტში. Vat. gr. 1613-ში ასევე დასტურდება ლიგატურები ეფსილონ-რო (სურ. VII, l. 4) და ეფსილონ-ლამბდა (სურ. VIII, l. 10), სადაც ეფსილონი მოქცეულია სტრიქონის ზემოთ და ქმნის *compendium*-ს. თბილისური ფრაგმენტის მსგავსად, აქაც გამოყენებულია როგორც მრგვალი, ისე კუთხოვანი ფორმის ფშვინვის ნიშნები. დასტურდება სამი ტიპის დაწერილობის  $\kappa\acute{\alpha}\iota$ :  $\kappa\acute{\alpha}\iota$ ,  $\kappa/$  და სპეციფიკური ფორმის ნიშანი (უფსილონის მსგავსი), როგორც Gr./Arm.32-შია. *Nomina sacra* აქაც შემოკლებულია. სტრიქონის ბოლოს ნიუ-ს მოკვეცა გამოსახულია ნიშნით (სურ. VII, 7; სურ. VIII, l. 4; სურ. IX, l. 13). სასვენ ნიშანთაგან Vat. gr. 1613-ში  $\sigma\tau\upsilon\mu\eta\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\theta\eta$ -სთან ერთად ხშირად გამოყენებულია  $\sigma\tau\upsilon\mu\eta\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ -ც.

მსგავსება შეინიშნება ასევე *Paris. gr. 784*-ის დაწერილობასა და თბილისურ ფრაგმენტს შორის. ესენია: ასოთა გამოსახულების გადიდება (ტაუ მაიუსკულით ნაწერ სათაურში – სურ. X, col. 1, l. 5; სიგმა – სურ. X, col. 1, l. 20; იოტა – სურ. X, col. 1, l. 23; მრგვალი ფორმის ძეტა – სურ. X, col. 1, l. 24; ფი – სურ. X, col. 2, l. 3), ორი ლამბდა, რომლებიც ერთმანეთს კვეთს (სურ. X, col. 2, l. 25; სურ. XI, col. 1, l. 13), მაიუსკულის ფორმის ალფა (სურ. X, col. 1, l. 26; col. 2, l. 1, 25) და ბეტა (სურ. XI, col. 1, l. 17), თეტას შემცველი სპეციფიკური ლიგატურა (ალფა-თეტა-ეტა სურ. X, col. 2, l. 16). ხელნაწერის ერთი გვერდის ფარგლებში დასტურდება ორი ტიპის დაწერილობის  $\kappa\acute{\alpha}\iota$ :  $\kappa\acute{\alpha}\iota$  და უფსილონის ფორმის სპეციფიკური ფორმის ნიშანი, რომელსაც ვხვდებით Gr./Arm.32-ში. მართალია, შრიფტი აქაც მარგალიტისებრია, ნაწერი გაშლილი და გავრცობილია, მაგრამ *Paris. gr. 784*-ის ხელწერა ისეთი დახვეწილი და ოსტატურად დამუშავებული არ არის, როგორც თბილისურ ფრაგმენტსა და Vat. gr. 1613-ში.

მართალია, თბილისური ფრაგმენტისა და ხელნაწერების *Vat. gr.* 1613 და *Paris. gr.* 784-ის ხელი იდენტური არ არის, მაგრამ მათ ბევრი რამ აქვთ საერთო, რაც იძლევა საშუალებას, თბილისური ფრაგმენტი დაახლოებით იმავე პერიოდით დათარიღდეს, რა პერიოდითაც დათარიღებულია ვატიკანური და პარიზული ნუსხები.

ნიშანდობლივია, რომ *Gr./Arm.* 32 ასევე ავლენს გარკვეულ თავისებურებებს, რომლებიც ტიპიურია იოანე ოქროპირის *მათეს სახარების კომენტარის* შემცველი ათონური წარმომავლობის ბერძნული ხელნაწერებისათვის. თბილისური ფრაგმენტისა და ათონური ხელნაწერების მიმართების კვლევის საშუალებას გვაძლევს იოანე ოქროპირის ათონური ნუსხებისა და ზოგადად, ათონური ხელნაწერებისადმი მიძღვნილი რამდენიმე სპეციალური ნაშრომი<sup>6</sup>.

უპირველეს ყოვლისა აღსანიშნავია ის, რომ თბილისური ფრაგმენტის განკანონების ტიპი (34C2n) ათონური ხელნაწერის, *Hagion Oros, Lauras Δ 51* (ლიტურგიკული კრებული, XI ს.), განკანონების იდენტურია<sup>7</sup>, რაც მეტად მნიშვნელოვანი კრიტერიუმია ხელნაწერის წარმომავლობის განსაზღვრისათვის.

კიდევ ერთი მსგავსება: იოანე ოქროპირის *მათეს სახარების განმარტების* შემცველ ათონურ ხელნაწერებში დადასტურებულია იმ ტიპის მარგინალური შენიშვნები (ἰθικόν-ები), როგორც წარმოდგენილია *Gr./Arm.* 32-ის v-ზე. კერძოდ, ზუსტად ეს შენიშვნა არის ათონურ ხელნაწერში – *Trin. Cantab. B 8 4<sup>8</sup>*. მსგავსი მარგინალური შენიშვნები დასტურდება ასევე იოანე ოქროპირის ამ ნაშრომის შემცველ ოთხ ათონურ ხელნაწერშიც: *Bologna, BCA, A1; Istanbul – Πατριαρχική Βιβλιοθήκη, Μονή της Αγίας Τριάδος, 119; Αθήνα, Εθνική Βιβλιοθήκη 2538; Vat. Urb. gr. 19<sup>9</sup>*.

ნიშანდობლივია, რომ ექვთიმე ათონელის მიერ X საუკუნეში ათონზე შესრულებულ ქართულ თარგმანშიც დასტურდება შენიშვნები "სწავლანის" სახელწოდებით, რომელთა შესახებ ექვთიმეს მამა, იოანე ათონელი თავის ცნობილ ანდერძში წერს: "*ხოლო ვინაჲთჳან წმიდასა მ-*

<sup>6</sup> J. Irigoien, Centres de copie et bibliothèques, Byzantine Books and Bookmen, Washington 1975 (Dumbarton Oaks Colloquium 1971, 200-204; E. Lamberz, Die Handschriftenproduktion in den Athosklostern bis 1453, in Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del seminario di Erice (18-25 settembre, 1988), a cura di G. Cavallo, G. De Gregorio, M. Maniaci, I. Spoleto, 1991, 25-78. M. Losacco, Su alcuni codici crisostomici affini alla produzione di Giovanni di Laura, Nea Rhome 4, 2007, 123-142.

<sup>7</sup> J. Leroy, S. -H. Sautel, Répertoire de réglures dans les manuscrits grecs sur parchemin, 55.

<sup>8</sup> *PG* 57, col. 340, schol. 60.

<sup>9</sup> M. Losacco, Su alcuni codici crisostomici affini alla produzione di Giovanni di Laura, Nea Rhome 4, 2007, 123-142.

მასა ჩუენსა იოვანე ოქროპირსა ესრეთ აქუნდა ჩუეულებაჲ, რაჲთამცა წარმოთქუა თარგმანებაჲ სახარებისაჲ მყოარჟამ და მერმე, აღსასრულსა ზედა, სწავლასა წარმოიციოდა. ამისათჳს ძალი თითოეულისა სწავლისაჲ აქა დაგჳწერია, რაჲთა რომელსაცა ვინ ეძიებდეს, ადვილად პოოს, რამეთუ ესრეთ არს ბერძულთაცა წიგნთა შინა," რასაც მოსდევს სწავლათა ჩამონათვალი, რომელიც დანომრილია 1-დან 90-მდე (ა – ჟ). ჩამონათვალში 26-ე ნომერია: სწავლაჲ კვ. ვითარმედ არა უ<sup>ა</sup>მს მდგომარესა ვიდრე აღსასრულადმდე მინდობა<sup>ა</sup> თავისა თ<sup>ა</sup>სისა<sup>ა</sup>, არცა რომელი დაეცეს, უ<sup>ა</sup>მს სასონარკუეთილობაჲ.<sup>10</sup> ქართული ტექსტი სიტყვასიტყვით მისდევს თბილისური ფრაგმენტის HΘ κ σ-ს. (შდრ. HΘ κ σ' ὅτι οὐ δει μέχρη τέλους θάρρειν τὸν ἐστῶτα, ἢ ἀπογινῶσκειν ἑαυτὸν τὸν πεπτωκότα). რაც შეეხება თავად ექვთიმე ათონელის ქართულ ტექსტს, ის დაყოფილია თავებად და, ამასთან ერთად, ოთხმოცდაათ (ჟ) "სწავლად"; 26-ე "სწავლა", თავისი ეტიკური ხასიათის შენიშვნით, ჩართულია ტექსტში ზუსტად იმ ადგილას, სადაც Gr./Arm. 32-ში აშიაზე გაკეთებულია მინიშნება მარგინალურ შენიშვნაზე.<sup>11</sup> საზოგადოდ, იოანე ოქროპირის ათონური წარმომავლობის ქართულ ხელნაწერებში "სწავლანი" ეტიკური ხასიათის შენიშვნებითურთ, ბერძნული ათონური ხელნაწერებისაგან განსხვავებით, უშუალოდ ძირითად ტექსტში, ოქროპირის თხზულებაშია ჩართული და მთავრული დანერილობით არის გამოკვეთილი ნუსხურით შესრულებული ძირითადი ტექსტისაგან. იოანე ათონელის მიხედვით, ეს შენიშვნები, ისევე როგორც მათი ჩამონათვალი, დასტურდება იოანე ოქროპირის ბერძნულ ხელნაწერებში (ესრეთ არს ბერძულთაცა წიგნთა შინა)<sup>12</sup>, მათ პრაქტიკული დანიშნულება – საძიებლის ფუნქცია აქვს (რაჲთა რომელსაცა ვინ ეძიებდეს, ადვილად პოოს) და უშუალოდ ოქროპირისგან მომდინარეობს (იოვანე ოქროპირსა ესრეთ აქუნდა ჩუეულებაჲ). დღეისათვის ძნელი სათქმელია,

<sup>10</sup> წმ. იოანე ოქროპირი, თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ, თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა, წიგნი I, ლაზორატორია "ორიონის" გამოც.; რედ. მ. შანიძე, თბილისი, 1996, 15-19. ტექსტი გამოქვეყნებულია ათონური ხელნაწერების მიხედვით (cods. Ath. Iber. 13, 4, 10, XI ს.).

<sup>11</sup> წმ. იოანე ოქროპირი, თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ, თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა, წიგნი II, ლაზორატორია "ორიონის" გამოც.; რედ. მ. შანიძე, თბილისი, 1996, 127.

<sup>12</sup> "სწავლათა" ჩამონათვალი დაცულია იოანე ოქროპირის ათონური წარმომავლობის ბერძნულ ხელნაწერში Bologna, BCA, A1 (X ს.) სათაური: Τῶν ἡθικῶν ἢ δὲ σαμας ἐν συστρίμῳ (1r-2r), M. Losacco, Su alcuni codici crisostomici affini alla produzione di Giovanni di Laura, 128.

რამდენად მართებულია X საუკუნის ქართველი მწიგნობრის თვალსაზრისი "სწავლათა" ავთენტურობის შესახებ. ერთი რამ კი, ახლა უკვე ქართული წერილობითი წყაროს მიხედვით, კიდევ ერთხელ დასტურდება: იოანე ოქროპირის *მათეს სახარების კომენტარის* იმ ბერძნულ ხელნაწერებში, რომლებიც ათონზე იყო მიმოქცევაში X საუკუნის ბოლოსათვის, დაცული იყო შენიშვნები ("სწავლანი"), რომელთა საშუალებით მონიშნული / მითითებული / გამოკვეთილი იყო იოანე ოქროპირის ტექსტის ეტიკური, სამოძღვრო-დამრიგებლობითი ხასიათის პასაჟები. ჩვენთვის არ არის ცნობილი, ἱμῆσις-ები მხოლოდ ათონური ნუსხების მახასიათებელია, თუ ისინი ასევე დასტურდება ამ თხზულების შემცველ არაათონური წარმომავლობის ნუსხებშიც,<sup>13</sup> ამდენად, ამ კრიტერიუმს ჩვენი ფრაგმენტის წარმომავლობის განსაზღვრისათვის ვერ დავეყრდნობით.

რაც შეეხება *Gr./Arm.* 32-ის მიმართებას ათონურ ხელნაწერებთან პალეოგრაფიული თვალსაზრისით, უნდა ითქვას, რომ თბილისური ფრაგმენტის ხელი ნაკლებად ავლენს მსგავსებას იმ ათონური ხელნაწერების დაწერილობასთან, რომლებიც ჩვენთვის ცნობილია ამ საკითხისადმი მიძღვნილი ნაშრომებიდან. ცნობილი ათონელი გადამწერის, იოანე ლავრელისა (X საუკუნის ბოლო) და მისი სახელოსნოს ხელნაწერების დაწერილობას იტალიელი მკვლევარი, ლოსაკო ახასიათებს, როგორც ადრეულ *Perlschrift*-ს (*una scrittura vicina alla Perlschrift*, ასევე *uno stadio evolutivo precoce della Perlschrift*)<sup>14</sup>, მაშინ, როდესაც თბილისური ფრაგმენტის ხელწერა სრულიად ჩამოყალიბებული, ტიპიური მარგალიტისებურია. ათონური ხელნაწერების არც ერთი ნაწერი არ არის ისე კარგად დამუშავებული, მომრგვალებული და გაშლილი, როგორც *Gr./Arm.* 32 –ისა და *Vat. gr.* 1613-ისა; არც ერთი მათგანი არ შეიცავს მაიუსკულით შესრულებულ ასოებს იმ რაოდენობით, რა რაოდენობითაც ეს ასოები წარმოდგენილია თბილისურ ფრაგმენტში.

თბილისური ფრაგმენტის განხილვისას შეგნებულად გვერდი ავუარეთ ათონის მთის ცნობილი გადამწერის, თეოფანეს მიერ 1004-1011 წწ. და 1020-

<sup>13</sup> იოანე ოქროპირის თხზულებათა შემცველი ხელნაწერების აღწერილობებიდან *მათეს სახარების კომენტარის* ტექსტის ეს სპეციფიკა არ ჩანს, თუმცა აღწერილობების მიხედვით აშკარაა, რომ უკვე იოანე ოქროპირის XI საუკუნის კომპილაციურ კრებულებში ოქროპირის ამ შრომიდან საკითხავების სახით შეტანილია ცალკეული პასაჟები – ἱμῆσις-ები (მაგ., Cromwell 23 (1064-65) – *In Matthaëum hom.* 35, *ethicon* (= PG 57, col. 409, l.1); *Brit. Mus. Cod. Add.* 19703 (XII c.) - *In Matthaëum hom.* 69, *ethicon* (= PG 58, col. 651, l.12); *Codices Chrysostomici Graeci, I, Codices Britanniae et Hiberniae*, M, Aubineau, Paris, 1968.

<sup>14</sup> M. Losacco, *Su alcuni codici crisostomici affini alla produzione di Giovanni di Laura*, 123, n. 2.



1023 წწ.-ში გადაწერილ ხელნაწერებს, რადგან თეოფანეს ხელწერა საერთოდ შორს დგას თბილისური ფრაგმენტისათვის დამახასიათებელი *Perlschrift*-ისაგან<sup>15</sup>.

ისიც უნდა ითქვას, რომ ბიზანტიის სკრიპტორიუმებსა და მნიგნობრულ ცენტრებს შორის მუდამ იყო მჭიდრო კონტაქტები, ხელნაწერები და გადამწერები სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვა ინტენსივობით იცვლიდნენ ხოლმე თავიანთ ადგილმდებარეობასა და სამყოფელს, რაც ასევე ყურადსაღებია ხელნაწერთა წარმომავლობასთან დაკავშირებული საკითხების კვლევისას. ასეთ ვითარებაში სრულიად გასაზიარებელია ცნობილი პალეოგრაფის, ბარბურის აზრი, რომ თუ კი ხელნაწერი არ შეიცავს კოლოფონს, რომელშიც ერთმნიშვნელოვნად არის მითითებული მისი გადანუსხვის ადგილი, ამ ხელნაწერის წარმომავლობის შესახებ საუბარი ძალიან დიდ რისკთან არის დაკავშირებული<sup>16</sup>.

ყოველივე ზემოთქმულის მიხედვით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ *Gr./Arm. 32* – იოანე ოქროპირის *მათეს სახარების განმარტების* თბილისური ფრაგმენტი – წარმოადგენს მოზრდილი, მდიდრული ბერძნული ხელნაწერის ერთ ფურცელს, რომელიც გადწერილი უნდა იყოს XI საუკუნის I ნახევარში ბიზანტიის მნიშვნელოვან სკრიპტორიუმში.

## Thamar Otkhmezuri, Ketevan Bezarashvili

*National Centre of Manuscripts*

### A FRAGMENT OF JOHN CHRYSOSTOM'S EXPLANATION ON EVANGELIUM BY MATTEW FROM THE GREEK MANUSCRIPT COLLECTION OF THE NATIONAL CENTRE OF MANUSCRIPTS

*Tbilisi gr./ arm 32* is a single leaf, which has been cut into two parts, folded and inserted at the beginning and at the end of the Armenian manuscript *Tbilisi arm. 308* (the Gospel, 282 ff., ms. size: mm 175 x 125) to serve as flyleaves.

The paleographical data: size of the reconstructed leaf: mm [2 x 175] x 245; upper margin mm 35, lower margin mm 60; right margin mm 65; the left margin is cut away. Justification (*Schriftspiegel*): mm [140+115] x 180; written in two columns,

<sup>15</sup> Б. Л. Фонкич, Переводческая деятельность Евфимия Святогорца и библиотека Иверского монастыря на Афоне в начале XI в., Палестинский сборник, 19 (1969), 165-170; E. Lamberz, Die Handschriftenproduktion in den Athoskloestern bis 1453, 37, ასევე Abb. 10, Athos Kutlum. 25.

<sup>16</sup> R. Barbour, Greek Literary Hands A. D. 400-1600, Oxford, 1981, XXI.

width of each column mm 80; intercolumn mm 25; 32 lines to the column. Parchment is thick, yellowish-white, the texture is rough; ink medium-brown, capitals in carmine, slightly decorated; ruling type: 34C2n.

The leaf contains a fragment of John Chrysostom's *Explanation on Evangelium by Matthew* (*Homil.* 26, PG 57, col. 339 l. 15 – col. 340 l. 19) :

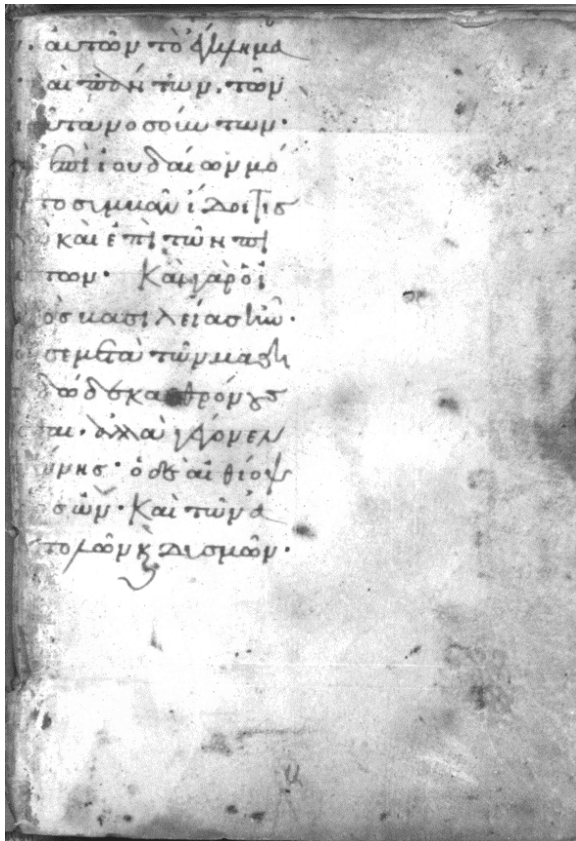
**Inc.** ... [κα]τὰ ἀκολουθίαν νόμων ἐγένετο· τὸ δὲ παρεμείνον σφίγξαι ...

**Des.** ... Οἱ γὰρ ταῦτα πείθον[τες]

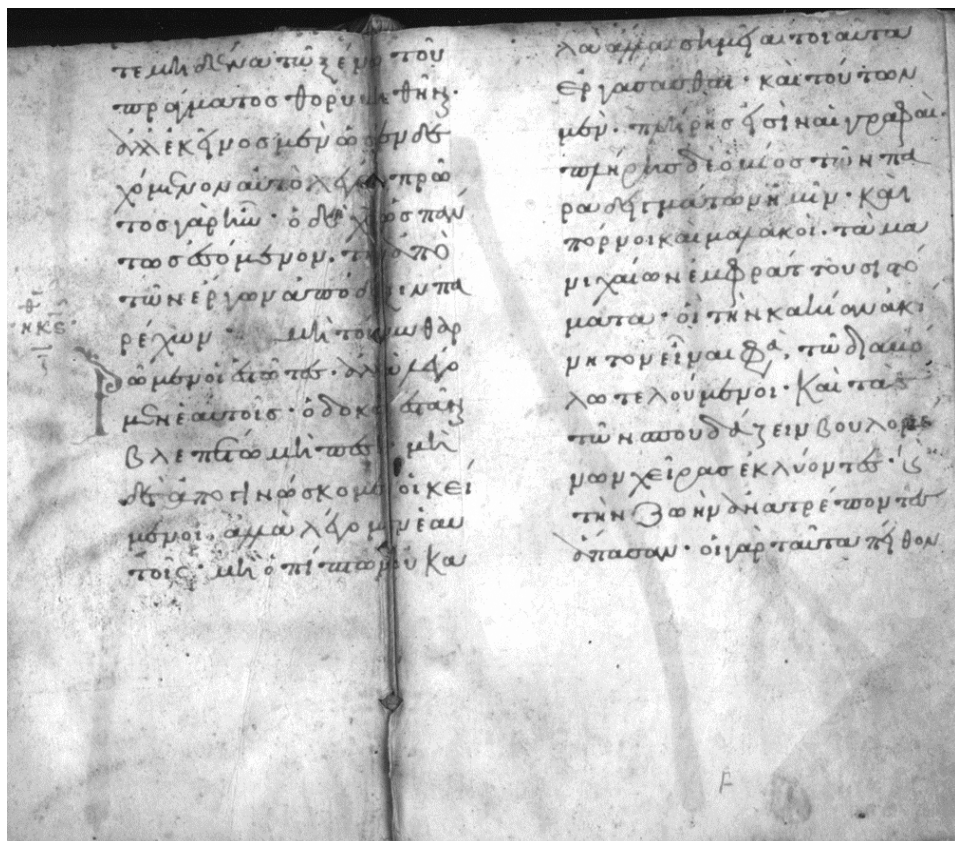
The paleographical analysis reveals the similarity of the handwriting of this fragment to the script of some manuscripts dated to the eleventh century, namely to two manuscripts copied in the first quarter of the eleventh century: *Vat. gr.* 1613 (*Menologion*) and *Paris. gr.* 784 (a Collection of Chrysostom's writings).

On the other hand the *Tbilisi fragment* shows a number of features, which are typical for manuscripts from Mount Athos of the same period. These are: the ruling type, which is attested also in the *cod. Hagion Oros, Lauras Δ 51* (Liturgical collection, 11<sup>th</sup> c.) and the existence of the note (ἡθικόν) in the upper margin of the folio of the Tbilisi fragment. The similar marginal notes are presented in the Athos manuscripts including John Chrysostom's *Explanation on Evangelium by Matthew: Bologna, BCA, A1, Istanbul – Πατριαρχικὴ Βιβλιοθήκη, Μονὴ τῆς Ἁγίας Τριάδος, 119; Αθήνα, Εθνικὴ Βιβλιοθήκη 2538, Vat. Urb. gr. 19*). The same could be said about the Athos manuscript of the late period – *Trin. Cantab.* B 8 4, 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> cc..

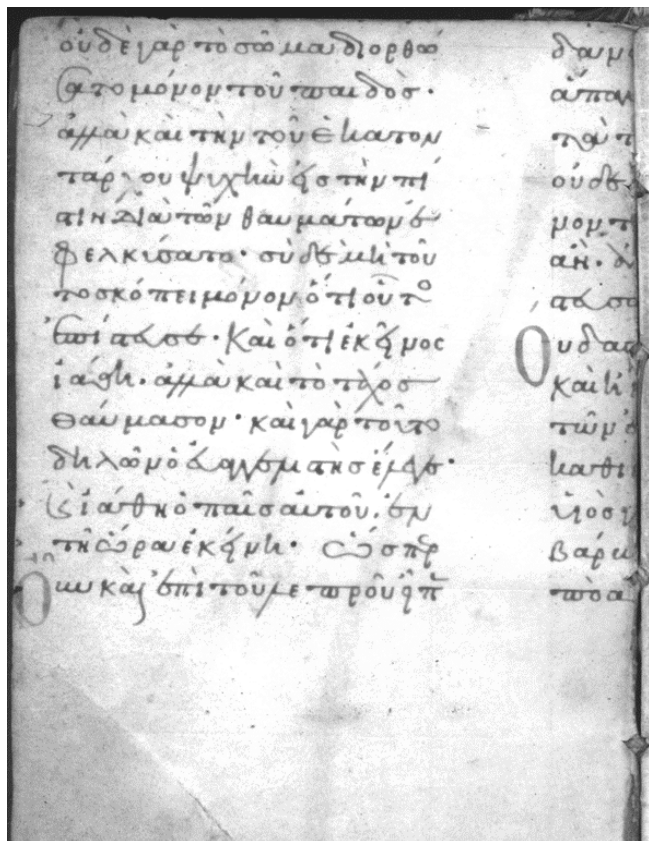
Thus, *Gr./Arm.* 32 is a fragment from an important Greek manuscript of John Chrysostom's *Explanation on Evangelium by Matthew*, written by a skilled scribe in the first part of the eleventh century in a significant cultural milieu of Byzantine world.



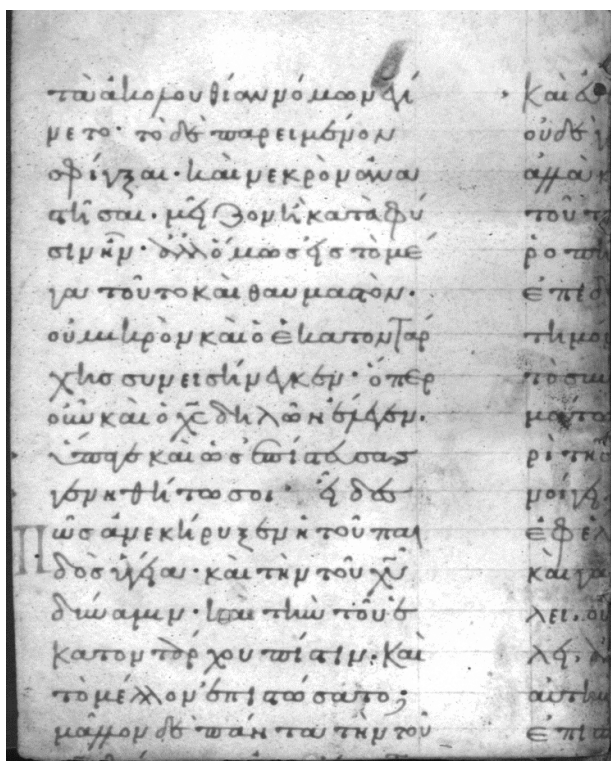
Նյր. 1 – Gr. /Arm. 32



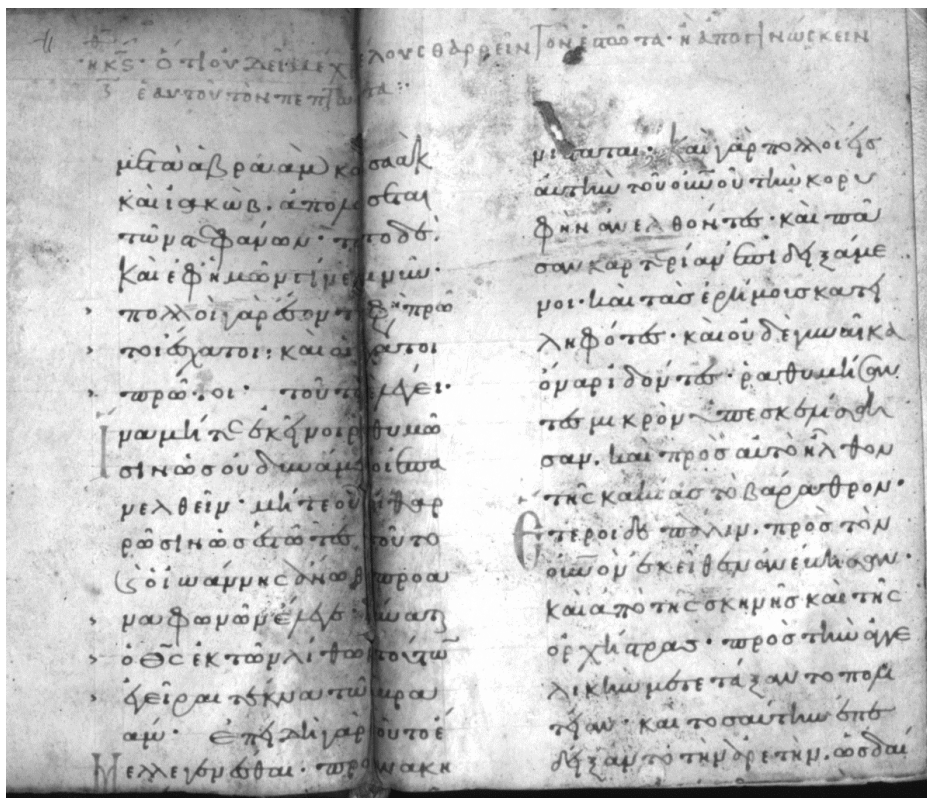
სურ. 2 – Gr./Arm. 32



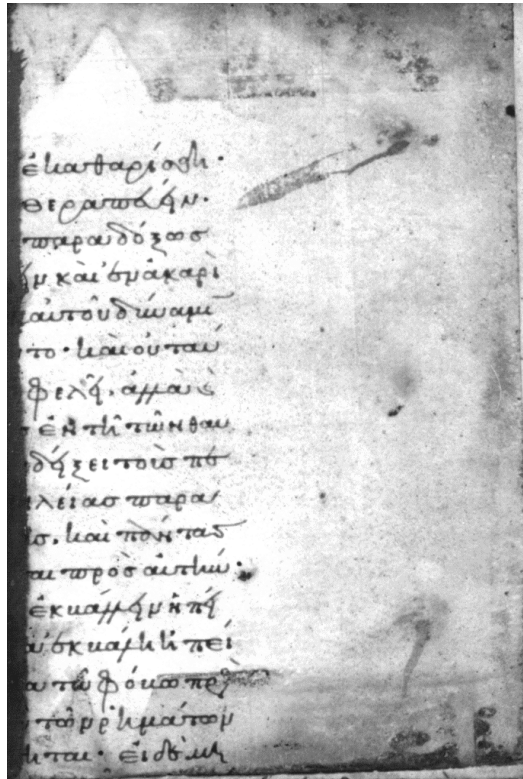
სურ. 3 – Gr./Arm. 32



სურ. 4 – Gr. /Arm. 32



Եղբ. 5 – Gr./Arm. 32



სურ. 6 – Gr./Arm. 32



ante A. D. 1025

✠ ΠΗΝΙΣΕΤΗΣ ΠΕΡΙΟΣ.  
ΕΙΣ ΤΗΝ ΠΡΟΤΗΝ ΔΙΚΑΙΩΝ:



Τ

...αυτῶν δικτομέ οτα ζει ἡ του Θυδλημοια ἀπο τῶ μαρχιαου  
...απαραιμοῦσαι διατορομζώθα αρχιλιγμα του χρουαι  
...ποια...  
...τη αρχιλι και τορο...  
...του οδπμριο...  
...ωδδ χσθ...  
...δποιοστ...  
...δωδδθ...  
...αυτο...  
...ουε...  
...κ...  
...κ...  
...χ...  
...θ...

Biblioteca Apostolica Vaticana

Cod. Vat. Gr. 1613

სურ. 7 – Vat. gr. 1613

ante A. D. 1025

† τῆς τῆς ἡμέρας, ἀφῆλθῆς τῶν τῶν μαρτύρων  
ἰνδικαίου μνήμης



†  
 I

μαρτυροδομω ἰσὺ ἰσχυρῶν ἡμαζιμα ἀποσῶσιν ἂσ  
 ἔρωδ ἔριτικο ἡμῶν εἰσῶσ ἔρεισ τοῦ ἔριτῶσ αμῶσ ἰσῶσ ὀδῶσ  
 ἄσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ  
 ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ  
 ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ  
 ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ  
 ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ  
 ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ  
 ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ  
 ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ  
 ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ  
 ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ  
 ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ  
 ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ  
 ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ  
 ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ ἔριτῶσ ἰσῶσ

Biblioteca Apostolica Vaticana  
 Cod. Vat. Gr. 1613



A.D. 1003

✠ ΛΟΓΟΣ. Β. ✠



† τὸ γὰρ τὸ γόμλια λεχθεὶ  
 ρα ἐν ἀντιοχίᾳ ἐν τῆ πα  
 λια λεγομένη ἐκ κλησὶ  
 ὄντος αὐτὸν πρεσβυτε  
 ρου· ἐπὶ αὐτῶν χιτῶν καὶ  
 τροφῆς τῶν μαθητῶν  
 θεοδωκίῳ πρεσβυτέρῳ  
 βασιλέως τῶν μεγάλων·  
 ζεῖτο ῥητὸν τὸν ἐπιτο  
 λον τοῖς πλοῦσι οἱ πα  
 γελλεῖ ἐν τῶν ἡμετέρων  
 μὴ ὑψηλοφρονεῖν· καὶ  
 καταπλεονεξοῦν·  
 ἴψου καὶ τιμαλίων  
 δαυλῶν ὁμοιωσῶν·  
 ῥοσχιρὶ μαλτομ· ἡμ  
 μωσχιρὶ ἡμωσ· ἡχι  
 οἰδὴ ἡμωσ· τοῖσιν  
 ῥοτῶν τὸ τολμη  
 ρωσ τὸ μὲν ἴψου· οὔτω  
 ἀμιατομ τὸ ἄλκωσ· οὔ  
 φῆμ τὸμ τὸ τρῶμα  
 πᾶσι ἰατρικῆ σμῆ  
 ζομ· καὶ τῶσ ἀμωσ  
 ὁσ μὲν ῥομωσ ἰατρικῆ  
 οὔτω μὲν ῥομωσ ἰατρικῆ

6  
461

ἀπομαζομ ὁ πῆσι  
 ασ ὄκαθη το· καὶ αὐ  
 σαμτῶ οἱ φίλοι παρ  
 μου το· καὶ ἰδὲ μτῶ αὐ  
 πορρο ὄθρη τῶ ἰματι  
 δι ὄρρη ζαμ καὶ σποδὸμ  
 τὸ ἡσασμ το· καὶ μὲν  
 ἰμωσ μωζαμ· μὴ τὸ  
 τῶσ πόλεις ἀσῶσῶσ  
 κύμωσ οἰκῶσ ἡχρη  
 τῶσ ὄμωσ τῶσ ἡμτῶ  
 ἄλ· ἴψου· καὶ ὄθρη  
 τῶσ ἡμωσ ἰατρικῆ  
 πῶσ ἰατρικῆ  
 κῆμωσ ὁ πῆσι ὄκοπρι  
 ἐκαλοσ το τὸ τῶ· αὐτῶ  
 ὄμωσ ἰατρικῆ  
 τῶσ ἰατρικῆ  
 ῥοτῶ ὄδῶσ ἰατρικῆ  
 μωσ καὶ τῶσ ἰατρικῆ  
 καὶ πῶσ ἰατρικῆ  
 τῶσ ἰατρικῆ  
 αμ· οὔτω μὲν ῥομωσ  
 ἰατρικῆ  
 ἄλλ ὄθρη καὶ τὸ τῶ  
 σμωσ ἰατρικῆ  
 ἰατρικῆ  
 τῶσ ἰατρικῆ  
 ἰατρικῆ



## ლალი ოსეფაშვილი

*საქართველოს შოთა რუსთაველის სახელობის თეატრისა და კინოს სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი*

### კათოლიკოსის საბრძანისის ფუნქციისათვის საკათედრო ტაძრებში

(ბიზანტიური, ქართული და სირიული ნიმუშების მიხედვით)

წმიდა მოციქულთა დადგენილებით, კათოლიკოსი წარმოადგენს ქვეყნის ეკლესიის მეთაურს და სიმბოლურად გამოხატავს ქრისტეს – მთელი ეკლესიის თავს. წმიდა ეგნატე ღმერთშემოსილის მოძღვრებით, "სადაც ეპისკოპოსია, იქ ეკლესიაა და პირიქით, სადაც ეკლესიაა, იქ ეპისკოპოსია"<sup>1</sup>.

მღვდელმთავართა, ანუ კათოლიკოსთა ღმრთისმსახურებისთვის ადრე-ქრისტიანული დროიდან მიღებული იყო ტაძრის სივრცეში საბრძანისის, სავარძლის განთავსება. შეიძლება ითქვას, რომ საკათედრო ტაძრებში ორგვარი საბრძანისი იდგა: ერთი საკურთხეველში, რომელსაც "მაღალი დასაჯდომელი" (რუსულად, "Горнее место") ერქვა, ხოლო მეორე – ტაძრის ცენტრში, საკურთხეველის ღერძზე, მას "მღვდელმთავრის ამბიონს" ("Архиерейский амвон") უწოდებდნენ.

ჩვენამდე სამმა ბიზანტიურმა საეპისკოპოსო კათედრამ – ე.წ. cathedrae gradatae-მ მოაღწია: წმიდა სოფიის, წმიდა გიორგისა და წმიდა პანტელეიმონის ტაძრებიდან. კათედრას ჰქონდა ჯვრის ფორმა, ჰქონდა სახელურები და საზურგე. ასეთივეა წმიდა აგნესას ეკლესიაშიც. ზოგიერთ კათ-

<sup>1</sup> Митрополит Киевский Филарет, Поместная и Вселенная церковь, Журнал Московской Патриархии, №4 (1981), 60.

ედრაზე სიმბოლური გამოსახულებებია, მათში გაცხადებულია იკონოგრაფიული პროგრამა<sup>2</sup>.

მართლმადიდებლური ეკლესიის ტიპიკონის მიხედვით, საკათედრო ტაძრებში, როგორც ზემოთ შევნიშნეთ, კათოლიკოსის საბრძანისი იდგა ტაძრის ცენტრში, ანუ ნაოსში. იგი წარმოადგენს შემალეულ ადგილს, ანუ ამბიონს, განსხვავებით სოლეს ამბიონისგან, ანუ საკურთხეველის წინა არისგან და ჰქვია "მღვდელმთავრის ამბიონი". საღმრთისმსახურო წიგნებში მას შემდეგი სიტყვებით მოიხსენიებენ: "ადგილი, სადაც იმოსება მღვდელმთავარი", "შესამოსელი ადგილი", "განმზადებული ადგილი". მღვდელმთავრის საბრძანისი იდგმება რამდენიმე საფეხურზე და შემალეულია, რათა ღმრთისმსახურებისას ადვილად სახილველი იყოს.

ხელდასხმის რიტუალში მღვდელმთავარი კითხულობს: "ეკლესიის შიგნით, პირდაპირ ამბიონზე განამზადებენ ამალეულ ადგილს, გადააფარებენ ფარდას და დადგამენ მასზე კათედრას მღვდელმთავრისთვის. თუ არქიეპისკოპოსისთვისაა, 6 საფეხურიტაა შემალეული, თუ ეპისკოპოსისთვის – 4-ით".

საბრძანის მღვდელმთავრისთვის კათედრასაც უწოდებენ. ძველად მას ერქვა საყდარი, რომელიც იდგმება მღვდელმთავრის ჩამოსაჯდომად ღმრთისმსახურების გარკვეულ დროს. მაგალითად, ჟამნების კითხვისას, ასევე პარაკლისების, პანაშვიდების დროს. ლიტურგიის განმავლობაში იგი იქ რჩება მცირე შესვლამდე<sup>3</sup>.

ბიზანტიური საბრძანისები განსხვავდება როგორც ქართული, ისე სირიული საბრძანისებისგან. იგი ადრექრისტიანული დროიდანვე ჩნდება. რაც შეეხება ტერმინს, პირველად V საუკუნეში სოზომენესთან გვხვდება: იგი შემალეული ადგილია მედავითნებისთვის, თავიდანვე უნდა ყოფილიყო პლატფორმის სახისა საფეხურებით. V-VI საუკუნეებიდან უკვე ბიზანტიურ ტაძარში შუაში იდგმება ცილინდრული ფორმის შემალეული კონსტრუქცია ორი ან ზოგჯერ სამი მხრიდან მიდგმული კიბეებით. კონსტანტინოპოლის ტაძრებში ზოგჯერ სვეტებზეა აღმართული, მისი შუა ნაწილი გეგმაში ხან ნახევარწრიულია, რომელსაც მცირე კიბეებიც აქვს მიდგმული. იგი მზადდებოდა მარმარილოსგან ან კარგად გაპრი-ალეულ ზედაპირიან ქვისგან და დამუშავებული იყო მხატვრულ-დეკორატიულად, ორნამენტული მოტივებით, ზოგჯერ სკულპტურებითა და მოზაიკებითაც იყო შემკული. ამის ნიმუშებია: თესალონიკის წმიდა მენას

<sup>2</sup> Настольная книга священнослужителя, 4, Москва, 1983, 662.

<sup>3</sup> Польный Православный Богословский Энциклопедический словарь, Издательство П. П. Сойкина, СПб, 1912, 138.

და წმიდა სოფიას ტაძრების სკულპტურებიანი "ამბიონის" ცოკოლი (ეს უკანასკნელი ადგილზე უნახავს ნ. კონდაკოვს. შემდეგ გადაუტანიათ კონსტანტინოპოლის არქეოლოგიურ მუზეუმში). მასიურ მარმარილოს რელიეფებში იგი "მოგვთა თაყვანისცემის" სცენას გამოჰყოფს, ამ "ამბიონს" ნახევარწრიული ფორმა აქვს და გააჩნია ექსედრები (მოტანილი აქვს გეგმა)<sup>4</sup>. ასეთივე "ამბიონები" გვხვდება საბრატაში, თებეში წმ. გრიგოლის ეკლესიაში, ოლიმპიაში, კორინთოში და ა.შ.

მოგვიანებით, "ამბიონი" იდგმება ბაზისზე და აღმართულია პოლიგონალური გეგმის (ექვსწახნაგა: ჰერმონე (VII ს.), რვანახნაგა – წმიდა დემეტრეს თესალონიკის "ამბიონები" (ეს უკანასკნელი ხანძრის შემდგომი პერიოდისაა VII ს.)<sup>5</sup>.

კონსტანტინოპოლის წმიდა სოფიას ტაძრისთვის წმიდა იმპერატორმა იუსტინიანემ (527-565) შეუკვეთა საბრძანისი, რომელსაც რვა კოლონა ჰქონდა და გადახურული იყო კიბორიუმით, ანუ სალხინობლით და დაგვირგვინებული ჯვრით. იგი ნაგები იყო შესანიშნავი ქვისგან და შემოსილი ოქროსა და ვერცხლის ორნამენტებიანი ფირფიტებით<sup>6</sup> (XV საუკუნემდე ბერძნულ ეკლესიებში საბრძანისი იდგა ერთგვარ აივანზე, მას ჰქონდა ზღუდე, შემალღებული იყო ან ზოგ შემთხვევაში საერთოდ არ იდგა).

როგორც იკონოგრაფიის ლექსიკონშია შენიშნული, ეპისკოპოსის კათედრა ღმრთებრივი საყდრის არქიტექტურულ ნაწილს წარმოადგენდა. ამის საუკეთესო ნიმუშია განთქმული მაქსიმელიანეს (545-553) სავარძელი რავენაში, რომელიც უხვადაა შემკული სიუჟეტებითა თუ ორნამენტული მოტივებით<sup>7</sup>.

ბიზანტიურ საღმრთისმსახურო რიტუალში კათოლიკოსის საბრძანის საკურთხეველის "მაღალ დასაჯდომელთან" ერთად ძალიან დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, ერთ-ერთ მთავარ არქიტექტურულ ნაგებობას წარმოადგენდა. ბიზანტიური ეკლესიის დიდი ტიპიკონი, ევქოლოგიონი, იმპერატორი კონსტანტინე VII პორფიროგენეტი "ბიზანტიური კარის ცერემონიებში" და სხვა წყაროები დაწვრილებით აღწერენ იმას, თუ რა ადგილს იკავებდა საბრძანისი ბიზანტიურ ლიტურგიულ რიტუალში საკათედრო ტაძრებში. ან საბრძანისიდან ან მისი საფეხურებიდან წარმოითქმებოდა ექტენია, იკითხებოდა სახარება, იგალობებოდა ანტიფონები, ალილუია, ტრისაგაიონის ჰიმნი (სამწმიდაოს საგალობელი), ისეთი მნიშვნელოვანი

<sup>4</sup> Кондаков Н. Иконография Богоматери, I, СПб, 1914, 47.

<sup>5</sup> Reallexikon zur byzantinischen Kunst, Bd., I, Stuttgart, 1966, 129.

<sup>6</sup> Reallexikon zur byzantinischen..., 130.

<sup>7</sup> Lexikon der christlichen Iconographie, Bd. 4, Rom, Freiburg, Basel, Wien, 1994, 305.



საგალობლები, როგორცაა სააღდგომო ტროპარები: "ქრისტე აღდგა მკვდრეთით", ჯვრის თაყვანისცემისას: "ჯვარსა შენსა", წყალკურთხევისას და ა. შ.

ლიტურგიის დასრულებისას, ერის განტევების ლოცვის წარმოთქმისას, მღვდელმთავარი აღმართავს ჯვარს. ეს რიტუალი შთამბეჭდავია ჯვართამაღლების დღესასწაულზე. კონსტანტინოპოლის პატრიარქი დიდ პარასკევს ტრადიციულად მოძღვრავდა ხოლმე კათაკმეველებს; ეს პროცესია, ბუნებრივია, ე. წ. "მღვდელმთავრის ამბიონიდან" მიმდინარეობდა.

"მართლმადიდებლური ენციკლოპედია" საერთო კონტექსტში განიხილავს სოლეის, ანუ საკურთხეველის წინა ამბიონსა და ე. წ. "მღვდელმთავრის ამბიონს." აღნიშნულია, რომ წმ. გერმანე კონსტანტინოპოლელი (VIII ს) წერდა, "ამბიონი" განასახიერებდა წმიდა საფლავის ქვას, რომელიც ანგელოზმა გადააგორა და დაბრძანდა წმ. საფლავის კართან, ახარა მენელსაცხებლე დედებს უფლის აღდგომა, ხოლო წმ. სოფრონ იერუსალიმელი კომენტარებში ლიტურგიაზე (XI ს) ამატებს, რომ ამბიონის საფეხურები განასახიერებენ "იაკობის კიბეს".

წმიდა გერმანე ამ საფეხურებს უკავშირებს ბიბლიურ, გამოსვლის ტექსტს (გამოს.40,9), რომელიც შესულია ბზობის კვირის კანონის მე-5 ირმოსის საგალობელში, ჩართულია ლექსის სახით და წარმოითქმის მღვდელმთავრის ასვლისას ამბიონის საფეხურებზე<sup>8</sup>.

ბერძნულ პრაქტიკაში უკვე XIV საუკუნიდან "მღვდელმთავრის ამბიონი" ხშირად აღარ აღიმართება ხოლმე<sup>9</sup>.

როგორც ზემოთ შევნიშნეთ, წმიდა სოფრონ იერუსალიმელი ამბიონის საფეხურებს "იაკობის კიბეს" ადარებს, რაც მეტად საინტერესო სემანტიკის მატარებელია და სახისმეტყველურად ძალზედ მნიშვნელოვნად მოიაზრება; ვიდრე კიბის სიმბოლურ დატვირთვაზე ვიმსჯელებდეთ, მიზანშეწონილად მიმაჩნია, შევეხო ქართული საბრძანის ნიმუშს, რომელიც სვეტიცხოვლის ტაძარშია დაცული. ამჟამად ტაძრის ცენტრში ხის ორნამენტებიანი სავარძელი დგას, ხოლო ძველი გაუქმებულია და გადაუტანიათ ტაძრის ჩრდილო-აღმოსავლეთ მხარეს, გუმბათქვეშა ბურჯის გვერდით. ასომთავრული წარწერა ქარაგმების გახსნით შემდეგს გვამცნობს: "ქ. სვეტო ღვთივ ამაღლებულო, მეოხ ეყავ დიასამიძეს კათოლიკოზ იოანეს, რომელმაც განვაახლე ხარისხი ესე"<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Православная энциклопедия, II, Москва, 2001, 109.

<sup>9</sup> Православная энциклопедия, III, Москва, 2001, 567.

<sup>10</sup> ლ. ოსეფაშვილი, "იაკობის კიბე" სვეტიცხოვლის კათოლიკოსის საბრძანის მოხატულობაში, "რელიგია", №2 (2009), 72.

ამდენად, ძველი საყდარი განუახლებია კათოლიკოს იოანე დიასამიძეს XVIII საუკუნის დასაწყისში და შესაძლოა, მან მოახატვინა კიდეც. "ხარისხი", რომელიც წარწერაშია მოხსენიებული, საბას მიხედვით, "აღსავალს" ნიშნავს. "აღსავალი" კი კიბეა. "ხარისხი არს ქვითა და კირით (ქვითკირით) შეკიბულივით სხვადასხვა აღსავალი"<sup>11</sup>.

სვეტიცხოვლის კათოლიკოსის საბრძანისი ქვითკირითაა ნაგები, კარგადაა შელესილი და მოხატულია როგორც გარედან, ისე შიგნით, გადახურულია ბალდახნით და ერთგვარ მცირე არქიტექტურულ ნაგებობას წარმოადგენს. იგი იდგა ტაძრის ცენტრში შემალღებულ, ფარდაგადაფარებულ ადგილზე და, თავის მხრივ, საბრძანისზეც – სავარძელზე ხალიჩა ყოფილა გადაფენილი კათოლიკოსისთვის მეტი კომფორტის შესაქმნელად. როგორც ისტორიული ცნობებით ირკვევა, გარედან ფურცლოვანი ოქროს ფირფიტებით იყო გაფორმებული. მოხატულობა ქართული კედლის მხატვრობის ტრადიციებით არის შექმნილი. შიგნით უყელო გუმბათის სფეროში – ქრისტე პანტოკრატორია, საბრძანისის ზურგზე – ცისფერ ნეიტრალურ ფონზე Vevea-Elpis-ის ტიპის ღმრთისმშობელია გამოსახული. იგი სახით მობრუნებულია ამჟამად დასავლეთ მხარეს აღსაქმელ კედელზე გამოსახული ქტიტორისკენ, სასულიერო პირისკენ, რომელიც, ჩემი აზრით, ამ საბრძანისის მომგებელი კათოლიკოსი იოანე დიასამიძე უნდა იყოს.

გარეთ, ზედა კედლის პირზე გამოსახულია "იაკობის კიბე", "იაკობის კურთხევა ისააკის მიერ" და სხვა ძველი ალთქმისეული სცენები, გვერდით კედელზე წინასწარმეტყველები, ხოლო მედალიონებში "ხარების" სცენაა: ერთ მედალიონში დედა ღმრთისაა, ხოლო მეორეში – მთავარანგელოზი გაბრიელი.

საბრძანისის მოხატულობა ერთიან თეოლოგიურ პროგრამაშია გააზრებული და თითოეული სცენა, ერთი მხრივ, ერთმანეთს უკავშირდება, ხოლო, მეორე მხრივ, მთლიანად სვეტიცხოვლის ტაძრისეულ სინმიდეებს. "იაკობის კიბეს" მე სპეციალური პუბლიკაცია მივუძღვენი<sup>12</sup>, ამიტომ აქ აღარ შევიჩინებ. ფაქტობრივად, ამ კომპოზიციით ცხადდება საბრძანისის როგორც ლიტურგიკული ფუნქცია, ისე მთელი მოხატულობის იკონოგრაფიული პროგრამის შინაარსი. ძალიან მოკლედ შევნიშნავ, რომ სვეტიცხოვლისეულ სინმიდეებს ახასიათებთ იმ იმანენტური, ქართველი ერის, ანუ როგორც ლიტურატიურული წყაროები უწოდებენ, "საზეპურო ერის", ქრისტიანული სიმბოლოების ხშირი ასახვა, რაც ამ ერის ეს-

<sup>11</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1991, 80.

<sup>12</sup> ლ. ოსეფაშვილი, "იაკობის კიბე" სვეტიცხოვლის კათოლიკოსის..., 72-79.

ქატოლოგიური ჟამისას აქტიური პოზიციის გამოვლენაზე მიუთითებს (იოანე ზოსიმე). კერძოდ, ნიკოლოზ გულაბერისძის (XII ს) მიერაა მოთხრობილი, რომ სვეტიცხოველში გაცხადებულია: კვართი უფლისა, მასზე დაფუძნებული ნათლის სვეტი – სვეტი-ცხოველი – კათოლიკე ეკლესია და "ძუელი დღეთაჲ" (ნიკოლოზ გულაბერისძის მიხედვით, ყოვლადწმიდა სამება).

ძველ სიმბოლოთა ლექსიკონის მიხედვით, კიბე იდგა სამოთხეში, მინასა და ცას შორის და გამოსატავდა ადამიანის და ღმერთის ერთობას<sup>13</sup>, სვეტიცხოველიც მეფის სამოთხეში დგას. ფაქტობრივად, ჩვენ შეგვიძლია, ძველი აღთქმისეული კიბე, რომელიც იაკობის სიზმარშია გაცხადებული, აღვიქვათ, სვეტი-ცხოველის პარადიგმად. ასევე, "იაკობის კურთხევის" სცენაში კლდის ქანობზე დადებული სუფთა სამოსელი, ჩემი აზრით, პარადიგმა უფლის კვართისა. წმიდა მამათა სწავლებით, კლდე არის ქრისტეს სიმბოლო, საიდანაც გამოედინება სიცოცხლის წყარო<sup>14</sup>, ძლისპირის საგალობლების მიხედვით, "ხოლო კლდეჲ იგი იყო სახეჲ შენდა ქრისტე", "ლოდი საკიდური უსახელოდ გამოეკუეთა შენგან მთაო," "კლდისგან გამოუკვეთელსა გამოხუედ, ქრისტე, რომელი არს დედაჲ ქალწული უქორწინებელისა.." <sup>15</sup>.

მთისა და კლდის სიმბოლიკა გასაგებადაა გაცხადებული ძველი აღთქმის წიგნში – დანიელის წინასწარმეტყველებაში (თ. 2,2-49). დანიელის წინასწარმეტყველების სიმბოლიკა ჯერ კიდევ პავლე მოციქულმა განმარტა I ეპისტოლეში კორინთელთა მიმართ (თ.10,4) "ხოლო კლდე იგი იყო ქრისტე". რაც შეეხება, კლდეზე დაფენილ სუფთა სამოსელს, ბუნებრივია, იგი უფლის კვართის განსახიერება უნდა იყოს.

სვეტიცხოველის კათოლიკოსის საბრძანის მოხატულობის იკონოგრაფიული პროგრამის შესწავლა და მთლიანობაში გააზრება მრავალ საინტერესო პლასტს წარმოაჩენს, მხედველობაში სვეტიცხოველში გასიმბოლოებული ხატ-სახეები მაქვს და ამასთან ნათლად გამოიკვეთება კათოლიკოსის საბრძანის ლიტურგიკული ფუნქციაც.

ჩრდილოეთ სირიაში გამოვლენილია ადრეული ხანის მრავალი ამბიონი, ანუ როგორც მეცნიერები უწოდებენ ექსედრები. ესენია დღეისათვის ჰამა-ალეპოს გზაზე შემორჩენილი მასიური საძირკვლები. ცნობილია რესაფას კათედრალი. აქ ანალოგიური კონსტრუქციაა. ცენტრში მარტირიუმია ჯვრის ფორმის, სელევკიაში გვხვდება სამყურა ფორმის მარტირი-

<sup>13</sup> J. C. Cooper, Lexikon Alten Symbole, Leipzig, 1986, 109.

<sup>14</sup> J. C. Cooper, Lexikon Alten..., 54.

<sup>15</sup> აკ. ბაქრაძე, სასულიერო პოეზიის სახეები, "პოეზია" 1981, თბ., 1981, 61.

უმები. ასეთი ტიპის მონყობილობა თავისი ლიტურგიკული ფუნქციით დასტურდება ჩრდილოეთ სირიაშიც<sup>16</sup>.

ქალ-ატ-სემანში უზარმაზარ ტაძარს ჯვრული ფორმა აქვს, იგი იყო ნმიდა სვიმეონ მესვეტე უმრწემესის ბაზილიკა. მას აქვს კაპელები. ექსედრები უკვე IV საუკუნიდანვე გვხვდება. ასევე ცნობილია, ბაბისქას ბაზილიკა (390-407). სირიულ ტაძრებში ამბიონი იყო ის ადგილი, საიდანაც ქადაგებდნენ სხვადასხვა თემებზე, კერძოდ, რელიგიურ ლიტურატურაზე, იმართებოდა პოლემიკა თეოლოგიურ საკითხებზე მსოფლიო საეკლესიო კრებების შესახებ, სამონასტრო ცხოვრების განვითარებაზე, ასკეტიზმზე, სპარსელებისა და ჩინელების ევანგელიზაციაზე. ამ რიტუალს მეტად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა<sup>17</sup>.

სირიული ექსედრები შეისწავლეს ა. გრაბარმა, ჰ. ბუტლერმა, გ. ჩალენკომ და სხვებმა.

ზებედეში შემოგვრჩა ერთი შესანიშნავი ნიმუში. ეს არის უმშვენიერესი საბრძანისი. მას ჰქონდა ზურგი, რომელიც მომრგვალებული იყო, სავარძლის სახელურები და სუპედანიუმი. ისინი მორთული იყო სკულპტურებით, რელიეფით. ამ საბრძანისს წილად ხვდა წიგნში მოხვედრილიყო და ასე შემორჩა შთამომავლობას. ექსედრები გადახურული იყო ბაღდაქინებით, ანუ სალხინობლებით და ჰქონდა სვეტები.

ეპისკოპოსის სავარძელი, გარდა ტაძრის ცენტრისა, სირიულ ტაძრებში, ისევე როგორც ბიზანტიურში, საკურთხეველშიც იდგა. ამის ნიმუშია: ქალ-ატ-სემანი და რესაფა<sup>18</sup>. განსხვავებული რიტუალი მიმდინარეობდა საკურთხეველსა და ექსედრებში და ტაძრის ნავის ცენტრში.

სირიულ ტაძრებშიც ამბიონის საფეხურები გოლგოთას განასახიერებდა, რაც ნმიდა მამათა წიგნებშია ასახული. ამ დროს, მოგესხენებათ ნესტორიანობა მძლავრობდა. ეპისკოპოსის საბრძანისი საკურთხეველში ბიზანტიურის ანალოგიური იყო და შეედრებოდა დიდი მღვდელმთავრის – აარონის საბრძანისს<sup>19</sup>. იგი თეოლოგიურად ამგვარად განიმარტება: აფსიდა – ეს არის ზეცა, მასში მდგარი საყდარი უფლის საყდარია. შემდეგ მოდის სოლესი ამბიონი, იგი სამოთხეა, ტაძრის ნავი მიწაა. "ბემა, ნავი – იერუსალიმის განსახიერებაა". საკურთხეველის ბემა წარმოადგენს გოლგოთას, ეპისკოპოსის საბრძანისი ადგილია მღვდელმთავარ აარონისა.

<sup>16</sup> J. Lassus et G. Tchalenko, Ambons Syries, "Cahier Archeologique", №5 (1951), 75-76.

<sup>17</sup> J. Lassus et G. Tchalenko, Ambons..., 79.

<sup>18</sup> J. Lassus et G. Tchalenko, Ambons..., 84.

<sup>19</sup> J. Lassus et G. Tchalenko, Ambons..., 87.

ბემის იდენტიფიცირება იერუსალიმთან წარმოიშვა ედესას კათედრალისთვის შექმნილ საგალობელში, სირიულ ჰიმნში<sup>20</sup>, ხოლო რაც შეეხება საბრძანისებს, თეოლოგები მათ "ამაღლებას" უკავშირებენ. ქრისტე დაბრძანებულია, აღსაყდრებულია სავარძელზე, რომლის ირგვლივ ნალისებრად განლაგებულია სხვა საბრძანისები მოციქულთათვის. ანალოგიური სცენა ასახულია 586 წლის რაბულას სახარების მინიატურაზე, ასევე გვხვდება მცირე ხელოვნების ნიმუშებზე – სპილოს ძვლის ნაკეთობებზე, ვერცხლის ჭურჭელზე, პორტატულ მოზაიკებზე და ა. შ.

ამრიგად, თუ შევადარებთ ბიზანტიურ, ქართულ და სირიულ საბრძანისებს, აღმოჩნდება, რომ მათ ფაქტობრივად, ერთი და იგივე სიმბოლური მნიშვნელობა, ფუნქცია გააჩნიათ, ლიტურგიკული დატვირთვიდან გამომდინარე. ყურადღებას იპყრობს ის ფაქტი, რომ საბრძანისების მხატვრული გადამწყვეტა ადრეულ ხანაში უფრო თვალსაჩინოა, ანუ შემოქმედებითი დამოკიდებულება მათდამი, როგორც ხელოვნების ნამდვილი ნიმუშისადმი, ადრე უფრო არსებითი იყო, ვიდრე შემდეგ.

რაც შეეხება სვეტიცხოვლის საბრძანისს, ვფიქრობ, იგი გვიანი დროის ნიმუშია. XI საუკუნიდან, ანუ კათოლიკოს მელქისედეკის დროიდან აქ, ალბათ, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ბიზანტიური სტილის საბრძანისი იდგებოდა, როგორც სხვა ქვეყნებში. იგი სამწუხაროდ, დაკარგულად უნდა ჩავთვალოთ.

## Lali Osepashvili

*Shota Rustaveli Theatre and Film Georgian State University*

### ON THE FUNCTION OF THE CATHOLICOS THRONE IN CATHEDRAL CHURCHES

(on the Basis of Georgian, Byzantine and Syrian Examples)

Thrones for the catholicos became widespread in countries of the Christian East from an early period. Proceeding from the liturgical function, it was of great importance. The catholicos is present at this place when he is not in the sanctuary. He is vested here, he remains here before the end of the Little Entrance, and is sitting here while the Book of Hours are read. The Gospel is read, significant hymns are sung and the ektenia is said here.

<sup>20</sup> J. Lassus et G. Tchalenko, Ambons..., 91.

In Northern Syria stone thrones were placed within a basilica. Among the examples are the Rusafa cathedral, Babiska, Qal'at Saman, the basilica of St. Simeon the Junior, and so on.

In Byzantium high thrones elevated by one meter or more became widespread, which occurred within the church interior. A staircase was found on both sides and an armchair was placed on a small platform (the church of St. Sophia, Saloniki, Sabrata, and others.) The throne of Maximilian in Ravenna is different from them.

In Georgia the stone throne, with a canopy above it, is known from the Svetitskhoveli cathedral at Mtskheta. It was restored in the 18th century, but it is not in use no longer, being removed to the south.

Byzantine and Syrian thrones were decorated with reliefs and were richly ornamented, they were carved out of marble and were adorned with gold and silver chased plates, whereas the Svetitskhoveli throne is painted in accordance with the Georgian wall-painting traditions. The Svetitskhoveli sacred objects appear in its iconographic programme, which is characteristic for the works of art originating from Svetitskhoveli.



1. სვეტიცხოვლის კათოლიკოსის საბრძანისის ზედა პირის ხედი.



2. სვეტიცხოვლის კათოლიკოსის საბრძანისი. ესავის მიერ იაკობის კურთხევა.





3. სვეტიცხოვლის კათოლიკოსის საბრძანისი.  
იაკობის კიბე.



## ნუგზარ პაპუაშვილი

სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი, თბილისი

### რამდენიმე ახალი ცნობა კორიდეთის კოდექსის შესახებ

კორიდეთის კოდექსს როგორც შინაარსით, ისე ხელოვნების თვალსაზრისით, ალბათ, ყველაზე თვალსაჩინო ადგილი ეკუთვნის საქართველოში შემონახულ არაქართულენოვან ხელნაწერებს შორის. იმის მიუხედავად, რომ იგი საყურადღებოა არა მარტო ბიბლიური წიგნით, – სახარების ბერძნული ტექსტით, არამედ სხვადასხვა დანიშნულების ჩანაწერებითაც ბერძნულ და ქართულ ენებზე, სპეციალურ ლიტერატურაში მას მაინც კორიდეთის ბერძნულ სახარებად, ანდა კორიდეთის ოთხთავად მოიხსენიებენ. ხელნაწერი ამჟამად წარმოდგენილია საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ბერძნულ კოლექციაში (Gr. 28). სახარების ტექსტი (Q 038) (კოდექსის ძირითადი ნაწილი) IX ს-ით თარიღდება, საისტორიო მასალა კი (საბუთები და ანდერძ-მინაწერები) – X-XV სს-ით<sup>1</sup>.

არანაკლებ საყურადღებოა ამ ხელნაწერის ისტორია. მოგვეპოვება შემაჯამებელი ნაშრომები ქართულ და უცხო ენებზე, რომლებშიც (სხვათა შორის) მისი შექმნის, მოგზაურობისა და რეგისტრაციის (1901 წ.) საკმარისად სრული სურათია მოცემული. მათი ავტორები არიან: მღვდ. პ. კარბელაშვილი, еп. Кирион, G. Beerman, C. R. Gregory, მ. ჯანაშვილი, Н. Я. Мара, გრ. ნერეთელი, ს. ყაუხჩიშვილი, ვ. სილოგავა, რომელთა შრომების ბიბლიოგრაფია წარმოდგენილია ვ. სილოგავას გამოცემაში "კორიდეთის

<sup>1</sup> კორიდეთის საბუთები (X-XIII სს.), გამოსაცემად მოამზადა ვ. სილოგავამ, თბ., 1989. 8, სქ. 3; 13-19.

საბუთები". სია, რომელიც მოცემულია იქ (გვ. 37-38), შეიძლება შეივსოს რამდენიმე ერთეულით: Bernouville<sup>2</sup>, Евсеев<sup>3</sup>, Мецгер<sup>4</sup>, Metzger<sup>5</sup>, Trev<sup>6</sup>.

კორიდეთის კოდექსის ნახვა პირველად პოლკოვნიკმა, ეთნოგრაფმა და ნუმიზმატმა ი. ა. ბართოლომეიმ 1853 წლის ზაფხულში მოახერხა, როდესაც მან ზემო სვანეთში იმოგზაურა, და მკითხველებს ასეთი ინფორმაცია მიანოდა: წმ. კვირიკესა და ივლიტას ეკლესიაში "ქვის ტრაპეზზე, რომელიც, ისე როგორც ყველა ძველ პატარა ეკლესიაში, ნახევრადწრიულ კედელს ეკვრის, ესვენა ჩინებული სახარება (превосходное Евангелие), ხელნაწერი ბერძნულ ენაზე, დიდი ფორმატის, დანერილი ეტრატზე დიდი და ლამაზი ხელნერით, ჩვენი ნახევრადმთავრული დამწერლობის მსგავსი. ეს წიგნი, ჩემი აზრით, ძველთა შორის უძველეს ხელნაწერებს განეკუთვნება..."<sup>7</sup>.

კორიდეთის კოდექსის შემდგომი ისტორია სამეცნიერო ლიტერატურაში ასეა წარმოდგენილი:

ქუთაისის გუბერნატორმა ვლადიმერ ლევაშოვმა 1869 წელს ზემო სვანეთში სამხედრო ექსპედიცია მოაწყო, შეხვდა კალის თემის თავკაცებს და ეს ხელნაწერი 50 მანეთად იგირავა. მან იგი პეტერბურგში გაუგზავნა გრაფ პანინს, უკანასკნელმა კი 1870 წელს შესასწავლად გადასცა მარი ბროსეს, რომელმაც კვლევის შედეგები ორი წლის შემდეგ პარიზში გამოაქვეყნა. გადიოდა წლები, მაგრამ გუბერნატორის სიტყვა არ სრულდებოდა, რის გამოც თავისუფალი სვანები აღელდნენ. "სალოცავი სახარების" საქართველოში დაბრუნება მხოლოდ თავად ლევან დადეშქელიანისა და იმერეთის ეპისკოპოს გაბრიელის საქმეში ჩარევის შემდეგ მოხერხდა. ეპ. გაბრიელმა იგი გელათში დატოვა და სეიფში ჩაკეტა. ეს ხელნაწერი იქ 1901 წელს ეპისკოპოსმა კირიონმა (საძაგლიშვილ-

<sup>2</sup> მის ნაშრომს, დაბეჭდილს 1873 წელს, იმონმებს გრიგოლ წერეთელი: გრ. წერეთელი: კორიდეთის ხელნაწერი და მისი ბერძნული მინაწერები (გერმანულ, რუსულ და ქართულ ენებზე), ტფ., 1937. 13, სქ. 3.

<sup>3</sup> И. Е. Евсеев, Коридетское Евангелие. Материалы по Археологии Кавказа, Вып. 11, под редакцией Графини Уваровой, Москва, 1907. 1-2.

<sup>4</sup> Брюс М. Мецгер, Текстология Нового Завета, Перевод с английского, Москва, 1996. 56-57.

<sup>5</sup> В. М. Metzger, Der Text des Neuen Testament, Eine Einführung in die Neutestamentische Textkritik, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966. 58.

<sup>6</sup> К. Trev, Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in der UdSSR, Eine systematische Auswertung der Textschriften in Leningrad, Moskau, Kiew, Odesa, Tbilisi, Erevan, Akademie-Verlag, Berlin 1960. 351-353.

სხვა, ორ ინგლისურენოვან ავტორს (K. Lake, W. Hatch) იმონმებს ე. გრანსტრემი: Е.Э.Гранстрем, Греческие рукописи Государственного музея Грузии им. акад. С. Н. Джанашиа. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე XX-В, თბ., 1959. 192, სქ. 3.

<sup>7</sup> Поездка в Вольную Сванетию полковника Вартоломея в 1853 году. Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества, кн. 3, Тиф. 1855. 163-164.

მა) იპოვა, სხვა ხელნაწერებთან ერთად თბილისში ჩამოიტანა, საეკლესიო მუზეუმში შეიტანა და სახელმწიფოს საკუთრებად აქცია, შესასწავლად კი პასტორ ბერმანს დაუთმო. უკანასკნელმა იგი გერმანიაში გადაუგზავნა პროფესორებს გრეგორის და ზოდენს. 1904 წელს საეკლესიო მუზეუმს მოსკოვის საიმპერიო არქეოლოგიური საზოგადოების თავმჯდომარე გრაფინია პრასკოვია უვაროვა ეწვია და, რადგან ხელნაწერი ადგილზე არ დახვდა, განგაში ატეხა. ეპ. კირიონმა შესაფერის ზომებს მიმართა და კორიდეთის ოთხთავი იმავე წელს მუზეუმს დაუბრუნდა<sup>8</sup>.

ბოლო დროს ძველ ქართულ პერიოდიკასა და საარქივო ფონდებში ჩვენ მიერ ისეთი მასალა გამოვლინდა, რომელთა მეშვეობით ამ ძეგლის შესწავლის ისტორიის, თავგადასავლისა და ნაციონალიზაციის რამდენიმე დეტალის დაზუსტება ხერხდება.

**პირველი ცნობა საქართველოს პრესაში.** ირკვევა, რომ პუბლიკაციას: M.F. Brosset, Note sur un manuscrit grec des quatre Evangiles, rapporté du Souane'thie et appartenant au comte Panine. ("Me'langes Asiatiques", t. VI, livr. 3-4, 1872) გამოეხმაურა გაზეთი "Тифлисский Вестник". იქ 1875 წლის 16 სექტემბერს რუბრიკაში "Местная хроника" გამოქვეყნდა ანონიმური და დაუსათაურებელი კორესპონდენცია, რომელიც აღნიშნული ნაშრომის მიმოხილვას წარმოადგენს (მოკლე შინაარსი გაზეთმა "დროება" ქართველ მკითხველებსაც გააცნო<sup>9</sup>). ავტორი იქვე ახსენებს წყაროს ("Бюллет. Импер. Акад. наук."), რომელშიც ეს ნაშრომი ("Заметка") პირველად დაიბეჭდა.

კორესპონდენციის მიზანი არა მარტო ბროსეს პუბლიკაციის რეფერირება, არამედ ამ საკითხზე დამატებითი ინფორმაციისა და განსხვავებული თვალსაზრისის მონოდებაცაა. ავტორი ლაპარაკობს სვანეთის სიმდიდრეზე ისტორიული ძეგლებით, ამ სიმდიდრის ზოგადკულტუროლოგიურ მნიშვნელობაზე და კორიდეთის ოთხთავის ღირსებაზე. იგი ჩერდება ხელნაწერის ბროსესეულ დათარიღებაზე (IX-X) და ფიქრობს, რომ ეს ძეგლი გაცილებით ძველია. მას მოჰყავს იმ მინაწერის რუსული თარგმანი, რომელიც დედანში ასე იკითხება: "ესე ოთხთავი... კორიდული... დაშლილი ვპოვე ჟამთა სიგრძოათა მე, ე(რისთავთ)-ე(რისთავ)მ(ა)ნ ბეშქენ. შევკაზმე... მოვჭედე ჯუართა და ცუართა..."<sup>10</sup>, და ფიქრობს: თუ გავითვალისწინებთ, რომ ბეშქენი X ს-ში (თუ სულაც უფრო ადრე) ცხოვრობდა, მივალთ დასკვნამდე, რომ "კორიდული ოთხთავი" აღნიშნულ საუკუნემდე დიდი ხნის

<sup>8</sup> შდრ. ვ. სილოგავა, კორიდეთის საბუთები, 9-12.

<sup>9</sup> ნ. პაპუაშვილი, კოდიკოლოგიურ-არქეოგრაფიული ძიებანი გაზეთ "დროების" მასალებზე მისხედვით (გამოკვლევა და კატალოგი), თბ., 2008, 137.

<sup>10</sup> კორიდეთის საბუთები, 9.

წინ შეიქმნა. ამ არგუმენტის საფუძვლიანობა და სიმყარე სხვა საკითხია. ჩვენთვის არსებითია კორესპონდენტის სურვილიცა და უნარიც, რომ მკითხველთა ფართო წრე ამ ძეგლის სიძველეში დაარწმუნოს.

ჩვენ უკვე გამოვთქვით ვარაუდი, რომ სტატიის ავტორი აღნიშნული გაზეთის ერთ-ერთი დამაარსებელი და კორესპონდენტი ნიკო ნიკოლაძე უნდა იყოს. იგი ფლობდა ფრანგულს; 1872 წელს, როდესაც მითითებული შრომა გამოქვეყნდა, პარიზში იმყოფებოდა; გატაცებული იყო ისტორიით და ამ სფეროშიც მოღვაწეობდა<sup>11</sup>. მართალია, მისი თხზულებების ცხრატომეულში მსგავსი მასალა არ დასტურდება, მაგრამ ირკვევა, რომ იგი ფრანგულ პრესას განსაკუთრებული ინტერესით სწორედ 1875 წელს იკვლევდა და იმხანად "ადგილობრივ ქრონიკასაც" დიდ ყურადღებას უთმობდა (შდრ. მისი თხზულებების IV ტომი). ამასთანავე: დეკ. ბ. ნიჟარაძის ინფორმაციით, საზოგადოებაში თურმე დადიოდა ხმები, რომლის თანახმად, კორიდეტის ოთხთავზე ანონიმური სტატიების ავტორი ნ. ნიკოლაძეც უნდა იყოს (იხ. ქვემოთ).

**"კორიდეტის" ლოკალიზაციისა და იდენტიფიკაციისათვის.** ცნობილია, რომ ეს პრობლემა დიმიტრი ბაქრაძემ გადაჭრა, მაგრამ როდის და რა ვითარებაში, ცნობილი არაა. ირკვევა, რომ ეს 1879 წლის შემოდგომაზე მოხდა, როდესაც დ. ბაქრაძემ სამსახურებრივი მივლინებით საქართველოს ახლადშემოერთებულ რაიონებში, ბათუმის მაზრაში, იმოგზაურა და "ჭეშმარიტი გეოგრაფიული ნომენკლატურის" დადგენას შეეცადა<sup>12</sup>. მას აინტერესებდა გაერკვია, ცოცხალია თუ არა დღეს ის ტოპონიმი, რომელიც ძველ წერილობით ძეგლებში დასტურდება, და დაესაბუთებინა ტოპონიმიკის მნიშვნელობა ისტორიისა და არქეოლოგიისათვის. იგი აღნიშნავს: ხელთ მქონდა "ადგილობრივ შედგენილი სია ბათუმის მაზრის სოფელთა და ადგილთა" და დასძენს: "მურლულის ხეობის სოფლების სიაში მე ვიპოვე სახელი სოფლის კარიდეტისა, რომელიც დარჩა გაურკვეველი აკადემიკოს ბროსეს თავის სტატიაში იმის შესახებ, თუ როგორ და საიდან გაჩნდა კალის მონასტერში, თავისუფალ სვანეთში, სახარება IX-X საუკ. მე შევადარე რა სახარების ზედ წარწერილებში მოხსენებული სახელი კარადეტი და სხვა ადგილები ჩემს სიაში მოხსენებულ სახელებს, დავრწმუნდი, რომ ის სახარება ეკუთვნოდა კარიდეტის მონასტერს მურლულში. ჩემს რწმუნებას მაინც კიდევ უნდა გადაშინჯვა ადგილობრივ; მაგრამ რა გინდა იყოს, ჩვენ მაინც დიდის სიფრთხილით [უნდა] შევეხოთ გეოგრაფიულ ნომენკლატურას ჩვენს კარტებზედ, რო-

<sup>11</sup> ნ. პაპუაშვილი, კოდიკ. ძიებანი, 138.

<sup>12</sup> ნ. პაპუაშვილი, კოდიკ. ძიებანი, 138-139.

მელნიც ხშირად იმას ისე ასხვაფერებენ, რომ ძნელდება სახელის ნამდვილი აზრის დადგენა"<sup>13</sup>. როგორც ვხედავთ, ავტორი ერთსა და იმავე ტოპონიმს სამი ვარიანტით გადმოსცემს: "კარიდეტი", "კარადეტი" და "კარილეტი" და ამას იმ სიისა თუ "კარტის" მოუწესრიგებლობით ხსნის, რითაც სარგებლობს. მაინც რომელ ტოპოგრაფიულ დოკუმენტზე ლაპარაკობს ავტორი, გაურკვეველია, მაგრამ აქ რომ ნამდვილად კორიდეთის კოდექსისეული კორიდეთი იგულისხმება, არავინ დავობს.

**დაბრუნება.** კითხვა, თუ რომელ წელს დააბრუნეს "სალოცავი სახარება" პეტერბურგიდან და დააკმაყოფილეს თუ არა "თავისუფალი სვანების" მოთხოვნა, დღემდე პასუხის გარეშე იყო დარჩენილი.

ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში ჩვენ ვნახეთ იმერეთის ეპისკოპოს გაბრიელის ავტოგრაფი – "გელათის მონასტრის წინამძღვარს, არქიმანდრიტს სერაპიონს", დათარიღებული 1876 წლის 19 ოქტომბრით (ქიემ 525). წერილი გელათიდან ძველი და ძვირფასი სახარების გატანის ამბავს შეეხება. ლაპარაკია სახარების იმ ნუსხაზე, რომელიც მეცნიერებაში ვარძიის ოთხთავადაა სახელდებული (Q 899), დოკუმენტში აღნიშნულია: "გელათის სახარება" "გადაკრა გრაფმა პანინმა" (ე.ი. შეფუთა) "სხვათა თანა ნივთებთა(ნ)". "სხვათა ნივთებში" კორიდეთის კოდექსიც მოიაზრება. ეს წერილი გამოხმაურებაა იმ ბრალდებაზე, რომ თითქოს ძვირფასი ხელნაწერი წიგნები და სხვა განძი იუსტიციის მინისტრმა პანინმა, მისმა სიძემ, – გუბერნატორმა ლევაშოვმა და მისმა დამ, გრაფინია ლევაშოვამ<sup>14</sup>, საქართველოდან ეპ. გაბრიელის თანხმობით გაიტანეს.

ამდენად, "წერილი სერაპიონს" არის იმ გახმაურებული პროცესის შემადგენელი ნაწილი, რომელიც ცნობილია სახელით "გელათის საქმე". იგი გულისხმობს 1869 წელს ქუთაისიდან სხვადასხვა ძვირფასი საეკლესიო და სამონასტრო ნივთის გატანას და ამის გამო ეპ. გაბრიელის პასუხისმგებლობის საკითხის დაყენებას. სიმართლის გასარკვევად 1876 წელს შეიქმნა კომისია, რომელშიც ეგზარქოსი ევსევი აქტიურად ჩაერთო. მან პირადად დაათვალიერა გელათისა და ქუთაისის ტაძრები და დაადგინა: 1869 წელს ქუთაისიდან ხელისუფლების წარმომადგენლებმა მართლაც გაიტანეს ისტორიული ნივთები, მაგრამ მათი დიდი ნაწილი დააბრუნეს. არდაბრუნებულ ნივთთა შორისაა სვანეთის ძველი ბერძნული სახარება,

<sup>13</sup> დ. ბაქრაძე, ბათუმის მაზრა. "დროება", 1880, 10. IV, №78.

<sup>14</sup> ამ ნათესაური კავშირისა და გელათის გაძარცვის საქმეში ვ. ვ. ლევაშოვის ბრალეულობა-უდანაშაულობის შესახებ იხ.: მ. კეზევაძე, გელათის მონასტერი ეგზარქოსობის დროს, ქუთაისი, 2006, 168-173, 173.

რომელიც აუცილებლად უნდა დაბრუნდეს. საქმის მასალების მიხედვით<sup>15</sup> ეპისკოპოსმა გაბრიელმა აღიარა შეცდომა, რომელიც მან უნებლიეთ დაუშვა; არ გაარკვია ყველა იმ ნივთის ისტორიული მნიშვნელობა, რომელიც საპატიო ადამიანებმა სხვადასხვა პირობით წაიღეს. ამიტომ მან ყველა ღონე იხმარა, რომ არდაბრუნებული ნივთებიც დაბრუნებულიყო. და, აი, 1876 წლის 18 აპრილს სინოდის ობერპროკურორმა დაწერა ბრძანება "სვანეთის ხელნაწერის" საქართველოში დაბრუნების შესახებ. იგი კავკასიის მუზეუმს გადასცეს, რაც ეპ. გაბრიელმა გააპროტესტა. დიდმა მთავარმა მიხეილ ნიკოლოზის ძემ დააკმაყოფილა ეპისკოპოსის თხოვნა და კორიდეტის კოდექსი თბილისიდან ქუთაისში გადაიგზავნა<sup>16</sup>. ცნობილია საარქივო საქმე, რომლის თანახმად ეპ. გაბრიელი აღნიშნულ წიგნს 1879 წლის 15 აპრილს გელათში გზავნის და წინამძღვარს, არქიმანდ. სერაპიონს, ავალებს: "დაცულ იქნას სუფთად, წმინდად, მშრალ ადგილზედ და ხშირად არავის არ აჩვენოთ, გარდა საპატიო კაცისა"<sup>17</sup>.

ვფიქრობთ, შეიძლება, გამორკვეულად ჩაითვალოს რამდენიმე საკითხი: 1. კორიდეტის კოდექსი 1869 წელს არა ლევაშოვმა გაუგზავნა პეტერბურგში პანინს, როგორც ეს დღემდე მიიჩნეოდა, არამედ პანინმა, იმხანად ქუთაისში მყოფმა, თავად იაქტიურა და აღნიშნული ხელნაწერი, ვარძიის ოთხთავსა და სხვა ისტორიულ ნივთთან ერთად, იმპერიის დედაქალაქში თვითონ წაიღო; 2. ეს ხელნაწერი საქართველოში 1876 წელს დააბრუნეს; 3. გელათში კი 1879 წელს შეიტანეს.

პასუხს კითხვაზე, სად იმყოფებოდა კორიდეტის კოდექსი 1876-1879 წწ-ში, ვპოულობთ დეკ. ბ. ნიჟარაძის წერილებში: "წმ. კვირიკეს ბერძნული სახარების თავგადასავალი" და "ახალი ცნობები 1869 წ. სვანეთიდან წაღებულ კორიდეტის ბერძნულ სახარებაზე", რომელთაგან პირველი 1911 წელს გამოქვეყნდა<sup>18</sup>, მეორე – 1918 წელს<sup>19</sup>. ორივე პუბლიკაციის წყაროთმცოდნეობითი ბაზა ერთი და იგივეა – მიმონერა ეპ. გაბრიელსა და სვანეთის ბლალოჩინ ი. ვანაძეს<sup>20</sup> შორის. ესაა ეპისკოპოსის ოთხი (რუსულენოვანი) და ბლალოჩინის ორი წერილი, რომლებიც იმხანად, 1911-1918

<sup>15</sup> ნ. ნადარაია, "გელათის საქმე" და გაბრიელ ქიქოძე, სამეცნიერო-საინფორმაციო ბიულეტენი, №37-38, 1980. 55-62; მ. კეზევაძე, გელათის მონასტერი. 185-189.

<sup>16</sup> ნ. ნადარაია, "გელათის საქმე", 61-62.

<sup>17</sup> "გელათის საქმე", 62.

<sup>18</sup> "კოლხიდა", 17, IX, №137.

<sup>19</sup> "საქართველო", 31, VII, №152.

<sup>20</sup> იოსებ ეგნატეს ძე ვანაძე 1859 წლიდან (სავარაუდოდ) 1897 წლამდე ფარის ეკლესიაში მსახურობდა: მ. კეზევაძე, ეგზარქოსობისდროინდელი ლეჩხუმისა და სვანეთის ეკლესიები და მღვდლები, ქუთაისი, 2007, 26.

ნლებში, ავტორის ოჯახში, ქუთაისში, ინახებოდა. სტატიებში წარმოდგენილია ამ მასალის შინაარსი ციტირებით.

ზემო სვანეთის მკვიდრი დეკანოზი ვერ მალავს უკმაყოფილებას იმის გამო, რომ ამ სახარებას "კორიდეთისას" ეძახიან. ჩანს, იგი ისურვებდა, რომ მისთვის, ადიშის ოთხთავის ანალოგიით, კალის სახარება დაერქმიათ. მეორე წერილში მოცემულია შედარებით ვრცელი მოთხრობა ლევაშოვისა და მისი მრავალრიცხოვანი ამალის კალაში მისვლაზე, თემის თავკაცების დაჯილდოებასა და ხალხის მოხიბლვაზე. ავტორის თქმით, "რუსის მოხელე ასე დიდებულად სვანებს არც მათ მოსვლამდე და არც შემდეგ არ უნახავთ და ამიტომაც არის, რომ მათ გრაფი ლევაშოვი დღესაც ასსოვთ". იგი თურმე "თვითონ ჰკიდებდა ჯვარ-მენდლებს მოხელეებს". ექსპედიციას ფოტოგრაფი ერმაკოვი ახლდა. ასეთმა შთაბეჭდილებამ განაპირობა ის ნდობა, რომელმაც სტუმარს თავის პირობაზე ადგილობრივი მორწმუნეების ასე თუ ისე დაყოლიება შეაძლებინა. ამ წერილში ლაპარაკია იმაზეც, თუ რამდენად გაცუდდა ეს ნდობა, როდესაც მათ "სალოცავი სახარების" დაბრუნების იმედი საბოლოოდ გადაეწურათ; ამის გამო ისინი დღესაც დრტვინევენ<sup>21</sup>. იქვე ვკითხულობთ: ამ სახარების გაუჩინარებასთან კავშირში გაბრიელ ეპისკოპოსის მიმართ "ექვი ან უკმაყოფილება პეტერბურგის მაშინდელს ერთ-ერთ გაზეთში გამოუქვეყნებიათ, რომლის ავტორებად ჩვენი ქვეყნის ორ თვალსაჩინო მოღვაწეს ასახელებენ: ნიკო ნიკოლაძეს და განსვენებულ გიორგი წერეთელს". სტატია, როგორც ჩანს, ანონიმური იყო, ისე როგორც "Тифлисский Вестник"-ის ის პუბლიკაცია, რომლის ატრიბუცია ზემოთ ვცაადეთ.

ჩვენი საკითხისათვის უფრო საინტერესოა მიმოწერა, რომელიც კორიდეთის კოდექსის ისტორიის დღემდე უცნობ დეტალს შეიცავს. ეპ. გაბრიელი ავალებს სვანეთის ბლალოჩინს გაარკვიოს: მართლა წაიღო თუ არა ლევაშოვმა კალიდან ბერძნული სახარება და, თუ წაიღო, რა პირობით და ვისი თანხმობით? წერილი ოფიციალურია, რომელსაც ახლავს ზედწერილი "Секретное в. нужное". იგი დაწერილია 1876 წლის 25 ნოემბერს, ე.ი. მას შემდეგ, რაც "გელათის საქმე" აღიძრა და შესაბამისი კომისია მუშაობას შეუდგა (იხ. ზემოთ). ეს და ზემოთ განხილული "წერილი სერაპიონს" ცხადყოფს, რომ ეპ. გაბრიელი კომისიის მუშაობაში ინტერესით და აქტიურად ჩაერთო. ი. ვანაძის პასუხი, დათარიღებული 1877 წლის 29 იანვრით, გვარწმუნებს, რომ მან შესაბამისი ცნობები ადგილზე თვითმხილველებისაგან მოიპოვა და დაადასტურა: ლევაშოვმა კალიდან მართლა

<sup>21</sup> ამასვე ადასტურებს კორნელი კეკელიძე, რომელიც კალას 1911 წლის ივლისში ეწვია. იხ.: მისივე, ეტიუდები... XIII, თბ., 1974, 65, სქ. 4.

გაიტანა სახარება. ამაში მან 50 მანეთი გადაიხადა და ხალხს დაჰპირდა, სამაგიეროდ მოოქრულ სახარებას გამოგიგზავნითო; ხალხი თავს იკავებდა, მაგრამ მუქარამ თავისი გაიტანაო.

ეპ. გაბრიელის მომდევნო წერილში, რომელიც იმავე წლის 27 ივნისსაა შედგენილი, ე. ი. კორიდეთის კოდექსის საქართველოში ჩამოტანის შემდეგ, ვკითხულობთ: "დაუყოვნებლივ, როგორც გავიგე, რომ გრაფს ლევაშოვს სახარება წამოუღია სვანეთიდან, შუამდგომლობა შევადგინე ნამესტნიკის მთავარ სამმართველოში, რაზეც ნამესტნიკმა ბრძანა, რომ სახარება დაჰბრუნებოდა წმ. კვირიკეს მონასტერს". ამ ციტატას (ცხადია, თარგმნის), რომელიც მეორე სტატიაშია მოტანილი, ასეთი ინფორმაცია მოსდევს: "და კიდევ გამოუგზავნია გაბრიელ ეპისკოპოსისათვის კავკასიის მუზეუმის დირექტორს რადდეს იმ პირობით, რომ სახარება სვანეთშივე გაეგზავნა წმ. კვირიკეს ეკლესიაში". ალბათ, ამ "პირობის" გამო მოუწოდებს ეპისკოპოსი ბლალოჩინს: როცა ამ წიგნს წაიღებთ, შეინახეთ "წმ. კვირიკეში с особенной тщательностью". 3 ივლისით დათარიღებული წერილი აუწყებს ბლალოჩინს ვანაძეს, რომ სახარება უკვე ქუთაისშია და შეუძლია წაიღოს სვანეთში, ოღონდ მისი მიღება იურიდიული აქტით უნდა გაფორმდეს. ბ. ნიჟარაძის სტატიების თანახმად, არსებობს ორი აქტი: ერთი ქუთაისში შედგენილი 1877 წლის 5 სექტემბერს ხელნაწერის ბლალოჩინ ი. ვანაძისათვის ჩაბარების თაობაზე, მეორე კი, შედგენილი იმავე წლის 19 ოქტომბერს სოფ. კალაში მასზე, რომ ეს ხელნაწერი ბლალოჩინმა ვანაძემ ჩააბარა სოფლის სტაროსტს გეგი ფანგანსა და მამასახლისს ისლამ მარგველანს. ამდენად, კორიდეთის ოთხთავი ზემო სვანეთს 1877 წლის 19 ოქტომბრის ახლო ხანს დაუბრუნდა.

ბოლო წერილი, რომელიც 1878 წლის 24 თებერვალს ყოფილა გაგზავნილი<sup>22</sup>, ადგილობრივი მორწმუნეებისათვის, – ასე ვთქვათ, "გასოფლურებული ქრისტიანებისათვის", ე.ი. "საყმოსათვის" მოულოდნელ და სამწუხარო შინაარსს შეიცავს: იგივე ეპისკოპოსი მოუწოდებს იმავე ბლალოჩინს, ხელნაწერი უკან დააბრუნოს "სინოდის კანტორის უკაზის" შესაბამისად, რათა მას ბინა ქუთაისის სობოროში მიეცეს. მეორე პუბლიკაციაში ბ. ნიჟარაძე იმომეებს ვანაძის მეორე წერილს, დათარიღებულს ი/წ 30 მაისით, რომლის თანახმად იგი მზადაა, ეს მოთხოვნა დააკმაყოფილოს.

ასე რომ, კორიდეთის კოდექსი რესტიტუციიდან რამდენიმე თვის შემდეგ კვლავ ტოვებს "საყმოს", ე.ი. ტრადიციულ თემს, და ეპარქიის სა-

<sup>22</sup> მეორე სტატიაში თარიღად მოცემულია 1877 წლის 4 თებერვალი, რაც მექანიკური შეცდომაა.



კუთრება ხდება: მას ჯერ ქუთაისის საკათედრო ტაძარში მოათავსებენ, შემდეგ კი, 1879 წლის 14 აპრილიდან (იხ. ზემოთ), – გელათში<sup>23</sup>.

ბუნებრივად დაისმის კითხვა: რამ აიძულა ეპისკოპოსი "საყმოსათვის" გულსატკენი გადანყვევტილება მიელო? "სინოდის კანტორის უკაზი" უდრის საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორის 1876 წლის 30 ივნისის დადგენილებას ეკლესიებიდან და მონასტრებიდან "ძველი წიგნებისა და ყოველგვარი ისტორიული სახსოვარის" გამოტანის, მათი თბილისში ჩამოტანისა და სემინარიაში ჩაბარების თაობაზე<sup>24</sup>. ეს წამოწყება არის იმ კულტუროლოგიური ცნობიერების ნაყოფი, რომელიც რუსეთსა და საქართველოში სწორედ XIX ს-ის 60-70-იან წლებში იწერება და რომელიც სიძველეთა მოვლა-პატრონობის თანამედროვე სტანდარტს, პირველ რიგში კი მათ კონსერვაციას გულისხმობს. ეპ. გაბრიელის მიერ "სალოცავი სახარების" ნახევრად სამუზეუმო რეჟიმში მოათავსება ნიშნავს, ერთი მხრივ, საკრალური წიგნის დესაკრალიზაციას და, მეორე მხრივ, წვლილს იმ კამპანიის წინაშე, რომელსაც საქართველოს საეკლესიო სივრცეში ბიძგი აღნიშნულმა დადგენილებამ მისცა.

**ნაციონალიზაცია.** კორიდეთის კოდექსის გელათიდან თბილისის საეკლესიო მუზეუმში გადატანისა და მისი სახელმწიფოს საკუთრებად ქცევის პროცესი დაკავშირებულია ეპ. კირიონ საძაგლიშვილის სახელთან და საფუძვლიანადაა აღნიშნული, რომ ამ მღვდელმთავრის "სახელის პოპულარობაში გარკვეული როლი ითამაშა 1901 წელს მის მიერ გელათში მიკვლეულმა ბერძნულმა სახარებამ"<sup>25</sup>. ცნობილია მისი ნაშრომი "Греческий пергаментный манускрипт четвероглава, найденный между рукописями в

<sup>23</sup> ცნობილია აკ. წერეთლის მოგონება ("საქართველო", 1916, 261, №19), საიდანაც ირკვევა: 1. კორიდეთის კოდექსის დაბრუნების საქმეში მასაც შეუტანია წვლილი და 2. ამის გამო სვანები იმდენად მადლობლები ყოფილან, რომ ის, ზემო სვანეთში ყოფნის დროს წმ. კვირიკეში შეუყვანიათ. ნახა თუ არა მან იქ ეს წიგნი, მოგონებიდან არ ჩანს. უნდა ვიფიქროთ, – ვერ ნახა; ეს ვიზიტი, ალბათ, 1878 წლის შემდეგ შედგა, რიდესაც "სალოცავი სახარება" იქიდან ხელმეორედ გაიტანეს. ამ მოგონების ახალი პუბლიკაციები: ფრ. სიხარულიძე, რა განძი გვქონია. სამეცნიერო წერილების კრებული, თბ., 1999, 94-98; გ. შარაძე, აკაკი წერეთელი (1840-1915), წ. 1, თბ., 2006, 159-160.

<sup>24</sup> ნ. პაპუაშვილი, ვის ეკუთვნის სამუზეუმო ფასეულობანი?, "რეზონანსი", 2001, 7. II, №35 (=ეკლესია და სამოქალაქო საზოგადოება. საქართველო. XXI საუკუნის დასაწყისი, თბ., 2001, 24-27); მისივე, საეკლესიო სიძველეთა ნაციონალიზაციის იდეა და "საგანსური", "არილი", 2001, №9.38; მისივე, კოდიკოლოგიურ-არქეოგრაფიული ძიებანი, 118.

<sup>25</sup> ე. აბრამიშვილი, კირიონის პირადი საარქივო ფონდი (მიმოხილვა). მრავალთავი 1, თბ., 1971, 373.

Гелатском монастыре", რომელიც 1904-1905 წლებში სამჯერ დაიბეჭდა<sup>26</sup>. ჩვენ ყურადღებას იმ დეტალებზე გავამახვილებთ, რაც წინამდებარე თემისათვის არსებითია.

ეპ. კირიონი გელათს 1901 წლის აგვისტოში თ. ჟორდანიასთან ერთად ეწვია. მან დაათვალიერა ბიბლიოთეკა და რამდენიმე წიგნის, მათ შორის კორიდეთის კოდექსის, თბილისის საეკლესიო მუზეუმში გადატანა განიზრახა, მაგრამ ადგილობრივმა ბერებმა წინააღმდეგობა გაუწიეს. წინამძღვარმა, არქიმანდ. სერაპიონმა მას ასეთი ინფორმაცია მიანოდა: "ეს ხელნაწერი ჩამოტანილია თავისუფალი სვანეთიდან და სვანები, რომლებიც გელათის მონასტერში მოსალოცად ჩამოდიან, ამ სინმინდის ხილვას თავიანთ წმინდათა წმინდა მოვალეობად რაცხენ. ისინი მოკრძალებით იყრიან მუხლს მის წინაშე და სანთლებს ანთებენ ისე, როგორც ამას აკეთებდნენ ებრაელები ძველ აღთქმაში მოსეს კანონთა წიგნის წინაშე"<sup>27</sup>. გავითვალისწინოთ, რომ ეს ის სერაპიონია (ახვლედიანი)<sup>28</sup>, რომელსაც ეპ. გაბრიელმა ამ წიგნის საკულტო მიზნისამებრ გამოყენება აუკრძალა. როგორც ვხედავთ, ეს ინსტრუქცია დავიწყებას მიეცა. ალბათ, აღნიშნულმა გარემოებამაც აიძულა ეპ. კირიონი, ოფიციალური თხოვნით მიემართა ადგილობრივი ეპისკოპოსისათვის, ლეონიდესათვის, რათა ამ და კიდევ 18 ხელნაწერი წიგნის საეკლესიო მუზეუმში გადატანაზე ნება დაერთო. ლეონიდემ დააკმაყოფილა ეს თხოვნა და თ. ჟორდანიას უფლება მიეცა, აღნიშნული წიგნები თბილისში გადაეზიდა ერთი წლის განმავლობაში მათი უკან დაბრუნების პირობით, რაც არ შესრულდა. კორიდეთის კოდექსი, გელათელი მონესეებისა და ეპ. ლეონიდეს უკმაყოფილების მიუხედავად,<sup>29</sup> საეკლესიო მუზეუმის საკუთრებად გამოცხადდა და მიეცა ნომერი 993.

მკაფიოდ უნდა ითქვას, რომ ეპ. კირიონი არის კორიდეთის კოდექსის სახარებისეული ტექსტის შესწავლის ინიციატორი. იგი გვაუწყებს, თუ როგორ აღმოჩნდა ეს ხელნაწერი ამ მიზნით პასტორ ბერმანის ხელში: "სამსახურებრივი დატვირთვა და ამ რთული საქმისათვის საჭირო და აუცილებელი წყაროების უქონლობა არ მაძლევდა საშუალებას დამეწყო ამ შესანიშნავი ხელნაწერის შესწავლა. რამდენჯერმე შევთავაზე ჩვენი

<sup>26</sup> იხ. კირიონ II (საძახლიშვილი), ბიბლიოგრაფია, შედგენილი ც. კოჭლაშვილისა და ე. ბუბულაშვილის მიერ: [www.nplg.gov.ge](http://www.nplg.gov.ge).

<sup>27</sup> Еп. Кирион, Греческий пергаментный манускрипт четвероглава, найденный между рукописями в Гелатском монастыре. "Церковные Ведомости", 1905, № 4, 145-146.

<sup>28</sup> არქიმანდ. სერაპიონი გელათის მონასტერს 1875-1904 წწ-ში განაგებდა: კეზევაძე, გელათის მონასტერი, 72.

<sup>29</sup> ამის თაობაზე იხ. მღვდ. პ. კარბელაშვილის წერილი ეპ. კირიონის: კირიონი 763; მ. კეზევაძე, გელათის მონასტერი, 218-221.

მუზეუმის წევრებს და სხვა პირებს, რომელთაც აქვთ უმაღლესი სასულიერო განათლება, ხელი მიეყოთ მისი დამუშავებისათვის; ვუნინასწარმეტყველებდი იმ სახელს, რომელიც ამ იშვიათი ძეგლის შესწავლას უნდა მოეხვეჭა. მცდელობა დიდხანს უშედეგო იყო, მაგრამ ბოლოს და ბოლოს მუზეუმის ახალმა წევრმა, ადგილობრივმა განათლებულმა პასტორმა გუსტავ გუსტავის ძე ბერმანმა, რომელიც იმ დროს თბილისში მსახურობდა, წინადადებაზე დასტური მომცა და მართლაც: 1902 წლის აპრილში ის შეუდგა ოთხთავის შესწავლას, რისთვისაც დაავთმე კაბინეტი, სადაც ბეჯითად მუშაობდა"<sup>30</sup>.

1904 წელს, როდესაც ხელნაწერის გაუჩინარების გამო თბილისში ხმაური დაიწყო, ეპ. კირიონი ექსორიაში, ორიოლში, იმყოფებოდა. მის პირად საარქივო ფონდში (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი) ინახება ბევრი დოკუმენტი კორიდეთის კოდექსის ხელახალი მოგზაურობისა (თბილისი-ბერლინი-პეტერბურგი-თბილისი) და მისი კვლევის პროცესის შესახებ. ირკვევა, რომ აღნიშნული ხმაურის თაობაზე მას წერილი მღვდ. პოლიევქტოს კარბელაშვილმა 1904 წ. 12 მარტს გაუგზავნა და გააფრთხილა: შესაძლებელია, უსიამოვნება შეგემთხვეს; ამიტომ "მისწერეთ იმ შეჩვენებულს ბერმანს დაგიბრუნოთ და თქვენ კიდევ გამოუგზავნეთ კუთვნილებისამებრ"<sup>31</sup>. კირიონს სათანადო ზომები სასწრაფოდ მიუღია, რაზეც მეტყველებს მისი წერილი იოსებ (სოსო) ჩიჯავაძეს, ი/წ 1 მაისით დათარიღებული; გამოგზავნილი პეტერბურგიდან: "ბერმანი დავიბარე დეპეშით, მოვიდა და სახარება მომიტანა. თავისი შრომა გაუთავებია და ბერლინში აბექდვინებს. აქაურმა სამეცნიერო აკადემიამ უარი უთხრა თვით დედნის დაბეჭდვაზედ, იქ კი დიდის სიამოვნებით იკისრეს. სახარებას ერქმევა: "კირიონის ხელთნაწერი"; ეს, რასაკვირველია, მანდ ბევრს არ ესიამოვნება. ამ ორ თვეში დაიბეჭდება მისი გამოკვლევა"<sup>32</sup>.

ამდენად, ეჭვი არაა, რომ კორიდეთის კოდექსი საქართველოში მეორედ 1904 წლის 1 მაისის შემდეგ (ახლო ხანს) დააბრუნეს.

<sup>30</sup> Кирион, Греческий пергаментный манускрипт, 146.

<sup>31</sup> კირიონი 763.

<sup>32</sup> კირიონი 214. პუბლიკაცია: ნ. ბუკია, კირიონ II, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი. წერილები, სტატიები, თბ., 2006, 20-21.

## Nugzar Papuashvili

*University of Sulkhani-Saba Orbeliani, Tbilisi*

### Einige neue Nachrichten über Korideti-Codex

Die Handschrift Korideti-Codex oder Codex Koriderthianus ist im Zentrum georgischer Handschriften aufbewahrt (Gr. 28; 9. Jh.) und in der Fachliteratur häufiger als coridethis Tetraevangelium oder ein griechisches Evangelium von Korideti erwähnt, weil dieser Kodex hauptsächlich den griechischen Text des Evangeliums enthält, die bei der Nestle-Aland mit dem Zeichen Q 38 bezeichnet ist. Außerdem ist in dieser Handschrift zahlreiche historische Dokumente vorhanden. Der Kodex ist kunstvoll ausgestattet. Fünf Jahrhunderte lang (14.-19.) befand sie sich in dem Dorf Kala (in Ober-Swaneti), in der Kirche von hl. Kwirike und Iwlita, wo dieses Buch nur eine sakrale Funktion hatte: die Einheimischen haben sie verehrt und vor ihr Eide geleistet.

Schicksal dieses Kodexes ist grundsätzlich erforscht. Es gibt zusammenfassenden Arbeiten (Gr. Zereteli, Гранцрემ, W. Silogawa, B. M. Metzger, K. Trev), in denen viele wesentliche Informationen vorhanden sind, allerdings etliche Details sind präzise zu klären.

Bei der Forschung des Handschriftwesens von alten Zeitungen und Zeitschriften sind von uns einige neue Details über Korideti-Kodex bekannt geworden. Im Folge weiterer Forschungen ist die Ergänzung entsprechender Bibliografie für möglich geworden, und einige Details der Geschichte der Forschung dieser Handschrift bzw. seines Schicksals sind noch präziser dargestellt worden.

1. In der Fachliteratur ist es bekannt, dass die erste Arbeit über diese Handschrift von M. Brosset stammt (Paris, 1872). Es wurde bekannt, dass eine Rezension über diese Arbeit im Jahre 1875 in der Zeitung "Тифлисский Вестник" erschien. Das ist eine anonyme Rezension, allerdings als Verfasser dieser Aufsatz ist Niko Nikoladze zu vermuten. Abgekürzte Fassung dieser Rezension veröffentlichte die Zeitung "Droeba". Durch diese Publikation erfuhr zum ersten Mal die georgische Öffentlichkeit über Korideti Kodex.

2. Es ist schon bekannt, dass das Problem hinsichtlich zur Identifizierung sowie Lokalisierung des Ortsnamens "Korideti" von D. Bakradze gelöst wurde. Aber es war unklar, wann und unter welchen Umständen das geschah. Wir wissen schon, dass das im Herbst 1879 geschah, als er in den erneut angeschlossenen Gebieten von "moslemischen Georgien" durchreiste und die Namen vom Dörfern des "Murguli Tal" erfuhr.

3. Es ist auch schon bekannt, dass diese Handschrift nach dem Wiederkehr aus Petersburg dem Gelati Kloster übergeben wurde. Im Folge neu entdeckten Materials (nach Briefen von Bischof Gabriel, Erstpriestern I. Watsadze und B. Nijaradze) sind zu bestimmen, dass nach dem Wiederkehr in Georgien Korideti-Tetraevangelium erst

nach Kala gebracht wurde, allerdings nach dem Hinweis von Bischof Gabriel es wieder zurückgebracht wurde.

4. Der Grund der Handlung vom Bischof Gabriel (der Handschrift wurde von ihm in Tresor Gelati-Kloster gesperrt) war, nach Bischof Kirion, folgender: Sie wurde von den einheimischen Gläubigen übermäßig verehrt und sogar geküsst, weswegen Schäden zu entstehen drohten.

5. Nach der Vereinbarung zwischen den Bischöfen Kirion und Leonid ist Korideti Kodex vom Forscher T. Jordania samt anderen 18 Handschriften von Gelati nach Tiflis gebracht. Mit der wissenschaftlichen Forschung der Text des Evangeliums von diesem Handschrift beauftragte Bischof Kirion den Pastor Bermann, den Lehrer der deutschen Sprache und Literatur.

## თამარ პატარიძე

ლუვენის უნივერსიტეტი, ბელგია

### ისააკ ასურის ასკეტური სიტყვების ძართული თარგმანები

სირიულში ისააკ ასურის *ასკეტური სიტყვების* პირველი ნაწილის<sup>1</sup> ორი სხვადასხვა რედაქციაა ცნობილი: ე.წ. აღმოსავლური<sup>2</sup> და დასავლური<sup>3</sup>. მათგან აღმოსავლური პირველადია<sup>4</sup> და უფრო ახლოს დგას ტექსტის იმ ვარიანტთან, რომელიც ისააკის ხელიდან უნდა გამოსულიყო. რაც შეეხება სირიულ დასავლურ რედაქციას, იგი აღმოსავლურიდან მომდინარე, მაგრამ მეორადი ვერსიაა და ტექსტის შედარებით დამახინჯებულ სახეს გვიჩვენებს.

სირიულმა დასავლურმა ეკლესიამ<sup>5</sup> ისააკის კორპუსი გარკვეულწილად გადაამუშავა კიდევ, რადგან მიზანმიმართულად ამოიღო იქიდან ევაგრეს,

<sup>1</sup> ისააკის კალამს ასკეტური თხზულებების ხუთი ან შვიდი ტომისაგან შემდგარი კორპუსი ეკუთვნოდა (ხშირად მათ ამა თუ იმ *ნაწილის* ან *კრებულის* სახელით მოიხსენიებენ), რომელთაგანაც დღეისათვის სირიულ ენაზე სამი ნაწილია გამოცემული. ამ გამოკვეთის ფარგლებში ჩვენ მხედველობაში გვექნება სირიელი მამის ნაწერების პირველი კრებული, ვინაიდან დანარჩენთაგან არც ერთი არ ყოფილა თარგმნილი არც ქართულ, არც ბერძნულ და არც ბერძნული თარგმანიდან მომდინარე რომელსაჲმე სხვა ენაზე. მხოლოდ არაბულ ვერსიაში გვხვდება ისააკის დანარჩენი კრებულების სრული ან ნაწილობრივი სხვადასხვადროინდელი თარგმანები.

<sup>2</sup> გამოცემულია **P. Bedjan**, *Mar Isaac Ninivita de Perfectione Religiosa, Parisiis*, 1909, თუმცა, ეს არ გახლავთ კრიტიკული გამოცემა.

<sup>3</sup> დასავლური რედაქციის ტექსტზე დაკვირვება მხოლოდ ხელნაწერების დონეზეა შესაძლებელი.

<sup>4</sup> ისააკ ასური *სირიული აღმოსავლური ეკლესიის* წარმომადგენელია (*Église Syriaque de l'Est*). ამ ეკლესიას ასევე უწოდებენ *ასირიულ* ან "ნესტორიანულ" ეკლესიას.

<sup>5</sup> ესაა *სირიული ორთოდოქსული ეკლესია*, რომელსაც უწოდებენ ასევე *იაკობიტურ* ან "მონოფიზიტურ" ეკლესიას.

თეოდორე მოფსუესტიას, დიოდორეს სახელები<sup>6</sup>. ამას გარდა, დასავლურ რედაქციაში აღმოსავლურთან შედარებით სხვა ცვლილებებიც ჩანს : გადამწერის შეცდომათა გამო დამახინჯებულია ცალკეული სიტყვები და ფრაზები, სირიულ დასავლურ რედაქციას აკლია აღმოსავლურის 6 ჰომილია, აკლია ან შემოკლებულია სხვა ცალკეული პასაჟებიც.

უნდა ითქვას, რომ ისააკ ასურის *სიტყვების* გავრცელებაში უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება პალესტინაში საბანმინდის ლავრას, რადგან სწორედ საბანმინდაში შესრულდა *ასკეტური სიტყვების* სამი უძველესი თარგმანი: ბერძნული, არაბული და ქართული, და ყოველი მათგანი დაახლოებით ერთ პერიოდში.

ამათგან ბერძნული თარგმანი, როგორც ითქვა, საბანმინდური წარმომავლობისა, შესრულებულია სირიული დასავლური რედაქციის, კერძოდ კი – მელქიტური<sup>7</sup> წარმოშობის ჩვენამდე არ-მოღწეული ხელნაწერიდან, სავარაუდოდ VIII საუკუნის ბოლოსა და IX-ის დასაწყისში. ყველაზე ძველი ბერძნული ხელნაწერი *Parisinus Suppl. gr. 693* მეცხრე საუკუნის დასაწყისისაა. ბერძნული თარგმანის კრიტიკული გამოცემა მომზადებულია მარსელ პირარის მიერ<sup>8</sup>.

ყველაზე ადრინდელი ხელნაწერი, რომელიც ისააკ ასურის ასკეტური სიტყვების ნაწყვეტების არაბულენოვან თარგმანს გვთავაზობს, არის Strasbourg 4226 (=Strasb. Arabe 151)<sup>9</sup>. ეს ხელნაწერი საბანმინდაში გადაწერა ან-

<sup>6</sup> ამ ავტორთა ციტატები ხელუხლებლადაა დარჩენილი, მხოლოდ ან გაანონიმურებულია და ან ციტატის ატრიბუციაა შეცვლილი: ასე, მაგალითად : ევაგრეს სახელი ან საერთოდ ქრება, ან გრიგოლად (ღვთისმეტყველად) იქცევა, თეოდორე მოფსუესტია შეცვლილია იოანე ოქროპირით და ა.შ.

<sup>7</sup> ტექსტის სირიული დასავლური რედაქცია თავის მხრივ ორ ნაწილად იყოფა: მელქიტურ და იაკობიტურ რედაქციებად. სირიული ტექსტის კრიტიკული გამოცემის უქონლობის გამო დღეისათვის ჭირს გარკვევა, ამ ორიდან რომელია პირველადი ვარიანტი.

<sup>8</sup> M. Pirard, Ἀββᾶ Ἰσαὰκ Σύρου, *Λόγοι ἀσκητικοί*. Κριτικὴ ἔκδοσις. Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων, 2011.

<sup>9</sup> ამ ხელნაწერის შესახებ იხ.: **M. Van Esbroeck**, Un feuillet oublié du Codex Arabe Or. 4226 à Srtasbourg, dans : *Analecta Bollandiana*, N 96, 1978, 383-384 ; **G. Garitte**, Homélie d'Éphrem «sur la mort et le diable», Version géorgienne et version arabe, dans : *Le Muséon*, t. 82, 1969, 125-129; **Sydney H. Griffit**, Anthony David of Baghdad, Scribe and Monk of Mar Sabas: Arabic in the Monasteries of Palestine" in: *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Collected Studies Series 380, Brookfield, Vermont: Variorum, 1992, 7-19; **Dr. J. Oestrup**, Über zwei arabische Codices sinaitici der Strassburger Univeritäts – und Landesbibliothek, 1984, 453-471; **J. M. Sauget**, Le Dossier Éphrémien du manuscrit arabe Stasbourg 4226 et de ses membra disiecta, dans : *Orientalia Christiana Periodica*, t. XLII, 1976, 426-458; **B. Outtier**, Les Enseignements des Pères. Un recueil géorgien traduit de l'arabe, dans : *Bedi Kartlisa*, t. 31, 1973, 36-47 ; **K. Samir**, L'Éphrem arabe, état des travaux, dans : *Orientalia Christiana Ana-*

ტონ-დავითმა 885-886 წლებში სინას მთაზე გასაგზავნად. ისააკის ასკეტური სიტყვები მასში წარმოდგენილია შერჩეული ნაწყვეტების სახით და მეტ-ნაკლები სისრულით ასახავს ისააკის მრავალ ჰომილიას<sup>10</sup>. არაბული თარგმანის ტექსტი გამოუცემელია, მაგრამ მისი ჩვენეული შესწავლა და სირიულ აღმოსავლურ და დასავლურ ვერსიებთან, ისევე როგორც ბერძნულ თარგმანთან შედარება ცხადყოფს, რომ არაბული თარგმანი უთუოდ სირიული დედნიდანაა შესრულებული (და არა ბერძნული თარგმანიდან) და უფრო ზუსტად კი – ისიც სირიული დასავლური ვერსიის (კერძოდ კი მელეტიური რედაქციის) სირიულ ხელნაწერს ეყრდნობა.

რაც შეეხება ისააკ ასურის ასკეტური სიტყვების უძველეს ქართულ თარგმანს, იგი შემონახულია ერთადერთი ხელნაწერით Sinai 35, რომელიც ისევ და ისევ საბანძინდის ლავრაშია შესრულებული 906 წელს. აღნიშნული ხელნაწერი მოგვიანებით, X საუკუნის მეორე ნახევრიდან, მოხვდა სინას მთის წმ. ეკატერინეს სახელობის მონასტერში<sup>11</sup>.

ისევე, როგორც არაბული თარგმანი, ქართულიც ისააკის სხვადასხვა ჰომილიებიდან გამოკრებილი ფრაგმენტების კომპილაციაა, რომელიც სათაურით "სიტყუანი გამოკრებილი წმიდისა მამისა ჩუენისა მსაჰაკისნი" გვთავაზობს ნაწყვეტებს ისააკის 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 14, 16, 17, 23, 24, 53 ჰომილიებიდან, ისააკისადმი მიკუთვნებულ იოანე დალიათელის (VIII ს) პირველ ჰომილიას<sup>12</sup> და კვლავ ნაწყვეტებს ისააკის 74 და 38 ჰომილიებიდან (f. : 126v-144r).

მათ შორის მხოლოდ იოანე დალიათელის არა-ავთენტური სიტყვაა სრული სახით წარმოდგენილი, მას დაცული აქვს სათაურიც და შემოტანილია მითითებით *თქ(მუ)ლი წ(მიდი)სა მ(ა)მისა ისჰკისივე* (139r). მის

*lecta* 205, Symposium syriacum 1976, Roma 1978, 229-240 ; **S. Brock**, Syriac on Sinai: the main connexions, dans: *EYKOΣMIA, Studi miscellanei per il 75 di Vincenzo Poggi*, 2003.

<sup>10</sup> კერძოდ, მასში ვხვდებით ნაწყვეტებს ისააკის 1, 2, 3, 4, 5, 6, 16, 23, 24, 53, 17, იოანე დალიათელის პირველი ჰომილია, 50, 74, 35, 8, 11, 12, 35, 53, 50, 15, 13, 22, 41, 63, 61, 60, 77, 36, 47, 48, 37 ჰომილიებიდან. იმის გამო, რომ ყოველი გამომცემელი თავისებურად ნომრავს ისააკის ჰომილიებს, საჭიროდ მიგვაჩნია მივუთითოთ, რომ ჩვენი ნუმერაცია აქ და ყველგან ეყრდნობა პ. ბედჟანის გამოცემის ნუმერაციას.

<sup>11</sup> **მ. დვალი, ლ. ჯღამბია**, მეათე საუკუნის პატერიკის (Sin. 35) ერთი ფრაგმენტის შესახებ, *მრავალთავი*, ტ. VI, თბ., 1978, 72-80; ყველაზე სრული აღწერილობა იხ.: **G. Garitte**, Catalogue des manuscrits géorgiens du mont Sinai, dans: CSCO, vol. 165, Subsidia, tome 9, Louvain 1956, p. 113-115.

<sup>12</sup> ამ ჰომილიის ტექსტი, იმის გამო, რომ არა-ავთენტურია, ცხადია, პ. ბედჟანის პუბლიკაციაში არ გვხვდება. იგი გამოცემულია ნ. ხაიათის მიერ: **N. Khayyat**, Jean de Dal-yatha, Les Homélie I-XV, dans: *Sources Syriaques*, N2, 2007, 98-119.



მომდევნო 74-ე სიტყვასაც წინ უძღვის თავისი სათაური<sup>13</sup>. და ბოლოს, უკანასკნელი 38-ე სიტყვაც იწყება მითითებით **თქმული წ(მიდა) საჰკ მონ-აზონისაჲ** (143r). სხვა დანარჩენ შემთხვევებში არ გვხვდება არავითარი მითითება ერთი სიტყვიდან მეორეზე გადასვლის შემთხვევაში, ტექსტი კი გაბმული სახით ყოველგვარი დაყოფის გარეშეა წარმოდგენილი.

ფრაგმენტების შინაარსობლივი ანალიზი ცხადყოფს, რომ მათი არჩევანი პრაქტიკული მიზნებითაა ნაკარნახევი: შერჩეულია კონკრეტული რჩევები ბერებისათვის მათი სამონასტრო მოღვაწეობის უკეთ სამართავად, მაგრამ უგულვებელყოფილია განყენებული ხასიათის თეოლოგიური მსჯელობანი.

ჩვენი დასკვნით, ქართული თარგმანი, ისევე, როგორც ბერძნული და არაბული, ტექსტის იმ ვარიანტს გვიჩვენებს, რომელიც სირიული დასავლური რედაქციის მელქიტურ ხელნაწერებში გვხვდება. ქართული თარგმანის სირიულ-დასავლურ რედაქციასთან სიახლოვეზე, კერძოდ, მითითებენ შემდეგი გარემოებანი :

როგორც ითქვა, ისააკის სიტყვების კორპუსში შერეულია ისააკისადმი მიკუთვნებული იოანე დალიათელის პირველი ჰომილია. შევნიშნავთ, რომ ისააკის სიტყვების ბერძნულ თარგმანში უკვე არის იოანე დალიათელის ოთხი ჰომილია შერეული ისააკის *ასკეტური სიტყვების* კორპუსში<sup>14</sup>. ზემოთნახსენებ ხელნაწერით წარმოდგენილ არაბულ თარგმანში ასევე ვხვდებით ისააკის კორპუსში ჩართულ იოანე დალიათელის პირველი ჰომილიის ნაწყვეტს<sup>15</sup>. გარდა ამისა, ცნობილია, რომ სირიული დასავლური რედაქციის იმ ხელნაწერებში, რომლებიც ყველაზე ახლომდგომად ივარაუდება იმ ხელნაწერთან, რომლიდანაც ბერძნული თარგმანი შესრულდა, იოანე დალიათელის სიტყვები ანონიმურია და უშუალოდ

<sup>13</sup> კუალად კ(ი)თხვეაჲ უმჯობე სისა გ(ა)მ(ო)რჩ(ე)ვის(ა)თჳს და სასრული ყ(ოვე)ლისა მოსწრაფებისაჲ და დიდად სიყ(უა)რულისათჳს კ(ა)ცთაჲსა ს(უ)ლიერებრითა წ(ე)სითა, რ(ომლ)ითა სრულ იქმნეს ყ(ოველ)ნი წ(მინდან)ნი და დ[ა]დ[გ]ა მ(ა)თ შ(ორი)ს მსგ(ა)ვსი ღ(მრთისა) ჲ (143v).

<sup>14</sup> იხ. **Nikēphoros Theotokes**, Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ, ἐπισκόπου Νiveυῖ τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα Ἀσκητικά, ἀξιώσει μὲν τοῦ μακαριωτάτου θειοτάτου καὶ σοφωτάτου πατριάρχου τῆς ἀγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ καὶ πάσης Παλαιστίνης κυρίου Ἐφραῖμ, ἐπιμειλία δὲ Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Θεοτόκου, ἡδὴ τὸ πρῶτον τύποις ἐκδοθέντα. Ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξονίας, ἐν τῇ Τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκόπφ ἔτει ἄψο, Lipsiae, 1770 : საქმე ეხება 43-ე, მე-7, მე-2 და მე-80 სიტყვებს.

<sup>15</sup> Strasb. Arabe 151, f. 99v.

მოსდევს ისააკისას<sup>16</sup>. მაშასადამე, ჩვენამდე მოღწეული უმნიშვნელოვანესი სირ.-დასავლური ხელნაწერების მონაცემებით, ისააკისა და იოანე დალიათელის სიტყვების აღრევისათვის ნიადაგი უკვე მომზადებული ჩანს, ხოლო ამ აღრევის ფაქტის დადასტურება ბერძნულ და ქართულ, ასევე არაბულ ვერსიებში უთუოდ მიუთითებს იმაზე, რომ სამივე მათგანმა ეს აღრევა (ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად) სირ.-დასავლური რედაქციის ხელნაწერიდან იმეპყიდრა; სხვაგვარად თუ ვიტყვით, ეს აღრევა სირიულ-დასავლური რედაქციის ხელნაწერებშივე უნდა მომხდარიყო და არა მათგან მომდინარე თარგმანებში. იოანე დალიათელის ჰომილიის ქართულ ვერსიაში არსებობა უთუოდ მიუთითებს ქართული თარგმანის სირ.-დასავლური რედაქციისადმი სიახლოვესა და მასზე დამოკიდებულებაზე.

გარდა ამისა, ქართული თარგმანის სირიულ-დასავლურ რედაქციასთან სიახლოვე ვლინდება ქართული ტექსტის შედარებით სირ.-დასავლურ და სირ.-აღმოსავლურ ვერსიებთან: ყველა იმ შემთხვევაში, როცა მათ შორის განსხვავება იჩენს თავს, ქართული თარგმანი (ისევე, როგორც ბერძნული და არაბული), სისტემატურად სირ.-დასავლური ვერსიის წაკითხვებს უჭერს მხარს. საილუსტრაციოდ, მოვიტანთ მრავალთაგან ერთ მაგალითს:

"თავი გზისა ცხო[ვრები]საჲ – შრომაჲ გ(უ)ლისაჲ [სიტ]ყითა ლ(მრთი-სა)ათა და დაჭერ[აჲ] სიგლახაკისაჲ " 126v, 4-7.

სირიულ აღმოსავლურ ვერსიაში (BD 2, 7) "სიგლახაკის" ნაცვლად არის **ܣܝܓܠܚܐܩܝܫܐ** (მოთმინება, გამძლეობა), ხოლო სირ.-დასავლური ვერსიის ხელნაწერები (Paris 378, 61; Vat. Syr. 124, 2) გვთავაზობენ წაკითხვას **ܣܝܓܠܚܐܩܝܫܐ** (სიგლახაკე, სიღარიბე). აღრევა ცხადია, სირიულში გრაფიკული მსგავსების ნიადაგზეა მომხდარი. ქართული, ისევე, როგორც ბერძნული (πταχέια) და არაბული (مناخا) თარგმანები მხარს უჭერენ დასავლური რედაქციის წაკითხვას.

ცხადია, ბუნებრივად დაისმის შეკითხვა ქართული თარგმანის წარმომავლობის შესახებ. როგორც აღინიშნა, საბანძინდაში გავრცელებული უნდა ყოფილიყო ისააკის თხზულების შემცველი დასავლური რედაქციის

<sup>16</sup> საბანძინდური წარმოშობის მელქიტური რედაქციის ხელნაწერში *Sinai Syr. 24* (VIII-IX ს), რომელსაც, სხვათა შორის, რვეულების ნუმერაცია სირიული და ქართული ასოებით აქვს დატანილი, ჩვენ ისააკის კორპუსში ჩართული იოანე დალიათელის სამი სიტყვა შევნიშნეთ (f. 129v-134v). მელქიტური წარმოშობისვე სირ.-დასავლური რედაქციის X საუკუნის ხელნაწერში *Vat. Syr. 125* ისააკის სიტყვებს უშუალოდ მოსდევს დალიათელის სიტყვები, მაგრამ ამ უკანასკნელის, როგორც ავტორის სახელი მითითებულია არშიაზე მოგვიანო ხელით. იხ.: **Sebastian Brock**, *Syriac into Greek at Mar Saba : the translation of St. Isaac the Syrian*, dans: *The Sabaitic heritage in the Orthodox church from the fifth century to the present*, éd. Peeters, 2001, 201-208.

(მელქიტური წარმოშობის) ხელნაწერები. ამ ტიპის ხელნაწერი გამოყენებულ – იქნა ბერძნული თარგმანისათვის, რომელიც ქართულზე ადრეა შესრულებული. ამავე ტიპის სირიული ხელნაწერიდანაა შესრულებული არაბული თარგმანი, რომლის შემცველი ხელნაწერიც (Strasb. Ar. 151, 886 წ) ოციოდე წლით ადრინდელია ქართული თარგმანის შემცველ ხელნაწერზე (Sinai 35, 906წ) და ეს უკანასკნელიც, წინა ორი თარგმანის მსგავსად, სირ.-დასავლური რედაქციის ტექსტს გვიჩვენებს.

ჩვენი თვალსაზრისით, გადაჭრით შესაძლებელია იმის თქმა, რომ ქართული თარგმანი არ მომდინარეობს ბერძნულიდან. ეს გარემოება ცხადი ხდება რამდენიმე მნიშვნელოვან ფაქტორზე დაკვირვებით, რომელთაგან უმთავრესიც ტექსტების შედარებითი შესწავლაა: Sinai 35–ში წარმოდგენილი ტექსტი ჩვენ ბერძნულ და სირიულ ვერსიებს შევუდარეთ, ხოლო აღნიშნულმა შედარებითმა ანალიზმა ცხადყო, რომ ყველა იმ შემთხვევაში, როდესაც ბერძნული და სირიული ტექსტები ერთმანეთისაგან განსხვავდება, ქართული მიჰყვება სირიულის ნაკითხვებს და ეს დასკვნა სისტემატურია ტექსტის მთელი მოცულობის ფარგლებში. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ უამრავიდან ერთ მაგალითს:

კ(ა)ცი რ(ომელი) ორგულ არნ **ლ(მრთის)ა**, მას აჩრდილისა თუსისაგ(ან)ცა ეშინინ და ყ(ამ)სა სიმამლრისასა შინ და ყ(ამ)სა მშუდობისასა **გ(ა)ნუფიცხლდის გ(ა)ნტეხილი** მისი (5, 131v 5-8)

Ἄνθραπος διστάζων Θεὸν βίηθὸν εἶναι τῆ καλῆ ἐργασίᾳ, οὗτος ὑπὸ τῆς ἰδίας σκιᾶς φοβεῖται, καὶ ἐν τῷ καιρῷ τῆς εὐθηνίας καὶ τῆς πλησμονῆς ἔκπεινός ἐστι καὶ ἐν τῆ οἰκείᾳ γαλήνῃ **ζάλης πληροῦται**<sup>17</sup> (5, 44-47)

კაიი ჯა რაჟი რაჟი აჩრთ თუსისა ჯა სიმამლ რილ  
(B.62, 9-10) თიხ ჯა რაჟ

როგორც ვხედავთ, ქართული და სირიული ფრაზები გვიჩვენებენ ნაკითხვას *ორგულია ღმრთისა/დაეჭვებულია ღმერთში*, ბერძნული კი ავრცობს ამ ფრაზას *დაეჭვებული, რომ ღმერთი შემწეა კეთილ საქმეში*; ამას გარდა, ქართულისა და სირიულის *გ(ა)ნუფიცხლდის გ(ა)ნტეხილი მისი* ბერძნულში *ღელვით აღსავსედ* იქცევა<sup>18</sup>.

ზემოთნახსენები დასკვნისკენ გვიბიძგებს ტექსტის ენობრივი ანალიზიც: ქართული თარგმანი სემიტური ენის სინტაქსის ძლიერ გავლენას გან-

<sup>17</sup> ციტირებულია მ. პირარის მიერ მომზადებული კრიტიკული ტექსტის მიხედვით.  
<sup>18</sup> არაბულში Strarb. Ar. 151-ის შესაბამისი ფრაზაც თანმხვედრია სირიულისა და ქართულის ნაკითხვებისა, და შესაბამისად, ისიც სხვაობს ბერძნულისაგან.

იცდის და ქართული ფრაზების სტრუქტურა კალკირებულია და დამოკიდებული სირიული წინადადებების სტრუქტურაზე. ჩანს უამრავი ლექსიკური კალკიც. ქართულში ასახულია სირიული ენის სხვა თავისებურებანიც (პარატაქსი, ზედსართავების სიმცირე...). თარგმანის შეცდომებიც ადვილად აიხსნება სირიული ტექსტის მიხედვით. ენის ტერმინოლოგიურ ანალიზსაც იმავე დასკვნამდე მივყავართ: ქართულში შემოთავაზებული ტერმინოლოგია ლოგიკურად უკავშირდება სირიული ტექსტისას და ნაკლებად მგრძნობიარეა ბერძნულის მიერ შემოთავაზებული ლექსიკისა და მისი ვარიაციისადმი<sup>19</sup>.

ქართული თარგმანის ბერძნულზე დამოკიდებულებას გამორიცხავს ქართული თარგმანის სტრუქტურაც, ანუ ისააკის ჰომილიათა რიგი და მათი რომელიცა: მაგალითისთვის, ქართულში მეშვიდე სიტყვა მეექვსეს მისდევს, ისევე, როგორც სირიულში, ბერძნულ თარგმანში კი მეშვიდე სიტყვა ლოგიკური რიგიდან ამოვარდნილია და რამდენიმე სიტყვის უკანაა გადანაცვლებული (6, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 12, 7)<sup>20</sup>; ამას გარდა, ქართულ ვერსიაში გვხვდება ისააკის 23-ე და 24-ე სიტყვები, რომლებიც, არასოდეს ყოფილა თარგმნილი ბერძნულად (მიუხედავად იმისა, რომ ეს სიტყვები სირ.-დასავლური ტრადიციის ჩვენთვის ცნობილ უძველეს ხელნაწერებში ყველგან ფიგურირებს).

ცხადია, ისმის საკითხი – ხომ არ მომდინარეობს ქართული თარგმანი შუალედური არაბული თარგმანიდან (სირიული→არაბული→ქართული)? მით უმეტეს, რომ არაბული თარგმანი, ისევე როგორც ქართული, კომპილაციაა და ისააკის სხვადასხვა სიტყვებიდან გამოკრებილ ნაწყვეტებს წარმოადგენს. შევნიშნოთ, რომ არაბული თარგმანიც ძალიან მორჩილად მისდევს სირიულ დედანს და შეუდარებელი სიზუსტით ქმნის კალკებს სირიული ფრაზებიდან, რაც თავის მხრივ, გაადვილებულია ამ ორი სემიტური ენის ბუნებრივი ნათესაობითაც. საგულისხმოა ისიც, რომ ხელნაწერი Strasb. Ar. 151 ბერნარ უტიეს ვარაუდით, ის ხელნაწერია, რომელიც ი. აბულაძის მიერ გამოცემული "მამათა სწავლანის" ჯგუფში შემავალი ხელნაწერების ნაწილობრივი დედანი უნდა ყოფილიყო, და მაშასადამე, იგი შესაძლოა, ცნობილი ყოფილიყო ქართველი მთარგმნელებისათვის<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> ადგილის სიმცირის გამო ჩვენ აქ შესაძლებლობა არ გვეძლევა კონკრეტულად გავანალიზოთ ეს ფრაზები, თუმცა ქართული, სირიული და არაბული ტექსტების ენობრივ ანალიზსა და ურთიერთმიმართებას ჩვენ ცალკე სტატიაში განვიხილავთ.

<sup>20</sup> ბერძნულისთვის ვიმონუმებთ მ. პირარის მიერ დადგენილი კრიტიკული ტექსტის სიტყვების რიგს.

<sup>21</sup> "მამათა სწავლანში" შემავალი ხელნაწერებია: S 1139 (930-940), H-1662 (1040 წ) et A 1142 (რომელიც Ath. 9 (977 წ)-ის მოგვიანო ასლია) და Sinai 36 (925 წ). ხელნაწერთა ეს

ქართული თარგმანის (Sinaï 35) არაბულთან (Strasb. Ar. 151) შედარება ცხადყოფს, რომ ქართულსა და არაბულში ყოველთვის ერთი და იგივე ნაწყვეტები არაა თარგმნილი: ამა თუ იმ საერთო სიტყვის ფარგლებში ქართულს აქვს ბევრი ისეთი პასაჟი, რომელიც არაბულ თარგმანში არ მოიპოვება და, პირიქითაც, არაბულს აქვს უამრავი ნაწყვეტი, რომელიც არ ფიგურირებს ქართულში. შევნიშნოთ ასევე, რომ ქართულს აქვს ოთხი ისეთი სიტყვა (7, 10, 14, 16, 38), რომელიც არაბულში საერთოდ არ გვხვდება. აქედან გამომდინარე, ცხადია, რომ Sinaï 35-ის ისააკის კორპუსის ქართული თარგმანი შეუძლებელია შესრულებული იყოს ხელნაწერიდან Strasb. Ar. 151. მიუხედავად ამისა, ჩვენი აზრით, გამორიცხული არ არის ქართული თარგმანის არაბულიდან მომდინარეობის შესაძლებლობა, ვინაიდან არ არის გამორიცხული, რომ არსებულიყო უფრო ვრცელი არაბული თარგმანი, რომლის შემოკლებაცაა Strasb. Ar. 151; ამავე დროს, ქართული, შესაძლოა, უშუალოდ ამ ვრცელი არაბული თარგმანის თავისებური (და Strasb. Ar. 151-ისაგან დამოუკიდებელი) შემოკლება და თარგმანი იყოს. ამის გამო, ქართული თარგმანის ფრაზების მიმართებას ჩვენ სირიულთანაც ვსწავლობთ და არაბულთანაც. მხოლოდ სამივე ენაზე დაკვირვება და სამხრეთი შედარება გახდება გადამწყვეტი საბოლოო დასკვნის გამოსატანად.

### "მამათა სწავლანის" ჯგუფის უძველესი ხელნაწერი Sinaï 36<sup>22</sup>.

როგორც ითქვა, "მამათა სწავლანის" ხელნაწერების ჯგუფი ევრემ ასურს აკუთვნებს ისააკის ორ, მე-8 და 77-ე ჰომილიებს. ამას გარდა, როგორც უკვე აღინიშნა, "მამათა სწავლანის" ევრემ ასურის 16 ჰომილიდიდან 6 მათგანს მოეუბოვება პარალელური არაბული ჰომილია ხელნაწერში Strasb. Ar. 151. ისააკის აღნიშნულ მე-8 და 77-ე ჰომილიებს არაბული პარ-

---

ჯგუფი ევრემ ასურის სახელით 16 ჰომილიას გვთავაზობს (თუმცაღა, რეალურად, ორი ამ ჰომილიათაგან ისააკ ასურის კალამს ეკუთვნის). ბ. უტიემ ევრემ ასურის ჰომილიები მათ არაბულ პარალელებთან მიმართებაში განიხილა და სტრასბურგის ხელნაწერი "მამათა სწავლანის" არქეტიპად ივარაუდა. იხ.: **B. Outtier**, Les enseignements...46; **B. Outtier**, À propos des traductions de l'arabe en arménien et en géorgien, dans: *Parole d'Orient*, 21, 1996, 60-63; **B. Outtier**, Les recueils géorgiens d'œuvres attribués à S. Éphrem le Syrien, dans: *Bedi Kartlisa*, 32, 1974, 118-125. ეს საკითხი შემდგომ შეისწავლეს ჟ. მ. სოჟემ და ხ. სამირმა: **Sauget**, Le Dossier Ephrémien..., **K. Samir**, Éphrem arabe...; ხ. სამირმა მიუთითა, რომ ბ. უტიეს ჰიპოთეზა მისაღებია, მაგრამ საბოლოო დასკვნამდე ამ ჰომილიების ტექსტუალური შედარებითი ანალიზია აუცილებელი: **K. Samir**, Les plus anciens homéliaires géorgiens et les versions patristiques arabes, dans: *Orientalia Christiana Periodica*, vol. XLII, fasc.1, Roma, 1976, 229.

<sup>22</sup> საკუთრივ ეს ხელნაწერი ი. აბულადისათვის "მამათას" გამოცემის დროს ხელმიუწვდომელი იყო.

ალელი ხელნაწერ Strasb. Ar. 151-ის ეფრემ ასურის ჰომილიების კორპუსში არ ეძებნებათ; სამაგიეროდ, 77-ე სიტყვის ნაწყვეტებს ვხვდებით ამავე ხელნაწერში არსებულ ისააკ ასურის *ასკეტური სიტყვების* თარგმანში.

მე-8 სიტყვის<sup>23</sup> შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ იგი ისააკის ავთენტურ ტექსტს შეესაბამება მხოლოდ მის პირველ ნაწილში, შემდგომ კი დამოუკიდებლად ვითარდება. კერძოდ კი, ისააკის ავთენტური ტექსტი წყდება იმ ადგილას, სადაც ევაგრეს ციტატი უნდა დანყებულყო. ევაგრე ციტატის ავტორად ღიად მითითებულია სირიულ (აღმოსავლურ) ვერსიაში<sup>24</sup>. ამ ციტატის ნაცვლად ქართული თარგმანი სახარებისეულ ციტატას იძლევა და შემდგომ კი ამ უკანასკნელის დამოუკიდებელ კომენტარს. რაც შეეხება ბერძნულ თარგმანს, მასში ევაგრეს ციტატი დაცულია, მხოლოდ ანონიმური სახით, ევაგრეს სახელის მოხსნით<sup>25</sup>. თუ დავუშვებთ, რომ ქართველი მთარგმნელი უკან იხევს ევაგრეს სახელის წინაშე, რომლის ციტირებაც მისთვის პრობლემატურია, ისიც უნდა ვივარაუდოთ, რომ მაშასადამე, მთარგმნელს ტექსტის ის ვარიანტი ჰქონდა თვალწინ, რომელიც ევაგრეს სახელს ჯერ კიდევ შეიცავდა და, შესაბამისად, ეს ტექსტი არც ბერძნული თარგმანი იქნებოდა და არც არაბული Strasb. Ar. 151-დან, რადგან ამ უკანასკნელთ ევაგრეს "პრობლემა" უკვე მოგვარებული ჰქონდათ (მისი სახელის მოხსნით). აღვნიშნავთ ასევე, რომ მერვე სიტყვა არ გვხვდება Sinaï 35-ში არსებულ ისააკის *ასკეტური სიტყვების* კორპუსში. ეფთიმე ათონელს კი იგი სრული სახით ნათარგმნი აქვს ბერძნულიდან. ცხადია, "მამათა სწავლანში" ასახული ისააკის მერვე სიტყვის ავთენტური ნაწილი სხვა თარგმანია და ეფთიმესი კი – სხვა.

აქვე იმასაც შევნიშნავთ, რომ Sinaï 36-ში წარმოდგენილი ისააკის ორი სიტყვის (8, 77) მთარგმნელი იგივე პირი არაა, ვინც Sina 35-ის

<sup>23</sup> "სწავლაჲ წმიდისა ეფრემისი სინანულისათჳს და სიმდაბლისა", იხ. ი. აბულაძე, მამათა სწავლანი, X და XI საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით, თბილისი 1955, 297-299.

<sup>24</sup> ...لقد رأى من كتبوا من :القدس في رهبنة جليل كثر من ربه ,ت ربه Bedj. 106, 7-8

<sup>25</sup> Καὶ οὐτός ἐστιν ὁ λόγος ὁ ῥηθεὶς ὑπὸ τοῦ διορίσαντος ἐκάστω τῶν παραγμάτων τὸ ἴδιον σχῆμα, ὅτι «ἢ προσευχῇ χαρὰ ἐστὶν εὐχαριστίαν ἀναπέμψουσα (M.Pirard, 7, 43-45). სირიულ დასავლურ რედაქციაში, მელქიტური წარმოშობის ხელნაწერებს Syn.syr. 24-სა და Vat.syr. 125-ს დაზიანების გამო აკლიათ მე-8 სიტყვა. ევაგრეს სახელი მოხსნილია იაკობიტური წარმოშობის Vat. Syr 124-შიც. ისააკის კორპუსის არაბული თარგმანი კი Strasb. ar. 151-ისა იმავე სურათს გვიჩვენებს: ევაგრეს ციტატი შემონახულია, მაგრამ ანონიმური ფორმით.

ისააკისეული *სიტყვების* კორპუსი თარგმნა, რასაც ამ ორი თარგმანის ენი-სა და ტერმინოლოგიის შედარებითი შესწავლა ნათლად ადასტურებს.

რაც შეეხება 77-ე სიტყვას<sup>26</sup>, ისიც რეალურად ორი ნაწილისაგან შედგება: დასაწყისი მართლაც ისააკის ავთენტური სიტყვის იდენტურია<sup>27</sup>, შემდეგ კი გრძელდება იოანე დალიათელის პირველი ჰომილიის ნაწილით<sup>28</sup>. იოანე დალიათელის ეს ჰომილია, როგორც ითქვა, სრული სახითაა წარმოდგენილი Sinai 35-შიც, ხოლო Sinai 36-ის კუთვნილი ნაწილები კი სხვა თარგმანია. რაც შეეხება ეფთვიმეს, მას 77-ე სიტყვა არ უთარგმნია, ხოლო იოანე დალიათელის პირველი ჰომილია (ზოგიერთ ხელნაწერში, მაგალითად A 1101-სა და A35) მასთანაც ისააკის სახელითაა წარმოდგენილი<sup>29</sup>, მაგრამ არასრული სახით. კერძოდ, ეფთვიმესეულ დალიათელის ტექსტს აკლია ის ნაწილი, რომელიც Sinai 36-ის ტექსტის ექვივალენტური უნდა ყოფილიყო. საინტერესოა, რომ 77-ე სიტყვაშიც სირიულ-აღმოსავლურ ვერსიაში ევაგრეს ღია ციტირება გვხვდება<sup>30</sup>. ბერძნული ამ ციტირებას ინახავს, მაგრამ მის ავტორად იოანე (ოქროპირი) ჰყავს გამოცხადებული<sup>31</sup>, არაბულში კი 77-ე სიტყვას აკლია დასაწყისი, და კერძოდ – ეს ფრაგმენტი. რაც შეეხება ქართულს, ევაგრეს სახელი მოხსნილია (და არც იოანე ოქროპირია დამატებული) და სწორედ ამის შემდეგ წყდება ისააკის ავთენტური ტექსტი. უნდა ისიც ითქვას, რომ აღნიშნული პასაჟი, ისევე, როგორც მთელი ტექსტი ისააკის მე-8 თუ 77-ე სიტყვებისა Sinai 36-ში, საკმაოდ თავისუფალი თარგმანის და ხშირად კი პარაფრაზის სახეს ატარებს.

დაბოლოს, ისააკ ასურის 38-ე სიტყვა, რომელიც Sinai 35-ისეული ისააკის კორპუსის ბოლო ტექსტია, გვხვდება აგრეთვე "მამათა სწავლან-

<sup>26</sup> "თქმული წმიდისა ეფრემისი საესე ცხორებითა ": **ი. აბულაძე**, მამათა... 299-304.

<sup>27</sup> ბედჯანის გამოცემის 532-ე გვერდის მე-15 სტრიქონამდე.

<sup>28</sup> ოციდან ოცდამეხუთე პარაგრაფები **N. Khayat**-ის ზემოთმითითებული გამოცემიდან, გვ. 109-113.

<sup>29</sup> ჩვენი აზრით, იოანე დალიათელის ეს ჰომილია შეიძლება არც იყოს ეფთვიმეს ნათარგმნი და მოგვიანო ჩანართს წარმოადგენდეს ამ ორი ხელნაწერის საერთო დედანში, რადგან დალიათელის სიტყვა არ გვხვდება მოკლე რედაქციის იმ ბერძნული ტიპის კრებულებში, რომლიდანაც ეფთვიმეს უთარგმნია: ამაზე ქვემოთ კიდევ შევჩერდებით.

<sup>30</sup> ის. ბედჯანი 532, 4-5 : **ⲁⲓⲗⲓⲣ ⲛⲉⲛⲓ ⲛⲁⲣ ⲛⲟⲩⲁⲃⲁⲣ ⲛⲟⲩⲟⲩ ⲛⲁⲣⲓⲛⲁⲩⲁ ⲓⲗ ⲛⲟ** დასავლური რედაქციის ხელნაწერებიდან კი Vat. Syr. 124-სა და Vat. Syr. 124-ს 77-ე სიტყვა აკლიათ, ხოლო Sin. Syr. 24-ს კი აკლია 77-ე სიტყვის ის ნაწილი, რომელიც ამ პასაჟს შეიცავდა.

<sup>31</sup> Ἀὐτῆ γὰρ ἡ ἀρετὴ ἐξ αὐτῶν τούτων ἀνομάσθη, καθὰς εἶπεν ὁ ἄγιος Ἰωάννης (M. Pirard, 63, 194-195)

შიც<sup>32</sup>. ამავე დროს შევნიშნავთ, რომ მამათა სწავლანის ჯგუფის ყველაზე ძველ ხელნაწერში Sinai 36 – ისააკის ეს სიტყვა არ გვხვდება. 38-ე სიტყვა არ გვხვდება არც Stras. Ar. 151-ის ისააკის არაბული თარგმანის კორპუსში. ამ სიტყვის სახელწოდება Sinai 35-ში არის " თქმული წ(მიდ)ა საჰკ მონაზონისაჲ", ხოლო "მამათა სწავლანის" ტექსტის მიხედვით კი მას დამატებული აქვს სათაური "დედათათჳს"<sup>33</sup>. ამ სიტყვის "მამათა სწავლანით" გამოცემული ტექსტი პრაქტიკულად იდენტურია Sinai 35-ის ტექსტისა, თუმცა მათი ერთმანეთზე დამოკიდებულება არაა სავარაუდო: ორივე ერთი საერთო არქეტიპიდან უნდა მომდინარეობდეს<sup>34</sup>. შევნიშნავთ ასევე, რომ ი. აბულაძე "მამათას" ტექსტის ანალიზისას არაბულიდან შემოსული ლექსიკის არსებობაზე საუბრობდა<sup>35</sup> და ამ კონტექსტში მიუთითა ტერმინზე *სირაჯი*<sup>36</sup>, რომელიც სწორედ ისააკის 38-ე სიტყვაში გვხვდება. რეალურად კი *სირაჯი* იკითხება ი. აბულაძის მიერ გამოყენებულ უფრო მოგვიანო ხელნაწერებში (Ath. 9 და S 1139); ხოლო, უფრო ძველი Sinai 35 *სირაჯის* ნაცვლად მის ქართულ ექვივალენტს იძლევა: *სასანთლე*<sup>37</sup>.

#### ათონური თარგმანი:

ისააკ ასურის ასკეტური სიტყვების უფრო სრული თარგმანი ბერძნულიდან შესრულებულია ეფთვიმე ათონელის<sup>38</sup> მიერ X საუკუნის ბოლოს, ათონის მთაზე. ეს თარგმანი შემორჩენილია ოთხი ძველი ხელნაწერით A 1101 (1047 წ.), A 35 (X ს.), Q 36 (XI ს.) და Sinai 80 (XI ს.), რომლებიც ერთსა და იმავე ტექსტს იძლევიან მცირედი ვარიანტული ცვლილებებით<sup>39</sup>. ტექსტის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ამათგან A 1101 და A 35 ერთმანეთთან უფრო ახლოს დგას

<sup>32</sup> მაგალითად ხელნაწერებში Ath. 9 (977 წ) და S 1139 (940 წ) და გამოქვეყნებულია ი. აბულაძის მიერ, 182-183.

<sup>33</sup> ასეთი სათაური სირიულში არ გვხვდება.

<sup>34</sup> Sinai 35-ის მთარგმნელი ერთგვის ტექსტში საკუთარ ანონიმურ კომენტარს ამატებს და ეს კომენტარი არ ფიგურირებს "მამათას" ვარიანტში.

<sup>35</sup> ი. აბულაძე, მამათა..., XVIII.

<sup>36</sup> جراج, ibid. p. XVIII.

<sup>37</sup> შდრ.: "ვიდრემდის ადგნ-ლა, სირაჯსა ანოვებნ", ი. აბულაძე, 182. მაგრამ Sinai 35: "ვიდრემდის) ადგნლა სასანთლესა ანოვებნ" f. 144v, 19-20.

<sup>38</sup> ეს თარგმანი მოხსენიებულია გიორგი ათონელის მიერ ეფთვიმეს თარგმანების ნუსხაში: "წიგნი წმიდისა ისააკისი, რომელსა შინა არიან სხუათაცა მამათა გამორჩეულნი სწავლანი": ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილია აბულაძის რედაქციით, წიგნი II, თბილისი, 1967, 62.

<sup>39</sup> გარდა ამისა, ცნობილია უფრო გვიანი პერიოდის ხელნაწერები A 1705 (1824 წ) და ქუთაისი 45 (1710 წ); იხ., ე. გაბიაშვილი, ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები, ასკეტიკა და მისტიკა, ტ. 2, თბ., 2006, 52.



და შესაძლოა, ერთი დედანი ჰქონოდათ; ხოლო Q 36 კი მეტ ნათესაობას იჩენს Sinaï 80-თან და მათთვისაც საერთო დედანია სავარაუდო.

ეფთვიმემ თარგმნა ისააკის სიტყვების მოკლე რედაქცია (*recensio brevior*). ეს უკანასკნელი იმ ტიპის კრებულია, რომელიც ბერძნულ ვრცელ ვერსიაში არსებული 68 სიტყვიდან მხოლოდ ზოგიერთი მათგანის თარგმანს იძლევა. ბერძნულში მოკლე რედაქციის კრებულები (დღეისათვის კი ოცდაათამდე ასეთი ხელნაწერია შემონახული) ძალზედ გავრცელებული იყო X-XIII საუკუნეებში. ეფთვიმეს მიერ ნათარგმნი ჰომილიები სწორედ ამ კრებულებით წარმოდგენილ სიტყვებს შეესაბამება<sup>40</sup>.

## Tamar Pataridze

Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, Louvain-La-neuve, Belgique

### LES VERSIONS GÉORGIENNES D'ISAAC DE NINIVE

En syriaque sont connus plusieurs collections des *Discours ascétiques* d'Isaac de Ninive (VII siècle). Uniquement leur première partie eu l'honneur d'être traduit en grec – et à partir du grec – vers plusieurs d'autres langues, dont le géorgien. Le traducteur étant Euthyme l'Hagiorite, cette traduction est effectuée sur *recensio brevior*, un recueil qui sélectionne quelques 37 *Discours* sur la totalité de 68. Ce type de recueils existe depuis X siècle.

Actuellement nous sommes en connaissance de quatre anciens manuscrits nous faisant parvenir la traduction d'Euthyme : A 1101 (de l'an 1047), A 35 (X siècle), Q 36 (XI siècle) et Sinaï 80 (XI siècle). Ils donnent tous un et même texte avec les différences des variantes qui ne sont pas significatives.

Toutefois, il existe encore une traduction préathonite des *Discours* d'Isaac. Notamment, Sinaï 35 (de l'an 907) est un recueil des textes ascétiques qui présent, entre autres, des écrits d'Isaac, tous de la première collection, sous titre générale « les discours choisis de notre Saint Père Isahac ». C'est une compilation, un rassemblement des extraits provenant de différents discours ; il s'agit notamment – d'après l'ordre Sor de Bedjan (*Mar Isaacus Ninivita de perfectione religiosa*, Parisiis, 1909) – des extraits des discours syriaques 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 14, 16, 17, 53, discours non authentique qui appartient à Jean de Dalyatha [homélie 1], 74 et 38 : nous en respectons la succession. Le choix des extraits traduits dans Sinaï 35 est lié au domaine de la

<sup>40</sup> კერძოდ, მოკლე რედაქციაში და ეფთვიმესთან გვხვდება შემდეგი სიტყვები : 4, 5, 6, 35, 15, 36, 8, 10, 11, 13, 14, 12, 7, იოანე დალიათელის მეორე სიტყვა, 16, 17, 30, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 57.

pratique ascétique : sont choisis les propos qui contiennent des conseils extrêmement pratiques pour les moines en ce qui concerne leur conduite.

La collation de la traduction géorgienne avec le texte syriaque et avec sa traduction grecque démontre sans aucun doute que le géorgien suit systématiquement les lectures proposées par le texte syriaque dans les endroits où il y a les divergences entre les versions grecques et syriaques. Notons encore que l'étude terminologique détaillée de la traduction géorgienne confirme son affinité avec le texte syriaque. Analyse linguistique de la langue de traduction, de son côté, fait preuve des nombreux décalques d'ordre syntaxique ou lexical sur le syriaque.

Sinai 35 est un manuscrit de provenance du monastère de Saint Sabas. C'est là où sont effectuées les premières traductions des discours d'Isaac en trois langues : vers la fin du VIII siècle du syriaque vers le grec ; en 885 du grec vers l'arabe (Strasbourg 4226 : un autre recueil des différents extraits tirés de discours d'Isaac) ; enfin vers 907 probablement du syriaque vers géorgien.

À part de ces versions, il existe les traductions de deux autres discours (Il s'agit des discours 8 et 77) dispersés dans les différents manuscrits dont Sinai 36 (925) est le plus ancien. Ces discours sont attribués à St. Éphrem. En ce qui concerne le discours 8, son texte correspond au discours authentique d'Isaac uniquement dans sa première partie, ensuite le texte connaît la suite tout à fait indépendante. Quant au discours 77, lui également, se compose en réalité de deux parties : le début correspond au discours authentique d'Isaac et vers le milieu on passe au discours de Dalyatha, toujours à sa première homélie, celle qui se trouvait autrement incorporée dans le corpus du Sinai 35. Aucun de ces discours ne semble pas être traduit du grec ; en outre ils représentent la traduction différente aussi bien de celle d'Euthyme que de celle du traducteur de Sinai 35.

## მაია რაფავა

*ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი*

### ალექსანდრიული ნეოპლატონური სკოლის ტრადიციების ასახვა ძველ ქართულ მწერლობაში (ფილოსოფიის განსაზღვრებაში)

"რა არის ფილოსოფია?" – ეს არის ისტორიულ-ფილოსოფიური მეცნიერების მთავარი თემა. ამ კითხვაზე ფილოსოფიის ისტორიაში მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანი განსაზღვრება არსებობს, რადგან საუკუნეების მანძილზე სხვადასხვა ფილოსოფიურ მოძღვრებას, სისტემას, მიმართულებას სრულიად განსხვავებული პასუხი ჰქონდა კითხვაზე: რა არის ფილოსოფიის არსი, საგანი და მიზნები.

ფილოსოფიის განსაზღვრებაში შუასაუკუნეობრივი მოტივები მკვეთრად განსხვავდება ანტიკურობის მოტივებისგან. ქრისტიანულმა თეოლოგიამ საკუთარი იდეოლოგიური შეხედულებები შეიტანა ფილოსოფიის განსაზღვრებაში. მან ანტიკურობიდან ნაანდერძევ ფილოსოფიას ახალი მიზანდასახულება და ფუნქციები დაუსახა. უპირველესი, რითაც შუასაუკუნეთა ფილოსოფია განსხვავდება ანტიკური ფილოსოფიური თეორიებისაგან, არის გეოცენტრული ელემენტების მაქსიმალური გაძლიერება ფილოსოფიურ აზროვნებაში. შუასაუკუნეობრივი ქრისტიანული ფილოსოფიის შინაარსში, ასევე, საგრძნობლად გაძლიერდა მორალური პრობლემატიკა, რომელმაც გადააჭარბა თვით ისეთ ძლიერ ეთიკურ ფილოსოფიურ სკოლას, როგორც იყო სტოიციზმი.

შუასაუკუნეთა ფილოსოფიაში აღსანიშნავია გარკვეული დინამიკა რელიგიურ-მონოთეისტური აზროვნების ფილოსოფიასთან მიმართების მხრივაც. ფილოსოფია, როგორც უნივერსალური ცოდნა, თეოლოგიის სამსახურში მოექცა. ქრისტიანულმა რელიგიამ თავისი არსებობისა და მომავალი ფუნქციონირებისთვის ფართოდ გამოიყენა კლასიკური ფილოსოფია, მისი ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური მეთოდოლოგია.

ქრისტიანულმა რელიგიამ კლასიკური ფილოსოფიის სხვა ასპექტებთან ერთად მიიღო ფილოსოფიის ის განსაზღვრებები, რომლებიც შემუშავებულ იქნა ალექსანდრიის ნეოპლატონურ სკოლაში (III ს. ჩვ. წ.-მდე – VI ს. ჩვ. წ.-ით). გვიანანტიკური და ადრებიზანტიური ნეოპლატონიზმისაგან განსხვავებით, რომელიც უფრო მისტიციზმისაკენ იხრებოდა, ალექსანდრიული სკოლის წარმომადგენლები (ამონიოს ერმისი, ოლიმპიოდორე, ელიასი, დავით უძლეველი) უფრო არისტოტელურ ტრადიციას აგრძელებდნენ. ამ განსაზღვრებების არსი მდგომარეობს ფილოსოფიის როლის წარმოჩენაში არა მხოლოდ სამყაროს შეცნობის საქმეში, არამედ ინტელექტუალური და მორალური სრულყოფის მისაღწევად, წინააღმდეგ აგნოსტიკოსებისა და სკეპტიკოსების მოძღვრებისა. ფილოსოფიის 6 განსაზღვრებაში თავმოყრილია გნოსეოლოგიურ-ონტოლოგიური და ლოგიკურ-ეთიკური პრობლემატიკა, რომელიც უკავშირდება ფილოსოფიის საგნის სწავლებას.

შუასაუკუნეობრივი ფილოსოფიური აზროვნებისთვის ძალზე მნიშვნელოვანი იყო დადგენა იმისა, თუ რას შეისწავლის ფილოსოფია, ანუ რა არის მისი ობიექტი და რას ემსახურება იგი, რა არის მისი მიზანი. ალექსანდრიის ნეოპლატონური სკოლის პრინციპებით, ფილოსოფია მოიცავს თეორიული და პრაქტიკული ცოდნის თითქმის ყველა დარგს, ფილოსოფიაში თავმოყრილია ცოდნის კონკრეტული დარგები (ფიზიკა, გეომეტრია, მათემატიკა და ა.შ.). მკაცრად სისტემატიზებულ იქნა ფილოსოფიის განსაზღვრება ობიექტისა და მიზნის მიხედვით, რომელიც ჩამოყალიბებულ იქნა 6 განსაზღვრების სახით.

ფილოსოფიის ექვს განსაზღვრებაში ფილოსოფიის საგანს, ობიექტს ეხება პირველი და მე-2 განსაზღვრება, ფილოსოფიის მიზანს – მე-3, 4, 5 განსაზღვრება, ეტიმოლოგიას – მე-6 განსაზღვრება.

1. პირველი განსაზღვრება – "ფილოსოფოსობაა არს მეცნიერებაა მყოფთაჲ, უკუეთუ მყოფნი არიან"<sup>1</sup>,  $\phi\lambda\iota\sigma\phi\iota\alpha \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota} \gamma\upsilon\omega\mu\epsilon\tau\acute{\iota}\varsigma \tau\acute{\omega}\nu \theta\upsilon\tau\omega\nu$ , ἢ ὅτι  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$ <sup>2</sup>, წარმოაჩენს იმას, რომ ფილოსოფიის ობიექტია არსებული, მაგრამ არა კონკრეტული საგანი, არა კერძო მოდიფიკაციები, არამედ ზოგადად არსებული ბუნება, სამყარო მთლიანობაში. ფილოსოფიის ეს განსაზღვრება არის სახეცვლილი განსაზღვრება არისტოტელეს "პირველი

<sup>1</sup> ამონიოს ერმისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში, მ. რაფაევას გამოც., თბილისი, 1984, 4;

<sup>2</sup> Ammonii in Porphyrii Isagogen sive V voces, ed. A. Busse [Commentaria in Aristotelem graeca, IV, 3], Berlin, 1891, 2.

ფილოსოფიისა". მის წარმოშობას უკავშირებენ ძველინდურ და ძველჩინურ ფილოსოფიებს<sup>3</sup>.

2. "ფილოსოფოსობაა არს მეცნიერებაა საღმრთოთა და კაცობრივთა საქმეთაა"<sup>4</sup>, φιλοσοφία ἐστὶ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πράξεις γυναιξ<sup>5</sup> (Ammonii). ამ განსაზღვრებას ავტორი პლატონს მიაწერს. არსებულთაგან ზოგი მარადიულია და საღმრთოა, ხოლო წარმოშობადი და ხრწნადი – ადამიანურია. ფილოსოფია სწავლობს საღმრთოსაც და ადამიანურსაც, ე.ი. ფილოსოფია სწავლობს უკიდურესად ზღვრულ კატეგორიებს. საღმრთოს ცოდნა – ეს არის რელიგიის მიმართ ხარკი, რომელსაც ფილოსოფია იმ დროს ვერ გაექცეოდა. მაგრამ განსაზღვრების მე-2 ნაწილი უკვე კაცობრივს ეხება. სხვა განსაზღვრებებიც კონცენტრირებულია ადამიანზე, მის ცხოვრებასა და სიკვდილზე. ფილოსოფია უნდა დაეხმაროს ადამიანს ცხოვრებისა და სიკვდილის პრობლემების დაძლევაში. იმის განსაზღვრა, რომ ფილოსოფოსი ემსგავსება ღმერთს, არის ხაზგასმა იმისა, რომ ღმერთის შემწეობით მაქსიმალურად აღამაღლოს ფილოსოფოსი.

3. "ფილოსოფოსობაა არს მსგავსებაა ღმრთისაა, რაოდენ ძალ-უც კაცსა"<sup>6</sup>,

Φιλοσοφία ἐστὶ ἰμοίσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπων<sup>7</sup>. ეს განსაზღვრება პლატონისგან არის აღებული<sup>8</sup>. ღმრთის მოქმედება ორგვარია: ყოვლისმცოდნეობა და ყოვლის განგება. ადამიანის სულის პოტენციალს ორგვარია: თეორიული და პრაქტიკული. ფილოსოფოსი ისწრაფვის თითოეულ ნაწილში დაემსგავსოს ღმერთს არსებულის ბუნების შეცნობისა და სულის პოტენციის ამოქმედების მიზნით. ფილოსოფია, როგორც ღმერთის მსგავსება, საღვთისმეტყველო ენით არის გაცხადება იმისა, რომ საჭიროა ადამიანის მუდმივი სულიერ-ინტელექტუალური და ზნეობრივი სრულყოფილება. "ადამიანის შესაძლებლობისამებრ" – ამის დამატება აუცილებელია, რადგან ადამიანი არც ცოდნით, არც წინაგანგების ნიჭით არ არის ღმრთის მსგავსი. ადამიანის სრულყოფილება ძალიან შორსაა ღმრთის სრულყოფილებისაგან. ამიტომ ფილოსოფოსის მიზანია ადამიანის ორივე პოტენციის – ცოდნისა და ქმედების – ღმერთთან მიახლოების შესაძლებლობის აღნიშვნა. ეს განსაზღვრება პლატონისგან იმით გან-

<sup>3</sup> Ойзерман Т., Проблемы историко-философской науки, Москва, 1969, 151.

<sup>4</sup> ამონიოს ერმისის თხზულებები. 5.

<sup>5</sup> Ammonii in Porphyrii. 3.

<sup>6</sup> ამონიოს ერმისის... 6.

<sup>7</sup> Ammonii in Porphyrii... 3.

<sup>8</sup> პლატონი C 613 a-b.

სხვაგვება, თუ რომელი ღმერთის მსგავსებაზე ლაპარაკობს პლატონი და რომელზე – შუასაუკუნეთა მოღვაწე.

4. "ფილოსოფოსობა არს ნურთაჲ სიკუდილისაჲ"<sup>9</sup>, φιλοσοφία ἐστὶ μὲλ-  
λῆτι θανάτου<sup>10</sup>. ავტორი განმარტავს, როგორ უნდა გვესმოდეს პლატონის  
ეს სიტყვები. "ნურთაჲ სიკუდილისაჲ" არ ნიშნავს თავის მოკვლას, სხეუ-  
ლის დახსნას იმ საკრველისაგან, რომელიც მინიჭებული აქვს ადამიანს  
ღვთის განგებით. სულისა და სხეულის შეერთება ორგვარია. ერთია, როცა  
სხეულს შეუერთდება სული და მეორეა, როცა სულს შეუერთდება სხეუ-  
ლი. მათი დახსნა, ანუ დაშორებაც ორგვარია. ამდენად, სიკვდილიც ორ-  
გვარია: ბუნებრივი, როცა ყველა ვკვდებით, და წინასწარგამიზნული, რო-  
ცა ფილოსოფოსი მიესწრაფვის სულის დახსნას სხეულისაგან, ანუ ხორცი-  
ელ ვნებებზე უარის თქმას და სულის სინმინდვე ზრუნვას. აქ გარკვეუ-  
ლად ასკეტიკური ასპექტი იჩენს თავს, თუმცა მასში არ ჩანს მისტიკურ-ეს-  
ქატოლოგიური შინაარსი, რაც ასე ტიპიური იყო შუასაუკუნეების აზროვ-  
ნებისთვის.

5. "ფილოსოფოსობა არს კელოვნებაჲ კელოვნებათა და ზედმინვენუ-  
ლებაჲ ზედმინვენულებათაჲ"<sup>11</sup>, φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη  
ἐπιστημῶν<sup>12</sup>. ეს არისტოტელეს კრედოა. ავტორის მიერ განმარტებულია,  
თუ რა განასხვავებს ხელოვნებას ზედმინვენულებისაგან. ზედმინვენულება  
სწავლობს მარადიულობის, უცვლელობის მქონე ფენომენებს, ხოლო ხე-  
ლოვნება – მრავალგვარად ცვალებად ფენომენებს. თეორიული ხასიათის  
განმარტებების ილუსტრირებას ავტორი სხვადასხვა სამეცნიერო დარგის  
(გეომეტრია, ასტრონომია, მათემატიკა, მედიცინა, ხელოსნობა) მონა-  
ცემებით ახდენს, რითაც აჩვენებს მსოფლმხედველობრივი მოღვაწეობის,  
თეორიული და პრაქტიკული ცოდნის განმაზოგადებელ ერთიანობას.

6. "ფილოსოფოსობა არს სიყუარული სიბრძნისაჲ"<sup>13</sup>, φιλοσοφία ἐστὶ  
φιλία σοφίας<sup>14</sup>. პითაგორას ეს განსაზღვრება ანტიკურ ბრძენ  
მოღვაწეებზე ვრცელდებოდა. შემდგომში ეს სახელწოდება ღმერთს გა-  
ნუჩინეს, როგორც სიბრძნისა და არსებულის ცოდნის მარადიულად  
მქონეს. გარკვეული ცოდნით (რიტორობა, გრამატიკა, მეტაფიზიკა)  
შეიარაღებულ პირებს, როგორც სიბრძნის მოყვარულებს, ფილოსოფოსი  
ენოდათ, ხოლო თვით ცოდნას – ფილოსოფია, სიბრძნის სიყვარული.

<sup>9</sup> ამონიოს ერმისის.. 11.

<sup>10</sup> Ammonii in Porphyrii.. .3.

<sup>11</sup> ამონიოს ერმისის.. 8. .

<sup>12</sup> Ammonii in Porphyrii.. .6.

<sup>13</sup> ამონიოს ერმისის.. .10.

<sup>14</sup> Ammonii in Porphyrii..9.

ფილოსოფიის 6 განსაზღვრება, ფართო გაგებით, კლასიკური ბერძნული ფილოსოფიის მემკვიდრეა, ვინრო გაგებით კი, იგი ალექსანდრიული ნეოპლატონური მსოფლმხედველობის პირმშოა, რომელშიც იგრძნობა ტრადიციული ხაზი: ამონიოს ერმისი – ოლიმპიოდორე – დავით უძლეველი – ელიასი<sup>15</sup>. ალექსანდრიული სკოლის ტრადიციებისა და ნოვაციების კონტექსტში სრულიად აშკარად იკვეთება ამ სკოლის წარმომადგენელთა შრომების სტრუქტურულ-შინაარსობლივი იდენტურობა, ტექსტუალური პარალელები, აზრობრივი თანხვედრები ფილოსოფიის 6 განსაზღვრების ასპექტშიც<sup>16</sup>.

ბიზანტიაზე კულტურულ-ლიტერატურულად ორიენტირებულ ქართულ მწერლობაში, ისტორიულ-კულტურული და სააზროვნო სინამდვილის ცვლილებათა შესაბამისად, სათანადოდ აისახა ფილოსოფიის განსაზღვრებათა პლურალიზმი.

სანამ ფილოსოფიის ალექსანდრიული ნეოპლატონური სკოლის დეფინიციების ქართულ სინამდვილეში ასახვას შეეცებოდეთ, ორიოდე სიტყვა იმის შესახებ, თუ რა მოდიფიკაცია განიცადა ფილოსოფიის ცნების გაგებამ ქართულ სააზროვნო სინამდვილეში.

პირველად ფილოსოფიის შესახებ აზრის დაფიქსირებას, მისი როლის შეფასებას ვხვდებით ათონის ლიტერატურულ სკოლაში, ეფთვიმე მთაწმიდელის შემოქმედებაში. ეფთვიმე მთაწმიდელი ფილოსოფიის შეფასებისას აშკარად ნეგატიურ პოზიციაზე დგას. გარკვეული ბიზანტიური ძეგლების თარგმნისას იქ არსებულ ფილოსოფიური შინაარსის მსჯელობას, ან ფილოსოფიურ ცნებებს ქართველი მოღვაწე, ორიგინალისგან განსხვავებით, უარყოფით კონტექსტში იძლევა. ფილოსოფიის, როგორც წარმართული, "გარეშეთა" სიბრძნის, მკვეთრად უარყოფითი გაგება ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ გამოხატულია კნინობითი შინაარსით, რაც უპირველესად ვლინდება მის თარგმანებში "ფილაფოზი" და "ფილაფოსობაა" ტერმინების სახით<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Давид Анахт, Определения философии, Москва, 1980. Davidis Prolegomena et in Porphyrii Jsagogen Commentarium, ed. A. Busse, Berlin, 1940.

<sup>16</sup> მ. რაფავა, ამონიოს ერმისისა და დავით უძლეველის მოძღვრებათა მიმართებისათვის, წიგნში: ამონიოს ერმისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში, თბილისი, 1984, 0132-0143.

<sup>17</sup> ბასილი კესარიელის "სწავლათა" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, ც. ქურციკიძის გამოცემა, თბილისი, 1983, 063-065. იოანე ოქროპირის ცხოვრების ძველი ქართული თარგმანი და მისი თავისებურებანი 988 წ. ხელნაწერის მიხედვით, რ. გვარამიას გამოცემა, თბილისი, 1986, 6. ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ქართული თარგმა-

ფილოსოფიის მსგავს გაგებას კნინობითი შინაარსით ადგილი ჰქონდა ეფთვიმედელ ქართულ თარგმანებშიც.

XI ს-დან საქართველოში სრულიად ახალი სააზროვნო, კულტურულ-ლიტერატურული პროცესების ჩამოყალიბების შედეგად ფილოსოფიის მიმართ დამოკიდებულება შეიცვალა. აღიარებულ იქნა ფილოსოფიის, როგორც სიბრძნის სიყვარულის, თავისთავადი ღირებულება და მნიშვნელობა. ფილოსოფიის ახალი, დადებითი გააზრების დამკვიდრება ქართულ მწერლობაში ეკუთვნის ეფრემ მცირეს. ფილოსოფიის 6 განსაზღვრებით ეფრემ მცირემ ქართულ სააზროვნო სინამდვილეში შემოიტანა ფილოსოფიის, როგორც ლოგიკურ-ცნებითი მეთოდოლოგიით შეიარაღებული ცოდნის, ღვთისმეტყველებასთან შერწყმის, ანუ ორმაგი ჭეშმარიტების მიღების აუცილებლობის საკითხი. ამასთანავე, ეფრემმა ჭეშმარიტ ფილოსოფიად აღიარა ღვთისმეტყველება, სარწმუნოებრივ-რელიგიური მოძღვრება, ანუ მისი სიტყვებით, "მონაზონობა". ფილოსოფია ახალი გაგებით, ნიშნავდა ანტიკური ფილოსოფიის სინკრეტიზმს ბერების ფილოსოფიასთან. საბოლოოდ, ეფრემის პოზიციის თანახმად, მხოლოდ ამ გზით იყო შესაძლებელი ჭეშმარიტი ცოდნის მიღება. თავის თარგმანებს ეფრემი ურთავს შემდეგი შინაარსის სქოლიოებს:

"სიბრძნისმოყუარება, რომელ არს ფილოსოფოსობა, არა ეგოდენ სოფლითისა სწავლულებისა, რაოდენ მონაზონებისა სახელ არს წმიდათა წერილთა შინა" (A 292, 359v).

"შეისწავე, ვითარმედ ფილოსოფოსობად, ესე იგი სიბრძნისმოყუარებად მონაზონებისა ცხოვრებასა სახელ-ჰსდებენ წმიდანი" (A 292, 360r).

ეფრემიდან მოყოლებული, ქართულ მწერლობაში ითარგმნა ის ნაწარმოებები, რომლებიც ეძღვნება ფილოსოფიის უნივერსალური ღირებულების წარმოჩენას.

ნეოპლატონიზმის ალექსანდრიულ სკოლაში შემუშავებული ფილოსოფიის 6 განსაზღვრება მოგვიანებით, VIII ს. უდიდესმა სქოლასტიკოსმა, იოანე დამასკელმა, შეიტანა თავის ფუნდამენტურ წიგნში "წყაროჲ ცოდნისაჲ", კერძოდ, მის პირველ ნაწილში, "დიალექტიკაში", რომელიც "ფილოსოფიური თავების" სახელითაც არის ცნობილი<sup>18</sup>.

ფილოსოფიის განსაზღვრებებს ქართული საზოგადოება პირველად სწორედ იოანე დამასკელის შრომის მიხედვით გაეცნო. "დიალექტიკის"

ნების მიხედვით, თბილისი, 2004, 178, 180; ეფთვიმე მთანმიდელი, წინამძღვარი, ნ. ჩიკვატიას გამოც., 2007, 107.

<sup>18</sup> იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფაეას გამოც., თბილისი, 1976, 172-173; Kotter B., Die Schriften des Iohannes von Damaskos [ Patristische Texte und Studien], I, Berlin, 1969, 136-138.



ორი თარგმანიდან (ეფრემ მცირის და არსენ იყალთოელის) ფილოსოფიის განსაზღვრებანი დასტურდება მხოლოდ ეფრემ მცირის თარგმანში (არსენ იყალთოელს ნათარგმნი აქვს "დიალექტიკის" ის ბერძნული რედაქცია, სადაც ფილოსოფიის განსაზღვრებები არ იყო)<sup>19</sup>.

ეფრემის თარგმანს ბოლოში ერთვის 52-ე თავი, რომლის სახელწოდებაა: "განსაზღვრებანი ფილოსოფოსობისანი ექუს არიან"<sup>20</sup>. ამ თავში ჩამოთვლილია ფილოსოფიის ზემოთდასახელებული 6 განსაზღვრება. მათგან პირველი სამის მხოლოდ სახელწოდებაა მოცემული, მე-4-5-6 განსაზღვრებებს კი მოკლე კომენტარი ახლავთ.

ზუსტად იგივე განსაზღვრებები ცნობილი გახდა ქართულ სინამდვილეში ეფრემის მომდევნო ეპოქაში გელათის ლიტერატურულ სკოლაში შესრულებული თარგმანის წყალობით. ამ სკოლის ანონიმმა მოღვაწემ (რომელიც შეიძლება იოანე ტარიჭისძე იყოს) თარგმნა ამონიოს ერმისის "მოსაკსენებელი ხუთთა კმათადმი პორფირი ფილოსოფოსისათა"<sup>21</sup>.

ამონიოს ერმისის შრომაში წარმოდგენილი განსაზღვრებანი<sup>22</sup> მოცულობით ბევრად დიდია, ვიდრე დამასკელის წიგნში არსებული განსაზღვრებები. ყველა ნიშნით, იოანე დამასკელს ძალზე შეკუთმულად აქვს გადმოცემული ალექსანდრიელ ნეოპლატონიკოსთა მიერ ფორმულირებული განსაზღვრებები. შესაძარებლად წარმოვადგენთ ფილოსოფიის 6 განსაზღვრებას ამონიოს ერმისისა და იოანე დამასკელის თხზულებების მიხედვით.

ამონიოს ერმისი	იოანე დამასკელი
1.ფილოსოფოსობაა არს მეცნიერებაა მყოფთაა, უკუეთუ მყოფნი არიან	ფილოსოფოსობაა არს მეცნიერებაა ნამდვლვეთაა, უკუეთუ ნამდვლვე რაა არიან, ესე იგი არს, ცნობაა ბუნებისა თუხისაა
2. ფილოსოფოსობაა არს მეცნიერებაა საღმრთოთა და კაცობრივთა საქმეთაა	ფილოსოფოსობაა არს მეცნიერებაა საღმრთოთა და კაცობრივთა საქმეთაა
3. ფილოსოფოსობაა არს წურთაა სიკუდილისაა	ფილოსოფოსობაა არს წურთაა სიკუდილისა, შემთხუევი-

<sup>19</sup> იოანე დამასკელი, დიალექტიკა.....47.

<sup>20</sup> იოანე დამასკელი, დიალექტიკა.. .172.

<sup>21</sup> Amonios ermis. ...3-95.

<sup>22</sup> ამონიოს ერმისის... 4-10; Ammonii in Porphyrii...2-9.

	თისაჲცა და ბუნებითისაჲცა
4. ფილოსოფოსობაჲ არს მსგავსებაჲ ღმრთისაჲ, რაოდენ ძალ-უც კაცსა	ფილოსოფოსობაჲ არს მსგავსებაჲ ღმრთისაჲ ძალისაებრ კაცობრივისა
5. ფილოსოფოსობაჲ არს კელოვნებაჲ კელოვნებათაჲ და ზედმინეწუნულებაჲ ზედმინეწუნულებათაჲ	ფილოსოფოსობაჲ არს კელოვნებაჲ კელოვნებათაჲ და მოძღურებაჲ მოძღურებათაჲ
6. ფილოსოფოსობაჲ არს სიყუარული სიბრძნისაჲ	ფილოსოფოსობაჲ არს სიყუარული სიბრძნისაჲ

როგორც პარალელური სვეტები გვიჩვენებს, ფილოსოფიის 6 განსაზღვრება სახელწოდებით სავსებით იდენტურია ორივე ავტორის თხზულებაში. განსხვავებანი ფაქტიურად მდგომარეობს ორიოდ ტერმინის ქართულ შესატყვისებში: τὸ ὄν – ნამდვლვჳ (ეფრემი), მყოფი (ამონიოსის მთარგმნელი); ἡ ἑπιστήμη – მოძღურებაჲ (ეფრემი), ზედმინეწუნულებაჲ (ამონიოსის მთარგმნელი).

იოანე დამასკელის ტექსტში მხოლოდ ფორმულირებებია წარმოდგენილი, თუმცა 1 და მე-3 განსაზღვრებაში მცირე განმარტებებია დართული. ამაშიც მუღავნდება იოანე დამასკელის კომპილატორული სტილი: წყაროდან ამოკრიფოს ძირითადი მასალა და მათზე ააგოს საკუთარი სქოლასტიკურ-საღვთისმეტყველო შეხედულებები.

დამასკელის წყაროში, ანუ ამონიოს ერმისის შრომაში, თითოეულ ამ ფორმულირებას ახლავს ვრცელი ტექსტი: მსჯელობები, განმარტებები და საილუსტრაციო მაგალითები. ფილოსოფიის ცნებაში მოიაზრება იმ დროისათვის სრულიად მისაღები გაგება ფილოსოფიისა, როგორც ყოველგვარი ცოდნის საფუძვლისა. მეცნიერების კერძო დარგებიდან ზოგი თეორიულ ფილოსოფიას წარმოადგენს, ზოგი – პრაქტიკულს. ფილოსოფია ჯერ კიდევ გამიჯნული არ არის მეცნიერების კერძო დარგებისაგან<sup>23</sup>.

ეფრემ მცირისა და გელათის ანონიმი მოღვაწის შემდეგ ფილოსოფიის 6 განსაზღვრება და მათი ანალიზი ანტონ კათალიკოსის ფილოსოფიური და ლიტერატურული ინტერესების სფეროში მოექცა. თავის ორიგინალურ თხზულებაში "სპეკალი", ასევე მის მიერ თარგმნილ ფრედერიკოს-ქრისტიანოს ბაუმეისტერის ფილოსოფიურ თხზულებაზე დართულ წინასიტყვაობაში, ანტონი სპეციალურად მსჯელობს ფილოსოფიის განსაზღვრებებისა და მათი ინტერპრეტაციის სირთულეების შესახებ<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> ამონიოს ერმისის..., 11-16; Ammonii in Porphirii..., 9-16.

<sup>24</sup> ფრედერიკოს-ქრისტიანოს ბაუმეისტერი, დასაბამი ფილოსოფიის ახლისა, S 251, 1-20.

ფილოსოფიის ცალკეული განსაზღვრებების შესახებ ანტონი მსჯელობს თავის ორიგინალურ თხზულებაშიც "მზამეტყველება". ანტონის აზრით, "არავის ძალ-უც" ფილოსოფიის განსაზღვრება "ერთითა სიტყვითა", ანუ ანტონმა კარგად უნყის ფილოსოფიის განსაზღვრებაში არსებული პლურალიზმი. მათგან ანტონი ასახელებს ფილოსოფიის ალექსანდრიულ 6 განსაზღვრებას, თითოეული მათგანი ჭეშმარიტებას შეიცავს. ანტონი ფილოსოფიის განსაზღვრებებს იცნობს ამონიოს ერმისის თხზულების გელათური თარგმანით, როგორც ამას თვითონ იუწყება: "მესაკმარა უკუე აქა მე ამონიოს ერმისისამიერნი განსაზღვრებანი ფილოსოფიისანი". "სპეკალის" 89-ე თავი, რომლის სათაურია "რაა არს ფილოსოფიაა და რომელთა შორის განსხვავდების..." ეძღვნება ფილოსოფიის განსაზღვრებებს, ფილოსოფიის დაყოფას თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიად და ფილოსოფიასა და მეცნიერების კერძო დარგებს შორის არსებულ ერთიანობას. "სპეკალში" ოდნავ შემოკლებული სახით, მთელი რიგი ფრაზეოლოგიური დამთხვევებით მეორდება ამონიოს ერმისის თხზულებაში არსებული განსაზღვრებები<sup>25</sup>.

გარდა ამონიოსისეული განსაზღვრებებისა, ანტონი მსჯელობს ფილოსოფიის, როგორც ყოველგვარი არსებულის, უკანასკნელი მიზეზის ცოდნის, შესახებ: "ფილოსოფია არს ცნობა ნივთთა და მიზეზთა, რომელნიცა არიან ან იქნებიან"<sup>26</sup> და კიდევ: "ფილოსოფია არს ზედმინეწნილება მიზეზთა ნივთთასა"<sup>27</sup>. ფილოსოფია სწავლობს ნივთთა მიზეზებს – ეს განსაზღვრება არისტოტელედან იღებს სათავეს. შემდგომში, ანტონმა ფილოსოფიის, როგორც უკანასკნელი მიზეზის ცოდნის, განსაზღვრება ოდნავ შეასწორა "საკმაო საფუძვლის" კანონის მიხედვით. ანტონმა ფილოსოფია განსაზღვრა როგორც მეცნიერება "კმათა მიზეზთა ნივთთასა", ე. ი. როგორც მოძღვრება ნივთების (სამყაროს) საკმაო მიზეზის (საფუძვლის) შესახებ<sup>28</sup>. ანტონ პირველი ამონიოს ერმისისეულ განსაზღვრებებთან ერთად ითვალისწინებს და იზიარებს თავისი თანამედროვე ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსების ლაიბნიცის (1646-1716), ქრისტიან ვოლფისა (1679-1754) და ქრ. ბაუმეისტერის გამონათქვამებს ფილოსოფიის შესახებ. ეს უკვე ფილოსოფიის დეფინიციების გვიანდელი მოდიფიკაციის გამოხატულებაა. ამ ფილოსოფოსთა შემოქმედებას ანტონი რუსული თარგმანებით გაეცნო და ყველა მათგანი თარგმნა

<sup>25</sup> ანტონ პირველი, სპეკალი, ...254-262.

<sup>26</sup> ანტონ პირველი, კატელორია სიმეტნე, A 233, §2.

<sup>27</sup> ფრ.-ქრ. ბაუმეისტერი, დასაბამი ფილოსოფიის ახლისა, S 251 : 5.

<sup>28</sup> ს. ავალიანი, ანტონ პირველი, თბილისი, 1987: 104-105.

ქართულ ენაზე<sup>29</sup>. ანტონის მიერ ფილოსოფიის განსაზღვრებებით გატაცება და გერმანელი ფილოსოფოსების შრომების ქართულ ენაზე თარგმნა კიდევ ერთი დადასტურებაა ანტონის საგანმანათლებლო მოღვაწეობის ფართო მიზნისა: ქართულ სინამდვილეში მწერლობის სხვადასხვა ჟანრებთან ერთად სახელმძღვანელოების სახით დაენერგა ფილოსოფიის დარგის შრომებიც.

ამდენად, ძველ ქართულ მწერლობაში სრულიად ადეკვატურად აისახა ფილოსოფიის გაგებისა და შეფასების ის კრიტერიუმები, რაც ტიპოლოგიური იყო შუა საუკუნეთა ბიზანტიური სააზროვნო-კულტურული ცხოვრებისათვის. თავდაპირველი ნეგატიური დამოკიდებულება ფილოსოფიის, როგორც წარმართული და "გარეშეთა" მოძღვრების მიმართ, შეიცვალა მისი ანტინომიური გააზრებით: კლასიკური ლოგიკური და ონტოლოგიურ-გნოსეოლოგიური მეთოდოლოგიის ქრისტიანულ სარწმუნოებასთან შერწყმით გაზიარებულ იქნა ფილოსოფიის, როგორც სამყაროსა და ადამიანის შესახებ უნივერსალური ცოდნის, თავისთავადი ღირებულება.

## Maia Rapava

*National Centre of Manuscripts, Tbilisi*

### REFLECTION OF TRADITIONS OF NEOPLATONIC SCHOOL OF ALEXANDRIA IN ANCIENT GEORGIAN LITERATURE (DEFINITIONS OF PHILOSOPHY)

Six well-known definitions of philosophy formed according to the subject, goal and etymology were established at Neoplatonic School of Alexandria.

The interest towards the role of philosophy in achievement of perfection not only in cognition of the universe but also intellectual and moral perfection was revealed in ancient Georgian literature from early times.

The first definitions of philosophy are encountered in the translation of "Dialectics" written by John of Damascus. Among the two translations of "Dialectics" (performed by Ephrem Mtsire and Arsen of Ikalto) definitions of philosophy are confirmed in the edition of "Dialectics" translated by Ephrem Mtsire.

The same definitions were more broadly revealed in the ancient Georgian literature in the form of translation of the primary source. This is "Ammonii in Porphyrii Isagogen sive V voces" by the founder of Neoplatonic School of Alexandria,

<sup>29</sup> ს. ავალიანი, ანტონ პირველი, 46-74.

Amonios Ermis which was translated by anonymous translator of Gelati literary school.

Finally, the 6 definitions of philosophy and their analysis became a subject of interest of Anton Catholicos. In his original work "Spekali" Anton dedicated a special chapter to the six definitions of philosophy which were known to him from writings by Amonios Ermis.

In the form of these translations the Georgian reader became acquainted with the 6 definitions of philosophy which cover gnoseological-ontological, logical-ethic problems related to philosophy.

## ქეთევან სალაღია

*ახალციხის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი*

### ერთი ძარბული ხელნაწერის ცნობა "თხრობაჲ ევთჳმიანის" ავტორის შესახებ

პატრისტიკული ლიტერატურის ერთ-ერთმა უდიდესმა და უკანასკნელმა წარმომადგენელმა იოანე დამასკელმა ღმრთისმშობლის მიძინების დღესასწაულს სამი შესანიშნავი ქადაგება მიუძღვნა. მეორე ქადაგების მეთვრამეტე თავში მას ჩაურთავს მოზრდილი ნაწყვეტი, როგორც ჩანს, ისტორიული ხასიათის თხზულებიდან, ე. წ. "თხრობაჲ ევთჳმიანი"-დან, ანუ ევთვიმის ისტორიიდან. კერძოდ, დამონმებული აქვს ამ თხზულების მესამე საკითხავის მეორმოცე თავი. ეს ინტერპოლაცია ღმრთისმშობლის ზეცად აღყვანების თქმულების დადასტურებას წარმოადგენს. იგი ეხება კონსტანტინოპოლში ვლადქერნის ტაძრის მარიამისეულ რელიქვიას. ნაწყვეტში ნათქვამია, რომ დედოფალ პულხერიას სურდა, კონსტანტინოპოლში გადაეტანა ღმრთისმშობლის ნეშტი. იერუსალიმის მთავარეპისკოპოსმა იობენალმა (იუვენალიმ) მას განუცხადა, რომ სხეული ამოვიდა საფლავიდან და ზეცად იქნა აღყვანილი. ეს მოხდა ღმრთისმშობლის გარდაცვალებიდან სამ დღეში. როცა მოციქულებმა, ერთი მათგანის თხოვნით, სამი დღის შემდეგ საფლავი გახსნეს, იქ მხოლოდ სამოსი ("სახუეველი") დახვდათ. ამ ფაქტის ჭეშმარიტებაში რომ ადვილად დაერწმუნებინა პულხერია, იობენალმა დაიმონმა მოზრდილი ნაწყვეტი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებიდან "საღმრთოთა სახელთათჳს". პულხერიამ ღმრთისმშობლის სახელზე ახლად აშენებულ ვლადქერნის ტაძარში იობენალისაგან სამოსის გადასვენებალა მოითხოვა.

ქართულ ენაზე იოანე დამასკელის მიძინების ჰომილიათა ორი თარგმანი არსებობს. პირველი, რომლის მთარგმნელიც უცნობია, მოთავსებულია ორ ხელნაწერში: Ier. 2 (XI ს.) 1r-22v და Ier.148 (XI-XII სს.) 212r-287r. აღნიშნუ-

ლი რედაქციის მეორე ჰომილიის ფრაგმენტს 57-ე საკითხავად შეიცავს კლარჯული მრავალთავი<sup>1</sup>. ის ფაქტი, რომ ტექსტის ნაწყვეტი X საუკუნის მრავალთავშია მოთავსებული, მეტყველებს ამ თარგმანის ადრეულ, წინათონურ წარმომავლობაზე.

რაც შეეხება მეორე თარგმანს, იგი სამ ხელნაწერშია დაცული: H 1347 (XI-XII სს.) 377r-402v, Ier.23 (XII-XIII სს.) 397r-411v, Ier.38 (XIII-XIV სს.) 381v-418v.

H 1347 წარმოადგენს XI-XII საუკუნეებით დათარიღებულ მეტაფრასულ კრებულს, რომელშიც კიმენური ტექსტებიცაა მოთავსებული. იგი შეიცავს მთელი წლის გამოკრებილ საკითხავებს.

Ier. 23 XII-XIII სს-ის ჰომილეტიკური კრებულია, მასში წარმოდგენილია დიდი მამების: იოანე ოქროპირის, ბასილი დიდის, გრიგოლ ნაზიანზელის, გრიგოლ ნოსელის, ანდრია კრიტელის, იოანე დამასკელის და სხვათა ქადაგებები. იოანე დამასკელის ღმრთისმშობლის მიძინების სამი ჰომილია მოთავსებული ყოფილა კრებულის ბოლოს, რის გამოც დაიკარგა მესამე ჰომილია მთლიანად და მეორე ჰომილიის ის ნაწილი, სადაც ინტერპოლაცია იყო.

Ier.38-ი, რომელიც XIII-XIV საუკუნეების ხელნაწერად ითვლება, შედგება დიდი მამების თხზულებებისაგან.

ამგვარად, აღნიშნული ჩანართი წარმოდგენილია ყველა ქართულ ხელნაწერში გარდა Ier. 23-ისა, რომელიც ნაკლულია.

"თხრობა ეფთჳმიანის", ანუ ეფთჳმიანის ისტორიის ტექსტი დამოუკიდებელი სახითაც იქნა აღმოჩენილი VIII-IX საუკუნეების სინურ ხელნაწერში (Sinaiticus gr.491)<sup>2</sup>. ტექსტი ასევე დაცულია ნიკიფორე კალისტეს ისტორიაში. მისი ფრაგმენტები შემოგვინახეს სხვა მწერალთა თხზულებებმაც, კერძოდ, კოზმა ვესტიტორის, ანონიმი ავტორის. არცერთ ბერძნულ თხზულებაში არ არის მითითებული, თუ ვინ არის და რომელი ეპოქის მოღვაწეა ეფთჳმი. რაიმე ცნობა ეფთჳმის ვინაობის შესახებ არც იოანე დამასკელის ჰომილიათა ბერძნულ დედანშია და არც მის ადრეულ ქართულ თარგმანში.

მხოლოდ იოანე დამასკელის ღმრთისმშობლის მიძინების ჰომილიების ქართული თარგმანის მეორე რედაქციაში, რომელიც, როგორც ბერძნულ-ქართული ტექსტების შედარებისას აღმოჩენილმა საინტერესო მასალებმა

<sup>1</sup> კლარჯული მრავალთავი (X ს.), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა დაურთო თ. მგალობლიშვილმა, თბ., 1991, 42.

<sup>2</sup> Wenger P.A., 1955 – Antoine Wenger, L' Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition Byzantine du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle, Paris, 1955, 136.

ცხადყო, უთუოდ ეფრემ მცირის თარგმანს წარმოადგენს<sup>3</sup>, ვეცნობით, რომ იგი ქალკედონის კრების დროინდელი ბერძენი ქრონოგრაფოსია. ეს ცნობა მეორე რედაქციის მხოლოდ ერთადერთ ხელნაწერშია (H 1347, 396r, 2 მიძ.18,) დაცული. გარდა H 1347-ისა (377r-402v), მეორე თარგმანის კიდევ ორი ხელნაწერიდან ler.23-ს, როგორც აღვნიშნეთ, აკლია მეორე ჰომილიის ის ნაწილი, რომელშიც ევთვიმის ისტორიაა ჩართული, რის გამოც გაურკვეველია, იყო თუ არა საერთოდ მასში ცნობა ევთვიმის ვინაობის შესახებ.

ler.38 ხელნაწერში ქრონოგრაფოს ევთვიმის ფრაგმენტი ზუსტად მიჰყვება ბერძნულ დედანს (ler-38, 409r-411r), ისე როგორც H-1347-ში, ოღონდ ამ უკანასკნელში ევთვიმის ისტორიის დამონმეზამდე მოთავსებულია ევთვიმის ვინაობის მაუნყებელი ჩანართი.

"ამას (ანუ ღმრთისმშობლის ზეცად აღყვანებას) – აღნიშნავს იოანე დამასკელი – ცხადჰყოფს **თხრობა** (აქ მოთავსებულია H-1347-ის ჩანართი: **"ვითარმედ ევთვიმის ვისმე ჟამთა თხრობისა აღმწერელსა აღუწერა წიგნი მოთხრობა მათ ჟამთაჲ, რომელსა შინა ქალკიდონისა კრებაჲ იქმნა და მისსა მას წიგნსა უწოდეს წმიდაჲ ესე თხრობად ევთვიმანად. რამეთუ ესე ევთვიმი იყო კაცი აღმწერელი საქმეთა მის ჟამისათაჲ ჩვეულებისაებრ ბერძულთა ხრონოღრაფთა, ესე იგი არს ჟამთა აღწერათაჲ".)** ევთვიმანი მესამესა საკითხავსა შინა, მეორმოცესა თავსა მის მიერ აღწერილსა"... (ამის შემდეგ გრძელდება პულხერია-იობენალის ზემოთ აღნიშნული შეხვედრის ამბავი "თხრობაჲ ევთვიმანიდან").

ძალიან ძნელია, იმის ზუსტად განსაზღვრა, თუ ვის მიერაა შესრულებული H-1347-ის აღნიშნული ჩანართი. იგი არ გვხვდება "თხრობაჲ ევთვიმანის" შემცველ არც ერთ ბერძნულ ხელნაწერში და არც სხვა ქართულ ხელნაწერში, თუმცა შემდეგი ფრაზის გამო **მისსა მას წიგნსა უწოდეს წმიდაჲ ესე თხრობად ევთვიმანად** ნაკლებად სავარაუდოა, რომ იგი ეკუთვნოდეს ჰომილიის ავტორს იოანე დამასკელს, ასე რომ, იგი შესაძლოა გადამწერის ან მთარგმნელის მიერ იყო შესრულებული. ვისი შეტანილიც არ უნდა იყოს იგი ჰომილიის ტექსტში, უაღრესად საინტერესო და საყურადღებო ინფორმაციას გვანვდის, განმარტავს, თუ ვინ არის ევთვიმი: აღნიშნული ცნობის მიხედვით ევთვიმი არის ქრონოგრაფოსი, რომელიც ქალკედონის კრების, ე. ი. 451 წლის მახლობელ ხანებში მოღვაწეობდა.

<sup>3</sup> ქ. სალაღია, იოანე დამასკელის ღმრთისმშობლის შობისა და მიძინების ჰომილიათა ძველი ქართული თარგმანები, სადისერტაციო ნაშრომი, თბილისი, 2006, 79-86.



ამ პერიოდში მოღვაწეობდა ცნობილი ასკეტი, თოთხმეტ "მცირე მამათა" წარმომადგენელი ევთუმი დიდი პალესტინელი (376-473წწ.). თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ქრონოგრაფოსები სწორედ ასკეტური წრეებიდან იყვნენ, არ არის გამორიცხული, რომ ეს ცნობილი მეუდაბნოე წარმომადგენდეს "თხრობა ევთუმიანის" ავტორს. აქვე შევნიშნავთ, რომ მხოლოდ ევთუმი დიდის მსგავს წმინდანს, რომელმაც მოსეს მსგავსად სასწაულებრივად მოიპოვა წყალი უდაბნოში და დაღუპვისაგან იხსნა თავისი მონაფე საბა<sup>4</sup>, ჰქონდა უფლება, გაეკეთებინა განცხადება ღმრთის-მშობლის ამალღების საიდუმლოზე. ამასთანავე უთუოდ ანგარიშგასანევია ის ფაქტები, რასაც გვანვდის "ცხორება წმიდისა ევთუმისი"<sup>5</sup>. "ცხორების" მიხედვით, ევთუმი დიდს იმდენად ახლო ურთიერთობა ჰქონდა "ევთუმის ისტორიაში" მოხსენიებულ იერუსალიმის მთავარეპისკოპოს იობენალთან, რომ ეს უკანასკნელი 429 წლის შვიდ მაისს პირადად ეწვია მას ლავრაში და ეკლესია აკურთხა<sup>6</sup>. ამასთან ევთუმი იობენალს ეფესოსა და ქალკედონის საეკლესიო კრებებზე გააყოლა თავისი წარმომადგენლები – ბარბაროსთა ეპისკოპოსი პეტრე (ეფესოს კრებაზე), "სტეფანოზ, იობნაჲსა ეპისკოპოსი, და იოვანე, ბარბაროზთა ეპისკოპოსი" (ქალკედონის კრებაზე)<sup>7</sup>, რომლებსაც მკაცრად დაავალა სწორი პოზიციებისადმი მხარდაჭერა. დიდი მოძღვარი დანვრილებით ეცნობოდა კრებათა გადანყვეტილებებს და იზიარებდა საღ აზრს. ამგვარად, მიუხედავად ასკეტობისა, ევთუმი აქტიური რელიგიური ცხოვრებით ცხოვრობდა, იმდროინდელ მოვლენათა საქმის კურსში იყო და არ არის გამორიცხული, რომ თავისი შეხედულებები წერილობითაც დაეფიქსირებინოს. ასე რომ, არსებული მასალების საფუძველზე დასაშვებია, ვივარაუდოთ ქრონოგრაფოს ევთუმისა და ევთუმი დიდის იგივეობა.

თუმცა ასეთ ვარაუდს ერთგვარად ეჭვქვეშ აყენებს აღნიშნულ ინტერპოლაციაში დამოწმებული საკმაოდ ვრცელი ნაწყვეტი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებიდან "საღმრთოთა სახელთათჳს" (3,2)<sup>8</sup>. ეს ნაწყვეტი იოანე დამასკელის ჰომილიაში უმნიშვნელო ვარიანტული სხვაობით არის წარმოდგენილი:

<sup>4</sup> გ. ქაჯაია, წმიდა მამათა ტექსტები ქართული ძეგლების ბერძნულ ფრესკულ წარწერებში და მათი წყაროები, სადისერტაციო ნაშრომი, თბილისი, 2004, 28-29.

<sup>5</sup> მამათა ცხორებანი, 1975 – მამათა ცხორებანი (ბრიტანეთის მუზეუმის ქართული ხელნაწერი XI საუკუნისა), ტექსტი გამოსცა ვ. იმნაიშვილმა, თბ., 1975, 148-183.

<sup>6</sup> მამათა ცხორებანი, 153.

<sup>7</sup> მამათა ცხორებანი, 161.

<sup>8</sup> Patrologia Graeca, III, S. Dionysii Areopagitae de Divinis Nominibus., 681-684.

"Ἐπεὶ και παρ' αὐτοῖς τοῖς θεολήπτοις ἡμῶν ἱεράρχαις, ἡνῖκα και ἡμεῖς, ὡς οἶσθα, και αὐτὸς και πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ ζῶαρχικοῦ και θεοδόχου σώματος συνελήλυθαμεν· παρὴν δὲ και ὁ ἀδελφόςθεος Ἰάκωβος, και Πέτρος, ἡ κορυφαία και πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης. Εἶτα ἐδόκει μετὰ τὴν θέαν ὑμῖνῖσαι τοὺς ἱεράρχαις ἅπαντας, ὡς ἕκαστος ἦν ἱκανός, τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς εὐσθειείας. Πάντων ἐκράτει μετὰ τοὺς θεολόγους, ὡς οἶσθα, τῶν ἄλλων ἱερομυστῶν, ὄλος ἐκδημῶν, ὄλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ, και τὴν πρὸς τὰ ὑμῶν κοινωσίαν πάσχων, και πρὸς πάντων ὡς ἡκούετο, και ἑώρατο, και ἐγινώσκετο, και οὐκ ἐγίνωσκε, θεόληπτος εἶναι και θείος ὑμολόγος κρινόμενος. Και τί ἄν σοι περὶ τῶν ἐκεῖ θεολογηθέντων λέγοιμι; Και γὰρ εἰ μὴ και ἑαυτοῦ ἐπιλελήσμαι, πολλάκις οἶδα παρὰ σου και μέρη τινα τῶν εὐθεαστικῶν ἐκείνων ὑμῶν ἐπακούσας"<sup>9</sup>.

ვეთვიმისეული ისტორიის მიხედვით, იმ დროისათვის, როცა დედოფალმა პულხერიამ ისურვა კონსტანტინოპოლში ღმრთისმშობლის ნეშტის გადატანა, არეოპაგიტული კორპუსი თითქოს უკვე შექმნილია. 451 წელს იობენალ იერუსალიმელი იმონებებს ფსევდო-დიონისეს, რომლის ნაწერებმაც, მეცნიერთა აზრით, სინათლე იხილეს V საუკუნის 60-იანი წლების შემდგომ. ბიზანტიური ლიტერატურის მკვლევარები ძირითადად ამ წინააღმდეგობის გამო გამორიცხავენ ქრონოგრაფოს ვეთვიმისა და ვეთვიმი დიდის იგივეობას, თუმცა ის აზრი, რომ "თხრობაჲ ვეთვიმანი" მჭიდრო კავშირშია ვეთვიმი დიდთან, ტრიალებს მკვლევართა შორის. ამგვარი მოსაზრება ჯერ კიდევ Lambécius-ს (1628-1680წწ.) ეკუთვნოდა<sup>10</sup>. სწორედ ამ აზრის სასარგებლოდ მეტყველებს XI-XII საუკუნეების ქართულ ხელნაწერში დაცული ცნობა, რომელიც ამ ორი ვეთვიმის იგივეობაზე მიუთითებს. არ არის გამორიცხული, რომ V საუკუნის 70-იანი წლებამდე მოღვაწე ვეთვიმი დიდი პალესტინელმა, როგორც პულხერია-იობენალის ურთიერთობის მონემე, აღნიშნული ისტორია მოგვიანებით შეთხზა და იობენალს დაამონებინა ნაწყვეტი ამ ისტორიის დანერის პერიოდში უკვე არსებული ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებიდან. უკიდურეს

<sup>9</sup> S.Jean Damascène, Homélie sur la Nativité et la Dormition, texte grec. Introduction, traduction et notes par Pierre Voulet, Paris, 1961. არეოპაგელის ბერძნულ ტექსტში (მინის გამოცემაში) "εὐσθειείας" ნაცვლად იკითხება "ἀσθειείας" (PG, III, 2. col. 681 D), რაც ცვლის წინადადების აზრს. ეფრემ მცირის თარგმანი მხარს უჭერს მინისეულ ვარიანტს: "რაოდენ კმა იყვნეს თითოეული ყოველთა მათ მღვდელთმთავართაგან გალობად ძალ-განუზომელსა სახიერებასა ღმერთ-მთავრობითისა უძღურებისასა" (საღმრთოთა სახელთათუს; პეტრე იბერი, შრომები. გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა, თბ., 1961, 28).

<sup>10</sup> Wenger P.A., 137.

შემთხვევაში, თუ ისტორია V საუკუნის შემდეგ შეითხზა<sup>11</sup> (Jugie, 159-167), უნდა ვივარაუდოთ, რომ საქმე გვაქვს უფრო ფსევდო-ევთვიმის ისტორიასთან (ე.ი. მთხრობელი ამოეფარა ევთვიმი დიდი პალესტინელის სახელს), ვიდრე "თხრობაჲ ევთჳმიანის" ავტორისა და დიდი მეუღაბნოსის სახელების აღრევასთან.

## **Ketevan Salagaia**

*Akhaltsikhe State Education University*

### **INFORMATION ABOUT THE AUTHOR OF THE EUTHYMIQUE HISTORY IN ONE GEORGIAN MANUSCRIPT**

An extract from Euthymiaque history (Εὐθυμιακὴ ἱστορία) is given in the second homily of John of Damascus's Assumption of Virgin Mary. Neither Greek nor Georgian manuscripts declare who Euthymius was. Only one Georgian manuscript H-1347 contains information that he was a chronographer at the period of Council of Chalcedon.

Under this name (Euthymius) we recognize St. Euthymius the Great who was eyewitness of the events described in Euthymiaque history and knew Juvenal of Jerusalem himself as well.

According to the manuscript H-1347 we conclude, that the author of the history is a promoted ascetic Euthymius the Great.

---

<sup>11</sup> Martin Jugie, *La mort et l' Assomption de la Sainte Vierge*, Studi e testi 114, Rome, 1944, 159-167.

## ქალერი სილოგავა

ახალციხის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი

### პიზანტიის იმპერატორთა და იპრონის წინამძღვართა მოსახსენებლები XI ს-ის ერთ ათონურ

#### ქართულ ხელნაწერში (A-96)

1. A-96 სპეციალისტთა შორის საკმაოდ ცნობილი ხელნაწერია. იგი გადანერილია ეტრატზე, ნუსხახუცური დამწერლობით, 1031 წელს, კონსტანტინოპოლის ხორას მონასტერში, ბასილი ეტრატაჲ მალუშისძის მიერ, ივირონის წინამძღვრის მამა გრიგოლის დაკვეთით. შეიცავს ექვთიმე მთაწმინდლის მიერ ბერძნულიდან თარგმნილ-გადმოკეთებულ და რედაქტირებულ „მცირე სჯულისკანონს“, რომლის ერთი ნაწილი გამოქვეყნდა ჯერ კიდევ 1902 წელს (*ნ. ზაოზერსკი, ა. ხახანაშვილი*), ხოლო მთლიანად ცალკე წიგნად – 1972 წელს (*ე. გიუნაშვილი*).

2. ხელნაწერი, რომელიც რთული თავგადასავლისაა, სხვადასხვა დროს ყოფილა: ათონზე, *ივირონში*, რომლის საკუთრებასაც შეადგენდა; იერუსალიმში, *ჯერის მონასტერში*; ტაოში, *ოთხთა ეკლესიის მონასტერში*; დავით-გარეჯში, *იოანე ნათლისმცემლის მონასტერში*, რომლისთვისაც იგი შეუწირავს *სულხან ორბელიანს* და ამის შესახებ ხელნაწერზე მინაწერი მოუთავსებია; შემდეგ იგი მოხვდა თბილისის *საეკლესიო მუზეუმში*, ხოლო აქედან *საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში* და ბოლოს – *ხელნაწერთა ინსტიტუტში*, სადაც მიეცა ნომერი A-96.

3. ხელნაწერზე სხვადასხვა დროს იმუშავეს და მის შესახებ მოსაზრებები წარმოადგინეს: *თ. ჟორდანიამ*, *კ. კეკელიძემ*, *ილ. აბულაძემ*, *ელ. მეტრეველმა*, *ე. გიუნაშვილმა*, *თ. ბრეგაძემ*.

4. ხელნაწერს მოეპოვება ანდერძები: **ა.** *მთარგმნელის* (ექვთიმე მთაწმინდელი; იგი მას უთარგმნია 1005 წლამდე), **ბ.** *მომგებლის* (გრიგოლ

მთანმინდელი; იგი მას დაუკვეთია 1031 წ.), **გ. მთავარი** (პროსოპოგრაფიულ-ქრონოლოგიური ცნობების შემცველი); მის ფურცლებზე მოთავსებულია სხვადასხვა დროის მინაწერები (ბასილი ეტრატაძას, გრიგოლ მთანმინდლის, სულხან ორბელიანის, ჯვარის მამა ქრისტეფორესი, ოთხთა ეკლესიათა დეკანოზის ავგაროზ მამახელის შვილის...).

5. ხელნაწერის ბოლო გვერდზე (182v) მოთავსებულია ვრცელი ჩანაწერი, რომელიც საგანგებოდ შესწავლილი არ ყოფილა. იგი ორი ნაწილისგან შედგება:

*პირველი ნაწილია*, გვერდის ზედა ნახევარზე მოთავსებული ხუთი მოსახსენებელი ბიზანტიის იმპერატორებისა: მიქაელ IV პაფლაგონელი (1028-1034), ზოია და თეოდორა (1042), კონსტანტინე IX მონომახი (1042-1055), მიქაელ VI სტრატეიოტიკოსი (1056-1057) და ისააკ I კომნენოსი (1057-1059). თითოეული მოსახსენებელი მთავრდება ტრაფარეტული ფორმულით: "საუკუნო იყავნ საქსენებელი და კურთხევაჲ მისი (ან მათი)". მხოლოდ ბოლო მოსახსენებელია განსხვავებული, რომელშიც ნათქვამია: "ისააკ მართმადიდებელი მეფისა, დღენი და წელნი მრავალმცა არიან, მოეც, უფალო, ძლევაჲ მტერთა ზედა თურქთა". მაშასადამე, ეს მოსახსენებლები შესრულებულია ისააკ I კომნენოსის სიცოცხლეში და მისი იმპერატორობის დროს, ანუ 1059 წლამდე.

მოსახსენებლები ხელნაწერის გადანერიდან დაშორებულია 26 წლით და შესრულებულია გიორგი მთანმინდლის წინამძღვრობის (დაახ. 1044-1056) შემდეგ, ოლონდ, მის სიცოცხლეშივე (†1065წ.). მათში დასახელებულია ის ბიზანტიელი იმპერატორები (ჯამში მათი მეფობა ერთიანად მოიცავს 25 წელს), რომლებმაც ხელი შეუწყვეს *ივირონის ხელახალ აღორძინებას* 1029-1030 წლების დარბევის შემდეგ, როდესაც წინამძღვარ გიორგი I-ს დაბრალდა იმპერატორ რომანოზ III არგვიროსის (1028-1031) წინააღმდეგ შეთქმულებაში მონაწილეობა, ივირონს მოაკლდა იმპერატორთა მფარველობა და მონასტრის ქონება ათონზე და ათონს გარეთ დატაცებულ-იქნა. იმპერატორი რომანოზ III დასახელებულია ხელნაწერის მთავარ ანდერძში, სადაც ნათქვამია, რომ "დაინერა წიგნი ესე მონასტერსა ხორას, მეფობასა რომანოზისსა".

ხელნაწერის მოსახსენებლებში დასახელებულ იმპერატორთა ღვაწლი კარგადაა ასახული გიორგი მთანმინდლის მიერ "იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში" ჩართულ "მოსაქსენებელში". მისი ავტორი უნდა იყოს ივირონის წინამძღვარი *გრიგოლ მთანმინდელი*, რომლის თვალწინ გაიარა და თავზეც გადაიარა მონასტრის არაერთგზის დარბევის და შემდეგ აღორძინების პირველი წლების მთელმა სიმძიმემ.

ჩანაწერის *მეორე ნაწილია* გვერდის ქვედა ნახევარზე მოთავსებული ხუთი მოსახსენებელი, შესრულებული პირველი ნაწილის მოსახსენებლებისაგან განსხვავებული ხელით, როგორც ჩანს, უფრო მოგვიანებით; ჩემი აზრით, ხელის მიხედვით, ისინი თარიღდება XI ს-ის დასასრულით და XII ს-ის დასაწყისით. ესაა მოსახსენებლები: ეფთვიმე მთაწმინდლის, იოვანე მაშენებლის, გიორგი მაშენებლის, გიორგი თარგმანის და მამა იოვანეს სახელზე. გიორგი თარგმანი იგივე გიორგი მთაწმინდელია და, რადგანაც მოსახსენებელში მისი "საუკუნო ქსენებაა" აღნიშნული, ისინი შესრულებულია მისი გარდაცვალების, ანუ 1065 წლის 26 ივნისის შემდეგ.

მეხუთე მოსახსენებლის *მამა იოვანე* უნდა იყოს ივირონის წინამძღვარი იოვანე II ბუქაისძე (1085-1104), რომელმაც ივირონის სააღაპე წიგნში მრავალი მოსახსენებელი შეიტანა და საერთოდ მოაწესრიგა ეს წიგნი (*ე. მეტრეველი*). მას, ამ ხელნაწერში (A-96), მანამდე არსებულ ბიზანტიის იმპერატორთა და გვიან დამატებულ ეფთვიმე მთაწმინდლის მოსახსენებლებისთვის მიუწერია თავისი და მონასტრის მის წინამორბედ გამოჩენილ წინამძღვართა მოსახსენებლებიც. შემთხვევითი არაა, რომ მისი სახელი მოხსენიების ფორმულის ან რაიმე ცნობის გარეშეა მიწერილი; მაშასადამე, იგი ჯერ კიდევ ცოცხალი და მოქმედი "მამა" ანუ წინამძღვარია; ე.ი ეს მოსახსენებლები, ხუთი წინამძღვრისა, ხელნაწერზე მიწერილია 1104 წლამდე.

6. ხუთივე აქ დასახელებულ წინამძღვარს, ისევე, როგორც აქვე დასახელებულ ბიზანტიის ხუთივე იმპერატორს, დიდი ღვაწლი აქვს გაწეული ივირონისათვის – სწორედ მათ დროს აღწევდა იგი განსაკუთრებულ აღმავლობას და წინსვლას. ამიტომ, მათი მოსახსენებლების ერთად მოთავსება ერთი ხელნაწერის ერთ გვერდზე, სავსებით ლოგიკურია და გამართლებული. ეს ფაქტი მკაფიოდ გამოხატავს ათონელი ბერების დამოკიდებულებას მათი ღვაწლისადმი. ასევე შემთხვევითი არაა, რომ მოსახსენებლები მოთავსებულია სწორედ *საეკლესიო სამართლის ძეგლზე* – "სჯულისკანონის" ხელნაწერზე, რომელთანაც დაკავშირებულია ივირონის ორი გამოჩენილი წინამძღვრის – *წმ. ეფთვიმე მთაწმინდლის* და *გრიგოლ მთაწმინდლის* სახელები.

## † Valeri Silogava (Tbilisi)

*Akhaltikhe State Education University*

### MEMORIALS OF THE BYZANTINE EMPERORS AND THE IVIRON MONASTERY HEADS IN THE XI C. GEORGIAN MANUSCRIPT OF MOUNT ATHOS (A-96)

1. A-96 is a rather distinguished manuscript according to scholars. In 1031 it was copied on the parchment in Nuskhakhutsuri script by Basili Etratai Malushidze in the Chora monastery of Constantinople under donation of Father Grigol – the Iviron monastery head. It contains a work of Euthymius the Athonite translated from Greek with some alterations and finally edited by him as "Minor Nomocanon". Part of the work was published in 1902 (*N. Zaozersky, A. Khakhanashvili*) while as a complete book it was published in 1972 (*E. Giunashvili*).

2. The manuscript that underwent complex adventures was kept at various places at various times: at *Iviron* on Mount Athos where it was a monastery property; in the Jerusalem *Holy Cross monastery*; in the Otkhta (*Four Church monastery*) of Tao; in David Gareja in the *monastery of John the Baptist* to which the manuscript was donated by Sul Khan Orbeliani who made a report about the fact on the manuscript; later it was transferred to the *Church Museum of Tbilisi* and from there – to the *State Museum of Georgia* and finally to the *Institute of Manuscripts* where the manuscript was conferred a number – A-96.

3. Several scholars investigated the manuscript and wrote interesting suppositions about it. These scholars were: T. Zhordania, K. Kekelidze, Il. Abuladze, El. Metreveli, E. Giunashvili, T. Bregadze.

4. The manuscript has several colophons: A. of the interpreter (Euthymius the Athonite; he accomplished the translation before 1005), B. of the donator (Grigol the Athonite; he donated the manuscript in 1031), C. a major colophon (containing prosophographical-chronological notes); on the papers of the manuscript colophon are located additional inscriptions of various periods (belonging to Basili Etratai, Grigol the Athonite, Sul Khan Orbeliani, Christophore – Father of the Cross Church, Avgaroz Mamakhelisshvili – archpriest of the Four Church...).

5. On the last page of the manuscript (182v) is located a vast report which has not been specially studied. It consists of two parts:

*The first part* is represented in five memorials of Byzantine emperors on the upper side of the page: Michael IV the Paphlagonian (1028-1034), Zoia and Theodora (1042), Constantine IX Monomachos (1042-1055), Michael VI Stratiotikos (1056-1057) and Isaac I Comnenus (1057-1059). Each memorial ends with a stenciled formula: "Let be eternal his (or their) remembrance and consecration". Only the last memorial is different which says: "Plentiful are days and years of Isaac the Orthodox

King, God, bestow him a victory over the Turkish rivals". Therefore these memorials were performed during life and reign of Isaac I Comnenus until 1059.

The memorials are distanced in 26 years from the time of rewriting the manuscript and are carried out after the end of Giorgi the Athonite's guidance in the monastery (approx. 1044-1056) but are completed in his life (†1065). They name those Byzantine emperors who supported anew revival of Iviron after its pogrom during 1029-1030 when the monastery head – Giorgi I was accused of participation in the coup d'état against emperor Romanos III Argyros (1028-1031) after which the monastery lacked patronage from the Emperors' side and the monastery property within and out of Mount Athos was sacked. Emperor Romanos III is mentioned in the main testament of the manuscript which says: "this book was written in the Chora monastery during the reign of Romanos".

Merit of the emperors named in the manuscript memorials is evidently depicted in "memorial" involved in Giorgi the Athonite's work "Life of John and Euthymius". The author of the work should be Grigol the Athonite who witnessed and suffered numerous destructions of the monastery and the difficulties of first years during the post-devastation renaissance.

The *second part* of the report is represented in five memorials on the lower side of the page and is carried out with different hand-style which presumably belongs to a later period; according to the hand-style I think they should be dated to the end of XI c. and beginning of XII c. These are memorials of Euthymius the Athonite, Iovane the Builder, Giorgi the Builder, Giorgi the Interpreter and Father Iovane. Giorgi the Interpreter is the same as Giorgi the Athonite and the memorials are carried out after his death, namely after June 26, 1065 as one memorial indicates on his "eternal remembrance".

Father Iovane of the fifth memorial ought to be Iovane II Bukaisdze (1085-1104) – the Iviron monastery head which joined a number of memorials to the Iviron funeral-banquet book and brought it into order. In this manuscript (A-96) to the old memorials of Byzantine emperors and lately added John the Athonite's memorial he added his own together with those of his predecessor renowned monastery heads. The fact that his name is written without a memorial formula or any kind of note is not accidental; therefore he is still an active "Father" or monastery head; thus, memorials of the five monastery-heads were written before 1104.

6. All the manuscript marked monastery-heads (5) and Byzantine sovereigns (5) have greatly supported the Iviron monastery – it has influenced the greatest rise and advance during their activities. Consequently, placing their memorials together on a single page of a single manuscript is absolutely logical and reasonable. This fact reveals Athonian monks' attitude to the merit of these people. Also it is not fortuitous that the memorials are positioned on the monument of *ecclesiastical law* – on the "Nomocanon" manuscript to which are associated names of two prominent Iviron monastery heads – St. Euthymius the Athonite and Giorgi the Athonite.



## ნესტან სულავა

*ახალციხის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი  
ივ. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი*

**საღვთო სახელთა სიმბოლიკა ჰიმნოგრაფიაში, მათი  
წყაროები საღვთისმეტყველო მოძღვრებაში  
(ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, წმ. მაქსიმე  
აღმსარებელი) და ტრანსფორმაცია საერო  
თხზულებაში**

"ძლისპირებსა და ღვთისმშობლისანებში" საღვთო და საღვთისმშობლო სიმბოლურ სახელთა იპოდიგმები ბიბლიურ-ევანგელური წარმომავლობისაა. აქედან გამომდინარე, მათი იპოდიგმურ-პარადიგმული სახეობრივი სისტემის შესწავლა აუცილებელია საღვთისმეტყველო ლიტერატურის გათვალისწინებით, რათა დადგინდეს თითოეული ხატ-სახის სიმბოლური მნიშვნელობა და გამოვლინდეს თითოეულის გენეტიკური ურთიერთკავშირი; ამ სიმბოლოთა ახსნა-განმარტების საფუძველს კი სწორედ საღვთისმეტყველო ლიტერატურა იძლევა, რისთვისაც განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა არეოპაგიტული მოძღვრება, სახელდობრ ტრაქტატი "საღმრთოთა სახელთათჳს", რომელიც კონკრეტულად საღვთო სახელთა განმარტებას შეიცავს. თავის მხრივ, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებაში დამოწმებულ და განმარტებულ საღვთო სახელებს წმ. მაქსიმე აღმსარებელი უაღრესად საჭირო და მნიშვნელოვან კომენტარებს ურთავს.

სტატიაში, ძირითადად, ყურადღება გავამახვილე საღვთო სახელთა სიმბოლური გააზრების თეორიულ ასპექტზე, მათ ბუნებაზე, კატაფატიკურ-აპოფატიკურ და არსობრივ-ჰიპოსტასურ ფენომენზე. სანიმუშოდ წარმოვადგენ რამდენიმე ხატ-სახის საღვთისმეტყველო გენეზისსა და ტრანსფორმაციას საერო ლიტერატურაში, მათ რელიგიურ, ფილოსო-

ფიურ, ფენომენოლოგიურ, მხატვრულ-ესთეტიკურ საფუძვლებს, რომლებიც განუყოფლად მოიაზრება თითოეულ მათგანში.

ძლისპირი, როგორც გალობის//სტიქარონის რიტმულ-მელოდიური მოდელი, საღვთო სახელთა ბუნებისა და არსის, ბიბლიური იპოდიგმურ-პარადიგმული მეტყველების სისტემის, საღვთო, საღვთისმშობლო და წმინდანთა სიმბოლური სახელების საკვლევად ამოუნურავი საუნჯეა. მნიშვნელობა არა აქვს იმას, თუ რა დროიდან მოგვეპოვება ძლისპირთა და ღვთისმშობლისანთა შემცველი კრებულები. მთავარი ისაა, რომ ამ ტიპის კრებულებმა ასახა საღვთისმსახურო პრაქტიკის ხანგრძლივი ტრადიცია და შემოინახა ადრეული საღვთისმეტყველო ლიტერატურის ღრმა ცოდნა. ყველა საგალობელი ამგვარივე მნიშვნელობით იყენებს საღვთო სახელებს და იმავე სიმბოლიკას შეიცავს, რასაც ძლისპირებში დამონმებული სახელები.

საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში, მათ შორის ჰიმნოგრაფიაში, ღმერთის, უზენაესი ჭეშმარიტების შესახებ ყოველგვარი ინფორმაცია გასიმბოლურებულია, რაც ერთდროულად ედება საფუძვლად მისტიკურობასაც და ესთეტიზმსაც<sup>1</sup>. სიმბოლო, როგორც საგნის შემეცნების, მის შესახებ არსებული ცოდნისა და გამოცდილების შედეგი, საგალობელში წარმმართველ ადგილს იჭერს, იგი ტროპული აზროვნების ძირითადი ელემენტია. სიმბოლო და საღვთო სახელი ჭეშმარიტების შეცნობაში, ადამიანის გონებისათვის ღვთის შემეცნების მიუწვდომლობისა და მისი ცოდნის უკმარისობის დაძლევაში ეხმარება ლიტურგიული ცნობიერების მქონე ადამიანს.

ზოგადად უნდა აღინიშნოს შემდეგი: საღვთისმეტყველო მოძღვრების მიხედვით, საღვთო სახელები, სიმბოლოები და პირობითი ნიშნები შეიქმნა იმ მიზანდასახულობით, რომ ერთდროულად კიდევ გამოვლინდეს და კიდევ დაიფაროს ჭეშმარიტება, რაც მათი ენიგმური ბუნებისა და ხასიათის მაჩვენებელია. თავის მხრივ, ენიგმატური აზროვნება ესთეტიკურ ფენომენს განეკუთვნება. საგალობელთა სახისმეტყველება ემყარება ბიბლიურ სიმბოლოებს, სახეებს, ხატებს, ენიგმებს, რომლებიც ზოგჯერ კონტრასტულია. სახეობრივ-სიმბოლური აზროვნება ქმნის საგალობლის ესთეტიკური აღქმის საფუძველს, ოღონდ მთავარი და წარმმართველი, ცხადია, საღვთისმეტყველო ფუნქციაა.

<sup>1</sup> ამ უკანასკნელის აღნიშვნის საფუძველი ისაა, რომ იგი შემოქმედებითი პროცესის თანამდევია, მისი შედეგია, ხოლო შემოქმედებითი პროცესი ღვთაებრივია, მისი განმახორციელებელი სული წმიდაა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის აღინიშნა, რომ ადამიანის მიერ ღვთის არსის გამოხატვის, ღვთის შემეცნების თვალსაზრისით, არეოპაგიტულ მოძღვრებაში საღვთო სახელები ორი რიგისად წარმოგვიდგება: 1. კათაფატიკური და 2. აპოფატიკური საღვთო სახელები; მეორე მხრივ, ეს სახელები საღვთო ბუნების შინაარსის გამოხატვის თვალსაზრისითაც ორ რიგად იყოფა: 1. არსობრივი, ანუ "შეერთებულისა ღმრთისმეტყველებისაჲ"; 2. ჰიპოსტასური, ანუ "განყოფილისა ღმრთისმეტყველებისაჲ"; ძლისპირებში უხვად დასტურდება, ერთი მხრივ, არსობრივი და ჰიპოსტასური, მეორე მხრივ, კათაფატიკურ-აპოფატიკური საღვთო სახელები. ვ. ლოსკი წერს: *"ისეთი დიდი ღვთისმეტყველები, როგორებიც არიან წმ. გრიგოლ ნოსელი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, აპოფატიზმში ხედავენ არა თვით გამოცხადებას, არამედ მხოლოდ მის ადგილსამყოფელს (სათავსს): ასე მიდიან ისინი დაფარული ღმერთის პიროვნულ ყოვნამდე... აპოფატიზმი უარყოფს ყოველივე იმას, რასაც ღმერთი არ წარმოადგენს"*<sup>2</sup>.... მისივე სიტყვით, *"ნეგატიური გზის გვერდით იხსნება პოზიტიური გზა, "კათაფატიკური" გზა. დაფარული ღმერთი, მყოფი ყოველგვარი იმის მიღმა, რაც მას განაცხადებს (ავლენს), არის იგივე ღმერთი, რომელიც საკუთარ თავს განაცხადებს. ისაა – სიბრძნე, სიყვარული, სიკეთე. მაგრამ მისი ბუნება რჩება საკუთარი შეუმეცნებლობის სიღრმეში, და სწორედ ამიტომაც გვეცხადება იგი"*<sup>3</sup>. საგულისხმოა, რომ ყველაზე სიღრმისეულად და არსობრივად გამომხატველი სახელებიც კი, მართალია, ღვთის არსს გამოხატავენ, მაგრამ მას სრულად ვერ ამოწურავენ, რადგან, მიუხედავად იმისა, რომ მისი სახელი გვანვდის ცნობას მის შესახებ და გვაზიარებს მის არსს, მაინც უკმარია ღვთის არსის სრულყოფილად გამოსახატავად და შესაცნობად, ამიტომ მისი არსი, რაობა, ბუნება და თვისება მაინც დაფარული რჩება ადამიანის დასაზღვრული გონებისათვის. აქედან გამომდინარე, ღმერთი სიკეთეცაა, სიყვარულიცაა, სიბრძნეცაა, მაგრამ, ამავე დროს, იგი არც მხოლოდ სიყვარულია, არც მხოლოდ სიკეთეა, არც მხოლოდ სიბრძნეა, არც მხოლოდ მათი ერთიანობაა. ადამიანს რომ ღვთის ბუნება და თვისება სცოდნოდა, მისი არსის წვდომა შესძლებოდა, მაშინ ისიც ღმერთი იქნებოდა. ღმერთისა და სამყაროს სრულყოფილად შემეცნება ადამიანის შესაძლებლობებს აღემატება, თუმცა იგი განუწყვეტლივ დაუცხრომლად ცდილობს მის შემეცნებას, ვინაიდან უზენაესი მიზანია შემეცნებლის შერწყმა და ზიარება შესამეცნებელთან. საღვთისმეტყველო სწავლებით,

<sup>2</sup> ვ. ლოსკი, დოგმატური ღვთისმეტყველება, ზ. ეკალაძის თარგმანი, თბ., 2007, 10.

<sup>3</sup> ვ. ლოსკი, დოგმატური ღვთისმეტყველება, 11.

სწორედ ამიტომ განკაცდა ძე ღმერთი, რაც გახდა საფუძველი საღვთო სახელთა კლასიფიცირებისათვის.

სახელის შესახებ მდიდარი საღვთისმეტყველო და სამეცნიერო ლიტერატურა არსებობს. სახელის ფილოსოფიის განსაზღვრას საგანგებო შრომა მიუძღვნა ალ. ლოსევა, რომლის მოსაზრებასაც დავიმოწმებ ადამიანის სახელის რაობისა და არსის განსაზღვრის, სახელთა დარქმევის თაობაზე: *"სახელი საგნის ფენომენალური არსის არსობრივი გამოხატვაა"*<sup>4</sup>. *"სახელის გარეშე ადამიანი საკუთარი თავის მარადიული ტყვეა, არსობრივად და პრინციპულად ანტისოციალურია, არაკომუნიკაბელურია, არატადრულია და, აქედან გამომდინარე, არაინდივიდუალურია, არაარსობრივია, ის მხოლოდ ცოცხალი ორგანიზმია; ხოლო თუ კიდევ ადამიანი, გონებისაგან დაცლილი ადამიანია"*<sup>5</sup>. მან ახსნა სახელში აკუმულირებული საგნის ფიზიკური, ფიზიოლოგიური, ონტოლოგიური, ფსიქიკური, ფენომენოლოგიური, ლოგიკური სფეროები<sup>6</sup>, აქ ერთმანეთს ხვდებიან აღმქმელი და აღსაქმელი, შემცნობი და შესაცნობი, ყოფიერების რეალური და შესაძლებელი გააზრებები. სახელი საგნის არსის აზრობრივი ენერგიაა, სიმბოლურ-აზრობრივი, გონებრივ-სიმბოლური ენერგია<sup>7</sup>. ი. ლოტმანისა და ბ. უსპენსკის აზრით, *"სახელწოდებისა და სახელდებულის გაიგივება განსაზღვრავს მათ ონტოლოგიურ არსს, წარმოდგენას საკუთარ სახელთა არაკონვენციურ ხასიათზე"*<sup>8</sup>.

სახელი (აგრეთვე, ზედწოდება და სიმბოლური სახელი) საუკუნეთა მანძილზე დაგროვილი ცოდნის ანარეკლია, იგი სამყაროსა და ცხოვრების შეცნობის შედეგად წარმოიქმნება და სხვადასხვაგვარი ფუნქციით გამოიყენება, ძირითადად, სახელდებითი, გრამატიკული, მხატვრული. საგნის სახელის ცოდნა მის არსთან წვდომის საშუალებაა, რაც ურთიერთობის, აზრთა ურთიერთგაზიარების საფუძველს ქმნის<sup>9</sup>.

ამრიგად, სახელი სიტყვიერად გამოხატავს საგნის არსს, ბგერებით ხორცშესხმული სახელის, მისი სულიერი არსის წვდომა შესაძლებელია მისი ბგერითი სამოსლის შეგრძნების საშუალებით. როგორია საღვთო სახელთა არსობრივი რაობა? განა ღვთის ბუნების შეცნობა ძალუძს ადამიანს, რომ მას საკუთარი სახელი დაარქვას? რასაკვირველია, არა! და ამ-

<sup>4</sup> **А. Ф. Лосев.** Философия имени. В кн.: Из ранних произведений. М., 1990, 135.

<sup>5</sup> **А. Ф. Лосев.** Философия имени, 38.

<sup>6</sup> **А. Ф. Лосев.** Философия имени, 25.

<sup>7</sup> **А. Ф. Лосев.** Философия имени, 135.

<sup>8</sup> **Лотман Ю. М., Успенский Б. А.** Миф – Имя – Культура, В кн.: Труды по знаковым системам, IV, Тарту, 1973, 282.

<sup>9</sup> **А. Ф. Лосев.** Философия имени, 155.

იტომ სიმბოლური სახელებით ცდილობს ღვთის არსის გამოხატვას, ხოლო ეს სახელები საკმარისი სულაც არ არის მისი არსის შესაცნობად და გამოსახატავად. ვ. ლოსკიმ ადამის მიერ საგანთათვის სახელთა დარქმევა შემდეგნაირად განმარტა: *"ადამიც სახელებს არქმევს იმ ცხოველებს, რომელნიც მასთან მიჰყავს ღმერთს, რადგან სამყარო ღვთის მიერ იმისათვის შეიქმნა, რომ ადამიანმა სრულყოს იგი. და ადამიანიც შინაგანად იმეცნებს ცოცხალ არსებებს, აღწევს მათს საიდუმლოებაში, მბრძანებლობს, განაგებს მათს სიმდიდრეს, იგი პოეტია, ისევე როგორც მღვდელი, იგი პოეტია ღვთისათვის, ეს იმიტომ, რომ ღმერთმა "მიჰგვარა ისინი (ცხოველები) ადამიანს, რათა დაინახოს, თუ რას უწოდებს მათ"<sup>10</sup>. ზემოთქმულის საფუძველზე ჩნდება კითხვა, თავად ღმერთს როგორ უნდა მიმართოს ადამიანმა, რა უნდა უწოდოს? რა სახელით შეიძლება იგი მოიხსენიოს? ღმერთი ხომ ჩვეულებრივი არსება ან არსი არ არის, მას საკუთარი სახელი რომ ჰქონდეს? ისეთი საკუთარი სახელი, როგორც თითოეულ ადამიანს აქვს და რომლითაც გამოირჩევა იგი დანარჩენი საზოგადოებისაგან, ღმერთს არა აქვს. იგი, როგორც უხილავი, დაუსაზღვრელი, ყურთაგან მოუსმენელი, შეუცნობელი და ა. შ., ჩვეულებრივი საკუთარი სახელით არ მოიხსენიება. მას ადამიანთა სახელებისაგან სრულიად განსხვავებული სახელებია აქვს, რადგან იგი საზოგადო სახელებით გადმოიცემა, რაც ადამიანის გონებრივ შესაძლებლობათა დასაზღვრულობას მიუთითებს; ე. ი. ადამიანი ღმერთს საკუთარი სახელით ვერ მოიხსენიებს.*

საღვთისმეტყველო ლიტერატურა, კერძოდ, წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის, წმ. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის, წმ. მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებები, ღმერთს მშვენიერების ატრიბუტით ამკობს, მშვენიერის ცნების გაგება-გააზრება ამაღლებულს უკავშირდება, მის გარეშე ვერ წარმოიდგინება. **შემოქმედი თავადაა ამაღლებული და მშვენიერი, სხვაგვარად ის ამაღლებულსა და მშვენიერს ვერ შექმნის.** იგი ცნებითადაც არის არეოპაგტიკასა და წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებში გამოხატული, რადგან არეოპაგტიულ თხზულებაში – "საღმართთა სახელთათვის" – ნათქვამია: *"ყველა წმინდა გალობისმეტყველება (ἕρπυς θεολογίας ὑμνολογίας) ღმერთმოთავეობის კეთილმოქმედებით გამოვლინებებს გაცხადებითად და გალობითად შეუწყობს საღვთო სახელებს, რის გამოც თითქმის ყველა საღვთისმეტყველო შრომაში ვხედავთ ღმერთმოთავეობას, წმინდად ნაგალობებს (ἕρπυς ὑμνοσυστήν)..."<sup>11</sup>. ხოლო ის, რაც იგალობება,*

<sup>10</sup> ვ. ლოსკი, დოგმატური ღვთისმეტყველება, 61.

<sup>11</sup> წმ. დიონისე არეოპაგელი, საღვთო სახელთა შესახებ. წმ. მაქსიმე აღმსარებელი, სქოლიოები (წმ. დიონისე არეოპაგელის შრომაზე: საღვთო სახელთა შესახებ), ედიშერ ქელიძის

ამაღლებული და მშვენიერია. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში იქვეა განმარტებული სამების ზეარსულობა და მისი სიმბოლური შინაარსი, რომელსაც "[უხმობენ], როგორც არსთა "მიზეზს" (αἰτίαν), რადგან ყველაფერი არსებობაში მოვიდა მისი არმყოფელი სიკეთის შედეგად, როგორც "ბრძენსა" და "მშვენიერს" (σφοῖν δὲ καὶ καλῆν), რადგან ყოველი არსი (ὄτι τὰ ὄντα πάντα) უხრწნელად დამცველი საკუთარი ბუნების [თვისებებისა], აღსავსეა ყოველი საღვთო ჰარმონიითა და წმინდა სიტუროფით (πίστος ἀρμონίας ἐνθέου καὶ ἱερᾶς ἐμπρεπειᾶ)"<sup>12</sup>...;

აქედან გამომდინარე, თვით ღვთაებრივის, ამაღლებულის განცდა მშვენიერია, ე. ი. ესთეტიზმს ნაზიარებია, რადგან იგი სისავსისა და სისრულის გრძნობა-განცდათა აღმძვრელია. როდესაც ადამიანი სახელებების პროცესს აღასრულებს, იგი ღმერთს ბაძავს; ბაძვა და მსგავსება კი უთუოდ უკავშირდება მშვენიერს, რომელიც ესთეტიკურ შინაარსს ატარებს. ადამიანი, უწინარესად, წმინდანი, ბაძავს მაცხოვარს, ღვთაებრივი და კაცებრივი საწყისებისა და ბუნების მქონე ღმერთს, და ეზიარება მას, ე. ი. ღმერთს, ტრანსცენდენტურს, პირველმიზეზს. მაგრამ მთავარი ღმერთთან ზიარებაა, რომელიც სულის ხსნის უმთავრესი და უძირითადესი საშუალებაა. აქედან გამომდინარე, ბაძვა არის ადამიანის ღმერთთან ზიარებამდე მიმყვანი საფეხური.

საგალობლის მოსმენა თავისთავად ამაღლებული და მშვენიერია, რასაც ორი ფაქტორი განაპირობებს: გარეგნული და სულიერი. სულიერი ფაქტორი საღვთო შინაგანი მშვენიერებაა, რომელიც დაფარულის წვდომასა და შემეცნებას უკავშირდება. საგალობლებში, რომლებშიც მდიდარი და მრავალფეროვანი ინფორმაცია იფარება და თავსდება, წამყვან, ძირითად ადგილს შინაგანი, სულიერი ამაღლებულობა და მშვენიერება იჭერს. თუმცა, გარეგნული ფაქტორიც, ანუ გამოხატვის საშუალებები, ტროპული სისტემა, გამომსახველობითი ხერხები, არანაკლებ მნიშვნელოვანია. საგალობლის აზრი, სისადავითა და სრულყოფილებით გამორჩეული, ამაღლებული და მშვენიერია, იგი უპირველესად მსმენელისა თუ მკითხველის სულიერ მოთხოვნილებებს გამოხატავს და აკმაყოფილებს, რაც ესთეტიზმის საფუძველსაც ქმნის. საგალობლის სიტყვისა და აზრის ამაღლებულობა და მშვენიერება ღმერთისგან მოდის,

თარგმანი, ჟურ. "გზა სამეფო", 1995, №1, 10. ვიკონმებთ ედიშერ ჭელიძის თარგმანს, რომელსაც წმ. მაქსიმე აღმსარებლის სქოლიოთა თარგმანებიც ახლავს.

<sup>12</sup> წმ. დიონისე არეოპაგელი, 1995, 10; Дионисий Ареопагит, Сочинения. Максим Исповедник, Толкования. Греческий текст с русским переводом Г. М. Прохорова, "Алетейя", СПб., 2002, 220-221.

ღმერთის მიერ შექმნილი ტრანსცენდენტური და რეალური სამყარო მშვენიერია; ამიტომ საღვთო სახელები, თავისთავად, ანუ საღვთისმეტყველო მნიშვნელობასთან ერთად, ზნეობრივ-ეთიკურ და ეს-თეტიკურ ფუნქციასაც ითავსებენ.

სიკეთე, სიყვარული, სიბრძნე და მშვენიერება – საღვთო ძალის გამოვლინებაა, რაც საყოველთაო ჰარმონიას ამკვიდრებს. ამიტომ საგალობლებში ხშირადაა საუბარი ჭეშმარიტ ღირებულებათა დამკვიდრებაზე. ჭეშმარიტმა ღირებულებებმა, კერძოდ სიკეთემ, სიყვარულმა, სიბრძნემ ამაღლებულობა და მშვენიერება დაამკვიდრა, თვით ამაღლებულობა შეამკო მშვენიერებით. მას შემდეგ, რაც ამაღლებული ისტორიული კატეგორია გახდა, ეს კი ძე ღმერთის განკაცებით მოხდა, თავისთავად შეიძინა მშვენიერება, სილამაზე; ამაღლებულობა უკავშირდება ღმერთის უხილავობას, უცნაურობას ანუ შეუცნობლობას, გამოუთქმელობას, ე. ი. ყოველივე აპოფატურ საღვთო სახელს, მშვენიერება კი განპირობებულია ხილულობით, ღმერთი ხილული გახდა ძე ღმერთის განკაცებით. ამიტომ ღვთის დიდებულების ჭვრეტა ამაღლებულიცაა და მშვენიერიც.

საგალობლებში გამოყენებული საღვთო სახელები, რომლებიც ქრისტიანული საღვთისმეტყველო ლიტურატურიდან მომდინარეობენ, აზროვნების თავისებური, განსაკუთრებული ფორმების გამოხატულებაა, რომლებიც ქრისტიანულ-რელიგიურ, ფილოსოფიურ, ეთიკურ და ეს-თეტიკურ თვალთახედვას ერთდროულად მოიცავენ. არეოპაგიტული მოძღვრების მიხედვით, საღვთო სახელთა ორგვარობა შემდეგს გულისხმობს: „შეერთებული“, ანუ არსობრივი სახელი მთლიანობისკენ სწრაფვას გამოხატავს, ხოლო „განყოფილი“, ანუ ჰიპოსტასური – სიმრავლისაკენ სწრაფვას. ღმერთის არსის წარმოჩენისას, თეოლოგიურთან ერთად, ფილოსოფიური გააზრებაც იჩენს თავს. თითოეული სახელი ეთიკურ ასპექტსაც მოიცავს. თავის მხრივ, საღვთო სახელთა წმინდანებისადმი მისადაგებისას საღვთისმეტყველო, ფილოსოფიურ და ეთიკურ ასპექტებს ერთვის მხატვრული ელემენტიც, ვინაიდან საღვთო სახელი მხატვრულ ლიტურატურაში ტრანსფორმირდება და ადამიანის ეპითეტად, ატრიბუტად გამოიყენება, რითაც კონკრეტული პიროვნების ღვთაებრიობა ან განღმერთობილობა წამოიწვეს წინ. წმინდანის, ზოგადად ადამიანის სახე ჰიმნოგრაფიაში წარმოჩნდება საღვთო სახელებით, რომლებიც, საღვთისმეტყველო ლიტურატურიდან მხატვრულში გადატანისას ღრმავაზროვან სიმბოლოებად და ხატ-სახეებად, ტროპული მეტყველების ნიმუშებად აღიქმებიან. რაკილა საღვთო სახელი ადამიანის წარმოსახვის შედეგად ყალიბდება, ამიტომ იგი მხოლოდ რელიგიური ღირებულებისა არ არის, თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ სწორედ ესაა წარმართველი და განმსაზღვრელი; მაგრამ ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს ისიც, რომ იგი

შედარების საფუძველზე ჩამოყალიბებული; წმ. მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარის მიხედვით, "სხვა არის **"წარმოსახვა"** (*φαντασια - imaginatio*), და სხვა არის **"მოაზრება"** (*νοῦσις*), ან **"ნააზრობა"** (*νοῦμα*), რადგან განსხვავებული ძალებისაგან და მოძრაობის [განსხვავებული] თვისებით წარმოიქმნებიან ისინი. ხოლო, აქედან გამომდინარე, საღვთო სახელი, ვითარცა შედარების შედეგად მიღებული და ამალღებულის კატეგორიის მატარებელი, ვითარცა სიმბოლო, ესთეტიკრობის ფუნქციასაც ითავსებს. **"მოაზრება"** არის მოქმედება და ქმნა, ხოლო **"წარმოსახვა"** – განცდა (*πᾶσις*) და აღბეჭდილობა (*τῆσσις*), გამაცხადებელი რაღაც **"გრძნობისეულისა"** ან **"თითქოსდა რაღაც გრძნობისეულისა"**... **"წარმოსახვითობა"** სამ ნაწილად იყოფა: პირველია აღქმათა სახოვანმყოფელი [ნაწილი], [სახოვანმყოფელი] მათდამი, რომლებიც გრძნობადს ქმნიან აღქმადს, მეორეა ამათგან დარჩენილი ნაშთების გარდამსახველი (*ἀνασπαταικῆν*) [ნაწილი], რომლის ხატოვნებანი არაფერს ემყარება და რომელსაც საკუთრივ **"წარმოსახვითად"** უწოდებენ. მესამეა ის [ნაწილი], რაშიც არსებობს წარმოსახვითად ზმანებული სიკეთის მთელი სიამოვნება ანდა ზმანებული ბოროტების მწუხარებისებრობა. როგორც თქმულია, არანაირ წამოსახვას არა აქვს ადგილი ღმერთში, რადგან ყოველგვარ აზრზე ერთბაშად უზემოესია და ზემდებარეა იგი. ხოლო **"ნაფიქრობა"** (*διεξι*) არის ერთი შეხედვით საეგებო რამ ვარაუდი<sup>13</sup>. ეს ვრცელი მსჯელობა წმ. მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარებიდან იმისთვის მოვიხმე, რათა კიდევ უფრო ნათელი გახდეს საღვთო სახელთა სიმბოლური არსი და რაობა, რომ თითოეული საღვთო სახელი ადამიანის წარმოსახვის საფუძველზეა შექმნილი, წარმოსახვისა, რომელიც მხოლოდ ადამიანის გონებრივი შესაძლებლობის ფარგლებში თავსდება და რომელიც ღვთისავე გამოცხადებით თუ ჩაგონებით ეუწყება. საღვთო სახელი ერთდროულად იქმნება წარმოსახვისა და მოაზრების საფუძველზე.

არეოპაგიტული მოძღვრებით, ადამიანი ღმერთს უსახელოდაც მოიხსენიებს; თხზულებაში ნათქვამია, რომ ღმერთსახელდებითი ცოდნა მისტიურია, ღვთის საიდუმლო ხილვის შედეგია; ამავე დროს, მას მრავალი სახელი აქვს, რადგან იგი ყოველ არსში მყოფობს და, შესაბამისად, ყოველი არსის სახელითაც შეიძლება იგი გამოიხატოს. წმინდა ღვთისმეტყველი მამა მაგალითებად იმონებებს: **"მე ვარ არსი"** (გამოსლ. 3, 14), **"სიცოცხლე"** (იოანე 11, 25; 14, 6), **"სინათლე"** (იოანე 8, 12) და ა. შ. და განმარტავს: **"ეს ღმრთივბრძენნი ყოველთა მიზეზს მრავალსახელიანად უგალობენ ყველა**

<sup>13</sup> წმ. დიონისე არეოპაგელი, წმ. მაქსიმე აღმსარებელი, 1995, 30-31.



ნამიზეზევისაგან, როგორც კეთილს, როგორც მშვენიერს, როგორც ბრძენს, როგორც საყვარელს, როგორც ღმერთთა ღმერთს, როგორც უფალთა უფალს, როგორც "წმიდათა წმიდას", როგორც "საუკუნოს", როგორც არსს, როგორც საუკუნეთა მიზეზს, როგორც "სიბრძენს", როგორც გონებას, როგორც დღეებით ძველს, როგორც უბერებელს... ყველა არსი და არცერთი არსთაგან"<sup>14</sup>. ღმერთი არის "მიზეზი ყველა არსისა, თვით კი არ არის არაფერი, როგორც ყველასაგან ზეარსულად განცალკევებული"<sup>15</sup>, რაც იმას ნიშნავს, რომ ყოველი საღვთო სახელი პირობითია; წმ. მაქსიმე აღმსარებლის სიტყვით, ეს ასე უნდა გავიგოთ: "არსებულთაგან არაფერია იგი, რადგან არსებულთა უზემოესია არსებულთა მიზეზი, რის გამოც ღმერთი ყველგან და არსად [მყოფად] იღვთისმეტყველება. მართლაც, იმიტომ არ არის იგი არსად, რომ ყველაფერი მისგან არის და მასშია, [მასში], რომელიც არაფერია არსებულთაგან, და, ამასთან, მასშია, როგორც ყველგან მყოფში; სხვა ყველაფერი მისგან არის, თვითონ კი [არ არის] არსად და აღავსებს იგი ყველაფერს, როგორც ყველგან მყოფი, თანახმად წინასწარმეტყველისა (შდრ. გამოსლ. 3,14), ხოლო არ არის არსად, ამბობს რა, თანახმად სხვა [წინასწარმეტყველისა]: "ანკი რომელია ჩემი მოსვენების ადგილი?" (ეს. 66, 1), რადგან თუ მხოლოდ ყველგან იქნებოდა, თვით იქნებოდა ადგილის მიხედვით ყველაფერი და ყველაფერში. ამიტომ [ღმერთი] არის აგრეთვე "არაფერი", როგორც არსებულთა უზემოესი"<sup>16</sup>.

ყოველივე ამის კვალობაზე, კატაფატიკური თუ აპოფატიკური საღვთო სახელი ვერასოდეს სრულად ვერ გამოხატავს ღვთის არსს, ბუნებასა და თვისებას. ამიტომ არის იგი სიმბოლური და ენიგმატური. ღვთისმეტყველი წმიდა მამები სიმბოლურობასა და ენიგმატურობას შემეცნების მეთოდებად მიიჩნევენ. დავიმოწმებ იმ კატაფატიკურ და აპოფატიკურ სახელთა მცირე ნაწილს, რომლებიც ძლისპირთა ტროპარებში გვხვდება: "სახიერი" (70)<sup>17</sup>, "ნათელი"; "ნათელი ბრწყინვალე და მთავარი მშუდობისაჲ" (12-13; 91), "ნათლისა მომცემელი" (70), "ნათლისა შემოსელი სახედ სამოსლისა, ბნელსა შინა გამოშჩნდი კორცითა კაცთა შორის" (137), "დამკნელი ბნელისაჲ" (71), "ბუნებათა შემცვალებელი და აღისა შემაცურეველი" (143), "დაბადებულთა ღმერთი" (201); "დაუტყვენელი ყოველთაჲ" (66), "გარეშეუ-

<sup>14</sup> წმ. დიონისე არეოპაგელი, წმ. მაქსიმე აღმსარებელი, 1995, 14-15.

<sup>15</sup> წმ. დიონისე არეოპაგელი, წმ. მაქსიმე აღმსარებელი, 1995, 13.

<sup>16</sup> წმ. დიონისე არეოპაგელი, წმ. მაქსიმე აღმსარებელი, 1995, გვ. 33.

<sup>17</sup> ციტატების გვერდები მითითებულია წიგნიდან: ძლისპირნი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ელენე მეტრეველმა, თბ., 1971.

ნერელი" (80), "დაუსაბამოა" (82), "მიუნდომელი" (82), "ნათელი დაულამებელი" (89), "ნათელი ბრწყინვალს, დაულამებელი" (91), "სიტყუაჲ გამოუთქუმელი" (121), "უჟამოა გამოუთქუმელი" (145), "სიტყუაჲ დაუტეენელი" (186). აღვნიშნავ, რომ ჩამოთვლილთა შორის ჭარბობს ნათლის სიმბოლიკით გამსჭვალული საღვთო სახელები, რაც გახდა ერთგვარი საფუძველი ჩემი სტატიისათვის, რადგან თუ რომელიმე საღვთო სახელია გამოყენებული, როგორც ესთეტიკური ბუნების შემცველი, საერო მწერლობის ძეგლებში პერსონაჟთა ხატ-სახის წარმოსაჩენად, ეს სწორედ "ნათელთან" დაკავშირებული საღვთო სახელებია. ამაზე ცოტა ქვემოთ.

მდიდარი ინფორმაციის შემცველი, ჰიპოდოგმურ-პარადოგმული სტრუქტურის მქონე და ბიბლიური მინიშნებებით სავსე ძლისპირი პოეტური აზროვნების განსაკუთრებული გამოხატულება და საიდუმლო ცოდნის „მოსიბრძნების" საუკეთესო ნიმუშია, რის გამოც მასში დამონმებული საღვთო სიმბოლური და ენიგმური სახელები ღვთის არსის შეცნობისაკენ მიმართავს ადამიანის გონებას.

რასაკვირველია, ეს სახელები ღვთის არსს, ბუნებასა და თვისებას სრულად არ გამოხატავენ, მაგრამ თითოეული მათგანის მეშვეობით წარმოდგენა გვექმნება ღვთის ქმედებათა გამოვლენის ერთ რომელიმე კონკრეტულ სფეროზე. მაგალითად ავიღოთ ნათელთან დაკავშირებული საღვთო სახელთა რიგი: "ნათელი"; "ნათელი მომავალი სოფლად, განმანათლებელი გულთა მორწმუნეთა" (16-17), "ნათელი ბრწყინვალე" (12-13; 91), "ნათელი დაულამებელი" (89), "ნათელი ბრწყინვალს, დაულამებელი" (91), "ნათელი მიუაჩრდილებელი" (151). ისინი ღმერთის არსის, ბუნების, თვისების მხოლოდ ერთ მხარეს წარმოაჩენენ, ღმერთი, თავად ნათელი, ნათლის მომცემელი და დასაბამია. ღმერთმა შექმნა ამაღლებულად და ესთეტიურად შესაგრძნობ-სახილველი სამყარო მთელი თავისი მრავალფეროვნებით. ცოდვითდაცემის შედეგად ეს შეგრძნება დაიკარგა და ღმერთი მიუნვდომელი, უხილავი, უცნაური დარჩა ადამიანისათვის, ე. ი. ღმერთი და ყოველივე ღვთაებრივი ამაღლებულად დარჩა. შესაბამისად, მისი სახელდება მისთვის შეუცნობი პროცესია, ადამიანის გონებას არ ძალუძს ღვთის არსის სრულყოფილად შეცნობა. დაცემულმა ადამიანმა პირველქმნილი მშვენიერი სამყარო დაკარგა, მაგრამ ღმერთმა ბოლომდე არ განირა იგი და კაცობრიობის სულიერების გადასარჩენად ძე ღმერთი მოავლინა, რითაც საღვთო საიდუმლოება, დაფარული სიბრძნე განცხადდა. ამიტომ საღვთო სახელთა რიგი დაუკავშირდა სამების მეორე ჰიპოსტასის – ძე ღმერთის – განკაცებას, რომელშიც მოექცა ღმერთის როგორც შეუცნობლობა, უხილავობა, უთქმელობა, მიუნვდომლობა, ასევე ღმერთის ერთ-ერთი ჰიპოსტასის – მაცხოვრის, იესო ქრისტეს – მეშვეობით ღვთის შეცნობის შესაძლებლობა, რის გამოც იწოდება "ქრისტე

შემაერთებელად ბუნებათა<sup>18</sup>, "პირმშოდ ზეცით და ქუეყანით"<sup>19</sup>; ყოველივე ამის გამო საღვთო სახელთა რიგი ერთდროულად კატაფატიკურ არსსაც გულისხმობს და აპოფატიკურსაც, ანუ მათი ერთიანობაა; ასეთებია ანტინომიური საღვთო სახელები, კერძოდ: "უყამოე უამიერი" (64), "დასაბამსა დაუსაბამოე სიტყუაე ღმრთისა მამისა თანა" (121). ხოლო სამების არსი, ძლისპირთა მიხედვით, შემდეგნაირად წარმოიდგინება: "სამებაე წმიდაე, მარტივი, სამგუამოვნებით ცნობილი, ბუნებით განუყოფელი, მამა დაუსაბამო, ძე მხოლოდშობილი, წმიდა სული ნუგეშისმცემელი ერთითა უფლებითა"<sup>20</sup>.

საღვთო სახელთა არსობრივი რაობა ახსნილია ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებაში, ხოლო, თავის მხრივ, რადგან არეოპაგიტულ საღვთო სახელთა განმარტებები ყველასთვის გასაგები არ იყო და მისი წვდომა ყველას არ შეეძლო, ამიტომ წმ. მაქსიმე აღმსარებელმა მას კომენტარები დაურთო.

საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში დამკვიდრებულ საღვთო და საღვთისმშობლო სახელთა ტრანსფორმაცია მოხდა საერო ლიტერატურაში, რის შედეგადაც ისინი საერო პირთა და საერო თხზულებების პერსონაჟთა წარმოსაჩენად გამოიყენეს; შეიძლება დავასახელოთ ნათელთან დაკავშირებული საღვთო სახელები, რომლებმაც სიმბოლური და ალუზიური ღირებულება შეინარჩუნეს, ამავე დროს, მეტაფორული და ენიგმური მნიშვნელობაც შეიძინეს. დავით აღმაშენებლის, თამარ მეფის, სხვა მეფეთა ხატ-სიმბოლოებად, აგრეთვე, "ვეფხისტყაოსნის" პერსონაჟთა დასახასიათებლად გვხვდება საღვთო სახელი, რომელიც თითოეული მათგანის არსობრივ სახეს აჩვენებს.

ნათლის სემანტიკის შემცველ სიმბოლურ საღვთო სახელთაგან განსაკუთრებულ ღირებულებას იძენს "ნათელი დაულამებელი", "დღე დაულამებელი", "ულამო ნათელი", რომელთა სხვადასხვა ვარიაცია დასტურდება საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში. იგი ყურადღებას იმითაც იქცევს, რომ საერო ლიტერატურაში პერსონაჟის ხატ-სახედ გადავიდა, კერძოდ, "ვეფხისტყაოსანში" თინათინია "ნათელი ულამო".

მართალია, შოთა რუსთველთან იგი სემანტიკურად ქრისტიანულ რელიგიურ შინაარსს შეიცავს, მაგრამ მას ორიგინალური მეტაფორა-შედარების ფუნქცია, მხატვრული ფუნქცია აკისრია. "ნათელსა მას ულა-

<sup>18</sup> ძლისპირნი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო ელენე მეტრეველმა, თბ., 1971, 16-17.

<sup>19</sup> ძლისპირნი, 14-15.

<sup>20</sup> ძლისპირნი, 205.

მოსა" ქართულ ჰიმნოგრაფიაში გამოყენებული ის სიმბოლური სახეა, რომელიც ხატოვან გამოთქმად გადაიქცა და პერსონაჟის სახის სრულყოფილების გამონახვის მიზნით გადავიდა საერო ლიტერატურის ძეგლებში.

სიმბოლური ხატ-სახე "ნათელსა მას ულამოსა" მეტაფორად გარდაიხსნა შოთა რუსთველის პოემაში და მის სიღრმისეულ გააზრებას თინათინის მხატვრული სახის გახსნამდე მივყავართ ("თინათინს ჰკადრა შერმადინ, ნათელსა მას ულამოსა" [682]). დავიმონებ ქართული ჰიმნოგრაფიის მონაცემებს, რომლებშიც "ნათელი ულამო" სიმბოლურ საღვთო სახელად გამოიყენება. კერძოდ, სინურ იადგარებში დაცულ საგალობლებში "ნათელი ულამო", "ნათელი დაულამებელი" მაცხოვრის ჰიპოსტასური სახელია: *"ვხედავთმცა გონებითა ყოფადსა მას ჟამსა საშინელსა და ორკერძოვე საქმეთაებრ სიმართლედ მიგებასა ნათელსა დაულამებელსა და ბნელსა განუნათლებელსა"* (Sin.-75, 120v); *"ნათელი დაულამებელი ნათლისაგან თვალთშეუდგამისა მოსრული შევიდა საშოსა სულმცირისა მის ღრუბლისასა და მისგან გამოგუიბრწყინდა ჩუენ ღმერთი სრული, შემოსილი დიდებითა, ერთი გუამი ორთა მით ბუნებითა"* (Sin.-75, 131r); *"ნათელმან დაულამებელმან, დაბადებულთა დაბადების მიზეზმან, ოდეს იგი მოციქულთა მთასა ზედა თაბორსა უჩუენნა დიდებაჲ ღმრთეებრი"* (Sin.-75, 131r). ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს ჰიმნოგრაფები მიმართავენ, როგორც *"ცისკარს დაულამებელისა მის დღისას"*.

"ნათელი დაულამებელი" ღმერთის სიმბოლური სახელია, რომელიც ასევე ჰიმნოგრაფიაში ხშირად გამოყენებულ "ღმერთშემოსილისა" და "ქრისტეშემოსილის" ღვთივსულიერ შინა-არსს გამოხატავს. წმინდანი მოსილია ღმერთით, მაცხოვრით, რაც მის სულიერ განღმრთობას მიუთითებს.

"ნათელი ულამო", "ნათელი დაულამებელი", "დღე დაულამებელი", "დაულამებელი მზე", არეოპაგიტული მოძღვრების კვალობაზე, რომლის მიხედვით საღვთო სახელები ორი რიგისად განიყოფება, – კატაფატიკურად და აპოფატიკურად, – კატაფატიკურად გამოხატავს ღვთის არსს.

შოთა რუსთველის პოემაში "ნათელი ულამო" თინათინის ხატ-სახის სულიერ და ინტელექტუალურ სამყაროს გვითვალისწინებს. იგი ღრმა საზრისის მომცველია, რადგან მხოლოდ ეპითეტად არ გაიზრება. "ვეფხისტყაოსანში" თინათინია ის პერსონაჟი, რომელიც იდეალად იმთავითვე წარმოსახული. მთელს პოემაში იგი ერთადერთია, რომლის ხატება იმთავითვე ღვთივსულიერებითაა გასხივოსნებული. ამიტომაც ენიჭება

"ნათელსა მას უღამოსა", როგორც თინათინის მეტაფორას, განსაკუთრებული მნიშვნელობა<sup>21</sup>.

საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში გავრცელებულია წმინდანთა ეპითეტი "ღმერთშემოსილი", რომლის შესახებ ლ. გრიგოლაშვილმა აღნიშნა, რომ ჰაგიოგრაფიისა და ჰიმნოგრაფიის "ღმერთშემოსილი" წმინდანის სულიერი არსის გამომხატველი გაქვეყნებული ეპითეტია<sup>22</sup>. მისი მსგავსი ეპითეტია "ნათელშემოსილი". ისტორიკოსი თამარისა და გიორგი მესამის შესახებ წერს: "შვილისა ნათელშემოსილისა მამა იგი გორგასლიანი"<sup>23</sup>. ჩვენი აზრით, "ღმერთშემოსილი" და "ნათელშემოსილი" წმინდანის განღმერთობილი სახის საჩვენებლად გამოიყენება და მის ბუნებას გამოხატავს. მასში ადამიანის განღმერთობის ურთულესი პროცესის შედეგია ასახული. იგი უშუალოდ უკავშირდება "ახალი კაცით" შემოსვას, რომლის მნიშვნელობა წმინდა გრიგოლ ნოსელმა განმარტა: "განიძარცუეთ კაცი იგი ძუელი და შეიმოსეთ კაცი იგი ახალი, განახლებული მსგავსებითა და მბაღებელისა თვისსადათა"<sup>24</sup>. ქრისტეს განკაცებამ ადამიანს თეოზისის შესაძლებლობა მისცა, სულიერ საიდუმლოს აზიარა: ძველი კაცისაგან, ე. ი. ადამის ცოდვათაგან, განძარცვა და ახალი კაცით შემოსა, ე. ი. სულიერად განახლდა. "ღმერთშემოსილი" ზესივრცულ და ზედროულ არეალშია მოსაზრებელი. იგი დროსივრცულ პოეტიკას ასახავს, რადგან იგი დროსა და სივრცეში არსებობს. "ღმერთშემოსილობა", "ქრისტეშემოსილობა", "ნათელშემოსილობა" სინმინდია, უცოდველობაა, მარადიული სტატიკური მდგომარეობაა, რადგან "ღმერთშემოსილობა" მხოლოდ ზესთასოფლადაა შესაძლებელი. გზა "ღმერთშემოსილობამდე", "ქრისტეშემოსილობამდე", "ნათელშემოსილობამდე" ძალიან რთულია, განსაცდელითა და წინააღმდეგობებით აღსავსეა.

საისტორიო მწერლობაშიც, მხატვრული ლიტერატურის მსგავსად, ისტორიულ პირთა ხატ-სახის წარმოსაჩენად გავრცელებულია ჰიპერბოლური მეტაფორა, რომელსაც ბიბლიური და საღვთისმეტყველო ლიტერა-

<sup>21</sup> ნ. სულავა, თინათინის სახის ინტერპრეტაციისათვის, აკადემიკოს სერგი ჯიქიას დაბადების 110 წლისთავისადმი მიძღვნილ რესპუბლიკურ სამეცნიერო კონფერენციაზე წაკითხული მოხსენებები, თბ., 2009, 191-194.

<sup>22</sup> შდრ.: ლ. გრიგოლაშვილი, დროისა და სივრცის პოეტიკა, წიგნში: ივირონი – 1000, თბ., 1983. 110-111.

<sup>23</sup> ქართლის ცხოვრება, რ. მეტრეველის რედაქციით, თბ., 2008, 380.

<sup>24</sup> უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის "ექუსთა დღეთაჲსა" და წმ. გრიგოლ ნოსელი თარგმანებისა "კაცისა აგებულებისათჳს", X-XIII საუკუნეების ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ., 1964, 230.

ტურის ხატ-სახე უდევს საფუძვლად. არსენ ბერი წმ. დავით აღმაშენებელს, სხვა მრავალ სიმბოლურ ხატ-სახესთან ერთად, ნათლის მეტაფორით წარმოაჩენს: *"ამათდა მომართ რასა იტყუ, რასა სიბრძნისა მოყუარებ შენ, უფრომხად ბრწყინვალეო, თუალო ყოვლისა სოფლისა მეფეთა ერთგუამობისაო, რომელი ეგე ჰაეროვან ხარ, ვითარცა სამყაროჲ ხილულსა სოფელსა შორის, საჩინო, ვითარცა მზე ვარსკვლავთა შორის; ბრწყინუალ, ვითარცა ეთერი ნივთთა შორის; ნათლის-ფერ, ვითარცა ელვამ ღრუბელთა შორის; ცისკროან, ვითარცა აღმოსავალ კერძოთა შორის; ტკბილ, ვითარცა არა ჟამთა შორის; ღმერთის სახე, ვითარცა საყუარელი სათნობათა შორის"*<sup>25</sup>. ავტორი შედარებების დიდოსტატია, შედარებები ისეთია, რომ დავით მეფე სახისმეტყველურად იესო ქრისტესთან, მაცხოვართან მიმსგავსებულია, – იგი ჰგავს ელვას (მათეს სახარებაში ღმერთის მეორედ მოსვლა ელვასთან არის შედარებული), დავითი ნათლის ფერია (ნათელი ქრისტეს სიმბოლოა)... დავითთან მიმართებაში ნახმარია სხვა შედარებებიც ("ოქროჲ მინათა შორის", "ვარდი ყუავილთა შორის", "სამოთხე ქუეყანასა შორის" და სხვა), რაც, ასევე, ქრისტეს სიმბოლოებია... აქვე ნათლისა და მზის მეტაფორასთან დაკავშირებულ ისტორიკოსის მიერ დავითის გამეფების ამბის აღწერისას ნათქვამ ფრაზას დავიმოწმებ: *"იწყო აღმოცისკრებად მზემან ყოველთა მეფობათამან დავით"*; ასევეა დახასიათებული გიორგი ბრწყინვალე ჟამთააღმწერლის თხზულებაში. მეფის, ვითარცა მზის, "აღმოცისკრება" ის მხატვრული სახეა, რომელიც მაცხოვრის შობისას აღმოსავლეთიდან მოკაშკაშე ვარსკვლავის გამოჩენას ეხმიანება (*მდრ.: მათე, 2,9-10*) და რომლითაც საქართველოს საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების მაშინდელი ვითარება და მომავალი წარმოდგენილი. მემატიაზე ინფორმაციას გვანვდის დავითის ასულების სილამაზის შესახებ, რაც ტროპული აზროვნების საუკეთესო ნიმუშს წარმოადგენს; იგი აღნიშნავს, რომ დავითის ასულებმა მთელი სამყარო გაანათეს და გააბრწყინეს მამისაგან მიღებული მზის მსგავსი შარავანდედით: *"ვითარცა ორნი მნათობნი, – ერთი აღმოსავალს და ერთი დასავალს, – ცისკროვან-ჰყოფდენ სფეროსა, მამისაგან მიმღებელნი მზეებრთა შარავანდედთანი"*.

ნათლის ტროპიკა ვლინდება თხზულებაში "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი", სადაც ნათქვამია: *"და თუთ ნათლითა პირითა პირველად*

<sup>25</sup> ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, შეადგინა სოლომონ ყუბანეიშვილმა, თბ., 1946, 380. არსენ ბერის მიერ დაწერილი დავით აღმაშენებლის შესახებ მოთავსებულია ხელნაწერში A-76, 493-494. პირველად დაიბეჭდა მ. საბინინის "საქართველოს სამოთხეში" (1882).

მივიდა გამზრდელისა მისისა, წინაშე თამარსა დედოფალსა დედოფალთასა<sup>26</sup>. თამარის მეფობა გასაოცარი ჰიპერბოლური მეტაფორითაა წარმოსახული: "თამარისა კელმნიფობასა შარავანდთა ნათელთა ბრწყინვალეებანი ეფინებინ იატაკსა ზედა ცისასა"<sup>27</sup>. მის გამეფებასთან დაკავშირებით ისტორიკოსი ამბობს: "შვილი მათი თამარ, ნათელი და ბრწყინვალეობა თუალთა მათთა და მანიაკი ყოველთა მეფეთა და გვრგვნი ყოველთა კელმნიფეთა"<sup>28</sup>. "ნათელი" პირველქმნილ "ნათელთანაა" შედარებული, რასაც ისტორიკოსმა "ნათელი ულუმპიანთა შორის" უწოდა: "იყო ნათელი უმეტეს ნათლისა მის პირველისა, "და იყო კეთილი და უწოდა ნათელსა მას დღე" (დაბ. 1,4-5, იგ. 9,1, ეკლ. 1, 2, მათე 18,22), ამას უწოდა ნათელი ულუმპიანთა შორის დიდსუეობისა..."<sup>29</sup>. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია თამარის ეპითეტი "მზე მზეთა" და "ნათელი ნათელთა", რაც, ტერმინ "მეფეთა მეფის" დარად, მეფე თამარს აღმატებით ხარისხში წარმოაჩენს: "საჯდომთა პაპეულთა აღსუეს მზე იგი მზეთა და ნათელი ნათელთა" თამარ<sup>30</sup>. აგრეთვე, "ნათელსა მას ულამოსა" ეხმიანება "ნათელი მიუაჩრდილებელი", რომელიც მეფის სულიერი არსის გამოხატველია: "ნათელთა წილ მიუაჩრდილებელთა შეიმუხრნეს არსნი და საგონებელარსნი. და თამარი, პირი იგ ეთეროვანი და უკიმირო ჰაერი და უმრუმო ნათელი, შეიზღუდა ბნელითა"<sup>31</sup>.

ძლისპირებში გავრცელებული ბიბლიური ხატ-სახე "ნათლის სვეტი" "ვეფხისტყაოსანშიც" იმავე ფუნქციითაა აღჭურვილი: "მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰვარვენ ნათლისა სვეტითა" (1408/1409)<sup>32</sup> და ასევე გამოყენებული საისტორიო მწერლობაშიც. ნათლის სიმბოლიკა ჰიმნოგრაფიასა და მხატვრულ ლიტერატურაში თავისთავად სემანტიკურ ღირებულებებს სცილდება და მეტაფორული აზროვნების გამოხატულებად გვესახება.

ძლისპირები საღვთო სახელად ხშირად იყენებენ მიმართებით ნაცვალსახელს "რომელმან"; სამეცნიერო ლიტერატურაში (მ. ჯანაშვილი, გ. იმედაშვილი) აღნიშნულია მისი პარალელი "ვეფხისტყაოსნის" პირველი სტროფის პირველ ტაეპთან. იგი, როგორც საღვთო სახელი, დასტურდება სახოტბო პოეზიაში, XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ მხატვრულ ლიტერა-

<sup>26</sup> ქართლის ცხოვრება, 386.

<sup>27</sup> ქართლის ცხოვრება, 416.

<sup>28</sup> ქართლის ცხოვრება, 396.

<sup>29</sup> ქართლის ცხოვრება, 403.

<sup>30</sup> ქართლის ცხოვრება, 402.

<sup>31</sup> ქართლის ცხოვრება, 399.

<sup>32</sup> შოთა რუსთველი, ვეფხის ტყაოსანი, I, ტექსტი ძირითადი ვარიანტებით, კომენტარებით და ლექსიკონითურთ, ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით. თბ., 1966.

ტურაში, ამ მხრივ განსაკუთრებით მდიდარი დავით გურამიშვილის მხატვრული ენაა.

საინტერესოა ძლისპირებში დამონმებული ღმერთის ატრიბუტი "სახიერი": *"ადიდე შენ, მაცხოვარ, რომელმან გშვა შენ, რომლისა მიერ მქსნელმან კორცნი შეისხნა, რომლითა მიქსნა ჩუენ, ვითარცა ღმერთმან სახიერმან, ცოდვათა ჩუენთაგან"*<sup>33</sup>; საგულისხმოა, რომ შოთა რუსთველიც ამავე ფუნქციით იყენებს ამ საღვთო სახელს; ნესტან-დარეჯანის საქციელით აღშფოთებული დავარი წარმოთქვამს შემდეგ სიტყვებს: *"უბრალო ვარ, იცის ღმერთმან სახიერმან"* (579/576), რომელიც მისი სახის გახსნისათვის იძენს განსაკუთრებულ ღირებულებას.

ყურადღება მინდა შევაჩერო კიდევ ერთ საღვთო ხატ-სახეზე, რომელიც ძალზე გავრცელებულია საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში და, ცხადია, ძლისპირებში. ესაა ჰაგიოგრაფიისა და ჰიმნოგრაფიის "მონყალე", რომელიც "ვეფხისტყაოსანში" საღვთო ატრიბუტად არის გამოყენებული: *"ღმერთმან მონყალემან"* (305); *"ღმერთო მონყალეო"* (811). ამავე დროს, იგი რუსთველმა პერსონაჟის სრულყოფილი სახის საჩვენებლად არაერთგზის გამოიყენა, კერძოდ, როსტევეან მეფის დასახასიათებლად: *"მოსამართლე და მონყალე"* (33/32); *"მშობლური, ტკბილი, მონყალე"* (858/857); *"გულმან მონყალე-მლობელმან"* (804/802); "მონყალე" საისტორიო მწერლობაშიც ისტორიული პირის სახეს წარმოაჩენს.

საგალობელში სიტყვა აერთიანებს ავტორს, შემსრულებელსა და მსმენელს, რაშიც სიტყვის თანაბარ როლს ასრულებს მელოდიკ. ტაძარში ლოგოსისა და მელოსის ერთიანობაში გამოვლენა საკრალიზებულ სივრცეს ქმნის, რაც ღმერთის სასოებისა და მისი მოიმედე ადამიანის უსაზღვრო სიმშვიდის განწყობილებას, ამაღლებულობისა და მშვენიერების (სილამაზის) განცდას ბადებს. საგალობლის შემქმნელის, ჰიმნოგრაფის შინაგანი სამყარო უპირველესად სიტყვით იხსნება, სიტყვით ვლინდება, ვინაიდან სიტყვაა ენის უმთავრესი ფენომენი, რომელსაც ღმერთისაგან მინიჭებული აქვს "ყოველი საიდუმლოჲს" გამოხატვის ძალა და უნარი. იგი უმდიდრეს აღქმად სამყაროს წარმოსახავს. საგალობლის შესრულებისას სიტყვა მისი აღმქმელის (შემსრულებელი, მსმენელი) გრძნობა-გონებას წარმართავს უზენაესისაკენ, ღმერთისაკენ. იგი უნდა დაეხმაროს მას ღმერთის, სამყაროს, ადამიანის შემეცნებასა და მათ გამოხატვაში.

ჰიმნოგრაფიაში სიტყვა ისეთივე სიმბოლოა, როგორც მუსიკაში ბგერა, ფერწერაში ფერი. საგალობლის სიტყვები ერთიან სააზროვნო სისტემას

<sup>33</sup> ძლისპირნი, 86.



ემორჩილებიან, რომელშიც სიმბოლური ენაა წარმმართველი. ამიტომაც შევეცადეთ წარმოგვეჩინა საგალობლებში დამონმებულ საღვთო სახელთა სიმბოლური გააზრების საფუძვლები და მივედით იმ დასკვნამდე, რომ ძლისპირი, როგორც საგალობლის თემის, მელოდიის, ფორმის განმსაზღვრელი ტროპარი, შინაარსობრივადაც საგალობლის თემატიკის, მასში დამონმებულ საღვთო სახელთა სიმბოლიკის, აგრეთვე, საღვთისმშობლო და წმინდანთა სიმბოლური სახელების, ინტერპრეტირების მდიდარ წყაროს წარმოადგენდა; მისტიკური თარგმანებების მიხედვით, საგალობელი ზეგრძნობად სამყაროსთან დამაკავშირებელ საშუალებად წარმოისახება. საღვთო სახელთა სიმბოლურმა გააზრებამ ქრისტიანულ ტრადიციაში ამაღლებულობისა და მშვენიერების თეოლოგიურ-მეტაფიზიკურ კონცეფციას ჩაუყარა საფუძველი. მოგვიანებით ამგვარმა სახელებმა, მეტწილად პირვანდელი ფუნქციით აღჭურვილმა, საერო ნაწარმოებებშიც მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა, თუმცა, იყო შემთხვევები, როდესაც ზოგიერთი მათგანი საერო პირის ან საერო ლიტერატურული ნაწარმოების პერსონაჟის სახის მეტაფორული გააზრების საფუძველი გახდა. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა შოთა რუსთველის "ვეფხისტყაოსანი" და ქართული საისტორიო მწერლობის შედევრები – *ლეონტი მროველის საისტორიო თხზულება*, *"ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი"*, ანონიმი ავტორის *"ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი"*, ბასილი ეზოსმოდვრის *"ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი"* და ჟამთააღმწერლის *"ასწლოვანი მატინანე"*.

## Nestan Sulava

*Akhaltshikhe State Education University  
Iv. Javakhishvili Tbilisi State University*

### **SYMBOLS HOLY NAMES IN HYMNOGRAPHY, ITS SOURCES IN THEOLOGICAL DOCTRINE (PSEUDO-DIONYSIUS THE AREOPAGITE, ST. MAXIMUS THE CONFESSOR) AND TRANSFORMATION IN PUBLIC WORKS**

By this article we tried to promote the foundations symbols Holy names considering. As a result of searching we made conclusion that Dzlispiri, as a determining tropic of hymn topic, tone and shape; it's also the rich source of Holy and Saints' symbolic names and interpretations; By mysterious translations, a hymn is performed as a way for connecting with, heaving universe. Holy names symbolic understanding laid the foundation theological-metaphysics conception of sublimity and beauty. Later such names largely vested with the first function, placed of important detention in the

public works. Though there were cases, as some of them became the foundation of the metaphorical understanding for the personage of the literatural composition. In this respect it's especially interesting "The Khight in the Tiger's Skin" by Shota Rustaveli and the masterpieces of historical literature – "Life of the glorious – King David" by Arsen Beri; "Istoriani and Azmani Sharavandedtani" by anonymous author, "Life of the glorious – King Tamari" by Basili Ezosmodzgvari and "Chronicle of a hundred years" by chronicler.

## დენიზა სუმბაძე

*თსუ არეოპაგიტულ პრობლემათა შემსწავლელი სამეცნიერო ცენტრი*

### თამარ მეფის წმ. სამების მეოთხე წევრად გამოცხადების გაგებისათვის

#### საკითხის დასმისათვის

წინამდებარე ნაშრომის მიზანი – საქართველოს დიდი მეფის – თამარის – განდიდების უზენაესი ხარისხის შემეცნებისა, ანუ სამყაროს განმგებელი უზენაესი ძალის, ქრისტიანული წმიდა სამების გვერდით მისი (ე.ი. თამარ მეფის) თანაარსობის, ბერძნული ტერმინით, მისი მეოთხე ჰიპოსტაზად, ანუ მეოთხე წევრად გამოცხადების შემეცნებისა, ბუნებრივია, თავისთავში მოიცავს კიდევ რამდენიმე პრობლემას, როგორც უცილობელ წანამძღვარს საკითხის ახსნისათვის: თავად თამარ მეფის პიროვნულ ფენომენს, მისი სამეფო ქვეყნისა და ხალხის ზოგად ინდივიდუალურსა და ისტორიულ მახასიათებლობას, თავად ქრისტიანული წმიდა სამების თეოლოგიურ რაობას და თამარ მეფის მეოთხე ჰიპოსტაზად გამომცხადებლის, უცნობი მემატინის, როგორც ეროვნული ცნობიერების წარმომადგენლის მიმართებას ამ რაობასთან. შეიძლება გვეთქვა უფრო მჭიდროდაც: თამარ მეფის გამოცხადება მეოთხე ჰიპოსტაზად ასახსნელია არა როგორც მშრალი ეკლესიურ- იურიდიული ფაქტი, არამედ როგორც მოვლენა თამარის ქვეყნისა და თამარის ეპოქის.

ნებისმიერი დიდი წარმომადგენელი ამა თუ იმ ერისა, თავისი პიროვნული ფენომენალურობით, თავისი პიროვნული მოვლენითობით, ადამიანური რაობითა და ვინაობით, იდუმალია და მიუწვდომელი ეს რაობა, თუ – ახსნილი და ნანვდომი, (ამასთან რაოდენ დიდიც არ უნდა იყოს მასშტაბი ამ იდუმალებისა და რაობის), უსათუოდ არის ორგანული და განუყოფელი ნაწილი იმ ეროვნული სულისა და სხეულის, რომელსაც იგი წარმოადგენს. იგი პიროვნული გამოწვევაა ერის ერთიანი ინდივიდუალობისა და თავის ზენიტში, ანუ რაც უფრო სრულყოფილად არის იგი

დამტვევი თავისთავში ერის პოტენციალისა, და გამომზიდავი ეროვნული სულის ენერგეტიკული ლანდშაფტის, ბუნებრივად ხდება განსახიერება მისივე აღმომშობელი მთელი ეროვნული ინდივიდუალობისა, ხდება პიროვნული სიმბოლო ერისა. დიდი პიროვნებაც და მისი ხალხიც, რომლის გამონაშუქსაც იგი (ეს დიდი პიროვნება) წარმოადგენს, გარდაუვალ ერთ მთლიანობაშია აღსაქმელი და შესამეცნებელი და ამ თვალსაზრისით, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ არც თამარ მეფე არ წარმოადგენს გამონაკლისს კაცობრიული ისტორიისას: თამარის პიროვნება განუყოფელია ქართველი ერის, როგორც თავისთავადი მოვლენის ისტორიული ევოლუციისაგან: ერთი მხრივ, მისი შინაგანი, ფარული, მისტიური დინებებისა და, მეორე მხრივ, გაცხადებული, ფაქტობრივი, ემპირიულ-პოლიტიკური ბიოგრაფიისაგან, იმისგან, რასაც ქართველი ერის დიდი პატრონი და გონით მფლობელი, გონითი მეუფე და ძირისძირობამდე მაძიებელი თავისი ეროვნული ღირებულებებისა, ილია ჭავჭავაძე უწოდებდა "მეფეთა ისტორიას".

წლების წინ ჩვენ ვწერდით, რომ ყოველ ერს, თავისი საკუთარი ტრანსცენდენტური არსი გააჩნია, უხილავ სამყაროში თავისი მფარველი ძალა ჰყავს და მის ხილულ სიცოცხლეს ამქვეყნად, უხილავიდან მომდინარე თავისი ამქვეყნიური სულიერი მისიის განხორციელებისათვის ის ანგელოზური ძალა ახლავს თან, ის იფარავს. ამ მისიის აღმასრულებელი მისი დიდი წარმომადგენლები ხდებიან და სწორედ ამ რანგის პიროვნებაა თამარი.

საქართველოს, ქართველი ერის სულიერი ისტორიისა და სულიერი მისიის და თამარის პიროვნული მოვლენის შემეცნება ერთმანეთზეა გადაჯაჭვული, ერთმთლიანობაშია მხოლოდ შესაძლებელი.

ივანე ჯავახიშვილმა საგანგებო შეფასება მისცა საქართველოს ისტორიისადმი ილია ჭავჭავაძისეულ დამოკიდებულებას: ილია ჭავჭავაძე იყო პირველი, რომელმაც იგრძნო საჭიროება საქართველოს, ქართველი ერის ისტორიის სიღრმისეული, ანუ ფილოსოფიური შემეცნებისა, მის არსში ჩანვდომის, ქართველი ერის ფენომენის ისტორიოსოფიული ამოკითხვისა და გაგების. საკითხის ამგვარ, ილია ჭავჭავაძისეულ დაყენებას ისეთივე გრანდიოზული მნიშვნელობა ჰქონდა ქართველი ერის ისტორიის შემეცნებისა და შეფასებისათვის, მისი მსოფლიო ღირებულების დადგენისათვის, როგორც მე-18 საუკუნეში გერმანელი ფილოსოფოსის, შელინგისეულ დაყენებას საკითხისას ბიბლიურ ქეშმარიტებებთან მიმართებაში: შესწავლილი ყოფილიყო ბიბლია, როგორც წმინდა წიგნი კაცობრიობისა, კაცობრიობის გონით ფილოსოფიურ ხედვაში, დოგმატურ-რელიგიური ჩარჩოების მოხსნითა და ფილოსოფიური ანალიზის გზით. ცხადია, საკითხის შელინგისეული დაყენება ეპოქალური მნიშვნელობის წინგადადგმული ნაბიჯი იყო მთელი კაცობრიული აზროვ-

ნებისათვის. ცნობილია, რომ დიდი ილია ძალზედ კრიტიკულად იყო განწყობილი "ქართლის ცხოვრებისადმი" და არანაირად არ აკმაყოფილებდა ის დონე ქართველი ერის შემეცნებისა, რომელიც "ქართლის ცხოვრებით" იყო წარმოდგენილი.

რაც შეეხება თამარის პიროვნების "ქართლის ცხოვრებისეულ" ცოდნასა და შემეცნებას: ჩვენ ხელთა გვაქვს ორი ისტორიული თხზულება საკუთრივ მისი – თამარის – ცხოვრების აღწერისა – თანამედროვეთა თვალთ: 1) სახელგანთქმული "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი" უცნობი ავტორისა, რომელიც ქართულმა მეცნიერებამ აღმოაჩინა მე-19 საუკუნის დამდეგს და 2) ბასილი ეზოსმოდვრის: "ცხოვრება მეფეთმეფისა თამარისა", რომლის ხელნაწერსაც ფიზიკურად აგრეთვე მხოლოდ საუკუნის წინარედ მიაგნო ქართულმა მეცნიერულმა გონებამ. ჩვენმა თანამედროვე მკვლევარმა თამარ მეფისამ, აკადემიკოსმა როინ მეტრეველმა, 1992 წელს გამოცემული პატარა, ზოგად საგანმანათლებლო წიგნის – "თამარ მეფის" შესავალში, ყველა არსებული წყაროს და მეცნიერული გამოკვლევის შესწავლის შემდგომ, პირდაპირ გვითხრა: "სამწუხაროდ, თამარ მეფის პიროვნება დღემდე შეუსწავლელია"-ო.

ამრიგად, ჩვენ უნდა ვაღიაროთ, რომ ქართველი ერის თვითშემეცნება, რომელიც ერის ისტორიის ცოდნით იწყება, სერიოზულ პრობლემას წარმოადგენს ქართველი ხალხისთვის დღესაც.

უნდა ვაღიაროთ, რომ ერი, რომელმაც არ იცის თავისი ისტორია სიღრმით და არ იცის თავისი უდიდესი წარმომადგენლების არსობრივი მნიშვნელობა, მან ჯერ კიდევ არ იცის თავისი თავი, არ იცის თავისი ვინაობა – რაობა და საეჭვოა, რომ სწორად განსაზღვროს თავისი ადგილი და მომავალი მსოფლიოში. ისევე, როგორც უბიოგრაფიო პიროვნება არ არის პიროვნება, ვერც უბიოგრაფიო ერი იქნება ერი. და მიუხედავად იმისა, რომ დღევანდელმა მსოფლიო პოლიტიკამ ადამიანი აქცია დედამიწის რესურსების მომხმარებელ არსებად, გააუქმა და ჩამოხსნა კაცობრიობის ცნობიერებიდან დელფოსის ტაძრის კარიბჭეზე ამოტვიფრული ცნობილი მოწოდება: "იცან თავი შენი!", ჩამოხსნა პიროვნული მასშტაბითაც და ეროვნულითაც, და შესაძლოა – კაცობრიულითაც, მიუხედავად იმისა, რომ მსოფლიოს უახლეს ენციკლოპედიებში და საკუთრივ ისტორიულ ენციკლოპედიებშიც კი, შესაძლოა, ტრაპიზონის იმპერიის განმარტებებშიც კი ვერ ამოვიკითხოთ ამ იმპერიის დამაარსებლის, საქართველოს დიდი მეფის – თამარის სახელი, მსოფლიოს თეოლოგიური აზროვნების განათებულ პრობლემურ ველში, ძალზედ აქტუალური გახლავთ ის თეოლოგიურ – ესთეტიკური გაელვება თამარ მეფის მეოთხე ჰიპოსტაზად გამოცხადებისა, რომელსაც სახოტბო წოდებისა და მემატიანის აღმაფრენით წარმოთქმული სიტყვის მნიშ-

ენელობა ჰქონდა მხოლოდ ჩვენთვის. მართალია, ერთნი დოგმატურ-ეკლესიური აზროვნების შუქზე ერთგვარ გაუგებარ კადნიერებად აღიქვამდნენ ამ აღმაფრენას მემატიანისას (როგორც იყო მაგალითად დიდი მეცნიერი და მკვლევარი საქართველოს ისტორიისა – პავლე ინგოროყვა), მეორენი – უნიკალურ იდეად რენესანსისეული ესთეტიკისა (პროფესორი რევაზ სირაძე), მესამენი – ძალზედ ზედაპირულად, მაგრამ მაინც შეეცადნენ საერთოდ მოეხსნათ ეს გაგება მეოთხე ჰიპოტაზისა, როგორც რაიმე რეალური მნიშვნელობის, ქირურგიულად ამოეკვეთათ მისი არსებობა და გაეთავისუფლებინათ მემატიანე ბრალდებისაგან, მაგრამ ამით პრობლემა არ მოხსნილა თავის ამაღლებულსა და ზელოგიკურ განსაზღვრულობაში. ეს დაახლოებით იმავეს ნიშნავდა, რომ გვეცადა კათოლიკური ეკლესიისათვის მოგვეხსნა დოგმატი ღვთისმშობლის აღდგომისა... უსათუოდ აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტიც, რომ ცნობილი პოეტი დავით წერედიანი, თავის რუსთველოლოგიურ მსჯელობებში, თამარ მეფის მეოთხე ჰიპოტაზად გამოცხადებაში, წმინდა ეროვნული ინტერესების გამოვლინებას ხედავს.

ჩვენ გვანტიფრესებს ის ზოგადსაკაცობრიო გონითი წანამძღვრები და ადამიანური აზროვნების ის ეროვნულ – მსოფლმხედველობრივი საფანელი, რომელმაც "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი" უცნობი ქართველი მემატიანე, წარმომადგენელი საქართველოს ისტორიის ოქროს ხანად წოდებული ეპოქის ერთიანი გონითი განწყობისა და სულისკვეთებისა, მე-13 საუკუნის დასაწყისში<sup>1</sup> ამგვარ თეოლოგიურ ფორმულირებამდე მიიყვანა, თუნდაც აღმაფრენითა და პოეტური ექსტაზით! და განა მემატიანის "სამებისაგან ოთხად თანააღზევებულობაზე" ნაკლებია და იმავეს არ ნიშნავს ისევ თავად თამარ მეფის ანდერძი, დაკრძალონ მისი ნეშტი ქრისტეს საფლავის ეკლესიაში, იმ ადგილას, სადაც ქრისტეს სხეული იყო დაკრძალული?! განა პროფესორმა ივანე ლოლაშვილმა თამარისაგან ამ კადნიერების ჩამოსახსნელად არ უარყო სწორედ რეალობა თამარის ანდერძისა, მხოლოდ ფრანგი მისიონერის ჩანაწერით შემონახული ჩვენთვის: ალექსანდრე მაკედონელის მსგავს უფლისწულს საქართველოს მეფისას იერუსალიმში დასაკრძალად მოჰქონდაო (მშობლიური ხალხის მიერ გაღმერთებული დ. ს.) საკუთარი დედის წმინდა ძვლები?!

უნდა აღვნიშნოთ, რომ სიდიადე "ქართლის ცხოვრებისა", საქართველოს უძველესი მათიანისა, არ გამორიცხავს დიდი ილიას მიერ მტკივნეულად ნაგრძნობ ხარვეზებს ამ დიდი მათიანისას, მაგრამ რაოდენ

<sup>1</sup> მიჩნეულია, რომ "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი" უნდა დაწერილიყო დაახლოებით 1222 წლის მახლობლად.

დიდი უკმარისობის გრძნობაც არ უნდა გაგვაჩნდეს "ქართლის ცხოვრების" მიმართ, ამასთან სრულიად სამართლიანი უკმარისობის, შეუძლებელია, არ განვიცადოთ სიყვარული და მაღლიერება თავად თამარის მეისტორიეთა მიმართ, რომელნიც საოცარი გულწრფელობით აღიარებენ სიმძიმეს თავიანთი ჯვარისას და მოვალეობისას, ჰგოდებენ უმწეობასა და ვერშემძლეობას შეუწვდომელი პიროვნების ცხოვრებისა და ღვანლის აღწერისას.

მაგრამ უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ რაოდენ დიდიც არ უნდა იყოს ის ქრისტიანული თავმდაბლობა მათი, ეს განდობა საკუთარი უმწეობისა ესოდენ დიადი ამოცანის აღსრულების ჟამს, "ისტორიანი შარავანდედთანის" ავტორიცა და ბასილი ეზოსმოდღვარიც – ავტორი თამარ მეფის ისტორიისა, თავიანთი მწერლური დიაპაზონით, განათლებულობით, პოეტურ-სახეობრივი აზროვნებით, ამალღებული და წინასწარმეტყველური პათოსით, საქართველოს მეფეთა ცხოვრების წიგნების შექმნით, ღირსეულად აგრძელებენ ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა ღვთიურ მისიას, აგრძელებენ რწმენით, რომ მეფენი ღვთისაგან არიან მოვლინებულნი და ცხებულნი, თავთავიანთი ხალხების პატრონებად და შემწეებად, და მათი ცხოვრების აღწერაც და უწყებაც ყოველივესი შთამომავალთათვის ღვთიური სულის გარდამოსვლით მათზე, ღვთისაგან დავალებული, ღვთისაგან შეგონებული სამსახურია მათი, აღსრულებული ღვთისა და ერის წინაშე.

საქართველოს დიდთა მეფეთა წიგნები, ანუ აღწერანი მათი ცხოვრებისანი ქართველთა მემატრიანეთა მიერ, თუ არ აღემატებიან, არაფრით ჩამოუვარდებიან ბიბლიურ მეფეთა წიგნებს: ხოლო თავად ჩვენი უდიდესნი მეფენი, პირადად ჩემს თვალში, თავიანთი ზეადამიანურობით, ანუ თავიანთი ზნეობრივი დახვეწილობითა და ამალღებულობით, ღვთაებრიობასთან მიტოლებული პიროვნული ხარისხით, უსათუოდ აღემატებიან მათ. ბიბლიურ მეფეთა უმაღლესობა – კერძოდ უმაღლესობა დავითისა და სოლომონისა იმაშია, რომ უფლის მორჩილებაში მყოფნი, უდიდესი მსახურნი არიან თავიანთი ჭეშმარიტი ღმერთისა, მაგრამ სწორედ ეს ყველაზე დიდნი მეფენი და შემოქმედნი ებრაელი ხალხის დიდი ეპოქისა, ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა გადმოცემითვე, ამავდროულად არიან დიდად ცოდვილნი უფლის წინაშეცა და თავისი ხალხისაც, მაშინ როდესაც, ქართველ მემატრიანეთა განცდაში საქართველოს უდიდესი მეფენი: დავით აღმაშენებელი და შვილთაშვილი მისი – თამარი, ოლიმპოს ღმერთებზევით დაიარებიან მიწაზე და ქრისტეს შარავანდედით არიან მოსილნი. აქვე დავძენ: შემთხვევითი არ არის დავით აღმაშენებლის მიერ თავის სახელგანთქმულ "გალობანში სინანულისა" ბიბლიურ მეფეთა მოხსენიება, როგორც მისაბაძი იდეალებისა ქართველთა მეფეთაგან და შემდეგ სინანული და გმობა ამ მიბაძვისა, როგორც ჭაბუკური ცოდვის;

თვით ბიბლიურ მეფეებზე ამალღება დავით აღმაშენებლისა იყო გარდუვალი და რეალური თვითგანცდა საქართველოს მეფისა, რადგან ამ ამალღების გარეშე შეუძლებელი იყო მისთვის საკუთარ ადამიანურ ცოდვებზე ამალღება: "ვაცოდვე ერი ჩემი, ვითარცა მეფეთა მათ – ისრაელი" ... წერს დავით აღმაშენებელი და განმარტავს კიდევ საფუძველს ამ ცოდვისას: "ისრაელისა მეფეთა ვჰბაძევდ-ო, გარნა ურჯულოთა".

სწორედ ამ სტრიქონებით ქადაგებს დავითი, როგორც წინასწარმეტყველი მეფე ქართველი ერისა, რომ მეფენი, უფლის წინაშე, უწინარეს ყოვლისა, თავისი პიროვნული ადამიანური სინმიდით ემსახურებიან თავიანთ ხალხს და სწორედ ამით განესხვავება და მალღდება იგი ბიბლიურ მეფეთაგან, განწმედილი ქრისტეში სინანულის გზით, მიუხედავად იმისა, რომ ბიბლიური დავითის ფსალმუნებშიც ცდილობენ ამოიკითხონ ქრისტე, როგორც წინათგრძნობა და ნათელხილვა ისრაელიანთა მეფისა, წინასწარმეტყველისა და პოეტის.

მიუხედავად იმისა, რომ თავისი სინანულის სტრიქონებით დავით აღმაშენებელი ერთგვარად ადასტურებს კიდევ ბიბლიის მეფეთა ცხოვრების აღმწერ მემატიანეთა აღსარებას, რომ დავით მეფემაც და მისმა შვილმაც, სოლომონმა, თავიანთი პიროვნული ცოდვებით ზიანი მოუტანეს თავიანთ ხალხს, შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი ქართველი მემატიანეების ნაღვანი, მშობლიური ქვეყნის ისტორიის განცდა ბიბლიური ისტორიის კონტექსტში, პირდაპირი პარალელების შექმნა ბიბლიურ მეფეებთან, მაინც იწვევს შთაბეჭდილებას იმისას, რომ ისინი აგრძელებენ ბიბლიურ მემატიანეთა ღვანლსა და აზროვნებას, როგორც მსოფლიო ისტორიის აღმწერნი. საქართველოს მეფეთა ისტორია მათთვის არის განგრძობა ბიბლიურ მეფეთა ისტორიის. ამ თვალსაზრისით ბიბლიური მემატიანენიცა და ქართველი მემატიანენიც კაცობრიული ისტორიის სამსახურში დგანან. ისინი, ქართველი მემატიანენი ელაპარაკებიან მკითხველს თავიანთი ეპოქის ღირებულებათა ენაზე, რომელიც ბიბლიით არის გადმოცემული, ელაპარაკებიან მთელი კაცობრიობის გასაგონად, მიუხედავად იმისა, რომ კაცობრიობისათვის ისინი რჩებიან ხმად მლაღადებლისად უდაბნოსა შინა.

ბიბლიურმა მემატიანეებმა შეძლეს თავიანთი ერის ისტორია ექციათ კაცობრიობის წმინდა წიგნად. მართალია, ქართულ ეკლესიურ ცნობიერებაში, ბიბლიური წინასწარმეტყველის, ილია თესბიტელის რისხვასავით დაიქუხებს საქართველოს წმინდანი პატრიარქის (1918წ.) კირიონ მეორისეული (გიორგი საძაგლიშვილისეული) აზრი<sup>2</sup>, რომ

<sup>2</sup> იხ. გაზეთი-აღმანახი: "ერის ღირსება" №5-6-7, 2006 წელი. კირიონ მეორის არქივიდან გამოქვეყნებული წერილი: "მადლობთ, თქვენ ევროპელებო!" წერილის მიგნება



ებრაელებმა თავიანთი ერთი ღმერთის იდეით კაცობრიობას თავიანთი ისტორიაც მოახვიეს თავს, მაგრამ ფაქტია: ბიბლიურმა მემატიანეებმა და ებრაელმა ხალხმა, ორივემ ერთად შეძლეს, ბიბლიის ყოველი სიტყვა და სტრიქონი ექციათ უზარმაზარი კვლევებისა და კომენტარების საგნად მთელ მსოფლიოში, მსოფლიოს ხალხთა თითქმის ყველა ენაზე, ხოლო ქართველ მემატიანეთა ნაღვანი ჯერჯერობით თვით ქართველი ერის მიერაც კი სათანადოდ არ არის ათვისებული და შესწავლილი; ბუნებრივია, არც სათანადოდ არ არის მიწოდებული მსოფლიო საზოგადოებრიობისა და მსოფლიო ხალხებისათვის. ცხადია, ყველაფერ ამას თავისი საფუძველი და თავისი ახსნა აქვს...

– "მაშინ, როდესაც, თვით წინასწარმეტყველსა და მაყვლოვანსა ზედა ცეცხლის ალში ღმერთის მხილველს, მოსეს არ სჯეროდა თავისი შემძლეობისა და ეურჩებოდა გამოცხადებულ უფალს, აღესრულებინა მისია საკუთარი ხალხის დარწმუნებისა და ეგვიპტური ტყვეობიდან მისი გამოხსნისა, როდესაც თვით მოსეს არ სჯეროდა თავისი საკუთარი შემძლეობისა თავისი ბუნებრივი ნაკლოვანების – ენაბრგვილობის გამო, განა მე, ამაღლებულ საგნებზე მეტყველების უმეცარი, შევძლებ ქება-დიდება შევასხაო იმას, "რომლის საქებრადაც და რომლის ოლიმპიური სიდიადის აღსაწერადაც არ იკმარებდაო არც ძალა–მცდელობანი თვით სოლომონ ბრძენისა?!" – ამ შეკითხვით იწყებს ავტორი "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანისა" თამარ მეფის ისტორიას და შესთხოვს უფალს თვისას – იესო ქრისტეს – მისცეს ძალა იმ სასწაულებრივი შემძლეობისა, რომელმაც ჭეშმარიტების საქადაგებლად უბრალო მეთევზეებს მიანიჭა უნარი ისეთი მჭევრმეტყველებისა, რომ ისინი აღემატნენ ყველა რიტორიკოსსა და მჭევრმეტყველს დედამინის ზურგზე.

აქ ხაზგასმით უნდა შევნიშნოთ მემატიანისეული მსოფლმხედველობრივი განცდა თავად უფლისა: "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის"-ს ავტორს არ ეშლება თავისი ღმერთი – უფალი და იცის, რომ ბიბლიის წინასწარმეტყველ მემატიანეთა ღმერთი და ღმერთი – უფალი საქართველოს მეფეთა ცხოვრების აღმწერისა ერთი და იგივე არ არის.

"ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის" ავტორი შეწევნას შესთხოვს ქრისტეს, სულიწმიდასა და მამა ღმერთს ერთდროულად: ჯერ შესთხოვს მამასა და ძეს – იესო ქრისტეს, რომელმან "მეთევზენი აქცია სულიწმიდით ყველა ორატორზე უფრო ორატორად", და შემდეგ შესთხოვს წმ. სამების პირველ წევრს – უფალს ქვეყნიერებისას, იესო ქრისტესთან და

სულიწმინდასთან ერთად შემოქმედს ქვეყნიერებისას, რომელმან ანგელოზის გზით პირუტყვს ამოადგმევინა ენა და გახადა მეტყველი<sup>3</sup>.

ამრიგად, განსხვავებით ბიბლიურ წინასწარმეტყველთაგან, რომელნიც მხოლოდ ბიბლიურ ერთ ღმერთს, მამას ქვეყნიერებისას, იაჰვეს (დღევანდელი ქართულით: იელოვას) აღუვლენენ ლოცვას, როგორც თავისი ეპოქისა და მშობლიური ქვეყნის შვილები – ქართველი მემკვიდრეანი ალაპყრობენ თავიანთ სავედრებელს წმიდა სამებისადმი; მამისადმი, ძისადმი და სულიწმინდისადმი. ამ ვედრებაში ისინი ერთიანნი არიან საკუთარ ხალხთან, რომელიც მთელი თავისი არსებით ქრისტეს რწმენითა და ქრისტეს სიყვარულით ცხოვრობს, ცხოვრობს როგორც ერთი დიდი სახელმწიფო ოჯახი ერთი დიდი დედით – თამარით.

ამით, ღვთისადმი აღვლინებისა და ვედრების ამ თეოლოგიური დახვეწილობით ჩვენ გვსურს წარმოვაჩინოთ თამარის მემკვიდრეანთა დოგმატური ერთგულებაც ეკლესიური მოძღვრებისადმი. როდესაც ერი შეიტყობს თამარის პირველ ორსულობას, გვიამბობს ბასილი ეზოსმოძღვარი, მთელი საქართველო იწყებს ლოცვას უფლისწულის მშვიდობიანი მოვლინებისათვის.

"წუხდეს და იურვოდეს [ერი] უნაყოფობისათვის თამარისა. არამედ ღმერთმან, რომელმან მოხედნა პირველმა ნოეს, და აბრაჰამს და მდედრთაცა: ანას და ელისაბედს, არა ყოვნა არცა აქა, რამეთუ შემდგომად მცირედისა ჟამისა დაორსულდა თამარ და ცნეს ყოველთა, იწყეს ლიტანიობითა ღვთის ვედრება, მარხვითა, ლოცვითა და ცრემლითა, რათა მისცეს ღმერთმან შვილი წული, რომელი ეს იქმნაცა, და შვა შვილი ყოველითურთ მსგავსი პაპისა და დაარქვეს სახელი გიორგი და განიხარეს ყოველთა სიხარულითა მოუთხრობელითა"<sup>4</sup>.

და ტაბახმელა აქციაო თამარმა ბეთლემად – წერს მემკვიდრე. ამით იგი ღვთისმშობელს ადარებს თამარს. და არა მხოლოდ ტაბახმელას ადარებს მემკვიდრე ბეთლემს, არამედ როგორც მეისტორიე თამარისა, იგი, ავტორი "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი"-სა თავს ლუკა მახარობლის

<sup>3</sup> მემკვიდრეანს მხედველობაში აქვს ბიბლიის ეპიზოდი: სახედარზე ამხედრებულ წინასწარმეტყველს გზაზე გადაედობება უფლის ანგელოზი გაშიშვლებული მახვილით, რომელსაც სახედარი ხედავს და წინასწარმეტყველი ვერ ხედავს. ანგელოზი უფლისა არ აძლევს უფლებას წინასწარმეტყველს რომ გზა განაგრძოს; გაუხსნა ბაგე უფალმა სახედარს: – "რა დაგიშავე, რომ უკვე მესამედ მცემ? – უთხრა სახედარმა წინასწარმეტყველ ბალაამს..... აუხილა უფალმა თვალი ბალაამს და... (ბალაამმა) დაინახა უფლის ანგელოზი გაშიშვლებული მახვილით (22,31), და მიხვდა უფლის ნებას და დაბრუნდა უკან. იხ. რიცხვნი, თ. 22-24.

<sup>4</sup> ბასილი ეზოსმოძღვარი, "ქართლის ცხოვრება", ტ. II, თბ., 1959, ტექსტი დადგენილია სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ.

მიმდევარ მიმბაძველადაც სახავს, და გვაუწყებს, რომ ვითარცა "ლუკა აღმავლობასა სიტყვისასა იქმს სეთისა, ადამისა და ღმრთისა, მეცა ესრეთ ვინყო [აღწერად] ამის თამარისა, სამგზის სანატრელისა და სამებისაგან ოთხად თანააღზევებულისა, რომელი ეთერიან იქმნა ხელმწიფეთა შორის"<sup>5</sup>. "აღმეყანელთა საყდართა და საჯდომთა მამა-პაპეულთა აღსუეს მზე იგი მზეთა და ნათელი ნათელთა, ელვარება და მზეებრ მაშუქებელი სხივთა"... " ან მხილველმან იხილა და იყო ნათელი უმეტეს ნათლისა მის პირველისა... შვიდგზის დღესა შინა მადიდებელმან ღმრთისამან შვიდნილ განწმენდილ ყვნა სიტყვანი სახედ მოაბადისა (=მებადურისა) და მეფისა, ვითარ იტყვის რომელსამე ესაია და რომელსამე დავით"<sup>6</sup>.

იმ დღევანდელ დოგმატიკოსთა მისამართით, რომელნიც ძალზედ შფოთავენ თამარის მეოთხე ჰიპოსტაზად გამოცხადების გამო, მკრეხელობად, ან კადნიერებად უთვლიან მემატიანეს თამარის განდიდებას "სამებისაგან ოთხად თანააღზევებულად", უნდა ითქვას, რომ არანაკლებ ადოგმატურია ტაბახმელის ბეთლემად გამოცხადების ფაქტი. და საერთოდ, რომელი ერთი აზმა-ხოტბანი უნდა მივიჩნიოთ სკრუპულოზურ დოგმატურად?! იქნებ "ნათელი უმეტეს ნათლისა მის პირველისა"?! თუ კადნიერებად გამოვაცხადებთ რომელიმე ერთს, მაშინ მთელი "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი" უნდა შევაფასოთ კადნიერებად, რადგან იგი სავსეა ამგვარი ადოგმატური აღმაფრენით; და შესაძლოა, მთელი "ქართლის ცხოვრებაც" არ ჩამოუვარდეს ამ მხრივ "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი"-ს ავტორს. ამის გაგება მხოლოდ ეკლესიური დოგმატურობის ქრილში შეუძლებელია! ამას რალაც სხვა განზომილების მისადაგება ესაჭიროება ჩვენგან, რადგან მემატიანენი ერთდროულად არიან უმაღლესად ეკლესიურ – დოგმატურნიცა და უკიდურესად ამოვარდნილნიც ამ ეკლესიურ – დოგმატური ჩარჩოებიდან. და თუ არა ეს ამოვარდნილობა, მიუღწეველი იქნებოდა მათი მიზანი იმ ზებუნებრივ და უჩვეულო სათნოებათა გადმოცემა-აღწერისა და მათ მიერ აღსანერი ისტორიული გმირების იმ ზებუნებრივი სულიერ-ჰეროიკული პორტრეტების დახატვისა, რომლითაც მემატიანე მღვლევარედ განაცდევინებდა თავის აზრსა და შთაბეჭდილებას მკითხველს და შთააგონებდა! მაგრამ აქ მარტო ესთეტიკურ და მხატვრულ საღებავებში როდი იყო საქმე! შემოქმედებისა და მგოსნური თავისუფლების უფლებამოსილებით მოსილი მემატიანე, ამავდროულად ამ ღრუბელ-ღრუბელ აღმაფრენით ავლენდა იმ საიდუმლო მისიასაც, რომელიც საქართველოს და ქართველ

<sup>5</sup> "ქართლის ცხოვრება", ტ. II, 26.

<sup>6</sup> "ქართლის ცხოვრება" ტ. II, 27.

ერს, მის ეროვნულ ცნობიერებას ჰქონდა მინიჭებული ღვთისაგან, გამოკვეთდა, შესაძლოა, ზოგჯერ სრულიად ცნობიერად, და შესაძლოა ზოგჯერ ქვეცნობიერადაც.

იმისათვის, რომ სწორად გავიგოთ მემატიანისეული ეს ზედოგმატური და ზელოგიკური განსაზღვრულობანი თამარისა, უნდა შევეცადოთ ერთდროულად, კომპლექსურად, აღვიქვათ საქართველოც და მისი მეფეც – თამარიც, გადაკვეთანი მათი ეროვნული და პიროვნული სულიერი მისიებისა.

### თამარის ტახტოსან მამა – პაპათა პლეადა

"ხე ნაყოფთაგან შეიცნობის და ნაყოფი ხისაგან", წერს თამარის უცნობი მემატიანე და თამარის მთელ შორეულსა და ახლო წარმომავლობას მოიხილავს, როგორც განსაკუთრებულსა და ღვთიურობის ბეჭდით აღბეჭდილს: თამარი და მისი წინაპრები, მემატიანის ხედვაში, არიან "შესატყვისნი" და "შეზავებულნი" ერთმანეთთან.

ისტორიული თხზულება: "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი" თამარის მამისა–გიორგი მესამის და თამარის მეუღლის –დავით სოსლანის ისტორიაც არის თამარის ისტორიასთან ერთად. "შარავანდედნი" არიან სწორედ ისინი: თამარი, თამარის მამა–გიორგი მესამე და თამარის მეუღლე – დავით სოსლანი. ისინი, მემატიანის გადმოცემით, სამთავენი, არიან მანათობელნი ქვეყნისა, ღვთისაგან უდიდესი მადლით მოსილნი და შარავანდედით გაბრწყინებულნი. მართალია, მემატიანე ხაზგასმით შენიშნავს იმასაც, რომ თამარი დავითიანთა, ხუასროიანთა და პანკრატონიანთა შთამომავალია, მაგრამ უშუალოდ "მისგან დინდების, რომელმან ნებროთისა ჰასაკითა (ე.ი. ნებროთის ტანით, დ.ს.) მოიგო-ო ჰაოსის ძეთა სამთავრები". და მიუხედავად იმისა, რომ უშუალოდ ბიბლიურ ნებროთს მიდარებული მამისაგან მომდინარედ მიიჩნევს მემატიანე თამარს, მიუხედავად იმისა, რომ ხუასროიანობა მისი, საქართველოს სამეფო ტახტზე ნებროთიანთა დინასტიის განგრძობასაც ნიშნავს, და ე.ი. გენეტიკურად უწყვეტია საქართველოს სამეფო ტახტის დინასტიური განვითარება, მაინც დავითიანობის წოდება აღწევს თვით თამარში კულმინაციას, რასაც ჩვენი აზრით, განსაკუთრებული აზრობრივი დატვირთვა აქვს თავად საქართველოს სულიერი მისიის გაცნობიერებისა და გააზრებისათვის. აქვე შევნიშნავთ: თამარის წინარე საქართველოს მეფენი, "ქართლის ცხოვრებით", დინასტიურად არიან ფარნავაზიანნი, ანუ ქართლოსიანნი, ნებროთიანნი (ანუ ქალდეველნი), არშაკუნიანნი და ხოსროიანნი, და "დავითიან–სოლომონიანნი" ხდებიან ახალი ტიტულატურით–საკუთრივ ბაგრატიონთა დინასტიის ტახტზე მოსვლის შემდგომ. მაგრამ უსათუოდ აღნიშვნის ღირსია ფაქტი, რომ თამარის მამა მემატიანის ხედვაში ნებრო-

თის მისადარ გმირად რჩება და შემდგომ უკვე, თამარის ვაჟიშვილიც, მემაციანის ხედვაში, ლაშა-გიორგიც, ნებროთს მიდარებული პაპის შვილიშვილი ხდება და ნებროთს მიდარებულ პაპას ემსგავსება. ნებროთთანაგან ცხრა მეფე მოიხსენიება ქართლის ცხოვრებაში. ინტერესს მოკლებული არ იქნება შევნიშნოთ, რომ გერმანელი მკვლევარი, რომელიც ნებროთისა და კავკასიის კავშირს იკვლევს, იმასაც ასკვნის, რომ ნებროთი კავკასიაში იყო, აქ დაიმარცხდა და აქ დაიმარხაო<sup>7</sup>.

სემის, ქამისა და იაფეტის ძეთაგან ბიბლიაში, ნებროთი მოიხსენიება ქამის მოდგმისად. რამდენად ზუსტია ეს მოხსენიება, დასადასტურებელია.

"ამან დაიწყოო ძალის გამოჩენა ქვეყანაზე-კვითხულობთ "დაბადების წიგნში" – იყო ძლიერი მონადირე უფლის წინაშე და ამიტომაც თქმულა: ნებროთივით ბუმბერაზი არისო უფლის წინაშე.

მისი სამეფოს რჩეული ქალაქები იყო: ბაბილონი, ერეკი, აქადი და ქალნე, შინყარის ქვეყანაში. ამ ქვეყნიდან გამოვიდა აშური და ააშენა წინევე, რეხობოთ ქალაქი, ქალახი და რესენი, წინევესა და ქალახს შორის, დიდი ქალაქი" (დაბ. 10,9-12).

შინყარის ქვეყანა, ბიბლიაში, იგივე ქალდეველთა ქვეყანაა და გასაცნობიერებელია, რომ საქართველოს მეფენი დინასტიურად, როგორც ნებროთიანნი, ფაქტიურად არიან ქალდეველნი.

ბიბლიური ნებროთი, რომლის ჰეროიკულ მემკვიდრედაც "ისტორიანი.."-ს ავტორი თამარ მეფის მამას – გიორგი მესამეს სახავს, ჩვენს ხედვაში ერთიანად მიჰგავს აქადურ-ბაბილონური ეპოსის ლიტერატურულ გმირს – გილგამეშს და ქართულ მითოლოგიურ გმირს – ამირანს:

" – არა არს კაცი დღეს პირისპირ შემბმელი გიორგისი და მისთა ლაშქართა ქუეყანასა ზედა. მივრიდოთ თავი და ვეფარნეთ", – აცხადებენ "სულთანი ხუარასნისა და ერაცისა, ათაბაგი და დიდებულნი ყოველნი"<sup>8</sup>.

გიორგი მესამე – თამარის მამა, დემეტრე პირველი, გიორგი მესამის მამა და პაპა თამარისა, ავტორი ცნობილი საგალობლისა "შენ ხარ ვენახის", დავით აღმაშენებელი – თამარის პაპის მამა, დავით აღმაშენებლის წინ გაერთიანებული საქართველოს მეფენი: ბაგრატ მესამე და ბაგრატ მეოთხე, ბაგრატ მეოთხის ასული – მამიდა დავით აღმაშენებლისა, ბიზანტიის ყველაზე განათლებულ და ყველაზე მშვენიერ დედოფლად სახელგანთქმული – მართა-მარიამი, ეს არის თამარ მეფის ახლო წინაპართა ისეთი პლეადა საქართველოს ტახტისა, რომლის დინამიურ მოზღვაგებას

<sup>7</sup> ქართული მითოლოგიური ლექსიკონი. შემდგენელი აკაკი გელოვანი, თბ., 1983.

<sup>8</sup> "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი", ქართლის ცხოვრება II, 2-3; 11.

ლოგიკურად მივყავართ უფლის მიერ დაშვებასთანაც, თამარ მეფის პიროვნებისეულ თვალისმომჭრელ ნათელთან.

დავით აღმაშენებელიც, დემეტრე პირველიც, გიორგი მესამეც ინოდებიან "მესიის მახვილად" და გვიჩნდება აზრი, რომ დავით აღმაშენებელმა, რომელმაც ჩამოიხსნა ბიზანტიის სარდლის ტიტული, როგორც საპატიო ნოდება საქართველოს მეფისა, ტიტული "მახვილი ბიზანტიისა" შეცვალა ტიტულით "მახვილი მესიისა".

ქართველი ისტორიკოსები მკვეთრად შენიშნავენ ქართველ მეფეთა თვითმყოფადობის აღზევებას და ეროვნული სულიერი დამოუკიდებლობისაკენ ლტოლვას. შეიძლება ითქვას, რომ ეს მიღებული და დამკვიდრებული დასკვნაა ქართველი ისტორიკოსებისა: მაგალითად აკადემიკოსი როინ მეტრეველი პირდაპირ აღიარებს ქართული დიპლომატიის ისტორიაში საქართველოს მიერ ბიზანტიასთან გატოლების პრეტენზიას ქრისტიანობის სახელმწიფოებრივ სამსახურში. მკვლევარი ნინო ჩიქოვანი, ქართველი ერის თვითიდენტიფიკაციის პრობლემის განხილვისას ბიზანტიასთან მიმართებაში, აშკარად ხედავს ქართველთა ქვეყნის ბიზანტიასთან გამიჯვნისა და ეროვნული თვითდამკვიდრების მიზანსწრაფვას. ისტორიკოსი შოთა ბადრიძე იხმობს შირვანელი პოეტების: ხაყანისა და ფალაკის შეფასებებს თამარის პაპაზე, დემეტრე პირველზე და გვაუწყებს: ფალაკი ასე მიმართავდაო დემეტრე მეფეს: "დემეტრე, შენ ხარ ჰორიზონტების მპყრობელი, რომელმაც დასავლეთის ხარკი აღმოსავლეთში მოიტანე, რაც ნიშნავსო, რომ დადგა დრო, როცა ქრისტიანი ხალხების მეთაური დასავლეთის ქრისტიანული სახელმწიფო-ბიზანტია კი აღარ არის, არამედ კავკასიის გული: საქართველო, რომელსაც ამჟამად სახელოვანი დემეტრე მეთაურობს"<sup>9</sup>.

როგორც ვხედავთ, შირვანელი პოეტების ხედვაში, ქრისტიანულ მსოფლიოზე დავით აღმაშენებლისეული წინამძღოლობის იდეა უკვე განმტკიცებულია მისი შემკვიდრის დემეტრე პირველის შეფასებაში.

### **მემატიანისეული მეტაფორა თამარის თანააღზევებულობისა "სამებისაგან ოთხად"**

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ და ვიმეორებთ, რომ დავით აღმაშენებელი – "მესიის მახვილი" და მჭკრეტელი საქართველოში ღვთივდადგინებული "მეორე იერუსალიმისა", ემიჯნება ბიბლიურ წინასწარმეტყველებად დასახულ ისრაელიანთა მეფეებსაც, რომელთა გაიდევალება და მისაბამ მაგალითებად მიჩნევა მათი, მხოლოდ მის ჭაბუკურ ცოდვად აღმოჩნდება

<sup>9</sup> შ. ბადრიძე, "ქართლის ცხოვრების" მოთხრობები, 1977, თბ., 76.

განცდილი, და, ჟამსა სინანულისა, ამ მიბაძვას ადამიანურ ცოდვებთან ერთად მხოლოდ საგნად სინანულისად შეაფასებს ცოდვილი იგი მეფე – და დიადი დავით აღმაშენებელი.

ქართველ მენსტორიეთა გონება–განწყობას არ უნდა გამორჩენოდა მხედველობიდან დავით აღმაშენებლის ეს გამიჯვნა ისრაელიანთა ბიბლიურ მეფეთაგან და გამორიცხული არ არის დავითის შედარება ბაბილონის მეფესთან, ნაბუქოდონოსორთან, ამ გამიჯვნითაც იყოს განპირობებული: ისრაელიანთა დამარბეველთან და ქონდაქარის გზით მთელი ებრაელი ერის წამსხმელთან ბაბილონის ტყვეობაში.

ქართველი მემატიანის ხედვაში ნაბუქოდონოსორი წინამორბედი და ვით აღმაშენებლისა. მსგავსად ბაბილონის მეფისა, დავით აღმაშენებელიც არის მსოფლიო მბრძანებელი, იგივე ცას მიწვედნილი ხე ცხოვრებისა, რომელიც თავის ჩრდილქვეშ შემომკრებია ერთა და ტომთა, ენათა და ხალხთა. სწორედ ნაბუქოდონოსორის ბიბლიურ მემატიანეს–დანიელ წინასწარმეტყველს იყენებს თამარის ისტორიკოსი თამარის მეოთხე ჰიპოსტაზად გამოცხადების ასახსნელად და ჰქმნის დანიელის მიერ გამოცემული ხილვის მეტაფორულ პარალელს: ნაბუქოდონოსორის მიერ ცეცხლის ღუმელში ჩაყრილი სამი ჭაბუკის ნაცვლად ნაბუქოდონოსორი იხილავს სამის მაგიერ ოთხს. მემატიანისეული ხილვა თამარისა წმ. სამების გვერდით მეოთხე წევრად და შედარება ნაბუქოდონოსორის ხილვასთან, მის მიერ განსაცდელმისჯილი და ცეცხლის ღუმელში ჩაყრილი ჭაბუკების სასწაულებრივ ეპიზოდთან, იმსახურებს ამ ეპიზოდის უფრო დეტალურად გახსენებას.

მართალია, ქართველი მემატიანე ბაბილონის მეფის, ნაბუქოდონოსორის აღქმაში გაორებულია: როგორც დამანგრეველს იერუსალიმისას იგი ქრისტიანულად გმობს, მაგრამ ფაქტია, რომ მის სიდიადესაც აღიარებს. ნაბუქოდონოსორმა, რომელმაც ხელში ჩაიგდო იუდას მეფე, იერუსალიმიდან ტყვედ წამოასხა იუდეველი ხალხი, ღვთის სახლის ჭურჭელი თავისი ღმერთის საგანძურში შეიტანა, თავისი მეფობის მეორე წელს სიზმარი ნახა..... "მოახმობინა მეფემ მოგვები, შემლოცველები, ჯადოქრები და ქალდეველები" და მოსთხოვა იმ სიზმრის ახსნა, რომელიც მან ნახა, ისე რომ ხმობილნი თავად უნდა მიმხვდარიყვნენ, რა იყო ის სიზმარი, რომელიც ნაბუქოდონოსორმა ნახა და მისი სული ააფორიაქა. ის, რაც ბაბილონელთა ბრძენკაცებმა ვერ შეძლეს, იუდეველმა დანიელმა შეძლო და სამეფო კარზე უდიდესი პატივი მოიპოვა.

ბაბილონის მეფემ, ნაბუქოდონოსორმა ბაბილონში უზარმაზარი ოქროს კერპი დადგა და ბრძანება გასცა ყველა დამხობილიყო ამ კერპის წინაშე;

აღმოჩნდა რომ იუდეველი დანიელი და მისი მეგობრები არ ემორჩილებოდნენ მეფეს და არ სცემდნენ თაყვანს ბაბილონის კერპს, რადგან მათ თავიანთი ღმერთი ჰყავდათ და მას ეთაყვანებოდნენ. "მაშინ ბრაზითა და რისხვით ანთებულმა ნაბუქოდონოსორმა ბრძანა შეეკრათ შადრაქი, მეშაქი და ყაბედ-ნეგო და ცეცხლით გავარვარებულ ღუმელში ჩაეყარათ (დან. 3,20). ცეცხლი იმხელა იყო, რომ "შიგ ვარდებოდა ყველა და იბუგებოდა, ვინც კი ქალდეველთაგან მოხვდებოდა ღუმლის გვერდით". მაგრამ **უფლის ანგელოზი ჩამოეშვა ღუმელში** ..... და ღუმელიდან გამოდევნა ცეცხლის ალი. მაშინ ამ სამმა იგალობეს, ადიდეს და აკურთხეს ღმერთი ღუმლის წიაღში (დან. 3,51). მაშინ გაოცდა მეფე ნაბუქოდონოსორი და შეშინებული წამოვარდა. მიუგო და უთხრა თავის მრჩეველთ: "ჩვენ სამი შეკრული კაცი არ ჩავაგდეთ ღუმელში? .... აჰა, ოთხ ხელ-ფეხ გახსნილ კაცს ვხედავ, შუაგულ ცეცხლში მიმოდინ ისინი უვნებლად, მეოთხე შესახედაობით ღვთის შვილსა ჰგავს."

შადრაქს, მეშაქს და ყაბედ-ნეგოს თავზე თმებიც არ შეტრუსვიათ (დან. 3,94). "მიუგო ნაბუქოდონოსორმა, და თქვა: კურთხეულია ღმერთი შადრაქის, მეშაქის და ყაბედ-ნეგოსი, რომელმაც **თავისი ანგელოზი გამომიგზავნა** და იხსნა თავისი მორჩილნი, რადგან მისი მოსავნი იყვნენ ისინი, არ დაემორჩილნენ მეფის ბრძანებას და საკუთარი თავიც კი განირეს, რომ თავიანთი ღმერთის გარდა, სხვა ღმერთისთვის არ ემსახურათ და თაყვანი არ ეცათ. ამიტომ ვიძლევი ბრძანებას: თუ ვინმე რომელიმე ხალხიდან, ტომიდან, ან ენიდან შადრაქის, მეშაქის და ყაბედ-ნეგოს ღმერთზე აუგს იტყვის, ასო-ასო აიკუნება, მისი სახლი კი ნანგრევებად იქცევა, რადგან არ არსებობს სხვა ღმერთი, მის მსგავსად რომ შეეძლოს ხსნა" (დან. 3,94). "მეოთხეს – შესახედაობით ღვთის შვილს", რომლის ძალითაც სამი ჭაბუკი კი არ იწვის ცეცხლში და უვნებელი გამოდის ხალხთან, სწორედ ამ მეოთხეს, ანუ უფლის ანგელოზს ადარებს ქართველი მემკვიდრე თამარ მეფესა და მის ყოფნას წმიდა სამების გვერდით. გამორიცხული არ არის ქართველი მემკვიდრის ასოციაცია ძველ აღთქმისეულ წმიდა სამებასთანაც, რომელიც, ეკლესიური დაკანონებით, მთელ ქრისტიანულ იკონოგრაფიაში აბრაამს დასტუმრებული ანგელოზებით, ანუ სამი წმიდა ჭაბუკის სახით არის წარმოდგენილი. თამარიც ისევე სასწაულებრივად არისო მეოთხე წევრი წმიდა სამებისა, როგორც ცეცხლის ღუმელში ჩაყრილი სამი ჭაბუკის გვერდით მყოფი ანგელოზი უფლისა, აღმაფრენით ღაღადებს ქართველი მემკვიდრე და თამარის ღვთივ მოვლენილობასა და ღვთივ კურთხეულობას გვიხსნის: " ...თუ მაშინ ნაბუქოდონოსორ სამთა ყრმათა თანა ოთხებად იხ-



ილა სამებისაგანი, აქა კაცთა სამებისა თანა იხილვების ოთხებად თამარ, მისწორებული და აღმატებული"<sup>10</sup>.

"თამარ შვიდმნათობიერი იდიდა მისგან, რომელმან წარმოაჩინა და აღმოაჩინა ექუსთა დღეთა შინა ყოველნი არსნი საჩენნი და განსუენებად სცა მეშვიდესა"<sup>11</sup>.

"კუალად დაჯდა ცხებული ღმრთისა თამარ მეფე საყდართა მათ ცამდი აღმართებულთა, შუენებითა მით აფროდიტიანითა და სიუხვითა მით მზე-ებრითა აპოლონიანითა, სატრფო საჭურეტი დაბნედამდის და გაჭრამდის ყოველთა გამცდელ-მხედთა და შეპყრობამდის ნყალ-ჯავართა მით უმსგავსოთა სახითა მით ღმრთივ-ქმნულითა"<sup>12</sup>.

სანამ ჩავუღრმავდებით თამარისეული მეოთხე ჰიპოსტაზის რაობას, საჭიროდ მივიჩნევთ, შევეხოთ იმ ზოგად ცნობიერებით სამყაროს ქართული ყოფიერებისას, რომელშიაც იბადება თამარ მეფის ტიტული "სამებისაგან ოთხად თანააღზევებულობისა." რამდენად შეიძლება იყოს იგი რაიმე აზრობრივ კავშირში ქართველი ერის ცნობიერებით სამყაროსთან, მის სულიერ მესთან?!

### **საქართველოს სამეფოს და ქართველი ერის სულიერი მისიის გაცნობიერებისათვის**

დავით აღმაშენებლისეული იდეა – გელათის ფილოსოფიური აკადემიის დაფუძნებისა, "სხვად ათინად და მეორე იერუსალიმად" უსათუოდ ნიშნავდა საქართველოს მეფის – დავით აღმაშენებლისეულ ხედვას მსოფლიოს წინამძღოლი ქვეყნის მისიის გადმოსახლებისას საქართველოში, რაც არ შეიძლებოდა რაღაც ფორმით მაინც არ გამოვლენილიყო დავითში, "გალობანი სინანულისანის" დამწერში, როგორც მსოფლიო საქრისტიანოს იდეალურ წინამძღოლში. არ შეიძლებოდა არ გამოვლენილიყო, როგორც ახალ მსოფლიოზე მეოცნებე ღმერთთან მიახლებულ პიროვნებაში, და ეს იდეალური ხედვა მეფური ძალაუფლების განდიდების სურვილთან დარჩენილიყო მხოლოდ წილნაყარი.

საქართველოს ეს ახალი დიდი მისია, ღვთის მიერ გაცხადებული და მემატთანით დადასტურებული, რომელიც ბუნებრივია, ტახტიდან ტახტზე გადმოდითა და თამარისკენ მოემართებოდა, ცხადია, ცნობილი იყო ქართველთა სულიერ ცენტრებში – ბიზანტიისა და საბერძნეთის მონასტ-

<sup>10</sup> "ქართლის ცხოვრება", ტ. II, 26.

<sup>11</sup> "ქართლის ცხოვრება", ტ. II, 27.

<sup>12</sup> "ქართლის ცხოვრება", ტ. II, 32.

რულ კერებში. ცხადია, მათ პირდაპირი კავშირი ჰქონდათ საქართველოს სამეფო კართან და ხელდასხმულ მეფეებთან.

თამარის დროისათვის ორი უმნიშვნელოვანესი ეზოთერული ფორმულა იყო შემონახული ეკლესიის ქართველ მამათა საიდუმლო წინასწარმეტყველებიდან: ერთი – რომ უფალი, მეორედ მოსვლის ჟამს, უნდა ალაპარაკებულიყო ქართული ენით და გახსნილიყო "ყოველი საიდუმლო, რომელიც ამას ენასა შინა დაფარულ არს," და მეორე – რომ ქართველი ერი უნდა გაცხადებულიყო, როგორც ახალი ერი, ანუ ახალი საღმრთო ერი, იგივე წინამძღოლი ერი კაცობრიობის სულიერი ცხოვრებისა და ქრისტიანული სულიერი გზის.

პირველი ფორმულირება მოცემულია დღეისათვის უკვე კარგად ცნობილ იოანე ზოსიმესადმი მიწერილ საგალობელში: "ქებაა და დიდებაა ქართულისა ენისაა"-ში, ხოლო მეორე ფორმულირება – "ახალი საღმრთო ერისა" – ჩვენ მიერ წარმოიჩინა იქნა ცნობილი ათონელი მამის – გიორგი მთაწმინდელის ერთ-ერთი აღსავლენი ლოცვიდან პავლე მოციქულისადმი. ეს საიდუმლო მისია ქართველი ერისა, გარკვეული დოზით გაცხადებული თანამოცველთა წრისათვის, ბუნებრივია, საქართველოს მეფეთა ძალისხმევითა და მათი საგანგებო მიმადლებულობით უნდა განხორციელებულიყო, მათ მიერ უნდა ქცეულიყო ქართველი ერი ახალ ღვთაებრივ ერად: ისევე, როგორც საქართველოს მემკვიდრეები აგრძელებენ ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა მისიას, ქართველი ერიც უნდა ყოფილიყო გამგრძელებელი იმ ბიბლიური რჩეული ერის მისიისა, რომელსაც ახალი ჭეშმარიტი ღმერთის პირველმაღიარებლისა და მისივე რჩეულის ღირსება ექნებოდა მინიჭებული. ებრაელი ერის, როგორც რჩეული ერის მისია, ქრისტეს მოვლინებით დასრულებულ იქნა, რადგან ქრისტეს მოვლინების შემდგომ, ღმერთი – უფალი, ანუ სამყაროს ჭეშმარიტი შემოქმედი გაცნობიერებულ იქნა – წმიდა სამებად. იუდეურ სამყაროში მოვლენილი იესო ქრისტე – ეს იყო ახალი გზა ღმერთთან კავშირისა, ახალი "გზა, ჭეშმარიტება და ცხოვრება". ქრისტიანული მოძღვრება იყო არა მხოლოდ ახალი ეთიკა, არამედ ახალი თეოლოგიაც, ახალი და სრულყოფილი გაცნობიერება სამყაროს მამოძრავებელი ძალისა საკუთრივ ბიბლიურ ღმერთთან, ძველალთქმისეულ ღმერთთან მიმართებაში. "იყავით თქვენ სრულ, ვითარცა მამაა თქვენი ზეცათაა სრულ არს". – იესო ქრისტეს სიტყვებში მამაზეციერის "სრულობის" იდეაში, მამაზეციერის ახალი მისტიური გაგება იყო ნაგულისხმარი, მისი სრულყოფილი რაობის, ანუ სრულობისა სამებაში. მამაზეციერი, რომელიც არ იყო სამპიროვანი ერთარსის წევრი, ის მამაზეციერი არც იყო ჭეშმარიტი ღმერთი! ეკლესიის მამათა მიერ თვით ებრაელი ხალხის ეგვიპტიდან გამომყვანი ღმერთი-

უფალიც გაცნობიერდა წმიდა სამებად, რადგან აღმოჩნდა რომ ჭეშმარიტი ღმერთი სამპიროვანი ერთია მხოლოდ. ცხადია, ეს იყო გადატრიალება კაცობრიული აზროვნების, რომელიც ლოგიკურად მოიყოლებდა თან ახალი ერის პრობლემასაც. ღმერთი, რომელიც თავისთავად არ არის ჭეშმარიტი, არც მისი რჩეული ერის რჩეულობა შეიძლებოდა ყოფილიყო ჭეშმარიტი. წმინდა სამების, როგორც სამპიროვანი ერთისა და როგორც ჭეშმარიტი შემოქმედი ღმერთის გაცნობიერებისა და აღიარების შემდეგ, უნდა მომხდარიყო ახალი არჩევანი ღვთის რჩეული ერისა, ახალი ღმერთის – წმ. სამების მიერ, რჩეულობის ახალი შინაარსით. ცხადია, ეს ეზოთერული თეოლოგიისა და საერთოდ ქრისტიანული სამყაროს ეზოთერული პრობლემა შეიძლებოდა მხოლოდ ყოფილიყო. ცხადია, ეკლესიის მამები აცნობიერებდნენ, რომ ისევე, როგორც ღმერთმა ისრაელისამ წმ. სამებასთან მიმართებაში დაკარგა უფლებამოსილება ჭეშმარიტებაზე – მისმა რჩეულმა ერმაც დაკარგა უფლებამოსილება რჩეულობაზე: მამაზეციერი და სამყაროს შემოქმედი ისრაელიანებისა და მამაღმერთი წმინდა სამებისა ერთი და იგივე არ არის. მამაღმერთი წმ. სამებისა და ღმერთი ისრაელისა ერთიდაიგივე აღარ იყო. ცნობილი ათონელი მამა გიორგი მთანწმინდელი ახალი ერის პერსპექტივას, სწორედ ებრაულ ერთან მიმართებაში წარმოაჩენს, როდესაც პავლე მოციქულს შეავედრებს მშობლიური ხალხის სარწმუნოებრივ სიმტკიცეს. ახალი ერი – გახდა ბიბლიურ ერთა შორის იერარქიულობის უარყოფელი და თანასწორობის მეზაირახტრე ერი. აღმოჩნდა, რომ ახალი ერი – ეს არის წილხვედრილი თავად უფლის დედისა, სიცოცხლის დედის, მოყვასის სიყვარულის მქადაგებლის დედის.

მოციქულები ქრისტესი წარგზავნილნი მთელ მსოფლიოში, კაცობრიობის მოსაქცევად, იყვნენ თორმეტნი. ღვთისმშობელი იყო ერთი. საქართველო იყო და არის წილხვედრი ღვთისმშობლისა. ღვთისმშობელი აქ იყო წარმოგზავნილი იესო ქრისტეს მიერ. ამგვარად საქართველო, ქართველი ერი, ახალ ქრისტიანულ მსოფლიო რეალობაში განიმარტებოდა როგორც ახალი რჩეული ერი უფლისა, სადაც ეს რჩეულობა ერთა თანასწორობის, მოყვასის სიყვარულის ქრისტიანული მეზაირახტრობის შინაარსის შემცველი იყო და არა პრიორიტეტულობისა ერთა შორის. ეს ქრისტიანული პრინციპი ემყარებოდა ბუნებრივ მონაცემებს ქართველი ხალხისას – საქართველოში უცხოთ სიყვარულის, სტუმრის პატივისცემისა და სიყვარულის რელიგიაში მისულ რწმენასა და გაგებას. ეკლესიის ქართველ მამათა განცდაში, მსოფლიო ისტორიის ზნეობრივ ევოლუციაში, ქრისტიანობის წინამძღოლი ერის სახით, ახალ ქრისტიანულ მსოფლიოში უნდა წარმოჩენილიყო იმ ბუნებისა და თვისობრიობის მატარებელი ერი, რომელიც ქრისტეთი შემოსილი, განასახიერებდა

მთელი კაცობრიობის უპირობო სიყვარულს, განსხვავებით ბიბლიური რჩეული ერისაგან.

და როდესაც ვაკვირდებით თამარისა და საქართველოს სამეფო ტახტზე მისი უახლოესი წინაპრების ზნეობრივი აღმავლობის ისტორიას, (გაერთიანება საქართველოსი, გადედოფლება ბიზანტიის საიმპერატორო ტახტზე მართა-მარიამ ბაგრატიონისა, საქართველოს ერთერთი გამაერთიანებელი მეფის, ბაგრატ მეოთხის ასულის, დავით აღმაშენებლის მამიდის, დავით აღმაშენებლის შეტოქება ბიზანტიასთან, უარი კუროპალატობაზე და უარი ისრაელის ბიბლიურ მეფეთა იდეალიზაციაზე, გაცხადება ახალი ათენისა და მეორე იერუსალიმის იდეისა სახელმწიფოებრივად მიზანდასახულ ამოცანად, საქართველოს მეფეთა უმაღლესი ტიტულატურის გარდასახვა "მესიის მახვილად" და თამარისა და რუსთველის ეპოქისათვის სრული საძირკვლების ჩაყრა ...), ეს ისტორია მიიმართება ისეთი სუნთქვის შემკვრელი სულიერი და ზნეობრივი სიმალლეების პყრობით, რომ აშკარად ჰბადებს შთაბეჭდილებასა და აზრს იმისას, რომ უფალი ამზადებს ამ ერს რალაც დიადისათვის, ჰბადებს განცდას იმისას, რომ უფალი ამზადებს ქართველ ერს იმ ახალ საღმრთო ერად, რომელშიც ათონის მთის ქართველი მამები წინასწარმეტყველურად იყვნენ დაჯერებულნი. ჩვენ ვხედავთ, რომ ბიზანტიის იმპერიის სასულიერო კერებში საიდუმლო ცოდნის სახით ყალიბდება, როგორც ჩანს, მთელი კონცეფცია ქართველი ერის სულიერი მისიისა, რომლის შემადგენელ ნაწილსაც ბიზანტიის იმპერიის წიაღიდან მომავალი აზრობრივი არგუმენტი განამტკიცებს: არგუმენტი საქართველოს ბაგრატიონ მეფეთა დაკავშირებულობისა ბიბლიურ დავით წინასწარმეტყველთან.

აზრი ბაგრატიონთა სამეფო დინასტიის "დავითიანობისა," როგორც დავით წინასწარმეტყველისაგან ღვთიური წარმომავლობისა, ისევე, როგორც "დავითიანობა" იესო ქრისტესი, ეპოქალური ცნობიერებითი ნანამძღვრების ასათვისებლად გარდაუვალი იყო.

ამიტომ გამორიცხული არ არის ამ აზრის დამკვიდრება, ბიზანტიის იმპერიაშივე, ქალდეველ მოგვთა საიდუმლო წრეებთან ყოფილიყო დაკავშირებული.

ბიზანტიაში ხომ ძალზედ ძლიერი იყო ქალდეველთა თვითმყოფადობისა და თვითდამკვიდრების ბრძოლა, რასაც საბოლოო შედეგად მოჰყვა ბიზანტიის ერთერთი მეამბოხე თემის – შავიზღვისპირა ქალდეური თემის, იგივე პონტოსპირეთის ქალდეის, როგორც ტრაპიზონის იმპერიის დაარსება თამარის მიერ და მისი ბიზანტიის იმპერიისგან გამოყოფა. როგორც მაცხოვრის შობა ბეთლემს ქალდეველებს უნდა სცოდნოდათ მაცხოვრის შობამდე ("მოვიდნენ მოგუნი აღმოსავლეთით"), ასევე უნდა სცოდნოდათ მათ ახალი ერისა და მისი დინასტიური წინამძღოლის ვინაობაც.

წინასწარმეტყველებისა და რეალობის ურთიერთმისადაგისობაში მოსაყვანად, ცნობილია, რომ საიდუმლო წრეები მუშაობდნენ. შემთხვევითი არ არის ქრისტიანობის, როგორც რელიგიისა და მოძღვრების ცნობილი იტალიელი მკვლევარის-ამბროჯო დონინის – შენიშვნა მათეს სახარებაში მოცემულ იოსების გენეალოგიასთან დაკავშირებით: "იმისათვის, რომ იოსების (იესო ქრისტეს მამობილის) გენეალოგია შესაბამისობაში მოეყვანათ გარკვეულ მაგიურ ფორმულირებასთან (სამჯერ თოთხმეტთან), მოუხდათო გამოტოვება წინაპართა მთელი რიგი ჯგუფებისა"<sup>13</sup>. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ერთხმად არის უარყოფილი რეალობა ქართველ ბაგრატიონთა გენეტიკური წარმომავლობისა დავითისაგან, მაგრამ ახსნილი არ არის ლეგენდარულობის ისტორიოსოფიული საფუძველი და დედააზრი. აუცილებელი არსებობა კი ამ ე.წ. ლეგენდისა, ანუ ბაგრატიონთა ხელთდასხმის, დავითის შთამომავალთა ტიტულის ტარებისათვის, ისეთივე გარდუვალი იყო შუა საუკუნეების სააზროვნო სივრცეში – იმ ეპოქალური წანამძღვრების საქრისტიანო მსოფლიოში, რომელშიც თვით არამეული წარმოშობის იესო ქრისტე უნდა გამოცხადებულიყო "ქედ დავითისად". ქართველი ბაგრატიონები ისევე არიან "დავითიანები", როგორც იესო ქრისტეა "დავითიანი" და "აბრაამიანი". ის, რასაც მათე მახარებელი გადმოგვცემს, დამადასტურებელია სწორედ გენეტიკური დაუკავშირებლობისა იესო ქრისტესი დავითთან და აბრაამთან და არა გენეტიკური კავშირის, რამდენადაც მათე მახარებლისავე უწყებითა და დასტურით, იესო ქრისტე მხოლოდშობილია მარიამისა, ქალწულის, ხოლო იესო ქრისტეს გენეალოგიური დამაკავშირებელი დავით წინასწარმეტყველთან – იოსები, მათე მახარებლისავე განმარტებით არ არის ხორციელი მამა იესო ქრისტესი.

შეიძლება ითქვას, რომ მსოფლიო ისტორიის ტრადიციულად ქცეული გამოცხადებანი მეფეთა ღვთაებრივი წარმომავლობისა, ზელოგიკურად უშვებს გენეტიკურისა და რელიგიურის ისეთ შეთავსება-შერწყმას, როგორიც არის მაგალითად ეგვიპტელ ქურუმთამიერი საგანგებო გამოცხადება ალექსანდრე მაკედონელისა "ქედ ამონისად" – ეგვიპტელთა ღმერთის, რაც, რალა თქმა უნდა, არ ნიშნავს ალექსანდრე მაკედონელის გენეტიკურ ეგვიპტელობას.

აღსანიშნავია, რომ იესო ქრისტე სახარებაში თავად აყენებს საკითხს მისი (იესო ქრისტეს) "დავითის ქედ" წოდებისას, აყენებს საკითხს ამ წოდების განმარტების საჭიროებისას, რაც, ვფიქრობთ, საგანგებო ჩაღრმავების საგანს წარმოადგენს თანამედროვე ქრისტოლოგიაში და

<sup>13</sup> Амброджио Донини, У истоков Христианства, М., 1989, 65.

ჯერ კიდევ არ არის ბოლომდე მიყვანილი. მაგრამ ერთი რამ ფაქტია: სადუკეველ-ფარისეველთა გააზრებაში, რომ იესო ქრისტე არის "ძე დავითისა", თავად იესო ქრისტეს მიერ არის ეჭვქვეშ დაყენებული და სწორედ ის წინააღმდეგობრივი რგოლია ამომზეურებული ქრისტეს მიერ, რომელიც აუქმებს მის წოდებას "ძე დავითისად".

– "რას ფიქრობთ თქვენ ქრისტეზე? ვისი ძეა იგი?" – ეკითხება იესო ქრისტე ფარისეველებს.

– "დავითისა" – უპასუხებენ ფარისეველები.

– "მაშ როგორღა უწოდებს დავითი სულში მას უფალს, როცა ამბობს: უთხრა უფალმა ჩემს უფალს: დაჯექი ჩემს მარჯვნივ, ვიდრე დავამსობდე შენს მტრებს შენს ფერხთა სადგამად?!" თუ დავითი უფალს უწოდებს მას, (მომავალ მესიას დ.ს.), მისი ძე როგორღაა? (მათე, 22,41-46) (ე.ი. როგორღაა უფალი დავითისა ამავედროულად ძე დავითისა? დ.ს.)

ამრიგად, მათე მახარებლისავე ინფორმაციით იესო ქრისტე განიმარტება კიდევ, რომ არ არის ძე დავითისა და რჩება კიდევ "ძე დავითისად", რადგან ამას ეპოქის ტრადიციული ცნობიერება ითხოვს მისივე (იესო ქრისტეს) აღიარებისათვის. ეს სახარებისეული გაცნობიერება ძალზედ მნიშვნელოვნად გვესახება ბაგრატიონთა "დავითიანობის" მისტერიაში ჩასანვლომად.

### თამარის პიროვნება

ბუნებრივია, ის მესიანისტური თვითგანცდა ქართველი ხალხისა, გამოვლენილი საქართველოს მეფეთა პიროვნულ ამაღლებულობაში, თამარ მეფის დროს ზენიტში ადის, და ზენიტში აჰყავს ის საქართველოს სადიდებელ – სახოტბო წოდებანიც, რომლითაც მემატთანები აჯილდოვებენ ამ დიდი ეპოქის წარმომადგენელ მეფეებს. მემატთანეთა გადმოცემით, თამარი, სამყაროს მშვენებაა არა მხოლოდ თავისი გონიერებითა და სიბრძნით, არამედ თავისი გარეგნული მომწესველობითაც, არა მხოლოდ საოცარია თავისი მორწმუნეობითა და გულმონყალებით, და რაც მთავარია, ადამიანის სიყვარულით, არა მხოლოდ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ყოვლისმპყრობელია სამეფო ხარისხით, არა მხოლოდ მბრძანებელია და მუზაა მიჯნურობისა და პოეზიის, არამედ მონადირეცაა ძველთა ამორძალთა მსგავსად. მემატთანის გადმოცემით იგი აფხაზეთს დაიარება სანადიროდ და ქართველთა უძველესი ღვთაების, ადგილის დედის, ანუ დედაძინისა და ცის განმგებელი დიდი დედის მსგავსად, ფერხთით თავისი გაზრდილი და მოთვინიერებული უზარმაზარი ლომი უწევს. თვისთა წინაპართა მეფეთა მსგავსად, იგი რჩეულია მგოსნური მიმადლებულობითაც, და იაბიკური ლექსთწყობით მიმართავს ღვთისმშობელ დედას:

"მე, თამარ, მჩენი ტომთაგან  
დავითებრთაჲთ თჳსად,  
შემამკვე, მაღიდე, აღმამალლე!"

თამარში განგებითვე ერწყმის ერთმანეთს მისი ქრისტიანული ადამიანური თავმდაბლობა და მეფური სიდიადის გრძნობა. თუ მემატიანე მას წმ. სამების მეოთხე წევრად რაცხს, თამარი თავად, იმ წმიდა სამებაზე ფილოსოფიურად აღმატებულსა და ფილოსოფიურად დაზესთავებულ "ერთსაც" აქცევს თავის ღვთაებრივ იდეალად და პოეტურად იტყვის:

"სამყაროს შუქი ერთსა ნათლისა-მსხვიობს!  
ყვავილ-სუნნელთა ევარდ-კინამოების და კედართ მფლობი  
ასულობს თამარ-დავითს!"<sup>14</sup>.

აქ თამარი წმინდა ნეოპლატონიკოსია, რომლისათვისაც სამყაროს ნათელი ემანაციაა ერთისა და როგორც სამყაროს შუქი ესხვივსნებაო ერთს, ანუ გამოსხვივებაო ერთისა, ისევე ვეასულებიო მე-თამარი დავითს! თამარი, ასული გიორგი მესამისა, ცხადია, აქ დავით წინასწარმეტყველს გულისხმობს, როდესაც თავისთავს უწოდებს "ასულს დავითისას" და ამ თვით წოდებაშიც გახლავთ დაუფარავი ამბიციური განცხადება საქართველოს სამეფო ტახტის მხრიდან, განცხადება დიდი სამეფო პასუხისმგებლობისა, განცხადება დინასტიური მისიისა –ამ ქვეყნად "ახალი საღმრთო ერის" დამკვიდრებისათვის მზად ყოფნისა, ამასთან განცხადება მსოფლიო ისტორიისა და აღიარებულ კაცობრიულ ღირებულებათა და კრიტერიუმთა ენაზე, და რაც მთავარია, ქრისტიანული ეკლესიის ენაზედ.

საქართველოს სამეფო ტახტი გამიზნულად მოითხოვს ეკლესიის მიერვე საცნობად და საღიარებლად იმ აზრის დამკვიდრებას, რომ ბაგრატიონთა სამეფო ტახტის მფლობელნი ბიბლიური დავით წინასწარმეტყველისაგან არიან ცხებულნი, იმისგან, ვისგანაც იესო ქრისტეც უნდა ყოფილიყო უსათუოდ "გენეტიკურად" მომდინარი. მაგრამ არ უნდა დაგვავინწყდეს არც ის, რომ ქართველი ბაგრატიონები ისევე არიან "დავითიანნი", როგორც "ალექსანდრიანნი", "აფროდიტიანნი", "აპოლონიანნი" და ა.შ., რაც იმას ნიშნავს, რომ ისინი, დავითიც, ალექსანდრეც (ე.ი. ალექსანდრე მაკედონელიც), აფროდიტეც – სიყვარულის ბერძენი ქალღმერთიც, და აპოლონიც – ღმერთი სინათლისა და უკვდავებისა, ქართველი ბაგრატიონების მეფურ თვისობრიობათა წინაპარ-წინამორბედნი არიან, და არა წინაპარნი ეროვნულ-რასობრივი გენეტიკურობისა. "ისტორიანი და აზმანი შარა-

<sup>14</sup> ვსარგებლობ პავლე ინგოროყვისეული გამოცემით. მნათობი, N3-1941. შდრ. ნ. სულავა, XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია, თბ., 2003, 106-107; 270; 296.

ვანდედთანისა" და "თამარის ცხოვრების" პირველ ტექსტოლოგიურ სპეციალისტს, "ქართლის ცხოვრების" აკადემიურ გამომცემელს, ბ-ნ სიმონ ყაუხჩიშვილს, სიტყვა და ცნება "დავითიანი" ლექსიკონური განმარტებით ესმის, როგორც "დავითის შესაფერისი", "დავითის მსგავსი", ისევე, როგორც "აპოლონიანი" ესმის, როგორც "აპოლონის სადარი", ალექსანდრიანი – ალექსანდრეს სადარი, აფროდიტიანი – აფროდიტეს სადარი და ა.შ... ჩვენ არ გამოვრიცხავთ, რომ ბაგრატიონთა "დავითიანობის" ვერსია ბიზანტიის იმპერიაში ჯერ კიდევ ცოცხალ, ქალდეველ მოგვთა საიდუმლო წრიდან ყოფილიყო მომდინარე, ისევე როგორც, მაცხოვრის შობა ბეთლემს, მათ უკვე უნდა სცოდნოდათ მაცხოვრის შობამდე.

ქართველი მემატიანენი დაუფარავად ღალადებენ ღვთის სწორობას თავიანთი მეფისას: ეს ღვთის სწორობა კი ქრისტეს სწორობაა მათთვის.

"არა ნახულა კაცთა თვალთაგან, არცა ნაგვიკითხავს ძველთა წერილთა შინა, გინა ახალთა, სახე თამარისი და მსგავსი ქცევითა ყოფისა მისისა" – ვკითხულობთ ქართლის ცხოვრებაში<sup>15</sup>. "თამარი იყო-ო მზეთა მზე, და ნათელი ნათელთა, ტარიგი უმანკო, მსგავსი ქრისტესი".

"თუ მომავალი თაობანი თამარის დიდებულების ამბავს არ დაიჯერებენ, ასეთმა ურწმონოებმა გაიხსენონ ერაყამდის მისგან დადებული სარაჯა და ბალდადის კერძ მარალამდის" და მაშინ დარწმუნდებიან, რომ ყველაფერი, რაც ნამბობია, მართალი არის" – წერს ივანე ჯავახიშვილი ბასილი ეზოსმოდვრისეული "თამარის ცხოვრების" შესავალში.

თამარმა, რომელსაც მეფედ კურთხევის დროს ხმალი შემოარტყეს მაკურთხებლებმა და მთავარსარდლობა მიანიჭეს მეფობასთან ერთად, ფორმალურად როდი ატარა თავისი ტიტული. თამარის დაძახილზე საბრძოლველად, საქართველოს ყოველი კუთხიდან მერცხლების გუნდებით მოფრინავდნენო ქართველნი; ბრძოლის წინ თამარის ხელზე და კათალიკოსის ჯვარზე მთხვევით, რომელიც ერთი ხელით თამარსაც ეპყრა თურმე კათალიკოსთან ერთად, დაუშრეტელ ძალსა და საბრძოლო მგზნებარებას იღებდნენ მეომარნი. მემატიანის გადმოცემით, ბრძოლის დროს თამარი საათობით დამხობილი ლოცულობდა თავისი ჯარისთვის და როცა ადგებოდა დამხობილი, ლოცვის დროს მისი დაღვრილი ცრემლით მიწა ჩნდებოდაო დამხობის ადგილას დაღობილი და სველი.

შამქორისა და ბასიანის სახელგანთქმული ომები, თამარის მიერ გადახდილნი, მისი პირადი შთაგონებით, ეროვნული სიმართლით, მთავარსარდლური გონიერებითა და უფლის სიყვარულით იყვნენ მოგებულნი.

<sup>15</sup> "ქართლის ცხოვრება", II, 51.



ტაძარ-ტაძარ ფეხშიშველ მოარული თამარი იყო ნამდვილი შემოქმედი თავისი ქვეყნის ისტორიული და ბრწყინვალე გამარჯვებებისა მტერზედ.

დაქვრივებულმა თამარმა 12 წლის ლაშა-გიორგი დაისვა თანამოსაყდრედ. ჭაბუკობაში შესული ლაშა-გიორგის სარდლობით ქართველებს დაულაშქრავთ ირანი, შემდეგ ავღანეთი და მიუღწევიათ ინდოეთამდისაც და მხოლოდ იმიტომ, რომ ველარ აუდიოდნენ ნადავლის ზიდვას, აღარ ინდომესო ინდოეთზე ლაშქრობა და დაბრუნდნენო უკან – გადმოგვცემს მემათიანე. – ეს იყოო სამეფო ძლიერების ზენიტი თამარისა. ტყუილად როდი მიუმსგავსებია ფრანგ მისიონერს ლაშა-გიორგი, რომელსაც დედის ძვლები მიჰქონდა იერუსალიმში, მაცხოვრის საფლავის ეკლესიაში დასაკრძალად, ალექსანდრე მაკედონელისათვის!

მეფეთა ძლიერებაში ისტორიულად უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ტერიტორიათა და ქვეყანათა დალაშქრვასა და დაპყრობას, მაგრამ სიდიადე თამარისა, რომელმაც აღმოსავლეთით ინდოეთამდე მიაღწია თავისი ლაშქრით და საბერძნეთით ერაყამდე, ერაყის ჩათვლით, მის ზნეობრივსა და სულიერ სიმართლეში იყო დაგვირგვინებული, და სწორედ ამით იყო მიმსგავსებული ქრისტესაც, და ამით იყო განპირობებული მისი გაღმერთებაც თავისი ხალხისაგან.

პლატონის დიალოგებში, ერთგან სოკრატე ეკითხება თავის მოსაუბრეს: – "ვინ არის დღეს თანამედროვეთაგან ყველაზე ძლიერი?"-ო, – და როდესაც მოსაუბრე უპასუხებს: – ყველაზე ძლიერიაო დღეს სპარსეთის მეფე, სოკრატე შეუბრუნებს შეკითხვას: – "არის კი ის ყველაზე ძლიერიო ეთიკაში?!" თამარი რომ ყოფილიყო სოკრატეს თანამედროვე, ალბათ ის იქნებოდა საგანი ამ პასუხისაც: ყველაზე ძლიერის. მაგრამ თამარი არ იყო არც სოკრატეს თანამედროვე და არც იმ მსოფლიო რეალობის წარმომადგენელი, რომელიც შეძლებდა მისი პიროვნული ღირსებების აღიარებას მსოფლიო მასშტაბით. თამარმა შექმნა სათნოების პრინციპზე დამყარებული იდეალური სახელმწიფო. თამარის პიროვნება მსოფლიოს ისტორიის ჭრილში ჯერ კიდევ შეუცნობელია, ჯერ კიდევ გაუცხადებელია ღირსება იმ სახელმწიფოებრივი იდეალისა, რომელიც თამარმა სათნოების უზენაესობით განახორციელა. ჩვენს წინაშეა რამდენიმე დიდი კომპეტენცია თამარის პიროვნების სიდიადის აღწერისა და დამოწმების: უწინარეს ესენი არიან უშუალოდ მემათიანენი თამარისა: 1) ჩვენ მიერ უკვე ხსენებული ავტორი თხზულებისა: "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი", 2) ბასილი ეზოსმოძღვრი, ავტორი "ცხოვრებისა მეფეთ-მეფისა თამარისა", და 3) ქართველი ხალხი, რომელმაც არა მხოლოდ თავისი ისტორიული მესხიერებით შეინახა თამარის სახე და საქმენი – მისნი, არამედ საკუთარ ცნობიერებაში, როგორც შემოქმედმა ერისამ, თამარისაგან შექმნა საკუთარი იდეალი, ახალი სახე ქვეყნიერების დედისა და ადგილის დედის, ეს

სახე, რომელიც უკვდავყო დიდმა ილია ჭავჭავაძემ თავისი ლექსით "ბაზალეთის ტბით", ისევე განაგებს მარადიულ ნალკოტს სამოთხის ბალისას, და ბაზალეთის ტბის ულამაზეს ლეგენდაში ანგელოზთა დასებს, როგორც ბიბლიური მაღალი ღმერთი განაგებს სამოთხეს: სამოთხის შუაგულში დარგულ ხეს: კეთილისა და ბოროტის ცნობადისას და ხეს სიცოცხლისას. ოღონდ ქართული ცნობიერებით წარმოსახულ სამოთხეში, ბაზალეთის ტბის ძირას, თამარს, როგორც ადგილის მარადიულ დედას წინ მარადიული აკვანი უდგას – ოქროს აკვანი. მაგრამ მთავარი აქ ის არის, რომ ჩვენ ვერ ვაცნობიერებთ სათანადოდ იმ თეოლოგიურ რეალობას, რომელსაც ქართული ხალხური გონება ქმნის, უშუალო და თავისთავადი გონი. თამარ მეფეს, აქ, სამოთხის ამ ქართულ ცნობიერებით სახეობაში, იგივე ადგილი უკავია, რაც ბიბლიურ მამა-ღმერთს ადამისა და ევას სამოთხეში, რაც ქალღმერთ ჰერას ჰესპერიდების მითიურ ბაღში! ქართულ ხალხურ პოეზიაში თამარი ან ღვთაება პირიმზის ადგილს იჭერს, ან მზისას:

"თამარ დედოფალ მზე არის  
ღვთის შვილები ჰყავს ძმანია  
თამარ მეფე კი ემ სოფლის  
გვირგვინოსანი მგზავრია" (ფშავეური ხალხური პოეზიიდან)

აქ ძალზედ გამოკვეთილია ქართული ხალხური ცნობიერების კუთვნილი გაგება თამარისა-მისი ადამიანურისა და ღვთაებრივის ერთმთლიანობა და გაორება. ხალხის ხედვასა და განცდაში ხდება ერთგვარი "დიოფიზიტური" აღქმა-გაგება თამარისა: ადამიანისა და ღმერთისა ერთდროულად: თამარი იქცევა სახედ ქვეყნიერების დედისა, რაც შესაძლოა უფრო მეტიც იყოს, ვინემ თანააღზვევებულობა წმ. სამებისაგან ოთხად.

მეოთხე მემატთანედ თამარისად გვესახება ქართული ეკლესია, რომელმაც წმიდანად შერაცხა იგი და დააწესა თამარის ეკლესიური მოსახსენებელი და დღესასწაული, და ეკლესიის კედლებით შემოგვინახა მისი გარეგნობის ამსახველი ისტორიული ფრესკები.

და დასასრულ, მემატთანედ მეხუთედ – მემატთანედ მისი პიროვნული არსებობისა და თამარის ეპოქის ეროვნული სიდიადის დამაგვირგვინებლად – შოთა რუსთაველი, ავტორი ქართველთა წმინდა წიგნად აღიარებული თხზულებისა: "ვეფხისტყაოსნის". ძნელი სათქმელია, იქნებოდა "ვეფხისტყაოსანი", რომ არ ყოფილიყო თამარი?! დადგებოდა რუსთაველის წინაშე ის პრობლემები, რომელიც თამარის პიროვნებამ ეპოქალურად დააყენა?! "თუცა ქალია ხელმწიფედ, მართ ღმრთისა დანაბადია", რომ "რომელმან შექმნა სამყარო... მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე, სახითა მის

მიერიტა", რომ "ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია", და ა.შ. "ვეფხისტყაოსანი" არის დოქტრინარული განცხადება დედაკაცისა და მამაკაცის თანასწორობისა და ერთა თანასწორობისა მე-12 საუკუნეში, რითაც იგი, რუსთველის "ვეფხისტყაოსანი", პრინციპულად უპირისპდება კიდევ ძველადღებულ მსოფლმხედველებს და ქრისტიანობის საკუთარ ინტერპრეტაციასაც გვანვდის.

რუსთველისეული ფორმულირება ამქვეყნიური "ხელმწიფის" ღვთიური წარმომავლობისა, უფრო ზუსტად, სამყაროს შემოქმედის განსახიერებულობისა ამქვეყნიურ ხელმწიფეში, ცხადია, ერთი მხრივ, თამარ მეფის სახით იყო შთაგონებული, ისევე, როგორც მთელი "ვეფხისტყაოსანი" იყო შთაგონებული იმ ეპოქალური სულისკვეთებით, იმ ოქროს ხანისეული იდეებით, რომელსაც თამარის პიროვნება ჰქმნიდა, ხოლო, მეორე მხრივ, "ხელმწიფის" ამ ზოგადადამიანური იდეალის რუსთველური ფორმულირებით, ხდებოდა თავად ადამიანის, როგორც ბიბლიური "ღვთის ხატის" ახალი წარმოჩენაც: ხდებოდა ადამიანის, როგორც "ხატად ღვთისად" ცნობილის აყვანა "სახედ ღვთისად" ხარისხში, რაც ადამიანს გვაჩვენებდა არა მხოლოდ "მსგავსებად", არამედ "იგივეობადაც" ღვთისად.

რუსთველური წარმოჩენა ადამიანისა ("ხელმწიფის") "სახედ ღვთისად", ნაგულისხმარით თამარ მეფედ, ისევე აყენებდა საკითხს თავად შემოქმედის ახალი გაგებისას, როგორც "მამაკაცად და დედაკაცად ქმნილი" ადამიანის ბიბლიური ხატის მიმართება თავის შემოქმედ დედანთან, აყენებდა საკითხს თავად შემოქმედის გაგებისას თეოლოგიური პრობლემის ქრილში.

როგორც აღვნიშნეთ, ავტორი "ისტორიანისა და აზმანის"... ლუკა მახარებლის მიმბაძველად წარმოგვიდგენს თავისთავს, მიმბაძველად თამარის ცხოვრების აღწერაში ქრისტეს გენეალოგიის გადმოცემის სტილსა და მეთოდში, მაგრამ ფაქტია, რომ ქრისტეს მოვლინების აღმწერს ადარებს თავისთავს თამარის მოვლინების აღმწერი. რუსთველის "ვეფხისტყაოსნით", თამარს შეფარვით თინათინი და ნესტან-დარეჯანი ჰქვია. მაგრამ პოემის შესავალში დაუფარავად არის გაცხადებული პოეტისაგან თამარის ხოტბისა და დიდების ამოცანა:

"თამარს ვაქებდეთ მეფესა, სისხლისა ცრემლდათხეული  
ვთქვენი ქებანი ვისნი მე, არ ავად გამორჩეული"-ო, – აღიარებს პოეტი.

როგორც ცნობილია, რუსთველის ამ სტრიქონებში უკვე არსებულ თხზულებაზე უნდა იყოს ლაპარაკი, უნდა არსებულებო გენიალური მოაზროვნის მიერ შეთხზული, მაგრამ სამწუხაროდ ჩვენამდე ვერ მოღწეული პოეტური "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი", რომელშიაც რუსთველი წარმოსდგებოდა ლუკა მახარებლის მიერ დახასიათებული

იესო ქრისტეს დარად, ოლონდ იესო ქრისტე ლუკას სახარებაში ლოცულობს მამის წინაშე იმ ჯვარცმის აცილებისთვის, რომელიც უკვე კარზეა მომდგარი. ხოლო რუსთაველი ლოცულობს უფლის წინაშე, "რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა" უხილავად უკვე ჯვარცმულის ტანჯვით.

"მამაო თუ გნებავს, ამაცილე ეს სასმისი, თუმცა იყოს არა ჩემი ნება, არამედ შენი!" (ლუკა 22,42) და ალბათ ამაზე მწარე სავედრებლით არ ულოცია იესო ქრისტეს, როგორც ადამიანს. შორიახლოს მისი მოწაფენი – მეგობარ-მოციქულნი ისხდნენ, ქვის გასროლის მანძილზე, როგორც ლუკა მახარებელი გადმოგვცემს და "მწუხარებისაგან ძილად იყვნენ მივარდნილნი" (22,44). მაცხოვარი კი ურვილი, ისე გულმხურვალედ ლოცულობდა, რომ სახეზე ოფლს ასხამდა და ოფლის წვეთები მისი სხეულიდან სისხლის წვეთებად ესხურებოდაო მიწას (ლუკა 24,44). იოანე მახარებლის სიტყვებით, ლაზარეს სიკვდილით თავზარდაცემული იესო ქრისტე ტიროდა მარიამთან ერთად: "და ცრემლოდა უფალიცა", ალბათ შეავსებდა იმ მისტიურსა და გულისშემძვრელ ლოცვას, რომლითაც კაცობრიობის განწმენდა მზადდებოდა ცოდვათაგან.

რამხელა უნდა ყოფილიყო ტანჯვა და განცდა მაცხოვრისა, რომ მისი ცრემლები თვალებიდან და სხეულიდან იღვრებოდნენ სისხლის წვეთებად. და ჩვენ ვხედავთ, რაოდენ განუზომელი ემოციების შემძლენი არიან დიდი პიროვნებანი: და რა უნდა ყოფილიყო ის "ქებანი" თამარისა რუსთველისაგან თქმული, რომ ლუკა მახარებლის მიერ აღწერილი იესო ქრისტესმიერი აღვლენილი ლოცვა-ვედრების დარად, სისხლის ცრემლებით ატირებდა მლოცვარე რუსთველს:

"თამარს ვაქებდეთ მეფესა, სისხლისა ცრემლდათხეული ვთქვენი ქებანი ვისნი მე, არ ავად გამორჩეული".

და რამხელა უნდა ყოფილიყო აღსარებისაგან დაცლის სურვილი, ამ სისხლის ცრემლებით მტირალისა, რომ ასე ხმამაღლა, ასე განწირულად გაეცხადებინა და გაენდო იგი მშობლიური ხალხისადმი, გაენდო ისევე, როგორიც იყო უიდუმალესი აღსარების განდობა მაცხოვრისაგან ყოველივეს შემოქმედი და ყოველივეს მხედველი ღმერთისადმი, სისხლის ცრემლებით.

ამრიგად, თამარი, თავისი პიროვნული სიდიადით შთამაგონებელი ძალა და ერთგვარად თანაშემოქმედი უფლისა – რუსთველის, როგორც ეროვნული მოძღვრისა, თანაშემოქმედი მისი თხზულებისა – "ვეფხისტყაოსნის" – ქართველთა ბიბლიად წოდებული წმინდა წიგნის.

### თამარ მეფის აკაკი წერეთლისეული გაგება

თამარ მეფის, როგორც მოვლენის თეოლოგიური და ისტორიოსოფიული გაგებისათვის, ჩვენ გვინდა მკითხველს შევთავაზოთ ერთი საოცარი, და ჯერ კიდევ შეუფასებელი წერილი თამარზე, რომელიც ჩვენმა თანამედროვე ისტორიკოსმა, პროფესორმა ზურაბ რატიანმა 2007 წელს გამოსცა ცალკე პატარა წიგნად, ილია ჭავჭავაძისეულ წერილთან ერთად დავით აღმაშენებელზე.

საოცარ რამეს წერს აკაკი წერეთელი თამარ მეფეზე: "ჯერ არ ყოფილა დედამიწის ზურგზე მისთანა საისტორიო ერი, რომელსაც სხვადასხვაგვარ უბედურების მიზეზად ქალი არ დაესახელებინოს..."

ერთ დროს ოდესმე ზვიადი, უკადრისი და სხვათა ერთა მოძულეებრაელები, რომელთაც თავისი ეროვნული ძლიერება სამსონ ძლიერში გამოხატეს, დასუსტებასა და დამარცხებას დალილას აბრალებდნენ...

ეს "მანანალა აზრი" ქალების შესახებ "ხმად ღვთისად" მისათვლელი არ არის. მოვა დრო, ერთხელაც არის კაცობრიობა შეიგნებს ჭეშმარიტებას და ქალს დასახავს ევად, მაგრამ იმ პირველ ევად კი არა, რომელმაც ვითომ ედემი დააკარგვინა (ადამიანს)! არა! იმ სხვა ევად, რომელიც ქვეყნად გაუღებს მას სამოთხის კარებს... ძველ ხალხებშიც ერთადერთი ტომის ხალხია ივერიელები, ანუ ქართველები, რომელნიც სულ სხვა თვალთ უყურებენ ქალებს" – და აქ აკაკი წერეთელი საუბარს იწყებს ამორძალებზე, გრძნეულ მედეაზე, ქართულ ცივილიზაციაზე, ქეთევან ნამებულზე, თამარ მეფეზე.

"თამარ დედოფალი, რომლის მეფობის დროს სიკვდილით არავინ დასჯილა, უმტკიცებს მის შემდეგ გვირგვინოსნებს, რომ ქვეყნის გაერთგულება და ამაღლება შეიძლება მხოლოდ სიტკბოებით, ღმობიერებითა და სიყვარულით".

"დღევანდელი დროებითი ძილი და უმოქმედობა, – წერს აკაკი წერეთელი თავის თანამედროვეობაზე, – ძალ-ღონის სულ ახალი შეკრებაა, რომ გამოღვიძების შემდეგ ძლიერ სახელმწიფოებთან ერთად, სვლა შეგვეძლოს განათლება – წარმატების გზით. მაშინ მოსალოდნელია, რომ პირველ რიგში ქართველი ქალებივე ჩადგებიან. მაგრამ ჯერჯერობით ეს მივანდოთ მომავალს".

უმწვერვალესობამდე მიღწევას ქართველი ქალებისას აკაკი წერეთელი თამარ მეფეში ხედავს, და ელის კიდევ ახალ ევას, როგორც წინასწარმეტყველი მთელი კაცობრიობისა, ევას – როგორც სამოთხის კარის გამღებსა და არა სამოთხის დამკარგავს.

საოცარია და საქართველოს ეს დიდი მგოსანი აზრის უჩვეულო თავისუფლებითა და გაბედულებით აცხადებს ბიბლიურ მითს ევას პირ-

ველ–ცოდვისას, სიყალბედ და "მანანწალა აზრად", და ერთადერთ ხალხად დედამიწის ზურგზე ქართველები მიაჩნია, რომელთაც ეს მანანწალა აზრი არასოდეს გაუზიარებიათ. ეს გახლავთ განგაში ბიბლიესტიკაში!

აკაკი წერეთელი, რომელმაც თავის პოეტურ მისიას "გარემოების საყვირი" უწოდა და ამ სტრიქონებით ჩამოაყალიბა: "გარემოების საყვირი, არც მინისა ვარ, არც ცისა"-ო, რომელმაც კავკასიონზე მიჯაჭვული ამირანი დასახა საქართველოს სიმბოლოდ, და როგორც წინასწარმეტყველმა ისიც აღმოთქვა: "მოვა დრო და ამ ჯაჭვს განყვეტს, თავს აიშვებს გმირთა–გმირი"-ო, ასევე მე-19 საუკუნის გადასახედიდან, სრულიადი უბრალოებითა და უდიდესი გაბედულებით, მგოსნური თავისუფლებითა და წინასწარმეტყველის უფლებით, თავისი "საყვირით" კაცობრიობას უთხრა:

– კაცობრიობა დაგმობს საუკუნეთა განმავლობაში განმტკიცებულ მცდარ დამოკიდებულებას ქალისადმი და აღიარებსო ახალ ევას.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ქართველი მგოსნის ამ თეოლოგიურ წინასწარმეტყველებას უნებურად ვენმთანებით ჩვენი შრომით: "ქართული ბიზანტინოლოგია და ახალი ქრისტიანული ფენომენოლოგიის საფუძვლები", რომელიც მოხსენებად წავიკითხეთ ბიზანტინოლოგთა საერთაშორისო კონფერენციაზე, ბათუმში, 2007 წელს. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ "ახალი ევას თეოლოგია" ქართული ცნობიერების წილხვედრი მისიაა და ახალი ქრისტიანული ათასწლეულის სამსახურში დგას. აკაკი წერეთლის წინასწარმეტყველური განცხადების პასუხად გვინდა აღვნიშნოთ, რომ სწორედ ქართულ ცნობიერებაში მოხდა დასაადგურება ახალი ევას თეოლოგიისა, ანუ "ახალი ქრისტიანული ფენომენოლოგიის საფუძვლებისა": ეს საფუძვლები გახლავთ: ქრისტიანულ–თეოლოგიური დოგმატური წმინდა სამების მესამე ჰიპოსტაზის–სულიწმიდის ამოკითხვა დედურ სანყისად და ამ გზით, ბიბლიური მამა–ღმერთის ნეკნში დამარხული ზეციური სამეუფო ტახტის აღდგინება, მეორე – ეს არის ქრისტეს მოვლინების და ქრისტიანული აზროვნების გაგება, როგორც ქალდეური ცნობიერების ამოხეთქვა იუდეურ სივრცეში<sup>16</sup>, და მესამე–ეს არის ჯვარცმული ქრისტეს საუფლო კვართის ჩამომტანი მცხეთელი მოგვების, ანუ იესო ქრისტეს ჭირისუფალთა საიდუმლო წრის მიგნება საქართველოში, საქართველოს ქველ დედაქალაქში, მცხეთაში.

<sup>16</sup> დენიზა სუმბაძე – ქალდეელები ბიბლიისა და ქალდეელები ბიზანტიისა–პარიზი, 2001 წელი, იხ. ჟურნალი "ქართველოლოგია", N7, 2008.

ყოველივე ეს მიიმართება ახალი ევას, ანუ დედა-უფლის ზეციური ტახტის აღდგინებისა და სულიწმიდის ახალი თეოლოგიის დამკვიდრებისაკენ. ამ გზას კაცობრიობა გადის უკვე ოთხი ათასეული წლის მანძილზე.

### **წმინდა სამების თამარ მეფისეული მეოთხე წევრობის თეოლოგიური წანამძღვრები**

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თამარის ამ წმ. სამების ოთხად თანააღ-ზევებულობაში ძვეს აგრეთვე გასაღები კაცობრიული ცნობიერების მიერ განვლილი მთელი იმ გზისა, რომელიც უწყვეტად და დაუბრკოლებლად ეძებს დედაკაცის ადგილს სამყაროს შემოქმედი მამის გვერდით, რადგან ადამიანის ბუნებრივ განცდასა და შემეცნებაში, მისი შემეცნების სამართლიანობაში, არც დედა არსებობს მამის გარეშე და არც მამა – დედის. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ უცნობმა ქართველმა მემატიანემ, ავტორმა "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი"-სამ თამარის გაღმერთებით იპოვა აგრეთვე კაცობრიული ცნობიერებით, ჯერ კიდევ ძველი აღთქმის არაკანონიკური წიგნებით ნაძიები გზა, რომელშიაც სამყაროს შემოქმედის გაორება ხდება მისივე, სამყაროს შემოქმედისავე ზენაარ სიბრძნითა და ზენაარ სიბრძნის დედური პერსონიფიკაციით. მაგრამ ეს ხდება ბიბლიური არაკანონიკური აზროვნებით. ქართველი მემატიანის ისტორიული რეალობა, როგორც კაცობრიული რელიგიური ცნობიერების მიერ განვლილი გზის ეტაპი, სრულიად სხვა შესაძლებლობასა და გაბედულებას, სრულიად ახალ ასპარეზს უქმნის მემატიანეს. აქ უკვე მოვლინებულია ქრისტე და უკვე დაძლეულია იუდეური მონოთეიზმი, დაძლეულია თეოლოგიურადაც: ქრისტეს ტრინიტარული მოძღვრებით, ანუ წმ. სამების აღიარებით სამყაროს შემოქმედად, და დაძლეულია ფილოსოფიურადაც, ნეოპლატონური ერთით. მაგრამ შეუვალია წმინდა სამების დოგმატი და გასაგრძელებელია ზენაარ სიბრძნის ქალურ სანყისად გამოცხადების გზა. და იქმნება ზელოგიკური შესაძლებლობა მეოთხე ჰიპოსტაზის დაშვების.

არსებობს აზრი, რომ იუდეური მონოთეიზმი გარდასახვაა მანამდე არსებული ფარული, ანუ ესოტერული მონოთეიზმისა ეგზოთერულ მონოთეიზმად. თამარ მეფის მეოთხე ჰიპოსტაზად გამოცხადებით "ისტორიანისა და აზმანი შარავანდედთანის" ავტორი ეროვნული ქვეცნობიერებით, სამყაროს უხილავ ყოფიერებაში ახდენს ეროვნული რელიგიური ცნობიერების უმთავრესი ღირებულების – დედური სანყისის აღორძინებას და უბრუნებს მას ზეციური ტახტის უფლებამოსილებას, რომელიც ებრაულმა, ანუ ბიბლიურმა ცნობიერებამ წაართვა ქალდეურისა და ქალდეურსშემდგომი, ანუ ებრაული ცივილიზაციების ჭიდილში.

ჩვენმა თანამედროვემ, გერმანელმა მკვლევარმა, თომას შიპფლინგერმა ამოკრიბა მთელი მასალა მსოფლიოს თეოლოგიური ისტორიისა და

შეადგინა ტექსტოლოგიური ქრონოლოგიური ქრესტომათია იმისა, თუ როგორ ეძიებს კაცობრიობა დღიდანვე ერთი ღმერთის აღიარებისა, ანუ დღიდანვე ღმერთის მამა ღმერთად ცნობისა, მამა-ღმერთის თანაშემოქმედი დედური სანწყისის მისიას, როგორ გადის ეს ძიება გერმანელი მისტიკოსებისა და მეცხრამეტე საუკუნის რუსული სოფიოლოგიური აზროვნების გზას. და თომას შიპფლინგერმა გვაჩვენა, რომ ქრისტიმდე დედური სანწყისი ჩნდება იუდეურ-ადოგმატური არაკანონიკური ბიბლიური წიგნებისა და ფსალმუნების წიაღში<sup>17</sup>; ქრისტეს შემდგომ კი წმინდა სამების შეუვალობის წინადაც, ეს საუკუნეების წინარედ, ასევე არაკანონიკურად მოძიებული დედური სანწყისი, გარდაისახება მეოთხე ჰიპოსტაზად. ისეთი მკვეთრი გამოვლინება მეოთხე ჰიპოსტაზისა, როგორც არის აღზევება მეფე თამარისა, შვიდმნათობიერისა, და ამავე დროს სამგზის სანატრელისა და "სამებისაგან ოთხად თანააღზევებული-სა," ვფიქრობთ, რომ უპირველესია კაცობრიული ცნობიერების ისტორიაში და ხდება იმ ქვეყანაში, სადაც ენის ფილოსოფიაც და უძველესი რელიგიური ცნობიერებაც მსოფლმხედველობრივად დედური სანწყისის პრიორიტეტზეა დამყარებული. ეს არის მისი ეროვნულ-ცნობიერებითი კოდი, მისი სპეციფიკა, საიდანაც განისაზღვრება მისი სააზროვნო მისიაც.

შემთხვევითი არ არის, რომ რუსულ სოფიოლოგიურ თეოლოგიაში, იმპულსად სამყაროს და საერთოდ ყოფიერების შემოქმედად დედური ძალის გამოცხადებისა, მიიჩნევა არქაულ-რელიგიური თაყვანისცემა დედა-ღვთაებისა (ვლადიმერ სოლოვიოვი). უფრო არქაული დედა-ღვთაება კი, ვინემ ქართული არქაული სახეობებია ადგილის დედისა, მსოფლიოს რელიგიური ცნობიერების ისტორიაში არ არსებობს. გერმანული მისტიკისა და რუსული სოფიოლოგიისმიერი ძიება დედური სანწყისისა ქრისტიანული წმინდა სამების ირგვლივ, კაცობრიობის შემოქმედებითი და შემეცნებელი გონის ფარვანასებრი ტრიალი წმიდა სამებაში და სამების ირგვლივ, ეს გახლავთ დედა უფლის იმ ზეციური ტახტის დაბრუნების გზა, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ებრაულმა ცნობიერებამ დაკარგა და დააკარგვინა მთელ კაცობრიობასაც, ოთხი ათასეული წლის მანძილზე.

ქართული საიდუმლო წინასწარმეტყველება ოთხი ათასი წლით ქართული ენის დამარხულობისა, თანხვედრილია დედა უფლის ზეციური ტახტის აზრობრივი აღდგინებისაც, ქრისტეს გზით! მხოლოდ შობილისა

<sup>17</sup> Thomas Schipflinger, Sophia-Maria. München-Zürich=Томас Шипфлингер, София-Мария, перевод В. Бычкова, М., Наука, 1997.



და მხოლოდ დედის შობილი ღმერთის გზით, რომელმაც შეუძლებელია, რომ უარყოს დედა სამყაროს შექმნასა და გაჩენაში.

ევროპის თეოლოგიურ სამყაროში აღიარებულია, რომ სულიწმინდის თეოლოგია ჩანასახის პროცესში იმყოფება. "მოდღვრება სულიწმინდის დედურობაზე – წერს გერმანელი მკვლევარი, თომას შიპფლინგერი 1997 წელს გამოცემულ წიგნში: "სოფია–მარია", აღდგინება ქალის ღირსებისა და ადგილისა რელიგიურ ცხოვრებაში – ყველაფერი ეს, როგორც ჩანს, მომავალში შეადგენს მნიშვნელოვან ნაწილს მომავლის თეოლოგიისას". ჩვენი მხრიდან შეიძლებოდა დაგვეერთო: სასიცოცხლოდ აუცილებელს კაცობრიობის გადარჩენისათვის.

თუ გავითვალისწინებთ რელიგიური ცნობიერების ევოლუციის ამ ისტორიულ კანონზომიერებას, უნდა ითქვას, რომ ყველა ეზოთერული მოძღვრებით, წმინდა სამების სულიწმინდიეული ჰიპოსტაზი დედური სანყისია, და საკმარისია მოხდეს ეგზოთერიზაცია და დაკანონება ამ ისტორიული საიდუმლო ცოდნისა მსოფლიო კრებით, რომ ყველა ცდა მეოთხე ჰიპოსტაზის რაიმე ფორმით დაშვებისა, აღმოჩნდება საფუძველს მოკლებული და ასპარეზიდან გადის.

თამარ მეფის უცნობმა მემატეიანემ გაბედა ის, რაც ვერ გაბედა ეკლესიის მამათა კანონიკურმა თეოლოგიამ, მიუხედავად იმისა, რომ იგი პირისპირ აღმოჩნდა სამყაროს შემოქმედებაში შემომქმედი ღმერთის თანამონაწილის აუცილებლობის დაშვების წინაშე. მხედველობაში გვყავს კაბადოკიელი მამები – ბასილი დიდი და გრიგოლ ნოსელი, რომელთაც მკვეთრად დააყენეს საკითხი სამყაროს შექმნაში ბიბლიურ შემოქმედთან ერთად თანამონაწილის არსებობისა, მაგრამ მათ ვერ შეძლეს ბიბლიური ზენაარ სიბრძნის დედურ სანყისად აღიარება და გაიგივება მასთან. ვერ მივიდნენ, ვერ გაცხადეს დედურობა სულიწმინდისა ქრისტიანული მოძღვრების წმინდა სამების თეოლოგიური საყოველთაო გაგებით. მაშინ უცნობი მემატეიანისთვის თამარი აღარ იქნებოდა მეოთხე ჰიპოსტაზი. იგი პირდაპირ აღმოაჩენდა თამარში სულიწმინდის ამქვეყნიურ ხატს, ისევე, როგორც ეს ხდება ღვთისმშობელთან კავშირში.

კაცობრიული ცნობიერების ისტორიულ დინამიკაში, ეს პრობლემა სამყაროს სანყისისა, სამყაროს სანყისის უტენდენციო და ჰარმონიული აღქმისა, ემწყვდევა ქართულ ცნობიერებით რეალობაში, თამარის ეპოქაში, დედაკაცისა და მამაკაცის თანასწორობის მსოფლიო აპოლოგიაში, რეალობაში, რომელსაც, როგორც ამას იკვლევს და გვიამბობს თავისი ნაშრომით – "დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში" – ბრწყინვალე ქართველი ეთნოგრაფი – ქ-ნი რუსუდან ხარაძე – განვლილი აქვს ოჯახის ორი უფროსის – დედისა და მამის – საფეხური, რეალობაში, რომლის ენობრივ გამოსახულებაში, სამყაროს უზენაესი ძალის გამომხატ-

ველ ენობრივ ხატში, ცნებაში – ღმერთი – ჯერ კიდევ იკითხება მეცნიერულად დედობის შინაარსი;

ქართული სინამდვილე, თავისი ჰარმონიული იდეალით დედაკაცისა და მამაკაცის ღვთივ მონიჭებული მისიებითა და მოვალეობაზე და სიყვარულზე დამყარებული ღვთიური კავშირით, დასაბამს უდებს "ვეფხისტყაოსნის" დაბადებას, და ანგრევს იმ დოგმატურ, იერარქიულ დამოკიდებულებებს დედაკაცსა და მამაკაცს შორის, რომელიც საქართველოში შემოაქვს ბიბლიურს, ანუ ახალ ეპოქისეულსა და ძველი აღთქმისეულ დაკანონებულ აზროვნებას ქრისტიანულ ინსტიტუციონალიზმში შეჭრილს. ამიტომ ქართველი მემატიანენი ერთდროულად არიან ქართული რეალობის აღწერის დროს კანონიკურნიც და არაკანონიკურნიც, ეკლესიურნიც და არაეკლესიურნიც. ამიტომ იბადება ახალი ბიბლია ქართველი ხალხისა: "ვეფხისტყაოსანი!" – ქართული ცნობიერებით, ქართული ფსიქოლოგიითა და ქართული ზნეობრივი პრინციპებით წარმოდგენილი ქრისტიანული დოქტრინა და სახელმძღვანელო ცხოვრების გზისა, როგორც მოყვასის სიყვარულის.

პირადად ჩვენ – დენიზა სუმბაძემ – როგორც ამ ნაშრომის ავტორმა და პროფესიონალმა შემეცნებელმა ამ საკითხებისამ, აქვე, მსჯელობის ამ კონტექსტში მკითხველისათვის გასაგებად უნდა განვაცხადოთ, რომ ბიბლიური შემოქმედი ღმერთის თეოლოგიურ გაგებაზე, თავად შემოქმედი ღმერთის მიერ შექმნილი ხატისადმი – ადამიანისადმი მიმართებაში, ჩვენ ვმუშაობთ 70-იანი წლებიდან. პირველად ჩვენი პოზიცია "შემოქმედისა" და "შექმნილის" შეუსაბამობისა გამოვაცხევინეთ ნაშრომში: "მონამეობა და აზროვნება, ანუ ქრისტიანობა და პლოტინი," და წარვადგინეთ წლიურ შრომად საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში, 1976 წელს (გამოქვეყნდა ჟურნალ "საუნჯეში" 1982 წელს. №2), ხოლო 1979 წელს საკუთრივ ამ პრობლემას – შემოქმედისა და შექმნილის შეუსაბამობისას – მივუძღვენით ჩვენი მოხსენება: "დედაუფლისათვის, ანუ გელათის აკადემია და ბერძნული ფილოსოფიის დასასრული", ნაკითხული რუსულ ენაზედ ბიზანტინოლოგთა საერთაშორისო სიმპოზიუმზე, ვენის (ავსტრიის) კონგრესის წინარე სხდომაზე, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში.

არც ერთ ჩემს შრომაში, არსად და არასოდეს არ მივმხრობივარ მეოთხე ჰიპოსტაზის დაშვებას, რადგან, ყოველთვის მიმაჩნდა და მიმაჩნია დღესაც, რომ წმ. სამების მესამე ჰიპოსტაზი, სულიწმიდა არის დედური სანყისი, რაც ქრისტიანული საიდუმლო თეოლოგიით აღმოჩნდა სრულიად მიღებული და ეზოთერულად დამკვიდრებული აზრი, რომელთანაც ჩვენ სრულიად დამოუკიდებელი შემეცნებითა და კვლევით-მეცნიერული ანალიზით მივედით. იუდაიზმთან დაპირისპირებულ ქრისტიანულ თეო-

ლოგიას არ შეეძლო პირდაპირ გადასულიყო სულინმიდის დედურ სანყისად აღიარებაზე. ამიტომ ის, რაც დროსა და ცნობიერებით მომწიფებას ითხოვდა კაცობრიობისას, საიდუმლო, ანუ ეზოთერულ, ე. ი. არასაკოველთაო სიბრტყეში იქნა დატოვებული. სულინმიდის აღიარებით პიროვნულ ძალად, შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანობამ დედაუფლის ზეციური ტახტი უკვე აღადგინა საიდუმლო თეოლოგიით: ამას ორი ათასი წელი დასჭირდა. შემდეგი ათასწლეული დასჭირდება მის საყოველთაო გაცხადებას.

თამარ მეფის მემკვიდრის იმ თავისუფალ აზროვნებაში, რომლითაც მან თამარისეული მეოთხე ჰიპოსტაზი შექმნა, ძვეს მთელი ქართული რელიგიური ყოფიერებისა და თამარის ეპოქის ვერ დატევნა ეკლესიურ დოგმატურ ჩარჩოებში, რომელსაც ჯერ კიდევ იუდეური მონოთეიზმის ბორკილები ადევს. ეს ვერდატევნაც გახლავთ ამ იუდეური მონოთეიზმის ბერკეტების მსხვრევა, რადგან ქართული რელიგიური ცნობიერებისათვის, რომელიც იწყება ადგილის დედით და რომლისათვისაც სამყარო არ არსებობს უდედოდ, შინაგანად უცხო და მოურგებელია სამყაროს გამჩენი ერთი ღმერთის, მამა-ღმერთის პრინციპი. თამარისეული მეოთხე ჰიპოსტაზის შექმნაში ძვეს სწორედ ეს ვერ დატევნა ქართული რელიგიური ყოფიერებისა, რომელიც იწყება ადგილის დედით და რომელიც სამყაროს შემქმნელსა და გამჩენს იუდეური ხედვითა და თვალებით ვერ აღიქვამს მხოლოდ მამად.

თამარის პიროვნული მოვლინების განზოგადებით დედურ სანყისად, ქვეყნიერების დედად და სამოთხის განმგებლად, ქართულმა ცნობიერებამ უნდა დაუბრუნოს დედას, თავისი უზენაესი ადგილი ბიბლიურ-იუდეური ცნობიერებით წართმეული, ჭეშმარიტების სიყვარულმა კი უნდა გააძლიეროს მოყვასის სიყვარული, მოყვასის სიყვარულისა და ურთიერთსიყვარულის ძალა უნდა ასწიოს მაღლა, და არა პირიქით. კაცობრიობამ უნდა დაიბრუნოს დედური სითბო, ის ზეციური ევა, ანუ სიცოცხლის ის თაყვანისცემა, რომელიც დედური ღვთაებრიობის უარყოფასთან ერთად უარყო. ეს დაბრუნება კი შესაძლოა აღმოჩნდეს ტოლფასი კაცობრიობის სიცოცხლის გადარჩენის.

## Denyza Sumbadze

*TSU Scientific Centre for Areopagitic Problems*

### FOR THE UNDERSTANDING OF THE DECLARATION OF QUEEN TAMAR THE FOURTH HYPOSTASIS

1) The rivalry of the Georgian state with Byzantium which began with Georgia's great king, David the Aghmashenebeli's refusal to take the Georgian king's traditional title of the Byzantine King's court Kuropalates (Byzantium's commander), meant undertaking the mission of the leader of the Christian world by Georgia. It was clearly expressed by David Aghmashenebeli's definition of the aim of the 11<sup>th</sup>, 12<sup>th</sup> century Gelati Philosophic Academy that it became "another Athens and the second Jerusalem".

It was in the bosom of the Byzantine Empire that the messianic mission of the Georgian nation was declared by the Christian-esoteric chant "Praise and Glorification of the Georgian Language". And it was said in it that "at the time of the Second Coming" the Lord would begin speaking Georgian.

2) The Messianic consciousness of the Georgian nation reaches its acme in the 12<sup>th</sup> century, during the reign of Queen Tamar when Shota Rustaveli's poem "The Knight in the Panther's Skin", called the Georgian's "sacred book", i.e. "the Bible", is created. It can be said that it is the new doctrine of mankind of man and woman's equality.

3) In the very first stanza of "The Knight in the Panther's Skin" the understanding and the declaration of this understanding of the interrelation of the Creator of the Universe and the king of this world is put on the agenda: "he who created the world... made kings to rule over us, each in His own image".

4) The consciousness of mankind, that is looking for the essence of the source of the Universe, even in the Christian-dogmatic thinking, through the spontaneous of the human insight, it can be said, quite involuntarily and unconsciously is seeking the place of motherhood in the ideal of the Holy Trinity, and also unconsciously violates its absolute boundaries when it (consciousness) in the prayers to the Holy Virgin places Her higher than the hierarchy of cherubs and seraphs.

This is the way that Tamar "was elevated" alongside "the Holy Trinity" to become the fourth hypostasis.

In this co-elivation the messianic self-consciousness of the Georgian nation is realized that David Aghmashenebeli made manifest by the idea of "second Jerusalem" situated in Georgia.

## მაგდა სუხიაშვილი, ეკატერინე ონიანი

თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია

### დიმიტრი (დიტო) ჭალაგანიძის ნევემირებული ხელნაწერის შესწავლისათვის

(სემიოგრაფიული და ლიტურგიკული ასპექტები)

მარტვილის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში ორიოდე წლის წინ ფასდაუდებელი ხელნაწერი – "სრული მაგლობლის," დიმიტრი ჭალაგანიძის მიერ ჩანერილი საგალობლები აღმოჩნდა<sup>1</sup>. ხელნაწერი სულ თერთმეტ გვერდს შეიცავს, მაგრამ თავისი მნიშვნელობით უნიკალურია – ჰიმნები აღკაზმულია ძველი ქართული სამუსიკო ნიშნებით, რომლებიც ტრადიციისამებრ საგალობელთა სიტყვიერი ტექსტის სტრიქონს ზემოთ და სტრიქონს ქვემოთაა განლაგებული. იგი XIX-XX საუკუნეების იმ ერთეული ნევემირებული ნიმუშების გვერდით დგება, რომელთა შესწავლას ძველი ქართული სამუსიკო დამწერლობის ამოხსნისთვის დიდი მეცნიერული მნიშვნელობა ენიჭება.

ახლად მიკვლეული ხელნაწერი საეკლესიო გალობის იმ დიდ და ურყევ ტრადიციებზე მიუთითებს, რომლებსაც ფესვები საუკუნეების სიღრმეში ჰქონდა გადგმული. იგი უნიკალურია იმ თვალსაზრისითაც, რომ უდიდესი მაგლობლის ხელითაა შესრულებული.

დიმიტრი ჭალაგანიძე მარტვილისა და გელათის სამგალობლო სკოლების მრავალსაუკუნოვან ტრადიციებზეა აღზრდილი. იგი მარტვილში

<sup>1</sup> ხელნაწერი 5099/1 – 317 შეიცავს სხვადასხვა ლიტურგიკული შინაარსისა და დანიშნულების (წირვის, მიცვალებულის წესის აგების და ა.შ.) საგალობლებს. ზოგიერთი მათგანი ფრაგმენტის სახითაა წარმოდგენილი. იგი გამოქვეყნებულია კრებულში "ქართული ხალხური სიმღერის ოსტატები, სამეგრელო", ტ. II, რედ. ვახტანგ როდონია, თბ., 2007.

მოღვაწე სრულ მაგლობელთა მეოთხე თაობის წარმომადგენელია<sup>2</sup>. მათგან უხუცესი, ჩვენი ვარაუდით, არის ცნობილი გიორგი ჭალაგანიძე, რომელსაც ერეკლე მეორის დროს პირველი მაგლობლის სახელი მოუხვეჭია. მის შესახებ ცნობას იოანე ბატონიშვილი გვანდის. "პირველი მაგლობელი *ჭალაქანიძე გიორგი... რომელმაც იცოდა ჭრელი ათას ერთი, ამან აღზარდა მრავალნი მაგლობელნი და კუალად შვილნი თჳსნი*"<sup>3</sup>, – წერს დიდი მწიგნობარი.

სახელოვანი წინაპრების შთამომავლის, დიტო ჭალაგანიძის ხელნაწერი შეიცავს სხვადასხვა ლიტურგიკული შინაარსისა და დანიშნულების შვიდ საგალობელს. იგი ერთნაირად საყურადღებოა, როგორც სამუსიკო-ლიტურგიკული, ისე სემიოგრაფიული თვალსაზრისით. სამუსიკო-ლიტურგიკული თვალსაზრისით ხელნაწერში შესული ჰიმნებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას მრავალსტროფიანი საგალობელი "იხარებს სული შენი" იმსახურებს<sup>4</sup>.

საგალობელი წირვის წესის ჰიმნებს განეკუთვნება და სრულდება მღვდელმთავრის შემოსვის დროს. ხელნაწერში მისი თითოეული სტროფია ნეგმირებული, რაც ჰიმნის მთლიანად გალობით შესრულებაზე მიუთითებს. როგორც ჩანს, ხელნაწერი ხსენებული საგალობლის ორპირულ (ანტიფონურ) შესრულებას გულისხმობს – სტროფებს შორის ჩართული განმეორებადი რეფრენი სიტყვებით "ყოვლადვე ან და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამინ"<sup>5</sup>, რომლებიც ყველგან ერთნაირადაა ნეგმირებული. ამ მხრივ საგალობლის ჭალაგანიძისეული ვერსია უნიკალურია. მისგან განსხვავებით, სლავური საღვთისმსახურო წიგნების მიხედვით რედაქტირებულ კონდაკებში "იხარებს სული შენი"-ს მთელი ტექსტის წარმოთქმა დიაკვნს ევალება<sup>6</sup>. შესაბამისად, აქ გამქრალია რეფრენის კვალი. ხსენებული ჰიმნის ხუთხაზიანი ნოტაციით ჩაწერილი ნიმუშები<sup>7</sup>

<sup>2</sup> დიმიტრი ჭალაგანიძის ცხოვრებისა და შემოქმედებითი მოღვაწეობის შესახებ იხ. მაგდა სუხიაშვილი, დიმიტრი (დიტო) ჭალაგანიძე, ქართული ხალხური სიმღერის ოსტატები..., 9-85.

<sup>3</sup> *იოანე ბატონიშვილი*, კალმასობა, ქართული პროზა, ტ VI, თბ., 1984, 542.

<sup>4</sup> იხ. ქართული ხალხური სიმღერის ოსტატები, სამეგრელო..., 71-75.

<sup>5</sup> ზოგიერთი სტროფის შემდეგ რეფრენის მხოლოდ სანწყისი სიტყვებია მითითებული.

<sup>6</sup> 1908 წელს გამოცემულ კონდაკში იგი 11 სტროფს შეიცავს, რომლებსაც დიაკონი წარმოთქვამს (იხ. სამღვდელმთავრო კონდაკი, თბ., 1908, 27-30). საგალობლის ჭალაგანიძისეულ ხელნაწერსა და სამღვდელმთავრო კონდაკში დამოწმებულ ტექსტებს შორის მცირე რედაქციული სხვაობებია, რაც შემდგომ კვლევას საჭიროებს.

<sup>7</sup> იგულისხმება ფილიმონ ქორიძის, ვასილ და პოლიევქტოს კარბელაშვილების მიერ ნოტირებული, წმ. ექვთიმე აღმსარებლისა და მღვდელ ანდრეა ბენაშვილის ხელნა-

ჭალაგანიძის მიერ ნეკემირებულისაგან ფორმოებრივად საკმაოდ სხვაობენ. მათში საგალობელი საგრძობლადაა შეკვეცილი; ჰანგზე განყოფილია ჰიმნის სიტყვიერი ტექსტის მხოლოდ რამდენიმე გამოკრებილი მუხლი (სრული სახით მხოლოდ პირველი სტროფია წარმოდგენილი); გამქრალია რეფრენი და, შესაბამისად, უარყოფილია ჰიმნის ანტიფონური შესრულების ფორმა.

ჭალაგანიძისეული ხელნაწერისათვის დამახასიათებელ ზემოაღნიშნულ კანონზომიერებას – "იხარებს სული შენი"-ს მთლიანად გალობით ანტიფონურ შესრულებას – საინტერესო პარალელი მოეპოვება წმ. ექვთიმე აღმსარებლის (კერესელიძის) მიერ შედგენილ პარაკლიტონში, რომელიც გელათის მონასტრის საღვთისმსახურო პრაქტიკას ასახავს. აქ საცისკრო საგალობლის "ღმერთი უფალის" ჩასართავი მუხლები ("აუარებდით უფალსა, რამეთუ კეთილ, რამეთუ უკუნისამდე არს წყალობა მისი" და სხვ.), რომლებსაც დღევანდელ ლიტურგიკულ პრაქტიკაში დიაკვანი წარმოთქვამს, მაგალობელთათვის არის განკუთვნილი – ჩანერილია სამ ხმაში<sup>8</sup>. აშკარაა, რომ ჭალაგანიძის ხელნაწერი, მსგავსად წმიდა ექვთიმე აღმსარებლისეული კრებულებისა, დღევანდელი საღვთისმსახურო პრაქტიკისთვის უჩვეულო, მისგან განსხვავებულ ლიტურგიკულ-სამგალობლო ტრადიციებზე მიუთითებს და ნათლად წარმოაჩენს გალობის ნამყვან ფუნქციას. იბადება კითხვა, თუ რომელ ლიტურგიკულ-სამგალობლო ტრადიციას ასახავს ხსენებული ქართული ხელნაწერები ან სად დასტურდება საგალობლის "იხარებს სული შენი"-ს მთლიანად გალობით შესრულების წესი?

თუკი ძველ არქიერატიკონებს მივმართავთ, ისინი გვერდს უვლიან მღვდელმთავრის შემოსვის რიტუალის აღწერას და მითითებებს ამ რიტუალის თანმხლებ საგალობელზე. ისინი ხომ ძირითადად ლოცვებსა და ასამაღლებლებს შეიცავენ. ნამდვილი სამღვდელმთავრო კონდაკი, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, საქართველოს ეკლესიაში ჩნდება მხოლოდ XVIII საუკუნეში, მას შემდეგ, რაც ღრმავდება ლიტურგიკული კავშირები საქართველოსა და რუსეთის ეკლესიებს შორის<sup>9</sup>. ამდენად, ძნელია დაბეჯითებით ვიმსჯელოთ, თუ როდის და სად ჩაეყარა საფუძველი მღვდელმთავრის შემოსვის თანმხლები საგალობლის შესრულების იმ ფორმას, რომელიც მარტვილის ხელნაწერმა შემოინახა.

წერ კრებულებში შესული და არტემ ერქომაიშვილის მიერ გადმოცემული ნიმუშები.

<sup>8</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრში დაცული ხელნაწერი Q-673, 111-134.

<sup>9</sup> Корнелий Кекелидзе, Древнегрузинский архиепратикон, грузинский текст, Тифлис, 1912, II.

ცნობილია, რომ საგალობლების მთლიანად გალობით შესრულების წესი განსაკუთრებით თვისებრივი კონსტანტინოპოლის აია-სოფიის ტაძრის სამგალობლო პრაქტიკისათვის იყო დამახასიათებელი. სამუსიკო სანყისის უდიდესი მნიშვნელობით ძველად ყველაზე მეტად სწორედ კონსტანტინოპოლის დიდი ეკლესიის ლიტურგიკული პრაქტიკა გამოირჩეოდა. აქ, თესალონიკის მთავარეპისკოპოსის სვიმეონის (XV ს.) გადმოცემით, "მღვდლის ლოცვებისა და დიაკვნის კვერექსების გარდა გალობის გარშე (χαρίς μέλους) არაფერი წარმოითქმებოდა"<sup>10</sup>. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა მთელი ფსალმუნის ანტიფონური შესრულების წესს. სწორედ ამიტომ აია-სოფიის ტაძრის საღვთისმსახურო წეს-განგებამ მიიღო სახელწოდება "ἀσματικὴ ἀκολουθία" ("ასმატიკი აკოლუთია"), რაც გალობის აკოლუთიას ან გალობის განგებას ნიშნავს. მართალია, ეს წეს-განგება XIII საუკუნიდან ადგილს უთმობს ღვთისმსახურების საბანძიდურ წესს, მაგრამ მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს მასზე. მიხეილ არანცის ვარაუდით, ძველ ექვოლოგიონებში (მათ შორის ქართულში) წარმოდგენილი საღვთისმსახურო წესი გალობის განგების (ასმატიკი აკოლუთიას) შესაბამისია<sup>11</sup>. XII საუკუნიდან საქართველოში გავრცელებული საბანძიდური ტიპიკონის ათონური რედაქცია, რომელმაც დროთა განმავლობაში ჰეგემონია მოიპოვა სხვა წეს-განგებებთან შედარებით<sup>12</sup>, მკაფიოდ ასახავს ღვთისმსახურებაში გალობის დომინირებულ ფუნქციას. ტიპიკონი ითვალისწინებს არა მხოლოდ ჰიმნების, არამედ ფსალმუნური კანონების (კვულისხმოობთ ე. წ. კათიზიმებს) გალობით შესრულებას. ცნობილია, რომ მაშინაც კი, როდესაც XVIII საუკუნიდან მოყოლებული, საქართველოს ეკლესიაში სლავურის მიხედვით რედაქტირებული საღვთისმსახურო წიგნები გავრცელდა, გელათის მონასტერში კვლავ ძველი ხელნაწერებით ხელმძღვანელობდნენ. გელათში ღამისთევის ლოცვის სრული გალობით აღსრულებას მკაფიოდ ასახავს მწუხრისა და ცისკრის განგების შემცველი ნოტირებული ხელნაწერები, რომლებიც წმიდა ექვთიმე კერესელიძის მიერაა შედგენილი<sup>13</sup>. იბადება კითხვა, თუ რა ვითარება იყო ამ დროს

<sup>10</sup> И. Д. Мансветов, О песенном последовании (ἀσματικὴ ἀκολουθία) (Его древнейшая основа и общий строй), журн. "Прибавления к творениям св. Отцов", Московская Духовная Академия, 1880, ч. 26, 773.

<sup>11</sup> Михаил Арранц, Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг Богослужения по древним спискам византийского евология (диссертация), Ленинградская Духовная Академия, 1979, 21-22.

<sup>12</sup> Кекелидзе К. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение, Тифлис, Типография «Братство», 1908, 511.

<sup>13</sup> ამ საკითხზე გაამახვილა ყურადღება დალი დოლიძემ სტატიაში "ღამისთევის ლოცვის საგალობელთა ლიტურგიკული თავისებურებანი ქართულ საღვთისმსა-



მარტვილის მონასტერში? სათანადო ფაქტოლოგიური მასალის უქონლობის გამო ამ კითხვაზე ძნელია გადაჭრით პასუხის გაცემა, თუმცა ჩვენამდე მოღწეული ზოგიერთი საგულისხმო ცნობა მარტვილის მონასტრის საღვთისმსახურო პრაქტიკის საინტერესო დეტალებს ჰფენს ნათელს.

დეკანოზი რაჟდენ ხუნდაძე მარტვილის მონასტერში აღვლენილი ღამისთვის ლოცვის შესახებ წერს: "მთელს მწუხრსა და ცისკარში ერთს სიტყვას არ გამოტოვებდნენ ისე, რომ გალობით არ ეთქვათ. მთელი ლოცვა კანანახით სრულდებოდაო"<sup>14</sup>. მარტვილის მონასტრის საღვთისმსახურო პრაქტიკაში გალობის წამყვან ფუნქციაზე ლადო გეგეჭკორის ცნობაც მიუთითებს. მწერლის გადმოცემით, ჭყონდიდელ ეპისკოპოს დიმიტრის (*აბაშიძეს*) მოუწოდებია მთელი ფსალმუნური საგალობლების გალობით აღვლენა, რისთვისაც შემოქმედიდან საგანგებოდ სახელგანთქმული მგალობელი ანტონ დუმბაძე მოუწვევიათ. "დიტომ, ანტონმა და თეიმურაზ გეგეჭკორმა ხმებად დაყოფილი დავითნიდან წასაკითხები სიმღერით შეასრულეს. რა თქმა უნდა, წამყვანი დიტო იყო. მან დაჰყო რვა სხვადასხვა ხმებად წასაკითხები, რაც იმ დროს უჩვეულო მოვლენა იყო"<sup>15</sup>, – წერს ბატონი ლადო. ეს ცნობა მართლაც რომ ფასდაუდებელია, რადგან მარტვილის მონასტერში დაცულ უძველეს ლიტურგიკულ-სამგალობლო ტრადიციაზე მიუთითებს. ღვთისმსახურების წლიური ციკლის მოცემული კვირის ხმაზე ფსალმუნთა კანონების (ე. წ. რიგის კანონების) გალობით შესრულების წესი ზოგიერთ ეკლესიაში უკვე XVII საუკუნის მეორე ნახევრიდან განიდევნა<sup>16</sup> და იგი ფსალმოდამ შეცვალა. საქართველოს რიგ ეკლესია-მონასტერში კი ეს წესი XIX-XX საუკუნეების მიჯნამდე იყო დაცული<sup>17</sup>. ფსალმუნთა კანონების გალობით აღვლენის ტრადიცია საბანშიდური ტიპიკონის ათონურ რედაქციაში მკაფიოდაა ასახული და აია-სოფიის ტაძრის "გალობის განგებიდან" უნდა მომდინარეობდეს.

---

ხურო პრაქტიკაში (ე. კერესელიძის "მწუხრისა" და "ცისკრის" საგალობელთა კრებულების მიხედვით), თბილისის ვ. სარაჯიშვილის სახ. სახელმწიფო კონსერვატორიის სამეცნიერო შრომების კრებული, თბ., 1991.

<sup>14</sup> იხ. *მეგობარი*, 1896, №8.

<sup>15</sup> ლადო გეგეჭკორი, ას წელს მიღწეული მგალობელი, *ახალგაზრდა კომუნისტი*, თბ., 1965, №64.

<sup>16</sup> И. А. Гарднер, Певческое исполнение кафизм в древнерусской богослужебной практике, Православный путь, Джорданвилль, 1966, 163. Н. Д. Успенский, Древнерусское певческое искусство, изд. Советский композитор, М., 1971, 155.

<sup>17</sup> ეს ტრადიცია, სავარაუდოდ, გელათის მონასტერშიც XX საუკუნის დასაწყისამდე იქნებოდა დაცული. ამ ფაქტზე მიუთითებს მარტვილის მონასტრის ღვთისმსახურებაში მონაწილეობის მისაღებად სრული მგალობლის, გელათის მონასტერში განსწავლული ანტონ დუმბაძის საგანგებო მიწვევა.

ყოველივე ზემოთქმული ნათლად წარმოაჩინს XX საუკუნის დასაწყისის ჩათვლით გელათისა და მარტვილის მონასტრებში ზედმიწევნით დაცულ უძველეს ლიტურგიკულ-სამგალობლო ტრადიციებს, რის ნათელსაყოფადაც დიტო ჭალაგანიძის ხელნაწერის მნიშვნელობა მართლაც რომ უდიდესია.

დ. ჭალაგანიძის ხელნაწერი არანაკლებ საყურადღებოა მისი ნევმური აღკაზმულობის თვალსაზრისით. იგი მოწმობს, რომ დიდი მგალობელი ნევმურ სამუსიკო დამწერლობაში ყოფილა განსწავლული.

როგორც ცნობილია, უძველესი ქართული ნევმური სისტემა მხოლოდ X-XI საუკუნეების ხელნაწერებშია დადასტურებული, შემდეგ კი, XVIII საუკუნემდე, მისი კვალი იკარგება. ნევმური სამუსიკო დამწერლობა ქართულ ხელნაწერებში კვლავ ჩნდება XVIII-XX საუკუნეებით დათარიღებულ ძეგლებში, სადაც X-XI საუკუნეების ნევმების მსგავსი ნიშნების გვერდით ვხვდებით საგალობლის ჰანგის ჩანერის ახალ მეთოდებს – ნერტილებისა და მოკლე ხაზების მრავალგვარ კომბინაციებს, განსაკუთრებით კი, სიტყვიერ ტექსტში ჩართულ ან მის ზემოთ და ქვემოთ მიწერილ დამატებით ფონემებს. დამატებითი ფონემების გამოყენება საგალობლის ჰანგის გამშვენების, ხმის უსიტყვო ტრიალის დასაფიქსირებლად საუკეთესო საშუალება იყო და დასტურდება XIX-XX საუკუნეების თითქმის ყველა ნევმირებულ ხელნაწერში. გარდა ამისა, დიმიტრი ჭალაგანიძე იყენებს ორიგინალურ ინდივიდუალურ ნიშანს, თეტას (Θ), რომელიც სამუსიკო ტექსტის მთავარ გრაფემას წარმოადგენს და მარტვილის ხელნაწერს სხვათაგან გამოარჩევს. თეტა უაღრესად გავრცელებულია ბიზანტიურ და რუსულ ნევმურ დამწერლობაში, ჭალაგანიძის თანამედროვე ქართულ სამგალობლო კრებულებში კი თითქმის არ გვხვდება. გამონაკლისია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული შემოქმედის სამონასტრო სკოლის ხელნაწერი (Q-634, 1v-2r), სადაც გვხვდება თეტას და ორმაგი თეტას მსგავსი ნიშანი, მხოლოდ ვერტიკალური ხაზით. საგულისხმოა, რომ XI საუკუნის ნევმირებულ ხელნაწერში – იორდანეს ძლისპირთა კრებულში<sup>18</sup> – თეტა საკმაოდ ხშირად ჩნდება, მაგრამ იგი დასმულია არა ვერბალური ტექსტის ზემოთ ან ქვემოთ, არამედ არშიებზე (იხ. სურ. 1).

რამდენადაც X-XI საუკუნეების ნევმური სისტემა გაუშიფრავია, მასში თეტას დანიშნულებაზე საუბარი შეუძლებელია. რაც შეეხება ჭალაგანიძის ხელნაწერს, აქ თეტას არსი სავსებით გარკვეულია და აბსოლუტურად შეესაბამება ბიზანტიურ და რუსულ ნევმურ ნოტაციაში ამ ნიშნის კანონზომიერებებს.

<sup>18</sup> ხელნაწერი (A-603) დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.

რას წარმოადგენს ეს იდუმალი ნიშანი თეტა და რა თვალსაზრისით აღ-  
მოჩნდა იგი ასე მოსახერხებელი ჭალაგანიძისათვის?

ბიზანტიური ნოტაციის განვითარების საწყის ეტაპზე (პალეობიზან-  
ტიური ნოტაცია) გამოიყოფა სამუსიკო დამწერლობის სხვადასხვა  
ტრადიცია. ერთ-ერთ ასეთ უძველეს ტრადიციას წარმოადგენდა ე. წ.  
თეტას ნოტაცია, რომელსაც ეს სახელწოდება მიეცა მასში გამოყენებული  
ასო თეტას გამო. იგი პალეობიზანტიური ნოტაციიდან გადავიდა რუსულ  
ნეუმურ დამწერლობაში სახელწოდებით *фита* და იმდენად დიდი  
გავრცელება ჰპოვა, რომ შეიქმნა სპეციალური დანიშნულების კრებულები  
*фитники*. მიუხედავად იმისა, რომ არც პალეობიზანტიური ნოტაცია და  
არც ადრეული პერიოდის რუსული ზნამეწური გალობა სრულყოფილად  
გაშიფრული არ არის, თეტას მნიშვნელობა გარკვეულწილად გან-  
საზღვრულია უფრო გვიანი პერიოდის ნყაროებზე დაყრდნობით. ორივე  
ტრადიციაში თეტა ჰანგის განსაკუთრებული გამშვენების აღმნიშვნელი  
გრაფემაა. ეგონ ველეშის მიხედვით, ეს ნიშანი განიხილება, როგორც  
ბერძნული ლექსიკური ერთეულის, "თემას" (*ῥέμα*), პირველი ასო. აქ  
იგულისხმება სამუსიკო თემა, რომელიც შეიცავს ბგერების განსაზღვრულ  
ჯგუფს და გაიზრება, როგორც გამომსახველი და ვრცელი მელოდიური  
საქცევი<sup>19</sup>. იმავე მოსაზრებას ავითარებს ანტონინ პრეობრაჟენსკი<sup>20</sup>. ანეტ  
ჯანგის თანახმად კი, თეტა წინასწარ ამზადებს მგალობელს მინიშნულ  
მარცვლებზე გამშვენებული ჰანგის შესასრულებლად<sup>21</sup>. საღვთისმეტყვე-  
ლო-ლიტურგიკულ ლექსიკონში თეტას რელიგიურ-ფილოსოფიური მნიშ-  
ვნელობა შემდეგნაირადაა განმარტებული: "საგალობელში თეტა (Θ)  
მელოდიური ფრაზების გალამაზების შესაძლებლობას გულისხმობს, რაც  
მლოცველის საზეიმო თუ სინანულის განწყობილების გამოხატვას ემსახუ-  
რება"<sup>22</sup>. დეკანოზი ბორის ნიკოლაევი თეტას განიხილავს, როგორც  
"ფილოსოფიას ბგერაში". თეტა, მისი აზრით, მოტივის განსაკუთრებულ  
შელამაზებაზე მიუთითებს, თუმცა მკვლევრის განმარტებით, იგი არ არის  
უბრალოდ სამკაული და ავითარებს რა მელოდიას სიტყვის გარეშე (ერთ  
მარცვალზე), მისი ვარიაცია მლოცველებს შინაგანი გალობისაკენ,  
ზეციური სამეფოს შემეცნებისაკენ უბიძგებს<sup>23</sup>. საგულისხმოა, რომ იმავე

<sup>19</sup> E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*. Oxford, 1961, 296.

<sup>20</sup> იხ. М. Бражников, *Лица и фиты знаменного распева*. Л., "Музыка", 1984, 18.

<sup>21</sup> Annette Jung, *Kalophismos A Long Melisma in a Syllabic Genre*, *Easter Christian Studies. Palaeobyzantine Notations III*, edited by Gerda Wolfram. Leuven (Belgium), 2004, 50.

<sup>22</sup> *Богословско-литургический словарь. Настольная книга священнослужителя*, Т. IV, М., 1983, 784.

<sup>23</sup> Борис Николаев, *Протоиерей, Толковая грамматика знаменного пения*. Псков, 1995, 33.

ავტორის მითითებით, კრუკების თანამედროვე ნიგნებში თეტა გამოტოვებულია ან არეებზეა მინერილი არა იმიტომ, რომ მისი შესრულება აუცილებელი არ არის, არამედ იმიტომ, რომ სწორი შესრულებისათვის საჭიროა დიდი ცოდნა და ოსტატობა; წინააღმდეგ შემთხვევაში საბაზისო ჰანგი კი არ გამშვენდება, არამედ დაიწრდილება<sup>24</sup>. ეს განმარტება გვაგონებს წმიდა ექვთიმე აღმსარებლის მითითებას ქართული გალობის ჭრელების შესრულების შესახებ: "რომელნიც ვერ შემძლებელ იყვნეს ჯეროვნად აღსრულებასა მაღალ ბუნებოვან რვა ხმა ჭრელ "უფალო ღაღადგყავთა", იგი ნუ შეწვედების მას, რადგან ყოველი მაღალი საქმე დიდ ნიჭიერს და გამოცდილ კაცს მოითხოვს"<sup>25</sup>.

თეტასა და ჭრელის შესრულებისათვის წამოყენებული ეს აუცილებელი საერთო პირობა მათი შინაარსის არსობრივ ერთიანობაზე მიუთითებს. ჭრელი პოლისემიური ტერმინია. მისი ერთ-ერთი მნიშვნელობა საგალობლის უაღრესად განვითარებულ სამუსიკო ქსოვილს გულისხმობს. სწორედ ამ მნიშვნელობისაა თეტაც – ჰანგის უსიტყვო ხანგრძლივი გამშვენება. ჩვენი ვარაუდით, სწორედ ამიტომ, საგალობლის ჰანგის ჩასაწერად, ჰანგისა, რომელიც, ჩართული ფონემების თვალსაზრისით ჭრელის კატეგორიას უნდა განეკუთვნებოდეს, გამოიყენა ჭალაგანიძემ ნიშანი თეტა. მიუხედავად იმისა, რომ გრაფემა თეტა აქტიურად იხმარება რუსულ სემიოგრაფიაში, ჭალაგანიძისეული თეტა სხვა წარმომავლობისაა. მარტივლის ხელნაწერში ამ ნიშნის გამოყენების კონტექსტი მის ბიზანტიურ ძირებზე მიუთითებს. კერძოდ, რუსულ ტრადიციაში თეტას მოხაზულობა გულისხმობს შემდეგს: ზნამენური ნოტაციის რიგითი ნიშნები ქმნიან განსაზღვრულ კომბინაციას, რომელშიც ჩაერთვის თეტას გრაფემა (იხ. სურათი 2<sup>26</sup>). ამ შემთხვევაში რიგითი ზნამენები (ნევმები) კარგავენ თავის ჩვეულ მუსიკალურ მნიშვნელობას და ნიშანთა მთლიანი კომბინაცია გამოხატავს მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ კონკრეტულ გამშვენებულ მელოდიას. თეტა – ეს არის ნიშანთა რთული ჯგუფი, რომელიც წარმოადგენს გავრცობილ ჰანგის პირობით შიფრს. საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცულ ბიზანტიურ ხელნაწერებში (Gr-9, Gr-11, Gr-19) თეტას გრაფემა სხვა გარემოცვაშია წარმოდგენილი. იგი მოთავსებულია ჩართულ ფონემებთან. საკუთრივ ჩართული ფონემების არსი კი, როგორც აღვნიშნეთ, მდგომარეობს ხმის ხანგრძლივი

<sup>24</sup> Борис Николаев, Протоиерей, Толковая грамматика ... 33-34.

<sup>25</sup> ექვთიმე კერესელიძე, საგალობლები ნოტებზე. "მწუხრი". ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ხელნაწერი Q-672, 62.

<sup>26</sup> სურათი აღებულია მ. ბრაჟნიკოვის ნიგნიდან "Лица и фиты...", 298.

გამშვენებაში, რაც თეტას მნიშვნელობას სავსებით შეესაბამება. ხშირ შემთხვევაში, სწორედ ასეთ გარემოცვაშია თეტა ჭალაგანიძის ხელნაწერშიც, სადაც იგი ოთხი ვარიანტის სახით გვხვდება: თეტა ქვემოდან შემოსაზღვრული რკალით და რკალის გარეშე, ასევე ორმაგი თეტა რკალით და მის გარეშე. ჩვეულებრივ, სადაც თეტა მოცემულია ჩართული ფონემების გარეშე, მას მოჰყვება ვერტიკალური ხაზი, რომელიც, სავარაუდოდ, გასამშვენებელი მონაკვეთის საზღვრებს მიუთითებს. უფრო ხშირად კი თეტა ჩართულ ფონემებს შორის თავსდება. საინტერესოა ასეთ იმპროვიზაციულ მონაკვეთებში ჰანგის ჩანერის კანონზომიერებები. ჩართული ფონემების სიუხვე არ იწვევს ასოების უნესრიგო გაბნევის შთაბეჭდილებას. თეტა და ასევე არანაკლებ ხშირად გამოყენებული ჯვარისებური ნიშანი<sup>27</sup> (ხელნაწერში ძირითადად ეს ორი ნიშანი გვხვდება) მათ ერთგვარ ორგანიზებას განაპირობებს. ჩართული ფონემების დიაგონალური (აღმავალი ან დამავალი) განთავსება მელოდიური ნახაზის გრაფიკულ გამოხატულებას უნდა წარმოადგენდეს. თეტა და ჯვარისებური ნიშანი მათ უკიდურეს ნერტილებს შემოსაზღვრავს (ქვედა ზღვარზე თავსდება თეტა, ზედაზე კი – ჯვარი) (სურათი 3<sup>28</sup>).

გარდა ამ ორი ძირითადი გრაფემისა, დიმიტრი ჭალაგანიძე იყენებს XVIII–XX საუკუნეების ხელნაწერებისთვის დამახასიათებელ სხვა ნიშნებსაც – ნერტილებს, მახვილისებურ ნიშნებს და მოკლე გასწვრივ ხაზებს, რომლებიც გამოყენების სიხშირის თვალსაზრისით თეტასა და ჯვარისებურ ნიშანს მეტოქეობას ვერ უწევენ. მათი ახსნა ჯერ კიდევ ხანგრძლივ და გამოწვლილვით კვლევას მოითხოვს.

ამრიგად, მარტვილის ხელნაწერი უაღრესად მნიშვნელოვანია არა მარტო ბიზანტიურიდან მომდინარე ლიტურგიკულ-სამგალობლო ტრადიციის შესწავლისათვის, არამედ იმ შემოქმედებითი კავშირების წარმოსაჩენად, რომლებიც ქართულ და ბიზანტიურ სამუსიკო დამწერლობაში იჩენს თავს. იგი საინტერესო პერსპექტივებს ქმნის ამ კავშირების შემდგომი კვლევისა და ნათელყოფისათვის.

<sup>27</sup> იგი შესაძლოა ასო იქსსაც (x) მივამსგავსოთ.

<sup>28</sup> ჭალაგანიძის ხელნაწერის ფრაგმენტი წიგნიდან "ქართული ხალხური სიმღერის ოსტატები...", 76-77.

## Magda Sukhiashvili, Ekaterine Oniani

*Tbilisi State Conservatoire*

### FOR STUDY OF DIMITRI (DITO) CHALAGANIDZE NEUMATIC MANUSCRIPTS

(Semiographical and Liturgical Aspekts)

Recently discovered neumatic manuscripts of Martvili Museum of Local Lore and History, belonging to the famous chorister of Martvili monastery – Dito (Dimitri) Chalaganidze (1836-1917) – represents the collection of chants with different liturgical contents and purposes (chants for Liturgy and for Requiem). Chants from Bishop Liturgy confirmed in manuscript – "Rejoice Thy Soul " – is completely written in neumes, which shows the whole hymn was sung.

The above mentioned chant is sung in a shortened way in practice of today's divine service – only selected parts of this chant are sung, other parts are pronounced by deacon. To consider above mentioned festive divine services of Martvili monastery as well as Gelati monastery presumably were held by the Athos edition of Sabatsminda typicon. According to this edition everything is sung – except for priest's prayers and readings. This indicates the dominant function of singing in practice of divine service.

The Martvili manuscript is also very important in semiographical point of view.

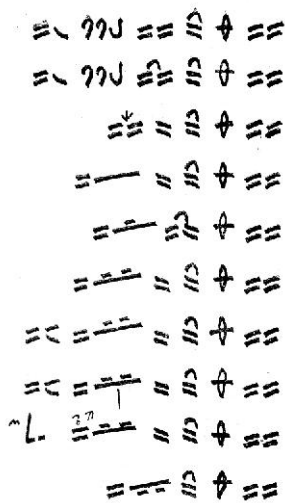
The musical sign Θ (theta) evidenced in this manuscript has to be of Byzantine origin.

Θ's outline and hypothetical meaning confirms this consideration. In Byzantine and Russian neumatic manuscripts musical sign Θ indicates the decoration of different parts of the song. It's very important that in Dito Chalaganidze manuscripts Θ is used together with inserted phonemes. The inserted phonemes are connected with decoration of melody in XIX-XX cc. semiography. To consider the above mentioned musical sign Θ presumably has the same meaning in Dito Chalaganidze manuscripts as well as in Byzantine and Russian manuscripts.

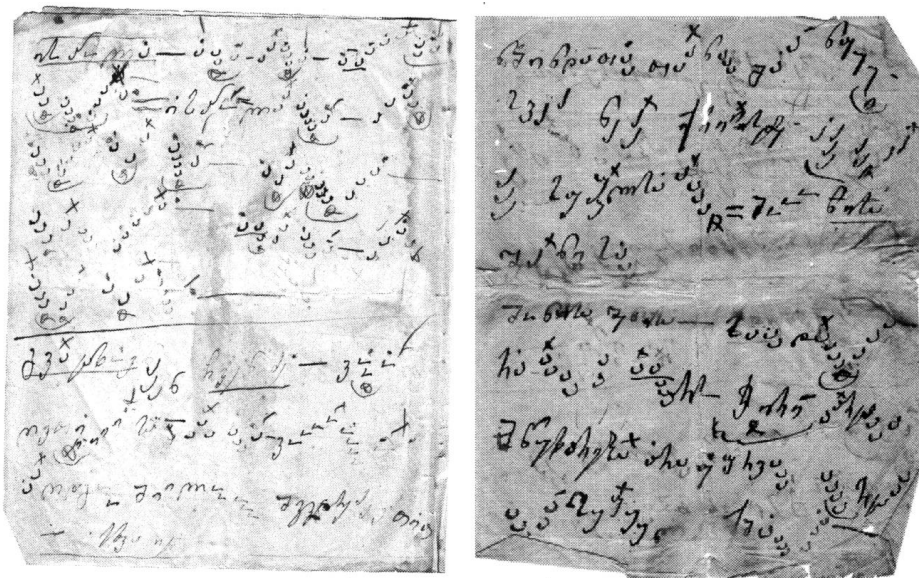
It indicates to the connection of chanting traditions of Christian East.

ხელნაწერის ფენი შიქი მარჯვნივ იქნა;  
ყინში რისა; აქადახონი ყველა შექნა ითვი  
სიკაღმარებელი შიქი მარჯვნივ იქნა; იქვე  
ყინში რისა; იქვე მარჯვნივ იქნა; სიკაღმარებელი  
● ზღაღმა მესი ღამდინა მესი ღამდინა  
● მესი მარჯვნივ იქნა; მარჯვნივ იქნა; მარჯვნივ იქნა;  
● მარჯვნივ იქნა; მარჯვნივ იქნა; მარჯვნივ იქნა;  
● მარჯვნივ იქნა; მარჯვნივ იქნა; მარჯვნივ იქნა;  
● მარჯვნივ იქნა; მარჯვნივ იქნა; მარჯვნივ იქნა;  
● მარჯვნივ იქნა; მარჯვნივ იქნა; მარჯვნივ იქნა;  
● მარჯვნივ იქნა; მარჯვნივ იქნა; მარჯვნივ იქნა;  
● მარჯვნივ იქნა; მარჯვნივ იქნა; მარჯვნივ იქნა;

სურ. 1. იორდანეს ხელნაწერი (A-603, 22r)



სურ. 2. ძველი რუსული სამუსიკო ნიშნები



სურ. 3. დიტო ჭალაგანიძის ავტოგრაფი



## ნათელა ფოფხაძე

დამოუკიდებელი მკვლევარი, თბილისი

### ბიზანტიასთან ურთიერთობის ასახვა ფ. ნანსენის წიგნში არმენია და ახლო აღმოსავლეთი<sup>1</sup>

ნორვეგიულ, ინგლისურ ფრანგულ, გერმანულ, რუსულ ენებზე კარგა ხნის წინათ გამოქვეყნდა ერთა ლიგის ლტოლვილთა კომიტეტის ხელმძღვანელის – ფრიდრიხ ფრანსენის//ნენსენის 325 გვერდიანი წიგნი "არმენია და ახლო აღმოსავლეთი"<sup>2</sup>. ამ ათწლეულში, მანამდეც, ეს გამოცემები რამდენჯერმე განმეორებით გამოაქვეყნეს რამდენიმე ქვეყანაში და მათ შინაარსს ეყრდნობიან და ითვალისწინებენ მკვლევარებიცა და პოლიტიკოსებიც. ამდენად, ეს წიგნი მოქველდებულად ვერ ჩაითვლება და მასში არსებული ანტიქართული მოსაზრებების მიმოხილვა აუცილებელია. მთავარი ის გახლავთ, რომ ფ. ნანსენი განათლებით ზოოლოგი იყო, კერძოდ, ოკეანის ცხოველების მკვლევარი. ამდენად, მისი დანიშნვა ერთა ლიგის

<sup>1</sup> ფ. ნანსენის ამ წიგნის მთლიანი შავ-თეთრი ფოტოპირი დაცულია თბილისში, საქართველოს პარლამენტის ილია ჭავჭავაძის სახელობის ბიბლიოთეკაში. ლონდონიდან გამოუწერია ჩემთვის უცნობ პიროვნებას, თუმცა არაფერი მის შესახებ არ გამოუქვეყნებია. ფოტოპირს შემთხვევით მივაკვლიე ბიბლიოთეკის ერთ-ერთ კატალოგში 1980 წელს და დანვრილებით გავეცანი. აღმოჩნდა, რომ მასში მოთხრობილი საქართველოს ისტორიის ზოგი მონაკვეთი ან არასრულყოფილად ან მცდარად იყო გაშუქებული. უკმაყოფილება, იმავე 1980 წლიდან, საჯაროდ გამოვთქვი რამდენიმე სამეცნიერო თავყრილობაზე თბილისში, ასევე ხულოს რაიონის ხიჭაურის უნივერსიტეტში, ახალციხის უნივერსიტეტში...

2010 წელს "ინტელექტმა" გამოსცა ქართულ ენაზე თარგმნილი ფ. ნანსენის წიგნი "მოგზაურობა კოლგამდე". წიგნის შემდგენელია ოლიგო ჟღენტი, თარგმანი შესრულებულია ფრანგული ენიდან რუსუდან მახათაძის მიერ. კომენტარები დაურთო აპოლონ თაბუაშვილმა. ჩვენ განვიხილავთ არა ამ წიგნს, არამედ ფ. ნანსენის ნაშრომს "არმენია და ახლო აღმოსავლეთი", რომელშიც, ავტორისავე შენიშვნით, ზოგი რამ მეორდება სხვა შრომებიდანაც.

<sup>2</sup> Fr. Nansen, Armenia and the Middle East, London, 1928.

ლტოლვილთა განყოფილების ხელმძღვანელად მიზანშეწონილი არ იყო. მილიონობით ადამიანი მისი ჩარევით ჩაასახლეს სხვა ქვეყნებში, რამაც დღემდე მრავალი უბედურება და უთავბოლოება გამოიწვია, მაგალითად, საქართველოში. სწორედ ერთა ლიგის დიდმოხელეებმა დაატანეს ძალა საქართველოს რესპუბლიკის პოლიტიკური პარტიების ხელმძღვანელებს, განსაკუთრებით, ნოე ჟორდანიას, რომ ქართველები დათანხმებულიყვნენ ძირძველ ქართულ მიწა-წყალზე ერივანის რესპუბლიკის სახელით მცირე პოლიტიკური ერთეულის შექმნას დროებით, მცირე ხნით; ერთა ლიგამ პირობა დადო, რომ კავკასიაში მცხოვრებ არმენებს მალე მთლიანად გაიწვევდა და ჩაასახლებდა სხვაგან, მაგალითად, კილიკიაში, სადაც ბოლო პოლიტიკური ერთეული ჰქონდათ არმენ დიდებულებს XIV საუკუნეში. სამაგიეროდ, ერთა ლიგის ხელისუფლება შეჰპირდა ნოე ჟორდანიას მთავრობას – საქართველოს მიღებას ერთა ლიგის წევრად. ჟორდანია მოატყუეს. საქართველო ერთა ლიგაში არ მიიღეს. რუსეთის გენერლის – პასკევიჩის, შემდგომში კი ერთა ლიგის დიდმოხელეების ძალისხმევით, სამხრეთ და ჩრდილოეთ კავკასიაში, ასევე, ძველი სახელით თუ ვიტყვივით, ნახევარკუნძულ "აია"-ს (ამჟამად ეწოდება ყირიმი) მიწა-წყალზე მილიონობით შემოყვანილმა არმენებმა მეტად შეუშალეს ხელი მშვიდობიან ცხოვრებას, შექმნეს მუდმივი დაძაბულობის კერები, რომელთა მოწესრიგებაში ამჟამად "ერთა ლიგის" პოლიტიკური მემკვიდრე – გაერთიანებული ერების ორგანიზაცია- უშედეგოდ საქმიანობს და დიდძალ ფულს ამოოდ ხარჯავს.

ფ. ნანსენმა წიგნის დასაწყისში მიმოიხილა ათენის სახელმწიფოს აყვავების ხანა ძვ.წ. პირველ ათასწლეულში, ბიზანტიის სახელმწიფოს არსებობის რამდენიმე საკითხი, მისი დაცემა XV საუკუნეში, საქართველოს ისტორია აიეტის სახელმწიფოს ხანიდან 1800 წელს გიორგი XIII-ის გარდაცვალებამდე და მაშინვე რუსეთის მიერ საქართველოში მეფობის გაუქმებისა, ხოლო შემდეგში საქართველოს სამეფოს გაუქმებამდე და მიერთებამდე; განიხილა ქრისტიანი ერმენი//არმენი ხალხის მიერ XIX-XX საუკუნეებში გადატანილი ჟლეტა ოსმანის მოდგმის ხალხის სახელმწიფოში. წიგნის ბოლო თავში არმენიელთა ისტორიის ზოგადი მიმოხილვაა. თურქეთში ამჟამადაც ოფიციალური სახელწოდებაა ერმენ (და არა არმენ). საქართველოშიც ასე უნდა მოვიხსენიოთ, კერძოდ, ერმენად (ან არმენად) და არა სხვა სახელით (სომეხი).

განსახილველი წიგნი დაინერა ერთი მიზნით: საერთაშორისო საზოგადოებაში სწორედ არმენებისადმი თანაგრძნობისა და მხარდაჭერის სურვილის გამოსაწვევად და მათი გადასახლება-ჩაასახლებისა და ახალი საცხოვრებელი სახლების, ბინების, კარ-მიდამოს შესაძენად დიდძალი თანხის შესაგროვებლად. ფ. ნანსენმა წიგნში თვითონვე აღნიშნა, რომ ათ-

წლეულების მანძილზე სთხოვდნენ არმენები მათთვის სახელმწიფოს დაარსებას ირანის ქალაქ ჯულფაში და იმ ქალაქის ირგვლივ მიმდებარე მხარეში, რადგან იქ იყვნენ არმენები თავმოყრილნი შაჰ აბას II-ის ზეობის დროიდან.

საკითხის არსში გასარკვევად, საზოგადოებას შევასხენებ ზოგიერთ გასათვალისწინებელ მომენტს: XVII საუკუნეში ოსმანთა იმპერიაში არმენებს არბევდნენ, ხოცავდნენ, რის გამოც ინგლისის, ესპანეთის საფრანგეთის მთავრობებმა საიდუმლო წერილით ოფიციალურად სთხოვეს შაჰ აბას მეორეს ოსმანეთში მცხოვრები ქრისტიანი არმენების ირანის ქალაქ ჯულფაში და მის მახლობლად გადმოსახლების ნებართვა. შაჰი დათანხმდა და დიდძალი რაოდენობით არმენი ჩაასახლა ჯულფას მიდამოებში. მალე კი მათს ქრისტიანულ დღესასწაულსაც ოფიციალურად დაესწრო და იმზიარულა, ღვინოც სასმისებით ბლომად მიირთვა. ეს ამბები დაწვრილებით არის აღწერილი იტალიიდან რომის პაპის მიერ ყოველწლიური ცნობის შესაგროვებლად და მისთვის დაუყოვნებლივ მისაწოდებლად აზიის კონტინენტზე სამოგზაუროდ წარგზავნილმა იტალიელმა დიდებულმა პატრიციო დელლა ვალლემ თავის წიგნში, რომელიც სრულად იტალიურ ენაზე მხოლოდ ერთი წლის წინათ გამოქვეყნდა და ინტერნეტის სისტემით გახდა ჩემთვის ხელმისაწვდომი.<sup>3</sup> მანამდე დაბეჭდილი მისი წიგნის ზოგი ნაწილი არ გამოქვეყნდა სხვადასხვა დროს მოღვაწე რომის პაპების მოთხოვნით. ახლა ეს აკრძალვა მოიხსნაო, წერდა პ. დელლა ვალეს წიგნის ბოლო რედაქტორი. ქართველ მკითხველებს გააკვირვებთ ის, რომ პიეტრო დელლა ვალლემ შაჰ აბას II ასახა ქრისტიანების ერთგულ, თავდადებულ დამცველად, არმენი ქრისტიანების მფარველობის გამო. პიეტრო დელლა ვალლე შაჰს მუდამ თან ახლდა, მისი ახლობლების გვერდით იბრძოდა ომებში და მისი კეთილგანწყობა მოიპოვა.

ირანში მყოფ ქართველთა დედოფალ ქეთევანთან ხშირად დადიოდა სტუმრად ქართველი სამეფო წარმომავლობის გოგონა, სახელად, თინა. მას მამა ომში მოუკლეს, დედაც მოუკვდა და ნათესავი ქალები ზრდიდნენ, რომლებმაც მიზანშეწონილად მიიჩნიეს გოგონას აღზრდა პატრიციო დელლა ვალლეს ოჯახში. მათი აზრით, გოგონა იქ დაცული იქნებოდა უბედურებათაგან. წლების შემდეგ პატრიციომ თინა ცოლობაზე დაითანხმა და იგი რამდენიმე შვილის დედა გახდა. ამ ახალგაზრდა ქალმა მოგზაურობისას გზისპირზე მდებარე ლურსმნული დამწერლობიანი ქვები ნახა, შეარჩია და დაავალა მეუღლეს, ეჩვენებინა მკვლევარებისათვის, მოეტანა მისთვის ამბავი ქვებზე არსებული ტექსტების შინაარსზე, რადგან ფიქრობდა,

<sup>3</sup> Viaggi di Pietro Della Valle at [www.archive.org](http://www.archive.org).

რომ შესაძლოა მათში მისი ერის, მისი ქვეყნის წარსულზე ყოფილიყო რაიმე თქმული. მეუღლემ თხოვნა შეუსრულა, რომში და სხვა ქალაქებში მკვლევარებს ესაუბრა, დააინტერესა ქვაზე ნაწერი ტექსტებით და ამით სათავე დაედო ლურსმნული დამწერლობით მოღწეული ტექსტების კვლევას. ასე რომ, მეცნიერების ამ შტოს ჩასახვაში ქართველი ახალგაზრდა ქალის წვლილი ერთობ დიდია და სათანადოდ უნდა ავსახოთ ხოლმე საკითხზე მსჯელობისას.

I საუკუნეში მცხოვრები, დღესაც საყოველთაოდ სანდოდ აღიარებული გეოგრაფი სტრაბონი დანაწევრებით წერდა, რომ ივერიას/იბერიას/საქართველოს მიწა-წყლის ნაწილი წარსტაცა ორმა სამხედრო პირმა, არტაქსემ და ზარიადრმა და დააარსა პოლიტიკური ერთეული თუ მხარე, სახელად, არმენია<sup>4</sup>. საკითხი, თუ რა ენაზე მეტყველებდნენ ახლადდაარსებულ არმენიაში მცხოვრებნი, უყურადღებოდ არის მიტოვებული, რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია. იმჟამად ახლადდაარსებული არმენიის მიწაზე მცხოვრები ძირძველი მოსახლეობა ივერები/ქართველები იყვნენ და თავის ენაზე იმეტყველებდნენ, ცხადია. მითრადათა ევპატორის თანამედროვე არმენიის მეფე ტიგრანის ფულის მონეტაზე მხოლოდ ლათინურ ენაზეა წარწერა და არა რომელიმე სხვა ენაზე. უცნობია, ასევე, მომდევნო საუკუნეებში – არმენიის გაუქმებამდე ირანის მიერ IV საუკუნეში, რომელი იყო არმენიაში სახელმწიფო ენა და თუ ჰქონდა მას საკუთარი დამწერლობა იმ ხანაში. ამის შემდეგ არმენთა რაობა/ვინაობა შეიცვალა.

ოსმანის იმპერიის ხელმძღვანელობა, ასევე, შემდგომში, მისი მემკვიდრე – 1919 წელს დაარსებული ანკარის//ანგორის რესპუბლიკის ხელმძღვანელობა (ათა-თურქი), 1918 წელს დაარსებული აზერბაიჯანის რესპუბლიკის ხელმძღვანელობა, ასევე, ირანის ხელისუფლება მიზანშეუწონლად მიიჩნევდნენ არმენთა სახელმწიფოს დაარსებას სადმე ევრაზიის კონტინენტზე და გადაჭრით ეწინააღმდეგებოდნენ ამას. ერივანის სახელმწიფოს დაარსების საკითხი XX ს.-ში – მიფუჩეჩებუღია, საბუთები დაცულია ერთა ლიგის მემკვიდრე გაეროში, მაგრამ ქართველ მკვლევარებს არ გამოუქვეყნებიათ, თუ რა ითქვა და დაინერა არმენთა სახელმწიფოს დაარსებაზე ერთა ლიგის იმ მრავალ სხდომაზე, სადაც ეს საკითხი იხილებოდა.

ქართველი ერის ბედზე, სახელმწიფოებრიობაზე სავალალოდ იმოქმედა 1916 წლის ხელშეკრულებამაც – საფრანგეთის, დიდი ბრიტანეთის, რუსეთის მონაწილეობით ხმელთაშუაზღვისპირეთიდან თავრიზამდე მდებარე მიწა-წყლის მათ შორის გადანაწილებაზე, რასაც მიაღ-

<sup>4</sup> Strabo. Geography, ed. by H.Jones, v. 5, 323-326.

წიეს რამდენიმე წლით, ერთა ლიგის მიერ მათთვის მინიჭებული ორგვარი სახის "მანდატის" უფლებით.

ფ. ნანსენმა ვრცლად განიხილა ბიზანტიის იმპერიის შესახებ არსებული მასალა თავის ზემოხსენებულ 325 გვერდიან წიგნში. აღნიშნა X ს.-დან ნორვეგიელების 'ვერინგი' სახელით მონაწილეობა ომებში ბიზანტიის სახელმწიფოს მხარეზე. დაწერა, რომ ბიზანტიის მხარდასაჭერად, ვერინგების მხარდამხარ "ხშირად იბრძოდნენ ჩვენი მოძმეები – არმენები". ამით სურდა გამოეწვია მკითხველების მხარდაჭერა არმენებისადმი. ხსენებული წიგნი 1927 წელს დაიბეჭდა ნორვეგიულ ენაზე, მაშინვე ითარგმნა ინგლისურ, ფრანგულ ენებზე, მაგრამ საისტორიო ნაწილი რამდენიმე წლით ადრე მომზადდა ჰ. ლეჰმან-ჰაუპტის გერმანულენოვან წიგნზე "არმენები წინათ და ახლა" –დაყრდნობით. ის საისტორიო მასალა ფ. ნანსენმა ერთა ლიგის სხდომებზე და აშშ-ში საჯარო ლექციებზე მრავალჯერ მიმოიხილა არმენი ლტოლვილებისათვის დიდი თანხის შეგროვების მცდელობებისას.

ფ. ნანსენმა თავის წიგნში ჩაწერა, თითქოს თამარ მეფის ქმარი – დავითი – ეროვნებით არმენი იყო, რაც მტკნარი სიცრუეა. მანვე თამარის ერთ-ერთი დიდმოხელე, 'სარგის ლონგმანად'/მკლავგრძელად/მხარგრძელად მოიხსენია და მისი რამდენიმე ვითომცდა არმენი ნათესავის აღზევება თამარის სამეფო კარზე, საგანგებოდ აღნიშნა.

ფ. ნანსენმა ყურადღება მიაპყრო, რომ ქართველი ქალები ბიზანტიის იმპერატორებზე და მეფისწულებზე ქორწინდებოდნენ. მოიხსენია ბაგრატი ქართველთა მეფის ასული მართა, რომელიც ბიზანტიის იმპერატორის მეუღლე გახდა და ულამაზესი იყო იმჟამინდელ სამყაროში; დაწვრილებით აღწერა იმპერატორ ბასილი II-ის დროინდელი ომები, მის მიერ ბულგარელების დამარცხება და სასტიკად დასჯა: თითქმის ყველა ბულგარეთის მხარეზე მყოფი მეომრის ორივე თვალით დაბრმავება. მანვე განიხილა ბიზანტიის ისტორიის სხვა საკითხებიც, რომლებიც ქართველი მკვლევარებისათვის ზედმინწევით არის ცნობილი, შესწავლილია ქართველების მიერ და ამიტომ მათ აქ არ განვიხილავ.

ფ. ნანსენის ჯგუფი ჩავიდა კონსტანტინეპოლში. იმ ქალაქს ის ჯიუტად მუდამ ამ სახელით იხსენიებს და არა სტამბოლად. სიამოვნებით დაათვალიერა იქ მდებარე წმ. სოფიას ტაძარი. მოიხიბლა მისი სამშენებლო (არქიტექტურული) გეგმით. ის (გეგმა) მიიჩნია არმენიული და გეორგიული (ქართული) მონასტრების გეგმის მიმსგავსებულად. იმსჯელა წმ. სოფიას იმ ტაძრის არმენიული სტილით აგებაზე. არმენიულ სტილს მიაშგავსა, გარდა ამისა, იტალიაში, კერძოდ, ქალაქ რომის გულში მდებარე წმ. პეტრეს ტაძარი. აი, ფ. ნანსენის თვალსაზრისი ამ საკითხზე მისივე სიტყვებით: "შუადღისას ნავედი წმ. სოფიას ტაძრის დასათვალიერებლად.

მსურდა კიდევ ერთხელ დავმტკბარიყავი მისი არაჩვეულებრივად მშვენიერი შიდა ნაგებობით – ფართო და ვრცელი ოვალური დარბაზით, რომელსაც წარმტაცად დასრულებულ-სრულყოფილი და ურთიერთშეხამებული, ამასთან ერთად, ერთობ გამორჩეულად კარგი პროპორცია აქვს; შენობის თავზე უშველებელი გუმბათი ნარნარად აზიდულა; ის ხომ წარმავალ ყოფიერებაზე ადამიანის გონების დიდი სრულყოფილების, გამარჯვების ნიმუშია. ეს ტაძარი სამშენებლო საქმის ერთ-ერთი ყველაზე შესანიშნავი ნიმუშია, რაც კი ოდესმე შეუქმნია ადამიანს. ასეთ სწორუბოვარ ნაგებობად ჩათვლიან მას მუდამ მომავალშიც. ბიზანტიურ კულტურას მხოლოდ ეს ერთი მშენებლობის ნიმუში რომ შეექმნა, მოეცა და სხვა არაფერი, ის მაინც ამითვე დაიმკვიდრებდა ერთობ მაღალ ადგილს მსოფლიოს კულტურაში. განსაკუთრებით საოცარია ის, რომ იმპერატორ იუსტინიანეს მიერ საკმაოდ ადრე, და როგორც ჩანს, ყოველგვარი წინარე ნიმუშის არსებობის გარეშე, ახ.წ. 532-537 წლებში აგებულ ამ შენობას არ გააჩნია ასეთი უზარმაზარი სიდიდის მქონე მსგავსი წინამორბედი ნაგებობა. აშკარაა, რომ მისი არქიტექტურა ვერ იქნებოდა განპირობებული დასავლეთ ევროპის არქიტექტურით, რადგან იმხანად დასავლეთის არქიტექტურა მდარე, განუვითარებელი, ჩამორჩენილი იყო. ვერც იმ ხელოვნებასა და ცოდნასთან ექნებოდა რაიმე კავშირი, რომელმაც ქალაქ რომში მდებარე პანთეონის დიდი გუმბათი შექმნა, რადგან ის ცოდნა იმჟამად უკვე დიდი ხნის წინათ მივიწყებული იყო. **წმ. სოფიას ტაძარი მსოფლიოს აღმოსავლეთის მხარის ქმნილებაა.** ამ ტაძრის მშენებელთა უხუცესები/ხელმძღვანელები იყვნენ ანთემიუსი ტრალლედან და ისიდორე მილეთიდან; ისინი მცირეაზიელი ბერძნები (greeks) იყვნენ და, ამდენად, ემყარებოდნენ ბერძნების ცოდნას, განსაკუთრებით, არქიმედეს ცოდნას – იმ საკითხების გადაჭრისას, რომლებიც იჩენდა ხოლმე თავს ასეთი უზარმაზარი ნაგებობის შენებისას. მაგრამ, აბა, ვიკითხოთ ერთი, სად/საიდან დაიბადა ასეთი გრანდიოზული შენობის აგების აზრი? ეს დიდი დარბაზი, ოთხ უშველებელ ბურჯზე დაყრდნობილი, რაც ქმნის კვადრატს, და მათზე განაწილებული მაღლა აზიდული დიდი გუმბათის სიმძიმე, გარდა ამისა, ასევე, ის ნახევარგუმბათები, რომლებიც თითოეულ მხარეზე არიან განლაგებულნი და ამ ნაგებობას ანიჭებენ სიმრგვალებს, სისავსესა და სრულყოფილებას, არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება იყვნენ დაკავშირებულნი საბერძნეთის არქიტექტურასთან.

რაც უფრო მეტად შეეჭიდება ადამიანი ამ რთული გამოცანის გამოცნობის სიძნელეს, – ასევე, რაც უფრო მეტად გაეცნობა არმენიულ და გეორგიულ (ქართულ) ეკლესიებს და იხილავს მათ, მით უფრო მეტად რწმუნდება სტრუვიგოვსკის იმ ნაწერის სისწორეში, რომ წმ. სოფიას

ტაძრის არქიტექტურის ძირითადი იდეა მოვიდა არმენიიდან ან გეორგიიდან (საქართველოდან). საკუთრივ არმენიული ეკლესიების თავდაპირველი, უძველესი გეგმა, სავარაუდოდ, უნდა ყოფილიყო კვადრატი ოთხივე კუთხეში ჩაყენებული დიდი ბურჯებით; ეს უკანასკნელნი, კუთხეთა ზემოთ მდებარე მომცრო ზომის მქონე საყრდენი დამხმარე ნიშებით, იყვნენ საყრდენი დიდი გუმბათისათვის. ხოლო გუმბათს უკავშირდებოდა ნახევარწრიული აფსიდები, რომელთა ზემოთ, გვერდებზე, განლაგებული იყო ნახევარ-გუმბათები. სწორედ ისე, როგორც ლეონარდო და ვინჩი და ბრამანტიემ, შესაძლებელია, თავიანთი გუმბათოვანი ნაგებობის გეგმა გადაიღეს არმენიელებისაგან, ასევე, შესაძლებელია, რომ ანტიემიუსმაც თავისი დიადი ნახელავის-წმ. სოფიას არქიტექტურის ძირითადი გეგმა გადაიღო იმავე წყაროდან (ესე იგი, არმენიელთა ეკლესიების გეგმიდან. მთარგმ.). იმჟამად ბიზანტიას ერთობ გაცხოველებული ურთიერთობა ჰქონდა არმენიასთან. თუ ეს ვარაუდი სწორია, მაშინ ერთობ შესანიშნავია ის, რომ სამშენებლო იდეა წმ. სოფიას მონასტრისა ბიზანტიაშიცა და, ასევე, იდეა წმ. პეტრეს მონასტრისა ქალაქ რომში, ანუ რომაული ეკლესიების ორი დიადი საკათედრო ტაძრისა – აღმოსავლეთში მდებარე სახელმწიფოშიცა და დასავლეთში მდებარე სახელმწიფოშიც, ჩაისახა არმენიელის ტვინში/გონებაში, ჰერეტიკულ გრეგორიანულ ეკლესიაში, სადაც ხდებოდა საძულველი და საგინებელი მონოფიზიტური მოძღვრების სწავლება ქრისტეს მხოლოდ ერთი, კერძოდ, ღვთაებრივი ბუნების არსებობაზე, რომლის მიუხედავად, ქრისტე მაინც სრულყოფილი ადამიანი გახდა.

მუჰამედის მიმდევრები არად დაგიდევდნენ ქრისტიანული მოძღვრების სახეობებში არსებულ განსხვავებებს: მათ ეს ქრისტიანული ეკლესია ალლაჰის სადიდებელ ნაგებობად გადააქციეს. ამისათვის ლამაზ მოზაიკებსა და ფრესკებს გადაუსვეს სათანადო ნივთიერების თხელი ფენა და იატაკზე დააგეს ხალიჩები იმგვარად, რომ მათი მიმართულება იყო მექასაკენ. ჰოდა, ახლა, როდესაც ქრისტიანებს მოესურვებათ ხოლმე თავიანთი ძველთაძველი ეკლესიების მოხილვა, მათ აიძულებენ "ბინძურ ფეხებზე ჩაიცვან ორთოდოქსული ფლოსტები" და "დაიტოვონ ქუდები თავიანთ ჰერეტიკულ თავებზე – ქუდი არ მოიხადონ". მაგრამ ალლაჰისადმი სათანადო პატივისცემის გამოსახატავად, კონსტანტინეპოლის დამპყრობმა მუჰამედ მეორემ უშველებელი მეჩეთი ააგო (1471-1473 წლებში); ის ააშენა ქრისტოდულოსმა, რომელიც, შესაძლებელია, ასევე ბერძენი (Greek) იყო, როგორც წმ. სოფიას ზემოხსენებული არქიტექტორები იყვნენ. ის მეჩეთი წმ. სოფიას ტაძრის ასლი იყო და, რაც კიდევ მეტად საოცარია, კიდევ უფრო ემსგავსებოდა კვადრატის ფორმის იმ ძირეულ გეგმას, რომელიც

სწორედ არმენიული ეკლესიებისათვის არის დამახასიათებელი. ამ საკითხთან დაკავშირებით უნდა ვთქვა, თუ რა უცნაურია ის, რომ ალლაჰის ფანატიკოსმა შვილებმა (მიმდევრებმა) ქრისტიანული ელემენტები და, ასე გასინჯეთ, თვით ქრისტიანობამდელი წარმართული სარწმუნოების ელემენტებიც კი, აიტაცეს, შეითვისეს და შეისისხლხორცეს.; ალლაჰის მიმდევრების სიმბოლო- თვით ნახევარმთვარე და ვარსკვლავი მათი კი არ არის, არამედ ის ძველთაძველი სიმბოლოა ბიზანტიისა და აღბეჭდილია ბიზანტიური ფულის მონეტებზე, ასევე, ვარსკვლავებიანი ლამის ასულის – მთვარის ქალ-ღვთაება ჰეკატეს ქანდაკებებზე; ჰეკატეს აღმერთებდნენ ნახევრად ველური ბარბაროსი თრაკიელები. დათვალიერების შემდეგ გავისეირნე სულთანის სასახლის ბაღში...სულთანი აღარ არსებობს, კონსტანტინეპოლში ხალიფი აღარ მბრძანებლობს, ეს ქალაქი ისლამის მთავარი საყრდენი აღარ არის, წინათ კი იყო<sup>5</sup>."

ამ ვრცელ ამონარიდში ფ. ნანსენის მიერ აღბეჭდილი ვარაუდი ქალაქ რომში მდებარე წმ. პეტრეს ტაძრის ლეონარდო და ვინჩის მიერ და ქალაქ კონსტანტინეპოლში მდებარე წმ. სოფიას ტაძრის მცირეაზიელი ბერძენი არქიტექტორების მიერ ვითომცდა არმენიული ეკლესიების მიბაძვით აგებაზე უთავბოლო, მცდარი ვარაუდია. თვით არმენიელების მიერ შეითხინილი გაბუქებული არმენიის ისტორია საფუძვლად ედება ხოლმე ომებსა და სხვა ერების ძირძველი მიწა-წყლის არმენიელების მიერ მიტაცების სურვილებს. ერთა ლიგის ლტოლვილთა კომიტეტის ხელმძღვანელი, მეცნიერებათა დოქტორი ფ. ნანსენი არმენთა მავნე გეგმების მხარდამჭერად მოველინა საზოგადოებას. ფ. ნანსენმა ჰეკატე თრაკიელების ღვთაებად გააცნო მკითხველებს. ჰეკატე/ეკატე აიაკოლხების, ქართულების, გეორგების, ლაზების, ჭანების სახელებით ცნობილი ქართველი ერის ქალ-ღვთაებაა, რომელიც ერთობ ვრცელ მიდამოზე ითვლებოდა მგზავრების მფარველად და სხვა მრავალი სიკეთის მომნიჭებლად.

ფ. ნანსენმა ხსენებულ წიგნში დაბეჭდა, რომ "გეორგია" საქართველოს ეწოდა სპარსული სიტყვის "ჯურჯ"-ის გავლენით გვიან შუა საუკუნეებში. მანამდე ეს მოსაზრება გამოაქვეყნა მარი ბროსემ 1858 წელს<sup>6</sup>. სინამდვილეში კი გეორგებად (გეორგოი) იწოდებოდნენ კოლხები მთელს ჩრდილოეთ კავკასიაში და დასავლეთითა და აღმოსავლეთით ჩრდილოეთ კავკასიის მიმდებარე მხარეებში, კერძოდ, აია ნახევარკუნძულზე (ამჟამად

<sup>5</sup> Fr. Nansen, Armenia and the Middle East, London, 1928.

<sup>6</sup> M.F. Brosset, Histoire de la Georgie. St. Petersburg. Imprimerie de l'Academie de Sciences. 1858. p. 5..



ენოდება ყირიმი), ჩრდილოეთ კასპიისპირეთში, მდინარე ჰიუფანის (ამჟამად ენოდება დნეპრი) ქვემო წელში<sup>7</sup>.

ქართველთაგან პირველმა განვიხილე ფ. ნანსენის ზემოხსენებული წიგნი. ვიტყვი, რომ ქართველი//კოლხი ერის მთელი ძირძველი მიწა-წყლის წარმოჩენისას სასურველი იყო ფ. ნანსენი დაყრდნობოდა ქართულ წყაროებს, გამოკვლევებს, მათ შორის, თუნდაც, მოსე ჯანაშვილის შესანიშნავ წიგნს "საქართველოს ისტორია უუძველესი დროიდან"<sup>8</sup>.

ფ. ნანსენის წიგნებს მილიონობით მკითხველი ჰყავთ. მათ მონაცემებს ეყრდნობიან საერთაშორისო სამართლის სპეციალისტები საქართველოს საკითხებზე მსჯელობისა და დადგენილებების მიღებისას; ამიტომ მათში არსებული შეცდომები გასასწორებელია და დასაწერია სათანადო გამოკვლევა სიმართლის წარმოსაჩენად. ახალ გამოკვლევაში სრულად უნდა აისახოს აია/აიაკოლხი/ქართი/სუანი – ამ ძირითადი სახელებით ცნობილი ჩვენი მრავალათასწლოვანი ერის წარსულისა და ანმყოს ძირითადი საკითხები.

განვაგრძობ ფრიდტიოფ ნანსენის ხსენებულ წიგნზე მუშაობას.

## **Natela Popkhadze**

*Independent researcher, (Tbilisi)*

### **RELATIONS WITH THE BYZANTINE EMPIRE IN F. NANSEN'S BOOK "ARMENIA AND THE MIDDLE EAST"**

F. Nansen's book was written in Norwegian//Norse and has been translated into English, French, German, Russian. F. Nansen was appealed by ethnic Armenians for decades to take up the problem of the creation of the country Armenia in and around the town Julfa (now in Turkey) considered the centre of ethnic Armenians at the dawn of XX c. F. Nansen consented after years of refusal and traveled several times to Greece defeated by the Turks in war in those days and having undesired alien population and many refugees. He visited Constantinople/ Istanbul and then chose to follow the way of the hero Jason to Colchis// Georgia along the coast of the sea in a French steamer. That book was published (1928) to raise compassion towards "the small Armenian people that underwent many misfortunes in recent centuries". F. Nansen

<sup>7</sup> იხ. ჩვენი "ორი ცნობა იბეროხალიბების (იბეროხალიბიდეს) და აბსიდების (აბსილაი) შესახებ ელინურენოვანი ტექსტებიდან", კრებულში "ბიზანტიანოლოგია საქართველოში – 2", თბილისი, 2009, 725-732.

<sup>8</sup> მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია უუძველესი დროიდან 1801 წლამდე, თბილისი, გამომცემლობა "მრომა", 1906.

overviewed the entire history of the area from Athens to Tbilisi since the dawn of the civilization, mentioned queen Semiramis and her devotion to her ungrateful son, mentioned the Colchian king Aieti//Aiettes and his daughter Medeia that Nansen called the sorceress-it being misinformation. F. Nansen wrote that Queen Tamara in XIII c. had an Armenian husband David Soslan; F. Nansen's information that the heroes at the court of this Kartveli queen Tamara- were an Armenian Sarkis and his several Armenian relations is another gross misinformation. F. Nansen mentioned that Georgia //Sakartvelo was often devastated by invaders, the Byzantines among them, but, nevertheless, at times the Christian Georgia participated in wars helping Christian Byzantine Empire against the foes. F. Nansen wrote that the Georgian princesses married the Byzantine emperors and princes. He mentioned the most famous among those-the daughter of the king of Georgia Bagrat IV in XI c. that was considered to be the most beautiful lady at the time. F. Nansen wrote about the war of the nobles against their Byzantine emperor Basil II and blamed that emperor for cruelty against the defeated Bulgarians when thousands of the defeated warriors were blinded and sent home in the wretched condition. "The uncivilized barbarian king of the Bulgars died at their sight". F. Nansen was a marine zoologist by education and a monarchist in his character. The fact that the Kartvels//the Georgians rejected the rule of the Kartvelian kings that they had for two millennia as he wrote, and chose a republican rule, was unwelcome with him. He wrote that the king of Georgia Giorgi XIII died in 1801 and handed his kingdom to the Russian emperor to rule in peace in order to protect Eastern Georgia//Eastern Sakartvelo against the Muslim invaders. F. Nansen's book is read to this day and impresses millions. New editions in English in New York and in Russian in Moscow and Erivan have been published since 1994. Hence the misinformation and blemishes concerning the indigenous Kartvelian//Colchian land and Kartvelian heroes make this book faulty. This is the first attempt of investigating F. Nansen's activity by an ethnic Kartveli. A detailed analysis of this book is necessary. I continue the investigation and the archive of M. Janashvili is a loare of truthful information concerning the history of the Kartveli//Colchian//Georgian millennia-old nation.

## მანანა ფხაკაძე

თსუ კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკის და ნეოგრეცისტიკის  
ინსტიტუტი

## რაულ ჩაგუნავა

რ. აგლაძის არაორგანული ქიმიისა და ელექტროქიმიის ინსტიტუტი

# იმპერატორ ჰერაკლეს შესახებ ჯუანშერის ერთი ცნობის წარმომავლობისათვის

XI ს-ის ქართველი მემატიანის ჯუანშერის თხზულებაში "ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა" საკმაოდ დიდი ადგილი ეთმობა ბიზანტიის იმპერატორს ჰერაკლეს (610-641), რომლის შესახებაც ტექსტში არაერთი საინტერესო ისტორიული ფაქტია განხილული.

ჩვენი ყურადღება მიიქცია ერთ-ერთმა ასეთმა ფრაგმენტმა, რომელიც ქვემოთ უცვლელი სახით მოგვყავს: "უთხრეს მეფესა ერაკლეს, ვითარ შემოვლენ აგარიანნი, შამად და ჯაზირეთად, რომელ არს შუამდინარე. და გამოვიდა ერაკლე ფილისტიმად, რათამცა ეწყო მუნ. ხოლო იყო მუნ მონაზონი ვინმე, კაცი ღმრთისა, და მან რქუა მეფესა: "ივლტოდეთ, რამეთუ უფალმან მისცა აღმოსავლეთი და სამხრეთი სარკინოზთა, რომელ არს თარგმანი მისი სარას ძალთა". და მონაზონისა მის სიტყუთა ესე უთხრეს ერაკლე მეფესა ვარსკულავთ-რიცხველთა და სრულთა მისანთა. აღაშენა ერაკლე მეფემან სუეტი და დაწერა მას ზედა: "მშუდობა შუამდინარეო და ფილისტიმო, ვიდრემდის წარკდეს შუდნი შუდეულნი". შუდეულისათუს ესრეთ პოვეს ჟამი განსაზღვრებულნი ფილოსოფოსთა ჰერმის ტრისმეფისტონის წიგნთა შინა სარკინოზთათუს, რომელ არს ორას ორმოცდაათი წელი.

მოჰმადის გამოჩინებამდე ალექსანდრეს წელთაგან იყო ცხრაას ოცდაშუდი წელი ალექსანდრესი.

მაშინ ყოველნი ნათესავნი ბერძენთანი წარჩინებულნი ჰფლვიდეს ქუეყანათა შინა განძთა, რათა რაჟამს გამოვიდენ, პოვნენ განძნი იგი და არღანახონ ჭირი წაღებისა და კულადად გამოღებისა.

და აღმოვლო ერაკლე კეისარმან გზა რანისა და მეორედ შემოვიდა ქართლად. და რქუა ნათესავსა სპარსთასა, რომელნი შემოლტოვილ იყვნეს სარკინოზთაგან: "უკეთუ უწყით, ვითარმედ დასრულდა მეფობა თქვენი; დაუტევეთ ჩრდილო და შემოვედით ჩვენ თანა". და მათ დაუტევეს ქუეყანა ესე, და დაფლნეს განძნი მათნი; რომელნიმე წარჰყვეს და რომელნიმე დადგეს, და შეიტანნეს ყოვლისა საგანძურისა გუჯარნი, და რა გუჯარი დაწერეს, აღწერეს ნათესავი თუსი და ქუეყანა, და დადგეს, რათა ოდეს მოვიდენ ბერძენნი, მით გუჯრითა მოიძივნენ ნათესავნი მათნი და თუთოეულად განუყონ ქუეყანა და განძი".<sup>1</sup>

ციტირებული ფრაგმენტი თავის დროზე შეისწავლა კ. კეკელიძემ. სწორედ მის მიერ იქნა აღდგენილი ტექსტში დამახინჯებით მოყვანილი სიტყვები "ჰრიმის ტროსმან იჯინტონი" "ჰერმეს ტრისმეგისტონად", რომელიც საიდუმლო მოძღვრებათა მფარველი ღვთაების სახელია. მანვე მიუთითა თ. უსპენსკის და ი. კულაკოვსკის ნაშრომებზე, სადაც ერთ-ერთი სირიელი მემატიანის თანახმად, ანტიოქიის დატოვებისას იმედდაკარგულ ჰერაკლეს ბერძნულად უთქვამს ფაქტობრივად იგივე სიტყვები: "საზო სირია" (ანუ "მშვიდობით, სირიავე!"), რომლებიც ზემოთ ციტირებულ ფრაგმენტში იყო მოყვანილი).

კ. კეკელიძის აზრით, ჯუანშერის ცნობა ბიზანტიური წყაროებიდან უნდა მომდინარეობდეს, რომელიც მემატიანეს სომხური წყაროდან ნასესხები ერთი დეტალით "შეუმკვია". კერძოდ ამ წყაროს ("ჰაცუნის ჯვარის ისტორია") მიხედვით, ირანის მეფე ხოსროზე გამარჯვების შემდეგ "ირაკლიმ ზარევანდის ველზე ალაშენა ეკლესიანი, აღმართა ნიში ჯვარისა და დაწერა სვეტსა ზედა საქმენი სამხედრონიო"<sup>2</sup>.

კ. კეკელიძემ გაარკვია აგრეთვე, რომ ჯუანშერის მიერ აღექსანდრეს წლებით მოყვანილი დათარიღება სელევკიდების წელთაღრიცხვას გულისხმობს, რომელიც მისივე სიტყვებით, "იხმარება სირიასა და აღმოსავლეთიდან გადმოტანილ ბერძნულ წყაროებში"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ. 1955, 230-231.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. IV, თბ. 1957, 70-71.

<sup>3</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბ. 1945, 273.

ღვანლმოსილმა მკვლევარმა თუმცა თითქმის ყველა კითხვას გასცა პასუხი, რომელიც ჯუანშერის ცნობასთან დაკავშირებით შეიძლება აღძრულიყო, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ამ ცნობის შესაძლო წყაროს საკითხი მაინც ღიად დარჩა. უკვე ის ფაქტები, რომ ჯუანშერი სირიაში ფართოდ გავრცელებული და ქართული სინამდვილისათვის უჩვეულო სელეგვიდური წელთაღრიცხვით სარგებლობს და რომ ჰერაკლეს სირიასთან დამშვიდობების ეპიზოდი სირიული მათიანიდანაც არის ცნობილი, დიდი ალბათობით, ჯუანშერის თხზულების პირველწყაროს სირიულ (და არა ბერძნულ!) წარმომავლობაზე უნდა მიუთითებდეს.

ასეთი სირიული წყარო მართლაც აღმოჩნდა, მაგრამ არა თ. უსპენსკის და ო. კულაკოვსკის ნაშრომებიდან, სადაც სირიული მემატიანის ცნობა წყაროს დაუსახელებლად არის მოყვანილი<sup>4</sup>, არამედ ნ. პიგულევსკაიას მონოგრაფიაში "ბიზანტია და ირანი VI და VII სუკუნეების მიჯნაზე". ის წარმოადგენს 1234 წლის ანონიმურ ქრონიკას, რომელიც უცნობი ავტორის მიერ არის შედგენილი.

ნ. პიგულევსკაიას თავისი გამოკვლევის ბოლოს მოჰყავს ამ ქრონიკის იმ ნაწილის რუსული თარგმანი, რომელიც VI-VII საუკუნეების მიჯნაზე მომხდარი ამბების აღწერილობას შეიცავს<sup>5</sup>.

აღნიშნულ ქრონიკას, გამომცემლის ცნობით, იშვიათად იყენებდნენ მკვლევარები, თუმცა ის ძალზე მნიშვნელოვან ისტორიულ ცნობებს შეიცავს.<sup>6</sup> აქედან გამომდინარე, ძნელია იმის მტკიცება, რომ თ. უსპენსკი და ი. კულაკოვსკი მაინცდამაინც ამ წყაროთი სარგებლობდნენ. ის, როგორც უფრო გვიანდელი ქრონიკა, არც ჯუანშერის თხზულების პირველწყარო იქნებოდა, მაგრამ მასში მოყვანილი ცნობები ერთმნიშვნელოვნად მიგვითითებენ ჯუანშერის მხრივ სირიული (ცხადია, უფრო ადრეული და შესაძლოა, 1234 წლის ქრონიკასთან საერთო) პირველწყაროს არსებობაზე.

ქვემოთ მოგვყავს სირიული ქრონიკის იმ ფრაგმენტის რუსული თარგმანის ტექსტი, რომელიც ჯუანშერის ციტირებული ტექსტის მსგავს ცნობებს შეიცავს. აღნიშნული ფრაგმენტი ქვეთავად არის წარმოდგენილი სათაურით – «Об уходе Ираклия из Сирии» და ის შემდეგ ცნობებს შეიცავს:

"Пришел муж из христианских арабов в Антиохию и рассказал Ираклию о гибели ромейских войск, и что не смог спастись из них даже вестник. Выступил

<sup>4</sup> Успенский Ф. И., История Византийской империи, Т. I, СПб, 1912, 852; Кулаковский Ю., История Византии, т. III, Киев, 1915, 152.

<sup>5</sup> Пигулевская Н. В., Византия и Иран на рубеже VI-VII веков, М. –Л., 1946, 252-289.

<sup>6</sup> Пигулевская Н. В., 49.

император Ираклий из Антиохии в полной темноте и отправился в Константинополь. Как говорят, он послал Сирии привет (при) отбытии и сказал: "Сазо, Сирия", что значит «Оставайся с миром, Сирия», как некто, лишенный надежды на нее. Он также поднял жезл, который держал в своей руке, и разрешил все, что могут брать и грабить, как будто для него Сирия уже принадлежала врагам. Он написал и послал в Месопотамию, Армению, Египет и прочие земли, в которых оставались Ромеи, чтобы они не воевали с Арабами и не восставали против приказа господня, но чтобы каждый сохранял свой город и свою землю, пока не придут эти тяжелые обстоятельства для его войска».<sup>7</sup>

ციტირებულ ფრაგმენტშიც არაბების შემოსევით ინიცირებული მოვლენები და მათი მსვლელობა, ზოგადი სახით ფაქტობრივად ისეთნაირადვე არის გადმოცემული, როგორც ეს ჯუანშერის ფრაგმენტში იყო წარმოდგენილი. აქაც მტრის გამარჯვებით შეცბუნებული იმპერატორი ჯუანშერის ტექსტის ანალოგიური სიტყვებით ემშვიდობება სირიას. ორივე შემთხვევაში ეს გამარჯვება უფლის ნებას მიეწერება და ჯუანშერთან მონაზონი ჰერაკლეს უკან დახევას ურჩევს ("ივლტოდეთ, რამეთუ უფალმან მისცა აღმოსავლეთი და სამხრეთი სარკინოზთა"), ხოლო ანონიმთან თვით ჰერაკლე ქვეშევრდომებს ბრძოლების შეწყვეტის ბრძანებას აძლევს ("чтобы они не воевали с Арабами и не восставали против приказа господня"). თავის შენახვის მიზნით, ორივე ტექსტში უკეთესი დროის დალოდების მიზანშეწონილობას ესმება ხაზი, რომელიც, ჯუანშერის თანახმად, 250 წლის შემდგომ უნდა დადგეს, ხოლო ანონიმის მიხედვით, ვიდრე ეს მძიმე ვითარება არ გაივლის.

საინტერესოა აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ ჰერაკლეს ნება-სურვილის გამოხატვისას ერთ შემთხვევაში სვეტი, ხოლო მეორე შემთხვევაში კვერთხი მოიხსენიება. არ არის გამორიცხული, რომ ქართულში სვეტი კვერთხის მცდარი თარგმანი ყოფილიყო; თუმცა ამის დარწმუნებით თქმა არ შეიძლება და ის მხოლოდ ვარაუდის სახით შეიძლება იყოს გამოთქმული.

ყურადღებას იქცევს აგრეთვე ტექსტის ის წინადადება, რომლის თანახმადაც "მოჰმადის გამოჩინებამდე" 927 წელია გასული "ალექსანდრეს წელთაგან", ანუ სელევკიდების წელთაღრიცხვით. ვინაიდან ამ წელთაღრიცხვის საწყისი წელი ძვ. წ. 312-311 წლების ინტერვალს მოიცავს (უფრო ზუსტად ძვ. წ. 1. X. 312 -30. IX. 311 წწ), თანამედროვე წელთაღრიცხვით დასახელებული 927 წელი 616-615 წლების ინტერვალს შეესაბამება (927 – 312/1= 615/6). ეს თარიღი კი 7-6 წლით განსხვავდება 622 წლისაგან, რომე-

<sup>7</sup> Пигулевская Н. В., 282-283.

ლიც მუჰამედის "გამოჩინების" ანუ მუსულმანური წელთაღრიცხვის ("ჰიჯრის") საწყის წლად ითვლება.

აღნიშნული თარიღის შემცველი წინადადება გვიანდელ ჩანართად მიიჩნია "ქართლის ცხოვრების" გამომცემელმა ს. ყაუხჩიშვილმა. თავდაპირველად, მკვლევარის აზრით, ის არშიაზე იყო მიწერილი, ხოლო შემდეგ გადამწერებმა ძირითად ტექსტში შეიტანეს. აქედან გამომდინარე, გამოცემულ ტექსტში ეს წინადადება პეტიტივით იყო წარმოდგენილი, სქოლიოში დართული სათანადო განმარტებითურთ.<sup>8</sup>

ჩვენი აზრით, ფრაგმენტის დათარიღების გვიანდელი წარმომავლობა საეჭვო უნდა იყოს და საკითხის საბოლოოდ გარკვევაში შეიძლება "ქართლის ცხოვრების" XII საუკუნის სომხური თარგმანი დაგვეხმაროს. აქ ჩვენი ყურადღება მიიქცია წინადადება, რომელშიც ჯუანშერის ცნობა ჰერმეს ტრისმეგისტონის შესახებ ასე არის თარგმნილი: "იპოვების მათ შესახებ წინასწარმეტყველება წიგნებში ფილოსოფოსებისა-ჰერმიტრონისა და იჯინტოსისა – რომ დიდი წელთაღრიცხვის ხუთიათას რვაას თოთხმეტს გამოჩნდება მხეველის შვილი სიმართლის ტომისაგან, ექვსას თხუთმეტს და გაგრძელდება ხუთჯერ შვიდს ხუთით ნაკლებს, რაც არის ორას ორმოცი წელი".<sup>9</sup>

აქამდე რატომღაც ტექსტში მოხსენებული რიცხვებით ("დიდი წელთაღრიცხვის" 5814 და 615) მკვლევარები არ დაინტერესებულან, მაშინ როდესაც ისინი ძალზე საყურადღებო ინფორმაციას შეიცავენ. "დიდ წელთაღრიცხვაში" უდავოდ ე.წ. ევსები კესარიელის წელთაღრიცხვა იგულისხმება, რომელსაც ხშირად იყენებდნენ სომხურ კალენდარულ პრაქტიკაში.<sup>10</sup> ვინაიდან ეს წელთაღრიცხვა ქვეყნის გაჩენიდან ქრისტესშობამდე 5198 წელს ითვლის, ამ წელთაღრიცხვის 5814წ. ჩვენი წელთაღრიცხვის 616 წელს (5814-5198=616) შეესაბამება. ეს კი ნიშნავს, რომ სომეხმა მთარგმნელმა ქართულ ტექსტში სელევკიდების წელთაღრიცხვით ათვლილი თარიღი სომხურ ტექსტში ევსების წელთაღრიცხვით წარმოადგინა. ამ წელთაღრიცხვასთან ერთად მან გამოიყენა ქრისტიანული (დიონისეული) წელთაღრიცხვა სომხური გადათვლით, რომელიც 2 წლით ნაკლებია საყოველთაოდ მიღებულ ქრისტიანულ წელთაღრიცხვაზე. ამიტომ ტექსტში დასახელებული 615 სინამდვილეში ჩვენი წელთაღრიცხვით 613 (615-2=613) წელს გულისხმობს. ამ თარიღის სამ-

<sup>8</sup> ქართლის ცხოვრება, I 230.

<sup>9</sup> "ქართლის ცხოვრების" ძეგლი, სომხური თარგმანი, ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ი. აბულაძემ, თბ., 1953, 194.

<sup>10</sup> Абрамян А. Г., Армянское письмо и письменность, Ереван, 1973 (на арм. яз.), 123.

წლიან განსხვავებას 616 წლისაგან რაიმე განსაკუთრებული მნიშვნელობა არ უნდა მიენიჭოს, ვინაიდან მეორე თარიღი გადაწერის პროცესში დაშვებული შეცდომით უნდა იყოს განპირობებული (როგორც მაგალითად 240 წელი, რომელიც ქართულ დედანში 250 წელს შეესაბამება). მთავარი კი სელევიკიდური და ევსები კესარიელის წელთაღრიცხვებით გამოცემული თარიღების თანხვედრა არის, რაც ერთმნიშვნელოვნად ნიშნავს, რომ ქართულ ტექსტში დათარიღება თავიდანვე იყო მოყვანილი და ის XII ს-ის სომხურ თარგმანშიც დაფიქსირდა.

ქართულ ფრაგმენტში სირიაში გამოყენებული წელთაღრიცხვით სარგებლობა კიდევ ერთხელ მიუთითებდა ამ ფრაგმენტის წყაროების სირიულ წარმომავლობაზე. სირიულ სამყაროსთან გარკვეულ კავშირზე მიუთითებს ის ფაქტიც, რომ მუჰამედის "გამოჩინების" თარიღად ჯუანშერთან დასახელებულია არა 622, არამედ 616 წელი. ცნობილია, რომ სომხურ ისტორიულ ლიტერატურაში ეს "გამოჩენა" სხვადასხვა თარიღით არის წარმოდგენილი, რომელიც 611-620 წლების ფარგლებში მერყეობს. როგორც სომეხი მკვლევარი კ. პატკანოვი აღნიშნავდა, ძველი სომეხი ისტორიკოსები ჰიჯრის ნაცვლად იყენებდნენ სხვა აღრიცხვას, რომლის საწყისი წელი მერყეობდა მუჰამედის გამოჩენის წლიდან არაბების გაბატონებამდე.<sup>11</sup> სავსებით შესაძლებელია, რომ ამგვარი პრაქტიკა სირიელებს შორისაც ყოფილიყო გავრცელებული, რომლებთანაც სომხებს უძველესი დროიდან მჭიდრო კულტურული ურთიერთობები ჰქონდათ.

ასე რომ, ქართულ ტექსტში ნაგულისხმევი თარიღი (ე.ი. 616 წელი), ისევე როგორც ამ თარიღის გამომხატველი წელთაღრიცხვა კიდევ ერთხელ უნდა მიუთითებდეს ჯუანშერის ცნობის სირიულ წარმომავლობაზე.

<sup>11</sup> История халифов Вардапета Гевонда, писателя VIII века, перевод с армянского К. Патканова, СПб, 1862, 119.



**Manana Pkhakadze**

*TSU The Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies*

**Raul Chagunava**

*R.Agladze Institute of Inorganic Chemistry and Electrochemistry*

**A QUESTION RELATED TO THE EMPEROR HERACLIUS**

The paper discusses Juansher's account of the actions taken by the Byzantine Emperor Heraclius after being informed about the Arabic invasion in Syria. It is argued that the Georgian historian used Syrian sources when relating about the events, which can be attested by its juxtaposition with one of such sources. It is maintained that the statement from the Georgian text containing the date, which so far was considered to be a later insertion, is in fact an organic part of the text and can also be found in the 12<sup>th</sup> century Armenian translation of the Kartlis Tskhovreba (the Chronicle of Georgia).

## ნინო ქავთარია

*ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი*

### ანტიოქიის ძართული მიმკვიდრეობა XI ს-ის მხატვრულად გაფორმებული ხელნაწერი ოთხთავები

ანტიოქია, ბერძნული და აღმოსავლური კულტურების გზაჯვარედინი, კოსმოპოლიტიზმის ნიშნში, თავიდანვე მნიშვნელოვან ცენტრს წარმოადგენდა. ქრისტიანული თემები აქ მოციქულთა დროიდან არსებობდა, რამაც ხელი შეუწყო ელინისტური კულტურის ცენტრის ქრისტიანული აღმოსავლეთის ძლიერ კერად გადაქცევას; დაარსდა ეკლესიები, დაიწყო ეპისკოპოსთა კურთხევა და ყოველივე ამას ადგილი ჰქონდა ქრისტიანობის ოფიციალურ აღიარებამდე ორი-სამი საუკუნით ადრე. ანტიოქიაში თავი მოიყარა ქრისტიანი ინტელექტუალების მნიშვნელოვანმა ნაწილმა.

ანტიოქია, როგორც ისტორიული სირიის "დიდებული ქალაქი", რომის იმპერიაში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ, აღმოსავლეთის წამყვანი საეპისკოპოსო ცენტრი გახდა. აქ ჩამოყალიბებული თეოლოგიური სკოლა მხოლოდ ალექსანდრიას უთმობდა პირველობას. განსაკუთრებული გეოგრაფიული მდებარეობა ხელსაყრელ ნიშნულს უქმნიდა ბერ-მონაზვნური თუ ასკეტური ცხოვრების მიმდევრებით აქაურობის დასახლებას. სირიის მთები, განსაკუთრებით კი ანტიოქიის დასავლეთით და სამხრეთ-დასავლეთით მდებარე ქედი (შავი მთა და მისი ნაწილი, საკვირველი მთა, თავიდანვე იქცა მეუდაბნოე ბერებისათვის სასურველ სამკვიდრებლად. ადგილობრივ თუ ჩამოსულ წმინდა მონაშენთა და მარტვილთა სიმრავლემ შორს გაუთქვა მხარეს სახელი, ხოლო მათი ნაშთები და რელიკვიები კი თავყვანისცემის საგანი გახდა. ანტიოქია სულიე-

<sup>1</sup> G. Downey, A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest, Princeton, 1974, 272.

რი ცხოვრების ბურჯად აღიქმებოდა; ცოცხალი წმინდანების არსებობა ხალხში მათი მიმდევრობის სურვილს აღძრავდა.

მათ შორის ყველაზე ცნობილი VI საუკუნის მოღვაწე, სუმეონ მესვეტე უმცროსი იყო (521-592წწ.), მიმდევარი სუმეონ მესვეტე უფროსის (387-457 წწ.) მიერ დამკვიდრებული ასკეზის უმკაცრესი ფორმისა. ანტიოქიის შემოგარენში, საკვირველი მთის რაიონში ერთ-ერთ სვეტზე მოღვაწე ბერი, სვეტის გარშემო გაშენებული მონასტრის დამაარსებელიცაა. ქართველთა აქ დაფუძნებისა და მოღვაწეობის კვალს მასთან და მისი დედის, მართას სახელთან მივყავართ<sup>2</sup>. რაც შეეხება მათ მწიგნობრულ საქმიანობას ამ დროს, ამის შესახებ ისტორია არაფერს გვეუბნება<sup>3</sup>.

ანტიოქია და სუმეონის მონასტერი გარკვეული ათვლის წერტილი იყო აქ გაბნეული მონასტრების ლოკალიზაციის გასარკვევად (სურ. 1, 2, 3).

არაბთა ინტერვენციამ გარკვეული დროით ჩამოაშორა სირიის ეს მხარე ბიზანტიის იმპერიას (637-969 წწ.). X საუკუნის ბოლოდან დაიწყო ანტიოქიის ხელახალი კოლონიზაცია. ბიზანტიის სახელმწიფოს პოლიტიკურ-კულტურული აღმასვლა, განსაკუთრებული სიცხოველით ამ ეპოქაში ხასიათდება. მძლავრი დაპყრობითი ომების მეშვეობით ბიზანტია, მართალია, მოკლე დროით (969-1098)<sup>4</sup>, მაგრამ მაინც იბრუნებს მუსულმანთა მფლობელობის ქვეშ მოქცეული ტერიტორიების ნაწილს და მათ შორის სირია-ანტიოქიასაც.

ამ დროისათვის ქართველები სახლდებოდნენ არა მხოლოდ ბერძნულ და სირიულ მონასტრებში, არამედ უკვე თავად აარსებენ ქართულ მონასტრებს და ღვთისმსახურებასთან ერთად ფართო საგანმანათლებლო-მწიგნობრულ საქმიანობასაც ეწეოდნენ, უხვად თარგმნიდნენ უცხოურ სასულიერო ლიტერატურას და თავადვე ქმნიდნენ მნიშვნელოვან ორი-

<sup>2</sup> К. Кекелидзе, Историко-агиографические отрывки, Христианский Восток, 1913, II, 193-197; კ. კეკელიძე, კიმენი, I, თბილისი, 1918, 215-340; კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, 88-89; G. Garitte, Version Georgienne de la vie de sainte Marthe, CSCO, 285, Scriptores Iberici, 17, Louvain, 1968, 1-77; ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, II, თბილისი, 1980, 150-151; W. Djobadze, Materials for the study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch on the Orontes, CSCO, 372, Subsidia, 48, Louvain, 1976, 64-66; W. Djobadze, Archaeological Investigations in the Region West of Antioch-on-the Orontes, Stuttgart, 1986.

<sup>3</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის..., 89.

<sup>4</sup> 1098-1268 წლებში ანტიოქიაში ჯვაროსნები ბატონობდნენ. XIII ს-ის 40-იან წლებში ანტიოქიამ განიცადა მონგოლთა გამანადგურებელი ლაშქრობა, ხოლო 1268 წელს ანტიოქიის სამთავრომ არსებობა შეწყვიტა. იგი დაიპყრო მამლუქთა სულთანმა ბეიბარსმა. XVI საუკუნის დასაწყისამდე აქ მამლუქები ბატონობდნენ. 1516 წელს ანტიოქია თურქებმა დაიპყრეს და უწოდეს ანტაკია.

გინალურ თხზულებებს. სამხრეთ საქართველოს ცნობილი მონასტრებიდან (შატბერდი, ხახული, ოშკი, ტბეთი და სხვა) წამოსული ბერები სუმეონის მონასტრის გარშემო, შავი მთის შემოგარენში, მკვიდრდებოდნენ<sup>5</sup>.

ფაქტებისა და მასალების უქონლობის გამო ბოლომდე არ არის დადგენილი შავი მთის ქართულ სავანეთა რაოდენობა. ძირითად წყაროდ ხელნაწერთა მინაწერები და გიორგი მცირის თხზულებაში დაცული ცნობები რჩება. ნაშრომში დაცულია ბაგრატ მეფის სიტყვები: "წმინდაო მამაო, მანდა შავსა მთასა მცირედნი არიან მონასტერნი ჩუენნი, რამეთუ ქუეყანაჲ არს უცხოჲ"<sup>6</sup>. თავად ნაშრომში მხოლოდ რამდენიმე მონასტრის არსებობაა დაფიქსირებული; შავ მთაზე გადანერილ ხელნაწერთა ანდერძ-მინაწერები მათ რიცხვს ზრდის<sup>7</sup>.

XI საუკუნის 30-იანი წლებიდან აღორძინებული ანტიოქიის (შავი მთის) ქართული სავანეებიდან ხელნაწერთა მნიშვნელოვანი ჯგუფია მოღწეული; მათ შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას აქ გაფორმებული ხელნაწერი ოთხთავები იპყრობს. ამ მხარის ქართულ სკრიპტორიუმებში გადანუსხული და შემკული კოდექსები ქართული მინიატურული მხატვრობის გამორჩეულ ნრეს ქმნის. ტაო-კლარჯეთის ცენტრებიდან ანტიოქიაში გადასული ქართველი ბერ-მონაზვნები მწიგნობრულთან ერთად, მხატვრული ტრადიციების აქ გადმოტანასაც ცდილობდნენ. ამ დროისათვის შავ მთაზე თანდათან ჩამოყალიბდა ტაო-კლარჯულ ტრადიციებსა და საკუთრივ, ან-

<sup>5</sup> ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის..., 152, 283.

<sup>6</sup> გიორგი მცირე, ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. ლოლაშვილმა, თბ., 1994, 218.

<sup>7</sup> მათზე დაყრდნობით; ცნობილი ბოლანდისტი პ. პეტერსი 9 მონასტერს ადგენს: სვიმონწმიდას, რომანანწმინდას, პროკოფინწმინდას, წყაროთა მონასტერს, ბარლამწმიდას, ლერწმისხევს, ეზრას მონასტერს, კალიპოსს და კასტანას (P. Peeters, *Le trefonds oriental de l'hagiographie Byzantine*, SH, 26, 1950, 205-206), კ. კეკელიძე – 8-ს: სვიმონწმიდას, თუალთას, კასტანას, ლერწმისხევს, კალიპოსს, ბარლაამის, ეზრასა და ალექსანდრიის მონასტრებს (კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ... 101-102); მ. თარხნიშვილმა ამ ნუსხას დაამატა წმ. თომას ეკლესია და წმ. გიორგისა სელევკიაში (მ. თარხნიშვილი, წერილები, თბილისი, 1994, 250-251); ე. მეტრეველი იზიარებს სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებულ ტრადიციას და H-2211-ზე დაყრდნობით, ასახელებს ახალი სავანის "ძელი ცხოველის" არსებობას (ე. მეტრეველი, შავი მთის მწიგნობრული კერის ისტორიისათვის XI ს-ის I ნახ.-ში, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, XX-B, 1959, 96; ვ. ჯობაძემ კი ცალკე გამოყო საკვირველი მთის სავანეები, კასიოს მთის წმ. ბარლაამის მონასტერი და შავი მთის მონასტრები (W. Djobadze, *Materials for the study of Georgian monasteries in the Western ...* 86-108, W. Djobadze, *Archaeological investigations in the region west of Antioch ...* 117). ამდენად, ნათელია, რომ ქართული მონასტრების რაოდენობა საბოლოოდ დადგენილი არ არის; ამასთანავე სავარაუდოა, ბერძნული და ქართული სამოციქულო ერთდროული თანარსებობაც.

ტიოქიისთვის დამახასიათებელ მხატვრულ აზროვნებაზე დაფუძნებულ ხელნაწერთა გაფორმების პროგრამა.

შავი მთის ქართულ სკრიპტორიუმებში გადანერილ და დასურათებულ ხელნაწერ-ოთხთავთა – ალავერდის ოთხთავი A-484<sup>8</sup>, S-962<sup>9</sup>, K-76<sup>10</sup>, A-845<sup>11</sup>, Iberico 1 (ვატიკანის ბიბლიოთეკიდან), H-2806 – გაფორმების მხატვრულ-დეკორატიული სისტემა საინტერესო მასალას გვთავაზობს XI საუკუნის მინიატურული მხატვრობის შესასწავლად<sup>12</sup>. გაფორმების ძირი-

<sup>8</sup> ალავერდის ოთხთავი (A-484) გადანერილი და მოხატულია კალიპოსის მონასტერში 1053-1054 წწ, ბაგრატ IV-ის დროს, ანტიოქიაში პეტრეს პატრიარქობისას (314r); მომგებელია სუმეონი, გადამწერიანი არიან გიორგი, მიქაელი და იოანე დვალი. დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.

<sup>9</sup> ხელნაწერი გადანერილია 1054 წელს, მიქაელის მიერ. დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.

<sup>10</sup> ხელნაწერი გადანერილია კალიპოლისის (კალიპოსის) მონასტერში 1060 წელს ბასილ თორელ ყოფილის მიერ. დაცულია ქუთაისის ისტორიულ მუზეუმში.

<sup>11</sup> გადანერილია XI საუკუნის II ნახევარში, ლერწმისხევის უდაბნოში, ზაქარია შავის მიერ. დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.

<sup>12</sup> შავ მთაზე შესრულებული დასურათებული ხელნაწერები: H-2211 (XI ს) A-516 (XII-XIII სს) და H-1791 (1213-1216 წწ.), ხოლო დაუსურათებელ ხელნაწერთა რიცხვი საკმაოდ დიდია (A-142, Q-37, P-3 სანკტ-პეტერბურგიდან, სინას მთის №71, ათონური №84, იერუსალიმში დაცული 75, 156 და სხვა) – ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექცია, II, თბილისი, 1986, 210-216; II, 2004, 85-87; ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების S-კოლექციის, I, 1959, 626-627; ხელნაწერთა აღწერილობა, ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმი, I, თბილისი, 1953, 215; საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (H-კოლექცია), IV, თბ., 1950, 218. VI, 1953, 195-196; მ. თარხნიშვილი, ქართული ხელნაწერები და ძველი წიგნები რომის წიგნთსაცავებში, წერილები, თბილისი, 1994, 285-289; თ. შურლაია, ვატიკანის ოთხთავის თავგადასავალი, კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, II, 2006, 33-48; W. Djobadze, Materials for the Study of Georgian Monasteries in the Western Environs ... 1-62; P. Шмерлинг, Художественное оформление грузинской рукописной книги IX-XI столетии, II, Тб., 1979, 147-157; ი. ჭიჭინაძე, 1060 წლის ქართული სახარება, ძეგლის მეგობარი, 84, №2, 1989, 29-33; ე. მაჭავარიანი, შავი მთის მნიგნობრული სკოლის მხატვრული ტრადიციების ასახვა XII საუკუნის გელათის ოთხთავში, მრავალთავი, 19, 2001, 47-57; ნ. ქავთარია, კალიპოსის მონასტრის ქართული სკრიპტორიუმი XI საუკუნეში: ოთხთავთა მხატვრული გაფორმება, საკანდიდატო დისერტაცია, თბილისი, 2003; N.Kawtaria, Die künstlerische Gestaltung der im Skriptorium des Klosters Kalipos bebilderten Evangelienhandschriften, Georgica 28, 2005, 192-202; ნ. ქავთარია, ალავერდის ოთხთავის გაფორმების მხატვრული თავისებურებები, საქართველოს სიძველენი, 9, 2006, 89-111; A.Saminsky, Georgian and Greek Illuminated Manuscripts from Antioch, East and West in the Medieval Eastern Mediterranean, Leuven-Paris-Dudley, 2006, 17-32, N.Kavtaria, The Iconography and the Ornamental Decoration of the Canon tables of the 11th century Georgian

თადი დეკორატიული დეტალები – ევსებიოსის წერილის მოჩარჩოება, კამარები, ჯვარი, თითოეული სახარების წინ შესაბამისი მხარებლის გამოსახულება ეპოქის მხატვრული გემოვნების ამსახველია.

ზოგადად, ხელნაწერი ოთხთავის მხატვრული სახის განსაზღვრასა და გაფორმების სრული პროგრამის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს კამარათა ცხრილებს და მასთან ერთად "ევსებიოსის წერილს კარპიანესადმი."

შავი მთის ქართულ საგანებში გადანუსხულ და მოხატულ ხელნაწერთა (A-484, A-845, K-76, S-962, Vatican, Iberico I, H-2806) მხატვრულ-დეკორატიული სისტემა ოთხთავის შემკულობის ტრადიციული ელემენტის, კამარის გაფორმების თავისებურ გადანწყვეტას გვთავაზობს.

წერილი და კამარები ქრისტიანული წიგნის ხელოვნებაში სპეციფიკურ, აუცილებელ ელემენტად ადრეული შუა საუკუნეებიდანვე მკვიდრდება. თავდაპირველად ევსებიოს კესარიელის (264-340წწ) მიერ შედგენილი ცხრილის ძირითადი არსი მათი პრაქტიკული დანიშნულებიდან მომდინარეობდა. კამარათა (კანონთა) საინდექსო სისტემა, ოთხთავის ოთხ კანონიკურ ტექსტში თანხვედრილი ადგილების დაძებნას აწესრიგებდა ლიტურგიკული წლის განმავლობაში. კანონთა კრებული, მდიდრულად დეკორირებული ხელნაწერი ფურცლები, სახარების ტექსტის წინ თავსდება და პრაქტიკულ დანიშნულებასთან ერთად, როგორც ირკვევა, სიმბოლური მნიშვნელობითაც ხასიათდება.

ქართული დასურათებული ოთხთავები თავიდანვე ამჟღავნებს ერთგულებას კამარათა სისტემისადმი. XI ს. ქართული გაფორმებული სახარების წიგნები ამ ტრადიციას არ არღვევენ და კამარების გაფორმების განვითარების პროცესში ახალ საფეხურს ქმნის. შავი მთის ხელნაწერებში კამარათა ორი მხატვრული ფორმა დომინირებს: 1. XI საუკუნისათვის უკვე ტრადიციული ტრიუმფალური თაღის ფორმით (A-484, S-962, Iberico I, H-2806) (სურ. 5, 7) და 2. საკმაოდ იშვიათი სახე, რომელიც მხოლოდ მართკუთხა ორნამენტულ ჩარჩოს წარმოადგენდა ტექსტისათვის (K-76, A-845). მართკუთხა ჩარჩო, რომლის ზედა ზოლი სწორკუთხედში ჩასმული ლუნეტების სისტემითაა დანაწევრებული, ერთ-ერთი ყველაზე სადა ფორმაა, რაც ოდესმე გამოუყენებიათ კამარათა გაფორმებისათვის (სურ. 9).

ქართველი ოსტატები მისდევენ და აგრძელებენ ბიზანტიურ წიგნის მხატვრობაში დაწყებულ პროცესს, რომლის შედეგიც კამარათა ფორმის

ცვლილებაში გამოვლინდა. X საუკუნეში გატარებულმა რეფორმამ ბიზანტიური კამარების თავდაპირველი ფორმატი შეცვალა; კამარები უკვე 10 გვერდზე განანილდა, ხოლო მათი რიცხვი, ევსებიოსის წერილთან ერთად, 12-ს გაუტოლდა<sup>13</sup>; შესაბამისად იცვლება ლათინური (12-16) და სირიული (16-19) ძეგლების სისტემაც. მხოლოდ სომხურმა ხელნაწერებმა შეინარჩუნეს 10 გვერდიანი სერია. რაოდენობის შეცვლასთან ერთად კამარათა დეკორში მართკუთხა ანტაბლემენტი გაჩნდა<sup>14</sup>. მანამდე კი უპირატესობა თავისუფლად მდგომ ერთ, ორ ან სამმალიან თაღს ენიჭებოდა. მთავარი სხვაობა IX და XI საუკუნის ხელნაწერებისათვის სწორედ სწორკუთხა ანტაბლემენტის არსებობაა, რამაც კამარას ტრიუმფალური თაღის სახე მიანიჭა. გვიანანტიკური გავლენით შემოსული ტრიუმფალური თაღის იდეა ცხრილების მოჩარჩოების ფუნქციას ასრულებს და, რომაული მემკვიდრეობიდან გადმოსული, კამარათა მნიშვნელობის გაზრდას უწყობს ხელს.

ანტიოქიურ კამარათა თითოეული ფორმის განხილვისას შემდეგი ნიშნები იკვეთება: 14 (A-482, A-845, Iberico I) და 9-10 (K-76, H-2806) გვერდზე განანილებული კამარათა სერია და მასთან ერთად ორგვერდიანი ევსებიოსის წერილი კარპიანესადმი, წინ უსწრებს სახარების ტექსტს, კამარები ერთმანეთის პირისპირაა განთავსებული. ამგვარი განანილება IX-XII სს-ში ტრადიციულია, მათი ფორმა და რაოდენობა კი – მრავალი დეტალით განსხვავებული.

ზოგადად, კამარათა სტრუქტურას ქმნის ჩარჩო ტრიუმფალური თაღის სახით. თითოეული მათგანი შედგება ორიარუსიანი გარე კოლონებისაგან, რომლებსაც ეყრდნობა ანტაბლემენტი. აღსანიშნავია, რომ ანალოგიური ფორმის ჩარჩო ახლავს ევსებიოსის ორგვერდიან წერილს კარპიანესადმი და აყვავებული ჯვრის კომპოზიციას. მათ მიმართებაში ერთი საერთო ნიუანსი ჩანს. ორივე შემთხვევაში უარყოფილია არქიტრავი, თუმც მისი ნაწილი შემორჩენილია თაღის ქუსლთან და მათზე ტრადიციული ბიზანტიური (ე.წ. სასანური პალმეტი) ყვავილებია ამოზრდილი; ლიტურგიკული საცეცხლურებიც ყველა კამარას ახლავს.

შავი მთის ხელნაწერების კამარათა გაფორმებაში გამორჩეულად დგას ორი კოდექსი: K-76 და ე.წ. რუისის სახარება (A-845). მათში გამოყენებულია ფორმა, რომელიც არც მანამდე არსებულ და არც თანადროულ

<sup>13</sup> C. Nordenfalk, *Studies in the History of Book Illumination*, London, 1992, 5.

<sup>14</sup> C. Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, I, Göteborg, 1938, 57-58; P. Шмерлинг, *Художественное оформление грузинской рукописной книги IX-XI столетия*, I, Тбилиси, 1967, 111-112.

ცნობილ ფორმებს არ მისდევს. ტრიუმფალური თალი აქ ოთხკუთხედში ჩანერილი მცირე ლუნეტების სისტემამ, კოლონათა სერია ვერტიკალურმა მოჩარჩოებამ, ხოლო ანტაბლემენტი ვინრო ორნამენტულმა ზოლმა შეცვალა. კამარის ვერტიკალური მოჩარჩოება საკმაოდ განიერია და აკანთის სვიარა ტალღოვანი ორნამენტის ნაირსახეობითაა ამოვსებული. ჩარჩოს ოქროს კონტური, ოქროს ფონი და მთლიანად ოქროს ბადე ტექსტიკისათვის ეპოქის დამახასიათებელი ელემენტია. რუისის სახარებაში კამარები მხოლოდ სინგურის გრაფიკული მონახაზითაა შესრულებული.

არქიტექტურული კონსტრუქციის გარდა, ძირითადი განსხვავება კამარათა რაოდენობაშიც იჩენს თავს. X-XI სს. ქართულ ხელნაწერთა გაფორმებაში ჩართული კამარათა რიცხოვნობაში ჩამოყალიბებული კანონზომიერების დადგენა რთულდება. IX-X სს. კამარები 5-8 გვერდზე ნაწილდება (ადიში, ჯრუჭი; თუმცა ადიში მოიაზრება 10 კამარა, რაც ამ დროისათვის უჩვეულოა) და მაინც, იმ დროისათვის მიღებული 7 გვერდიანი სერიის გამოძახილს წარმოადგენს. თუ 9 გვერდიანი სერია ქართულ ხელნაწერებში მანამდეც და შემდეგაც გვხვდება, 14 გვერდი მხოლოდ შავი მთის ხელნაწერების სახასიათო დეტალია<sup>15</sup>.

ქართული ხელნაწერი წიგნის გაფორმებაში ცალკე მდგომი ორ ან სამმალიანი თაღოვანი მოჩარჩოების შეცვლა განვითარებული ანტაბლემენტიანი ტრიუმფალური თალით ერთბაშად არ მომხდარა. პირველ მინიშნებას მცხეთის ფსალმუნის (A-38 X-XI სს) კამარების გაფორმებაში ვხვდავთ<sup>16</sup>; კამარებს უკვე აღარ ამშვენებთ აფრიალებული აკანთის ფოთოლი და ერთმალიანია; ორნამენტულ რეპერტუარშიც სიახლეები შეინიშნება. უფრო გამოკვეთილად გახსნილი თალი ანტაბლემენტით ქსნის (A-509)<sup>17</sup> და ურბნისის (A-28)<sup>18</sup> ოთხთავებში გამოჩნდა, მესტიის ოთხთავი (1033 წ.) კი სწორკუთხა ანტაბლემენტით დასრულების ახალი ტენდენციის ჩამოყალიბებულ ფორმას აჩვენებს<sup>19</sup>, ისევე, როგორც კონსტანტინოპოლური წარმომავლობის ტბეთის სახარების კამარათა ილუსტრაციები (XI ს. დაცულია

<sup>15</sup> ერთადერთი ქართული ხელნაწერი, რომელშიც გრაფიკული 14 გვერდიანი კამარები გვხვდება, არის XV-XVI საუკუნეების S-1197.

<sup>16</sup> P. Шмерлинг, Художественное оформление грузинской рукописной книги IX-XI, II ... ил. 25-26.

<sup>17</sup> P. Шмерлинг, Художественное оформление ..., 82-83.

<sup>18</sup> P. Шмерлинг, Художественное оформление ..., 127-129.

<sup>19</sup> P. Шмерлинг, Художественное оформление ..., II, 135-137.



სანკტ-პეტერბურგის სალტიკოვ-შჩედრინის ბიბლიოთეკის იოანე ბატონიშვილის ფონდში №212)<sup>20</sup>.

ამდენად, შავი მთის მხატვრული სკოლა ერთ-ერთი პირველია, სადაც სწორკუთხა ანტაბლემენტის კამარა გამოიყენეს. ხელნაწერთა ეს ჯგუფი იმითაცაა გამორჩეული, რომ ქართული წიგნის მხატვრობის ისტორიაში პირველად გამოჩნდა დეკორატიულად გაფორმებული და ხაზგასმულად გამოყოფილი ევსებიოსის წერილი კარპიანესადმი, რომელსაც არც მანამდე ექცეოდა სათანადო ყურადღება და არც შემდეგ. ხელნაწერთა ამ ჯგუფში ევსებიოსის წერილის გაფორმების ორი ვარიანტი ჩანს: ერთი ტრიუმფალური თაღის ფორმით (A-484, S-962) (სურ. 4, 6) და მეორე, წერილის ტექსტს ჯვრის ფორმა აქვს (H-2806, A-516) (სურ. 8).

კოდექსებში, სავარაუდოდ, ძლიერი ბიზანტიური ტენდენციის გამო, წერილის თემა განსაკუთრებით დაწინაურდა. ევსებიოსის წერილის გაფორმება ტრადიციული ელემენტი იყო ბიზანტიური ხელნაწერებისათვის; X საუკუნის ბოლოს და მთელი XI საუკუნის მანძილზე ბიზანტიურ კოდექსებში წერილის ტექსტი, განსხვავებით ქართული ოთხთავებისაგან, ან კვადრიფოლიუმში თავსდება (Cod. 56 ათენის ეროვნული ბიბლიოთეკიდან, ათონის მთის დიონისიოსის Cod. 33), ან ტექსტს თავად ჰქონდა ჯვრის ფორმა (Cod. 74 ათენის ბიბლიოთეკიდან), ან უფრო ხშირად – მართკუთხა ჩარჩო, ნახევარწრიული გვერდებით (Cod. 2364, Cod. 57 ათენის ბიბლიოთეკიდან). იშვიათად, მაგრამ მაინც, გვხვდება კამარის ფორმის არქიტექტურული ჩარჩოც.

ევსებიოსის წერილის გამოყოფა არ ახასიათებს სირიულ, რუსულ (ამ უკანასკნელს არც კამარების) ხელნაწერებს, რასაც ვერ ვიტყვით სომხურ ოთხთავებზე. ევსებიოსის წერილი კარპიანესადმი და კამარები მათში დახვეწილი ფორმებით და ორნამენტული რეპერტუარის მრავალფეროვნებით გამოირჩევა.

შეწყვილებული ორიარუსიანი ორმაგი კოლონები, გაურკვეველი ორდერის კაპიტელებით და ბაზისებით, მათი მთავარი, სხვა სკოლის ხელნაწერებისაგან განმასხვავებელი და ერთმანეთთან დამაკავშირებელი ელემენტია. შუა კოლონის ფორმა, ქვემოთ განიერი და ზემოთ ვიწრო, მათ სიახლოვეს უფრო მეტად უსვამს ხაზს. ქართულ ტრადიციაში ამგვარი კონსტრუქცია, შეწყვილებული ორიარუსიანი კოლონებით და შუა ბურჯით, შავი მთის ხელნაწერებამდე არ ვიცით; მახლობელ ანალოგიად ანტიოქიური ხელნაწერებისათვის, X-XI სს-ის სინას მთაზე დაცული არაბულ

<sup>20</sup> В. Пуцко, Таблицы канонов и миниатюры первого Тбетского Евангелия, Палестинский сборник, 29, 1987, 128-136.

სახარებათა (№14,16) ილუსტრაციები<sup>21</sup> და XI საუკუნის შუა წლების ბერძნული მინიატურები ჩნდება: სინას მთის Cod.158<sup>22</sup>, ხელნაწერი 70<sup>23</sup>, პრინსტონის შეიდის ბიბლიოთეკიდან, ათენის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში დაცული Cod. 57<sup>24</sup>, ვენის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში დაცული Cod. Theol. Gr. 154<sup>25</sup>; ქართულ ტრადიციაში კი ამგვარი მიდგომა კვლავ შავ მთასთან დაკავშირებულ ხელნაწერებში გვხვდება (1070 წლის Шук. 760, მოსკოვის ისტორიული მუზეუმიდან<sup>26</sup>, გელათის ოთხთავი Q-908 XII ს).

შენწყილებული კოლონა კამარათა გაფორმების საკმაოდ მიღებული ფორმაა XI საუკუნის როგორც ქართულ, ასევე ბიზანტიურ ხელნაწერთა დეკორში. ძირითადი განსხვავება მათ ორიარუსიან არქიტექტონიკაში მჟღავნდება. ორიარუსიან სისტემასთან დაკავშირებით მეტად საინტერესო ახსნას მივაგენით: აღმოჩნდა, რომ ქრისტიანული ანტიოქიის ეგზეგეტიკურ ლიტერატურაში (თეოდორე მოფსუსესტია და მისი მიმდევრები) სამყარო არქიტექტურულ ნაგებობად მოიაზრებოდა, და ამასთან მხოლოდ ორი-არუსიანად, სადაც ქვედა ნაწილი მოკვდავთათვის იყო განკუთვნილი, ხოლო ზედა – ღვთაებრივი არსებებისათვის<sup>27</sup>.

თუ თვალს გადავაკვლავთ X-XI საუკუნის ტაო-კლარჯული (საიდანაც წამოსულნი იყვნენ ანტიოქიელი მოღვაწეები) არქიტექტურული ძეგლების გაფორმებას, მათში ნათლად ჩანს შეწყილებული კოლონების უპირატესობა ფასადთა დეკორის შემკულობაში<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> I. MEÏMAPH, KATALOGOS TWN NEWN ARABIKWN XEIPOGRAFWN THS IERAS MONHS AGIAS AIKATERINH S TOU OROUS SINA, AΘHNAI, 1985, ილ. 3,5.

<sup>22</sup> H. Husmann, Die datierten griechischen Sinai-Handschriften des 9. bid 16. Jahrhunderts, Herkunft und Scheiber, Ostkirchliche Studien 27, 1978, 150-209; D.Harfinger, D.Reinsch, and J.Sonderkamp, Specimina Sinaitica, Berlin, 1983, 60-61; K.Weitzmann and G.Galavaris, The Monastery of Saint Catherina at Mount Sinai, the Illuminated Manuscripts, I, Princeton, 1990, 136-137.

<sup>23</sup> Byzantium at Princeton, Princeton, 1986, 148, ილ.174; The Glory of Byzantium, New-York, 1997, 93, ილ. 46.

<sup>24</sup> A. Marava-Chadzinikolaou and C. Toufexe-Paschou, Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of National Library of Greece, vol.I, Athens, 1978, ილ. 225-227.

<sup>25</sup> P. Buberl, and H.Gerstinger, Die byzantinischen Handschriften, 2, Leipzig, 1938, 24, ილ. 6-7.

<sup>26</sup> Е. Добринина, Неизвестная грузинская лицева́я рукопись из государственного Историческо-го Музея (Шук.760), Хризограф, 2003, 259-307; დ. კლდიაშვილი, გარეჯა – კონსტანტინოპოლი. თეოდორე გარეჯელის მიერ რომანას მონასტრის ქართულ სკრიპტორიუმში 1070 წელს გადაწერილი ოთხთავი, საქართველოს სიძველენი 7-8, 2005, 143-167.

<sup>27</sup> K. Mcvey, 1983, The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol, DOP 37, 1983, 113-117.

<sup>28</sup> W. Djobadze, Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i and Šavšeti, Stuttgart, 1992, 161.

ამდენად, სახეზეა ამ ორი სკოლის მხატვრული აზროვნების შერწყმა, რამაც საფუძველი დაუდო ქართული ანტიოქიური ხელნაწერების კამარათა გაფორმების თავისებურ, განუმეორებელ სახეს. კამარათა დეკორი იმავდროულად სიმბოლურ-ფილოსოფიურ სახისმეტყველებას ეფუძნება, რომლის თანახმადაც მკითხველი ერთგვარად ემზადება სახარების საკითხავად. თოხმეტგვერდიანი სერიაც, ისევე როგორც ორიარუსიანი სისტემა, შავი მთის მხატვრული სკოლის მიღწევად უნდა მივიჩნიოთ და ადგილობრივ სიმბოლურ აზროვნებას დავუკავშიროთ<sup>29</sup>.

კამარათა სერიას მიდევნებული აყვავებული ჯვრის გამოსახულებაც (A-484, Iberico I) ამგვარი აზროვნების კიდევ ერთი დადასტურებაა. რაც შეეხება S-962-ის ტექსტში ჩართულ ჯვრებს, ისინი ძველ სირიულ ტრადიციას მისდევნენ და სახარების დასაწყის-დასასრულს მონიშნავენ (სურ. 10).

ასე რომ, პრაქტიკულ დანიშნულებასთან ერთად, კამარათა იკონოგრაფიაში დახვეწილ ესთეტიკასა და სიმბოლიკაზე დაყრდნობილი ღრმა რელიგიურ-ფილოსოფიური არსია ჩადებული, რაც საყოველთაოდ მიღებული და, რაც მთავარია, სათანადოდ გააზრებული სახით ჩნდება შავი მთის ქართული წიგნის მხატვრობაში.

ამ ჯგუფის ხელნაწერები ოთხთავებია, შესაბამისად, მახარებელთა პორტრეტები თითოეული სახარების წინ, ცალკე გვერდზე თავსდება. მათი გამოსახულებები ფიგურალური დეკორაციის უპირველესი, ყველაზე ფართოდ მიღებული და გავრცელებული ფორმაა. აღნიშნულ ეპოქაში, განსაკუთრებით კი ქართულ ტრადიციაში ხშირად ერთადერთიც. ეს ფიგურები მეტ-ნაკლებად ჩამოყალიბებულ ციკლს ქმნიდა და ასევე მეტ-ნაკლები სიზუსტით გადადიოდა ხელნაწერიდან ხელნაწერში.

ანტიოქიის ქართულ სკრიპტორიუმებში დასურათებული კოდექსების ავტორთა მინიატურები ამ უძველესი თემის, ერთი შეხედვით, ტრადიციულ გააზრებას გვთავაზობენ და, მიუხედავად ერთი მხატვრული სკოლისა და ტრადიციების კუთვნილებისა, ცალკეული დეტალებით განსხვავდებიან როგორც ერთმანეთისაგან, ასევე გავრცელებული გამოსახულებებისაგან<sup>30</sup>. მახარებლები წერის, მუშაობის პროცესში არიან წარმოდგენილი.

შავი მთის, და საერთოდ, ქართულ ხელნაწერებში ალავერდის ოთხთავის (A-484) მახარებელთა გამოსახულებები ერთადერთია ამ პერი-

<sup>29</sup> ნ. ქავთარია, კამარათა სერიის მხატვრული გადაწყვეტა კალიპოსურ ოთხთავთა გაფორმებაში, თსუ ხელოვნების ისტორიის კათედრის შრომები, ხელოვნებათმცოდნეობა 5, 2003, 244-246.

<sup>30</sup> ნ. ქავთარია, მახარებელთა გამოსახულებები კალიპოსურ ოთხთავებში, თსუ ხელოვნების ისტორიისა და თეორიის კათედრის სამეცნიერო შრომების კრებული, ხელოვნებათმცოდნეობა 4, 2002, 118-135.

ოდის ნიგნის მხატვრობაში "შთაგონებული ფიგურებით". ისინი გამოი-სახებიან სურათის მარჯვენა ზედა კუთხეში, ცის სეგმენტში, ნახევარფიგურის სახით. ეს კომპოზიციური სქემა, როგორც გ. გალავარისი შენიშნავს, შესაძლოა ასახავდეს ილუსტრირების განსხვავებულ ტრადიციას, სადაც ფიგურა ნახევარფიგურის ან ბიუსტის სახით გამოისახებოდა და "შთაგონების" მოტივის ფუნქცია ეკისრებოდა<sup>31</sup>. ალავერდის ოთხთავში მახარებელთა პორტრეტები და "შთამაგონებელი" ფიგურები ასე ნაწილდებიან: მათესთან – იესო ქრისტე, მარკოზთან – პეტრე, ლუკასთან – ღვთისმშობელი, ხოლო იოანესთან – მაკურთხეველი მარჯვენა. ალავერდის ოთხთავში ჩართული მახარებლები შთამაგონებელი ფიგურებით ერთადერთი ქართული ნიმუშია ამ ეპოქაში (სურ. 11). შთამაგონებელი ფიგურების გამოსახვა გვიანანტიკური ტრადიციიდან იღებს სათავეს. მისი პირველწყარო ანტიკური პოეტის და მუზის გარემოცვაში უნდა ვეძებოთ. შესაძლოა ამ თემის ქრისტიანული იკონოგრაფიის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი ფუნქცია ანტიკურმა ტრადიციებმა შეასრულა. ბერძნული ხელნაწერებიდან მხოლოდ რამდენიმეს ასახაიანებს ნახევარფიგურების სახით წარმოდგენილი შთამაგონებელი ფიგურების გამოსახვა. მათ შორისაა ათონის მთის კუთლუმუსის მონასტრის ლექციონარი Cod. 61 (XI-XIII სს.)<sup>32</sup> და ლავრის Cod. 60 (XIII ს.)<sup>33</sup>, ასევე ფლორენციაში დაცულ კოდექსში Plut.VI.18 (XI-XIII სს.)<sup>34</sup>. კუთლუმუსის ხელნაწერში მხოლოდ მარკოზის მინიატიურას ახლავს პეტრეს ნახევარფიგურა მარჯვენა ზედა კუთხეში; პეტრეს შთამაგონებელი ფიგურის გამოსახვა ნიგნის მხატვრობაში მყარ ტრადიციას ეფუძნება. მიღებული წესით, მარკოზის შთამაგონებელი ფიგურა ყოველთვის პეტრეა, იმის მიუხედავად, ნახევარფიგურაა თუ მთლიანი გამოსახულება. მათე და იოანე ქრისტეს უკავშირდება, ხოლო ლუკა, როგორც ღვთისმშობლის ხატის პირველი შემქმნელი, ღვთისმშობელს და მისთვის შთაგონების წყარო ხდება. ალავერდის ოთხთავის მახარებლებთან განსაკუთრებულ სიახლოვეს ათონის მთის ლავრის კოდექსი ამჟღავნებს. ალავერდის მსგავსად, მათესთან ქრისტეა, მარკოზთან – პეტრე, ხოლო ლუკასთან – ღვთისმშობელი. შთამაგონებლებისათვის ნახევარფიგურის ფორმა შენარჩუნებულია ფლორენციის ლაურენციანას ბიბლიოთეკაში დაცულ კოდექსში. თუმცა შთამაგონებელთა ფიგურები შეც-

<sup>31</sup> G. Galavaris, *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels*, Wien, 1979, 152.

<sup>32</sup> G. Galavaris, *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine ...* ილ. 27.

<sup>33</sup> G. Galavaris, *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine ...* ილ. 28, 29, 30.

<sup>34</sup> R. Nelson, *Iconography of Preface and Miniature in the Byzantine Gospel Books*, NY, 1980, ილ. 64.

ვლილია. მათესთან გამოსახულ ქრისტეს პატარა ფიგურას, ალავერდის მსგავსად, ხელში გრაგნილი უპყრია, ხოლო მარჯვენით აკურთხებს; მსგავსი სცენა მეორდება კუტლუმუსის ხელნაწერშიც, მხოლოდ პეტრესთან მიმართებაში.

შავი მთის მახარებელთა იკონოგრაფია იმითაცაა გამორჩეული, რომ ხელნაწერებში დაცულია იოანეს ორი იკონოგრაფიული ვერსია: იოანე ჩაფიქრებული (A-484) და მოკარნახე (K-76, H-2806) (სურ. 12). ჩაფიქრებული პოზა ტრადიციული წყაროთი საზრდოობს და ანტიკური ფილოსოფოსის რემინისცენციას წარმოადგენს. მნიშვნელოვან იკონოგრაფიულ დეტალს წარმოადგენს მაღალსაზურგიანი სავარძელი. განსხვავებული წარმომავლობისაა მეორე მოკარნახე იოანეს ვერსია. მის ძირითად წყაროდ იოანეს აპოკრიფული საქმენია მიჩნეული.

ყველაზე ადრეული ვარიანტი ამ იკონოგრაფიული მოდელისა X ს-ში ჩნდება (პარიზის ეროვნული ბიბლიოთეკა Cod. gr. 230) და იგი კონსტანტინოპოლური წარმომავლობისაა. K-76-ში დაცული იოანეს და პროხორეს გამოსახულება, მესტიის სახარების მახარებელთან ერთად, ყველაზე ადრეულია ქართული წიგნის მხატვრობაში. K-76-ისა და H-2806-ის ვერსიის შედარებისას ბიზანტიურ ვარიანტთან, ნათლად იკვეთება იკონოგრაფიული დეტალების მსგავსება: ოქროს ფონი, მახარებლის პოზა, მარჯვნივ მიმართული თავი, თავის სახასიათო ფორმა, მახარებლისაკენ მიმართული მაკურთხეველი მარჯვენა, შესტიკულაცია, ახალგაზრდა პროხორეს ტიპი. ბიზანტიურ ხელნაწერებში მარტივი დეტალების შემოტანით მინიშნებულია სახარების შექმნის ადგილი; პროხორე ყოველთვის პატარა ბორცვზე ზის ან ფონად მთაგორიანი პეიზაჟი იშლება. K-76-ში პროხორე ბალიშიან დაბალ სკამზე ზის, მუხლებზე დადებულ კოდექსში თავაუღებლად წერს. მაკურთხეველი მარჯვენა კი მინიატიურის სახასიათო დეტალია.

ალავერდის ოთხთავის თავისებურებად უნდა მივიჩნიოთ, ტრადიციული მხატვრული ელემენტების გვერდით, მასზე დართული და იმ დროის საქრისტიანოში ფართოდ გავრცელებული, ავგაროზ მეფისა და იესო ქრისტეს შორის გამართული მიმონერა "ეპისტოლე ავგაროზ მეფისაჲ უფლისა ჩუენისა მიმართ იესუ ქრისტეს ზედა წარწერილი" – სიუჟეტური მინიატიურებით. მინიატიურები ტექსტის შესაბამის ადგილებშია ჩართული და ამ აპოკრიფული ციკლის უჩვეულო იკონოგრაფიულ გადანწყვეტას გვთავაზობს. ჩვენ ამჯერად ყურადღებას არ გავამახვილებთ ამ თემაზე, რამდენადაც იგი ასურათებს სახარების ტექსტზე დართულ ეპისტოლეებს და მისი განხილვა ცალკე თემაა.

დასკვნის სახით შეიძლება ვთქვათ, რომ თუ ერთ-ერთ პირველ ხელნაწერში მკვეთრად გამოხატული ტაო-კლარჯული თავისებურებები ირეკლე-

ბა (H-2211 – დიდი სვინაქსარი – 1042-65), შემდგომი ხანის ოთხთავებში უკვე ამ ორი მხატვრული სკოლის მახასიათებლების სინთეზის მოწმენი ვხდებით (A-484 ენ ალავერდის ოთხთავი – 1054 წ., S-962 – 1054 წ., K-76 – 1060 წ., A-845 – XI საუკუნის მესამე მეოთხედი, Iberico I – დაახლოებით XI საუკუნის შუა ხანები, H-2806 – XI-ის II ნახევარი, A-516 – XII საუკუნე, H-1791 -XIII საუკუნე). ანტიოქიის სხვადასხვა, თუმცა ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებულ ცენტრებში შესრულებული ეს კოდექსები იმ თავისებურებებს ავლენენ, რის გამოც მათ ანტიოქიურ ხელნაწერებს უწოდებენ. მათი კავშირი უმთავრესად ვლინდება კამარათა თავისებურ არქიტექტონიკასა და იკონოგრაფიაში, მათ გამორჩეულ (14) რაოდენობაში, რომელიც მხოლოდ ქართულ "ანტიოქიურ" და სავარაუდოდ, მათი გავლენით სხვაგან შექმნილ ქართულ (Шук.760 – 1070წ., გელათის ოთხთავი – XIIIს.) და ბიზანტიურ (Sinai, Cod.158) ხელნაწერებში ჩანს. კამარებისა და აყვავებული ჯვრის ურთიერთმიმართება კვლავ ადგილობრივი სიმბოლური აზროვნების გამოძახილია. მახარებელთა პორტრეტები კი მხოლოდ ამ სკოლის სახასიათო ელემენტია. ავგაროზის ციკლის ალავერდული ვერსია კი მთლიანად დაკავშირებულია ანტიოქიურ მხატვრულ ტრადიციასთან და ქართულ ხელნაწერში მისი ჩართვა, ყველაფერთან ერთად, ამ ტრადიციის პატივისცემად უნდა მივიჩნიოთ.

ანტიოქიის შავი მთის ქართულ სკრიპტორიუმებში ჩამოყალიბებული მხატვრული მიგნებები გასცდა ლოკალურ ჩარჩოებს, რაც ნათლად ავლენს იმდროინდელი ქართული წიგნის მხატვრობის მაღალ დონეს.

## Nino Kavtaria

*National Center of Manuscripts*

### THE GEORGIAN LEGACY OF ANTIOCH: ILLUMINATED GOSPEL BOOKS OF THE 11TH CENTURY

A significant group of manuscripts survived from the Georgian Monasteries of Antioch, revived in the 30-ies of the 11<sup>th</sup> century. Among them particular attention is drawn to the illuminated and illustrated ones. The codices copied and illustrated at the Georgian scriptoria of this region form the cycle of outstanding patterns of Georgian miniature painting.

The monastic life in this re-conquered by Byzantium from Arabs (969-1084) area has again started reanimating. Nevertheless, many Georgian monks and clergy moved from Tao-Klarjeti to Antioch and alongside with the literary activities supported spreading of Tao-Klarjetian artistic traditions. For that time the program of manu-

script illumination based both on Tao-Klarjetian traditions and especially, on Antiochene artistic thought gradually was established.

One of the first manuscript (H-2211 – The Great Synaxsaron -1042) reflects well specified Tao-Klarjetian peculiarities, while the manuscript-gospels of the following years declare the existence of the synthesis of both artistic features (A-484 the so-called Alaverdi Gospel – 1054, S-962 – 1054, K-76 – 1060, A-845 – II half of the 11<sup>th</sup> century, Iberico I –middle of the 11<sup>th</sup> century, H-2806 II half of XI centuries, A-516 – XII century, H-1791 -XIII century). Executed at the different, but closely connected monastic centers of Antioch these codices show those peculiarities for what we call them "Antiochene Manuscripts." Their interaction displayed in the architectonics and iconography of the Canon tables, their distinctive (14) quantity (that is manifested only in Georgian "Antiochene" manuscripts and also in Georgian (Tbeti Gospel of XI century, IIIყკ.760 of 1070 and Gelati Gospel -Q-908 of XII century) and Byzantine (Sinai, Cod.158) codices plausibly created under their influence. Sequence of the Canon Table system and the Leaved Cross is the echo of local symbolic thought. The portraits of Evangelists are common only for this school. Alaverdian version of Abgar's story is completely connected to the Antiochene traditions and inserted into Georgian manuscript, alongside with the other features, should be considered as a respect to this tradition.

Paper attempts to discuss main trends of the Antiochene artistic school, its relations with Byzantine and Syriac manuscripts; indicates also influences that were established in Georgian book art after intercultural interaction.



1. სუმეონის მონასტერი





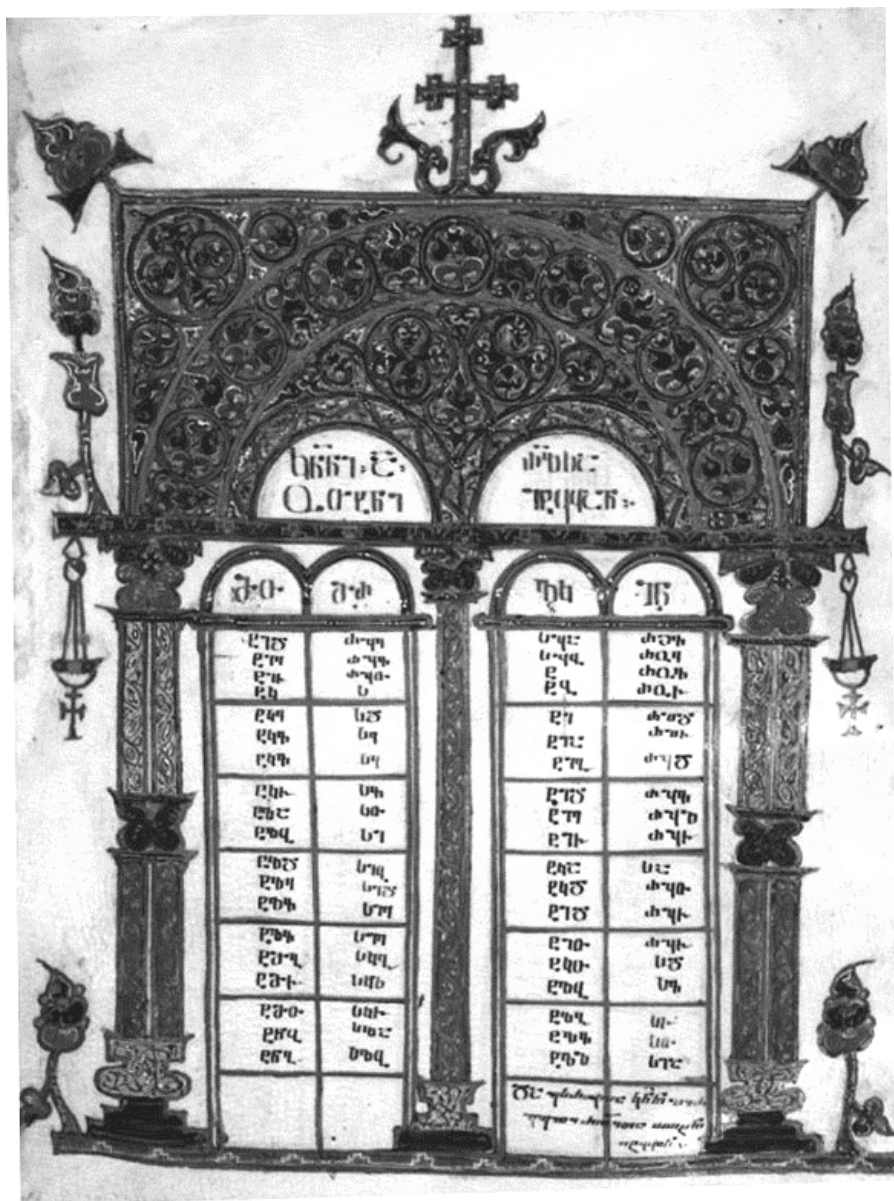
2. სუმეონის მონასტერი



3. სუმეონის მონასტერი



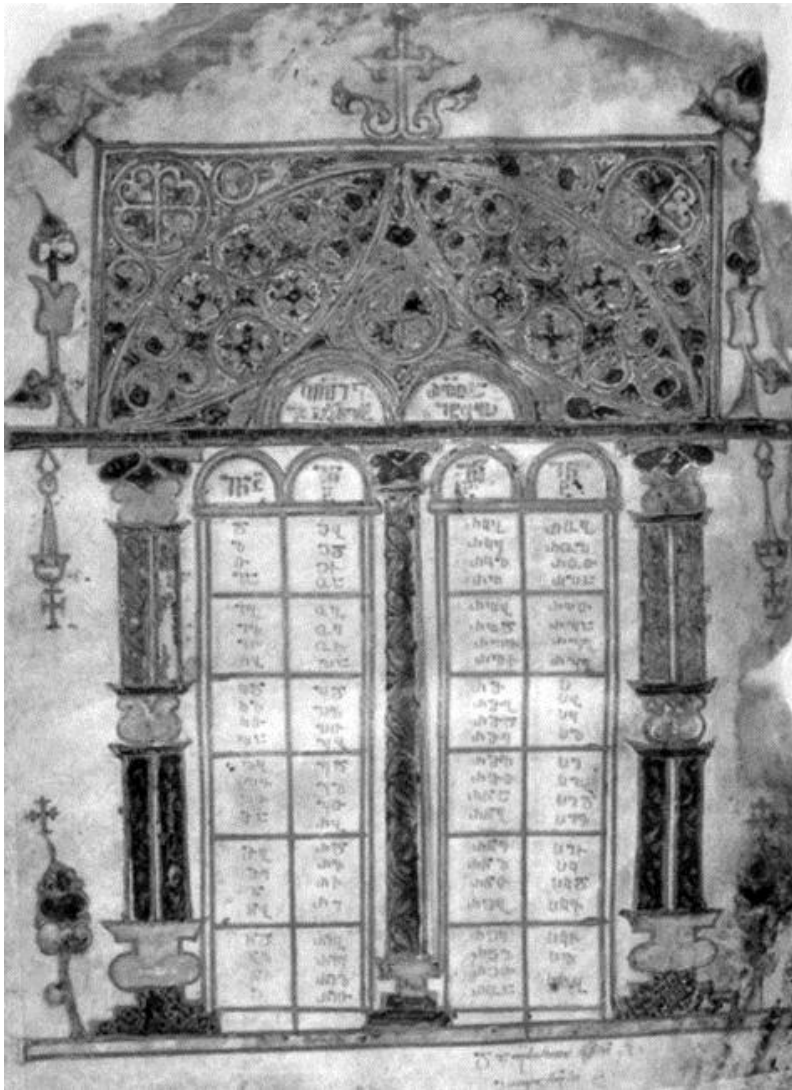
4. A-484 – ევსებიოსის წერილი კარპიანესადმი



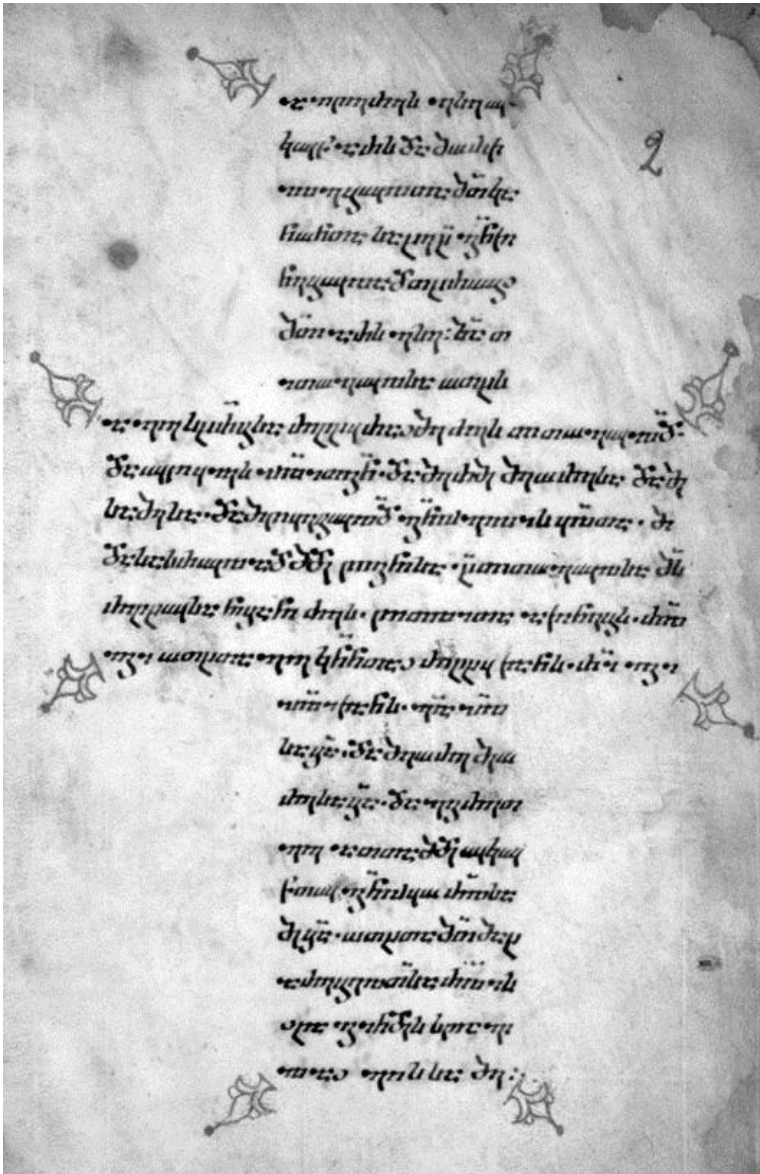
## 5. A-484 – კამარა



6. S-962 – ვესებოხის წერილი კარპიანესადმი



7. S-962 – კამარა



8. A-516 – ვესებოხოს წერილი კარპიანესადმი

The table is a 10x4 grid with a decorative border. Each cell contains Georgian text. The columns are headed as follows:

საქონლის სახელი	საქონლის რაოდენი	საქონლის მნიშვნელობა	საქონლის მნიშვნელობა
საქონლის სახელი	საქონლის რაოდენი	საქონლის მნიშვნელობა	საქონლის მნიშვნელობა
საქონლის სახელი	საქონლის რაოდენი	საქონლის მნიშვნელობა	საქონლის მნიშვნელობა
საქონლის სახელი	საქონლის რაოდენი	საქონლის მნიშვნელობა	საქონლის მნიშვნელობა
საქონლის სახელი	საქონლის რაოდენი	საქონლის მნიშვნელობა	საქონლის მნიშვნელობა
საქონლის სახელი	საქონლის რაოდენი	საქონლის მნიშვნელობა	საქონლის მნიშვნელობა
საქონლის სახელი	საქონლის რაოდენი	საქონლის მნიშვნელობა	საქონლის მნიშვნელობა
საქონლის სახელი	საქონლის რაოდენი	საქონლის მნიშვნელობა	საქონლის მნიშვნელობა
საქონლის სახელი	საქონლის რაოდენი	საქონლის მნიშვნელობა	საქონლის მნიშვნელობა
საქონლის სახელი	საქონლის რაოდენი	საქონლის მნიშვნელობა	საქონლის მნიშვნელობა
საქონლის სახელი	საქონლის რაოდენი	საქონლის მნიშვნელობა	საქონლის მნიშვნელობა

9. K-76 – კამარა



10. S-962 – ჯვარი





11. A-484 – წმ. მარკოზ მახარებელი



12. K-76 – წმ. იოანე მახარებელი და პროხოვრე

## გიორგი ქაჯაია

დამოუკიდებელი მკვლევარი, თბილისი

### უცნობი ბერძნული ფრესკული წარწერები ახმეტის ლომისის წმინდა გიორგის ეკლესიიდან

ბერძნული ფრესკული წარწერების კვლევას საქართველოში მდიდარი ტრადიცია აქვს. მათი შესწავლისა და პოპულარიზაციის პირველი ეტაპი დასრულდა 1951 წელს აკად. თ. ყაუხჩიშვილის ფუნდამენტური მონოგრაფიით "ბერძნული წარწერები საქართველოში". აღნიშნულ გამოკვლევაში წარწერათა ასლებისა და მათი ტრანსკრიფციების გვერდით დიდი ადგილი ეთმობა საქართველოს ისტორიის და ბერძნული ეპიგრაფიკის საკითხებს. მომდევნო წლებში გამოვლენილმა არქეოლოგიურმა მასალამ მკვლევარს საშუალება მისცა შეეცაო და დაეზუსტებინა ის პირველი პუბლიკაცია, რომელიც საფუძვლად დაედო ნახევარი საუკუნის შემდეგ გამოცემულ ბერძნული წარწერების სამტომეულს: 1) საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, I, დასავლეთი საქართველო, თბ., 1999; 2) საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, II, აღმოსავლეთი საქართველო, თბ., 2000; 3) საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, III, საძიებლები, თბ., 2000.

2004 წელს მზის სინათლე იხილა ამ კორპუსის მესამე შევსებულმა გამოცემამ. იგი ფასდაუდებელია ყველასთვის, ვინც დაინტერესდება საქართველოში არსებული ბერძნული წარწერებით.

ასეთი ხანგრძლივი და სკრუპულოზური კვლევის შემდეგ ძნელი წარმოსადგენია, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე კიდევ აღმოჩნდებოდა ამ კორპუსის მიღმა დარჩენილი ბერძნული წარწერები.

წინამდებარე ნაშრომი ეძღვნება ახმეტის ლომისის წმინდა გიორგის ეკლესიის ბერძნულ ფრესკულ წარწერებს, რომელთა შესახებ შესაბამისი სამეცნიერო ლიტერატურა დუშს. ცნობები ამ ეკლესიისა და მასში დაცული ბერძნული ფრესკული წარწერების შესახებ მოგვანოდა ხელოვნე-

ბათმცოდნეობის კანდიდატმა ქ-მა ნინო ჩიხლაძემ. მანვე გადმოგვცა ამ წარწერების რამდენიმე ფოტო, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვასხენებთ.

ჩვენ ადგილზე გავეცანით ამ ეკლესიასა და თავად წარწერებს. ტაძრის დათვალიერებამ ჩვენზე მძიმე შთაბეჭდილება მოახდინა. ეკლესია მდებარეობს ახმეტის განაპირას, პატარა მთაზე, რომელიც ტყით არის დაფარული. ამ ტყეს ადგილობრივი მცხოვრებლები ხატის ტყეს უწოდებენ და საგულდაგულოდ იცავენ. სამწუხაროდ, ის, რაც ადამიანმა დაინდო, დრომ გაანადგურა. ნაგებობა სავალალო მდგომარეობაშია და ჩამონგრევის პირასაა. ზემოდან ამოსული მცენარეები აზიანებს სახურავს. ეს პროცესები ისე შორსაა წასული, რომ მოსახლეობას ეკლესიაში შესვლის ეშინია და დღესასწაულზე სანთლებს გარეთ ანთებს. ბერძნული წარწერების ფრაგმენტები შემორჩენილია როგორც საკურთხეველში (სურ. 2), ისე თაღზე (სურ. 1). შესაძლოა, რომ ისინი არსებობდნენ ეკლესიის სხვა ნაწილებშიც, მაგრამ დღეს მოხატულობის დიდი ნაწილი განადგურებულია.

კონქში გამოსახულია მაცხოვრის ცნობილი კომპოზიცია "ქრისტე დიდებული". ცენტრში ქიტონითა და ჰიმაციონით მოსილი, ტახტზე დაბრძანებული მაცხოვარი წარმოდგენილია ორ მთავარანგელოზს შორის. შარავანდში, რომელშიც თითქმის მთლიანად გადაშლილია ჯვრის გამოსახულება და ქრისტეს სახის მარჯვენა ნაწილი, იკითხება მხოლოდ ორი ასო –  $\Omega N$ , უკეთ კი – უკანასკნელი. ეს ორი ასო წარმოადგენს ბერძნული სიტყვის  $\acute{\omicron} \acute{\alpha}\nu$ -ის ნაშთს, რაც ქართულად ნიშნავს სიტყვა "მყოფს" და ქრისტეს შარავანდზე ჩნდება XI საუკუნიდან.<sup>1</sup> ეს სიტყვა ხაზს უსვამს მაცხოვრის ღვთაებრიობას და სათავეს იღებს ძველი აღთქმიდან (გამოს. 3, 14).

მაცხოვრის ქვედა ჩასაცმელი ქიტონი მენამულია და ოქროსფერი კლავუსი ქრისტეს მარჯვენა მხარზე მისი სამეფო ღირსების სიმბოლოს წარმოადგენს. ქიტონის ფერი, ერთი მხრივ, აღნიშნავს ქრისტეს მეფურ დიდებას, ხოლო, მეორე მხრივ, მიანიშნებს სისხლიან მსხვერპლზე, და შესაბამისად, მაცხოვრის ადამიანურ ბუნებაზე.

ჰიმაციონი ცისფერია, რაც გამოხატავს ძის ღვთაებრიობას, მის ზეციურ წარმოშობას. ამ ფერების სიმბოლიკის ქვეშ იგულისხმება მაცხოვარში შეერთებული მისი ორი ბუნება.

საჭირო კომპოზიციის დასადგენად ქრისტეს გამოსახულების დეტალების შესწავლას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. შემთხვევითი არ არის, რომ კომპოზიციის – ქრისტე პანტოკრატორის (ყოვლისმპყრობელის) – შემთხვევაში ყურდლება ექცევა ისეთ ელემენტებს,

<sup>1</sup> И. А. Припачкин, Иконография Господа Иисуса Христа, Москва, 2001, 7.

როგორებიცაა: სახარება, რომელიც მაცხოვარს უჭირავს, გახსნილია თუ დახურული, (ჩვეულებრივ მხატვრები არჩევენ დახურულ სახარებას), მარჯვენა ჰიმატიონის ნაკეცებშია დამალული თუ თავისუფალია, აკურთხებს უფალი გახსნილი ჟესტით თუ დახურულით.

ლომისის წმინდა გიორგის ტაძრის საკურთხეველის კონქში ქრისტე გამოხატულია მთელი ტანით, ჰიმატიონში გავეული, ტახტზე მჯდომარე (რაც მეფობის იდეის სიმბოლური გამოხატულებაა), მაკურთხეველი მარჯვენით. მარცხენათი მუხლზე დაყრდნობილი გახსნილი სახარება უპყრია. წიგნის ზედა ნაწილში ძნელად განირჩევა მაცხოვრის თითები. მაცხოვრის მკერდზე აღბეჭდილი კურთხევის ფორმა გახსნილია და მიმართულია გარეთ, განსხვავებით დახურული ჟესტისაგან, როდესაც კურთხევა მიმართულია შიგნით. აქ საჩვენებელი, შუა თითი და ნეკა თითი ერთმანეთის პარალელური და თავისუფალია, შეერთებულია მხოლოდ ორი დანარჩენი. საკონქო კომპოზიცია – "ქრისტე დიდებით", სადაც ტახტზე დაბრძანებული მაცხოვრის ორივე მხარეს საიმპერატორო სამოსით მოსილი მთავარანგელოზებია, გვხვდება, როგორც განვითარებული შუა საუკუნეების ქართულ კედლის მხატვრობაში, ისე გვიანი შუა საუკუნეების მონუმენტური ფერწერის ნიმუშებში (ვარძიის ანანაური – XV ს-ის მეორე ნახევარი, მღვიმევი, გელათის წმინდა ელია, მაცხვარიშის მთავარანგელოზთა ეკლესია – XVI ს.)<sup>2</sup>. მხატვრული სტილის ანალიზის საფუძველზე, ლომისის წმინდა გიორგის მოხატულობასაც გვიანი შუა საუკუნეებით ათარილებენ<sup>3</sup>.

მაცხოვრის მზერა მიმართულია პირდაპირ. თმები დაშვებულია მხრებზე. ჰიმატიონი ვერ ფარავს მაცხოვრის მარჯვენა მხარს და მისი ნაკეცები მთლიანად დალაგებულია მარცხენა მხარზე.

მთავარანგელოზებით გარემოცული მაცხოვრის კომპოზიციის იკონოგრაფიულ წყაროს წარმოადგენს დანიელის წინასწარმეტყველება (7, 9-13). აღნიშნულ მუხლებში აღწერილია უფლის მეორედ მოსვლა, როდესაც "ბევრნი ბევრთანი წარდგომილ იყვნეს" ღმრთის სამსჯავროს წინაშე. ამ წინასწარმეტყველებაში, ერთი შეხედვით, ორი მთავარი ფიგურაა "ქე კაცისა" და "ქველი დღეთა". სინამდვილეში, თუ კირილე ალექსანდრიელის განმარტებას დავეყრდნობით, "ქველი დღეთა", "რომლის წინაშე მოინია ქე კაცისა", ნიშნავს: "ქემ მიაღწია მამის დიდებას".

<sup>2</sup> ლ. ხუსკვიძაძე, ქართულ ეკლესიათა გვიანი შუა საუკუნეების "ხალხური მოხატულობანი", თბილისი, 2003, 121.

<sup>3</sup> მონუმენტური ფერწერის მხატვრული შესრულების თავისებურებებიდან გამომდინარე, ხელოვნებათმცოდნე ნინო ჩიხლაძე ლომისის წმინდა გიორგის მოხატულობას XVI-XVII სს-ში შესრულებულად მიიჩნევს.

ამგვარად, დანიელის წინასწარმეტყველება წარმოგვიდგენს ქრისტეს ორ მდგომარეობას: ვნებულს (ქე კაცისა) და მსაჯულს მეორედ მოსვლის უამს ("ქველი დღეთა"), ანუ ქრისტეს დიდებით.

დასასრულ, უნდა აღინიშნოს, როდესაც სახარება გახსნილია, მასზე ყველაზე ხშირად შემდეგი ფრაგმენტები გვხვდება: იოანე 8, 12; 11, 25-26; 12, 36. მათე, 25, 34-37; 41-43. იოანე 7, 24. ლ.12, 32-34. იოანე 13,34. მათე 11, 27-29 ან 28-29. მრ. 11, 25 ან 24-26. მათე 7, 1-4. იოანე 3, 13-16. მრ. 8. 34-35.<sup>4</sup>



სურ. 2

მაცხოვრის გადაშლილ სახარებაზე შემდეგი ფრაზა იკითხება:

ΕΙΠΕΝ // ΟΚ̃C // ΕΙΜΙ ΗΘΥ //  
ΡΑΔΙΕ // ΜΟΥ // ΕΑΝΤΙC // CΕΘΙCΩ //  
ΘΗΤΑΙ // Κ̃ΕΙCΕ

Εἶπεν ὁ κ[̄]ριστος· εἰμι ἡ θύρα δι' ἧς εἰσὶν εἰσ[ε]ρχο[μ]ενοι καὶ ἐξέλθουσιν (καὶ ἐξέλθουσιν καὶ οὐ μὴν εἰρήσῃ).

თქვა უფალმა: მე ვარ კარი: ჩემ მიერ თუ ვინმე შევიდეს, ცხოვნდეს; შევიდეს (და გამოვიდეს და საძოვარი პოვოს).

ეს ფრაგმენტი,

როგორც მოსალოდ-

ნელი იყო, წარმოადგენს ნაწყვეტს ოთხთავიდან, (ი. 10,9).

მეორე ფრესკული წარწერა, საკურთხეველის ქვედა რეგისტრშია შესრულებული. აქ მსხვერპლის თაყვანისმცემელ ეკლესიის მამათა გამოსახულებებიდან მეტნაკლებად შემონახულია ერთი. მის თავთან იკითხება ასომთავრული ბერძნული წარწერით: ΑΘΑ[ΝΑΣΙΟΣ] ათანასე. სავარაუდოდ ეს ათანასე ალექსანდრიელის ფრესკაა, რომლის გამოსახულება ხშირად გვხვდება ქართულ ტაძრებში. მის გრაგნილზე ვკითხულობთ:

ΤΙΑ // ΓΑΘΟ // CΚΑΙ // ΦΙΛ // ΑΝΟC // C

[θ]τι ἀγαθός καὶ φιλό[φι]λος [θ]ς (σπάρχεις καὶ σὸ ἰ τῆς δόξης).

რამეთუ მოწყალე და კაცთმოყუარე ღმერთი (ხარ და შენდა დიდებასა აღვაველნთ).



სურ. 1

<sup>4</sup> И. А. Припачкин, დასახ. ნაშრომი, 66-67, 85-85, 93-95, 107.

ის ტექსტი, რომელიც ახმეტის ეკლესიაში ეკუთვნის ათანასე ალექსანდრიელს, ნიკორწმინდის ტაძარში წმინდა გრიგოლის გრაგნილზეა განთავსებული. იგივე ტექსტია დაცული ხობის ღმრთისმშობლის ტაძრის საკურთხევლის წარწერაშიც. თუმცა, სამწუხაროდ, აღარ იკითხება იმ წმინდა მამის სახელი, რომელსაც წარწერიანი გრაგნილი უჭირავს ხელში<sup>5</sup>.

აღნიშნული ტექსტი წარმოადგენს კათაკმეველთა წირვის მესამე ანტიფონის ლოცვის ამალლებას. იგი თანაბრად ეკუთვნის როგორც ბასილი დიდს, ისე იოანე ოქროპირს, რადგან ორივეს საერთო კათაკმეველთა წირვა აქვთ<sup>6</sup>.

დასავლურ მეცნიერებაში არსებობს პატრიარქთა წარწერების სპეციალური ჩამონათვალი, რომელიც შედგენილია სხვადასხვა ეკლესიის მონაცემების საფუძველზე. ამ წარწერათა რიცხვი სამ ათეულს აღწევს. ავტორს არა აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს ამ ჩამონათვალის სისრულის პრეტენზია, რადგან მასში სრულად არ არის შეტანილი თვით საბერძნეთის ეკლესიების მონაცემებიც კი<sup>7</sup>.

ჩვენს წარწერასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოხსენებულ ჩამონათვალში შედის სამივე ანტიფონის ლოცვა, მაგრამ, კონკრეტულად, მათ ამალლებებზე არაფერია ნათქვამი. ჩვენი აზრით, ლოცვათა ამალლებები საგანგებო აღნიშვნას იმსახურებენ. რადგან ტექსტის სიმოკლის გამო მხატვრები ლოცვის დასაწყისებზე არანაკლებ აქცენტს მათ ამალლებებზე აკეთებდნენ, რასაც კარგად ადასტურებს საქართველოში დაცული ფრესკული წარწერები.

უფრო სავალალო მდგომარეობაშია იმ წინასწარმეტყველის ფრესკა, რომელიც გამოსახულია საკურთხევლის წინ არსებული თაღის სამხრეთ ქანობზე. იგი თითქმის მთლიანად ჩამორეცხილია წყლით, ნაშლილია წინასწარმეტყველის სახე, მხარი და მუხლის ქვედა ნაწილი. მარცხენა ხელში მას უპყრია გაშლილი გრაგნილი, რომელზედაც ამჟამად ოთხ სტრიქონად შემორჩენილი ბერძნული წარწერაა:

ΤΑΔΕ // ΛΕΓΕΙ // ΚΕΛΥ // . . . //

τὰδε λέγει κ[ύριος]...

ამათ იტყჳს [უფალი].

<sup>5</sup> თ. ყაუხჩიშვილი, საქართველოს ბერძნულ წარწერათა კორპუსი, I, დასავლეთი საქართველო, თბ., 1999, №3, 170.

<sup>6</sup> F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, 312.

<sup>7</sup> Ch. Walter, *The Inscriptions upon Liturgical Rolls in Byzantine Apse Decoration*, *Revue des Études Byzantines*, 34 (1976), 270-272.

ზუსტად ამგვარი დასაწყისი აქვს როგორც ნაუმისა და ეზეკიელის, ასევე ანგიას, მალაქიასა და ზაქარიას წარწერებს<sup>8</sup>, მაგრამ ჩვენი ტექსტი მეტისმეტად მოკლეა, რაც აძნელებს წინასწარმეტყველის იდენტიფიცირებას.

## **Giorgi Kajaia**

*Independent researcher, Tbilisi*

### **THE UNKNOWN GREEK FRESCO INSCRIPTIONS FROM LOMISI ST. GEORGE'S CHURCH IN AKHMETA**

Fragments of three fresco inscriptions were discovered in Lomisi St. George's church (near Akhmeta). One of them is placed on a roll held by Christ that is depicted on the vault above the altar. It represent an excerpt from the gospel (J. 10,9). The second inscription is located upon the roll of Athanasius of Alexandria depicted on the lower part of the altar. The text represents the rise of voice for the prayer of the third antiphon from the liturgy of St. Basil the Great. The third inscription placed on the southern part of the vault opposite the altar is also much damaged and only the first three words can be read. Several prophets' texts start with those words. This fact as well as the location of the fresco indicates that the saint depicted there must be a biblical prophet.

---

<sup>8</sup> თ. ყაუხჩი შვილი, საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, I, 49-51.

## ნინო ქაჯაია

დამოუკიდებელი მკვლევარი, თბილისი

### ჰინე არის Oratio secunda-ს ავტორი?

ბერძნული ლოცვა "Oratio secunda" (CPG 4688), რომელიც მინის პატროლოგიის (PG) 63-ე ტომშია დაცული, ქრისტიანული ევქოგრაფიის ბრწყინვალე ნიმუშს წარმოადგენს. ამ ლოცვით ჩვენ დიდი ხნის წინ დავინტერესდით, როდესაც ერთდროულად ვმუშაობდით ჯვრის მონასტრის ხელნაწერთა კოლექციის აღწერილობასა და ბასილი კესარიელის თხზულებათა ქართული თარგმანების კორპუსზე. ჩვენი ყურადღება მიიპყრო იერუსალიმურმა ხელნაწერმა №140-მა. იგი ერთადერთია, "ბალავარის სიბრძნის" შემცველ ხელნაწერებს შორის, რომელიც შეიცავს ამ თხზულების ვრცელ რედაქციას. კრებულის ბოლო თავს წარმოადგენს ჩვენთვის საინტერესო ლოცვა, რომელსაც ეწოდება: "ლოცვაჲ სინანულისაჲ ბერძნული თარგმნილი წმიდისა მამისა ეფთვიმე მთაწმიდელისაჲ, თქუმული წმიდისა ბასილი მთავარების-კოპოსისაჲ" – უფალო ღმერთო ჩემო, სახიერო და მრავალმონყალეო..." (229v-238r). აღნიშნულ ტექსტს ამავე სახით შეიცავს ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციის შემდეგი ხელნაწერები: A 125, 634, 645, 690. ცენტრარქივის XIV საუკუნის ხელნაწერი № 321 (121v-124r), ერთადერთი ქართული კრებულია, რომლის მიხედვით, აღნიშნული ლოცვა ეფთვიმე ათონელს ეკუთვნის: "ლოცვაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთვიმე მთაწმიდელისაჲ".

რადგან ბასილი კესარიელის ავტორობის შესახებ ბერძნულ ხელნაწერებში არაფერია ნათქვამი, ქართულ წყაროზე დაყრდნობით აკად. კ. კეკელიძემ იგი ეფთვიმე ათონელის ორიგინალურ ქართულ ნაწარმოებად მიიჩნია და ამ საკითხს სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა<sup>1</sup>. მისი აზრით,

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ეფთვიმე ათონელის ორიგინალური ქართული შრომა, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, XIII, თბ., 1974, 11-17.



ეფთვიმეს სასარგებლოდ მეტყველებენ სხვა მტკიცებულებებიც, კერძოდ, მის მიერ "ბალავარის სიბრძნის" ქართული ენიდან ბერძნულ ენაზე თარგმნის ფაქტი, რასაც მისი ბიოგრაფი გიორგი მთანმიდელიც გვამცნობს. თუმცა დღეს ზოგიერთი მეცნიერის მიერ ეს ფაქტი უარყოფილია და იგი არ გამოდგება მის მიერ რომელიმე ბერძნულენოვანი ძეგლის ავტორობის დამადასტურებელ არგუმენტად, რადგან XI საუკუნის დასაწყისში, ბერძენ-ქართველთა შორის "იბერიის თემთან" დაკავშირებულმა პოლიტიკურმა დაპირისპირებამ, მთარგმნელის და ბერძნული რომანის გამოჩენილი ავტორის ეფთვიმეს სახელი დიდების შუქიდან უმეცრებისა და სიძულვილის წყვილიადში გადაისროლა<sup>2</sup>.

სანამ ჩვენი კვლევის ობიექტს დავუბრუნდებით, შევხებით ზოგიერთ დეტალს ეფთვიმეს ბიოგრაფიიდან. ეფთვიმე ტაოელი დიდებულის უმცროსი ვაჟიშვილი იყო. როგორც აღნიშნავენ, ქრისტეს სიყვარულის გამო, იოანემ ოჯახი მიატოვა და ბერად შედგა. როდესაც ბიზანტიის იმპერატორმა დავით კურაპალატს "ზემონი ქვეყანანი" დაუთმო და მისგან მძევლად აზნაურთა შვილები ითხოვა, მათ შორის იოანეს მცირეწლოვანი შვილიც აღმოჩნდა. იოანე კონსტანტინოპოლში გაემგზავრა, იმპერატორის ნებართვით შვილი უკან დაიბრუნა და ოლიმპოს მთაზე მიიყვანა. ჩანს, ბერძნულ გარემოში აღზრდილმა ბავშვმა მშობლიური ენა დაივიწყა, რაზედაც ძალიან წუხდა მისი მამა, რომელსაც კარგად ჰქონდა გაცნობიერებული მომავალში ეფთვიმეს, როგორც ქართველთა განმანათლებლის, სულიერი მისია.

X საუკუნის ბოლო მეოთხედი ქართულ-ბიზანტიური ურთიერთობების ყველაზე აქტიური ხანაა. ამ პერიოდს ემთხვევა ქართველი ბერების დამკვიდრება ათონზე, ბარდა სკლიაროსის შეიარაღებული აჯანყება ბიზანტიის სამეფო კარის წინააღმდეგ, როდესაც ქართულმა სახელმწიფომ დახმარების ხელი გაუწოდა ახალგაზრდა იმპერატორებს – ბასილსა და კონსტანტინეს, რამაც ხუთი ათასი ქართველი მეომრის სიცოცხლე შეინირა. საყოველთაოდ ცნობილია, როგორი მადლიერებით იყვნენ გამსჭვალულნი ბერძნები ქართველების მიმართ და როგორი პატივისცემით სარგებლობდნენ მამა და შვილი, იოანე და ეფთვიმე ქართველები, როგორც ბიზანტიის სამეფო კარზე, ისე ათონელ ბერებს შორის, რასაც წერტილი დაუსვა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იბერიის თემთან და-

<sup>2</sup> ანრი გრეგუარი, ივერთა მონასტერი და ათონის მთის ქართველთა როლი (დამატება III), ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, ტომი III, ბიზანტიური პერიოდის ლიტერატურა, მეორე შევსებული გამოცემა, თბ. 1973, 318.

კავშირებულმა პოლიტიკურმა კრიზისმა ქართველებსა და ბერძნებს შორის.

ამ დაპირისპირების მიუხედავად, ქართველებს მშვენივრად ჰქონდათ გაცნობიერებული ბიზანტიის როლი როგორც მართლმადიდებლური ეკლესიის პრინციპების დაცვა-განმტკიცებაში, ისე მდიდარი ქრისტიანული კულტურის შექმნაში. ამიტომაც მიისწრაფვოდნენ ისინი ასეთი მონდომებით თავიანთი რელიგიური მოკავშირეებისაკენ და ამიტომაც აღმოჩნდნენ მამა-შვილი – იოანე და ეფთვიმე ქართველები ათონის მთაზე. ქართველთათვის ეფთვიმე არასოდეს ყოფილა მხოლოდ ათონის მონასტრის სენაკში მოღვაწე ბერი. არ აჭარბებს მისი ბიოგრაფი, რომელიც მას ქართველთა სამკაულს, დიდებას, სიხარულსა და გვირგვინს უწოდებს. ეფთვიმეს მონუმენტური სახე ვერ თავსდება აგიოგრაფიული თხზულებისათვის დამახასიათებელ ჩარჩოში. ძნელბედობის, იმედგაცრუების, ყოფნა-არყოფნის წყვილადში ქართველი ყოველთვის იმედით მიაპყრობდა თავალს მის ნათელმოსილ სილუეტს. ის ერთ-ერთი იმათთაგანია, ვინც ათასწლეულის მიღმიდან დღესაც გვინვდის დახმარების ხელს, ვინც ასეთი შორეული და ამავე დროს ასეთი ახლობელი საუკუნეების მანძილზე გვასწავლის ღმერთისა და სამშობლოს სიყვარულს.

ამგვარად, ეფთვიმე ათონელი საქართველოს სინამდვილეში ერთ-ერთი ყველაზე ძლიერი ათონის ლიტერატურული სკოლის დამაარსებელია და წლების მანძილზე წარმართავდა ამ სკოლის საქმიანობას. მან მჭიდროდ დაუკავშირა ქართული კულტურა ბიზანტიურს, ბიზანტიური ლიტერატურული ტრადიციები ჩვენს სინამდვილეში გადმონერგა და მშობლიური მწერლობა მსოფლიო სარბიელზე გაიყვანა<sup>3</sup>. აი, როგორ აფასებენ ეფთვიმეს ღვანლს ჩვენი კოლეგები დასავლეთში: ეს მთარგმნელობითი მოღვაწეობა, ასე ძლიერ ინდივიდუალური თავისი მეთოდებით, ასე რეალისტური თავისი არჩევანით, ასე მრავალფეროვანი თავისი თემატიკით, ეფთვიმეს აქცევს მწერლად, რომელმაც წარუშლელი კვალი დააჩნია როგორც ათონის მთის სამონასტრო ისტორიას, ისე ქართულ საეკლესიო ლიტერატურასა და თეოლოგიას<sup>4</sup>.

დავუბრუნდეთ კვლავ მეორე ლოცვას. საქმეში ჩახედული მკითხველი მიხვდება, რატომ ვეხები ასე დაჟინებით ეფთვიმე ქართველის ბიოგრაფიას. დიახ, ვცდილობთ, ამ ლოცვას შეძლებისდაგვარად ავაცვილოთ "ბალავარის სიბრძნის" ბერძნული ვერსიის ბედი.

<sup>3</sup> ლ. მენაბდე, ქართული მწერლობის ათასწლოვანი კერა, ივირონი – 1000, თბ., 1983, 182.

<sup>4</sup> Jean Kirchmeyer, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire, ed. M. Viller, Paris, 1932.

მას შემდეგ, რაც კ. კეკელიძემ აღნიშნული ქართული ტექსტის ავტორად ეფთვიმე ათონელი მიიჩნია, არავის გასჩენია ეჭვი მისი მოსაზრების სისწორეში, რადგან ამ უდიდესი მეცნიერის თითქმის ყველა თეორია, არა მარტო წყაროების სრულყოფილ ცოდნას, აგრეთვე მის უტყუარ შინაგან ალლოსაც ემყარებოდა. ამის შემდეგ საკითხი თითქოს ამოიწურა და მეც, ბასილი კესარიელის თხზულებათა ქართული თარგმანების მკვლევარს, აქ უნდა დამესვა წერტილი, მაგრამ ამ მიმართულებით შემდგომმა კვლევამ სხვა სახე მიიღო. ბედნიერი შემთხვევის წყალობით ჩემთვის ცნობილი გახდა ამ ლოცვის ბერძნული ტექსტის არსებობის ფაქტი. როგორც უკვე აღინიშნა, იგი ენ. მეორე ლოცვა (*Oratio secunda*), შეტანილია PG-ს 63-ე ტომში, იოანე ოქროპირის არაავთენტურ თხზულებათა რიცხვში. მისი ტექსტი პირველად გამოსცა სავილემ 1612-1613 წლებში. აღნიშნული ლოცვა დაცულია, აგრეთვე, XII საუკუნის ბერძნულ ხელნაწერში *Mediolan. Ambr. 444, 245-246*. ამ ხელნაწერის მიხედვით, მისი ავტორია ვინმე ეფთვიმე. ფსევდო-იოანე ოქროპირის თხზულებათა მკვლევრის აღდამას აზრით, ეს ეფთვიმე, შესაძლოა, ეფთვიმე ზილაბენია. თუმცა კითხვის ნიშანი სავარაუდო ავტორის სახელის გასწვრივ გვაფიქრებინებს, რომ მკვლევარი თავისი მოსაზრების სისწორეში ბოლომდე დარწმუნებული არ არის. ამგვარად, ზემომითითებულ ორ სავარაუდო ავტორს, ბიზანტიური წყაროების მიხედვით, დაემატა კიდევ ორი: ფსევდო-იოანე ოქროპირი და ეფთვიმე ზილაბენი. განა ამის შემდეგ კიდევ უფრო ლოგიკური არ იქნება დაისვას კითხვა, ვის ეკუთვნის *Oratio secunda* ?

ამგვარად, ბასილი კესარიელის ავტორობის საკითხი დასაწყისშივე გამოირიცხა კ. კეკელიძემ. არაფერს გვეუბნება მნიშვნელოვანს ამ ლოცვასთან დაკავშირებით ფსევდო-იოანე ოქროპირის სახელიც. ამ სახელით ცნობილი ათობით ძეგლი ხშირად უიმედოდ ელოდება თავის ჭეშმარიტ ავტორს. რჩება ორი ხელნაწერი, ქართული და ბერძნული. ერთი ლოცვის ავტორად მიიჩნევა ეფთვიმე ქართველს, მეორე კი – უბრალოდ ეფთვიმეს. ჩვენ ეჭვიც არ გვეპარება, ამ ლოცვის ავტორი ეფთვიმე ზილაბენი რომ ყოფილიყო, ბერძენი გადამწერი მის სახელს ხელნაწერში სრულად შეიტანდა. რადგან დარწმუნებული ვარ, რომ ამ უკანასკნელის სასარგებლოდ, საჭიროების შემთხვევაში, ჩემი უცხოელი კოლეგები არაერთ მტკიცებულებას მოუხმობენ. შესაბამისად, ჩვენც თანამიმდევრულად წარმოვადგენთ ქართულ მეცნიერებაში ეფთვიმეს სასარგებლოდ არსებულ არგუმენტებს, თუმცა ლოცვის ბერძნული ტექსტის აღმოჩენამ ამ საკითხის შესწავლაში გარკვეული კორექტივები შეიტანა. ამიტომ პირველ რიგში უნდა დაისვას საკითხი, შეეძლო თუ არა დაენერა ეფთვიმეს, როგორც ქართველს, შრომა ბერძნულ ენაზე? პასუხი ერთია: რა თქმა უნდა! მან

ბერძნული უფრო კარგად იცოდა, ვიდრე ქართული, ვინაიდან ბერძნულ გარემოში გაიზარდა და მცირეწლოვანს ადვილად შეეძლო დაევიწყებინა მშობლიური ენა. არავითარი საფუძველი არ გვაქვს არ დავიჯეროთ მისი ბიოგრაფის ცნობა იმის შესახებ, თუ როგორ ანუხებდა მის მამას ეს ფაქტი, და როგორ გაიხარა, როდესაც მისი წამოზრდილი შვილი სასწაულის შემდეგ ქართულად ალაპარაკდა.

ეფთვიმე ათონელს ეკუთვნის ბერძნულ ენაზე დაწერილი ასკეტური შინაარსის თხზულება, რომლის სათაურია: "წესი შუენიერი და პატიოსანი, განწესებული ნეტარისა მამისა ჩუენისა ეფთვიმი ქართველისაჲ, თუ ვითარ ჯერ არს ცხოვრებაჲ დაყუდებულისა, გინა მარტოდ მყოფისაჲ, რომელი-ესე დაუნერა ნეტარმან ბერსა ვისმე, სულიერსა მოწაფესა თჳსსა". რომ ეს თხზულება ნამდვილად ბერძნულად დაიწერა, ამას თვითონ მთარგმნელი გვამცნობს: ეფთვიმეს "ხელთა ნუსხისაგან ბერძულისა გარდამოგწერეთ ქართულად, რამეთუ ბერძნისადა დაეწერა წმიდასა მას". ჩანს, ეფთვიმეს ბერძენი მოწაფე ჰყოლია და ეს წესი საგანგებოდ მისთვის დაწერა. ამ სამოღვაწეო კოდექსს ახასიათებს დიდი ჰუმანიზმი. ავტორს არ ავიწყდება, რომ თუმცა საქმე აქვს დაყუდებულთან, მაგრამ მაინც ადამიანთან, ამიტომ ლოცვა-ვედრების და სასმელ-საჭმლის რეჟიმში ის შედარებით მეტ სირბილეს და დათმობას იჩენს. ჰუმანიზმის იმ სიმაღლეზე, რომელზედაც ჩვენ ავტორს ვხედავთ, არ ასულა არც ერთი წარმომადგენელი ბერძნულ-ბიზანტიური პრაქტიკისა"<sup>5</sup>. ეფთვიმეს სახელით ბერძნულ ხელნაწერში შემონახულია აგრეთვე რამდენიმე ბერძნული თხზულება, კერძოდ: აუარებდით, ტროპარი, დიდება, აკოლუთია, ღვთისმშობლის იკოსი, კანონები და ლოცვები. ამ თხზულებათა ბერძნული ტექსტები ჯერჯერობით სპეციალური შესწავლის საგანი არ გამხდარა<sup>6</sup>.

რა თქმა უნდა, ჩვენ აქ აღარ განვაზოგადებთ მისი ბიოგრაფის, გიორგი მთაწმიდლის ცნობას იმის შესახებ, რომ ეფთვიმემ "ბალაჰვარი, აბუკურა და სხვა რამდენიმე ნაწარმოები ქართულიდან თარგმნა ბერძნულად." ამ ცნობის ბევრს არ სჯერა. თანაც, "ბალავარის სიბრძნესთან" დაკავშირებით ჩვენ უკვე მოვიყვანეთ ანრი გრეგუარის სიტყვები. აღვნიშნავთ მხოლოდ ერთს: წმინდანს, რომელიც სიკვდილამდე კისერზე მძიმე ჯაჭვს ატარებდა, რაც მას ყოველ წამს ღვთის ამოუწურავ წყალობასა და ამქვეყნიურ ამოებას შეახსენებდა, როგორ შეეძლო მიეთვისებინა სხვისი ნაშრომი და შეცდომაში შეეყვანა მთელი მართლმადიდებლური სამყარო.

<sup>5</sup> კ. კეკელიძე, ქართული წვლილი ბიზანტიურ ლიტერატურაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, 1955, 10.

<sup>6</sup> ე. ხინთიბიძე, ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი, თბ. 1969, 22.

დასასრულ, ის გარემოება, რომ ეფთვიმეს თარგმანებშიც კი შეიმჩნევა დამოუკიდებელი შემოქმედების კვალი, მის მწერლურ ნიჭზე მეტყველებს.

რაც შეეხება ბერძნულ-ქართული ტექსტების ურთიერთმიმართებას, PG-ში გამოქვეყნებული ტექსტი ქართულ რედაქციასთან შედარებით ვრცელია. გაჭირდება იმის დადგენა, ბერძნული ტექსტია გავრცობილი რედაქტორის მიერ თუ პირიქით, ქართული რედაქცია წარმოადგენს შემოკლებული ბერძნული ვერსიის თარგმანს.

აი, ყველაფერი, რაც ამ ლოცვის შესახებ შეგვიძლია ვთქვათ. ჩვენი დასკვნა ასეთია: ბიზანტიური მწერლობის ქართული შენაკადი ერთ-ერთი ყველაზე ღრმა, მდიდარი და საიმედოა, ამდენად, გათვალისწინებული უნდა იქნას ქართული ტრადიციაც. ამასთან დაკავშირებით ჩვენი წერილის სათაურში დასმულ შეკითხვას შეიძლება ასეთი პასუხი გაეცეს: *Oratio secunda*-ს ავტორი ეფთვიმე ქართველია. ეს პასუხი მარტო ჭეშმარიტების აღიარებას კი არ ნიშნავს, არამედ სამართლიანობასაც აღადგენს.

რადგან ყოველთვის გრძნობდა პასუხისმგებლობას საკუთარი შორეული სამშობლოს წინაშე და პირადული დაუნანებლად ანაცვალა საზოგადოს, ჩვენც ამ წერილს მის მიერ თარგმნილი იმ გამონათქვამით დავასრულებთ, რომლითაც გრიგოლ ნაზიანზელმა თავისი მეგობარი დიდი ბასილი უკანასკნელ გზაზე გააცილა: "სამგზის სანატრელო, მამაო, გინა თუ ვინებოთ, გინა თუ არა, დავინწყება შენი არ ძალგვიძს".

## Nino Kajaia

*Independent researcher, Tbilisi*

### WHO IS THE AUTHOR OF *ORATIO SECUNDA*

The Greek prayer *Oratio Secunda* (CPG 46-48) is an excellent example of the Christian euchography. According to the Georgian manuscripts it belongs to Basil the Great and was translated by Euthymius Atoneli.

Manuscript N321 of the Central Archive is the only collection, which ascribes this prayer to Euthymius Atoneli.

Since this prayer really does not belong to Basil the Great, Korneli Kekelidze considered the mentioned work an original one by Euthymius Atoneli and dedicated a special study to it.

Our further study clarified that there is a Greek text of this prayer, the first edition of which was made by Savile as early as in 1612-1613. It is included among the works of Pseudo John Chrisostomus in volume 63 of *Patrologia Graeca*. Moreover, the mentioned prayer is included in the 12<sup>th</sup> century's Greek manuscript: *Mediolan. Ambr. 444, 245-246*. According to the manuscript its author is a certain Euthymius. In

Aldama's opinion, who is a specialist of the works by John Chrysostom, this Euthymius is possibly Euthymius Zigaben. However the question mark next to Zigaben means that the scholar is not fully sure about the correctness of his supposition.

According to the Greek sources, the authors of this prayer are pseudo John Chrysostom and a certain Euthymius, while according to the Georgian sources – Basil the Great and Euthymius Atoneli. In this case we have to exclude two holy fathers: Basil the Great and John the Chrysostom, because their factor changes nothing in the research. On the contrary, more than one monument known under the name of pseudo John Chrysostom vainly waits for its true author.

Georgian influx of the Byzantine literature is one of the deepest, richest and most reliable. And in consideration of the Georgian tradition, which is also supported by the Greek list, Euthymius Atoneli is the author of this prayer.

## მაია ქუქჩიშვილი, მერაბ ბერიძე

ახალციხის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი

### ბერძნული წარმომავლობის ლექსიკა მესხურ დიალექტში

(სომინი, ლახანა, სირა, სირონი)

ბერძნული ლექსიკა მესხურ დიალექტში არაერთგზის დადასტურდა ჩვენი კვლევისას: ბერძნული ლექსიკური ერთეულები რიგ შემთხვევაში გვხვდება მხოლოდ მესხურში, ზოგჯერ სხვა დიალექტებშიც, შეიძლება დადასტურებულ იქნას ისტორიულადაც. მათ შორის აღსანიშნავია "სომინი", "ლახანა", "სირა" და "სირონი", რომელთაც თავისებური სემანტიკითა და ფორმით გარკვეული გზა გაიარეს მესხურ დიალექტში.

#### 1. სომინი:

საინტერესო სურათს იძლევა ბერძნული ლექსიკა მესხურ დიალექტში, რომლის კვლევისას გადავწყვიტეთ დაგვეჩყო ადამიანის არსებობისათვის აუცილებელი პური, კერძოდ, ბერძნული – "ფსომი" (ψαμί), მესხური – სომინი.

ვიდრე პურს სუფრაზე მიიტანდა ადამიანი, დიდი შრომა უნდა დაეხარჯა, დაწყებული ხორბლის დათესვიდან, გამოცხოვებით დამთავრებული.

პურის ცხოვის კულტურა ისტორიის უძველეს პერიოდებს მიეკუთვნება, ხოლო მასთან დაკავშირებული ლექსიკა იმ კონტაქტების შედეგია, რომელიც გვექონია ისტორიულ თუ დღევანდელ მეზობლებთან.

"პური ჩვენი არსობისა" განსაზღვრავდა ადამიანის ყოფას, ამიტომ განსაკუთრებული ყურადღება იყო გამახვილებული იმაზე, თუ როგორ პურს აცხოვდა მესხი თუ მისი მეზობელი.

ფურნესთან და პურის ცხოვასთან დაკავშირებით ვლინდება პურის მრავალი სახეობა და შესაბამისი ლექსიკა. ბერძნულ-ლათინური წარმომავლობისაა ფურნე **ჩირალული**, ანუ სანათი თურქული სიტყვით არის გამოხატული, ასევეა ფურნეში გამომცხვარი **ერიშტა**. შემთხვევითი არ

არის, რომ სულ ახლახანს გაჩნდა პურის რუსული სახელები: კირპიჩი, ბუხანკა...

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, **ფურნე** – [ფურნო] ლათინურია, ქართულად ღუმელი ჰქვია. **ფურუნ** ლათინთა ენაა, ქართულად – ღუმელი. **ფურნე** -ბერძნულე, ქართულად პურის საცხობს ღუმელი ჰქვია და ჭურჭლის სანკავს – **თუნი**<sup>1</sup>.

**"ფურნოსი" [φούρνο]** ახალი ბერძნული ენის განმარტებით ლექსიკონში განმარტებულია პურის საცხობად, თანამედროვე ბერძნულ ენაში იგი ელექტრონულ საცხობსაც გულისხმობს, ჰაერღუმელსაც და მიკრო გამათბობელსაც. Μπαμπινιώτης-ის განმარტებით, "ფურნოსი" ლათინური წარმოშობისაა [ფურნუს] და იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც – ჯერ შუასაუკუნეების ბერძნულსა და შემდეგ ახალ ბერძნულში<sup>2</sup>.

**სომინი** და **პური** ერთი მნიშვნელობით იხმარება. სომინს ძირითადად უფროსი თაობა ეძახის, თუმცა მათ შორისაც არიან ისეთები, ვინც პურსაც ეტყვიან. შეიძლება სხვაობა იყოს პურსა და სომინს შორისაც. პური შედარებით პატარაა, ხოლო სომინი – დიდი.

პროფ. თინა იველაშვილის განმარტებით, "სომინი ორი-ორნახევარი კილოგრამიანი მრგვალი პურია. ცხვება ფურნეში. დოლის ან "ქერჭლის" (ვისაც დოლი ნაკლებად ჰქონდა, ქერსა და დოლს შეურევდა – ქერჭრელით აცხობდა პურს) ფქვილისაგან. სომინს ბოლო პირად შეყრიან, რადგან ფურნე უფრო დამცხრალი – "დამჯდარია" და პური კარგად დაიშუშება. სომინის გამოცხობას ფურნეში საათნახევარი-ორი საათი სჭირდება. მას აცხობენ ყოველდღიურ საჭმელად. ერთი პირი (ფურნე) გამომცხვარი სომინი ხუთ-ექვს სულიან ოჯახს ერთ კვირას ყოფნის<sup>3</sup>.

ახალი ბერძნული ენის ლექსიკონში Μπαμπινιώτης-ი იძლევა განმარტებასა და ეტიმოლოგიას ბერძნული პურის – "ფსომის" (ψωμί) შესახებ, იგი ამბობს, რომ ძველ ბერძნულსა და გვიანი პერიოდის ბერძნულში დღევანდელი პური "ფსომი" (ψωμί) აღნიშნულია "ფსომიონ" ფორმით **ψωμί < ψωμίον < ψωμίδ < ψη- < ψην**<sup>4</sup>.

ასეთ ეტიმოლოგიას იმ დასკვნამდე მივყავართ, რომ ქართული სომინი მეტ სიახლოვეს ამჟღავნებს ძველ ბერძნულ "ფსომიონ"-თან (ψωμίον), ვიდრე თანამედროვე ფორმასთან.

<sup>1</sup> ს. ს. ორბელინი, ლექსიკონი ქართული, II, 1993, 205.

<sup>2</sup> Γ. Μπαμπινιώτης, Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας, 2000, 1997.

<sup>3</sup> თ. იველაშვილი, ხალხური სამზარეულო, თბ., 1991, 5-6.

<sup>4</sup> Γ. Μπαμπινιώτης, Λεξικό..., 1997.



ასევე პარალელის გავლება შეგვიძლია სემანტიკური თვალსაზრისით ფურნის აუცილებელ ატრიბუტებს შორის, რომლებიც ბერძნულ-მესხურ ფურნეში გამოიყენება – კომპოზიტების ფისარძუსი, ფისარძაფუცაყი-ს ეტიმოლოგიაც, სადაც პირველი ფურნის გამოსახვეტ ჯოხს ნიშნავს, რომლის თავშიც ნაჭერია დამაგრებული და ხაბაზები მას ფურნის გამოსახვეტად-გამოსასუფთავებლად გამოიყენებენ, ხოლო მეორე, პატარა ფრთიანი ხის ნიჩაზია, რომელსაც ხაბაზები პურის ან თასების შესაყრელ-გამოსაყრელად იყენებენ.

ქართულმა ისესხა პურის სახეობა თავისი სახელით, ხოლო მისი ცხოვისთვის საჭირო ხელსაწყოების სახელად ქართული გამოიყენა.

**2. ლახანა** – კომბოსტოს ყველაზე გავრცელებული სახეობა, რომელსაც ახასიათებს თავდახვეული ფოთლები, თავდახვეული კომბოსტო. ლახანას სახელით კომბოსტოს კულტურა საბერძნეთიდან პირველად დასავლეთ საქართველოში იქნებოდა შემოსული (ივ. ჯავახიშვილი)<sup>5</sup>.

**ლახანა** მესხურ დიალექტში გამოიყენება კომბოსტოს აღსანიშნავად. ლახანა არის კომბოსტო სვანურში<sup>6</sup>. ლახანა ფშაურში, გურულში, ლეჩხუმურში, იმერულში არის მწვანე თავდაუხვეველი კომბოსტო<sup>7</sup>.

ლახანა შედარებით ვიწრო მნიშვნელობით იხმარება და თავდახვეულ ან თავდაუხვეველ კომბოსტოს ნიშნავს, მისგან არ არის ნაწარმოები კომპოზიტები როგორც, მაგალითად, ბერძნულში, ანდა როგორც ხდება კომბოსტოს შემთხვევაში.

კომბოსტო Brassica ქართულში მრავალი სახეობისაა და ზოგჯერ სხვა მცენარესაც აღნიშნავს. მაგალითად, ა. მაყაშვილის ლექსიკონის მიხედვით, ჩვენ გვხვდება: ბრიუსლის კომბოსტო, დეკორაციული კომბოსტო, ზღვის კომბოსტო, თავხვეული კომბოსტო, სავოიის კომბოსტო, სატაცურა კომბოსტო, ფოთლოვანი კომბოსტო, ყვავილოვანი კომბოსტო, ჩინური კომბოსტო, კომბოსტოს კელაპტარა, კომბოსტურა და სხვა.<sup>8</sup>

ასეთი ფართო გამოყენება მესხურ დიალექტში ლახანას არ აქვს.

დ. ჩუბინაშვილის მიხედვით, ლახანა არის არაბული სიტყვა და ნიშნავს: "თავდახვეული კომბოსტო, ხვიტი"<sup>9</sup>. არაბულიდან ქართულში ბევრი სიტყვაა შემოსული, მაგრამ ბერძენი მეცნიერები ლახანის ეტიმოლოგიას ძველ ბერძნულს უკავშირებენ, თანაც იგი მრავალი მნიშვნელობით

<sup>5</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, 1995, 1502.

<sup>6</sup> ვ. თოფურია, მ. ქალდანი, სვანური ლექსიკონი, 2000, 376.

<sup>7</sup> ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, შემდგენელი ალ. ლლონტი, I, 1974, 325.

<sup>8</sup> ა. მაყაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1961, 40-41.

<sup>9</sup> დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბ., 1964, 645.

იხმარებოდა, ამიტომ ჩვენ მივიჩნით, რომ ბერძნულიდან უნდა იყოს შემოსული მესხურ დიალექტში, ქართულ ენაში საერთოდ და სვანურში ნასესხობის გზით, იგი კომპოსტოს კულტურას უნდა შემოჰყოლოდა.

*λάχανο* (το) – ბოსტნეულის სახეობაა, რომლის ფოთლებიც მიწაში ირგვება, არის განიერი და ხშირი, ბურთის მსგავსი და ზომისა, ხშირ შემთხვევაში ღია მწვანეა. ეტიმოლოგიურად ძველ ბერძნულს უკავშირდება: *λάχανον* < *λαχαίνω* «*σκάβω*» (ვთხრი, ვჭრი, ვკვეთავ). სავარაუდოდ წარმომდგარი უნდა იყოს სინონიმიდან *αμφι-λαχαίνω* (ორივე მხრიდან, ორგვარად შემთხვევით მემართება (მომდის) რალაც), რომელიც მოიხსენიებოდა მცენარეთა დასამუშავებლად (კულტივაციისათვის)<sup>10</sup>.

**3. "სირა"** მესხურ დიალექტში რიგს, მწკრივს, ჯერს ნიშნავს.

სირი (ქართლურში, მესხურ-ჯავახურში) რიგი ან სირა; სირა – გურულში, მესხურში, ზემო აჭარულში, ინგილოურში, ქიზიყურში, **ჯერი** წისქვილზე დასაფქვავისა, ჯერი, რიგი, მწკრივი. სირი-სირით, რიგ-რიგად<sup>11</sup>.

სირა (არ. – თურქ. სირა) რიგი, მწკრივი, ჯერი. (ჩემი სირაც მოვიდა. ჩუბინაშვილი., მარი, 53, ნოღ – დიალ. 23). სირითსირით – რიგრიგად, მწკრივად. "ნეროები სირისირით მიფრინავენ"<sup>12</sup>.

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში **სირა** – მორიგებითი, რიგს ჰქვია<sup>13</sup>, **სირა** ნ. კიდოვნება; **სირავარდი** ესე არს წყობით რიგზე კაცთა დგომა<sup>14</sup>.

სირას მნიშვნელობით მესხურში იხმარება **წკიპიც**, რაც მწკრივს ნიშნავს. დანკიპვა-დამწკრივება, ჩარიგება: "ბავშვები ბატებივით დანკიპულან და ისე მიდიან", "მეგრ. ნკაპუა ნიშნავს გამწკრივებას". გურულშიც დანკაპვა იმავე მნიშვნელობით იხმარება" (ს. ჟღენტი)<sup>15</sup>.

მესხურ დიალექტში სამი სიტყვა იხმარებოდა რიგის აღმნიშვნელად. თვითონ **რიგი, წკიპი და სირა** რაიმე განსხვავებული მნიშვნელობა მათ შორის არ შეინიშნება. ისინი ფაქტობრივად სინონიმებია ერთმანეთისა, რომელთაგან ორი, ქართული რიგი და წკიპი, ზმნურ ფორმებსაც აწარმოებს: "დანკიპულან", "ჩარიგებულან", "ჩამოარიგეს" და სხვა, რასაც ვერ ვიტყვით **სირაზე**.

<sup>10</sup> M. Τριανταφυλλίδης, Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας, 1999, 994.

<sup>11</sup> ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, 494.

<sup>12</sup> ი. მაისურაძე, მესხური ლექსიკა, პირადი არქივი, ს. ჯ. ი. მ. ფონდი 66, 175.

<sup>13</sup> ს. ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 93.

<sup>14</sup> ს. ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, 93.

<sup>15</sup> ნ. ბერიძე, მ. ბერიძე, ანურ-მესხური შეხვედრები, საენათმეცნიერო ძიებანი, XIX, თბ., 2005, 49.

σσειρά (ძვ. ბერძნ. σχοινί, χιρბή- თოკი, სიმი) ახალ ბერძნულში ნიშნავს თანმიმდევრობას (საგანთა ან პირთა) ერთ ხაზზე, ხაზი; წესრიგი; მწკრივი; სერია (წიგნის); წრე (საზოგადოების)<sup>16</sup>. Μ. Τριανταφυλλίδης-ის განმარტებით ლექსიკონში სირა ნიშნავს მსგავსი საგნების ერთობლიობას, რომლებიც განლაგებულნი არიან ერთიმეორის გვერდით (დროისა და ადგილის მიხედვით). სემასიოლოგიურად ნასესხებია ფრანგულში **serie**, ინგლისურში **serial**, რაც სატელევიზიო სერიალის მნიშვნელობით იხმარება<sup>17</sup>.

#### 4. სირონი

სამცხე-ჯავახეთში რამდენიმე ადგილის სახელდებაში მონაწილეობს სიტყვა **სირონი**. ადიგენის რაიონში ნასოფლარ ორჭოშნის ზევით თურქეთის საზღვრამდე არის მაღალი ქვა, რომელსაც სირონი ჰქვია, ხოლო მის შემოგარენს **სირონები**.

**სირონი//სირონები** ყანების სახელია ასპინძის რაიონის სოფელ ჭობარეთსა და ზველს შორის. სირონები ორივე სოფლისთვის საერთო სახელია.

ჯავახეთში არის **სინორი** "სოფელ ქილდისა და თოკის მინდორი"<sup>18</sup>.

სინორი//სირონი ერთი სიტყვის ორი ვარიანტია, რომელთაგან ერთი მეტათეზისის შედეგია. **სირონი** არის ძირითადი ფორმა მესხეთში.

გარდა იმისა, რომ სირონი შემოგვინახა ტოპონიმამ, მესხურ დიალექტშიც (სამცხურსა და ჯავახურში) დაფიქსირებულია ეს სიტყვა. აღნიშნავს მიჯნას, საზღვარს<sup>19</sup>. მიჯნად და საზღვრად განმარტავს გ. ზედგინიძის ხელნაწერი "ჯავახური ლექსიკა"<sup>20</sup>, სირონის კიდევ ერთ ვარიანტს "სირუნს" უმატებს ა. მარტიროსოვი, რაც სომხური საკუთარი სახელის ანალოგიის შედეგი უნდა იყოს და მოჰყავს შემდეგი მაგალითები: "თურქეთის სირონზე გადავიდა. ვარგავის სირუნში გზა გადაუჭრეს"<sup>21</sup>.

იმავე მნიშვნელობით, რომლითაც ცნობილია სამცხურსა და ჯავახურში, სინორს იცნობს დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონი<sup>22</sup>, რომელზე დაყრდნობითაც ისეთსავე განმარტებას იძლევა "ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი"<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> Γ. Μπαμπινιώτης, Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας, 2002, 1576.

<sup>17</sup> Μ. Τριανταφυλλίδης, Λεξικό..., 1200.

<sup>18</sup> გრ. ბერიძე, ჯავახური დიალექტის სალექსიკონო მასალა, 1981, 201.

<sup>19</sup> ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, 495.

<sup>20</sup> გ. ზედგინიძე, ჯავახური ლექსიკა, ხელნაწერი, 421.

<sup>21</sup> ა. მარტიროსოვი, ქართული ენის ჯავახური დიალექტი, 1984, 244.

<sup>22</sup> დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, 1177.

<sup>23</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, VI, თბ., 1960, 105.

სირონს, საზღვარს, მიჯნას სხვადასხვა სახე ჰქონდა სამცხესა და ჯავახეთში. ტოპონიმიურმა მასალამ გვიჩვენა, რომ ადგილის სახელად სირონი შეგვხვდა საზღვრის აღმნიშვნელად სოფელთა შორის. კერძოდ, ქობარეთსა და ზველს შორის, მუსხსა და ლობიეთს შორის.

ამგვარად, სირონი ფართოდ გამოიყენება სამცხე-ჯავახეთის დიალექტურ ლექსიკაში – ახალქალაქის, ასპინძის, ახალციხისა და ადიგენის რაიონებში და ნიშნავს საზღვარს, მიჯნას, ყანებს, სოფლებს ან ქვეყნებს შორის.

სინორი (სირონი) შემოსულია ბერძნული ენიდან, რის შესახებაც ჯერ კიდევ დ. ჩუბინაშვილმა მიუთითა და მასზე დაყრდნობით გაიმეორა ქართული ენის განმარტებითა ლექსიკონმა.

ახალი ბერძნული ენის განმარტებით ლექსიკონში Γ. Παμπινιώτης-ი სინორს (το σνιορ) ასე განმარტავს: ნამდვილი ან აზრობრივად გავლებული ხაზი, რომელიც ორ ადგილს ან ორ ქვეყანას ყოფს; ერთი ქვეყნის რეგიონი, რომელიც სასაზღვრო ხაზთან ახლოს მდებარეობს; τα σνιορα მრავლობით რიცხვში იხმარება, გეოგრაფიული პერიფერიების აღსანიშნად – საგარეო და შიდა საზღვრები; ორი მდგომარეობის – მაგ., სიცოცხლისა და სიკვდილის – საზღვარი. ხოლო მის ეტიმოლოგიას ასე ხსნის: το σνιορ კომპოზიტი სიტყვაა, σν + ῥιος, სადაც σν ძველი ბერძნული ენის თავსართია, რაც რაიმეს ერთობლიობას, საერთოს (თანა) ან ურთიერთ-ს ნიშნავს, ხოლო ῥιος – დასასრულს, საზღვარს ნიშნავს<sup>24</sup>. ასევე დასტურდება ყველა ახალი ბერძნული ენის განმარტებით ლექსიკონებში, მათ შორის Μ. Τριανταφυλλίδης-ის ლექსიკონშიც<sup>25</sup>. სინორი თურქულში შესულია სინირ ფორმით.

სამცხე-ჯავახეთში საზღვარს და სინორს გვერდში უდგას ამავე მნიშვნელობით სამანი – "საზღვარი, მიჯნა – ზღვაჩი ჩავეყარე სამნები"<sup>26</sup>. ამ სიტყვას გრ. ბერიძე სამანე ფორმით იცნობს<sup>27</sup>, სულხან-საბა ორბელიანი სამანის შესახებ ამბობს, რომ ის "სომხურია", საზღვარს ჰქვია<sup>28</sup>, სინამდვილეში სამანი სპარსული სიტყვაა და "ზომა", "საზღვარს" ნიშნავს. აქვს რამდენიმე მნიშვნელობა: 1. საზღვარი, მიჯნა... 2. მანა ან ქვა, რო-

<sup>24</sup> Γ. Παμπινιώτης, 2002, Λεξικό..., 1710.

<sup>25</sup> Μ. Τριανταφυλλίδης, Λεξικό..., 530-531.

<sup>26</sup> ა. მარტიროსოვი, ქართული ენის ჯავახური დიალექტი, 243.

<sup>27</sup> გრ. ბერიძე, ჯავახური დიალექტის სალექსიკონო მასალა, III.

<sup>28</sup> ს.ს. ორბელიანი, თხზულებანი, IV-2, 1966, 39.

მელსაც ასობენ მიწაში საზღვრის აღსანიშნავად<sup>29</sup>. შდრ. საჰმან – სომხ. საზღვარი, სინორ – საზღვარი<sup>30</sup>.

ზემოთ ჩვენ მიერ მოყვანილი მაგალითები გვიჩვენებს, რომ ზოგჯერ ჭორტი, აღმართული ქვა ან ქვაყრილი და სირონი ერთმანეთის მაგივრად იხმარება, ისევე, როგორც სამანი. ბოლო დრომდე სამივე (ქართული, სპარსული და ბერძნული) სიტყვა პარალელურად ერთმანეთის გვერდგვერდ გვხვდებოდა, სამანი და სირონი ენათა კონტაქტების საფუძველზეა გაჩენილი ქართულში.

## Maia Kukchishvili, Merab Beridze

*Akhaltsikhe State Teaching Universitety*

### LEXEMS OF GREEK ORIGIN IN MESKHIAN DIALECT

Greek lexems in Meskhian dialect have often been encountered during our work. Several Greek lexical units are attested only in Meskheta area, others are attested in other dialects also. Among them are: **somini**, **lakhana**, **sira**, **sinori**.

We started investigation with words for "bread" as it is the most basic food for survival. In Meskheta this word is **somini**, while the Greek word is "psomi" (ψωμί); it has passed a certain road of specific meaning and form in Meskheta dialect. In the dictionary of the new Greek Language *Μπαμπινιώτης* renders the explanation and the etymology of the Greek word for bread "psomi" (ψωμί): in Old Greek and in later-time Greek modern bread "psomi" (ψωμί) I designated in the form "psomion" **ψωμί < ψωμίον < ψωμός < ψη- < ψηψ.**

**Lakhana** both in Greek and in Meskheta Georgian dialect is used to denote cabbage. **λάχανο** (το) – is a vegetable. It is linked to Old Greek etymology: **λάχανον < λαχαίνω «σκάβω»** (I dig, cut, remove).

**Sira** in Meskheta dialect denotes a queue, a line of something. **σειρά** (Old Greek **σχινί, χορδή** – a rope, a string). It means in New Greek language a sequence of several objects arranged in line; a line itself; orderly; a series (of a book); the circle (of the society): **Sira** means also an arrangement of similar objects near one another (according to time and place).

**Sinori** is widely used in a dialectal lexics in Samtskhe-Javakheti region – in Akhalkalaki, Aspindza, Akhaltsikhe and Adigeni regions and means a border between arable lands, villages or countries of the world.

<sup>29</sup> ქეგლ VI, 686.

<sup>30</sup> Աճառյան Հրո Հայերենի արմավրական բառարանի ԻԿ IV. 1979 թ

**Sinori//Sironi** are two varieties of one word; one of them is a result of a metathesis. **Sironi** is the basic term in Meskheta. In the Glossary of New Greek Language this word (το σύνορο) is defined to be: a real or imaginary, mentally drawn line, border, limit, dividing two areas or two countries that are against to the border: τα σύνορα (plural) denotes geographically peripheral areas – internal and external borders. It is a composite συν + ὄρος where συν is prefix in Old Greek meaning a group of identical objects, ὄρος in the limit, border of something.

## გურამ ყიფიანი

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი

### ბოლნისის სიონის უძველესი წარწერა

(ფარნევან და აზარუხტის წარწერა)

ეს წარწერა ერთსტრიქონიანია და ცენტრალური სამნავიანი სივრცის ჩრდილოეთის კედლის ჩრდილო-დასავლეთის საკარე ღიობის არქიტრავ-ზეა განთავსებული (სურ. 1). არქიტრავის სიმაღლე 70 სმ-ია, სიგრძე კი – 305 სმ. გრძივი ჩარჩო, რომელიც წარწერას საზღვრავს 5,5 სმ სიმაღლისა და 267 სმ სიგრძისაა, ასობის სიმაღლე კი 4-4,5 სმ-ია<sup>1</sup>.

ამ წარწერას მრავალი პუბლიკაცია მიეძღვნა და თითქმის ყველა წაკითხვა თანხვედბა ერთმანეთს<sup>2</sup>. იგი ასე იკითხება: "შენენითა ქ(რისტ)მსი-

<sup>1</sup> ვ. სილოგავა, ბოლნისის უძველესი წარწერები, თბ., 1994, 27–33.

<sup>2</sup> პირველად წარწერა მარი ბროსემ გამოაქვეყნა დიუბუა დე მონპერეს მიერ შესრულებული ასლის მიხედვით: M. Brosset, Explication de diverses inscriptions Géorgiennes, arméniennes et grecques. Mémoires de L'Académie Impériale des sciences de St.-Peterburg. VI Série, t. IV, 1938, 421, ტაბ. XI; ა. შანიძე, ნაშთები მესამე პირის ობიექტური პრეფიქსის ხმარებისა ხმოვნების წინ ქართულ ზმნებში, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, 1922-1923, 279–281; ა. შანიძე, ძველი ქართულის ქრესტომათია ლექსიკონითურთ, I, ქრესტომათია, ტფ., 1935, 1; მისივე, ბოლნისის წარწერები, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 2, თბ., 1977, 554; მისივე, ბოლნისის წარწერები, "ნობათი", 1, 1975, 28–31; ლ. მუსხელიშვილი, ბოლნისი, აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე, III, თბ., 1938, 329–331; Г. Н. Чубинашвили, Болнисский Сион, აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე, IX, თბ., 1940, 69–72; ბ. მჭედლიშვილი, ბოლნისის სიონის დათარიღებისათვის, "მაცნე", ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, თბ., 1984, №3, 140–159; რ. პატარიძე, ბოლნისის ტაძრის სამშენებლო წარწერები, "მნათობი", თბ., 1989, №1, 140–159; ელ. მაჭავარიანი, ბოლნისის სიონის სამშენებლო წარწერა, თბ., 1985, 33–34 და სხვ. დანვრილებით იხ. ქართული წარწერების კორპუსი. ლაპიდარული

თა მე, ფარნ[ევან] და აზარუხტ, შეხუბთ ე[სე] კარი სალოცველად სულთა ჩუენთათჳს" (სურ. II).

წარწერა განთავსებულია არქიტრავის ქვედა ნაწილში და კიდისაგან "ბილიკით" გამოიყოფა. იგი სწარწერო ჩარჩოს სიმაღლისაა. გამოთქმულია ვარაუდი, რომ ამ წარწერის თავზეც, ისევე როგორც ეს "სამშენებლო" წარწერაში გვაქვს, იმპერატორ კონსტანტინეს ძლევის ჯვარი უნდა ყოფილიყო გამოსახული, როგორც კომპოზიციის ცენტრი. მაგრამ, თითქოსდა დროთა განმავლობაში გაქრა (გამოიქარა? გადაირეცხა?)<sup>3</sup>. ძალიან ძნელი სავარაუდოა ასეთი რამ, რადგან თუ ქვაზე წარწერის თითქმის ყველა ასო-ნიშანი იკითხება, ჯვრის რომელიმე დეტალი, თუნდაც ჩარჩოს ფრაგმენტი რატომ არ უნდა შემორჩენილიყო. ჯვრის ჩარჩოსმიერი სამკუთხედთა გეომეტრიული რიგები ხომ ჩაკვეთით სრულდებოდა და საკმაოდ ღრმად იკვეთებოდა. არქიტრავის საფასადე სივრცე არ უშვებს იმ შესაძლებლობას, რომ აქედან რაიმე გამოსახულება გაქრეს.

ბზარმა შუაზე გაჰკვეთა წარწერის პირველი საკუთარი სახელი: "ფარნ" იკითხება, ხოლო დანარჩენი ნაწილის ნაკითხვა სრული დამაჯერებლობით ვერ ხერხდება. ლ. მუსხელიშვილმა აქ მრავალი შესაძლებლობა დაუშვა: მაგ. ფარნ[ივან]; ან "ფარნ[ივაზ]; ფარნ[ევან] და ა. შ.<sup>4</sup> აქ არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ ვ. სილოგავას იმაში, რომ "ფარნევან" ფორმა ყველაზე უფრო მისაღებია და სარწმუნო<sup>5</sup>, მიუხედავად იმისა, რომ საკუთარი სახელი ამ ფორმით ბოლნისის სიონის გარდა სხვაგან არსად არ დასტურდება. შეიძლება მხოლოდ ვარაუდი იმისა, რომ მისი სახით საქმე გვაქვს ქართულ არისტოკრატიულ წრეებში რომელიღაც ფართოდ გავრცელებული სახელის, პოლიტიკურ-კულტურული სიტუაციის შესაბამისად, კონიუქტურულ მოდიფიკაციასთან.

წარწერის მეორე საკუთარი სახელია "აზარუხტ". ცხადია ის, რომ აქ ქალია მოხსენიებული და მაშინ, ისიც ცხადია, რომ იგი ფარნევანის მეუღლეა. ანალოგთა მიხედვით (ბალენდუხტ – ვახტანგ გორგასლის მეუღლე: "საჰაკდუხტ", "ძალანდუხტ", "გუარანდუხტ" და ა. შ.), შესაძლებლობა გვაქვს, რომ ეს სახელი "აზარდუხტ"-ად მივიღოთ<sup>6</sup>. ეს საკუთარი სახელი

წარწერები, ტ. I, აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველო (V-X სს.), შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ. შოშიაშვილმა, თბ., 1980, 69.

<sup>3</sup> ელ. მაჭავარიანი, ბოლნისის სიონის... 34.

<sup>4</sup> იხ. ლ. მუსხელიშვილი, ბოლნისი, 330.

<sup>5</sup> ვ. სილოგავა, ბოლნისის... 28.

<sup>6</sup> ვ. სილოგავა, ბოლნისის... 31.



თეოფორული ფუძის შემცველი ჩანს, როგორცაა მაგ. "Ašoraočah", რაც არტას ნათელის მქონეს ნიშნავს<sup>7</sup>.

ამ ფუძის მქონე სახელი გავრცელებული ჩანს სასანიანთა დინასტიურ სახელებს შორის, სხვადასხვა ფორმით. ხოსრო II-ის ქალიშვილს აზრ-მიდუხტი ერქვა (იგი 4 თვის მანძილზე 631 წელს ამ უკიდევანო იმპერიასაც კი მართავდა)<sup>8</sup>.

"დუხტ" ან "უხტ" საშუალო სპარსულით ასულს ნიშნავს<sup>9</sup>, და ამდენად, აზარდუხტ – აზარუხტ აშა-ს (არტა) ქალიშვილია. ფარნევანიც და აზარუხტიც არისტოკრატიული სახელებია და წარწერის მიხედვით ეს ორი პიროვნება არისტოკრატიულ წყვილს წარმოადგენს.

წარწერაში ლაპარაკია კარზე – "...შეხუბთ ე[სე] კარი..." და ამდენად ეს წყვილი ხან ქტიტორებად<sup>10</sup> და ხანაც ხელოსნებად<sup>11</sup> არის მიჩნეული. გ. ჩუბინაშვილის აზრით, წარწერა შესაძლოა ქვითხუროებს ან კონსტრუქტორებს გულისხმობდეს<sup>12</sup> და სხვ.

ჯერ ერთი, თუ აქ დამკვეთებზეა საუბარი, მაშინ რას აფინანსებენ ისინი? ნაგებობის რაღაც კონკრეტულ ნაწილს? მაშინ დანარჩენ სიბრტყეებსაც თავიანთი ქტიტორები უნდა ჰყოლოდათ, და სადაა მაშინ მათი წარწერები. ამასაც რომ თავი დავანებოთ, ამ პრინციპით (ტაქტიკით) არასოდეს არაფერი არ აშენებულა. თუ ფარნევან და აზარუხტ ხელოსნები არიან, მაშინ რა შექმნეს მათ. ბოლნისის სიონის ამჟამად ხილული კარის სამი ლიობიდან (დასავლეთის XVII ს-ში გაჭრილი კარი არ იგულისხმება) კარის ფრთას, და შესაბამისად, არც საკარე ჩარჩოს, არც ერთი არ ითვალისწინებდა. "ფიზიკური" კარი არც ერთს არ გააჩნია და ეს გ. ჩუბინაშვილმაც აღნიშნა<sup>13</sup>.

ა. შანიძემ მოიხმო მღვიმევის ეკლესიის კარის წარწერა: "ამა კარის შემბელსა, იელუსალიმის თემით მოსულსა, აბესალომსა ლომინას ძესა და მისსა მეუღლესა შეუნდოს ღმერთმან, ამინ, ამინ"<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> თ. ჩხეიძე, ნარკვევები ირანული ონომასტიკიდან, თბ., 1984, 27. აშა-არტა-ს ღვთაებრივი ბუნების შესახებ იხ. И. С. Брагинский. Аша Вахишта, Мифологический словарь, М., 1990, 81.

<sup>8</sup> М. М. Дьяконов, Очерк истории древнего Ирана, М., 1961, 319-320.

<sup>9</sup> მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, თბ., 1966, 33.

<sup>10</sup> ელ. მაჭავარიანი, ბოლნისის სიონის..., 33.

<sup>11</sup> ლაპიდარული წარწერები I, 69.

<sup>12</sup> Г. Н. Чубинашвили, Болнисский Сион, 71.

<sup>13</sup> Г. Н. Чубинашвили, Болнисский Сион, 71.

<sup>14</sup> ა. შანიძე, ნაშთები..., 280.

აქ საქმე ეხება უშუალოდ კარის ფრთას და არა ტაძრის ერთ ისეთ ნაწილს, რომელიც ღიობს შეიცავს. ეს წყვილი, სწორედაც, კარის ფრთის ქტიტორებია<sup>15</sup> და ქტიტორებისა და, ხელოსნების წარწერების კანონიკურობის შესაბამისად, ისინი შენდობას ითხოვენ.

ვ. სილოგავამ ფარნევან-აზარუხტის წარწერის არსის ასახსნელად ე. თაყაიშვილის მიერ წაკითხული ტექსტი მოიტანა, ძველი შუამთის ერთ-ერთი ეკლესიის კარის წარწერა: "ღმერთო, შეინყალე პატიი რაშაგულ, ესე კარი მან ქმნა"<sup>16</sup>. ე. ი. რაშაგული ოსტატია, კარის ფრთა მან გააკეთა, და ბუნებრივია, რომ ისიც შენდობას ითხოვს.

სრულიად სხვაგვარი სისტემისაა ტაძრის მთლიანობის აღსანიშნავი ფორმულირება და აქ არ შეიძლება არ გავხსენოთ პირველი ქრისტიანი მეფის მირიანის განცხადება: "...და აღვაშენე ეკლესიაჲ ჩემი სალოცავად ჩემდა სამოთხესა შინა მამათა ჩუენთა მეფეთასა"<sup>17</sup>. ე. ი. აღაშენა წინაპართა, დინასტია სულებისათვის. შინაარსობრივად განსახილველი წარწერაც თითქმის იმავე აზრს შეიცავს – "...შეხუბთ ე[სე] კარი სალოცველად სულთა ჩუენთათჳს...".

ისე ჩანს, რომ როცა წარწერაში მთლიანობაზე, მთლიან სტრუქტურაზეა ლაპარაკი, მას ახლავს აგების მიზანი – "სალოცველად", ხოლო როცა დამკვეთი ნაგებობის რომელიმე დეტალს აფინანსებს, ან თუ ოსტატი ქმნის ტაძრის რაიმე ელემენტს, ისინი შენდობას ითხოვენ.

ამის დასადასტურებლად ორთა ფოშთის წარწერის ფრაგმენტიც შეიძლება რომ მოვიტანოთ: "...მე ფადლის ძემან, ელმელიქ, აღვაშენე ეკლესიაჲ და მონასტერი... სადიდებლად მამისა, ძისა და სულისა წმიდისა, სამკუდრებლად და სალოცველად სულისა ჩუენისა და დფლსა..."<sup>18</sup>

ნიშანდობლივი მგონია ისიც, რომ წარწერაში ფარნევანი არ აზუსტებს აზარუხტის სოციალურ სტატუსს. ის არ აცხადებს – "მე ფარნევან და მეუღლემან ჩემმან აზარუხტ" ან ამასვე, რომელიმე სხვა ფორმით, და ეს უთუოდ იმიტომ, რომ მათ სტატუსს დადასტურება არ სჭირდება. "მე ფარნევან და აზარუხტ" მეფური წყვილის განცხადებასა ჰგავს და ნიშნავს – "ჩვენ".

რაც შეეხება წარწერის ასო-ნიშანთა ქანდაკის სტილს, იგი ძირეულად განსხვავდება, როგორც "სამშენებლო", ასევე "დავით ეპისკოპოსის" წარწერის ასოთა მოდელირებისაგან. ფარნევან-აზარუხტის წარწერა

<sup>15</sup> ვ. სილოგავა, ბოლნისის..., 30.

<sup>16</sup> ვ. სილოგავა, ბოლნისის..., 30.

<sup>17</sup> "მოქცევაჲ ქართლისაჲ" ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი I, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1963, 158-159.

<sup>18</sup> კ. დანელია, ზ. სარჯველაძე, ქართული პალეოგრაფია, თბ., 1997, 89.

მათთან შედარებით "არქაულია" და ეს სამი წარწერა სრულებით არ წარმოადგენს ერთი და იმავე დროის კუთვნილს, მიუხედავად დამკვიდრებულ აზრისა<sup>19</sup>.

ეს ასოები მოქანდაკის შექმნილსა ჰგავს. მათზე დაკვირვებით ჩანს, რომ ერთდროული პროცესია ფონის დადაბლება და ასოთა გამოქანდაკება (სურ. III; IV). "ჩ"-ს მაგ. ლეკალური მოხაზულობანი ახასიათებს, ასწვრივ ღერძიან ასო-ნიშნებს – "სკულპტურული" დინამიკა და ა. შ.

"სამშენებლო" და "დავით ეპისკოპოსის" წარწერათა ნიშნები კი გამოყვანილია სიბრტყიდან ირიბი ჩაჭრა-ჩაკვეთის გზით. განიკვეთში ეს ასო-ნიშნები გეომეტრიულებია და არა სკულპტურულები (სურ. V), ეს კი სტილისტური სხვაობაა, და ბუნებრივია, რომ იგი ეპოქას განსაზღვრავს და არა ოსტატთა სხვადასხვა შესაძლებლობას.

ცალკე უნდა შევხედოთ "ჩ"-ს გრაფიკულ სახეებს. ვ, სილოგავამ აღნიშნა ამ ასო-ნიშნის გრაფიკის "უცნაურობა", როგორც "დავით ეპისკოპოსის", ასევე "სამშენებლო" წარწერაში: "მარჯვნივ გახსნილ რკალს დავით ეპისკოპოსის წარწერაში ქუსლი აქვს მიდგმული (სურ. VI), ხოლო სამშენებლო წარწერაში იგი პატარა მრგვალი ბურთულით ბოლოვდება"<sup>20</sup> (სურ. V).

ეს დანამატები "ჩ"-ს მარჯვენა რკალის ბოლოზე რაღაც "ფიქსატორის" შთაბეჭდილებას ტოვებს. ბოლნისის სიონის წარწერების გარდა ეს "სტილი" "ჩ"-სთვის სხვაგან არსად გვხვდება და მას იმეორებს გვიანდელი წარწერებიც აქვე; ელია ბოლნელის (სურ. VII) და გურგენ ერისთავთა ერისთავის საალაპე წარწერები. მიუხედავად იმისა, რომ ისინი კანრვითა და ჩაკვეთითაა მიღებული. ამდაგვარი რამ არც ურბნისის<sup>21</sup> და არც პალესტინის (ბირ-ელ-კუთთი)<sup>22</sup> წარწერებში არა ჩანს, ე. ი. არ ჩანს "ჩ"-ისათვის "ფიქსატორი" უადრეს ქართულ წარწერებში და ის არც ფარნევან-აზარუხტის წარწერაში არ შეინიშნება, რადგან, როცა იგი შეიქმნა, "ჩ"-სათვის ეს "სტილი" ჯერ "გამოგონებული" არ იყო.

კვლავ უნდა დავუბრუნდეთ წარწერისმიერ ძირითად საკითხს: "...შეხუაბთ ე[სე] კარი..." ანუ რას უნდა აღნიშნავდეს "კარის შებმა" მაშინ, როცა ლუნეტიან ლიობს იგი არასოდეს ჰქონია?

<sup>19</sup> "В полеографическом отношении надпись Азарухта выполнена совершенно так же, как надписи епископа Давида: те же начертания букв, те же в общем размеры и приемы ..." იხ. Г. Н. Чубинашвили, Болнисский Сион, 71.

<sup>20</sup> ვ. სილოგავა, ბოლნისის..., 66.

<sup>21</sup> ლაპიდარული წარწერები I, 63.

<sup>22</sup> გ. წერეთელი, უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან, თბ., 1960, სურ. 1, 2.

სხვა გზა არც გვაქვს: "შეხუბთ ესე კარი" უნდა მივიჩნიოთ იმ ფორმულად, რითაც, როგორც ჩანს, ტაძრის გასრულება აღინიშნებოდა, მით უმეტეს, რომ ვფლობთ წინა ორი სამშენებლო ეტაპის ფორმულირებებს: მაგ. "დადეს საფუძველი"<sup>23</sup>. ეს სამშენებლო პროცესის პირველი საფეხურია. ხოლო ბაგრატის ტაძრის წარწერა მშენებლობის მეორე საფეხურის ფორმულირებაა: "ოდეს განმტკიცდა იატაკი", ანუ როცა გასრულდა ნაგებობის ერთ-ერთი შუალედური ეტაპი. დღევანდელი ნომენკლატურით შენობის ნულოვანი დონე<sup>24</sup>.

თუ შევაჯერებთ ერთმანეთს ყველა მონაცემს, მივიღებთ იმას, რომ ფარნევანი და აზარუხტი, რა თქმა უნდა, ქტიტორ-დამკვეთებია, მაგრამ არა ტაძრის რომელიმე სიბრტყისა (ასეთ რამეს არქიტექტურის ისტორია არც კი იცნობს), არამედ მთლიანად ტაძრისა. მათ შეაბეს კარი ტაძარს, ანუ დაასრულეს მისი მშენებლობა.

თავისთავად მივდივართ იმ აზრამდე, რომ ტაძრის ამ უძველეს წარწერაში იხსენიება მეფური წყვილი: ფარსმანი და მისი მეუღლე აზარუხტი. საკუთარი სახელი "ფარნევანი" კი, "ფარსმანის" მოდიფიკაცია უნდა იყოს, პოლიტიკური სიტუაციის გამო (ამაზე ჩვენ ზემოთ მივანიშნეთ).

სახელი "ფარსმანი" ნიშნავს "სპარსული სულის მქონე"-ს და ცნობილია მისი ვარიაციები: "Φαρασαμάης" ან "Φαρσαμάης"<sup>25</sup>.

წილკნის აკლდამის ბერძნულ წარწერაში, რომელიც IV-V სს-ით თარიღდება, დადასტურებულია საკუთარი სახელი ფარანუსესი (Φαρανύσης)<sup>26</sup>.

"ფარსმან" სახელის "ფარნევან"-ად ცვლა პოლიტიკურ ორიენტაციას უნდა გამოენიჭია და ამის შესაძლო მიზეზი ასახულია "ქართლის ცხოვრებაში":

"ესე ფარსმან იყო კაცი მორწმუნე, მკედარი შემმართველი. ეზრახა მეფესა ბერძენთასა და ითხოვა მისგან შეწევნა; და აღასრულა თხოვნა მისი კეისარმან. მაშინ განდგა და არღარა მისცა სპარსთა ხარკი; და განამრავლნა ჯუარნი, და განაახლნა ეკლესიანი ყოველსა ქართლსა შინა, და აღაშენა ეკლესია ბოლნისისა"<sup>27</sup>.

ამ ციტატის მიხედვით ჩანს, რომ იმპერიასა და იბერიას შორის სრულფასოვანი ხელშეკრულება დადებულია, და ასეთ სიტუაციაში სახელი

<sup>23</sup> "მოქცევაჲ ქართლისაჲ" – ძველი ქართული..., 87.

<sup>24</sup> ნულოვან დონედ თანამედროვე მშენებლობაში | სართულის იატაკის ზედაპირს გულისხმობენ.

<sup>25</sup> მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები..., 505.

<sup>26</sup> თ. ყაუხჩიშვილი, საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, II, თბ., 2000, 214.

<sup>27</sup> "ქართლის ცხოვრება", ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტომი I, თბ., 1955, 137-138.

"ფარსმანი"-ს – "სპარსული სულის მქონე"-ს ელინიზირება თუ ლათინიზირება სავსებით ბუნებრივია და ის ძირითადად პოლიტიკური კონიუქტურით განპირობებული მოვლენაა.

როგორც ლეონტი მროველმა გვამცნო, ფარსმანმა "ალაშენა ეკლესია ბოლნისისა" და თითქმის იგივე გვამცნო განხილულმა წარწერამაც: ფარსმან და აზარუხტმა, მეფურმა წყვილმა, შეაბეს ეკლესიას კარი, ანუ სრულყვეს წინამორბედი მეფის ბაკურის ზეობაში, ელია მთავარეპისკოპოსის მიერ, ალბათ სანახევროდ მაინც, გასრულებული ეკლესია.

"და მისა შემდგომად მეფობდა ბაკურ ძმ თრდატისი, და მთავარეპისკოპოსი იყო ელია. და ამან ალაშენა ეკლესია ბოლნის[ს]..."<sup>28</sup>

ფორმულა – "...შეხუაბთ ე[სე] კარი..." ხომ თითქმის დასრულებული სტრუქტურისათვის საბოლოო სახის მინიჭებას უნდა აღნიშნავდეს.

თუ ჩვენი მოსაზრებანი მისაღებია, მაშინ ბოლნისის ტაძრის მშენებლობა V ს-ის დასაწყისში უნდა დასრულებულიყო.

ამასთანავე ვფიქრობთ, რომ ტაძარმა მოგვიანებით რესტავრაციის შედეგად განიცადა საგრძნობი სტრუქტურული ცვლილებანი, რაც ძირითად წინააღობად ისახება მისი დათარიღების გზაზე.

## Guram Kipiani

*Iliia State University, Tbilisi*

### THE OLDEST INSCRIPTION OF BOLNISI SIONI

(Parnevan and Azarukht Inscription)

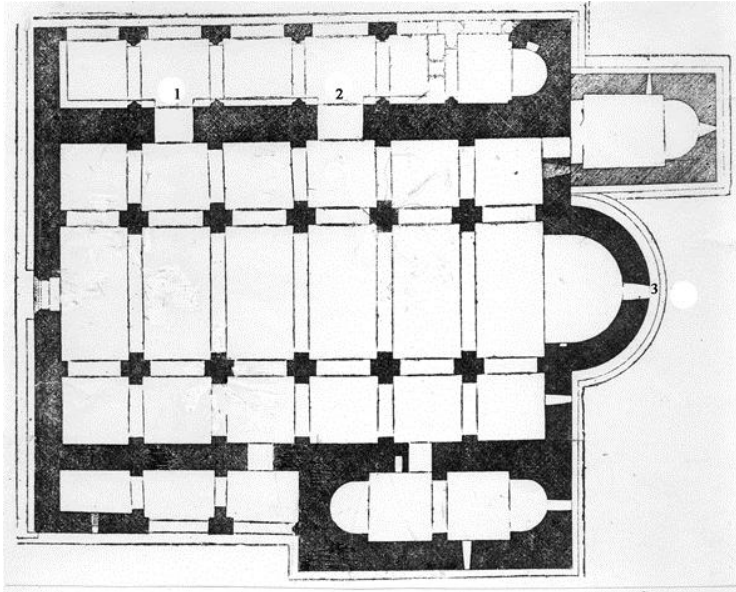
Bolnisi Sioni is one of the earliest monuments of early Christian Georgian architecture. The interpretation of lapidary inscriptions is of great importance in determining the monument chronology.

The article deals with the inscription where Parnevan and Azarukht are mentioned as couple. Both names are aristocratic. Female name Azarukht is theophoric as well. Inscription is about the merit that was committed by the couple – they attached the door to the church. The deed could be assigned to a master or ktitor. Attaching the door might be identified with the final stage of church construction. In Georgian sources other terms connected with construction are also known for instance, to build a basement, to floor.

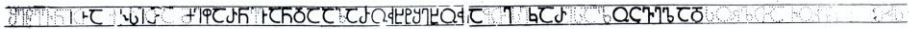
<sup>28</sup> "მოქცევაჲ ქართლისაჲ" – ძველი ქართული...,92.

As to name Parnevan, it seems to be a nomenclature name for Parsman (according to agreement between Byzantine emperor and himself), who is assigned to the completion of Bolnisi Sioni.

Thus, the completion of Bolnisi Sioni is dated to the beginning of fifth century, when king Parsman ruled.



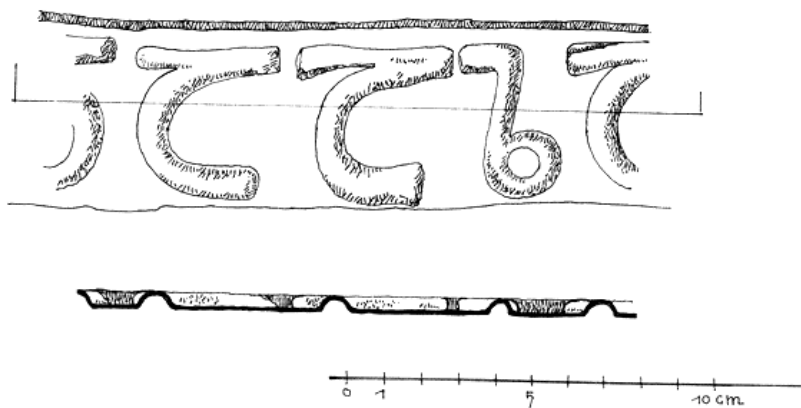
სურ. I – ბოლნისის სიონი, გეგმა ადრეულ წარწერათა ადგილსამყოფელის მინიშნებით. 1 – ფარნევან და აზარუხტის წარწერა; 2 – "სამშენებლო წარწერა"; 3 – დავით ეპისკოპოსის წარწერა



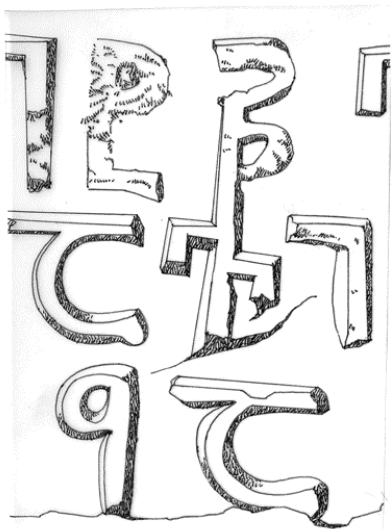
სურ. II – ფარნევან და აზარუხტის წარწერა, გრაფიკული ასახულობა



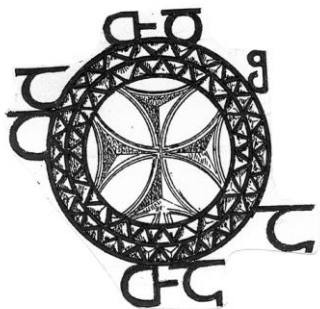
სურ. III – ფარნევან და აზარუხტის წარწერის ფრაგმენტი



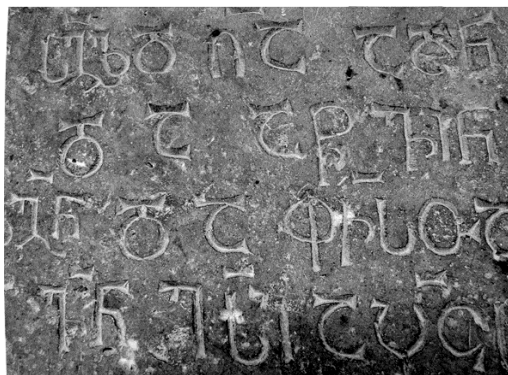
სურ. IV – ფარნევან და აზარუხტის წარწერის ფრაგმენტის გრაფიკული ასახულობა და ქრილი



სურ. V – „სამშენებლო“ წარწერის ფრაგმენტი, ფოტო, გრაფიკა



სურ. VI – დავით  
ეპისკოპოსის წარწერის  
ცენტრალური ფრაგმენტი



სურ. VII – ელია ბოლნელის  
წარწერის ფრაგმენტი



## ჯული შოშიაშვილი

გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, თბილისი

### ბიზანტიური პორტრეტი — მონარქის სახე

(პროკოპი კესარიელის თხზულებათა მიხედვით)

ბიზანტიის ცხოვრების ყველა სფეროში დომინირებს ბიზანტინიზმის განმსაზღვრელი ოთხი ძირითადი ელემენტი: ბერძნული (ელინისტური), რომაული, აღმოსავლური და ქრისტიანული<sup>1</sup>. იმპერიის მმართველიც ამ ფორმულირებით იკვეთება ისტორიის ფონზე – იმპერატორის ტიტულები არამარტო პოლიტიკური და სამოქალაქო უფლებებითაა დამტკიცებული, არამედ ღვთითა და ეკლესიითაა კურთხეული. ბიზანტიელი მონარქი იყო მეფე (βασιλεύς), მმართველი (imperator), მბრძანებელი//თვითმპყრობელი (δεδωτῆς//αὐτοκράτωρ) და მოციქულთა სწორი (ισαπιστολος)<sup>2</sup>. ესაა ბიზანტიელი მონარქის ზოგადი სახე – იდეალი, და რამდენად განასახიერებდა ამ იდეალს ხელისუფლების მეთაური, მისი ცხოვრება და მოღვაწეობა, ისტორიის ფურცლებიდან იკითხება. ისტორია, რომელიც პირუთვნელი შემფასებელია წარსულისა, ინახავს მის სურათებს და ღირსებისამებრ პატივს მიაგებს პიროვნულ ღვაწლს, რამეთუ ისტორიას არა მხოლოდ დრო, არამედ სწორედ პიროვნებები ქმნიან.

ბიზანტიელი ისტორიკოსები (ამიანე მარცელინე, ევნაპი სარდელი, პროკოპი კესარიელი, აგათია მირინელი, მენანდრე პროტიქტორი, თეოფილაქტე სიმოკატა და სხვანი) იმპერიის ისტორიული განვითარების ფონზე წარმოგვიდგენენ იმპერატორთა სახეებს, უპირველეს ყოვლისა, იდეალურს, მაგრამ თანამედროვის თვალით დანახულ მონარქს, ხშირად

<sup>1</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1973, 8; ბიზანტია ქართულ წყაროებში, რედაქტორები ნ. მახარაძე, ნ. ლომოური, თბ. 2010, 3.

<sup>2</sup> III. Диль, Очерки из культурной истории Византии, перев. Г. Васкова, Харков, 1903, 19.

პანეგირიკული რეფერენითაც<sup>3</sup>. ბიზანტიელ იმპერატორთა გალერეა მრავალფეროვანია: დინასტიურ მმართველობას არცთუ იშვიათად ენაცვლებოდა შემთხვევათა წყალობით აღზევებულთა ბატონობა. ცხადია, ისტორიკოსთა პოლიტიკური იდეალი ერთგვარ წინააღმდეგობაში აღმოჩნდებოდა ხოლმე სინამდვილესთან, რასაც თავად ისტორიკოსებიც კარგად გრძნობდნენ და კრიტიკაც უფრო არსებული პოლიტიკური წყობილების მხილებისკენ იყო მიმართული და არა იდეალური პოლიტიკური ხელისუფალის მიმართ<sup>4</sup>.

ბიზანტიის იმპერია IV-V საუკუნეებში იყო ცენტრალიზებული სამხედრო-ბიუროკრატიული მონარქია, რომელიც აერთიანებდა რომის სახელმწიფო წყობილებას აღმოსავლურ დესპოტიზმთან. უმაღლესი სათათბირო ორგანო იყო სენატი, რომელიც ასრულებდა უმაღლეს სასამართლო და სააპელაციო ინსტანციების ფუნქციას იმპერატორის მითითებით. იმპერატორი, როგორც წვერი სენატისა, სენატის წევრებთან ერთად ბჭობდა საშინაო და საგარეო პოლიტიკის ძირითად პრინციპულ პრობლემებზე. მნიშვნელოვანი ფაქტორი, რომელიც უზრუნველყოფდა სენატის გავლენას იმპერატორის პოლიტიკაზე, იყო იმპერატორის არჩევითობა.

ახალ იმპერატორს ირჩევდა სენატი, არმია და "ხალხი", შემდეგ ხდებოდა კორონაცია პატრიარქის მიერ, რითაც კონსტიტუციურად მტკიცდებოდა ხელისუფლების კანონიერება. იმპერატორის მმართველობით უკმაყოფილო სენატს, არმიას და "ხალხს" შეეძლოთ დაემხობთ იგი. ფორმალურად იმპერატორს ირჩევდა სენატი, არმია და "ხალხი", ფაქტიურად კი – სენატი და არმიის მთავარსარდლობა. ამრიგად, იმპერატორი ყოველთვის იყო დამოკიდებული მმართველი პარტიის ინტერესებზე და სურვილებზე<sup>5</sup>. ასე რომ, რომაული კოდექსის (რომელიც საფუძვლად დაედო ბიზანტიურ სამართალს) უპირველესი კანონი – ხალხის კეთილდღეობა უმაღლესი კანონია – *Salus populi – suprema lex*, დაბადებიდან დღემდე უტოპიურ ლოზუნგად დარჩა მხოლოდ.

ბიზანტიელი მონარქის შესახებ მსჯელობა, კანონზომიერია, იმპერიის დამაარსებლის სახელით, კონსტანტინე I, ანუ კონსტანტინე დიდით დავინყოთ. თუმცა, ბიზანტიის იმპერიის დაარსების თარიღის შესახებ ისტორიკოსთა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა: ზოგი მათგანი ბიზანტიის ისტორიას იწყებს კონსტანტინე I-ით, ზოგი – თეოდოსი I-ით ან იუსტინი-

<sup>3</sup> З.В. Удальцова, Идейно-политическая борьба в ранней Византии, М. 1974, 48-53.

<sup>4</sup> История Византии, I, М, 1967, 13.

<sup>5</sup> История Византии, 129-133.

ანეთი. სრულიად მართებულია შარლ დილისა და აკად. ს. ყაუხჩიშვილის მიერ წარმოდგენილი ქრონოლოგია: "ბიზანტიის ისტორია იწყება კონსტანტინე პირველით. საზღვარს ბიზანტიურობასა და ანტიკურობას შორის სდებს ის ორი დიდი მოვლენა, რომლებიც მოხდა 325 წელს და 330 წელს"<sup>6</sup>. ეს გახლავთ ნიკეის კრება და კონსტანტინეპოლის სატახტო ქალაქად გამოცხადება.

"ის, რაც კონსტანტინე დიდმა ჰქმნა, იყო დასკვნა ისტორიულად განვითარებული პროცესისა და კონსტანტინეს როლი აქ იმაში გამოიხატება, რომ მან ალლო აულო მომენტს, ცხოვრების განვითარების ტემპს"<sup>7</sup>.

ნებისმიერი ხელისუფალის მოღვაწეობის შეფასება, როგორც ს. ყაუხჩიშვილი აღნიშნავს, დიდი ფილოსოფიურ-მეთოდოლოგიური საკითხია. სახელმწიფოს აყალიბებს და ამტკიცებს რწმენა და სამართალი. კონსტანტინეს მმართველობა ამ ორ უმთავრეს საყრდენზე იდგა. მას სურდა, რომ მონარქია ყოფილიყო ადმინისტრაციული, მკაცრად იერარქიული, სამართლებრივი და მთლიანად კონცენტრირებული იმპერატორის ხელში. კონსტანტინე შეეცადა შეექმნა აბსოლუტური ხელისუფლება, განმტკიცებული საღვთო სამართლით; თავს ღვთის წარმოგზავნილად მიიჩნევდა და ყოველთვის ხაზგასმით აღნიშნავდა ამ გამორჩეულობას: სასახლითა და სასახლის კარის ფუფუნებით, სამეფო დიადემითა და ძონეულის სამოსით; იყო საეკლესიო დოგმათა და მოძღვრებათა თავგამოდებული დამცველი, მსაჯული და რწმენის სიმბოლოს ხელდამსხმელი, რომელიც ქვეყანას ჩინოვნიკთა უზარმაზარი არმიით მართავდა. კონსტანტინე დიდის სახე გარკვეულწილად ტრანსფორმირებული იკითხება იუსტინიანეს პორტრეტში, რომელსაც გამორჩეული ადგილი უკავია ბიზანტიის საჭეთმპყრობელთა შორის.

იუსტინიანე აღმავალი იმპერიის (VI ს.) ძღვევამოსილი და თვალსაჩინო ხელისუფალი იყო, რომლის ცხოვრება და მოღვაწეობა (482-565 წწ.) ვრცლად და დანვრლებით აღწერა მისმა კარის ისტორიკოსმა პროკოპი კესარიელმა. პროკოპის თხზულებებში მონარქის სახე განხილულია მრავალნახანაგოვან პრიზმაში, რადიკალურად განსხვავებული შეფასებებით და დახასიათებებით, რაც უფრო რეალურს და საინტერესოს ხდის იმპერატორის პიროვნულ პორტრეტს.

იუსტინიანე პროკოპი კესარიელის თხზულებათა მთავარი გმირია. ის არ იყო ჩვეულებრივი მმართველი, ის იყო დიდება და სახელი ბიზანტიის

<sup>6</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, ლექციები ბიზანტიის ისტორიიდან, IV-VII საუკუნეები, თბ., 1948, 36; III. Диль, История Византийской империи, 1948, 20-21.

<sup>7</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, ლექციები... 55

იმპერიისა; ის არამარტო ქალაქსა და პერიფერიებს მართავდა, არამედ ხელს აწვდენდა მეზობელ სახელმწიფოებს – კეთილმოსურნეთაც და მტრულად განწყობილთაც. იცხოვრა საოცარი ცხოვრებით, იყო ასკეტი და საიმპერატორო ძონით მოსილი, უდიდეს მშენებლობათა ავტორი და უამრავი სისხლისმღვრელი ომის მომწყობი. უფლის სახელზე ააგო შესანიშნავი ტაძრები, უზვად გასცემდა შესანიშნავს და მონყალებას, მაგრამ დაუნდობლად სჯიდა მონინაალმდეგეებს, ზოგჯერ ერთგულებით გამორჩეულ ქვეშევრდომთაც კი. მან კარგად იცოდა, რომ სახელმწიფოს ძლიერება მის პოლიტიკურ და ეკონომიკურ აღმავლობაშია – სახელმწიფო საზღვრებზე გაავლო დამცავი კედლები და ციხე-კოშკებში ლეგიონები ჩააყენა. სახელმწიფო და ეკლესია ერთ მთლიანად აქცია, დღედაღამ ზრუნავდა ქვეშევრდომთა სულიერ და ეკონომიკურ უსაფრთხოებასა და მათი ცხოვრების კეთილმონყობაზე. ააშენა მრავალრიცხოვანი ქალაქები და დაბები, ცისტერნები და ბელები, სასტუმროები და საავადმყოფოები, წყალსადენები, ხიდები და ზღაპრული სასახლეები. და როცა ისტორიის ქარმა მძლავრად დაჰბერა, ომებით მოპოვებული საზღვრები წაშალა და თან გაიყოლა ამქვეყნიური დიდების ამოებანი, კაცობრიობის ისტორიას დარჩა აია-სოფიას ბრწყინვალე ტაძარი, რწმენის მრავალი სავანე, სახელმწიფო სამართლის კანონები და ეპოქის სახელი – იუსტინიანეს ხანა<sup>8</sup>.

იუსტინიანეს ძირითადი დებულება იყო: "ერთიანი სახელმწიფო, ერთიანი რელიგია". ის ცდილობდა ყოფილიყო უზენაესი მბრძანებელი, როგორც სახელმწიფოს მმართველობაში, ისე ეკლესიის მიმართ<sup>9</sup>. და როგორც შ. დილი ამბობს, ეს მაკედონელი გლეხი იყო ღირსეული წარმომადგენელი ორი დიდი იდეისა: იმპერიული და ქრისტიანული იდეისა, რითაც თავისი სახელი უკვდავყო ისტორიაში. ამისათვის ხომ მას აია-სოფიას ტაძარი და საკანონმდებლო რეფორმებიც ეყოფოდა. V ს-ის მეორე ნახევრიდან კონსტანტინეპოლი უკვე მზად იყო გამხდარიყო ქრისტიანული აღმოსავლეთის ცენტრი და იუსტინიანეს დამსახურება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მან შეიცნო დედაქალაქის ისტორიული მისია საქრისტიანო სამყაროში და მთელი თავისი შორსმჭვრეტელოური პოლიტიკა ამ მიზნით წარმართა<sup>10</sup>. გრანდიოზული მშენებლობები, რომელთაც იუსტინიანე აწარმოებდა, მისი ჭკვიანური პოლიტიკის დადასტურება

<sup>8</sup> პროკოპი კესარიელი, შენობათა შესახებ, თარგმანი ბერძნული ენიდან, გამოკვლევა, კომენტარები და საძიებელი ჯ. შოშიაშვილისა, თბ., 2006, 12.

<sup>9</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, ლექციები . . . 105.

<sup>10</sup> Н. Кондаков, Византийския церкви и памятники Константинополя, Одесса, 1886, 35-37.

გახლდათ – სახელმწიფოს ძლიერებას გარეგნული ფორმაც ბრწყინვალე უნდა ჰქონოდა. კონსტანტინეპოლს არამარტო უნდა გაეოცებინა მნახველი, არამედ შიში და მონინებაც უნდა ჩაენერგა მისთვის. ამის შესანიშნავი მაგალითია აია-სოფიას ტაძარი, რომლის მსგავსი არ შექმნილა არც მანამდე და არც მის შემდეგ<sup>11</sup>. ისტორიკოსები აღნიშნავენ, რომ თავისი არქიტექტურული გადაწყვეტითა და მასშტაბებით აია-სოფიამ არანაკლები როლი შეასრულა იმპერიის ცხოვრებაში, ვიდრე იუსტინიანეს ომებმა.

როდესაც იუსტინიანემ იმპერატორის ტახტი დაიმკვიდრა, 45 წლის იყო და სახელმწიფო მართვა-გამგეობის გამოცდილებაც ჰქონდა (518 წლიდან იგი თანამმართველი იყო ბიძის – იუსტინესი). ამიერიდან იგი რომის იმპერიას 38 წელი მართავდა. ავიდა თუ არა სამეფო ტახტზე, იუსტინიანემ მტკიცედ იპყრა ხელთ სახელმწიფო მმართველობის სადავეები და შეუდგა თავისი იდეის განხორციელებას. იგი ესწრაფოდა რომის იმპერიის აღორძინებასა და შემდგომ გაძლიერებას და ამ იდეისათვის თავდაუზოგავად იღვწოდა. ყოველდღიური ყოფითი ცხოვრების წესებიც კი შეკვეცა, რათა მეტი დრო დარჩენოდა სახელმწიფოს საზრუნავისათვის: "იმპერატორი, რომელსაც არასდროს არ სძინავს", ფრიად თავშეკავებული სმა-ჭამაში. "როგორც წესი, ორ დღეს შიმშილობდა. დილაუთენია დგებოდა სანოლიდან, ფხიზელი გონებით მართავდა სახელმწიფოს. დასაძინებლად გვიან ღამით მიდიოდა, თუმცა მალევე დგებოდა, თითქოს, ქვის სანოლი ჰქონოდა. როცა საკვებს იღებდა, არც ღვინოს, არც პურს და არც სხვა რაიმე საჭმელს არ ეკარებოდა, გარდა ბოსტნეულისა – დიდი ხნის განმავლობაში მარილითა და ძმრით შეკმაზულს"<sup>12</sup>. მან შეზღუდა დიდკაცობის უფლებები და მოახდინა ხელისუფლების ცენტრალიზაცია, გააძლიერა არმია და ბიუროკრატიული აპარატი; ძველი რომაული სამართლის საფუძველზე შექმნა ახალი სამართლებრივი კოდექსი – Corpus juris civilis (529-534 წწ.)<sup>13</sup>.

იუსტინიანე აქტიურად ერეოდა საეკლესიო ცხოვრებაშიც – ეკლესია მან სახელმწიფოს დაუქვემდებარა. იგი ღრმად მორწმუნე და ღვთისმეტყველების კარგი მცოდნე იყო, ებრძოდა მონოფიზიტებს და წარმართებს (529 წ. მისი ბრძანებით დაიხურა ათენის უმაღლესი სკოლა, ვითარცა ტაძარი წარმართული სიბრძნისა).

იუსტინიანე ახორციელებდა ძლევამოსილ საგარეო პოლიტიკას: ეწეოდა დაპყრობით ომებს ჩრდ. აფრიკასა (535-555 წწ.) და ესპანეთში (554 წ.).

<sup>11</sup> Pseudo-Codinus, De S.Sophia. 131; Choisy, Histoire de l'architecture, Paris, 1898, II, 51.

<sup>12</sup> პროკოპი კესარიელი, შენობათა . . . VII, 8-10.

<sup>13</sup> История Византии, I . . .220-221; J.A.Evans, Procopius, New-York, 1972, 15.

ამ ლაშქრობების შედეგად მთელი ხმელთაშუა ზღვის აუზი ბიზანტიის იმპერიის ქვეშევრდომი გახდა.<sup>14</sup>

პროკოპი კესარიელის თხზულება "შენობათა შესახებ" იმპერატორ იუსტინიანეს სახოტბო ჰიმნია, ქება-დიდება იმ ხელისუფალისა, რომელმაც "სამეფოში ნეტარი ცხოვრება დაამკვიდრა". მაგრამ პროკოპი კესარიელმა შთამომავლობას დაუტოვა მეორე თხზულებაც "საიდუმლო ისტორია", სადაც მის მიერ განდიდებული იმპერატორი სრულიად საპირისპირო სახით წარმოგვიდგება.

"როგორც კი იუსტინიანემ ძალაუფლება იგდო ხელთ, მაშინვე ყველაფერი აურ-დაურია და რაც კი ადრე კანონით იყო აკრძალული სახელმწიფო ცხოვრებაში დასაშვებად გამოაცხადა. ყველაფერი, რაც ადრე არსებობდა, მან გაანადგურა, თითქოს იმისთვის იყო ბასილევსის დიდებით აღჭურვილი და დამშვენებული, რომ ყველაფრისთვის სხვა სახე მიეცა და შეეცვალა. ადრე არსებული სახელმწიფოებრივი თანამდებობები გააუქმა და მათ ნაცვლად სხვა შემოიღო და სხვა სახელები უწოდა მათ. იგივე ჩაიდინა კანონებთან და ჯართან დაკავშირებით, არა აუცილებლობის გამო, არც სარგებლობის მოსატანად, არამედ იმისათვის, რომ ყველაფერი ახლებურად ყოფილიყო და მისი სახელი რქმეოდა, ხოლო თუ შეცვლა არ შეეძლო, მაინც ახერხებდა იმისთვისაც დაედო თავისი სახელის დამლა"<sup>15</sup>.

"ყურადღებას აღარავინ აქცევდა ექიმებსა და მასწავლებლებს, უკვე აღარავის შეეძლო მოსახლეობის კეთილდღეობაზე ეზრუნა, არც სახელმწიფოს ხარჯზე ანათებდნენ ქალაქებს და არც გასართობი იყო მოქალაქეთათვის.

პირად და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მხოლოდ ნაღველი და უსასოება სუფევდა, თითქოს ციდან დასტეხოდა ხალხს მეხი და ყოველი კაცის ცხოვრება უსიხარულო გამხდარიყო. შინ თუ ბაზარსა და ტაძრებში შეხვედრისას, ადამიანები მხოლოდ იმაზელა ლაპარაკობდნენ, რა უბედურება და სატანჯველი სჭირდათ, რაოდენ უსაზღვრო იყო ჯერ არნახული უბედურება"<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> პროკოპი კესარიელი, საიდუმლო ისტორია, თარგმანი ბერძნული ენიდან და კომენტარები ნ. ფერემიდისა, თბ., 1989, VIII; XXV.

<sup>15</sup> პროკოპი კესარიელი, საიდუმლო... XI, 1-2.

<sup>16</sup> პროკოპი კესარიელი, საიდუმლო... XXVI, 7; 10-11.

"შენობათა" ტრაქტატის მიხედვით იუსტინიანე იდეალური მმართველია: "მათ შორის ვისაც კი უცხოვრია ამ ქვეყნად, იმპერატორი იუსტინიანე იყო უჭკვიანესი და განსაკუთრებულად შრომისმოყვარე"<sup>17</sup>.

სტატიის დასაწყისში მონარქის სახის ზოგადი მონახაზი წარმოვადგინეთ, რომელიც ეპოქალურ ჩარჩოებში კი არ ზის, არამედ, მართლაც ზოგადია და არ შემოისაზღვრება დროითა და სივრცით. იუსტინიანეს დახასიათება, რომელიც პროკოპიმ დაგვიტოვა, არის დახასიათება ნებისმიერი ავტოკრატიული ხელისუფალისა, რომლის იმპერიულ აზროვნებას შეჩერება არ შეუძლია.

"ამ კაცს მთელი დედამიწაც ველარ იტევს: მისთვის ისიც ცოტაა, რომ ერთად ფლოს მთელი მსოფლიო, ის ეთერსაც შეჰყურებს და ოკეანის იქით ეძებს იდუმალ საყუდლებს, სადაც სურს შექმნას თავისთვის მეორე სამყარო"<sup>18</sup>.

სამყაროს შექმნა მხოლოდ ღმერთს ხელეწიფება, მონარქები მხოლოდ ტირანიას ქმნიან – "ჩემთვის ჩვეული ღვთისმომშიშობითა და კეთილშობილებით" – მოკრძალებით აცხადებდა იუსტინიანე საკუთარი ღვანლის შესახებ. ღვთისმომშიშობი და კეთილშობილი იმპერატორის საბრძანებელში კი "კანონებსა და დადგენილებებს ძალა არ ჰქონდათ. ყველგან უწესრიგობა სუფევდა და ძალადობა ბატონობდა. სახელმწიფო წყობილება დაემსგავსა ტირანიას. მაგრამ ისეთს კი არა, რომელიც უკვე განმტკიცდა, არამედ ისეთს, რომელშიც ყოველდღე ყველაფერი იცვლებოდა და თავიდან იწყებოდა"<sup>19</sup>.

იუსტინიანეს პორტრეტი სრულყოფილი ვერ იქნება მისი მეუღლის თეოდორას გარეშე, რომელიც წარმომშობით, იუსტინიანეს მსგავსად, დაბალ ფენას მიეკუთვნებოდა; მომხიბვლელი გარეგნობის, ენერგიული, თამამი, საოცარი თვალებისა და ჭკუის მქონე<sup>20</sup> თეოდორას უდიდესი გავლენა ჰქონდა იმპერატორზე და სასახლის კარზე. ის აქტიურად ერეოდა სახელმწიფოს საშინაო და საგარეო პოლიტიკაში და მისთვის არ არსებობდა არანაირი შეზღუდვები<sup>21</sup>.

"იუსტინიანე და თეოდორა არაფრად აგდებდნენ სხვა ადამიანების უბედურებას, ოღონდ თვითონ შეძლებოდათ ყველა შესაძლებელი სიკეთით ტკობა"<sup>22</sup>. ამგვარი რადიკალურად განხსვავებული შეფასებები იმპერა-

<sup>17</sup> პროკოპი კესარიელი, *შენობათა* ... IV, 11, 11.

<sup>18</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, *გეორგია* 2, პროკოპი კესარიელი, BP, II, 3, თბილისი, 1965, 69.

<sup>19</sup> პროკოპი კესარიელი, *საიდუმლო* ... VII, 31.

<sup>20</sup> პროკოპი კესარიელი, *საიდუმლო* ... X, 11.

<sup>21</sup> პროკოპი კესარიელი, *საიდუმლო* ... XV, 19-24.

<sup>22</sup> პროკოპი კესარიელი, *საიდუმლო* ... XV, 38.

ტორისა და დედოფლის შესახებ, ცხადია, ისტორიკოსისადმი გარკვეულ უნდობლობას ბადებს. თუმცა გასათვალისწინებელია ეპოქის თავისებურებანი და თავად ისტორიკოსის ხასიათი, ხედვა და შეფასება მოვლენისა.

ბიზანტიური მოდელი მონარქისა, ისევე როგორც ნებისმიერი სახელმწიფოს მეთაურის სახე, იზოლირებულად კი არ უნდა იყოს განხილული, არამედ სახელისუფლებო დასთან ერთად, რადგან მმართველი პარტია და მონარქი ერთად ქმნიან სახელმწიფო პოლიტიკის ერთიან სახეს ქვეყნის საშინაო და საგარეო ცხოვრებაში.

"იუსტინიანემ გადაწყვიტა, რომ თანამდებობები, რომლებსაც ყველაზე მნიშვნელოვნად თვლიდა ბიზანტიონსა თუ სხვა ქალაქებში, აღარ გაეყიდა როგორც უნინ, არამედ საგანგებოდ შერჩეული ხალხი გაეგზავნა და ხელფასი დაენიშნა, რათა მათ, ხელფასის სანაცვლოდ მისთვის მიეცათ ნაძარცვი თანხა. ისინი კი, ხელფასსაც იღებდნენ და ხალხსაც შიშის გარეშე ძარცვავდნენ სახელმწიფო მოხელეების სახით. ყველგან მსგავსი ძალადობა მძვინვარებდა. ბასილევსი დიდი გულმოდგინებით ნიშნავდა ამ თანამდებობებზე ყოვლად გამოუსადეგარ და შეუფერებელ ხალხს, ყოველთვის კარგად მიაგნებდა ხოლმე ყველაზე ბოროტს მათ შორის და ამას თავის დიდ მიღწევად თვლიდა"<sup>23</sup>.

"როგორც კი იუსტინიანე შენიშნავდა, რომ მის მიერ დანიშნულმა ადამიანმა უკვე დიდი ქონება დააგროვა, მაშინვე მახეს დაუგებდა ამა თუ იმ მიზეზით და ყველაფერს ერთიანად ჩამოართმევდა ხოლმე"<sup>24</sup>.

ისტორიკოსები იუსტინიანეს მმართველობის აქილევსის ქუსლად მიიჩნევენ მის ფინანსურ პოლიტიკას – გრანდიოზული წარმოდგენები, სანახაობები, მშენებლობები: გზები, ხიდები, აკვედუკები, ცისტერნები, საავადმყოფოები, სასტუმროები, მოხუცთა თავშესაფრები, რაც უზარმაზარ ხარჯებთან იყო დაკავშირებული.

იუსტინიანეს საშინაო და საგარეო პოლიტიკის საფუძვლები ანტიკურ კულტურაშია და როგორც ბიზანტიის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი თ. უსპენსკი აღნიშნავს, იგი შეიძლება ჩაითვალოს პირველ ევროპულ ხელისუფლად, რომელმაც თავისი ვრცელი იმპერიის ცენტრალიზება მოახდინა. იუსტინიანეს დამსახურებაა არა ახალი კანონის შექმნა, არამედ იმ დროისათვის მოღწეული რომაული კანონების კოდიფიცირება.<sup>25</sup> რაც შეეხება ეკლესიასთან მიმართებას, აქ დომინირებდა ორი ძირითადი ხაზი: იუსტინიანე მფარველობდა და განამტკიცებდა ორთოდოქსულ სასულიერ-

<sup>23</sup> პროკოპი კესარიელი, საიდუმლო ... XXI, 20-22.

<sup>24</sup> პროკოპი კესარიელი, საიდუმლო ... XXI, 15.

<sup>25</sup> Ф.И.Успенский, История Византийской империи, т. I, часть II, С.-Петербург, 521.



რო სფეროს და ატარებდა ცეზარეპაპიზმს – იმპერატორი მაღლა დგას ეკლესიაზე.<sup>26</sup>

და მაინც, რა არის ის ძირითადი პრინციპი, უმაღლესი განმსაზღვრელი ნიშანი ხელისუფალისთვის, რომ იგი მიუახლოვდეს საქეთმპყრობელის იდეალს. ვფიქრობთ, უპირველესი არის სამართლიანობა და ფილოსოფიური აზროვნება იმპერიული აზროვნების ნაცვლად.<sup>27</sup>

XIII საუკუნის ბიზანტიელი სწავლული და საეკლესიო-პოლიტიკური მოღვაწე ნიკიფორე ბლემიდესი თხზულებაში "იმპერატორის ქანდაკი" (Βασιλικὸς Ἀνδρίας) აღნიშნავს, რომ მხოლოდ მეცნიერებით აღზრდილს და ფილოსოფიურად მოაზროვნე მმართველს შეუძლია იყოს სახე ღმერთის ძალისა და სიბრძნის გამოვლენისა; წინააღმდეგ შემთხვევაში ის დამორდება ღმერთს და ხალხს.<sup>28</sup> სახელმწიფოს მართვა მოითხოვს მეცნიერულ-ფილოსოფიურ მიდგომას საშინაო და საგარეო პრობლემებისადმი; და თუ ქვეყნის მმართველი თავად არ არის ფილოსოფოსი, ფილოსოფოსთ მაინც უნდა უსმენდეს (Λόγιος Ἡθικός). ამგვარად, იქმნება სამკუთხედი: ღმერთი, იმპერატორი, ადამიანი.

იდეალური მონარქი არის არა მარტო სამართლიანი და უძლეველი, არამედ ღვთისმოსავი. თუ ადრე რიტორები მონარქებს ადარებდნენ ბერძნულ-რომაული მითოლოგიის გმირებს, ბიზანტიელი ისტორიკოსები შესადარებელ პასაჟებს ბიბლიიდან ან ისტორიიდან იღებენ. "შენობათა ტრაქტატის" შესავალში პროკოპი წერს, რომ "სპარსელი კიროსი საუკეთესო მეფე იყო და თანამემამულეთათვის სამეფოს მთავარი დასაყრდენი. თუ ვინმე იუსტინიანეს მეფობას გულდასმით თვალყურს მიადევნებს, კიროსის მმართველობას თავშესაქცევ გასართობად ჩათვლის"<sup>29</sup>. ზემოთაც აღვნიშნეთ, რომ პროკოპი კესარიელის თხზულებებში იუსტინიანე წინააღმდეგობრივი დახასიათებით წარმოგვიდგება, რაც განპირობებული იყო თვით იმპერატორის ბუნებიდან გამომდინარე, ასევე პოლიტიკური ვითარებიდან და თვითონ ისტორიკოსის დამოკიდებულებით პიროვნებისა და მოვლენების მიმართ. იუსტინიანემ ხომ საკმაოდ მცირე დროის განმავ-

<sup>26</sup> Ф.И.Успенский. . . 267-269.

<sup>27</sup> ძველი აღთქმის სიბრძნის წიგნებიც ამას გვამცნობენ: "მეფე მაღალი აღამაღლებს ქვეყანასა" (იგავნი სოლომონისანი 29,4). "ვეფხისტყაოსნის" იდეალური მეფე არის "მოსამართლე და მონყალე, მორჭმული, განგებიანი", ხოლო სულხან-საბა იგავში "უნაღვლოთა მძებნელი" სამეფო ღვანლის კლასიკურ ფორმულირებას დებს: "მეფეთაგან სამს დაიმაღლებს უფალი: სამართალსა უქრთამოსა, მონყალებასა და დიდსა სიყვარულსა ყოველთასა".

<sup>28</sup> Des Nikephoros Blemmydes Βασιλικὸς Ἀνδρίας, Byzantinische Studien, Band XVIII, Wien 1986, I, 1-10, 135.

<sup>29</sup> პროკოპი კესარიელი, შენობათა . . . I, 1, 13, 15.

ლობაში შეძლო იმპერიისათვის დაებრუნებინა წარსული დიდება, მაგრამ მიზნისა და მისი განხორციელებისათვის საშუალებათა შეუსაბამობამ ბიზანტიის ისტორიაში დასვა კითხვა: იუსტინიანეს პოლიტიკა საერთო ჯამში სიკეთე იყო თუ ბოროტება.<sup>30</sup> მით უფრო, რომ იუსტინიანეს შემდეგ მძაფრად იჩინა თავი ფინანსურმა და რელიგიურმა პრობლემებმა.

ზოგიერთი სხვა ისტორიკოსიც იზიარებს ამ თვალსაზრისს, მათაც იუსტინიანეს მოღვაწეობა წარსულისაკენ მიმართულად მიაჩნიათ ძველი სახელმწიფოებრივი იდეალის აღდგენისა და რელიგიური კონსერვატიზმის გამო. მაგრამ ეს შეფასება ძალიან მშრალია და ზედაპირული. უამთააღმწერლის სუბიექტივიზმი არც თუ იშვიათად უცვლის ტონს ისტორიის ობიექტურობას. რეალობა კი ესაა, რომ იუსტინიანემ შექმნა ეპოქა: იმპერიის საზღვრები სამ კონტინენტზე გადაჭიმა, ჩაატარა საკანონმდებლო რეფორმები, შეცვალა ადმინისტრაციული სტრუქტურები, გააჩაღა გრანდიოზული მშენებლობები. იყო აქტიური დიპლომატიური მოღვაწე, კულტურისა და ხელოვნების დიდი მფარველი – მეცენატი, ბიზანტიელი მონარქის რჩეული სახე.

## Juli Shoshiashvili

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, Tbilisi*

### THE BYZANTINE PORTRAIT – THE IMAGE OF THE MONARCH

Four basic elements of the Byzantine reality – the Hellenic, Roman, Oriental and Christian – define all spheres of the Byzantine life. Due to this, the Byzantine monarch, divinely blessed and empowered by secular authority, had the following titles: the king (βασιλεύς), the ruler (imperator), the despot / the autocrator (δεσπότης, αὐτοκράτωρ) and isapostolos (ισαπόστολος). The vivid representative of this ideal was the powerful and significant ruler Justinian (482-565). He ruled the country that was on the way of splendor. His life and activity was described by Procopius of Caesarea, a historian that worked at his court.

Procopius views the monarch in a multifaceted prism, characterizing him with radically differing attributes. This makes his image more vivid and interesting.

The image of Justinian at the background of the general aspects of the Byzantine model ought to be viewed with the positive and negative features, and not in isolation, but together with the ruling group, inasmuch as the monarch and the ruling party cre-

<sup>30</sup> Ш. Диль, История Византии . . . 43.

ate an entire, unified image, carry on the definite unified policy both in the internal and external affairs.

## მარია ჩაჩიბაია, ირმა აბაშიძე

ივ. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

### სირიული ლექსთწყობის ზოგიერთი საკითხის შესწავლისათვის

1. სირიული ლექსის ბუნების შესახებ არსებობს ორი თვალსაზრისი: პირველი – სირიული ლექსთწყობა ექვემდებარება სილაბურ სისტემას, რომელიც აგებულია ლექსის სტრიქონის თანაზომადობაზე მარცვლების რაოდენობის მიხედვით (იზოსილაბიზმი); მეორე – ის არის მახვილიანი ანუ ტონური. ეს ორი თვალსაზრისი ურთიერთსაპირისპიროა. მათგან პირველი იმთავითვე დამკვიდრდა სირიულ ავტორთა ძალზე მცირერიცხოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში სირიული ლექსთწყობის შესახებ.

2. ამ ორ თვალსაზრისთაგან სირიული ლექსთწყობის შესახებ დღეისათვის არც ერთი არ არის დამაკმაყოფილებელი. ვინაიდან პირველი არამცთუ არავის მიერ არასდროს განხილულა და არ დამტკიცებულა, არამედ XVIII-XIX სს. განმავლობაში ერთი შრომიდან მეორეში გადადიოდა, როგორც აპრიორული და კარგად ცნობილი, ხოლო მეორეში, მიუხედავად იმისა, რომ გრიმეს მიერ ფუნდამენტურად იქნა დასაბუთებული, ზოგიერთი საკითხი სადავო იყო. მართლაც, ტონური სისტემა რიგ საკითხებში საეჭვოა წმინდა ლინგვისტური თვალსაზრისით და მნიშვნელოვანწილად არის დამოკიდებული სირიული მახვილის საკითხის კვლევაზე.

3. სირიული ლექსთწყობის შესწავლა უნდა მოხდეს მყარ ტექსტოლოგიურ საფუძველზე, პოეტურ თხზულებათა ტექსტების ხელნაერთა ტრადიციების შესწავლა-განხილვის შედეგად მასორას ნიშნების გათვალისწინებით, რომელთა მეშვეობითაც ხდებოდა მათი დაფიქსირება ხელნაწერებში.

4. შემდგომი კვლევის ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ დაზუსტდეს მემრესა და მადრაშეს ყველა სახესხვაობის ჟანრული თავისებურებები, გაირკვეს, როდის და რა პირობებში აღმოცენდნენ ისინი.

დიდი ყურადღება უნდა დაეთმოს სტროფის (ბეითი) ცნებას სირიულებთან.

5. სირიული პოეზიის ძირითადი ფორმების – მემრეს, მადრაშეს და სოლითას მეშვეობით პ. მასამა სცადა წარმოედგინა ადრებიზანტიური პოეზიის ერთ-ერთი ჟანრის – კონდაკის ანალიზი. გრიმეს, მაიერის, მასის, ემეროსა და ბაუმშტარკის მიერ ჩატარებულმა კვლევა-ძიებამ ნათელყო, რომ მართლაც უდიდესი გავლენა იქონია სირიულმა პოეზიამ ბიზანტიელებზე, მემრე ანუ პოეტური ქადაგება მიჩნეულია, როგორც ყველაზე მნიშვნელოვანი და ძირითადი კონდაკის განვითარებაში.

6. თუმცა მართებულია საუბარი არა ცალმხრივ ზეგავლენაზე, არამედ ურთიერთგავლენაზე, რომლის სხვადასხვა ეტაპზე დომინირებდა ხან ერთი და ხან მეორე მხარე.

ორიგინალური ტექსტის თარგმანთან შედარების საფუძველზე მკაფიოდ იკვეთება, კერძოდ, რა და როგორ გადაიღეს ერთმანეთისაგან სირიულმა და ბიზანტიურმა ლექსთწყობამ. როგორც ჩანს, სირიულ ლექსთწყობაში არსებობს ორი ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებული ტიპი: პირველი მათგანი დამახასიათებელია ორიგინალური თხზულებებისათვის, ხოლო მეორე თარგმანებისათვის.

## **Marika Chachibaia, Irma Abashidze**

*Iv. Javakhishvili State University, Tbilisi*

### **CERTAIN PECULIARITIES OF THE SYRIAC VERSIFICATION IN THE COMPOSITIONS IN SYRIAC AND THEIR GREEK TRANSLATIONS**

There exist two viewpoints about the nature of the Syriac versification: The first is that the Syriac versification is based on the syllabic system, which is constructed on the number of the syllables of a verse line (isosyllabizm); The second – it is stressed or toned. These two viewpoints are contradictory. The first one was stated in the small scientific literature by Syrian authors about the Syriac versification. It is worth mentioning the fact, that at that time they had lost the native Syriac language as the language of communication<sup>1</sup>.

In XVIII- XIX centuries the concept of the Scholarly-Marionites about Syriac poetry was wide-spread, though none of the Roman Marionites specially studied the Syriac versification. Their certain notes are scattered indifferent works and they don't present a picture as a whole. Petrus Metoscita (Benedictus) touched upon certain issues of the Syriac versification in the "Grammar of the Syriac Language"<sup>2</sup>, but he did not specially study the nature of a poem and its varieties. According to his concept: "Long and

short syllables are absolutely identical for a poet and they can be used in any way, despite the length of a syllable. In this respect the Syrians do not imitate either the Greeks or the Romans"<sup>3</sup>. In the preface of Ephrem Syrus' works the same author writes: "The degree of a Syriac verse is not determined by the quantity (long or short) but the number of the syllables"<sup>4</sup>. S. Assemani defined the essence of a Syriac verse as follows: "A verse is a sentence, where the vowels (i.e. the syllables – I.A.) obey a certain number. Among them two types can be distinguished – a simple verse, which can be subdivided into three types and comprise the works of Mar Jacob, Mar Balai and Ephrem Syrus and a complex verse, which is very numerous"<sup>5</sup>.

The second viewpoint about the Syriac versification was expressed at the end of XIX century by the German scholar Hubert Grimme. Though several years prior to it, Wilhelm Meyer- one of the greatest authorities of classical philology, who studied Byzantine literature, particularly the unstudied issues of the Byzantine versification, turned to the Syrologists. As a result of the research, held in this direction a number of issues appeared. To one of the questions, referring to the appearance of rhyme-accent poetry in Europe, W. Meyer gave the following answer: "The Semite Christians gave the Greeks and Romans the forms of rhymed poetry together with Christianity and in the centuries to follow the whole of versification has got the Semite, to be more exact Syriac basis"<sup>6</sup>. According to his supposition between Western Christian accent poetry forms and the forms of Syriac hymnography's same genres must have been a certain connection. The scholar considered that the research that he had held in this direction, enabled him not only to discover the inter-connection between the Syriac and Byzantine versification, but also enabled him exactly to state the main principles of the Syriac versification. W. Meyer was the first, to specially study Syriac hymnography in his work: "The Origin and Beginnings of Latin and Greek Rhythmic Poetry", though he did not get recognition as Orientalists failed to consider his ideas about the Syriac versification argumentative enough. His views were met with criticism. His colleagues got mistrust towards W. Meyer's bold viewpoints, which turned into sharp polemics, directed against him. For instance M. Kawczynski remarked: "The Syriac versification will always remain vague, as the method, that wishes to explain some inexplicable event by another inexplicable thing is inevitably unsuccessful"<sup>7</sup>. K. Deutschmann<sup>8</sup> and P. Bouvy<sup>9</sup> were also negatively disposed. G. Drevers<sup>10</sup>, the scholarly editor of "Analecta Hymnica" was strictly critical towards W. Meyers in his article "Göttingische gelehrte Anzeigen" (1886). R. Duval<sup>11</sup> thought that the Syriac poetry was not studied well enough in W. Meyer's time to found the basis for comparative work. Yet this kind of views changed soon. H. Grimme<sup>12</sup> firmly supported W. Meyer's theory on the grounds of the comparative study of the Syriac and Byzantine meter. He wrote: "W. Meyer's views might be right, as the Syriac versification is really constructed in such a way, that one has a wish to compare it with Byzantine and late Latin, that is, it abso-

lutely obeys the principle of the word accent, the degree of the syllables"<sup>13</sup>. H. Grimme firmly supported W. W. Meyer's hypothesis about the Syriac versification until he rejected this theory and changed it with absolutely different theory. It appeared that W. Meyer's theory had not only the supporters but followers as well. According to H. Grimme, W. Meyer's strong arguments could have been absolutely shared by the ones who were not specialists, the ones who were not the Syrologists. Due to all this, H. Grimme considered, that the Orientalists were obliged to research those points in W. Meyer's arguments, which belonged to the sphere of Oriental studies. H. Grimme himself took up the opponent's function. W. Meyer pointed to the peculiarities of the Western Christian poetry: 1) the interconnected lines have the same number of syllables; 2) Their endings have the same intonation, the same melody; 3) the final rhyme has contextual function.

He considered two out of these three – the number of the syllables and desire for the rhyme to be the reflection of the Syriac poetry as for the origin of the intonation identity, he thought it was Western poetry. In the Latin language sphere this form already existed in III century, and in the Greek language it appeared in IV century. He tried to prove his theory basing it on the number of syllables, especially in some Greek translations of Ephrem's poems. The metric of these translations was based on the principle of repeating of the equal number of syllables, joined in lines. And according to the majority of Syrologists, this principle was essential for the Syriac versification.

W. Meyer, who relied on Th. Nöldeke while rejecting the intonation regularity in Syriac, considered the number of the syllables to be the main principle in the Syriac versification, as for the rhyme, he considered it to be significant for Syrian poets.

H. Grimme did not share W. Meyer's view about Syriac metrics. He criticized his concept of the development of the western ecclesiastic poetry. H. Grimme considered it wrong to reject the regularity, existing in the final intonation. He also thought it wrong to count the syllables of a stanza, on the basis of rejecting the rhythmic distribution in them<sup>14</sup>.

According to H. Grimme's view, if W. Meyer's idea about the rhyme technique, existing in the Syriac poems, was stable and vital, then in Syriac the final intonation regularity should have existed. In the oriental countries as well as everywhere else, where the art of rhyme had not disappeared yet, the essence of the rhyme depended on the interrelation of the identical tonal rhyme syllable and also to a greater extent, to the stable interrelation of the vowels. A Syrian person would not have rhymed the syllables, which were similarly pronounced but at the same time had a different intonation. Due to all this, these rhymes present "Cursus", that is the final intonation.

bəṛā dīlīd 'allāhāit – men 'abbā rūḥānāit  
 bəʔtultā Marjam dachjāit – iledteh pagrānāit  
 waṣṣrā bəubbāh chasjāit – waḏnaḥ mennāh galjāit  
 ḥā metjaqqar həḏirāit – dachrānāh 'ammināit<sup>15</sup>.

bəʔtultā Marjam – 'appīs 'amman – 'ammināit  
 bəḅar 'allāhā – daḏnaḥ mennech – qaddisāit  
 danšaddar – lan – men bēt gazzeh – 'attirāit  
 ḥənānā wəraḥme – bəjad būtech – mə'addāranāit<sup>16</sup>.

A question arises: Did the Syriac rhymes belong to the period when the Syriac colloquial language existed? H. Grimme was of the opinion that sating it could enable us to discuss the authentic Syriac verse ending and its essence. Relying on the numerous stanzas by Ephrem, H. Grimme stressed the point that Ephrem Syrus knew the traditional rhyme and used it in the proper place. The same concerns Jacob of Serugh and his hymns (Šahimtā – rhyme a'it) and the rhyming separate stanzas (SEh – rhyme hon SEh rhyme – on).

Rubens Duval also strictly denied the existence of the rhyme in ancient Syriac. He pointed out that "Ancient Syrians were not aware of constructing and dividing of poems according to the rhyme. Although there have been proved the existence of a few cases of the rhyme in Ephrem's poetry and some other poets of Renaissance, but they are simple by sound, which is characteristic to the oriental ones. This sound harmony does not bear the rhyme character. The same way as it is given in Arabic cassida, the rhyme sometimes is the same in every stanza of a poem. The Syrians are not obliged to write by the style, characteristic to the Arabic poetry. They implement the new style, which gives us several variants. So a twelve-syllable metre is divided into three four-syllable sizes and it is possible to get the rhyme at the end of each of them. Sometimes the first two sizes appear like the right rhyme, or there is created every corresponding size in another stanza of a poem"<sup>17</sup>. As we see R. Duval wanted to present the whole of the Syriac versification as something inherited from the Arabic one. Opposing it H. Grimme pointed out, that there was no convincing argument to deny, that the above- mentioned Paranesse belonged to Ephrem, to say the least about the numerous hymnologic extracts, where the repetition of the similar consonants and vowels could be noticed, therefore they cannot be characterized by "assonance" concept. H. Grimme thought that the argument against Arabic origin was the fact, that as the later on well-studied Syriac rhyme – as R. Duval admitted – tended to create



shorter versatile stanzas, the Arabic one mostly created long stanzas. But if R. Duval had been Anton Rhetor (let alone the other poets) he still should have been a representative of a living language, due to which his rhymes would have been a true evidence of the existence of "Cursus" in the classical Syriac period.

Thus, it is hard to deny, that the given seven-syllable

- a) *Greek*: Πῶς ἐγὼ ἀμαρτωλὸς – μεστὸς πλημμελημάτων  
 b) *Syriac (rhymed)*: bəṛā dīlīd allāhāit – men 'abbā  
 rūḥānāit  
 c) *Syriac (not rhymed)*: bəqatlaikōn sāhde bəṛīche –  
 'idat qudšā eṭbanjat

or four-syllable stanzas

- a) *Greek*: Μακάριος–ὄς μισήσας–κατέλιπε–Βίον τῶν  
 τῶν–τῶν ἀνθρώπων καὶ σὺν θεῷ–μονοτάτω–ἡ μελέ-  
 τη–ζῶης αὐτοῦ–ἐγένετο  
 b) *Syriac (rhymed)*: bəṭultā Marjam – 'appīs 'am-  
 man – 'ammināit – bəbar 'allāhā – dadnah mennech –  
 qaddišāit  
 c) *Syriac (not rhymed)*: kəlīle təlāta – wəṣubḥe fəṛīše  
 – lāch netqarbōn təlītā dəḥḥāt – bəjad puqdānāch –  
 'attā dā' assāet – bachenfā dətaḥtaik Kolāh bəṛītā –  
 bech 'eḥalmat – deṭāmar ṣubḥāch

do not coincide with each other from the viewpoint of the final intonation, whereas in the Greek samples we encounter orderly syllables, but in the Syriac disorderly "Cursus" can be seen.

There is a greater difference between the origins of the Syriac poems and their Greek translations, taking into consideration the fact, that in the originals of the Syriac poems, unlike the translated ones, the rising and falling intonations are noticed to follow one another in rhymed equal sequence.

Yet, H. Grimme tried to somehow explain the fact what made the Greeks translate Ephrem's poems applying the principle of the rhyme and the number of the syllables and to make them obey the principle of the number of the syllables. He expressed his point of view as follows: Everything that is translated in this way belongs to the cate-

gory of Syriac *madrashé*, that is they are the hymns, meant to perform in chorus. Ephrem's originals, as his biographers indicate and as Theodor states, were very popular among the Syrians, due to their melodious brilliance. Therefore it can be admitted that the beauty of the Syriac hymnology delighted the Greeks. The translator, who translated into Greek probably wished to include the Syriac melody into Western liturgy. The fact that rhyme could have been preserved in the Greek translation of the Syriac texts is possible to admit, but didn't the Greek translation accompanied by the Syriac melody sound shrill, as it corresponded with the Syriac original by the number of the syllables? – Was H. Grimme's question and he added that it was possible to give this question a positive answer if we admitted that the speech accent while constructing a melody was less paid attention to in ancient Byzantine singing art. Yet there existed certain things, which contradicted it, for instance the *apriori* idea, according to which it is less possible that a thing like that can take place within the language, which not so long ago changed from the strong musical speech accent into expiratory one. Besides, it is essential that some of the ancient creations of Byzantine poetry do not consider rhyme and the final intonation in the interrelated stanzas. If the Byzantines of the later period were stricter in this respect, it did not occur because of music, neither for the purpose of using their hymns for recitative<sup>18</sup>.

According to H. Grimme's idea, that the texts with different intonations should obey the existing melody, takes its beginning in the period, when Christian Byzantine and Syria started vital spiritual relation. Theodor (*Historia Religiosa*, Cap. 5)<sup>19</sup> speaks about a certain Publius, who collected Greek and Syrian people in the church to offer prayer to God. This Prayer was chanted in antiphonic way and was divided into two parts, so that these two people could perform it in their own language. This two-language chant was still performed after Publius' death too. These two parts had their own choir master. So it shows how Greeks and Syrians used the same melody. It is hard to say if everything suited both the Greek and Syriac texts, but while singing the pronunciation of the words probably did not jar the ear.

In order to make the ways and methods of Greek poems expressed by Syriac scholars' of classical and later period comprehensible, H. Grimme admitted, that while performing hymns significant attention was paid to the melody and not to the rhythm of the speech. Poetry, which initially was not meant for chanting, was expressed by prose, but they tried to make them similar to ecclesiastic prayers by the number of the syllables and caesura, ignoring the rhythm. And all this occurred in the period, when the ear was already accustomed to the original Syriac rhythms.

H. Grimme pointed out, that the principle by which the translators of the classical Syriac period translated Greek ecclesiastic hymns, could be found in Syriac literature until ancient time. In his work "The Research of Damasc Ecclesiastic Literature", among the Syriac translations of Greek liturgy, I. Sachau brought to the foreground

Οκτώηχος Παρακλητική, which is kept in the British manuscript of 1213, whereas Petermann's only a later copy of XV century is kept in Berlin. Relying on the numerous researches, which I. Sachau devoted to that translation, Syriac Οκτώηχος obeys the following principle: He does not give the exact copy of the original, but he accurately repeats its number of the syllables and does not pay much attention or ignores altogether its rhythm. There are a lot of other examples, among them the Greek inscriptions of the so called Jerusalem troparion particularly proving, that the author wished to create the texts of liturgical character.

H. Grimme presented the stanzas of Οκτώηχος to prove that the art of Syriac translation failed to avoid the exact number of the syllables of the Byzantine originals.

Yet it is seemly to speak about the mutual influence, showing that at different stages sometimes one dominated over the other and sometimes the second one did.

On the bases of the comparison of the original text with its translation, it becomes remarkably clear what and in what way the Syriac and Byzantine versifications took up from each other. It appeared that in the Syriac versification there exist two, absolutely different types: the first one is characteristic to the original composition and the second one to the translations.

### Notes

1. Мещерская Е.Н., Сирийское стихосложение (вопросы изучения), Палестинский сборник, вып. 28 (91), 1986, с. 172.
2. Martin J.P., De la métrique chez les Syriens. – Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Leipzig, 1879, Bd VII, N2, p. 2.
3. Ibid., p. 21.
4. Benedictus P.S., Ephraem Syri Opera omnia, Romae, 1744, t.V, praef.
5. Ms. Bibl. Vat. 389; Martin J.P., Ibid., p. 19.
6. Meyer W., Anfang und Ursprung der lateinische und griechischen rythmischen Dichtung, München, 1886, p. 372.
7. Kawczinski M., Essai comparatif sur l'origine et l'histoire der rythmes, Paris 1889, p. 138.
8. Deutschmann K., De poesis graecorum rhythmical usu et origine, Coblenz, 1889.
9. Bouvy P.E. Poètes et mélodies: Etude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'église grecque, Nimes, 1886.
10. Drevers G.M., Cöttingische gelehrte Anzeigen, 1886.
11. Duval R. La Litterature syriaque, Paris, 1899, p. 17-18.
12. Grimme H., "Der Strophenbau in den Gedichten Ephraems des Syrers, Freiburg. d. Schweiz, B., 1893.
13. Grimme H., Grundzüge der syrischen Betonung und Verslehre, ZDMG, Bd 47, Leipzig. 1893, p. 277.
14. Grimme H., Wilhelm Meyer und die syrische Metrik, Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, 1902, Strassburg, München, 1902, Bd 16, p. 274.

15. Ephraem Paränese 54, v.1-8.
16. Jaqob von Sarug, Səhimta, Rome 1863, p. 492
17. Duval R., Ibid., p. 25.
18. Grimme H., Ibid., Zeitschrift für Assyriologie, p. 285-287.
19. Migne, Patr. Graeca, Bd. 82, col. 1354 f.

## ნანა ჩიკვატია

*ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი*

### დოგმატიკონის ნუსხათა ტიპოლოგიზაციისათვის

ბიზანტიურ სამყაროსა და ქრისტიანული აღმოსავლეთის მწერლობაში ლიტურგიკული დანიშნულების კრებულების შექმნასთან ერთად უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა სხვადასხვა დანიშნულების კონკრეტული მიზანდასახულობის მქონე კრებულების შედგენას – იქნებოდა ეს თემატურად დაჯგუფებული სხვადასხვა ავტორთა თხზულებები თუ ერთი ავტორის სხვადასხვა თემაზე დაწერილი ნაწარმოებები. ქართულმა სამწერლობო ტრადიციამ შემოგვინახა ასეთი არაერთი კრებული, რომელთა შორის განსაკუთრებული ადგილი "დოგმატიკონს" უჭირავს. "დოგმატიკონი" შედგენილია შუა საუკუნეების უთვალსაჩინოესი ბიზანტიელი მწერლების თხზულებებისგან. ასეთი შედგენილობის კრებული არ იცის ბიზანტიურმა მწერლობამ.

საქართველო არაქრისტიანი ქვეყნებით იყო გარემოცული. ქვეყანაში ცხოვრობდნენ მონოფიზიტები, მაჰმადიანები, იუდეველები. ამიტომაც აუცილებელი იყო დოგმატიკურ-პოლემიკური ლიტერატურა, რათა მორწმუნეები მწვალებელთა "მთხრებლისგან" დაეცვათ.

"დოგმატიკონი" ნათელი დადასტურებაა იმისა, თუ რა მსოფლმხედველობრივ-სარწმუნოებრივი საკითხებით იყო დაინტერესებული მაშინდელი ქართველი საზოგადოება, როგორი პოლემიკური სიტყვისგებითი თხზულებების თარგმნას მოითხოვდა ქართული ეკლესია. ეს იყო ძირითადად სომხური მონოფიზიტობის, ებრაელთა და მაჰმადიანთა წინააღმდეგ მიმართული თხზულებები.

"დოგმატიკონი" პოპულარული იყო როგორც ძველად, ისე აღორძინების ხანის მწერლობაში. ამის თვალსაჩინო დასტურს ხელნაწერთა სიმრავლე წარმოადგენს. "დოგმატიკონი" დაცულია შემდეგ ხელნაწერებში: S 1463(XI-XII), S 312 (1541), S 2397 (XVIII), S 158 (1802), S 248 (XVIII), S 401 (XVIII), A 65 (1188-1210), A 205 (XIII), A 64 (1751), A 267 (1778), A 269

(XVII), A 848 (1767) A 1086 (XVIII), A 1132 (XVIII), H 1000 (XVIII), H 137 (XVIII), H 601 (1746), H 985 (XVIII), K 23 (XII-XIII), K 24 (XIV), K 15 (XVII-XVIII), Q 50 (1777), Q 51 (1777), M 41<sup>1</sup>.

"დოგმატიკონის" შედგენილობა ცალკეული ხელნაწერების მიხედვით სპეციალურად შეისწავლა ი. ლოლაშვილმა<sup>2</sup>. მკვლევარმა აღწერა ცალკეული ნუსხები შედგენილობის თვალსაზრისით და გამოავლინა ნუსხათა შორის არსებული მიმართებების სურათი. ამ მრავალრიცხოვან მასალაზე დაყრდნობით მან გარკვეული სისტემატურობა შეიტანა "დოგმატიკონის" შედგენილობაში არსებულ მრავალფეროვნებაში. მაგრამ, მიუხედავად მკვლევართა მიერ ჩატარებული მუშაობისა, "დოგმატიკონის" ხელნაწერი იმდენად ბევრია, კრებულების შედგენილობა იმდენად მრავალფეროვნანია, ცალკეულ თხზულებათა შედგენილობა იმდენად არაერთგვაროვნანია, რომ "დოგმატიკონის" შესწავლა, თუნდაც შედგენილობის თვალსაზრისით, არ შეიძლება ამონურულად ჩაითვალოს. ეს ნათლად გამოვლინდა ბოლოდროინდელი გამოკვლევების შედეგად. თუ ითვლებოდა, რომ "დოგმატიკონი" შედგება 72 ნაწარმოებისგან, გამოვლინდა რამდენიმე თხზულების მანამდე უცნობი ახალი თარგმანები.

მაგალითად, ერთ-ერთი თხზულების ტექსტი ყოველგვარი სათაურის გარეშე აგრძელებს ნიკიტა სტითატის ნაწარმოებებს. ამიტომაც ითვლებოდა ნიკიტა სტითატის თხზულებად. სინამდვილეში იგი აღმოჩნდა ქართულ მწერლობაში მანამდე უცნობი სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის ნაწარმოები "სინანულისა მიმართ"<sup>3</sup>.

ასევე გამოვლინდა ქართულ მწერლობაში მანამდე უცნობი ნაწარმოების თარგმანი. ეს არის იოანე დამასკელის "Institutio elementaris"-ის თარგმანი. "დოგმატიკონის" ნუსხებში ეს ტექსტიც სათაურის გარეშე მისდევდა "გამოკრებანი წამებათანის" და ამიტომაც მის ნაწილად იქნა მიჩნეული. სინამდვილეში კი იგი სრულიად დამოუკიდებელი ნაწარმოებია<sup>4</sup>. სრულიად აშკარა გახდა "დოგმატიკონის" ცალკეული თხზულების, ასევე მთლიანი კრებულების კომპლექსური შესწავლის აუცილებლობა, რაც გულისხ-

<sup>1</sup> "დოგმატიკონის" ნუსხა, რომელიც დაცულია პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში: "Грузинские Рукописи Института Востоковедения Российской Академии Наук, Выпуск III. Рукописи духовного содержания, М 41 (ძველი შიფრით М 55, G 157), Л. Хоперия, Т. Церадзе, Под редакцией Т.Г. Мгалоблишвили и Е.Н. Мещерской, Изд-во Восточная Литература, Москва, 2010" – იბეჭდება.

<sup>2</sup> ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, თბ., 1978.

<sup>3</sup> მ. რაფავა, ნ. ჩიკვატია, "სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი "სინანულისა მიმართ", "ქრისტიანულ-არქეოგრაფიული ძიებანი" 2, 2009.

<sup>4</sup> ნ. ჩიკვატია, იოანე დამასკელის უცნობი ქართული თარგმანი, მრავალთავი, XIX, თბ., 2001.

მობს ტექსტების როგორც შინაარსობრივ, ისე კომპოზიციურ-სტრუქტურულ შესწავლას, მინაწერების, სქოლიოების, პროსოდიის ნიშნებისა თუ სხვა ტექსტობრივი მონაცემების გათვალისწინებას ბერძნულ დედნებთან მიმართების კონტექსტში.

ჩამოთვლილი კრებულებიდან არც ერთი არ იმეორებს ერთმანეთს. დიდი მრავალფეროვნებაა არა მარტო კრებულების შედგენილობის თვალსაზრისით, არამედ მასში შემავალი ცალკეული თხზულების შიგნით თავების რაოდენობისა და თანმიმდევრობის მხრივ. ხელნაწერების შესწავლის შედეგად გამოვლინდა, რომ მათ გადამწერებს გარკვეული რედაქტორული სამუშაოები აქვთ ჩატარებული როგორც მთლიანად კრებულის, ისე ცალკეული ნაწარმოების შედგენილობის თვალსაზრისით. სავარაუდოა, რომ რედაქტირების აუცილებლობა იმ იდეოლოგიური შეხედულებებით, იმ საეკლესიო-პრაქტიკული მიზანდასახულობით იყო გამოწვეული, რომელიც ამოძრავებდა ამა თუ იმ ნუსხის გადამწერს. იგი თავისი დროისა და გარემოცვის მოთხოვნილებების მიხედვით ეწეოდა "დოგმატიკონის" შედგენილობის ცვლას, თემატურად ცალკე კრებულად აჯგუფებდა "დოგმატიკონის" რამდენიმე თხზულებას ან ცალკეულ თხზულებათა თავები დამოუკიდებელ ნაწარმოებებად შეჰქონდა.

"დოგმატიკონში" მისი ყველაზე ადრეული ნუსხის, S 1463-ის მიხედვით, 74 თხზულება დასტურდება. ამ თხზულებათა უმრავლესობა ცალ-ცალკე ძალზე სოლიდურ, მრავალფურცლოვან ტექსტს წარმოადგენს.

"დოგმატიკონის", როგორც დოგმატიკურ-პოლემიკური თხზულებების შემცველი კრებულის, თემატიკის, იდეოლოგიისა და მიზანდასახულობის, თხზულებათა შერჩევის პრინციპების მიმართ ყურადღება მხოლოდ ქართული მეცნიერების ინტერესებით არ არის განპირობებული. უაღრესად დიდია მისი მნიშვნელობა ბიზანტიური ლიტერატურისთვისაც. 74 თხზულება – ყველა თარგმნილია ბერძნულიდან. ეს იმას ნიშნავს, რომ არსენ იყალთოელის თარგმანებში არეკლილია მის მიერ გამოყენებული საკმაოდ ადრეული ბერძნული ხელნაწერების ვითარება. ხოლო თუ გავითვალისწინებთ არსენ იყალთოელის მთარგმნელობით სტილს, მის ელინოფილურ პრინციპებს, უნდა ჩავთვალოთ, რომ მისი თარგმანები ზედმინეწნითი სიზუსტით იმეორებს ბერძნულ დედნებს. არსენი თვითონ ახასიათებს თავის თარგმანებს ბერძნულ დედანთან სიახლოვის თვალსაზრისით "დოგმატიკონისთვის" წამკლვარებულ წინასიტყვაობაში: "მრავლითა შრომითა და ჭირითა დამიწერია და უნაკლულოდ ძალისა ჩემისაებრ შემინამებია და არცა რა ბერძულისგან დამიგდია და არცა რა ზეპირითა დამირთავს, და თუ რამე სადმე სიდუხჭირე შესდგამს, იგი ბერძულისა შედარებულობისგან არს, და არა ქართულთა სიტყუათა დაშუენებასა

ვერმეცნიერობისაგან" (S 1463, 39v). ცხადია, თარგმანის ასეთი ფორმალურ-ეკვივალენტური ხასიათის გამო, იზრდება ქართული თარგმანების მნიშვნელობა მათი ბერძნული წყაროების გამოსავლენად, ბერძნული დედნების არქეტიპისეული შინაარსისა და სტრუქტურის დასაზუსტებლად.

"დოგმატიკონის" ნუსხათაგან უძველესად მიიჩნევა S1463 ხელნაწერი.

მასში დაცული თხზულებები რომ არსენის თარგმანია, ეს მინაწერებით ცხადდება. ხელნაწერი 314 გვერდისგან შედგება. 1r-დან და 304v-ს ჩათვლით ხშირად იხსენიება იყალთოელი მამა: "თარგმანი არსენი"(1r), "არსენი იტყვის" (39v), "დასასრული შრომათა იოანე მანურისთაჲ, ხოლო ითარგმნა არსენისგან ვაჩეს ძისა" (103 v), "ესე მე ესრეთ ვიოფლე აქამომდე უნდომან არსენი" (294r), "საუკუნოდმცა იხსენიების არსენიც" (304v). მართალია, მომდევნო 305-312 გვერდებზე არსენი არ იხსენიება, მაგრამ ამ გვერდებზე დაცულ 5 თხზულებათაგან 3 გვხვდება "დიდი სჯულისკანონის" XII საუკუნის A 124 ხელნაწერში (292 r-292 v), რაც იმას მოწმობს, რომ მათი მთარგმნელიც არსენ იყალთოელი ყოფილა. ჩვენთვის უცნობია S 1463-ის გადანერის თარიღი, დამკვეთისა და გადამწერის ვინაობა. ხელნაწერს აკლია ბოლო გვერდი. სავარაუდოა, რომ ამ კითხვების პასუხს სწორედ იქ ვიპოვიდით.

ერთადერთი თარიღი "ხფლ" (1030 წ.) დაცულია ნიკიტა სტითატის ავტორისეულ ანდერძში (281 r). 294 r-ზე კი სინგურით მინაწერია: "ესე მე ესრეთ ვიოფლე აქამომდე უნდომან არსენი, მეცა მიერვე ვამეორე, იოანე". შესაძლოა, სწორედ ეს იოანე იყოს გადამწერი.

ვფიქრობთ, ეს არის ყველაზე ძველი, სანდო კრებული, რომელშიაც დაცულია სწორედ არსენის მიერ შერჩეული თხზულებები. ითვლება, რომ S 1463 ხელნაწერს ტექსტობრივი ღირებულებებით უტოლდება მხოლოდ გელათური K 23, ეტრატზე გადანერილი XIII საუკუნეში. ეს კრებული ძალიან დაზიანებულია. მასში შესულია ოცამდე თხზულება. ქუთაისში დაცულია "დოგმატიკონის" კიდევ ერთი კრებული K 24, გადანერილი XIV საუკუნეში. მასში 30-მდე თხზულებაა.

S 1463-თან შედგენილობით ახლოს დგას Q 51 და Q 50 ხელნაწერები. Q 51 დასაწყისია, Q 50 – დასასრული. ისინი გადანერილია 1777 წელს იოანე ხუცეს-მონაზვნის მიერ გრიგოლ დადიანის დაკვეთით. მათში მოთავსებულია S 1463-ის ყველა თხზულება, არ ჩანს მხოლოდ სამი: ანასტასი სინელის "წინამძღვარი", იოანე დამასკელის "დიალექტიკა" და მისივე "გარდამოცემა". სავარაუდოა, რომ ეს სამი თხზულება აღნიშნული ხელნაწერების პირველ ნაკვეთში უნდა ყოფილიყო მოთავსებული, რომელიც დაიკარგა.



კ. კეკელიძე გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ "დოგმატიკონის" შედგენილობა არსენის შემდეგ თანდათან ივსებოდა სხვა პირთა მიერ ნათარგმნი თხზულებების შეტანით.<sup>5</sup> პირველი კრებული, რომელშიაც სხვა ავტორისა და სხვა პირის თარგმანმა იჩინა თავი, არის A 205 (XIII). "დოგმატიკონის" კრებულში მეორე ნაწარმოები, ჩვეულებრივ, იოანე დამასკელის "დი-ალექტიკაა", მე-3 – მისივე "გარდამოცემა", A 205-ში მათ ნაცვლად შემდგენელს შეუტანია შემდეგი თხზულებები: 1) ეპიფანე კვიპრელის "პასუხი ეპისტოლისა, რომელი მიუწერიეს მღვდელთავე მისთა აკაკიოს და პავლე თავთავოანებისათვის ოთხმეოცთა მათ წვალებათასა", თეოფილე ხუცეს-მონაზონის თარგმანი; 2) მასალიანელთა უსჯულოებისთვის; 3) მასალიანელთა წვალებისთვის. A 205-ის გარდა, ეს ნაწარმოებები დასტურდება კიდევ ორ ხელნაწერში – A 64, H 601. იოანე დამასკელის თხზულების ნაცვლად ეპიფანე კვიპრელის ნაწარმოების შემოტანას, როგორც გაირკვა, შემთხვევითი ხასიათი არა აქვს, იგი მიუთითებს თეოფილეს ქართული თარგმანის კავშირზე იოანე დამასკელის თხზულებასთან.<sup>6</sup>

კრებულის შემდგენელს "დოგმატიკონის" ერთ-ერთი თხზულებიდან ("გამოკრებანი წამებათანი") ამოუღია 4 თავი და დამოუკიდებელ თხზულებებად გაუტანია. ეს თავებია: 1) "საზღვარი წმიდისა და მსოფლიოჲსა კრებისა"; 2) "გამოთქუმა სარწმუნოებისა" ანუ მრწამსი ნიკიის კრებისა; 3) "ხალკიდონისა კრებამან თქუა"; 4) მრწამსი ქალკიდონის კრებისა. დანარჩენი თხზულებები "დოგმატიკონიდანაა".

A 205-ის ტიპის ხელნაწერებია: A 848, A-267, A 269, H 985, S 158, H 601, S 2397.

A 205 ან მისგან გადაწერილი რომელიმე ნუსხა წარმოადგენს "დოგმატიკონის" კრებულის A 64-ის დედანს. ეს ხელნაწერი ანტონ კათალიკოსის ბრძანებით 1751 წელს გადაწერიათ იესე ოსეს ძესა და იოანე მღვდელს.

ანტონ კათალიკოსის მიერ კიდევ ერთი ახალი ნუსხის შექმნა უთუოდ განაპირობა იმან, რომ საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობელს კარგად ჰქონდა გაცნობიერებული "დოგმატიკონის" კულტურულ-ლიტერატურული ღირებულება არა მხოლოდ ძველი ქართული მწერლობისთვის, არამედ ქართული ეკლესიისა და სახელმწიფოს პოლიტიკურ-იდეოლოგიური პოზიციების განმტკიცებისათვის.

A 64 ხელნაწერი წარმოადგენს დოგმატიკურ კრებულს, მაგრამ თავისი შედგენილობით იგი რამდენადმე განსხვავდება უძველესი ნუსხებისგან. A

<sup>5</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1966, 271.

<sup>6</sup> მ. რაფავა, თეოფილე ხუცესმონაზონის ერთი თარგმანის შესახებ: ეპიფანე კვიპრელი თუ იოანე დამასკელი? მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია., 4, 1986.

64-ში დასტურდება ისეთი თხზულებები, რომლებიც არ დასტურდება "დოგმატიკონის" უძველეს ნუსხებში.

ანტონისეული A 64 ნუსხასა და A 205-ს შორის მსგავსებასთან ერთად საგრძნობი განსხვავებაც არის. მაგ. A 205-ში არ არის ნაწარმოები სახელწოდებით "გამოკრებანი წამებათანი", სამაგიეროდ დამოუკიდებელ ნაწარმოებად არის შეტანილი 4 ნაწყვეტი ამ ნაწარმოებიდან. ანტონის A64-ში შემდეგი ვითარებაა: "გამოკრებანი წამებათანი" შეუტანიათ და ზემოთ აღნიშნული 4 ნაწყვეტიც – როგორც დამოუკიდებელი თხზულებები. იმ ადგილას კი, სადაც "გამოკრებანი წამებათანი-ში" უნდა ყოფილიყო ეს ნაწყვეტები, სინგურით შენიშვნაა აშიაზე: "ესე საზღვარი წმიდისა და მეოთხისა მსოფლიოისა კრებისა წინა ჰპოო ამ წიგნსა". "გამოკრებანი წამებათანი" 31 თავისგან შედგება. 31-ე თავია "წინაგანსაწყობელად ჰურიათა წამებანი წერილებრნი". აქ გადმოცემულია ძველი აღთქმის ავტორების წინასწარმეტყველება: "მოსლვისათჳს ქრისტესისა", "წამებანი წერილებრნი", "წამებანი ჯუარისათჳს". ანტონს ეს ბოლო თავი საკმაოდ გადასხვაფერებული სახით, დამოუკიდებელ თხზულებად შეუტანია<sup>7</sup>.

სრულიად აშკარაა, რომ A 64-ის გადამწერი, ან რედაქტორი, რომელიც შეიძლება თვით ანტონ კათალიკოსი იყოს, რამდენიმე ნუსხით სარგებლობდა ხელნაწერის გადწერისას თუ გამართვისას.

საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს A 64-ის ერთი თავისებურება, რომლითაც იგი "დოგმატიკონის" შემცველი ყველა ნუსხისგან სხვაობს. ეს თავისებურება ავლენს ანტონ კათალიკოსის, როგორც კომენტატორის შემოქმედებით უნარს. ცნობილია, ანტონ კათალიკოსი თავის შემოქმედებით-მთარგმნელობით საქმიანობაში ხშირად ეწეოდა სათარგმნი ტექსტის კომენტირებას. სხვათა ენიდან გადმოღებისას იგი გარკვეულ განმარტებას, საკუთარ შეფასებას ჩართავდა ხოლმე სათარგმნი ტექსტში.

A 64-ში დასტურდება კომენტირების განსხვავებული სახეობა, რაც სი-ახლეს წარმოადგენს ანტონის მთარგმნელობით საქმიანობაში. საქმე ისაა, რომ A 64-ის ერთ-ერთ თხზულებას, კერძოდ, "ლეონ პაპის ეპისტოლეს ფლაბიანეს მიმართ" აშიებზე მთელი ტექსტის გასწვრივ დართული აქვს ვრცელი კომენტარები. მათ სინგურით აქვთ სახელწოდება: "სხოლიონი ანტონი სრულიად საქართველოს მთავარეპისკოპოსისანი." ყველა სქოლიო წარმოადგენს ლეონ პაპის ეპისტოლის ამა თუ იმ ადგილის განმარტებას და, ამდენად, ყველა მათგანი საღვთისმეტყველო ხასიათისაა.

<sup>7</sup> ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი..., 150.

საყურადღებოა, რომ აღნიშნული კომენტარები "დოგმატიკონის" არც ერთ სხვა ნუსხაში არ გვხვდება. A 64-ში დაცული სქოლიოები მნიშვნელოვანია ღრმა საღვთისმეტყველო განათლებისა და დახვეწილი პოლემიკის წარმოების თვალსაზრისით. სქოლიოთა ავთენტურობა დაეჭვებას არ იწვევს, ჯერ ერთი, სახელწოდების გამო, რომელშიც მათ ავტორად ანტონია გაცხადებული, მეორეც, ერთ-ერთ სქოლიოში ნახსენებია სომეხთა კათალიკოსი ლაზარე, როგორც "თანამოჟამე ჩუენი". ლაზარე ჭაუყეცი იყო ანტონის თანამედროვე, რომელთანაც მას პირადი ნაცნობობა ჰქონდა.

ანტონ კათალიკოსი სხვა მხრივაც ერევა ტექსტში, იგი რამდენადმე ცვლის, ასხვაფერებს მას. ჩნდება კითხვები, რომლებზეც პასუხი ჯერ-ჯერობით არ მოგვეპოვება და სამომავლო ძიებას მოითხოვს:

A 64-ში არსებულ არც ერთ ნაწარმოებს არ ახლავს ანტონის სქოლიოები. რა ნიშნით გამოარჩია ანტონმა "ლეონ პაპის ეპისტოლე" "დოგმატიკონის" ათეულობით ძეგლიდან, რატომ დაურთო მხოლოდ ამ ნაწარმოებს ასეთი ვრცელი სქოლიოები? ხომ არ ისარგებლა ანტონმა რაღაც უცნობი წყაროთი, სადაც "ლეონ პაპის ეპისტოლეს" სქოლიოები ახლდა. ამ თხზულების მინისეული ლათინური ტექსტი სქოლიოების გარეშეა გამოქვეყნებული, მაგრამ შესაძლოა, რომელიმე ბერძნულ ხელნაწერში ან უცხოენოვან თარგმანში (სომხური, სლავური) ტექსტებს ასეთი სქოლიოები ახლდეს. ეს საკითხი მომავალ კვლევას მოითხოვს.

A 64-ის გარდა, ანტონის გამორჩეული ყურადღება ლეონ პაპის ეპისტოლის მიმართ სხვა ნაწარმოებშიც გამოვლინდა, მხედველობაში გვაქვს მისი დოგმატიკურ-პოლემიკური დიდტანიანი ნაწარმოები "მზამეტყველება". "მზამეტყველება" გამოქვეყნებულია, მაგრამ არ არის შესწავლილი ფილოლოგიურ-ისტორიული თუ საღვთისმეტყველო კუთხით. ამიტომ ჩვენ მხოლოდ წინასწარი დაკვირვების შედეგად ის შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ ამ უზარმაზარ შრომაში ანტონის მიერ წყაროები გამოყენებულია კომპილაციური მეთოდით, ამა თუ იმ საღვთისმეტყველო-პოლემიკურ საკითხს ანტონი განიხილავს სხვადასხვა წყაროდან ამოღებული ფრაგმენტების საფუძველზე. ერთადერთი გამონაკლისი დაშვებულია ლეონ პაპის ეპისტოლის მიმართ. ლეონის ეპისტოლე, არსენის თარგმანით, მას სრულად, სიტყვა-სიტყვით შეუტანია "მზამეტყველებაში". გამოცემულ ტექსტში სქოლიოები კრიტიკულ აპარატშია ჩატანილი.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> "მზამეტყველება", ქმნილი ანტონი I საქართველოს კათალიკოზისაგან გამოცემული ალექსანდრე ეპისკოპოზის საფასით, 1892", 140-153.

A 64 ხელნაწერი და "მზამეტყველება" თითქმის ერთდროულად მომზადდა: A 64 1751 წელს დაინერა, "მზამეტყველება" – 1752 წლის დასაწყისში, ამდენად, ძნელი სათქმელია, რომელს დაურთო ანტონმა თავისი სქოლიოები.

როგორც ვხედავთ, "დოგმატიკონის" ხელნაწერების საკმაო რაოდენობით არსებობის პირობებშიც, ანტონ კათალიკოსმა საჭიროდ ჩათვალა ქართული საზოგადოების განათლების მიზნით შეექმნა ახალი ნუსხა "დოგმატიკონისა", რაც ხელს შეუწყობდა მის მიერვე დაარსებულ სკოლასემინარიებში საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ცოდნის გაღრმავებასა და გაძლიერებას.

"დოგმატიკონის" ნუსხათა შორისაა კრებული S 312 (1561 წ.). ხელნაწერს ახლავს ანდერძი, რომელშიც ლაპარაკია დამკვეთის, გადამწერის ვინაობასა და გადანერის თარიღზე (1541 წ.). გადამწერი ხელნაწერს "უზაკველ საფილოსოფოსო წიგნს" უწოდებს. გარდა დოგმატიკონში შემავალი თხზულებებისა, მასში დაცულია სხვადასხვა ავტორის დოგმატიკურ-პოლემიკური, ასტროლოგიური და ენათმეცნიერული ხასიათის თხზულებები. ხშირია შემთხვევები, როცა არსენისეული თარგმანები გადაკეთებულია. ამ კრებულის მსგავსი შედგენილობისაა შემდეგი კრებულები: H 137 ((XVIII–XIX), H 1000 (XVIII), A 1132(XVIII).

თითქმის ერთნაირი შედგენილობისაა "დოგმატიკონის" რამდენიმე კრებული, შედგენილი XVIII საუკუნეში: A 267, H 985, S 401, A 1086, K 15. მათში არ გვხვდება არსენის კრებულისგან განსხვავებული თხზულებები.

ასე რომ, მიუხედავად დოგმატიკონის ნუსხებს შორის არსებული სხვაობებისა, მაინც ხერხდება გაირკვეს ნუსხათა ურთიერთმიმართება, მათი დაჯგუფება.

## **Nana Chikvatia**

*National Centre of Manuscripts, Tbilisi*

### **FOR TYPOLOGIZATION OF MANUSCRIPTS CONTAINING "DOGMATIKON" BY ARSEN OF IKALTO**

The collection of dogmatic-polemical works of Arsen of Ikalto "Dogmatikon" played a significant role in formation of theological-philosophic thinking. Analysis of triadological and Christological problems and their revelation in an orthodox manner against heretical opinions are the main issues of the writings united in "Dogmatikon". Naturally, such commitment coupled with correct interpretation of the Bible and works of the Great Church Fathers requires consideration of logical-philosophical

argumentation and other scientific knowledge which can be achieved by means of unity of belief and knowledge.

The works included in "Dogmatikon" are selected on the basis of this principle:

The early manuscripts included in the collection (S 1463, Kut 23) which seem to be codices close to autograph of Arsen of Ikalto are typologically homogenous. From structural point of view, several manuscripts are close to them.

Later, an interesting tendency will appear: the manuscripts containing "Dogmatikon" will be transformed. Translations of writings by anonymous authors performed by anonymous translators and writings of creators of the later period are added to the main core of the collection (sometimes in the form of fragments). Rather interesting is the fact that collection "Dogmatikon" is mainly filled in two directions: 1. by texts containing scientific knowledge (astrology, Koronikon). Such is the manuscript A 65 (dated 1188-1210). 2. by polemic works against Muslimism and Armenian monophysitism. Supposedly the latter fact is preconditioned by the conflict situation in the geographic area of the manuscript copying (manuscript S 312, 1541).

These manuscripts are typologically different from the early codices of "Dogmatikon" and thematically they have a function of educational-academic books.

## ნანა ჩიკვატია, დავით შენგელია

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

### ჩემში ასე ეწერა და სჯობს კი ესე

სტატიის სათაურად მოტანილი ფრაზა, რომელსაც ჩვენ კიდევ მივუბრუნდებით, "დოგმატიკონის" ერთ-ერთი უძველესი ნუსხის (K-24 XIV ს.) გადამწერს ეკუთვნის. ეს მინაწერი ცხადყოფს გადამწერთა დამოკიდებულებას საკუთარი საქმიანობისადმი, ნათლად აჩვენებს, რომ ხელნაწერის გადწერა მექანიკური პროცესი არ იყო. ვგებულობთ, თუ როგორ ცდილობდნენ გადამწერები, რომ მათი ნაშრომი სანდო და უხარვეზო ყოფილიყო. ისინი არ კმაყოფილდებოდნენ ერთი ხელნაწერით და საჭიროდ თვლიდნენ სხვადასხვა ნუსხა შეეჯერებინათ ერთმანეთისთვის, თუკი ამისი საშუალება ექნებოდათ. მარგინალური შენიშვნები გვაუწყებენ, თუ რა სირთულეებთან ჰქონდათ საქმე გადამწერებს. მართებული ტექსტის დადგენა პრობლემური იყო არა მარტო ხელნაწერთა გადამწერთათვის, ის, ასევე, პრობლემურია თანამედროვე ტექსტოლოგებისათვის.

არსენ ვაჩესძის ზემოხსენებული კრებული "დოგმატიკონი" მართლმადიდებლურ-ქრისტიანული შინაარსის მოძღვრების მქონე, სხვადასხვა რელიგიასა და ერესთან პოლემიკის შემცველი თხზულებებისგან შედგება. მის განსაკუთრებულ ფუნქციას, მნიშვნელობასა და მიზანდასახულობას კრებულის ერთ-ერთი გადამწერი ამგვარად გადმოსცემს: "აღვსწერე "დოღმატი" ესე, ყოვლითურთ სასური და მწვალებელთა ბაგეთა დამყოფელი... პირი, მართლმკუთხელი ქეშმარიტისა აღსარებისა და კეთილმორწმუნეთა სიქადული ესე, "დოღმატიკად" სახელდებული" S-158, f 391. შეიძლება ითქვას, რომ "დოგმატიკონი" მართლმადიდებლური სარწმუნოების ენციკლოპედიაა<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ერთგვარ გაურკვევლობას იწვევს კრებულის სახელწოდება "დოგმატიკონი". საეჭვოა, რომ ეს სახელწოდება თავად კრებულის შემდგენლისგან მომდინარეობ-

ბიზანტიურმა მწერლობამ "დოგმატიკონის" იდენტური კრებული არ იცის. ქართველი მკვლევარები, კორნელი კეკელიძე და ივანე ლოლაშვილი მიიჩნევენ, რომ "დოგმატიკონი" არსენ ვაჩესძის მიერ არის შედგენილი<sup>2</sup>. ბ. უტიემ გამოავლინა "დოგმატიკონის" მსგავსი შედგენილობის, XII-XIII საუკუნის კრებული Ath.Vatoped.236. მკვლევარმა მიიჩნია, რომ მომავალში გამოვლინდება "დოგმატიკონის" სხვა ბერძნული მოდელები<sup>3</sup>. ბ. უტიემ Ath.Vatoped.236 შეაჯერა ქართული "დოგმატიკონის" ერთ-ერთ ნუსხას, S-1463. ურთიერთშედარების შედეგად გაირკვა, რომ ბერძნულსა და ქართულს საერთო აქვთ მხოლოდ 15 თხზულება, ხოლო დანარჩენი 57 თხზულებით ეს კრებულები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან. **აღნიშნული ბერძნული კრებულის გამოვლენა მხოლოდ იმას ადასტურებს, რომ ბიზანტიაში არსებობდა თემატიური კრებულების შედგენის ტრადიცია, რაც სრულებით არ გამორიცხავს შესაძლებლობას, რომ ქართული "დოგმატიკონი" წარმოადგენდეს ქართველი მთარგმნელის ინიციატივას, ანუ ამავე ტრადიციის გამოძახილს საკუთრად ძველ ქართულ მწერლობაში.**

"დოგმატიკონში" გვხვდება მთარგმნელის რამდენიმე მინაწერი, რომლებიც სწორედ ამ მოსაზრებას უჭერს მხარს.

1. კრებულის ერთ-ერთი უძველესი ნუსხის, S-1463-ის 3v-ზე, ანუ კრებულის პირველ თხზულებასთან, ანასტასი სინელის "წინამძღუართან" ვკითხულობთ მთარგმნელის მინაწერს: "ამათ "რაა არს"-თა ყოველთა წითლითა უნა დანერაჲ. მე ოდეს ამათ ვწერდი, **კარგი და გაკარგული დედაჲ** არა მქონდა. უკუანაჲსლა მესამეთა რვეულთა ზედა ვიშუენ ორნი სხუანი უნაკლულონი **ამის წიგნისა დედანი** და მათვე შევანამენ ესენიცაო – იტყვს თარგმანი". მინაწერის შინაარსი ასე გვესმის: რამდენიც აქ "რაა არს" წერია, ყველა წითლით უნდა დაიწეროს. თავიდან კარგი დედანი არ მქონდა. უკვე მესამე რვეულს ვწერდი, როცა სხვა, ორი უკეთესი **დედანი** ვიშოვე **ამ წიგნისა** [და არა კრებულისა] და რაც უკვე დაწერილი მქონდა, ისიც მათ შევეუდარე – ამბობს მთარგმნელი, ანუ არსენი. რას გულისხმობს სიტყვები "**კარგი და გაკარგული დედაჲ**", მთლიან კრებულს, რომლის პირველ თხზულებას თარგმნის არსენი, თუ ცალკე იმ თხზულებას, ანასტასი სინელის "წინამძღუარს", რომელსაც ახლავს აღნიშნული მინაწერი? ჩანს, "დოგმატიკონის" პირველსავე თხზულებაზე, ანასტასი სინელის

დეს: ნ. ჩიკვატია, არსენ იყალთოელის "დოგმატიკონის" შედგენილობა ხელნაწერი კრებულების მიხედვით, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, I, 2004, 22-34.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, 278; ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, თბ., 1978, 142.

<sup>3</sup> B. Uttier, Le Dogmatikon d`Arsen d`Iqaltho et ses modeles Grecs, Le Museon, t. 114, fasc. 1-2, Louven-la-Neuve, 2001, 217-226.

"წინამძღუარზე" მუშაობისას არსენი სარგებლობდა არა რალაც კრებულთ, რომელშიც პირველ თხზულებად "წინამძღუარი" იყო, არამედ კონკრეტულად აღნიშნული ტრაქტატის სხვადასხვა, ბერძნული ნუსხებით. ამას მიანიშნებს მთარგმნელის სიტყვები "დედანი **ამა წიგნისა**".<sup>4</sup>

2. ამასვე ადასტურებს ერთი მინანერი აგრეთვე ანასტასი სინელის "წინამძღუარზე". S-1463-ის 23v-ზე არსენი წერს, რომ ამ ადგილას თვითონ ანასტასი სინელის მიერ სადაგი ჯვარი იყო გამოსახული და აღწერს, როგორი იყო ეს ხატი. მე ხატვა არ ვიცოდი და სადაგი ჯვარი დავხატე, "რამეთუ ბერძულთაცა რაფომნიცა **წიგნნი** მოვიხუენ, ჯუარი ოდენ ეწერის, თჳნიერ ერთისა, ხოლო ეწერა ხატი ჯუარცუმისაჲ"<sup>5</sup>. რას ეხება სიტყვები "რაფომნიცა **წიგნნი** მოვიხუენ"? უდავოდ ანასტასი სინელის "წინამძღუარს": "წინამძღურის" რამდენი წიგნიც არ ვნახე, ყველგან სადაგი ჯვარი ეხატაო, წერს არსენი. ამ მინანერიდანაც ჩანს, რომ **არსენ ვაჩქსძე "დოგმატიკონის" შედგენისას ცალკეულ თხზულებებზე მუშაობდა**.

3. "დოგმატიკონის" ერთ-ერთი თხზულებაა ნიკიტა სტითატის ტრაქტატები. აღნიშნული ტრაქტატების ბერძნულ დედანში "ერთგან წერია: ὁ δὲ Μωυση̅ς καλέσαστε, εἰπε, Ἰαγιοῦτλ, Ἰνα φάγῃ ἄρτον. ქართულშია: "და მოსე: მოუწოდეთო, – თქუა, – რაგოელს, რაათა ჭამოს პური" (S-1463 264v). ამ ადგილას ხელნაწერის აშიაზე არის არსენის კომენტარი: "მოსესთჳს თქუა ჰრაგოელ, ვითარ-იგი "გამოსლვათასა" წერილ არს, ვითარმედ: მოუწოდეთო, რაათა ჭამოს პური. გარნა **ამას წიგნისა** დედასა ბერძულსა ესრეთ ეწერა, ვითარცა ესერა აქა დამინერია. არათუ ანუ ბერძული ვერ გამოგონებია, ანუ წერილისა სიტყუაჲ არა მკსოვნებია. შემინდვეთ თავისა მართლებისათჳსო. არსენი"<sup>6</sup>. როგორც აღნიშნული დაკვირვების ავტორი, მ. რაფავა მიიჩნევს, და ჩვენ ვიზიარებთ ამ მოსაზრებას, სიტყვებით "ამა წიგნისა" კონკრეტულად ნიკიტა სტითატის ტრაქტატები იგულისხმება. მაშასადამე, ისევ და ისევ, დასტურდება, რომ არსენი ცალკეულ თხზულებათა თარგმნაზე მუშაობს.

<sup>4</sup> რაც შეეხება საკითხს, თუ რატომაც ეს მინანერი სხვისი პირით დაწერილი – "იტყჳს არსენიო" – საქმე შემდეგშია: „ქველ ქართულ და საერთოდ ბიზანტიურ მწერლობაში შენიშნულია შემთხვევები, როდესაც ავტორი თავის თავზე, საკუთარ ნამოქმედარსა თუ ნაღვანზე საუბრისას მესამე პირს მიმართავს, თხრობას მესამე პირში წარმართავს". ოთხმეზური თ., ერთი გრამატიკული ხასიათის შენიშვნის შესახებ ქველ ქართულ მწერლობაში, მაცნე, 3, თბ., 1992, 107.

<sup>5</sup> ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, 149.

<sup>6</sup> მ. რაფავა, გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიები, როგორც წყარო ნიკიტა სტითატის ანტიმონოფიზიტური თხზულებისა, ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1995, 84.



4. ყველაზე უფრო თვალსაჩინოდ აღნიშნულ მოსაზრებას ადასტურებს ერთი მინანერი, რომელიც ნიკიტა სტითატის იმავე ტრაქტატებს ერთვის "დოგმატიკონში": "ლოცვა ყავთ, მამანო და ძმანო, არსენისთჳს თარგმანისა და დავითისთჳს პეტრინონელისა მონაზონ-ხუცისა, რომლისა იძულებითა ბერძულისაგან გადმოუქართულებია ე ესე თავნი სომეხთა განმაქიქებელნი. საუკუნომცა არს ქსენებაჲ არსენისი. ამინ" (S-1463, 264v)<sup>7</sup>. გამოდის, რომ არსენს "დოგმატიკონში" შემაჯალი ეს ტრაქტატი დავით პეტრინონელის მითითებით უთარგმნია და შეუტანია თავის კრებულში. მაშასადამე, ამ ტრაქტატის თარგმნა ქართველი მნიგნობრების ინიციატივაა. – **ზემოთმოტანილი მაგალითები ერთმნიშვნელოვნად ადასტურებს, რომ არსენ ვაჩესძე "დოგმატიკონის" შედგენისას ცალკეულ თხზულებებზე მუშაობდა და ეს კრებული რომელიმე კონკრეტული ბერძნული კრებულის თარგმანს არ წარმოადგენს.** როგორც ჩანს, არსენმა ჩაიფიქრა დოგმატიკური ხასიათის განსაკუთრებით საყურადღებო თხზულებების თარგმნა და მათი გაერთიანება კრებულის სახით. ეს ნამოწყება ბიზანტიაში არსებული ზემოთნახსენები ტრადიციის გადმონერგვა უნდა ყოფილიყო ქართულ სალიტერატურო სინამდვილეში.

"დოგმატიკონის" ნუსხებში დიდი სიჭრელეა არა მარტო მთლიანად კრებულის შედგენილობის თვალსაზრისით, არამედ მასში შემაჯალ ცალკეულ თხზულებათა შიგნით თავების რაოდენობისა და თანმიმდევრობის მხრივაც. ჩვენამდე მოღწეული ნუსხებიდან არცერთი არ არის ერთმანეთის იდენტური<sup>8</sup>. ნუსხებიდან კრებულის არქექიპად მიჩნეულია S-1463<sup>9</sup>. მნიშვნელოვან ნუსხებად მიიჩნევა აგრეთვე A-205 (XII), K-23 (XIII), K-24 (XIV), Q-50 (XVIII), Q-51 (XVIII). "დოგმატიკონის" თხზულებათა ნაწილი გამოცემულია<sup>10</sup>. ამ გამოცემათა კრიტიკული ტექსტი დადგენილია ზემოხსენებული ნუსხების მიხედვით.

<sup>7</sup> ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, 129-130.

<sup>8</sup> ნ. ჩიკვატია, არსენ იყალთოელის "დოგმატიკონის", 29.

<sup>9</sup> ეს მოსაზრება გამოთქვა ი. ლოლაშვილმა S-1463-ზე დართულ მინანერთა ანალიზის საფუძველზე. მიგვაჩნია, რომ აღნიშნული მინანერები ამგვარი ინტერპრეტაციის საფუძველს არ იძლევა: დ. შენგელია, იოანე დამასკელის მხოლოდ ქართული თარგმანით ცნობილი თხზულება "გამოკრებანი წამებათანი", მრავალთავი, XXI, თბ., 2005, 96-97; დ. შენგელია, ისევ "დოგმატიკონის" ნუსხების, "გამოკრებანი წამებათანის" ავტორისა და არსენ იყალთოელის შესახებ, მრავალთავი, XXII, თბ., 2007, 106.

<sup>10</sup> ი. ლოლაშვილი, ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, II, 1964, 71-91; ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, VI, თბ., 1966, 260-263; ზ. ალექსიძე, არსენ ვაჩესძის "დოგმატიკონში" შესული ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი და მისი გამოძახილი ძველ სომხურ მწერლობაში, მრავალთავი, I, თბ., 1971, 133-158; მ. რაფავა, უცნობი ავტორის ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატები, მაცნე, I, 1975, 17-31; იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ.

რასაკვირველია, კრიტიკული ტექსტის დადგენისას განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს ქრონოლოგიურად უძველეს ნუსხებს, მაგრამ რამდენად მართებულია ამის გამო გვიანდელი ნუსხების იგნორირება? "დოგმატიკონის" ერთ-ერთ ტრაქტატზე მუშაობამ გვაჩვენა, რომ სინამდვილეში საკითხი სხვაგვარად დგას.

უშუალოდ ჩვენი კვლევის საგანია "დოგმატიკონის" ერთ-ერთი თხზულება "გამოკრებანი წამებათანი". აღნიშნული ტრაქტატის წარმომავლობა გაურკვეველი იყო. მეცნიერთა ნაწილი მიიჩნევდა, რომ ეს ტრაქტატი წარმოადგენს იოანე დამასკელის "De Sacris Paralellis" ქართულ თარგმანს.<sup>11</sup> შემდგომ გამოირკვა, რომ ქართულ თარგმანს არაფერი საერთო არა აქვს დამასკელის აღნიშნულ თხზულებასთან.<sup>12</sup> სულ ახლახან გაირკვა, რომ "გამოკრებანი წამებათანი" წარმოადგენს ყველაზე მნიშვნელოვანი, ბიზანტიური ფლორილეგიუმის "Doctrina Patrum"-ის ძველ ქართულ თარგმანს.<sup>13</sup> მუშაობისას, გადავწყვიტეთ კრიტიკული ტექსტი დაგვედგინა არა მარტო ძირითადი, არამედ ყველა ნუსხის მიხედვით. ნუსხათა ურთიერთშედარებამ და ქართული თარგმანის ბერძნულთან შეჯერებამ თვალნათლივ აჩვენა, რომ ხშირად ადრეული ნუსხები შეიცავენ ლაკუნებს მაშინ, როდესაც სწორედ გვიანდელ ნუსხებში ეს ლაკუნები არ არის და ამ ნუსხებში სწორი, სრული წაკითხვებია მოცემული.

---

რაფაეას გამოცემა, თბ., 1976; თეოდორე აბუკურა, ტრაქტატები, ლ. დათიაშვილის გამოცემა, თბ., 1980; ი. ლოლაშვილი, ეფთვიმე ზილაზენის „დარღვევა ბოგომილთა წვალებისა“ და მისი ქართული რედაქცია, ლიტერატურული ძიებანი, თბ., 1983, 139-155; ი. ლოლაშვილი, ძველი ქართული პოლემიკური ლიტერატურის ორი ძეგლი, ლიტერატურული ძიებანი, თბ., 1983, 262-287; ი. ლოლაშვილი, ძველი ქართული მწერლობის კიდევ ერთი პოლემიკური ძეგლი, ძველი ქართული მწერლობის მატანიე, II, თბ., 1985, 106-121; ანტინესტორიანული ტრაქტატები არსენ ვაჩესძის "დოგმატიკონში", ა. ჩანტლაძის გამოცემა, თბ., 1997; იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, რ. მიმინოშვილისა და მ. რაფაეას გამოცემა, თბ., 2000;

<sup>11</sup> კ. კეკელიძე, უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბ., 1957, 66; კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, თბ., 1980, 281; ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, თბ., 1978, 112; B. OUTTIER, Le "Dogmatikon" d' Arsen d'Iqalto et ses modèles Grecs, Le Muséon, 114, Louven-la-Neuve, 2001, 219.

<sup>12</sup> ე. ჭელიძე, გრიგოლ ნოსელის თხზულების "პასუხი ექუსთა დღეთაჲს" გამოძახილი ძველ ქართულ მწერლობაში, მაცნე, IV, თბ., 1984, 53; ნ. ჩიკვატია, ანტიმონოთელიტიური თხზულებები ძველ ქართულ მწერლობაში, მაცნე, III, თბ., 1992, 102.

<sup>13</sup> ჩვენი სტატია ამის შესახებ დაიბეჭდა ლუვენის აღმოსავლეთმცოდნეობის ჟურნალ Le Muséon-ში: SHENGUELIA D., *Les 'Témoignages choisis' dans Dogmatikon d' Arsen d'Iqalto*: Une traduction géorgienne de la *Doctrina Patrum*, Le Muséon, Volume 124, (1-2), 2011, p. 59-75.

ვნახოთ ეს მაგალითები:<sup>14</sup>

1. τὰ ἐν οἷς ἡ Θεότης, ἡ τὸ γε ἀκριβέστερον εἶπεῖν, ἂ ἡ Θεότης. Τὰς δὲ (1. VI; Or. 39 PG 36 C 345 D 2-4)

რომელთა შორის ღმრთეებაჲ, √ რამეთუ **A 139r; B 68v; D 74v; H 87v;**

რომელთა შორის ღმრთეებაჲ, გინა უმკაცრესობით ითქუნ – რაჲ იგი არს ღმრთეებაჲ, რამეთუ **E 217v; F 44v;**

2. καὶ οἶον ἐν ἡλίους τρίςιν ἔχομένους ἀλλήλων (1. VII; Or 31 PG 36 149 A 7-8)

ვითარცა მზეთა შორის √ ურთიერთას მახლობელთა **A 139v; B 69v; D 75v; H 88v;**

ვითარცა მზეთა შორის სამთა ურთიერთას მახლობელთა **E 218r; F 45v;**

3. τοὺς ἴσους ἔστι, καὶ τὸ εἶναι (1. VIII; Or. 40 PG 36 C 420)

სწორებაჲ სწორთაჲ მათ √, რამეთუ **A 139v; B 69v; D 76r; H 88v;**

სწორებაჲ სწორთაჲ მათ და ყოფაჲ, რამეთუ **E 218r; F 45v;**

4. Μεσότητα δὲ ὅταν εἶπω, τὴν ἀλήθειαν λέγω, πρὸς ἣν βλέπειν καλῶς ἔχομεν μόνην· καὶ τὴν φαύλην συναίρεσιν παρατούμενοι καὶ τὴν ἀτοπωτέραν διαίρεσιν... (1. IX; Or. 20 PG 36 1072 B 1-4)

ხოლო საშუალები რაჟამს ვთქუა, ჭეშმარიტებასა ვიტყუ, რომლისა მიმართ ოდენ ხედვაჲ გუაქუს კეთილად და ბოროტად შერევნაჲ, რაჲთა... **A 139v;**

<sup>14</sup> ქართული ხელნაწერები აღვნიშნეთ შემდეგი ლიტერებით: A – S-1463, B – K-24, D – S-401, E – A-64, F – A-267, H – Q-51. *Doctrina Patrum*-ის გამოცემაში ექსცერპტები დანომრილია. მითითებისას ვუთითებთ თავისა და ექსცერპტის ნომერს (მაგალითად, 1. I ანუ პირველი თავის პირველი ექსცერპტი), შემდეგ ვუთითებთ თხზულების დასახელებას შემოკლებით და ინდექსს *Patrologia Graeca*-დან. თუკი ნიმუშები თავის სათაური ან ექსცერპტის ატრიბუციაა, ვაჩვენებთ *Doctrina Patrum*-ის გვერდსა და მუხლს. ნუსხებში აღმოჩენილ ხარვეზებს აღვნიშნავთ ნიშნით √. პერძული გამოცემის კრიტიკულ აპარატში აღნიშნულია ის ძირითადი ტექსტოლოგიური სხვაობები, რაც თავს იჩენს *Doctrina Patrum*-სა და *Patrologia Graeca* შორის. ცხადია, ვითვალისწინებთ ფლორიდეგიუმის კრიტიკული აპარატის ჩვენებებს.

ხოლო საშუალო რაჟამს ვთქუა, ჭეშმარიტებასა ვიტყვ, რომლისა მიმართ ოდენ ხედვად გუაქუს **ბოროტისა შერევისა ჯმნილთა და უადგილოასა განწვალებისა**, რაჟთა **B 70r; D 76r; E 218r; F 45v; H 89r;**

აქ სხვა ნუსხებთან და ბერძნულთან შედარების გარეშეც ჩანს, რომ **A-ს** წაკითხვა მცდარია, აზრი არ არის გადაბმული, ბერძნულთან და სხვა ნუსხებთან შედარება კი ფაქტობრივად აჩვენებს **A-ს** ხარვეზს. ამ ადგილას **B-ს** დაუნერია ზუსტად **A-ს** მსგავსად, შემდეგ აშიაზე მიუნერია ის ფრაზა, რაც **A-ს** აკლია და მიუთითებია, რომ ამ ადგილას უნდა ჩაემატოს. ამ ჩამატებისთვის ოდნავ ქვემოთ მიუნერია: „ჩემში ასე ეწერა და სჯობს კ[ი] ესე“.

5. ექსცერპტ 1. XI-ს ატრიბუცია: Βασιλείου, ἐπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας ἐκ τῶν πρὸς Ἀμφιλόχιον λ' κεφαλαίων ἀπὸ κεφαλαίου ιζ' (**Doctrina Patrum, 4.1-2**)

წმიდისა ბასილისი, ამფილოქეს მიმართთა ოცდაათთა თავთაგან **√ A 139v; B 70r; D 76v; H 89v;**

წმიდისა ბასილისი, ამფილოქეს მიმართთა ოცდაათთა თავთაგან **თავისაგან მეათშუდისა. E 218r; F 46r;**

6. **Κεφάλαιον Γ\_**. Ὅτι τὸ ὄνομα ἐκατέρων τῶν φύσεων ἐστὶ σημαιτικὸν, καὶ ὅτι θεὸς καὶ θεότοκος ἢ παρθένος, κατὰ Νεστορίου τοῦ ἀθέου (**Doctrina Patrum, 25. 16 – 19**)

ვითარმედ სახელი ქრისტესი თვთოეულთა ბუნებათა არს ცხადმყოფელი; და ვითარმედ ღმერთ არს ქრისტე და ღმრთისმშობელი – ქალწული, ძუნად უღმრთოესა ნესტორისა. **თავი გ E 224v; F 53r.** მესამე თავის სათაური მთლიანად გამოტოვებულია **A 143v; B 78r; D 86r; H 99r. EF** სწორ და **ABDH-ნუსხისგან** განსხვავებულ წაკითხვას იძლევა.

7. სანტერესო ვითარებაა მეოთხე თავის სათაურში

**Κεφάλαιον Δ'.** Ὅτι διπλοῦς ὁ Χριστὸς ὑπὸ τῶν πατέρων ἁπόμασται διὰ τὸ διπλὸν τῶν φύσεων, καὶ πάλιν οὐ διπλὸς διὰ τὸ τῆς ὑποστάσεως μοναδικὸν ἦγουν τοῦ προσώπου 29. 8 - 12

ვითარმედ მრჩობლად სახელ-იდების ქრისტე მამათა მიერ მრჩობლობისათუს ბუნებათაესა, და კუალად – არა მრჩობლად,

გუამოვნებითისა ერთობისათჳს, რომელ არს პირი. **თავი დ E 226r; F 55v;**

**ABDH**-ში ეს მონაკვეთი გატანილია აშიაზე, ოღონდ არა თავის სათაურად, არამედ ჩვეულებრივ მინანერად, იწყება სიტყვით "შეისნავე" („შეისნავე, ვითარმედ მრჩობლად სახელ-იდების ქრისტიე...“). "თავი დ" ამ ნუსხებში ამ მინანერში არ არის. **EF**-ში ეს ტექსტი თავის სათაურადაც არის მოცემული და, **ABD**-ს მსგავსად, აშიაზეცაა გატანილი, როგორც მინანერი. **EF**-ში მინანერს აშიაზე აქვს ნიშანი "მაკურთხეველი ხელი" და ამავე ნიშნით მითითებულია, რომ მინანერი სწორედ ამ ადგილს ეკუთვნის. **EF**-ში სათაურად გატანილი ტექსტი ოდნავ განსხვავდება **ABD**-ს მინანერისგან, ხოლო აშიაზე გაკეთებული მინანერი ზედმინევნით მიყვება **ABD**-ს მინანერს. აი, **ABD**-ს ეს მინანერი: „შეისნავე, ვითარმედ მრჩობლად სახელ-იდების ქრისტიე მამათა მიერ მრჩობლობისათჳს ბუნებათაჲსა, და კუალად – არა მრჩობლად, ერთობისათჳს გუამისა, ესე იგი არს პირისა" **A 144v; B 78r; D 86r; E 226r; F 55v; H 100v**<sup>15</sup>. ფრაზის "ერთობისათჳს გუამისა, ესე იგი არს პირისა" ნაცვლად სათაურში **EF** ნუსხებს აქვთ: "გუამოვნებითისა ერთობისათჳს, რომელ არს პირი". მაშასადამე, **E**-სა და **F**-ის გადამწერებს ხელთ ჰქონიათ ამ ადგილის ორი სხვადასხვა ვერსია: ერთი სწორი, სადაც აღნიშნული მონაკვეთი სათაურია, და მეორე მცდარი, სადაც ეს მხოლოდ მინანერია და რომელსაც **ABDH** ნუსხები უჭერენ მხარს. **E**-სა და **F**-ის გადამწერებს ორივე მონაცემი დაუფიქსირებიათ. ამის სანაცვლოდ, **ABDH** ნუსხებში მეოთხე თავის აღნიშვნა არის ოდნავ მანამდე, ერთ-ერთი ექსცერპტის ატრიბუციის წინ, წერია მხოლოდ "თავი დ" **A 144r; B 79r; D 87r; H 100r**. ზემოხსენებული მინანერიცა და "თავი დ"-ც ერთსა და იმავე გვერდზეა, აშკარად ჩანს, რომ შეცდომა ამ ნუსხებში გადამწერთა მიერ არსენის თარგმანის გადწერისას იქნა დაშვებული.

8. ექსცერპტ 4.1 –ის ატრიბუცია: Αθανασίου ἐκ τοῦ κατὰ Ἀρειανῶν δ λῳου (**Doctrina Patrum, 29. 13**)

<sup>15</sup> **H**-ში ეს აშია ოდნავ სხვაგან ზის და არა იმავე ადგილას, სადაც **ABD** ნუსხებში.

ათანასისი, ძუნად არიანოზთა, სასჯულოჲსა სიტყუსაგან<sup>16</sup> **E 226r; F 55v.**

ეს ატრიბუცია აკლია **A 144r; B 79v; D 88r; H 101r** ნუსხებს.

ზემოთგანხილულ მაგალითებში "დოგმატიკონის" ხელნაწერები ამგვარად ჯგუფდება

მაგალითის ნომერი	ლაკუნა	სრული
1	ABHD	EF
2	ABDH	EF
3	ABDH	EF
4	A	BDEFH
5	ABDH	EF
6	ABDH	EF
7	ABDH	EF
8	ABDH	EF

როგორც ვხედავთ, უძველესად მიჩნეული A და B ნუსხები შეიცავს ლაკუნებს. აღნიშნულ ლაკუნებს უმრავლეს შემთხვევაში ასევე შეიცავს D და H ნუსხები. ეს ოთხი ნუსხა, ძირითადად, ერთად დგას. მაგრამ მე-4 მაგალითში BDH ნუსხები EF-თან ერთად დგება, ხოლო A ცალკეა. თუმცა მოტანილ მაგალითებში ნუსხები ჯგუფდება, ABDH ერთად და EF ერთად, მაგრამ, როგორც ცხრილიდან ჩანს, ასეთი დაჯგუფება პირობითია, რადგან ეს დაჯგუფება მე-4 მაგალითში სხვაგვარია, ანუ ნუსხები ერთმნიშვნელოვნად A-ს არ მისდევს.

A ხელნაწერში გვხვდება ისეთი ლაკუნები, რომლებიც სხვა ნუსხებში "ამოვსებულია". მე-4 მაგალითიდან ჩანს, რომ B ნუსხა "დოგმატიკონის" ორი ხელნაწერით სარგებლობს: ერთია A-ს მსგავსი, ან სულაც A, და მეორე, რაღაც სხვა ნუსხა. B ამ ხელნაწერებით ცდილობს მოგვცეს სრული, უნაკლულო ტექსტი. რადგან B-ს აქვს მინაწერი "ჩემში ასე ეწერა და სჯობს კი ესე", უნდა გამოვრიცხოთ B-ს მიერ *Doctrina Patrum*-ის ბერძნული დედნით სარგებლობა. აღნიშნული მინაწერით ცხადია ჩანს, რომ B მინიმუმ ორი ქართული ხელნაწერით სარგებლობს.

<sup>16</sup> δ' λόγους ] δόγματος· ι' λόγους B<sub>gr</sub>, λόγους δόγματικῶν E<sub>gr</sub>, ( *Doctrina Patrum*, 29, სქოლიო I), სასჯულოჲსა სიტყუსაგან **iber**. ქართული მისდევს E ბერძნული ნუსხის ჩვენებას.

როგორც აღინიშნა, ცხრილიდან ჩანს, რომ EF ნუსხები ერთად დგანან. A-ს ზემოაღნიშნული ლაკუნების ადგილას ამ ხელნაწერებში სრული კონტექსტებია მოცემული. ეს ხელნაწერები ხომ არ ასწორებენ ხარვეზებს ბერძნული დედნით? საქმე ისაა, რომ ამ ხელნაწერებსაც აქვს მნიშვნელოვანი ტექსტოლოგიური ხარვეზები. მაგალითად, A-ს 151r-ს პირველი სვეტის 11-ე სტრიქონიდან მეორე სვეტის 25-ე სტრიქონამდე მთელი ტექსტი E 236r F 70v-ს აკლია. ანუ, ამ ხელნაწერებში მთელი მონაკვეთებია გამოტოვებული. ცხადია, ამ ხელნაწერების ბერძნულ დედანთან შედარებაზე ლაპარაკი ზედმეტია. გარდა ამისა, მე-7 მაგალითში EF ნუსხები ერთი და იმავე მონაკვეთის ორ ვარიანტს ასახავს: ერთს, A-ს მსგავსს, და მეორეს, სწორს და A-სგან განსხვავებულს. მაშასადამე, ნუსხები სარგებლობენ "დოგმატიკონის" მინიმუმ ორი ქართული ხელნაწერით, აქედან, ერთი A-ს მსგავსი ან სულაც თვითონ A ხელნაწერი და ერთი – სხვა ნუსხა. ამ შემთხვევაში EF ხელნაწერების გადამწერები ვერ წყვეტენ, ტექსტის რომელი ვარიანტი აირჩიონ და ორივეს აფიქსირებენ.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე უნდა დავასკვნათ, რომ: **S-1463 ხარვეზიანია, ის არ არის "დოგმატიკონის" ნუსხების არც ერთადერთი წყარო და, მით უმეტეს, არც არქეტიპი, ის არც ყველაზე სანდო ხელნაწერი არ არის. გვიანდელ გადამწერებს "დოგმატიკონის" სხვა, არანაკლებ სანდო ნუსხებიც ჰქონდათ ხელთ და სარგებლობდნენ კიდევ. ზემოთჩატარებული ანალიზიდან გამოიკვეთა, რომ "დოგმატიკონის" ხელნაწერებში ორი ტრადიციაა ასახული: S-1463-ის მსგავსი და EF-ის მსგავსი, ნუსხებში ორივე ტრადიცია გვიან პერიოდამდე შემორჩა. აქედან არც ერთი არ არის უხარვეზო, ის, რაც ერთი ჯგუფის ხელნაწერებში ტექსტობრივი ხარვეზებია, მეორე ჯგუფში სწორად, სრულად არის წარმოდგენილი. ბერძნულ დედანთან შედარებით, როგორც ვნახეთ, ირკვევა, რომ ქართული ხელნაწერები ერთმანეთის ხარვეზებს ავსებენ. რადგან ბერძნულთან ცალკეული ნუსხების შედარება გამოირიცხა, მაშასადამე, თავად არსენის ავტოგრაფში ეს ყველაფერი სრულყოფილად უნდა ყოფილიყო მოცემული – ხარვეზებმა თავი იჩინა ხელნაწერების გადწერისას.**

აქედან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ "დოგმატიკონში" შემავალ თხზულებათა კრიტიკული ტექსტები ყველა ნუსხით უნდა იქნას დადგენილი. ცხადია, აქ უნდა ვიგულისხმოთ ის თხზულებებიც, რომლებიც უკვე მოცემულია, რადგან ამ გამოცემებში მხოლოდ ძირითადად მიჩნეული ნუსხებია გამოყენებული.

**Nana Chikvatia, David. Shengelia***National Centre of Manuscripts***"IN MY [WRITING] WAS WRITTEN THUS, BUT IT WOULD  
BE BETTER THIS WAY"**

The article deals with the interrelation of the scripts of collected works 'Dogmaticon' translated and compiled by Arsen Vachesdze. After analyzing several marginal comments from the script, it has been revealed that Arsen Vachesdze, while working on 'Dagmation', seemed to study each work separately, rather than to use any collected works in Greek, and the aforementioned collected works are compiled by him.

Studies on the script of 'Dogmaticon' have shown that its earlier version had some textual flaws the correction of which could be performed with the use of the later scripts.

The example of such flaws is observable from ' Selected evidences', one of the works from the collection and those flaws are vivid in earlier scripts. However, the same places in their parallel passages from the later scripts are flawless. From all these, we assume that S-1463 is not an archetype of 'Dogmaticon'. Consequently, we can claim that each critical text of every work of 'Dogmaticon', among them published ones as well, should be determined not only according to the ancient scripts but according to all the existing ones.



## დალი ჩიტუნაშვილი

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

### დიდი სვინაქსარისათვის დართული გიორგი მთაწმიდელის ანდერძები

გიორგი მთაწმიდელმა თავისი ლიტერატურული მოღვაწეობა "დიდი სვინაქსარის" თარგმნით დაიწყო. გიორგი ხუცესმონაზონის "გიორგი მთაწმიდლის ცხოვრებაში" ვკითხულობთ: "პირველ ყოვლისა სვინაქსარი თარგმნა, რამეთუ ესე არს საფუძველი ეკლესიათაჲ, რომლისა თჳნიერ შეუძლებელ არს წარმართებაჲ ეკლესიისაჲ. რამეთუ რომელსა ეკლესიასა სვინაქსარი არა ჰქონდის, დაღაცათუ ყოველნი წიგნი ჰქონდინ, თაფლსა ჭამნ, ხოლო სიტკბობასა სასაჲ ვერ სცნობს".<sup>1</sup> გიორგი ხუცესმონაზონის სიტყვები სრულიად გასაგებს ხდის თუ რა როლი ჰქონდა მინიჭებული სვინაქსარის თარგმანს და რამდენად მნიშვნელოვანი იყო ის ივირონის ქართული ძმობისათვის. კ. კეკელიძეს გარკვეული აქვს, რომ სვინაქსარი გიორგი მთაწმიდელმა თავის დეკანოზობის პერიოდში თარგმნა 1042-1044 წლებს შორის.<sup>2</sup> სამწუხაროდ, გიორგისეული ავტოგრაფი შემორჩენილი არ არის, სამაგიეროდ შემორჩენილა სვინაქსარის შემცველი XI საუკუნის ექვსი ნუსხა, რომელთაგან ერთი (Ath 30) ანდერძის მიხედვით უშუალოდ გიორგისეული ავტოგრაფიდან არის გადმოწერილი.

ნაშრომი მიზნად ისახავს სვინაქსარის XI და XII საუკუნეების ნუსხებისათვის დართული გიორგი მთაწმიდლისეული ანდერძების განხილვასა და ამ ანდერძთა მონაცემების მიხედვით ხელნაწერთა დაჯგუფებას.

<sup>1</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ნ. II, (XI-XV სს.), დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევამ და ლ. ჯღამაიამ, თბ., 1967, 128.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, 226.

სვინაქსარის XI საუკუნის ნუსხებზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ მათზე დართული ანდერძები ერთმანეთისაგან განსხვავდება როგორც ინფორმაციულად, ასევე ხშირ შემთხვევაში სტრუქტურულადაც. თავდაპირველად მოგვაქვს Ath 30 ნუსხაში დაცული ანდერძი.

Ath 30 გადაწერილია 1071 წელს ათონის მთაზე, ივირონის მონასტერში ევსტრათი დეკანოზის მიერ უშუალოდ გიორგი მთანმიდელის ავტოგრაფიდან<sup>3</sup>, რასაც ადასტურებს ხელნაწერის გადამწერისეული ანდერძი, რომელშიც ვკითხულობთ: "დაღაცათუ ნანერი უნდოა არს, გარნა სიმართლისათუს და შენამებისა მიზეზსა ვერვინ დასდებს, რამეთუ თუთ წმიდისა მამისა გიორგის კელთა ნუსხისაგან დამინერია. რაა დედასა მიპოვნია, არცა დამიკლია და არცა რაა შემიმატებია"<sup>4</sup>.

დედნიდან გადმოწერილ ნუსხას ახლავს გიორგისეული ანდერძი, რომელიც შემდეგი შედგენილობისაა: "დიდებაა ღმერთსა, მიზეზსა ყოვლისა კეთილისასა, დაესრულა განგებაა თუშთა წელიწდისათაა მოსაქსენებლითურთ თუთოეულისა წმიდისაათ. ღმრთისათუს, ლოცვა ყავთ გლახაკისა გიორგისთუს, რომელნიცა იკითხვიდეთ, გინა სწერდეთ, რამეთუ ღმერთმან იცის, ფრიადი ღუანლი მინახავს ამისსა თარგმანსა სალხინებელად ცოდვათა ჩემთა და მოსაქსენებელად მოძღუართა და მშობელთა და ყოველთა თუსთა და მეცნიერთა ჩემთა, და თქუენცა ღმერთმან მოგცეს წყალობაა დღესა მას დიდსა განკითხვისასა, ამინ. წმიდაო მამაო, მეოხ მეყავ წინაშე უფლისა".

ზუსტად ამ სახითაა დაცული გიორგისეული ანდერძი XI საუკუნის კიდევ ერთ ნუსხაში, ეს არის A 193 (XI ს.), რომელსაც თავის დროზე კ. კეკელიძე გიორგისეულ ავტოგრაფად თვლიდა და სწორედ მის საფუძველზე გამოაქვეყნა მან სვინაქსარის რუსული თარგმანი<sup>5</sup>.

ამ ორი იდენტური ანდერძისაგან განსხვავებულ კოლოფონს შეიცავს სვინაქსარის XI საუკუნის კიდევ ერთი ნუსხა, A 97:

*"მადლი და დიდებაა ღმერთსა მიზეზსა ყოვლისა კეთილისასა. დაესრულა განგებაა თუეთა წელიწდისათაა მოსაქსენებლითურთ თითოეულისა წმიდისაათ. ღმრთისათუს ლოცვა ყავთ გლახაკისა გიორგისთუს, რომელნიცა იკითხვიდეთ, გინა სწერდეთ, თუთ ღმერთმან იცის, რომელ ფრიადი ღუანლი და ჭირი მინახავს ამისსა თარგმანსა, სალხინებელად ცოდვათა ჩემთა და მოსაქსენებელად მოძღუართა და მშობელთა და*

<sup>3</sup> ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია, I, თბ., 1986, 89-90.

<sup>4</sup> ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია, 91.

<sup>5</sup> К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах, Тифлис, 1908.

ყოველთა თვსთა და მეცნიერთა ჩემთა და თქუენცა ღმერთმან მოცცეს ნყალობაჲ დღესა მას დიდსა განკითხვისასა. დაღაცათუ ნაშრომი უნდოდ აჩუენებს, არამედ სიმართლე დიად გჯხარკებია და სიტყუსა არა შეცვალებაჲ ამისთჳს, რამეთუ ფრიად საკრძალავი წიგნი არს და სულთა სარგებელი და ეკლესიისა წინამძღუარი უცთომელი და საქმეთა სულიერთა და შუენიერთა მთხრობელი და გულთა ჩუენთა ღმობიერყოფელი და ღუანლსა წმიდათასა მაუნყებელი, რომელი დღესამომდე სასმენელსა ჩუენსა არღარა სმენილ იყო და არცა ბერძენთა უფროჲსთასა, რამეთუ არცა მათ თანა დიად იპოების ესევეთარი სჯნაქსარი თჳნიერ სოფიანმიდისა და ასტუდიისა (!). ხოლო რომელნი სწერდეთ, სიტყუასა ნუ შეცვალებთ, ნუცა სახელსა ღმრთისათჳს წერილსა, კულა მეცნიერად შუენიერად და კეთილად წერდეთ და შენამებასა იხარკებდეთ".

თუ დავაკვირდებით A 97-ის ანდერძს ტექსტის თვალსაზრისით, ვნახავთ, რომ მისი დასაწყისი მთლიანად ემთხვევა Aht 30-ისა და A 193 ანდერძებს, თუმცა მეორე ნაწილი ანდერძისა ინფორმაციულად გაცილებით უფრო დატვირთულია: 1. ანდერძი იძლევა სვინაქსარის შეფასებას, 2. აკონკრეტებს სად არის კიდევ დაცული მსგავსი სვინაქსარები, 3. ითხოვს ზედმიწევნით სიზუსტეს სვინაქსარის გადანუსხვის შემთხვევაში.

საინტერესოა, იყო თუ არა ანდერძი ამ სახით გიორგისეულ დედანში, თუ ეს გვიანდელი გადაწერის დანამატი?

თუ დავაკვირდებით A 97 ანდერძს ვიზუალურად, დავინახავთ თვალშისაცემ განსხვავებას: ანდერძის ერთი ნაწილი სრულიად განსხვავებული მეღნიით და უფრო წვრილი კალმით არის შესრულებული და, რაც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, იმავე კალმით, მაგრამ უკვე წითელი მეღნიით აშიაზე, ანდერძის ტექსტის გაყოლებაზე, ვკითხულობთ: "ესე ანდერძი გიორგი მთაწმიდელისაჲ არს, ვიცა სჯნაქსარსა სწერდეთ, ღმრთისათჳს ნუ შესცვალებთ".

პირველი ნაწილი A 97-ის ანდერძისა, რომელიც მსხვილი ნუსხურით არის შესრულებული, უშუალოდ სვინაქსარის დასასრულს ეხება: "მადლი და დიდებაჲ ღმერთსა მიზეზსა ყოვლისა კეთილისასა. დაესრულა განგებაჲ თუეთა წელიწდისათაჲ მოსაქსენებელითურთ თითოეულისა წმიდისაჲთ".

ასეთივე ტექსტია მოთავსებული სვინაქსარის სათვეო ნაწილის შემდეგ XI საუკუნის კიდევ ერთ – H 2211 ნუსხაში "მადლი და დიდებაჲ ღმერთსა მიზეზსა ყოვლისა კეთილისასა. დაესრულა განგებაჲ თუეთა წელიწდისათაჲ მოსაქსენებელითურთ თითოეულისა წმიდისაჲთ. ღმერთმან იცის დიდი ჭირი მინახავს ამისსა ნუსხვასა სიტყუსა და სახელთა, ხოლო სიმართლე მიხარკებია და სხუაჲ არაჲ, რამეთუ ძნელად სანერელი არს,

რომელი თუთცა გეუნყოს". თუმცა, როგორც ვხედავთ, იგი გავრცობილია გადამწერისეული ტექსტით, რომელიც სვინაქსარის გადამწერასთან დაკავშირებულ სირთულეებს ეხება.

ამ ნაწილის შემდეგ A97-ში სხვა მელნითა და უფრო წვრილად დანერვილი ტექსტის ერთი ნაწილი ემთხვევა Ath 30-ისა და A 193- ნუსხის ანდერძის ტექსტებს, დანარჩენი ნაწილი კი დამატებას წარმოადგენს. ამდენად, დაკვირვება ტექსტებსა და A 97 ნუსხის კოდიკოლოგიურ მხარეზე გვიჩვენებს, რომ ანდერძის პირველი ნაწილი ადრეა შესრულებული, შემდეგ კი გადამწერს, როგორც ჩანს, უზრუნია იმაზე, რომ ეპოვა გიორგისეული ანდერძის სრული ვარიანტი და დაერთო ის უკვე გადამწერილი ხელნაწერისათვის საკუთარი კომენტარით ანდერძის რაობის შესახებ.

მაგრამ არის კი ეს ანდერძი გიორგისეული, თუ ის უკვე გავრცობას წარმოადგენს? ჩვენს ხელთ არსებული XI საუკუნის ნუსხებიდან უშუალოდ დედნიდან მხოლოდ Ath 30 არის გადამწერილი, ამასთანავე მისი გადამწერი სპეციალურ მითითებას აკეთებს იმაზე, რომ მან არც არაფერი დააკლო და არც არაფერი დაუმატა გიორგისეულ დედანს საფიქრებელია, რომ თავდაპირველი ანდერძი, რომელიც უშუალოდ გიორგის ხელიდანაა გამოსული, სწორედ ამ ორ ხელნაწერშია დაცული, A 97 ხელნაწერი კი ანდერძის გადამუშავებულ ვარიანტს შეიცავს.

ვფიქრობთ, ამის არგუმენტად გამოდგება XI საუკუნის ერთი ხელნაწერის A 840-ის ანდერძი<sup>6</sup>, რომელიც მკვეთრად მიჯნავს ერთმანეთისაგან უშუალოდ გიორგისეულ ანდერძს გვიანდელი გავრცობისაგან, ინფორმაციით გადამწერის შესახებ. ტექსტები, ასევე, გამოყოფილია ერთმანეთისაგან კოდიკოლოგიური თვალსაზრისით სპეციალური ყვავილოვანი ორნამენტით<sup>7</sup>:

"დიდებაჲ ღმერთსა მიზეზსა ყოვლისა კეთილისა დაესრულა განგებაჲ თუეთა წელიწდისათაჲ მოსაქსენებელითურთ თითუეულისა წმიდისათა ღმრთისათჳს ლოცვა ყავთ გლახაკისა გიორგისთჳს, რომელნიცა იკითხვიდეთ, გინა სწერდეთ, რამეთუ ღმერთმან იცის, ფრიადი ღუანლი და ჭირი მინახავს ამისსა თარგმნასა, სალხინებულად ცოდვათა ჩემთა და მოსაქსენებულად მოძღუართა და მშობელთა და ყოველთა თჳსთა და მეცნიერთა ჩემთა და თქუენცა ღმერთმან მოგცეს წყალობაჲ დღესა მას დიდსა განკითხვისასა, ამინ.

<sup>6</sup> Т. Жордания, Описание рукописей Церковного Музея Духовенства Грузинской Епархии, кн. III, № 13, Тифлис, 1908, 51-53.

<sup>7</sup> A 840, 179r-v.

(ორნამენტის შემდეგ) წმიდანო ღირსნო, ლოცვა ყავთ უღირსისა და ფრიად ცოდვილისა და ბილნისა სულითა ათანასესთესცა, რამეთუ ფრიადითა ჭირითა და გულსმოდგინებითა გარდმოვწერე მესამისა წიგნისაგან მეოთხედ წიგნად დიდითა ლუანლითა. ღმერთმან იცის ვამე და ვამე ჭირნი უსახლობისა და უადგილობისანი, რომელ სხუასა არავის ნაჰკიდებია ესევითარი, რამეთუ სოფლისა ღელვათა და განსაცდელთა შინა ვეფალ ყელამდის და სხუაჲ და სხუაჲ რალა-მე ვთქუა ღმერთმან, და-ღაცათუ ნაშრომი უნდოდ აჩუენებს, არამედ დიდად მიხარკებია სიმართლჳ და სიტყუას არა შესცვალებაჲ ამისთეს, რამეთუ ფრიად საკრძალავი წიგნი არს და სულთა სარგებელი და ეკლესიისა წინამძღუარი უცთომელი და საქმეთა სულიერთა და შუენიერთა მომთხრობელი და გულთა ჩუენთა და ჩუენ ქედფიცხელთა ღმობიერმყოფელი და ლუანლსა წმიდათასა მაუნყებელი, რომელი დღესამომდე სასმენელთა ჩუენთა არა სმენილ იყო და არცათუ ბერძენთა უფრომსთასა, რამეთუ სადა ვინ პოვო ესევითარი სუნაქსარი თუნიერ სოფიანმიდისა და სტუთისა (!) მონასტერსა და მთაწმიდას ქართველთა მონასტერსა და ესთენ ხოლო რომელნი სწერდეთ სიტყუასა ნუ შესცვალებთ, ნუცა სახელსა ღმრთისათეს დაწერილსა კულა შუენიერად და კულად მეცნიერ ხართ წერდით და მე შემინდვეთ ღმრთისათეს ამინ".

ანდერძის ათანასესეულ ტექსტზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ათანასე უშუალოდ იჭრება ანდერძის იმ ნაწილში, რომელიც A 97-ში წარმოდგენილია როგორც გიორგისეული. ამასთანავე ის ინფორმაციულად ოდნავ განსხვავებულია, რადგან სტუდიასა და სოფიანმიდასთან ერთად ასეთი სრული სვინაქსარის მქონედ მთაწმიდას ასახელებს. ამგვარი ჩარევით ანდერძში A 840-ის გვერდით დგება სვინაქსარის ნუსხებს შორის ერთ-ერთ საუკეთესო ნუსხად მიჩნეული A 222 (XII ს.)<sup>8</sup>:

"დიდებაჲ ღმერთსა, მადლი ღმერთსა, კურთხეულ არს ღმერთი. დასრულდა განგებაჲ თუეთა წელიწდისათაჲ მოსაკსენებელითურთ თითოეულისა წმიდისაჲთ. ღმრთისათეს ლოცვა ყავთ გლახაკისა გიორგისთეს, რომელნიცა იკითხვიდეთ, გინა სწერდეთ, რამეთუ ღმერთმან იცის, ფრიადი ლუანლი და ჭირი მინახავს ამისსა თარგმნასა, სალხინებელად ცოდვათა ჩემთა და მოსაკსენებელად სულიერისა მოძღურისა ჩუენისა გიორგისა, რამეთუ შემდგომად ღმრთისა იგი არს მიზეზი ყოვლისა კეთილისაჲ და მათითა ბრძანებითა და მადლითა და ლოცვითა მითარგმნიან ესე

<sup>8</sup> ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციონისა, I<sub>3</sub>, შეადგინეს და დასაბუქდად მოამზადეს თ. ბრეგაძემ, მ. ქავთარიამ, ლ. ქუთათელაძემ, თბ. 1980, 30

საღმრთონი წიგნი. ქსენებულმცა ვართ წმიდათა ლოცვათა შინა თქუნთა ჩუნ და მშობელნი და ძმანი ყოველნი. და თქუნცა ღმერთმან მოგცეს წყალობაჲ დღესა მას დიდსა განკითხვისასა, ამინ.

პირველ თარგმნილისაგან მესამედ გარდმოვწერე, დაღაცათუ ნაშრომი უნდოდ აჩუენებს, არამედ დიდად მიხარკებია სიმართლე და სიტყუსა არა შეცვალებაჲ ამისთვის, რამეთუ ფრიად საკრძალავი წიგნი არს და სულთა სარგებელი და ეკლესიისა წინამძღუარი უცთომელი და საქმეთა სულიერთა და შუენიერთა მთხრობელი და გულთა ჩუნთა ლმობიერმყოფელი და ლუანლსა წმიდათასა მაუნყებელი, რომელი დღესამომდე სასმენელთა ჩუნთა არა სმენილ იყო და არცათუ ბერძენთა უფრომსთასა, რამეთუ სოფიანმიდას არს და საპატრიაქოთა ეკლესიათა და მთანმიდას ესევეთარი სჯნაქსარი".

საინტერესოა, რომ A 840, რომელიც თავის თავს **"მესამისა წიგნისაგან მეოთხედ წიგნად"** გადმონერილს უწოდებს, ქრონოლოგიურად წინ უსწრებს XII საუკუნის A 222 ნუსხას, რომელიც მესამე წიგნს უწოდებს თავის თავს. ეს ადასტურებს, რომ გიორგის დიდი სვინაქსარის გადანუსხვა დიდი სიჩქარითა და ინტენსივობით მიდიოდა და რომ A 840 და A 222 ხელნაწერები გიორგისეული დედნიდან მომდინარე ორი სხვადასხვა ნუსხის განშტოებაა.

ინფორმაციულად A 222-ის ანდერძი კიდევ უფრო დატვირთულია: ანდერძის პირველ ნაწილში, რომელიც ტექსტობრივად ჰგავს გიორგისეული ანდერძის პირველ ნაწილს, მოიხსენიება გიორგი შეყენებული, როგორც მიზეზი და ხელშემწყობი სვინაქსარის თარგმანისა. ამ სახით არის დაცული ანდერძი XI საუკუნის იერუსალიმურ ხელნაწერშიც Jer 24-25.

<p>დიდებაჲ ღმერთსა, მადლი ღმერთსა, დასრულდა განგებაჲ თუეთა წელიწდისაჲთაჲ მოსაქსენებელითურთ თითოეულისა წმიდისაჲთ.</p> <p>ღმრთისათუს ლოცვა ყავთ გლახაკისა გიორგისთუს, რომელნიცა იკითხვიდეთ, გინა სწერდეთ, რამეთუ ღმერთმან იცის, ფრიადი ლუანლი და ჭირი მინახავს ამისსა თარგმნასა, სალხინებელად ცოდვათა ჩემთა და მოსაქსენებელად სულიერისა მოძღურისა ჩუნისა გიორგისა,</p>	<p>დიდებაჲ ღმერთსა, მადლი ღმერთსა, კურთხეულ არს ღმერთი. დასრულდა განგებაჲ თუეთა წელიწდისაჲთაჲ მოსაქსენებელითურთ თითოეულისა წმიდისაჲთ.</p> <p>ღმრთისათუს ლოცვა ყავთ გლახაკისა გიორგისთუს, რომელნიცა იკითხვიდეთ, გინა სწერდეთ, რამეთუ ღმერთმან იცის, ფრიადი ლუანლი და ჭირი მინახავს ამისსა თარგმნასა, სალხინებელად ცოდვათა ჩემთა და მოსაქსენებელად სულიერისა მოძღურისა ჩუნისა გიორგისა, რამეთუ</p>
--	--

რამეთუ შემდგომად ღმრთისა იგი არს მიზეზი ყოვლისა კეთილისაჲ და მათითა ბრძანებითა და მადლითა და ლოცვითა მითარგმნიან ესე საღმრთონი წიგნნი. კსენებულმცა ვართ წმიდათა ლოცვათა თქუენთა ჩუენ და მშობელნი და ძმანი ყოველნი. და თქუენცა ღმერთმან მოგცეს წყალობაჲ დღესა მას დიდსა განკითხვისასა, ამინ. და ესე უწყოდეთ, დაღაცათუ ნაშრომი უნდოდ აჩუენებს, არამედ დიდად მიხარკებია სიმართლე და სიტყუსა არა შეცვალებაჲ ამისთვის, რამეთუ ფრიად საკრძალავი წიგნი არს და სულთა სარგებელი და ეკლესიისა წინამძღუარი უცთომელი და საქმეთა სულიერთა და შუენიერთა მთხრობელი და გულთა ჩუენთა ღმობიერმყოფელი და ღუანლსა წმიდათასა მაუნყებელი, რომელი დღესამომდე სასმენელთა ჩუენთა არა სმენილ იყო და არცათუ ბერძენთა უფრომსთასა, რამეთუ სოფიანმიდას არს და საპატრიარქოთა ეკლესიათა და მთაწმიდას ესევეითარი სუნაქსარი"

Jer 24-25, 312r.

შემდგომად ღმრთისა იგი არს მიზეზი ყოვლისა კეთილისაჲ და მათითა ბრძანებითა და მადლითა და ლოცვითა მითარგმნიან ესე საღმრთონი წიგნნი. კსენებულმცა ვართ წმიდათა ლოცვათა შინა თქუენთა ჩუენ და მშობელნი და ძმანი ყოველნი. და თქუენცა ღმერთმან მოგცეს წყალობაჲ დღესა მას დიდსა განკითხვისასა, ამინ.

**პირველ თარგმნილისაგან მესამედ გარდმოვნერე,**

დაღაცათუ ნაშრომი უნდოდ აჩუენებს, არამედ დიდად მიხარკებია სიმართლე და სიტყუსა არა შეცვალებაჲ ამისთვის, რამეთუ ფრიად საკრძალავი წიგნი არს და სულთა სარგებელი და ეკლესიისა წინამძღუარი უცთომელი და საქმეთა სულიერთა და შუენიერთა მთხრობელი და გულთა ჩუენთა ღმობიერმყოფელი და ღუანლსა წმიდათასა მაუნყებელი, რომელი დღესამომდე სასმენელთა ჩუენთა არა სმენილ იყო და არცათუ ბერძენთა უფრომსთასა, რამეთუ სოფიანმიდას არს და საპატრიარქოთა ეკლესიათა და მთაწმიდას ესევეითარი სუნაქსარი"

A 222, 237r-v

იყო თუ არა გიორგი მთაწმიდლისეულ ანდერძში გიორგი შეყენებულის ღვანლის მოხსენიება? ერთის მხრივ, ავტოგრაფიდან გადმოწერილი ნუსხა (Ath 30) ამგვარ ინფორმაციას არ შეიცავს, მეორე მხრივ კი, საყოველთაოდ ცნობილია და გიორგი მთაწმიდელის ბიოგრაფიკ ალნიშნავს იმ დიდ როლს, რომელიც შეასრულა გიორგი შეყენებულმა სვინაქსარის თარგმნის საქმეში.

აღსანიშნავია, რომ ამგვარი მატება გიორგი შეყენებულის შესახებ დიდ სვინაქსარში კიდევ ერთ ადგილას დასტურდება: სვინაქსარის ტექსტში ერთ-ერთ განგებასთან გიორგი მთანმიდელი აღნიშნავს: "წმიდანო მამანო, ესე ზემონწერილი ჟამთა განგებაჲ ბერძულადცა განბნეულად იყო და საძებრად და მე ერთგან დავწერე, რომელ არავინ იჭირვოდის ძებნისათჳს. ლოცვა ყავთ გიორგისთჳს მთარგმნელისა" (Aht 30). შესაბამის ადგილას A 222 ნუსხაში ვკითხულობთ: *"წმიდანო მამანო, ესე ზემონწერილი ჟამთა განგებაჲ ბერძულადცა განბნეულად იყო და საძებრად და მე ერთგან დავწერე, რაჲთა არავინ იჭირვოდის ძებნისათჳს. ღმრთისათჳს ლოცვა ყავთ გლახაკისა გიორგისთჳს და ჩემისა ბერისა გიორგისთჳს, რომლისა ბრძანებითა და მადლითა ვთარგმნე წმიდა ესე წიგნი, თქუენცა ღმერთმან მადლი მოგანიჭოს"*.

ამ შენიშვნის ტექსტის თავისებურებათა გათვალისწინებით სვინაქსარის XI-XII საუკუნის ნუსხები შემდეგნაირად ჯგუფდება:

- წმიდანო მამანო, ესე ზემონწერილი ჟამთა განგებაჲ ბერძულადცა განბნეულად იყო და საძებრად და მე ერთგან დავწერე, რაჲთა არავინ იჭირვოდის ძებნისათჳს. ლოცვა ყავთ გიორგისთჳს (მთარგმნელისა Ath 30) A 97, A 193, A 840, H 1661 ყავთ გლახაკისა Jer 24-25.
- წმიდანო მამანო, ესე ზემონწერილი ჟამთა განგებაჲ ბერძულადცა განბნეულად იყო და საძებრად და მე ერთგან დავწერე, რაჲთა არავინ იჭირვოდის ძებნისათჳს. **ღმრთისათჳს ლოცვა ყავთ გლახაკისა გიორგისთჳს და ჩემისა ბერისა გიორგისთჳს, რომლისა ბრძანებითა და მადლითა ვთარგმნე წმიდა ესე წიგნი, თქუენცა ღმერთმან მადლი მოგანიჭოს** A 222, A 839.

შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ Ath 30 და A 222 ორი სხვადასხვა ტიპის დედნიდან არის მომდინარე, მით უმეტეს, რომ ამ ვარაუდის დაშვების საფუძველს თითქოს თავად სვინაქსარის არქიტექტონიკაც იძლევა: ათონურ ნუსხასა და A 193 ხელნაწერში სვინაქსარის სათვეო ნაწილს მოსდევს მარხვათა განგება, ხოლო "გამოავლინეთა" კომპლექტი ბოლოს აქვს დართული ხელნაწერს, სავარაუდოდ ასეთი სტრუქტურა უნდა ჰქონოდა გიორგისეულ ავტოგრაფსაც, სვინაქსარის სხვა ნუსხებში "გამოავლინეთა" კომპლექტი უშუალოდ მოჰყვება სვინაქსარის სათვეო ნაწილს, მაგრამ ამ ვარაუდის დაშვებას ეწინააღმდეგება A 839-ის მონა-



ცემები, რომელიც არქიტექტონიკით Ath 30-ისა და A 193 გვერდით დგება, ხოლო მითითების ტექსტით A 222-ის გვერდით დგება<sup>9</sup>.

ვფიქრობთ, უფრო დასაშვებია ის ვარაუდი, რომ ვილაცამ დაამატა ინფორმაცია გიორგი შეყენებულის ღვანლის შესახებ, ვიდრე იმის წარმოდგენა რომ გადამწერებმა თვითნებურად ამოიღეს ეს ინფორმაცია.

სამწუხაროდ, გიორგი მთანმიდელისეულ ანდერძს არ შეიცავს ივანე ჯიბისძის მიერ ანტიოქიაში გადანიშნული სვინაქსარის ნუსხა (H 221), რომელიც, მეცნიერთა ერთი ნაწილის აზრით, გიორგი მთანმიდელის ცხოვრებაშივე გადაინერა. გადამწერისეულ ანდერძში სპეციალურად არის საუბარი გიორგი შეყენებულის როლზე სვინაქსარის შექმნის საქმეში, ხელნაწერში კი რამდენჯერმე გვხვდება გიორგი შეყენებულის სულის მოსახსენებელი მინაწერი, რომელიც გადამწერის ხელით არის შესრულებული. ის რომ, შავ მთაზე მყოფმა ივანე ჯიბისძემ კარგად იცის გიორგი შეყენებულისა და გიორგი მთანმიდელის ურთიერთობა და შესაძლოა პირადადაც იცნობდა მთანმიდელის მოძღვარს, გასაკვირი არ არის. შესაძლოა საპირისპირო ვარაუდის დაშვებაც: იმის გამო, რომ სვინაქსარის მთანმიდელისეული ანდერძი არ შეიცავდა ინფორმაციას გიორგი შეყენებულის შესახებ, სწორედ ამიტომ აღნიშნა ივანე ჯიბისძემ ეს ფაქტი ასე ხაზგასმით ხელნაწერისათვის დართულ საკუთარ ანდერძში.

ამრიგად, იკვებება ხელნაწერთა სამი ჯგუფი: 1. ხელნაწერები, რომლებიც შეცავენ მხოლოდ მოკლე ანდერძს – Aht 30, A 193; 2. ხელნაწერები, რომლებიც შეიცავენ ანდერძის გავრცობლი ვარიანტს, ოღონდ გიორგი შეყენებულის მითითების გარეშე – A 97, A 840; 3. ხელნაწერები, რომლებიც შეიცავენ ანდერძის ვრცელ ვარიანტს გიორგი შეყენებულის მოხსენიებით – Jer 24-25, A 222. საინტერესოა, რომ სამივე ეს ჯგუფი უკვე XI საუკუნეშია ჩამოყალიბებული. ვფიქრობთ, გიორგი მთანმიდელისეული ანდერძი უნდა იყოს ანდერძის მოკლე ვარიანტი, რომელიც ათონურსა და A 193 ნუსხებშია წარმოდგენილი, ყველა სხვა ანდერძი კი უკვე გადამწერთა მიერ განვრცობილი და გადამუშავებულია.

<sup>9</sup> სამწუხაროდ, A 839 ნუსხაში ანდერძის ადგილი დაზიანებულია, შემორჩენილია მხოლოდ მისი ბოლო ნაწილი: "რამეთუ ფრიად საკრძალავი წიგნი არს და სულთა სარგებელი და ეკლესიისა წინამძღუარი უცთომელი და საქმეთა სულიერთა და შუენიერთა მთხრობელი და გულთა ჩუენთა ლმობიერყოფელი და ლუანლსა წმიდათასა მაუნყებელი, რომელი დღესამომდე სასმენელთა ჩუენთა არა სმენილ იყო და არცათუ ბერძენთა უფრომსთასა, რამეთუ სოფიანმიდას არს და საპატრიარქოთა ეკლესიათა და მთანმიდას ესევითარი სუნაქსარი", ამდენად, ზუსტად არ ვიცით, მოიხსენიებოდა თუ არა ანდერძის დასაწყისში გიორგი შეყენებული.

**Dali Chitunashvili***National Centre of Manuscripts***ACCOMPANIED COLOFONS OF GEORGE THE HAGIORITE FOR "THE GREAT SYNAXARION"**

There are tens of manuscripts preserved at National Centre of Manuscripts, that contains copies of "The Great Synaxarium" translated by George Hagiorite. Most of the copies have colofons written by George the Hagiorite. Manuscripts of various periods show us different versions of these colofons.

The report covers the codicologic and textual research of the testaments, mainly based on data of manuscripts of the XI-XII centuries. As a result of the research the original colophon by George the Hagiorite and the information added by later copyists are established.

## თამარ ცოფურაშვილი

დამოუკიდებელი მკვლევარი, თბილისი

### პროკლე კონსტანტინოპოლელის პირველი ჰომილიის ერთი ქართული რედაქციისათვის

პროკლე კონსტანტინოპოლელი თვალსაჩინო ფიგურას წარმოადგენს ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიაში. იოანე ოქროპირის მონაწილე არაერთი ჰომილია თუ ეპისტოლე დაგვიტოვა. პროკლე კონსტანტინოპოლელმა საინტერესო და მნიშვნელოვანი მოვლენებით დატვირთული ცხოვრება განვლო. მისი ბიოგრაფიიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია დევნილობაში გარდაცვლილი იოანე ოქროპირის წმინდა ნაწილების კონსტანტინოპოლში გადმოსვენება და მისი მომხრეების შემორიგება, აგრეთვე, მისი აქტიური როლი ნესტორის განკვეთაში. პროკლე ერთ-ერთი პირველთაგანი აღმოჩნდა, რომელმაც გაილაშქრა ნესტორის წინააღმდეგ, როდესაც ეს უკანასკნელი სიტყვა *ღმრთისმშობლის* აკრძალვას მოითხოვდა. შემდგომში ნესტორი სრულიად სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ: თუ არა ალექსანდრიული სამღვდელოების ჩარევა და ამბიციები ადამიანისა (იგულისხმება პროკლე კონსტანტინოპოლელი), რომელსაც პრეტენზიები ჰქონდა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო ტახტზე, პრობლემა სრულიად მშვიდად მოგვარდებოდა. ამ შემთხვევაში განსაკუთრებული როლი ითამაშა პროკლეს პირველმა ჰომილიამ. ეს ჰომილია პროკლემ წარმოთქვა 21 დეკემბერს ე.წ. ქალწულობის დღესასწაულზე, რომელიც ცოტა ხნით ადრე დაწესდა. გამოსვლას ესწრებოდნენ ნესტორი და, უეჭველია, სასახლის კარის ქალბატონები. ნესტორის სამწუხაროდ, მსმენელები დიდი მოწონებით შეხვდნენ ამ ქადაგებას<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> N. Russel, Cyril of Alexandria, London and New York, 2000, 33-46.

ქართულ ენაზე ამ ჰომილიის ორი თარგმანი მოგვეპოვება. ერთი მათგანი (*ნეტარისა პროკლსი, კოსტანტინელ ეპისკოპოსისაჲ, ღმრთისმშობელისათჳს თქუმული: "ქალწულისა კრებაჲ დღეს მოუნეს ენასა ჩუენსა, ძმანო, ქებად....."*), უფრო ძველი, დაცულია 864 წლის პირველ ქართულ თარიღიან ხელნაწერ *სინურ მრავალთავში* (Sin 83, 40-45), აგრეთვე დაცულია Ath. 80-ში (12-14), A19-ში და ანონიმი მთარგმნელის კალამს ეკუთვნის, მეორე კი (*წმიდათა შორის მამისა ჩუენისა პროკლე კოსტანტინეპოლელ მთავარეპისკოპოსისაჲ სიტყუაჲ შობისათჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა, რომელი-ესე აღმოთქუა დიდსა ეკლესიასა შინა სოფიანმიდას სასმენლად ნესტორ მწვალებელისა, ჯდა რაი იგი მუნ: "ქალწულისა კრებაჲ დღეს, ძმანო, ენასა ჩუენსა შესხმად მოუნეს..."* A 182, 180 r) შემონახულია შემდეგ ხელნაწერებში: A 182, 266, ქუთ. 5, H 307 და H 1699.

მიუხედავად იმისა, რომ H 307 გვიანდელია, ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა, ვინაიდან საშუალებას გვაძლევს, დავადგინოთ ჰომილიის მთარგმნელი. H 307 1751 წელს ანტონ პირველის ბრძანებით დეკანოზ იოანეს გადაუწერია. ხელნაწერში დაცულია ეფესოს III მსოფლიო საეკლესიო კრებასთან დაკავშირებული ეპისტოლეები და ჰომილიები, რომელთა ავტორები არიან: კირილე ალექსანდრიელი, პაპი კელესტინე, თეოდოტი ანკვირელი და ნესტორი. აქვეა დაცული ორი ეპისტოლე, რომლებიც თეოდოსის და ვალენტიანიანეს ეკუთვნით და კოლექტიური წერილი იმპერატორებისადმი. გარდა ამისა, რამდენიმე თხზულება, რომლებიც მსოფლიო საეკლესიო კრებებს უკავშირდება. ამ ხელნაწერის ბოლოს ერთი გვერდი გამოტოვებულია, რაც გვიჩვენებს, რომ გადამწერს თემატურად გაერთიანებული, მსოფლიო კრებებთან, პირველ რიგში კი ეფესოს მსოფლიო კრებასთან დაკავშირებული ტექსტი დაუმთავრებია და მომდევნო, სულ ბოლო თარგმანისგან გაუმიჯნავს. ეს უკანასკნელი ეფთვიმე მთანმიდელის მიერ თარგმნილი ბასილი დიდის ერთ-ერთი ჰომილიაა და განცალკევებით დგას სხვა თხზულებებისგან.

მართალია, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ხელნაწერი გვიანდელი გადწერილია, მაგრამ აშკარაა, რომ თარგმანი ძალიან ძველია. ამას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ რამდენიმე თხზულება, მათ შორის ჩვენთვის საინტერესო, ადრინდელ ხელნაწერებშია შემონახული. ბუნებრივია, ჩნდება კითხვა, ვის თარგმანს წარმოადგენს კრებული. ამაზე პასუხი გიორგი ათონელის ბიოგრაფიაში უნდა ვეძიოთ. გიორგი მცირე გვაცნობებს, რომ გიორგის უთარგმნია "წიგნი მეექუსისა კრებისა, ეპისტოლენი წმიდისა

კურილესნი და სხუათა წმიდათა მამათანი განკუეთისათჳს ნისტორ უსჯულოჲსა"<sup>2</sup>. ამის შესახებ კ. კეკელიძე წერს: შესაძლებელია, აქ იგულისხმებოდეს ერთი თხზულება, სახელდობრ, იმ კრების ნიგნი, რომელშიც აღნიშნული ეპისტოლენი იყო მოთავსებული, ე. ი. მესამისა. იქნებ ხელნაწერში მესამის აღსანიშნავად იყო ასომთავრული **წ**, რომელიც გადამწერს ასომთავრულისავე **ვ**-სთან აერია და აქედან წარმოდგა მესამის მაგივრად მეექვსე"<sup>3</sup>. მართლაც, უფრო მოსალოდნელია, რომ გადამწერს ერთმანეთში ორი ასო არეოდა, ვიდრე მთელი წინადადება, თანაც არასწორი, თავისი ინიციატივით დაემატებინა. ჩვენი აზრით, H 307 სწორედ გიორგი მთაწმიდელის თარგმანს უნდა წარმოადგენდეს, რასაც მხარს უჭერს სხვა არგუმენტებიც: 1. კრებულის ძირითად ნაწილს სწორედ ეპისტოლეები წარმოადგენს, როგორც ბიოგრაფი გვამცნობს; 2. ხელნაწერის ბოლო ნაწილი: "აღსაარებაჲ და უწყებაჲ...", "წმიდისა ფოტი პატრიარქისა აღწერილი" და "და ესე უკუე კრებანი იქმნეს..." გიორგი მთაწმიდელის თარგმანებს წარმოადგენს. ისინი დაცულია A 584-ში (229v-240r) და თუ არ ჩავთვლით უმნიშვნელო ორთოგრაფიულ სხვაობებს, სიტყვასიტყვით ემთხვევიან H 307-ში დაცულ თარგმანებს. 3. კირილე ალექსანდრიელი თავის მე-17 ეპისტოლეში იმონებებს ნიკეის სიმბოლოს (5v), ხელნაწერს კი ბოლოში დართული აქვს გიორგი მთაწმიდელის თარგმნილი ნიკეა-კონსტანტინოპოლის სიმბოლო (56r). ამ სიმბოლოების დასაწყისები ორიგინალში თითქმის ემთხვევა ერთმანეთს, მეორე ნაწილი კი განსხვავებულია. საერთო ნაწილების შედარება გვიჩვენებს, რომ ეს ორი თარგმანი ერთსა და იმავე ადამიანს ეკუთვნის. H 307-ში დაცული ტექსტის სიძველეს ადასტურებს გრამატიკული ნორმებიც, კერძოდ, უწყვეტლის მწკრივის ნიშნად ე-ს გამოყენება –ოდ-იან ზმნებში, რაც ძველი ქართულისათვის იყო დამახასიათებელი<sup>4</sup>.

ამ თარგმანის ყველაზე ძველი ვარიანტი, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, შემონახულია A 182-ში (180r-185v) და XIII საუკუნეშია გადამწერილი. ქრონოლოგიური თვალსაზრისით მეორე ადგილზეა ქუთაისის ფონდში მესხეთე ნომრით დაცული XVI საუკუნის ხელნაწერი (483v-493v). რაც შეეხება A 266-ს (11v-13v), ის კიდევ უფრო გვიანდელია. მასში გარკვეული ცვლილებებით თითქმის მთლიანადაა შესული H 307-ში დაცული თხზუ-

<sup>2</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბილისი, 1967, 147.

<sup>3</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი, 1961, 209.

<sup>4</sup> თ. ცოფურაშვილი, წმ. კირილე ალექსანდრიელი ძველ ქართულ მწერლობაში, თბილისი, 2009, 89-92.

ლებები, მათ შორის ჩვენთვის საინტერესო ჰომილიაც. დაახლოებით ამავე პერიოდშია გადანერილი H 1699-ც (28r-33r).

ამრიგად, პროკლე კონსტანტინოპოლელის პირველი ჰომილიის ერთ-ერთი რედაქციის თარგმანი გიორგი მთანმიდელის კალამს უნდა ეკუთვნოდეს, რასაც სხვა არგუმენტებთან ერთად მისი დედანთან მაქსიმალური სიახლოვე და მაღალმხატვრობაც ადასტურებს.

## **Tamar Tsopurashvili**

*Independent researcher, Tbilisi*

### **ON A GEORGIAN RECENSION OF HOMILY I BY PROCLUS OF CONSTANTINOPLE**

Two Georgian translations of Homily 1 by Proclus of Constantinople have been preserved. The older of them is included in the first dated manuscript *Sinai Codex*, also in Ath. 80, A19 and belongs to the pen of an anonymous translator, another is included in the following manuscripts: A 182, 266, Kut. 5, H 307 and H 1699. H 307 is most interesting, because it allows us to identify the translator of the homily. The minutes of the Council of Ephesus included in it must have been translated by Giorgi Atoneli, which is confirmed by the following: 1. the adscript of Giorgi the Small; 2. the existence of other older texts; 3. one of the translations by Giorgi Atoneli, preserved at the end of the manuscript and 4. language forms of the text, which are characteristic for the old Georgian language only.

## ლია წერეთელი

*შოთა რუსთაველის ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი*

### მაქსიმე აღმსარებლის, ბასილი დიდისა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის სულიერი კვალი ფოლკლორში

ქართულ ფოლკლორში ქრისტიანობის უდიდეს მოღვაწეთა მაქსიმე აღმსარებლის, ბასილი დიდისა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის სულიერი კვალი ნათელი დასტურია, თუ რაოდენ დიდი ზეგავლენა ჰქონდა საეკლესიო ტრადიციას ხალხის ცნობიერებაზე. თქმულებები, ლეგენდები, პოეტური ტექსტები, რიტუალები და ზნე-ჩვეულებათა მთელი სისტემა ცხადყოფს ლიტურგიული ცნობიერების ხალხურ ყოფაში დამკვიდრებას, ეკლესიის უდიდეს როლსა და სულიერ წინამძღოლობას. ოჯახური ტრადიცია, სოფლის მკვიდრთა ზნე-ჩვეულებანი ყალიბდებოდა სასულიერო პირთა ქადაგებებისა და ღვანლის შედეგად.

ბასილი დიდის, გრიგოლ ღვთისმეტყველისა და მაქსიმე აღმსარებლის ხსოვნა ხალხურ სიტყვიერებაში ადასტურებს საეკლესიო ტრადიციის ღვთისმეტყველურ კვალს საუკუნეთა მანძილზე. მართალია, მითოსური და ფოლკლორული სიუჟეტები შეერწყა თხრობას, მაგრამ უმთავრესია სარწმუნოებრივი მრწამსი. ეს წმინდანები იბრძოდნენ მართლმადიდებლობის სიმტკიცისათვის, ამხელდნენ ერეტიკოსთა ცრუ მოძღვრებას, განიცდიდნენ დევნა-შევიწროებას. მათი ღვანლი და თავგანწირვა, მონამებრივი აღსასრული ქართულ სასულიერო პირებში სიმტკიცის ფუნდამენტად იქცა და ერს ჭეშმარიტი სარწმუნოების მადლად მოეფინა. ერთია მნიგნობრული ტრადიცია – ამ წმინდანთა თხზულებებისა და მათი "ცხოვრებების" თარგმნა ქართულად და ამასთან ხალხის მეხსიერება, კოლექტიური ცნობიერება, ხალხური ტრადიცია, რომელშიც განსხვავებულად ცოცხლობს ამ წმინდანთა სულიერი კვალი. რწმენითი ცნობიერებითა და მითოსური ტრადიციით სრულქმნილი სახე-ხატი ფოლკლორში განსხვავებულ კვლევას გულისხმობს, მაგრამ იმთავითვე

აშკარაა ამ წმინდანთადმი მფარველობისა და შემწეობის სავედრებელი განწყობა.

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში დასტურდება ბასილი დიდის ღვთისმშობლის კვალი. დღემდე სოფლად შემორჩენილია ტრადიცია ბასილა-პურების გამოცხობისა. ხშირია მისი ხსენება სავედრებელ ტექსტებში, შელოცვებში, ახალწლისა და აღდგომის სადღესასწაულო რიტუალებში, დალოცვისა და კურთხევის ტექსტებში. უმეტესად დავიწყებულია წარმომავლობა, ხსოვნა ბასილი კესარიელის ღვანლისა, მაგრამ სრულიად ცხადია საეკლესიო ტრადიციის გახალხურების შედეგი.

ჩიჩილაკი-თხილის გათლილი ჯოხი, რომელსაც ამზადებენ საახალწლოდ გურიაში და "ბასილის წვერებს" უწოდებენ, წმინდანის სისპეტაკის, სინმინდის აღმნიშვნელია, ბასილა-პურები ერთგვარად სულიერი მადლის ყოფითი ტრადიციაა, საზრდელი უწინარესად პური, ღვთიური საბოძვარის, მადლის სიმბოლოა, ადამიანის ჭეშმარიტი დაპურება ღვთის წყალობის შედეგია. ცნობილია, რომ გრიგოლ ღვთისმეტყველი ბასილი დიდს ბიბლიურ იოსებს ადარებდა, რომელმაც იხსნა შიმშილისაგან ეგვიპტე. იოსებმა პური დაურიგა ეგვიპტელებს, მაგრამ ეს არ იყო მარადიული საზრდო... ხოლო ბასილი დიდის პური სულიერი პურია, მარადიული საბოძვარი. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დღესაც აცხობენ თონეში კაცის ფორმის პატარა პურს (ხელ-ფეხითა და თავით), რომელსაც გახურებულ თონეში პირველად ჩააკრავენ და მას "ბასილას პურს" უწოდებენ, მისი გამოცხობა სანინდარია ბარაქიანობისა და სიუხვისა. ალბათ ამ წმინდანის ხსოვნას სწორედ "სულიერი პურის", "მართალი პურის" საზრისი ჰქონდა თავიდანვე.

ცხადია, რომ ქართული საეკლესიო ტრადიცია დიდმნიშვნელოვან როლს ანიჭებდა ბასილი დიდის სულიერ ღვანლს, ბასილი დიდის თხზულებებს, ლიტურგიულ ტრადიციას, ხოლო ხალხურმა ცნობიერებამ იგი ყოფით რეალობაში დაამკვიდრა. ხსოვნაში აისახა არიოზისა და ევნომიოსის წინააღმდეგ ბასილი დიდის ბრძოლის კვალი, სულიწმიდის შესახებ ტრაქტატის ღვთისმშობლის ძალა, მისი უდიდესი მნიშვნელობა ქართულ მართლმადიდებლურ ტრადიციაში. კაპადოკიისა და საქართველოს სარწმუნოებრივი მთლიანობის დასტურია ხალხის კოლექტიურ მეხსიერებაში აღბეჭდილი ბასილი კესარიელის სახე-ხატი, ამ უდიდესი საეკლესიო მოღვაწის ხსოვნა.

ცნობილია, რომ ქრისტიანობამდელი, უძველესი მატერიალური კულტურის ძეგლები, ჭურჭელი, სხვადასხვა ნაკეთობები – არქეოლოგიური მონაპოვარი ცხადყოფს ქართველ საცხოვრისში მფარველი ღვთაების, კერძო ანგელოზის კულტის არსებობას. ადრექრისტიანულ ხანაში, ოჯახის მფარველის, კერიის ღვთაების რწმენა შენარჩუნებულია. ქრისტიანობის



პირველ საუკუნეებში წმიდა ბასილის სახელს შეერწყა კერიის მფარველი ღვთაების რწმენა. უდიდესი წმინდანი ქრისტიანთა მფარველად იქნა გააზრებული, რაც სარწმუნოებრივი მრწამსის გახალხურების ნათელი ნიმუშია. ამასთან, ბასილი მოაზრებულია მტერთაგან და ავსნეულებათაგან ოჯახის დამცველად.

უდიდესი ქრისტიანი წმინდანების, იოანე ოქროპირისა და მაქსიმე აღმსარებლის დიდსულიერ კვალს საქართველოში, ისიც განაპირობებდა, რომ იოანე ოქროპირმა კომანაში, მაქსიმე აღმსარებელმა ლეჩხუმში (დებვირი, მური) დაასრულეს სიცოცხლე. საქართველოს მინა იქცა ამ წმინდანთა მიმრქმელად. მათი სულიერი ღვანლი მოეფინა და სიცოცხლის ბოლო სასწაულები აქ აღსრულდა. ამ წმინდანთა განსასვენებელი ადგილი საკრალურ ალაგად, სრულიად საქრისტიანოს სწმინდედ იქცა, სადაც მომლოცველობა აუცილებელ აღსასრულებლად ითვლებოდა.. ამგვარად საქართველო მათ მარადიულ, განსულიერებულ საცხოვრისად გარდაიქმნა. ხალხის ხსოვნაში ამ წმინდანთა ნათელმოსილი სახე-ხატი აღიბეჭდა, სასწაულთა ზეპირგადმოცემები შეიქმნა, მათზე ლეგენდა-თქმულებებს შეერწყა ადგილობრივი მითოსური რწმენა-წარმოდგენები და საუკუნეების განმავლობაში შენარჩუნდა ღვთიური მადლმოსილებით, შარავანდედით განსპეტაკებული მათი ხსოვნა.

განსაკუთრებით მრავალსახოვანია წმიდა მაქსიმე აღმსარებლის შესახებ გავრცელებული ხალხური გადმოცემები, რომლებიც ლეჩხუმში, დებვირის თემის სოფლებშია გავრცელებული, მურში, სადაც მდებარეობს წმიდანის საფლავი და მისი სახელობის ეკლესია. წმიდა მაქსიმე აღმსარებლის შესახებ ზეპირგადმოცემები მხოლოდ საქართველოს ამ რეგიონშია გავრცელებული: სოფლებში დებვირი, ლესინდი, ლასხანა, წილამიერი, ჩხუტელი, მური, ასევე ცხეთა, კოკოშასწვერი, გვირგვინიშისწვერი, ორბელისწვერი. არსად სხვა რეგიონში წმიდა მაქსიმეს შესახებ ზეპირგადმოცემებს არ იცნობენ, რადგან მაქსიმეს თქმულება შექმნილია ამ რეგიონში ალბათ მისი გარდაცვალებისთანავე (გარდაცვალება სასწაულებრივადაა მოთხრობილი). კალოობის რიტუალი და წმინდანის საფლავთან დარის გამოთხოვის ტრადიცია საუკუნეთა მანძილზე ინახავდა მის ხსოვნას და ზეპირ ტექსტებს.

თქმულების თანახმად, მაქსიმე განდგეგლია, მისი წარმომავლობა და ბავშვობა უცნობია, იგი უცხოა და შორიდან მოსული, იდუმალებით მოცული ბრძენი: დადის დებვირში და სოფლის მცხოვრებთ წესსა და რიგს უდგენს. წმინდა მაქსიმე თქმულების ზოგიერთი ვერსიით, ცაცხვის ფულუროში ცხოვრობს. მისი ცხოვრებიდან კი ცნობილია, რომ ის ბიზანტიიდან კონსტანტინე III-მ (641-668) ორ ანასტასისთან ერთად გადაასახლა ლაზეთში, წმინდანმა განვლო ლაზიკა-ეგრისი და "უშენსა და უნუგეშო" მთაზე

აღმართულ ციხეში შეაყუდეს, სადაც წმინდანმა სიცოცხლის ბოლო თვეები განვლო. ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით, როგორც კ. კეკელიძეს აქვს აღნიშნული, მეთორმეტე საუკუნის ნუსხაში დასტურდება ცნობა, რომ წმინდანის ნეშტი ცაგერის მახლობლად განისვენებს, ამასვე მოგვითხრობს ვახუშტი ბატონიშვილი და ასახელებს მურის ციხეს. ბიზანტიური წყაროები შეისწავლა და გამოსცა ს. ყაუხჩიშვილმა, რომლის თანახმად, მაქსიმე და ორი ანასტასი სხვადასხვა ადგილას დაამწყვდიეს. მაქსიმე აღმსარებელს მარჯვენა მოკვეთეს, ენა მოაჭრეს და ქიმარ-ქიმარეოს-ჰიმარ სახელწოდების მთაზე ციხეში გამოამწყვდიეს<sup>1</sup>.

მ. ჩიქოვანმა შეისწავლა ლეჩხუმის ექვს სოფელში მაქსიმე აღმსარებლის შესახებ ზეპირსიტყვიერი ტექსტები. ლაზარობის მსგავსი დღესასწაული, რომელსაც მურობას უწოდებენ და მზიან ამინდს სთხოვდნენ. წმიდა მაქსიმეს შესანიშნავი მიუტანდნენ და სიმღერა-გალობას იტყოდნენ:

"წმიდა მაქ-სი-მე,  
და-რი გვი-ბო-ძე!  
შეგვიხვენიე..."

სრულდებოდა რიტუალი: ერთი კვირა მარხულობდნენ, მერე კისერზე ლელეჭებს შეიჭერდნენ, წინ მღვდელი მიუძღვებოდათ, ფეხშიშველი გასწევდნენ წმიდა მაქსიმეს საფლავთან, გზად რაც შეხვდებოდათ, გადალახავდნენ და შეუჩერებლად მიდიოდნენ.

"წვიმის მოყვანა ერთ ღვთაებას დაეკისრა (საერთო სატომო დღეობა ხვამლობა), ხოლო წვიმის გადაღება-გამოამინდება – მეორეს (ლოკალური მურობა) – აღნიშნავს მ.ჩიქოვანი. სწორედ დარების ფუნქცია მიაჩნია მეცნიერს მაქსიმეს კულტის ძირითად ნიშნად. წმინდანის მხატვრულ-ლეგენდური სახე ქართულ ფოლკლორში VII საუკუნიდან მომდინარეობს და ტრადიციული რიტუალი აცოცხლებდა მას.

წმიდა მაქსიმეს რიტუალი სრულდებოდა XIX ს-ის ბოლომდე და ამან განაპირობა ზეპირი გადმოცემების არსებობა. იმდენად დიდმნიშვნელოვნად მიიჩნია მ. ჩიქოვანმა მაქსიმე აღმსარებლის სულიერი კვალი საქართველოში, რომ იგი აღნიშნავდა:

"ერთგვარი ნათელი ეფინება, თუ რატომ არის შოთა რუსთაველი დახატული იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის კედელზე სწორედ მაქსიმე აღმსარებლის გვერდით და არა სხვა ადგილას ... მაქსიმე აღმსარებელი,

<sup>1</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა IV, ნაკვ. 1, 51.

როგორც სულიერი მოძღვარი, პოეტის სამშობლოში ნაცხოვრები წმინდანად აღიარებული პირი<sup>2</sup>."

2007 წელს ი. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორისტთა ექსპედიციამ, პროფესორ ზ. კიკნაძის ხელმძღვანელობით, ლეჩხუმში დეხვირის თემის სოფლებში წმიდა მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების ფოლკლორული ვერსიები ჩაიწერა. ღვთისო მამისიმედიშვილმა გამოკვლევა წარმოადგინა ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორისტთა სამეცნიერო კონფერენციაზე.

ამ კვლევის შედეგად გამოვლინდა მაქსიმე აღმსარებლის ზეპირგადმოცემების მითოსური შრე, ფოლკლორული მზა-სიუჟეტი და მითოპოეტური სახეები<sup>3</sup>.

დეხვირელი გლეხი ქარეიშვილი-ჭაბუკიანი უპირისპირდება მაქსიმეს, ის მისი ანტიპოდა: მაქსიმე სოფელს წესრიგს უდგენს, ის კი არც მარხულობს და არც უქმობს, თავის ხარებს უშვებს სხვის ყანაში. მაქსიმემ ამხილა ბევრჯერ, მაგრამ, არ შეისმინა ურჩმა გლეხმა, მაქსიმემ მის ყანას ნისლი დაჰბურა, სხვაგან კი დარი იდგა სოფელში. ქარეიშვილმა ნისლს თოფი ესროლა და მიწაზე დაეცა მკვდარი მაქსიმე. ქარეიშვილმა ის სამჯერ დამარხა კვალის დასამალად, მაგრამ სამჯერვე საფლავიდან ამოვიდა მიცვალებული. გამოეცხადა წმიდა მაქსიმე ქარეიშვილს და უბრძანა: უხედარი მოზვრები შეაბი უხმარ მარხილში და სადაც შეჩერდებიან, იქ დამარხეო!

წამოსულან მოზვრები დეხვირიდან, წინ არაფერი უკავდებოდათ, გზა იფინებოდა და ღობეები ერთდებოდა, სოფელ მურში დადგნენ ხარები და აქ დაიკრძალა მაქსიმე.

მურობის რიტუალი ყოველ კალოობას ამ გზას აღადგენს სიმბოლურად და გამოდარებას შესთხოვს წმინდანს. ღვთისო მამისიმედიშვილის დასკვნით:

"კალოობა, რომლის დროსაც, გადმოცემის თანახმად, წმიდა მაქსიმე დაიღუპა, ლეჩხუმში აგვისტოში იმართებოდა. ისტორიული წყაროების მიხედვით, წმიდა მაქსიმე 13 აგვისტოს გარდაიცვალა. წმიდა მაქსიმეს შესახებ დეხვირის თემში გავრცელებული ზეპირი ტექსტები ღრმა ქრისტიანულ მოტივებს შეიცავენ, თუმცა თხრობის ხალხურმა სტილმა

<sup>2</sup> მ. ჩიქოვანი, ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ. 1971, 67.

<sup>3</sup> ლ. მამისიმედიშვილი, წმიდა მაქსიმე აღმსარებელი ქართულ ფოლკლორში, ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის სამეცნიერო კონფერენციის თეზისები, 2009, 4-6 ივნისი, 13.

მაქსიმეს ამბავს მზა მითოლოგიური სიუჟეტი მოუძებნა და ამ სახით შემოგვინახა."

ყურადღებას მივაქცევთ ხალხურ რწმენა-წარმოდგენას, რომლის თანახმად, ყანა განასახიერებს "უფლის სამკალს", არსებობს "უფლის კალი" და წისქვილი. ქართული ხატოვანი მეტყველება იცნობს "ზეპურსა" და "ქვეყანას", ანუ განსულიერებულ მყოფობას.

წმიდა მაქსიმე თქმულებაში უპირისპირდება მინიერ, ამსოფლიურ ბოროტებას, რომლის გამომსახველი ქარეიშვილი-ჭაბუკიანია. წმიდანი ეწირება მას, მაგრამ მისგანვე ედება სათავე სულიერი არსებობის გზას. მიცვალებულის მრავალჯერ დამარხვა ტრადიციულ მოტივად მიიჩნია მ. ჩიქოვანმა და ნიმუშად ქართული ჯადოსნური ზღაპრები და საყოფიერო ეპოსი დაასახელა ("მადლიერი მკვდარი"). სარწმუნოებრივი საზრისი ნათელია – მიცვალებულის მინიდან ამოსვლა სინანულის აღძვრას ემსახურება და არამინიერი კანონის დანესებას, რაც თავისთავად სამყაროულ ამინდს განსაზღვრავს და მზის მოფენის სანინდარია. თქმულების თანახმად, წმიდა მაქსიმე ყანის მფარველია, მისი დარაჯი, დარ-ავდრის განმგებელი და სოფლის წესრიგის მქადაგებელი.

ზოგადად ქართულ აზროვნებაში ღრმადსიმბოლურია ყანის მოაზრება სულიერ განძად, პურისა – ღვთიურ საზრდოდ, წყლისა – წყალობად, კეთების ფუძეც სიკეთეა, ამგვარად განსახოვნდება წმინდანის სულიერი კვალი თქმულებაში სიმბოლური ენით.

ზემოთქმულის დასტურად გვესახება ვაჟა-ფშაველას ერთი პოემა "მართალი კაცი", რომელშიც იგივე სახისმეტყველება ცოცხლდება:

მართალი კაცი ყანას მფარველობს, მისით უდგას სული, ესაუბრება მას და იცავს ბოროტმზრახველთაგან, მაგრამ სწორედ მას დააბრალებენ ყანის გადაწვას, არც მეფე გამოიძიებს სიმართლეს და სახრჩობელაზე გამოიყვანენ.

როცა მართალ კაცს ჯალათმა ყელზე თოკი გადასდო, ამ დროს მინიდან ყანამ მოხეთქა, თავთავებმა ისე ასწიეს ცაში, როგორც სწეული შვილი დედამ. კისრიდან თოკი მოეხსნა, ბოძები იმათ დაეცათ ზედ და ისინი დაირჩვნენ, ვინც ავად შეეხო მართალს<sup>4</sup>.

პოემას საფუძვლად ვაჟამ დაუდო ხალხური რწმენა – უფლისგან ნაკურთხია ყანა და ყანის მაშვრალს უფალი მფარველობს.

რაფიელ ერისთავის ლექსებს მსჭვალავს მრწამსი – ყანაში "უფლის თვალი" ტრიალებს...

<sup>4</sup> ვაჟა-ფშაველა, კაცი მართალი, თხზულებანი, თბ. 1987.

ამრიგად, წმიდა მაქსიმეს ყანის მფარველად წარმოდგენა, ხოლო ამ-სოფლიური კაცისა – ყანის მტრად, ქართული ღვთივსულიერი მრწამსის გამოხატულებაა და სიმბოლურ ენაზე სახარებისეულ შინაარსს გად-მოსცემს.

წმიდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის სულიერი კვალი ხალხურ ტრადიციულ აზროვნებაში ამავე სახისმეტყველებით ცხადდება – წმიდანი მფარველობს მოსავალს, განმანათლებელია, აქვს ამინდზე ზემოქმედების უნარი, მას გამოდარებას ევედრებიან სოფელში, იგი იფარავს მათ ბორო-ტებისაგან, ჭირნახულს მფარველობს, გრიგოლ ღვთისმეტყველს მიენ-ერება მოსავლის მფარველობა, ხვავისა და ბარაქის მინიჭება: საქართვე-ლოს უმეტეს რეგიონებში მინათმოქმედების მფარველად თევდორე ითვლება, მაგრამ გრიგოლ ღვთისმეტყველის ხსენებაც ნათესის მფარვე-ლობის რწმენას გულისხმობს: "წმიდა გრიგოლ მობრძანდება ჩვენს კა-ლოზე დაბრძანდება".

ამრიგად, ქართული ფოლკლორი, ოჯახური ტრადიცია, სოფელი საკრალურად ინახავდა საუკუნეთა მანძილზე სამი უდიდესი წმიდანის სულიერ ხატს.

შესაძლოა დავასკვნათ, რომ უდიდესი ქრისტიანი წმინდანები ქართულ ხალხურ ტრადიციულ აზროვნებაში და ყოფაში ფესვგადგმულნი არიან. მათ მოსავლის სიუხვეს, მფარველობას, დაცვასა და მზიან ამინდს სთხოვენ, მათი თვალი ადგას ყანასა და ქვეყანას, ისინი შეენევიან თავის მოიმი-დეებს. ამგვარად ცოცხლობს საუკუნეთა მანძილზე წმიდა ბასილი დიდის, მაქსიმე აღმსარებლისა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის სულიერი კვალი ქართულ ფოლკლორში.

## **Lia Tsereteli**

*Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature, Tbilisi*

### **MAKSIME THE CONFESSOR'S, BASIL THE GREAT'S AND GRIGOL THE DIVINE'S SPIRITUAL TRACE IN GEORGIAN FOLKLORE**

Spiritual trace of the greatest figures of Christianity – Saint Maksime the Confessor, Basil the Great and Grigol the Divine in Georgian folklore is a clear confirmation of the fact how great influence the ecclesiastical tradition had on the awareness of people.

The story of the Saint Maksime the Confessor with variants is spread in Lechkhumi. According to the story, in the village of Muri is the grave of Maksime the Confessor and here is built the church of Saint Maksime. According to Byzantine

source, Saint Maksime has been cut a right hand, tongue and he has been dispossessed to the Lazeti. In the region, where he lived in the last years of his life, the presence of the Saint has left the greatest spiritual trace, what is shown in folk story and tradition.

Spiritual trace of the Saint Basil the Great is very deep in Georgia. Up to present days people in the village bake cakes, called Basila, whom they consider as a family patron. He is often mentioned in invocations, in the texts of blessings and benedictions. Origin is mainly forgotten, but devotional trace of Basil the Great is result of destroys of ecclesial traditions.

Maximus has a supernatural force, ability to influence the weather, which may be considered as one of the greatest miracles. When the weather at every threshing-floor was sunny, Maximus caused cloudy and rainy weather for Kareishvili's threshing-floor, This is why, the village residents pray to St. Maximus for brightening up.

According to the saying it is the manifest of Maximus' divine nature also to appear in the form of a cloud or fog. This ability is used by Maximus to warn the enemies of the village and recalcitrant people.

St. Maximus sacrifices himself to the struggle against the evil, but never stops caring of the village even after his death.

The trace of translations of Grigol the Divine, his authority ecclesial tradition is confirmed in folk poesy. Blessing of yield, pouring of seeds and belief on awarding of fortune is ascribed to Saint Grigol. In psalms people invoke him to protect the plants, patronage of the worker:

"Saint Grigol is coming  
And is sitting on our threshing-floor..."

Georgian folklore, ethnography, family tradition was ritually keeping the spiritual icon of greatest divines during the centuries.

## იზოლდა ქიქინაძე

*ივ. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი*

### ბიზანტია და ქართული ეროვნული მინიატიურის სკოლა XIII-XIV სს. მიჯნაზე

XIII ს-ის ბოლოს აღმოსავლურ ქრისტიანული ქვეყნების ხელოვნებაში გავრცელებას იწყებს ე.წ. პალეოლოგოსთა სტილი, რომელიც მრავალი სიახლის მატარებელია როგორც სტილისტური, ისე იკონოგრაფიული თვალსაზრისით.

ამ პერიოდში, მიუხედავად საქართველოს მძიმე და რთული ეკონომიკური და პოლიტიკური ვითარებისა (მონღოლთა ბატონობა), ბიზანტიასთან კულტურული კავშირი არ შეწყვეტილა. ამ ურთიერთობის სხვადასხვა გზები არსებობდა. უპირველეს ყოვლისა, თათართა უღლის მძიმე წლებშიც, მატერიალური ღირებულებების ერთიანად ნგრევის პირობებშიც ურთიერთობა არ შეწყვეტილა ქართულ და ბიზანტიურ საპატრიარქოებს შორის, ეკლესიური კავშირი არ დარღვეულა, პირიქით, განსაკუთრებული ძალით გაიზარდა მისწრაფება ერთმორწმუნე ბიზანტიისაკენ, კულტურული კონტაქტები ორ ქვეყანას შორის გრძელდება, რისი დასტურიცაა ახალი სტილის სწრაფი შემოსვლა და გავრცელება ქართულ ფერწერაში.

ახალი სტილის გავრცელების ერთ-ერთი გზა იყო ხელოვნების სხვადასხვა ნიმუშის შემოტანა – გაფორმებული ხელნაწერების, ხატწერისა და მცირე პლასტიკის ნიმუშებისა, ასევე ქართველი ბერების, მათ შორის ფერმწერების მოღვაწეობა მართლმადიდებლური კულტურის მონინავე კერებში – კონსტანტინოპოლი, იერუსალიმი, ათონი, სინას მთა და სხვ., სადაც ქართველი მხატვრები თავიანთ ოსტატობას სრულყოფდნენ და ხელნაწერებს თუ სხვა მხატვრულ ნიმუშებს საქართველოში აგზავნიდნენ; ახალი სტილის შემოსვლის ერთი გზა იყო აგრეთვე ბერძენი ოსტატების მოწვევა საქართველოში, რომელთა შემოქმედება გარკვეულ გავლენას

ახდენდა ადგილობრივ მხატვრულ კულტურაზე და ბოლოს, ამ პერიოდშიც ხშირი იყო მატრიმონიალური კავშირები ქართველ მეფეებსა და იმპერატორების ოჯახებს შორის, ქართველ და ბიზანტიელ დიდებულთა ოჯახებს შორის; მათ, რა თქმა უნდა, შემოჰქონდათ ხელოვნების სხვადასხვა ნიმუში, რომლებიც ახალი, პალეოლოგოსური სტილის მატარებელი იყო.

და მაშინ, როდესაც ბიზანტიურ არეალში შეინიშნება ტენდენცია (XIII ს. დასაწყისიდან) შეიზღუდოს სახარებებში სიუჟეტური მინიატიურების რიცხვი, დასავლეთ საქართველოში, მოქვის ეპარქიაში, მოქვის ღვთისმშობლის მიძინების მონასტერში გადაინუსხა და მრავალრიცხოვანი მინიატიურებით შეიმკო მოქვის ოთხთავი (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, Q-902), რომლის მომგებელი იყო მოქვის მთავარეპისკოპოსი დანიელი, ხოლო კალიგრაფი და მთავარი მხატვარი – ეფრემი.<sup>1</sup> მოქვის კოდექსის

<sup>1</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, Q-902; Н. Кондаков, Д. Бакрадзе, Описание памятников в некоторых храмах и монастырях Грузии. СПб, 1890, 76-79; И. Тольстой, Н. Кондаков, Русские древности в памятниках искусств, вып. IV, СПб. 1891, 110-111; თ. უორდანი, ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, II, ტფილისი, 1897, 172-176; ე. თაყაიშვილი, მარტვილის მონასტერი, ცალკე ამობეჭდილი ბ. კუდავას რედაქციით, თბ., 1993, 58-60; შ. ამირანაშვილი, უბისი, მასალები ქართული კედლის მხატვრობის ისტორიისათვის, ტფილისი, 1929, 38, ნახ. 5; Образцы декоративного убранства грузинских рукописей. Альбом, Введение и замечания к 32 таблицам Р. Шмерлинг, Тб., 1940, 60-63, рис. 7, 8, 9, табл. XXIII; ხელნაწერთა ინსტიტუტის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, Q II, თბ., 1958, 312-315; შ. ამირანაშვილი, საქართველოდან სხვადასხვა დროს გატანილი სამუზეუმო განძეულობა და მისი დაბრუნება, თბ., 1968, 20; შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1971, 282-283, ტაბ. 107, 108; III. Амиранашвили. Грузинская миниатюра. М., 1966, 25; Г. Алибегашвили, Этапы развития средневековой грузинской миниатюрной живописи. IV Международный симпозиум по грузинскому искусству, Тб., 1983, 16; С. Alibegashvili, La miniature et la icone dipinte: С. Alibegashvili, V. Beridze, A. Volskaja, L. Khuskivadze. I tesori della Georgia, Milano, Lubliana, 1984, 136-137; ე. მაჭავარიანი, ქართული ხელნაწერები, თბ., 1970, ტაბ. 41, 42, 43; ე. მაჭავარიანი, სამი ქართული ოთხთავის დასურათების პრინციპები (XII-XIV სს.), "საბჭოთა ხელოვნება", №12, 1985, 85-98; В. Лазарев, История византийской живописи, т. I-II, 1947-1948, 185-186, примеч. с. 349-350; М. 1986, 145, примеч. 231 (171), табл. 361; V. Lazarev, Storia della pitture byzantina, Torino, 1967, 312, 346 n, taf. 402; В. Лазарев, Новый памятник Константинопольской миниатюры XIII века. "Византийская живопись", М. 1971, 256-274; ვ. ბერიძე, ძველი ქართველი ოსტატები, თბ., 1967, 85-86; I. Cicinaze, Zu einigen iconographischen Besonderheiten der Miniaturen des Evangeliums von Mokvi, "Georgica", 10, Jena-Tbilisi, 1987, 91-93; И. Чичинадзе. Палеологовское искусство и грузинская живопись конца XIII-I пол. XIV Вв. "Византиноведческие этюды", сб. статей, посв. XVIII Международному конгрессу византинистов в Москве, Тб., 1991, 130-138; I. Cicinaze. Das Evangelium von Mokvi und die georgische Miniatur an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert: "Georgica", 21. Jena-Tbilisi, 1998, 137-143, taf. 3-6; ი. ქიქინაძე, მოქვის ოთხთავის გაფორმების მხატვრული პრინციპები, თბ., 2004.



მხატვრულ-დეკორატიული გაფორმება ბიზანტიურ არეალში მიმდინარე პალეოლოგოსთა სტილის სიახლეებს ასახავს.

სახარების მხატვრულ სახეს ტექსტთან ერთად ქმნის მინიატიურები ცალკეულ გვერდებზე (9 მინიატიურა), მინიატიურები სახარებათა თემებზე ტექსტში (162 სიუჟეტური მინიატიურა) და ორნამენტული მორთულობანი – კამარები, თავსართები, 530-მდე საზედაო ასო და მდიდრულად ორნამენტირებული ინიციალი. ტექსტში ჩართულ ჩარჩოში ჩასმული მცირე ზომის მინიატიურები მისდევენ თხრობას და სახარების ყველა მნიშვნელოვან ეპიზოდს ასურათებენ; სახარების მხატვრული გაფორმებისათვის, ჩვეულებრივ, მახარებელთა გამოსახულებების გარდა (ფფ. 12 v, 105 v, 161 v, 254 v), კოდექსის დასაწყისსა და ბოლოში განთავსებულია კიდევ ორ-ორი მინიატიურა, რომელთაც მთლიანი გვერდები უჭირავთ: "ვედრება" (სავარაუდოდ ფ. 8), დღეისათვის ეს ფურცელი დაკარგულია; მეცნიერთა მოსაზრებით იგი ისეთივე იკონოგრაფიული რედაქციით იყო წარმოდგენილი, როგორც გელათისა და ჯრუჭის II სახარებათა ხელნაწერებში (XII ს.); "ქრისტეს გენეალოგია"- ქრისტეს წინაპრები 42 პორტრეტული სახით (ფ. 14 v). ხელნაწერის ბოლო გვერდებზე "სულიწმინდის მოფენა" და "ღვთისმშობლის მიძინება" ერთად გვერდზე (ფ. 327 v) და მთელი სიმაღლით ჩვილადი ღვთისმშობლის წინაშე მუხლმოდრეკილი ქტიტორი მოქვის მთავარეპისკოპოსი დანიელი (ფ. 328 v). მინიატიურები შესრულებულია ფურცლოვან ოქროზე.

მოქვის ოთხთავის ე. წ. საზეიმო მინიატიურების შემადგენლობა და მათი განაწილების პრინციპი სახარების გაფორმების სისტემაში უჩვეულოა არა მარტო ქართული, არამედ ბიზანტიური ხელნაწერების გაფორმებისათვისაც.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს "ღვთისმშობლის მიძინების" სიუჟეტის ჩართვა ქართული ხელნაწერი წიგნის გაფორმების პროგრამაში, რაც უეჭველად დაკავშირებული უნდა იქნეს მონასტრის ადგილობრივ დღესასწაულთან და ამით ხელნაწერის საზეიმო მინიატიურაში რეალიზდება თავყვანისცემა მოქვის მონასტრის პატრონისადმი.

სახარების ოთხივე თავის შინაარსის ურთიერთშეჯერების საფუძველზე ოსტატმა შექმნა ერთიანი და თანაც სრული პროგრამა ოთხთავის ტექსტის დასურათებისა, სადაც სრულად არის ილუსტრირებული მხოლოდ მათეს სახარების თავი და შემდგომ თავებში მხატვარი არჩევს და ასურათებს იმ ეპიზოდებს, რის შესახებაც არ არის თხრობა მათეს სახარებაში. ამრიგად, მათეს სახარების სიუჟეტური მინიატიურების ციკლი საერთოა მთელი ხელნაწერისათვის, და თუ მეორდება სიუჟეტები, იგი ტექსტიდან გამომდინარე სხვა იკონოგრაფიული ვერსიით მეორდება.

კოდექსის მინიატიურების იკონოგრაფიული რედაქციები არ შეიცავს რაიმე მნიშვნელოვან გადახრას ბიზანტიური იკონოგრაფიული სქემებისაგან, თუმცა ხელნაწერის ზოგიერთი სცენის იკონოგრაფია იშვიათია თვით ბიზანტიური ხელოვნებისათვისაც. მინიატიურების იკონოგრაფიული ანალიზი ავლენს ძალიან ძველი იკონოგრაფიული რედაქციების – სირიულ-პალესტინურის, კაბადოკიურის – გამოყენებას. მაგალითად, "მახარებელი ლუკა და ღვთისმშობელი", "წინადაცვეთა", მირქმაში სამსხვერპლოსთან ფიგურათა დაჯგუფება – ქალები ერთ, მამაკაცები მეორე მხარეზე, "საიდუმლო სერობაში" მოციქულებს შორის არ არის მოციქული იუდა და სხვ. ამასთანავე, აშკარაა ის სიახლეები, რომელთაც კავშირი აქვთ ადრეპალეოლოგოსურ მიდგომებთან. ხშირად არის შემოტანილი პერსონაჟები და დეტალები, რომელთა გამოჩენა პალეოლოგოსთა ხანის სიახლეებს უკავშირდება: "ფერისცვალებაში" მოსე სჯულის კიდობნით ხელში, რომელიც ღვთისმშობლის სიმბოლოს წარმოადგენს; "ჯვრის ზიდვის" კომპოზიციაში – ხალხის ჯგუფში ღვთისმშობელი; "გარდამოხსნაში" ღვთისმშობელი ხელზე კოცნის ქრისტეს; "პურიტ (მეორედ) განძღობის" სასწაულის სცენაში კალთაში ბავშვით მინაზე ფეხმორთხმით მჯდარი ქალი და სხვ. ამასთანავე პალეოლოგოსთა ეპოქაში ახალი მხატვრული სტილის შექმნასთან ერთად ხშირად აღადგენენ ადრექრისტიანულ იკონოგრაფიულ სქემებს და დეტალებს. მოქვის კოდექსის მინიატიურებში ეს თავს იჩენს შემდეგ მომენტებში: უმრავლეს მოციქულთა ახალგაზრდა უწვერულვაშო სახეები, ახალგაზრდა იუდა, პროხორეს ანტიკურად დახვეწილი ტიპი, ფეხშიშველა მოციქულები, იუდეველთა თავებზე თეთრი ფერის კაპიუშონები, ფეხებგადაჯვარედინებული პოზა და სხვ. მინიატიურები იკონოგრაფიული სიძველის ისეთ ნიშნებსაც ატარებენ, რომ სცენებში მოციქულებს არა აქვთ შარავანდები, ახალგაზრდები ყოველთვის მოხუცების უკან დგანან; ლუკას სახარების ტექსტის სიტყვა-სიტყვით გააზრების წყალობით, რომლითაც მან მიმართა საქადაგოდ წარგზავნილ მოციქულებს: "ნუ წარგაქუენ ბალანტი, ნუცა ვაშკარანი, ნუცა შესასხმელი ფერხთა" (ლუკა, 10, 4), ქრისტეც ფეხშიშველია გამოსახული. ამავე დროს, ოთხთავის პროგრამა მკვეთრად ავლენს ღვთისმშობლის სახის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ხელნაწერის მხატვრულ გაფორმებაში. პლასტიკურ სახეებში ხაზგასმულია ღვთისმშობლისადმი განსაკუთრებული თაყვანისცემა. აზრობრივად ეს მინიატიურები მთელი სახარების გაფორმების სისტემას – განკაცებისა და ხსნის სიმბოლოს უკავშირდება.

თავისი ფორმალური ხასიათით – კომპოზიცია, ნახატი, მოძრაობა, რიტმი, დინამიკა, კოლორიტი – მოქვის ოთხთავი ეკუთვნის პალეოლოგოსთა

ესთეტიკას და მისი ახალი პლასტიკური ენა მომწიფებული პალეოლოგოსთა სტილის წინამორბედი.

კომპოზიციების უმრავლესობა ლაკონიურია; მთელი ყურადღება ამა თუ იმ სცენის მთავარ მოქმედ პირებზეა გადატანილი, მეორეხარისხოვანი დეტალები მინიმუმამდეა დაყვანილი და სიმბოლოებით არის მინიშნებული, მაგალითად, ცა სეგმენტით, ხალხის ჯგუფი თავების თხემებით, მაგრამ უფრო ხშირად ნიადაგი და ცა სრულიად არ გამოისახება და სიუჟეტი მბრწყინავი ოქროს ფონზე ვითარდება. მინიატიურები სავსეა ათეულობით ფიგურული გამოსახულებით, მაგრამ მათი ზომები მცირეა და, თანაც, სცენის კომპოზიციური აგებისათვის დამახასიათებელია გარკვეული ცეზურა – სიმეჩხერე, ყოველთვის ცხადად იკითხება ფიგურები, მათი განლაგება, შემხვედრი მოძრაობები. კომპოზიციების აგება სიმეტრიული, წრიული და ჰორიზონტალური განლაგების პრინციპზე ხდება, როდესაც განსაკუთრებით თვალში საცემია მრავალპლანიანობის ტენდენცია, სივრცობრივი სიღრმის შექმნის ილუზია. მთიანი და არქიტექტურული პეიზაჟი, რომელიც, კ. ვაიცმანის აზრით, ყველაზე მეტად დამაჯერებელ მომენტს წარმოადგენს მინიატიურის კავშირის განსაზღვრისათვის პროტოტიპით<sup>2</sup>, კოდექსის მინიატიურებში ამ ეპოქისათვის უჩვეულო ხასიათის მატარებელია. არქიტექტურული ნაგებობანი დაყვანილია მარტივი სახის რამდენიმე სტანდარტულ ტიპზე – შენობის მარტივი კედელი სარკმლებისა და კარის ლიობების მინიშნებით; ქონგურებიანი კედელი ან უბრალოდ კედელი, რომელიც აღნიშნავს ქალაქს ან ინტერიერს; კოშკისებური ნაგებობა, რომელიც სიუჟეტის ერთ კუთხეშია მოთავსებული და რომელიც ქალაქის სიმბოლოს წარმოადგენს. ეპოქისათვის დამახასიათებელი ფერადოვანი ველუმები მხოლოდ მახარებლების ფონების გაფორმებაში ჩნდება. ისე როგორც პალეოლოგოსთა ეპოქის მრავალ ნიმუშში, მთიანი პეიზაჟის მნიშვნელობა მოქვის მინიატიურებშიც იზრდება; მათ საკმაოდ დიდი ადგილი ეთმობა, რთულდება მათი სტრუქტურა, აქტიურდება და მდიდრდება მათი მხატვრულ-გამომსახველობითი მხარე. მაგრამ მოქვის ოსტატი უფრო დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ოქროს ფონებს და არა არქიტექტურულ და პეიზაჟურ გარემოს. როგორც ოტო დემუსი აღნიშნავს, ამ პერიოდში ეს ოქროს ფონები ითვისებენ სივრცის ხარისხს<sup>3</sup>. კოდექსის მინიატიურებში არის მისწრაფება ოქროს ფონების გაღრმავებით გადმოიცეს გარკვეული სიღრმე, რაც ორი ხერხის გამოყენებით არის მიღ-

<sup>2</sup> K. Weitzmann, Die byzantinische Buchmalerei des IX und X Jahrhunderts, Berlin, 1935, 13.

<sup>3</sup> O. Demus, The mosaics of Norman Sicily, London, 1949, 73.

ნეული – ფიგურათა დაყენება – განვითარებით სივრცეში და მათი მოდელირებით.

XIII-XIV სს. არც ერთი ბერძნული და ქართული ხელნაწერის მინიატურები არ გვაძლევს თავისი სიმდიდრით ისეთ იშვიათ შეთანხმებას ღია ნათელი ფერებისა ოქროსთან, როგორც ეს მოქვის კოდექსშია. ფერი იშვიათად არის მოცემული ლოკალური ლაქის სახით, ფორმის შესაქმნელად გამოყენებულია მრავალშრიანი ფერწერული მიდგომა. ოქროზე დადებული ფერადოვანი ლაქა დამუშავებულია თეთრას მსუბუქი და სხვადასხვა ზომის მონასმით. ფორმის აგებაში ხაზის წამყვანი უპირატესი მნიშვნელობა, რაც ასე დამახასიათებელი იყო შუა საუკუნეების ქართული ხელოვნებისათვის და რომელიც მას ასე მყარ ეროვნულ საფუძველს უქმნიდა, ამ მინიატიურებში შესუსტებულია. ფერადოვანი ელემენტების უმეტესობა არ გამოირჩევა განსაკუთრებული ჟღერადობით, რადგან მოქვის მინიატიურების ერთ მნიშვნელოვან თავისებურებას მათ გააზრებაში ცივი ტონების სიჭარბე წარმოადგენს, რაც ფერადოვანი ლაქის დამუშავებაში თეთრას ხშირი გამოყენების შედეგია.

ახალი სტილის ნიშნები ყველაზე კარგად ჩანს ფიგურების, მათი სახეების შესრულებაში. არქიტექტურული და მთიანი პეიზაჟი გადადის რა მეორე პლანზე (მესამეზე) წინა პლანი თავისუფლდება მთავარი მოქმედებისათვის და მოხმობილია – განავრცოს გამოსახული სიუჟეტის "ხილული და უხილავი აზრი". სიუჟეტურ მინიატიურებში ფიგურები გამოირჩევიან მცირე ზომებით, შეიძლება ითქვას, რომ სიდაბლისაკენ მიხრავებას ამჟღავნებენ, რამდენადმე დიდი თავებითა და ნაზი კიდურებით ისინი მოკლებულნი არიან იმ ელეგანტურობას, რაც ასე ტიპურია პალეოლოგოსთა ხანის ძეგლებისათვის, თუმცა მათი შესტები გამომსახველი და მეტყველია. მხატვრისათვის მიუღებელია მკაცრად ფრონტალური ფიგურები, უმთავრესი პოზა სამი-მეოთხედი ბრუნია, ფიგურების მოძრავი ხასიათი, მათი ემოციური განწყობა სამოსლის დამუშავებით არის განპირობებული, რითაც ასევე მიღწეულია კომპოზიციის რთული დინამიკური გააზრება. მრავალ სცენაში მოძრაობა გამრავალფეროვნებულია ფიგურათა რთული კონტრაპოსტებით. ბიზანტიურ არეალში ხელნაწერი წიგნის მინიატიურაში შიშველი სხეულისადმი ინტერესი XIII ს. კარაჰისარის სახარებაში ჩნდება, თუმცა აქ იგი ძალზე სქემატურად და განზოგადებულად არის მოცემული. მოქვის ძალიან ბევრ მინიატიურაში შიშველი სხეულის აგებისას იგრძნობა ადამიანის ანატომიური აღნაგობის ცოდნა, რაც წინ გადადგმული ნაბიჯია შუა საუკუნეების ხელოვნებაში. შედარებით დიდი თავები ფართო სახეებით დამახასიათებელია იმ ხელნაწერებისათვის, რომლებიც აღმოსავლური ქრისტიანული სამყაროდან მომდინარეობენ. მოქვის სახეები და ტიპები

შორეულად მოგვაგონებენ დიონისიუს Cod. 587<sup>4</sup> და Paris gr. 115-ის<sup>5</sup> სახეებსა და ტიპებს IX-XI სს., რომლებიც, თავის მხრივ, გამოძახილს პოულობენ რაბულას (586 წ.), როსანოს (VI ს.), ვენის გენეზისის gr. 31 (VII ს.) სახეებსა და ტიპებში.

განსაკუთრებული ოსტატობით არის შესრულებული მახარებელთა პორტრეტები. მათი პროპორციები დახვეწილია, სამი-მეოთხედი ბრუნვით სივრცეში გაშლილი ფიგურები მოცულობრივია და დრაპირების ქვეშ რეალური სხეულის სიმძიმეს ფლობენ. ფიგურათა მოძრაობა თავისუფალია – რბილად შემოხაზული ბეჭები, ხელებისა და ფეხების დიფერენცირებული მოძრაობა, ნაოჭებიანი სამოსლის ბოლოების მოძრაავი დინამიკური გააზრება, ფორმის დამუშავებაში წმინდა ფერწერული ელემენტების ზრდა ამ ფიგურებს დიდ გამომსახველობას სძენს. აშკარაა, რომ მათ საფუძვლად უდევთ საუკეთესო ბიზანტიური ნიმუშები, როგორცაა Iviron Cod. 5,<sup>6</sup> 1285 წ. ბრიტანეთის მუზეუმის Burney 20,<sup>7</sup> Paris gr. 54,<sup>8</sup> Греч. 101<sup>9</sup> და სხვ., რომლებიც მოწმობენ ადრეპალეოლოგოსური სტილის დამკვიდრებას ბიზანტიურ ფერწერაში. მოქვის მინიატიურების კომპოზიციების დინამიკური გააზრება, ფიგურათა თავისუფალი მოძრაობები, მათი ფერწერული დამუშავება სწორედ XIII-XIV სს. მიჯნის ხელოვნებას შეესაბამება. XIV ს. I ნახ. მომწიფებული პალეოლოგოსთა სტილის ნიმუშებთან შედარებით, მინიატიურებში ყველა მოძრაობა მაინც განონასწორებული, გამოზომილი და რამდენადმე შენელებულიცაა.

XI-XIII სს-ში შეიქმნა ქართული ხელნაწერი წიგნის ყველაზე ცნობილი ნიმუშები. განყვიტა რა კავშირები აღმოსავლურ ქრისტიანულ ტრადიციებთან და სასულიერო სფეროში ორიენტაცია საქართველომ აიღო ბიზანტიაზე, ხელოვნებასა და განსაკუთრებით გაფორმებული ხელნაწერი წიგნის სფეროში, ბიზანტიური ხელოვნების ყველა მიღწევა აითვისა. მან გაითავისა ბიზანტიური ხელნაწერი წიგნის ცალკეულ დეკორაციულ ელემენტთა სტრუქტურული აგებულება, საფერწერო ტე-

<sup>4</sup> K. Weitzmann, An Imperial Lectionary in the Monastery of Dionysiou on Mount Athos. "Revue des Etudes Sud-Est Européennes 7, 1969, p. 239-253; S. Pelekanidis, O.S. Christou, Ch. Tsiomis, S.W. Kadas, The Treasures of Mount Athos, Miniatures, Headpieces, Initial, Letters, vol. 2, Athens, 1975, fig. 189-277.

<sup>5</sup> C. Paschou, Les peintures dans un tétraévangile de la Bibliothèque National de Paris: Le grec 115 (X<sup>e</sup> siècle), "Cahiers Archéologiques", №22, 1972, p. 61-86; fig. 1-31.

<sup>6</sup> S. Pelekanidis, P.S. Christou, Ch. Tsiomis, S.W. Kadas, The Treasures of Mount Athos, 2, fig. 11-40.

<sup>7</sup> В. Лазарев, Новый памятник константинопольской миниатюры XIII века, "Византийская живопись", М. 1971, 266-267.

<sup>8</sup> V. Lazarev, Storia della pittura byzantina, Torino, 1967, tav. 384-394.

<sup>9</sup> В. Лихачева, Византийская миниатюра, М., 1977, табл. 41, 42, 43, 44.

ქნიკის თავისებურება, გარეგნული ბრწყინვალეობა და მორთულობის ზოგიერთი მოტივი, კლასიკური ბიზანტიური ორნამენტი, განვითარებული იკონოგრაფია, კოდექსის ორგანიზაციის პრინციპები, და ბოლოს თვით სტილი მინიატიურებისა, თუმცა ძველი ქართველი ოსტატები არასოდეს ყოფილან ბრმა მიმბაძველები. შეიქმნა ქართული ხელოვნების ისეთი შედეგები, როგორცაა მესტიისა (XI ს.) და ჯრუჭის II სახარებები (XII ს.), ზატიკის ილუსტრაციები (XII ს.) და სხვ., სადაც ეროვნულ სანყისებთან მაღალგანვითარებული ქვეყნის საუკეთესო ტრადიციები იყო შერწყმული.

ავლენს რა ეროვნულ მიდგომას ხელნაწერის გაფორმების სხვადასხვა ელემენტის შერჩევის დროს თუ სიუჟეტების იდეური შინაარსის გახსნის მიმართულებით, მოქვის ხელნაწერის ოსტატი ამით აღრმავებს კოდექსის ქართულ ხასიათს, უკავშირებს მას ძველ ქართულ მხატვრულ ტრადიციებს, რომლებიც საუკუნეთა მანძილზე გამოიმუშავა ქართული ხელნაწერი წიგნის მხატვრულმა გაფორმებამ, პალეოლოგოსთა ეპოქა არა მარტო ძველისა და ახლის გადახლართვით ხასიათდება, არამედ ახლის გამოვლენის სხვადასხვა დონითაც, რადგან კონკრეტულ ისტორიულ პირობებში ეს ახალი ყველგან თავისებურად მჟღავნდებოდა. მიუხედავად სტილის ცხადი ნიშნებისა, რომლებიც მოქვის ხელნაწერს ბიზანტიური ხელოვნების საუკეთესო ნიმუშებთან, კერძოდ კონსტანტინოპოლურ ძეგლებთან აახლოებს, მისი ქართული წარმოშობა არავითარ ეჭვს არ იწვევს, რადგან ოსტატი, რომელმაც კარგი კლასიკური მომზადება გაიარა, ამავე დროს ავლენს ეროვნული მხატვრული აზროვნების ტიპურ ნიშნებს.

ამ საზეიმო ხელნაწერი წიგნის გაფორმების თავისებურებაა ტექსტისა და მისი დამასურათებელი მინიატიურის ცხადი მიმართება, გამოკვეთილად სახეობრივი შეჯერება, რაც დამახასიათებელ მომენტად შეიძლება ჩაითვალოს ქართული ხელნაწერი წიგნის გაფორმებისათვის. შუა საუკუნეების ქართულმა ილუმინირებულმა ხელნაწერმა არამცთუ არ იცის ფრიზის სახით სიუჟეტთა განლაგება გვერდზე, არამედ იცის არეებზე მინიატიურების ჩართვაც კი. ილუსტრაცია-სურათი როგორც მოქვის სახარების, ისე მთელი ქართული მინიატურული ხელოვნების ნიშანთვისებაა.

ეროვნული მხატვრული ტრადიციებითაა განპირობებული ისიც, რომ სახარებაში ევსებოსის წერილი კარპიანესადმი არ არის დეკორაციულ

მოჩარჩოებაში ჩასმული, რაც ასე დამახასიათებელია ბიზანტიური ხელნაწერებისათვის.

რ. შმერლინგი ქართული ხელნაწერი ნიგნის ეროვნული სახის ყველაზე არსებით დეკორატიულ ელემენტად ინიციალს თვლის.<sup>10</sup> მოქვის კოდექსის გაფორმებას დამაჯერებელ ეროვნულ საფუძველს უქმნის მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანი ინიციალების გაფორმების ხასიათი, რადგან ისინი წარმოადგენენ არა ბერძნულ, არამედ ქართულ ასოებზე კარგად მორგებულ ფორმებს, როდესაც, ერთი მხრივ, შენარჩუნებულია ასოს მარტივი სტრუქტურული სისტემა და, მეორე მხრივ, ვერტიკალური ღერძისა და რკალების მოსართავად გამოიყენება როგორც გეომეტრიული, ისე მცენარეული სახის ცხადი ფორმები, რის გამოც დამატებითი დეტალის შემოტანას არ საჭიროებს.

ეროვნული მხატვრული ტრადიციებიდან მომდინარე მიდგომა ვლინდება სატიტულო ფურცელზე "ვედრების" კომპოზიციის განთავსებაში. გელათისა<sup>11</sup> და ჯრუჭის<sup>12</sup> სახარებების სატიტულო ფურცლები ასევე შეიცავენ ამ კომპოზიციას, რითაც ჩვენ ვღებულობთ ტრადიციას XII-XIII სს. საზეიმოდ გაფორმებულ ხელნაწერებში ფრონტისპისზე "ვედრების" კომპოზიციის მოთავსებისა, თანაც ეს ტრადიცია მჭიდროდ უკავშირდება ქართული კედლის მხატვრობის სისტემაში დიდი ხნიდან დამკვიდრებულ წესს, როდესაც აღმოსავლეთის კედლის კონქი ეჭირა "ვედრებას", რითაც იგი დიდად განსხვავდებოდა ბიზანტიური კედლის მხატვრობაში ჩამოყალიბებული სისტემისაგან. მოქვის სახარების გაფორმების პროგრამის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი ხელნაწერის ბოლოს ჩვილადი ღვთისმშობლის წინაშე მუხლდადრეკილი დანიელ მოქველის წარმოდგენა: ქტიტორის ეს პოზა განპირობებულია მინიატიურის დანიშნულებით; უკვე დასრულებულ ხელნაწერს დამკვეთი უძღვნის და ავედრებს ღვთისმშობელს. ის, რომ სწორედ ამ მინიატიურით ასრულებს ოსტატი თავის შრომას, გამოყოფს რა მას ცალკე ფურცელზე, ამით იგი ხაზს უსვამს ამ მინიატიურის მნიშვნელობას ხელნაწერის გაფორმებაში. ხდება თანხვედრა ხელნაწერის საზეიმო მინიატიურასა და ქართულ მონუმენტურ ფერწერაში იკონოგრაფიულ თემათა შერჩევის თვალსაზრისით. ქართული ტრადიციით, ეკლესიებში მთელი მოხატულობა თავისი იდეური და იერარქიული პრინციპით სრულდებოდა სწორედ ქტიტორთა გამოსახულებით

<sup>10</sup> Р. Шмерлинг, Художественное оформление грузинской рукописной книги IX-XI вв., I, Тб. 1967, 124, 183.

<sup>11</sup> Ш. Амиранашвили, Грузинская миниатюра, М., 1966, илл. 37.

<sup>12</sup> Ш. Амиранашвили, Грузинская миниатюра, илл. 43.

ქრისტეს, ღვთისმშობლის ან იმ წმინდანის წინაშე, რომლის სახელზეც იყო აგებული ეკლესია. სანწყისი "ვედრების" და ბოლო "ქტიტორი ჩვილადი ღვთისმშობლის წინაშე" – მინიატიურები განაზოგადებენ წიგნის შინაარსს და თეოლოგიურად გამოხატავენ ორ ძირითად იდეას – მეორედ მოსვლისა და ღვთიური ხსნის იდეას, შენდობას, მიტევებისა და ადამიანური არსობის იდეას.

მოქვის კოდექსის საზეიმო მინიატიურების გააზრებულ და გულმოდგინე შერჩევაში სწორედ ისეთი კომპოზიციებისა და სქემებისა, რომლებშიც ღვთისმშობლის სიმბოლური სახეა გამჟღავნებული, თავს იჩენს ღრმა იდეური დატვირთულობა. ამ ფურცლების განაწილებამ მთელ კოდექსში მოქვის ოსტატს საშუალება მისცა მათში გაეტარებინა აზრი ღვთისმშობელზე, როგორც დამცველისა, მფარველისა, წინგამძლოლისა ხსნისაკენ, ჭეშმარიტი იმედის სიმბოლური სახე, ლეიტმოტივად გასდევს ამ საზეიმო ფურცლებს. მხატვარი ახერხებს ტექსტში ჩართულ სიუჟეტურ მინიატიურებშიც გამოყოფს ღვთისმშობლის "გაცოცხლებული სჯულის კიდობნის" ("ფერისცვალება"), მოსიყვარულე და მოალერსე დედის სახე ("მირქმა"). ყოველივე ეს შეიძლება აიხსნას იმით, რომ კოდექსი შეიქმნა სპეციალურად მოქვის მონასტრისათვის, რომლის მთავარი ეკლესია ღვთისმშობლის სახელზე იყო აგებული (X ს.) და, უეჭველია, მოქვის არქივისკომპოსმა დანიელმა მიიღო რა მონაწილეობა კოდექსის მხატვრული მორთულობის პროგრამის შედგენაში, მისმა სურვილმაც განსაზღვრა ამ იდეის წინ წამოწევა, როგორც მთავარი იდეისა, რომელიც ამ მიძღვნას პასუხობდა.

ოსტატმა ეფრემმა, რომელმაც მოქვის კოდექსის გაფორმების სისტემა და პროგრამა შეიმუშავა და მინიატიურებში დროისათვის დამახასიათებელი სიახლეები ასახა, უსათუოდ კარგი მომზადება გაიარა დიდ და მდიდარ სკრიპტორიუმში, სადაც თავმოყრილი იყო მრავალფეროვანი და მალაღმბარისხოვანი ხელნაწერი წიგნის გაფორმების ნიმუშები. ამ ნიმუშების შემოქმედებითად გადამუშავების საფუძველზე, კოდექსის რთული მხატვრულ-დეკორატიული გაფორმების სისტემის შექმნით, პალეოლოგოსთა სტილის სიახლეების ფართო გამოყენებით, მხატვარმა შექმნა მდიდრულად გაფორმებული, უნიკალური ქართული ხელნაწერი. წარმოადგენს რა ბერძნულ ორიგინალებზე დაფუძნებულ კოდექსს, ოთხთავი პირველხარისხოვანი წყაროა ბიზანტიური მემკვიდრეობის შესწავლისათვის, მაგრამ ეს არ გამოორიცხავს ქართულ მხატვრულ ტრადიციებთან დაკავშირებულ მიდგომებსაც. სწორედ ამ ორმაგ ხასიათში მდგომარეობს მოქვის კოდექსის ისტორიული და მხატვრული მნიშვნელობა.



## Izolda Tchitchinadse

*Iv. Javakhishvili Tbilisi State University*

### BYZANZ UND GEORGIESCHE NATIONALE MINIATURMALEREI ZWISCHEN XIII-XIV JH.

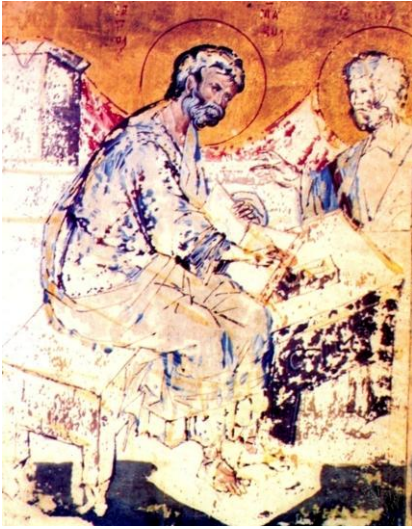
Ende des 13. Jahrhunderts weist die Kunst in ost-christlichen Ländern den sogenannten paleologischen Stil auf, der sich sowohl in stilistischer als auch in ikonographischer Hinsicht unter neuen Aspekten entfaltet. Einer der interessantesten und bemerkenswerten Codices dieser Periode ist das sogenannte Evangelium von Mokvi aus dem Jahr 1300 Jahr (aufbewahrt im Nationalzentrum von Handschriften unter der Chiffre Q-902). Schon bei der ersten Beobachtung beeindruckt das malerische Dekor. Die reich verzierten 530 Initialen von unterschiedlicher Form und 162 Miniaturen, die auf goldenem Grund aufgeführt sind, erscheinen in künstlerischer Einheit dem Textblock, sie tauchen innerhalb des Textes auf.

Das Evangelium enthält ausserdem 9 Miniaturen auf einzelnen Blättern. Die Reihenfolge von diesen Miniaturen im Evangelium entspricht dem ikonographischen Schema der georgischen Wandmalerei. In Miniaturen wiederholt der Maler Sujets nicht, und wenn das der Fall sein mag, dann hat das Sujet andere ikonographische Version.

Bei der ikonographischen Analyse von Miniaturen hat sich herausgestellt, dass die Miniaturen nach dem alten ikonographischen syrisch-palästinischen und kabadokischen Schema ausgeführt sind, ausserdem weisen sie solche Aspekte auf, die für frühpaleologischen

Das Formsystm vom Evangelium von Mokvi – seine Kompositionen, Bilder, Bewegungen, Rythmus, Dynamik, Kolorit kann man als Vorfahren des **reifen paleologischen** Stils anschauen. Schon bei der ersten Betrachtung des Denkmals beeindruckt die Einzelartigkeit von der Malerei Mokvi, die vom Maler Ephrem nach den Wünschen von Daniel Mtavarepiskoposi (Erzbischof), dem Auftraggeber, ausgeführt wurde.

მოქვის ოთხთავი Q-902. 1300 წ.



წმ. მარკოზ მახარებელი



წმ. ლუკა მახარებელი



წინადაცვეთა



ფერისცვალება



სულიწმინდის მოფენა და ღვთისმშობლის მიძინება

## ნინო ქიქინაძე

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი

### პოსტბიზანტიური მხატვრული ტრადიცია და პონტოელ ბერძენთა XIX საუკუნის საეკლესიო ხელოვნება

XIX საუკუნის პონტოელ ბერძენთა საეკლესიო ხელოვნება ნეოელინური კულტურის მნიშვნელოვანი ნაწილია, რომელიც, ერთი მხრივ, ბიზანტიური და პოსტბიზანტიური კულტურული ტრადიციის გაგრძელებად, ხოლო, მეორე მხრივ, ხალხური ხელოვნების ცოცხალი იმპულსების აშკარა მატარებლად გვევლინება. დღეისათვის საქართველოში დამკვიდრებულ პონტოელთა საეკლესიო ხელოვნების არა ერთი საყურადღებო ქმნილება აღინუსხება, სადაც თავისი ეპოქის მხატვრულ-სტილური და ზოგადკულტურული ტენდენციები ვლინდება.

პონტოელ ბერძენთა საეკლესიო ხელოვნება საქართველოში დაახლოებით 1840-იან-1910-იან წლებს მოიცავს. ეკლესიათა არქიტექტურული ფორმები, სტრუქტურა და დეკორი საერთო ტიპოლოგიურ ნიშნებს ატარებს. ეს ნაგებობები სხვადასხვა სამშენებლო ტრადიციის თავისებური სინთეზია, რომელიც აერთიანებს ბიზანტიურ, ოტომანურ, სომხურ და ქართულ ხუროთმოძღვრულ ელემენტებს. ამგვარი ერთობა საეკლესიო ნაგებობებს პონტოელთა კულტურისათვის დამახასიათებელ თავისებურ სახეს ანიჭებს<sup>1</sup>.

საქართველოში პონტოელთა რამდენიმე ეკლესიაში შემოინახა ხის კვეთილი კანკელები, სადაც მკაფიოდაა თავჩენილი ბიზანტიური და პოსტბიზანტიური კულტურის მხატვრული მემკვიდრეობა. დღეისათვის პონტოელ

<sup>1</sup> სტატიაში წარმოდგენილია 2007 წლის კვლევითი პროექტის "პონტოელ ბერძენთა მხატვრული მემკვიდრეობა" ფარგლებში მოწყობილ სამეცნიერო ექსპედიციაში მოძიებული მასალის წინასწარი სახელოვნებათმცოდნეო კვლევის შედეგები.

ბერძენთა ხის კვეთილი კანკელები შემორჩენილია წალკის ძველ ქართულ ეკლესიაში, ასევე წალკის რაიონის სოფლების ბერძნულ ეკლესიებში: სოფ. გუმბათის 1846 წელს აგებულ ხარების ეკლესიაში, 1826 წლით დათარიღებული ს. ოლენგის ეკლესიაში. სოფ. ჯინისის წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიასა და თეთრიწყაროს რ-ნის სოფ. ივანოვკის ეკლესიებში კანკელის ხატები სადა (მოგვიანო?) კანკელებშია ჩადგმული. წალკის რაიონის ს. წინწყაროს (იოანე ნათლიმცემლის (?)) ეკლესიაში კი თავდაპირველი კანკელი აღარ არსებობს და მხოლოდ რამდენიმე ძლიერ დაზიანებული კანკელის ხატიღაა შემორჩენილი.

კანკელს, ქრისტიანულ ეკლესიაში წმიდათა-წმიდის – საკურთხეველისა და მრევლისათვის განსაზღვრული სივრცის გამმიჯნავ ზღუდეს, რომელიც იმავდროულად ორ სამყაროს – ზეციურსა და მიწიერს აერთიანებს, სრულიად განსაკუთრებული დატვირთვა და სიმბოლური ჟღერადობა ენიჭება. გერმანე კონსტანტინოპოლელის თქმით, "კანკელი არს მაუწყებელი ადგილსა ლოცვისასა, რომელი მოასწავებს გარეშესა ერისა დგომასა და შინაგან წმიდასა წმიდათასა, რომელი მღდელთა მიერ მხოლოდ შესავალ არს<sup>2</sup>." კანკელის სტრუქტურა, ფორმები, დეკორი ყალიბდებოდა და იცვლებოდა საუკუნეების განმავლობაში. სხვადასხვა ქვეყანაში საეკლესიო სივრცის ეს მნიშვნელოვანი ელემენტი განსხვავებულ სახეს იღებდა, თუმცა მისი საკრალურ-ფუნქციური დანიშნულება უცვლელი რჩებოდა.

XVI საუკუნიდან მოყოლებული ფართოდ მკვიდრდება ხის კვეთილი კანკელები. ხის კვეთა ერთ-ერთი განვითარებული დარგი იყო საბერძენთში. ეპირუსი, დოდეკანეზისა და იონიის კუნძულები, კრეტა, ათონი, მესენია (სამხ-დას. პელოპონესი) ხის მხატვრული დამუშავებითაა ცნობილი. ელადის მიწაზე მრავლადაა შემორჩენილი დიდი ფანტაზიითა და ოსტატობით შექმნილი ხის კანკელები, რომელთა მხატვრულ რეპერტუარში გარკვეული მოტივები დომინირებს: ჯვარცმული მაცხოვარი წინამდგომლებით (ე.წ. "lypera"), ურჩხულები, სიმბოლური დატვირთვის მატარებელი

<sup>2</sup> წმინდა გერმანე კონსტანტინოპოლელი, სახისმეტყველებითი განმარტება საღმრთო ლიტურგიისა, გამომც. ე. კოჭლამაზაშვილი, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2004 წლისათვის, თბ. 2003, 118; კანკელის წმინდა სახეებით შემკობა იმპერატორ იუსტინიანე II-ის ხანას უკავშირდება, რის საფუძველსაც იძლევა კონსტანტინოპოლის აია-სოფიას ტაძრის პავლე სილენტიარიოსისეული აღწერა (563წ.); C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453*, 1986, 87; *პავლე სილენტიარიოსის "ეკფრასისი წმინდა სოფიის ტაძრისა" და ეპიგრამები* (წინასიტყვა, კომენტარები და თარგმანი ო. ბერიძისა), "ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია" (IV – VII ს.-ის პირველი ნახევარი), ტ. I, თბ., 1994 წ., 97-128.

მრავალფეროვანი მცენარეული და ცხოველური ორნამენტები, რომელთა ერთობა თვითმყოფად დეკორატიულ მთლიანობას ქმნის.

ნალკის რაიონში პონტოელ ოსტატთა ქმნილებები საბერძნეთსა და ბალკანეთის სხვა ქვეყნებში გავრცელებულ პოსტიზანტიურ კანკელთა ტრადიციულ სტრუქტურას, პროგრამას, დეკორის სისტემასა და სიმბოლურ-ხატოვან რეპერტუარს იმეორებს. ამ რიგის კანკელთა სტრუქტურა შეიძლება პირობითად სამ ნაწილად დაიყოს: ქვედა ნაწილი, რომელიც ხის ბალუსტრადაზე დამყარებული სვეტებისაგან შედგება, ცენტრში "აღსავლის კარითა" და ორი დამატებითი, სიმეტრიულად განლაგებული შესასვლელით. კანკელის ზედა ნაწილი შედგება არქიტრავისაგან – ანუ ეპისტილიონისაგან და დამაგვირგვინებელი ნაწილისაგან: ცენტრში აღმართული ხის ჯვარცმით (ოლენგი, ნალკა). ჯვარცმულ ქრისტეს ორსავ მხარეს ახლავს *Iypera* წინამდგომელთა – ღვთისმშობლისა და წმ. იოანე ნათლისმცემლის ფიგურებით (მათ ჯვარცმულ ავაზაკთა ფიგურებიც ემატება (ოლენგი). ჯვრის საფუძველთან ტრადიციულად ურჩხულთა რელიეფური გამოსახულებებია განთავსებული (ოლენგი).<sup>3</sup>

სოფ. გუმბათის ეკლესიის (1846წ.) კანკელი ქვედა ხის პანელებზე დამყარებულ სვეტებზე დაფუძნებული არქიტრავით – ეპისტილიონით, აღსავლის კარითა და ორი გვერდითა შესასვლელით, ინტერკოლუმნიის ხატებითა და კანკელის ჯვრით, მოკრძალებულადაა შემკული რელიეფური ორნამენტით. ვერცხლისფერი და მჭახე ცისფერი საღებავით შეღებილი ნაწილები საკმაოდ ლაზავს კანკელის მხატვრულ სახეს.

აღსავლის კარი მაცხოვრისა და ჩვილედი დედაღვთისას ხატებითაა ფლანკირებული. ხარებისა და წმ. გიორგის ხატები კანკელის ჩრდილოეთ, ხოლო წმ. იოანე ნათლისმცემელი და წმ. ნიკოლოზი კი სამხრეთ ნაწილზე განთავსებულ ხატებზეა გამოსახული. ეპისტილიონის ცენტრალურ ადგილას, აღსავლის კარის თავზე საიდუმლო სერობაა, რომელსაც ორივე მხრიდან ცალკეულ წმინდანთა გამოსახულებიანი რუსული ხელობის შვიდ-შვიდი ხატი ახლავს (სურ. 1).

რელიეფური ორნამენტი ხაზს უსვამს კანკელის სემანტიკას, ამკობს სტრუქტურის ზედა ნაწილებს – სვეტების კაპიტელებს, ხატებისა და შესასვლელთა ლუნეტისებრ "სათაურებს". ეპისტილიონის სადა ფონზე განთავსებული წითელი და ყვითელი ფერის ცალკეული ყვავილები

<sup>3</sup> შეად. მაგ. მესენიის მანის რეგიონის წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის 1713 წლის იკონოსტასი, კატო დოლოის წმ. ბასილის ეკლესიის იკონოსტასი ადრ. XVIIIს., წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის იკონოსტასი ნომიტსიში, XIXს., ტაქსიარხის ეკლესიის იკონოსტასი, ბილიოვა, XIXს., და სხვ. With Faith and Fantasy, Ecclesiastic Woodcarvings of Western Taygetos, Exhibition Catalogue, Athens, 2004, 53, 59, 82, 89, pls. 1-5. cat. NN4a, 5, 6, 7, 9, 10.

ხატების "მოჩარჩოებას" ქმნის. არქიტრავის ცენტრში აღმართული ჯვარცმის ძირი – გოლგოთის ბორცვი – მცენარეთა რელიეფური ხვეული ღეროებისაგან შემდგარი ორნამენტითაა დაფარული.

აღსავლის კარის "ლუნეტი" შემკულია წითელი დაბალფეხიანი ლარნაკიდან ამოზრდილი, ხუთფურცლა ყვავილებიანი ორი სიმეტრიული ჩახვეული აკანთისებური მცენარეული ღეროთი. ღეროს ცალკეული ნაწილი სხვადასხვა ფერისაა – ყვითელი, წითელი და მწვანე. მსგავსი ლარნაკიდან ამოზრდილი ფოთლებიანი ღეროს მოტივი სშირად გვხვდება პოსტიზანტიურ ხის კანკელთა რელიეფურ დეკორში<sup>4</sup>. ამგვარი მოტივი საერო ხალხურ ხელოვნებას მიკუთვნებულ ნივთებზეცაა გამოყენებული<sup>5</sup>. აღსავლის კარის ზედა "თაღს" წითელი და მწვანე ფერის რელიეფური "ფესტონები" შემოწერს. გვერდითა შესასვლელების ლუნეტები ერთნაირი ტიპის ორი ერთმანეთში გადახლართული S-ბრი ჩახვეულობლოებიანი მცენარეული ღეროს ორნამენტული რელიეფითაა გამშვენებული (სურ. 2). ხატების "სათაურებიც" წყვილ-წყვილად მსგავსი მცენარეული მოტივისაგან შედგენილი ორნამენტებითაა შემკული: ქრისტესა და ღვთისმშობლის ხატებს ახლავს შებრუნებული გულის ფორმის ლარნაკიდან ამოზრდილი ყვავილებიანი ფოთლოვანი ღერო. წმ. იოანესა და ხარების ხატებთან სიმეტრიული ყვავილებიანი ფოთლოვანი მცენარეული მოტივი, ხოლო წმ. ნიკოლოზისა და წმ. გიორგის ხატების თავზე მოგრძო ფოთლებისაგან შედგენილი რელიეფური ორნამენტია გამოყენებული.

სოკრატე ანგელიდის საქართველოში პონტოელი ბერძნების ეკლესიისადმი მიძღვნილ თავის წიგნში საგულისხმო დოკუმენტი მოჰყავს, სადაც ნათქვამია, რომ მხატვარი კონსტანტინე ტრიკიდიისი, სოფ. შეპიაკის მკვიდრი, რომელსაც ყარსიდან ჩამოჰქონდა დაზიანებული ხატები წალკის ეკლესიათა გასამშვენებლად (მას 1897 წელს სოფ. წინწყაროს ეკლესიისათვის ჩამოუტანია ხატები), 1895 წლის 1 ივლისს მიიწვიეს სოფ. გუმბათის ეკლესიის იკონოსტასის ხატებით შესამკობად<sup>6</sup>. მართლაც, ხატების მხატვრულ-სტილური თავისებურებები მიგვითითებენ მათ პროვინციულ წარმოშობაზე. ამასთანავე, წინასწარი შესწავლით გუმბათის კანკელის

<sup>4</sup> იხ. მაგ. კანკელთა დეკორი ათონის კარიეს პროტატონისა და კუტლუმოსიუს მონასტრიდან, შესაბამისად 1611 და დაახ. 1700 წ. იგივე მოტივი გვხვდება 1773 და 1774 წლებში შესრულებული კანკელების დეკორში ალაგონიაში მდებარე დიმიოვასა (1773წ.) და მესენიის მანის რეგიონის ელია წინასწარმეტყველის მონასტრებიდან (1774წ.). Treasures of Mount Athos, Exhibition Catalogue, 2nd edition, Thessaloniki, 1997, cat. N 8.4, 8.7; With Faith and Fantasy... 47; cat.N 11a.

<sup>5</sup> A. Delivorias, Greece in Benaki, Athens, 1997, pls. 702-705, 708-710, 711-719, 731.

<sup>6</sup> С. Ангелидис, История греческих церквей юго-западной Грузии, Салоники, 1997, 79-80.



ხატები, შესაძლოა, მივიჩნიოთ ერთი სახელოსნოს ან ერთი მხატვრის ნახელავად.

სოფ. ოლენანგის მთავარანგელოზთა ეკლესიის (853-856 წწ) სრულად შემონახული კანკელი უფრო რთული კონსტრუქციისაა: ორნამენტებით დაფარულ ექვს ხის პანელზე დამყარებულ ათ ორნამენტულ სვეტს რთული პროფილის ოთხნაწილიანი არქიტრავი ეფუძნება. აღსავლის კარი შემკულია ფერწერული "ხარებიტა" და ოთხი მახარებლის გამოსახულებით. ინტერკოლუმნიების ხატები კანკელის ტრადიციულ რიგს მიუყვება: აღსავლის კარი მაცხოვრისა და ჩვილედი ღვთისმშობლის ხატებითაა ფლანკირებული, მცირე შესასვლელებში კი დასავლური ყაიდის წმ. მიქაელ და გაბრიელ მთავარანგელოზთა დიდი ფერწერული სახეებია ჩადგმული. მხედარ წმ. გიორგისა (მარჯვენე) და წმ. ნიკოლოზის სახეები ავსებს კანკელის ამ ნაწილის ხატების რიგს. მხედარ წმ. გიორგის ხატზე მხატვრის წარწერა ქვედა მარჯვენა კუთხეში ძლიერ შელახულია, მაგრამ განირჩევა თარიღი 1910წ (სურ. 3, 4).

აკანთის ფოთლებით შემკული არქიტრავის ქვედა ჰორიზონტალური ნაწილის ზემოთ ერთმანეთს ენაცვლება ვაზის ღეროთი შემოხაზულ მედალიონებში ჩანერილი ყურძნის მტევნები და წინასწარმეტყველთა ბიუსტები გრაგნილებით ხელში. შემდეგი რიგი ეწ. კუფურ ორნამენტს უკავია. ზედა რეგისტრის ორნამენტი ჰორიზონტალურად გაშლილი, რომებში ჩანერილი ყვავილებისაგან შედგება. ხატებით შემკული ზედა რეგისტრს აგვირგვინებს ხის კვეთილი ჯვარი ფერწერით შესრულებული ჯვარცმული მაცხოვრის გამოსახულებით, რომელიც ცალკეულ პანელებზე დანერილი დედაღვთისას და იოანეს ფიგურებითაა (lypera) ფლანკირებული, გარკვეული პაუზის შემდეგ კი ჯვარცმულ ავაზაკებიანი ორი ჯვარია აღმართული. გოლგოთის ჯვარი ადამის თავის ქალასა და ორ ურჩხულზეა დამყარებული<sup>7</sup> (სურ. 5, 6).

ეპისტილიონზე შემდეგი სიუჟეტების ფერწერული ხატებია: მოგვთა თაყვანისცემა, ნათლისღება, საიდუმლო სერობა (ბერძნული წარწერა შეიცავს შექმნის თარიღს 1912 წ.), აბრაამის სტუმართმოყვარეობა, უფლის აღდგომა (დატირებისა და "მენელსაცხებლე დედები უფლის საფლავთან" თავისებური შეჯერებულ-შემცირებული ვარიანტი). საუფლო დღესასწაულთა რიგს ოთხ-ოთხი რუსული ხელობის ხატი ავსებს, რომლებიც პროფილირებულ რელიეფურ ჩარჩოებშია ჩასმული. ჩარჩოებს დამახასიათებელი შეისრული თაღოვანი კონფიგურაცია აქვს, რომელთა ზედა ყვითლად დაფერილი არე წითელი საღებავით შესრულებული ესკი-

<sup>7</sup> იხ. შენ. 3.



ზური დეკორითაა შევსებული. თაღებს შორის სერაფიმთა რელიეფური ფრონტალური გამოსახულებებია.

კანკელის ორნამენტული რეპერტუარი, რელიეფების სტილური ხასიათი და ფერადოვანი გადაწყვეტა პოსტბიზანტიური ხანის ხის რელიეფთა თანხმიანია. მცენარეული ორნამენტაცია დიდი მრავალფეროვნებით გამოირჩევა – ხის კვეთაში ფართოდაა გამოყენებული ტრადიციული ვაზისა და აკანთისებრ ფოთოლთა მოტივი, ყვავილები, ლარნაკიდან ამოზრდილი მცენარეთა რთული ხლართები, პალმეტები, რომლებიც ჰარმონიულად ეხამება ერთმანეთს.

დამახასიათებელი სინთეზური ხასიათის რელიეფური ორნამენტი ხალისიანი მჟღერი ფერებითაა გაცხოველებული. ყვითელ ფონზე მწვანე და წითელი ფოთლოვანი ორნამენტებით თავისებური ხალიჩისებური დეკორატიული ეფექტია მიღწეული. ფერი დამატებით ცხოველხატულ გამომსახველობას ანიჭებს კანკელის დეკორს. კანკელის ორნამენტული სამკაული საზეიმო, განსაკუთრებული დეკორატიულობის ეფექტს ქმნის, ორნამენტული მოტივები და სტილი აღმოსავლური და დასავლური ტრადიციების ერთგვარი სიმბიოზია. ფოთლოვანი ორნამენტის მსუყე, დინამიკური ნახატი "ბაროკალური" ხასიათისაა. ორნამენტული მოტივები და მათი სტილი დასავლეთ ევროპული ხელოვნების გავლენას ცხადყოფს (იხ. მაგ. ქვედა პანელების ორნამენტი), იმავდროულად, ორნამენტის ხალიჩისებური განლაგება სიბრტყეზე, ლოკალური ფერების გამოყენება გარკვეულ "აღმოსავლურ" ჟღერადობას სძენს მთელს კომპოზიციას.

ოლეანგის კანკელის დეკორში გამოყენებული დეკორატიული ელემენტები და ხერხები თანადროულ ბერძნულ კანკელებში დასტურდება. ასე მაგალითად, წინასწარმეტყველთა რიგის ზუსტი კომპოზიციური და სტილური ანალოგიაა ტრაპიზონის წმ. ბასილის ეკლესიაში 1950-იან წლებში აღნუსხული კანკელის არქიტრავის ფრაგმენტები<sup>8</sup>. არქიტრავის ხატებს შორის ჩასმულ ქერუბინთა გამოსახულებებისაგან შემდგარი ფრიზიც XVIII-XIX სს-ის ხის კანკელების დეკორის ტრადიციული ელემენტია<sup>9</sup>.

წალკის ცენტრში მდებარე V-VI სს-ის ქართულ ეკლესიაში შემორჩენილია პონტოური ხის კანკელი. კანკელის სტრუქტურა და ფორმები განხილულ კანკელთა ტრადიციას მიუყვება. ეს კანკელი, წინა ნამუშევრებისა-

<sup>8</sup> A. Bryer and others, *The Post-Byzantine Monuments of the Pontos*, 2002: pls. 8a-h on pp. 243-246.

<sup>9</sup> იხ. 1713 წლის კანკელი ვორეოს წმ. ნიკოლოზის ეკლესიაში, კატი დოლოის, წმ. ბასილის ეკლესიის ადრ. XVIII ს-ის კანკელი, პიგის წმ. ბარბარეს ეკლ. კანკელი, 1721 წ., ასევე XVIII ს-ის შუა ხნის წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის ფრესკული კანკელი პროასტიოში, *With Faith and Fantasy...* pls. 1, 2, 5, 31,47, p. 71.

გან განსხვავებით, ძალზე მოკრძალებულადაა შემკული. ორნამენტული დეკორი თავშეკავებულადაა გამოყენებული მხოლოდ აღსავლის კარისა და მისი მოჩარჩოების შესამკობად. აღსავლის კარის მოჩარჩოება პალმეტებისაგან შემდგარი ფესტენობითაა შემკული. ხოლო თაღოვან ნაწილს ერთი ყვავილიდან "ამოსული" ნაირგვარად დახლართული სიმეტრიული მცენარეული ორნამენტი ამშვენებს. ორნაწილიანი აღსავლის კარი სადა ჩარჩოებით ექვს ნაწილადაა დაყოფილი, თითოეულ ნაწილში ფერწერული გამოსახულებაა განთავსებული. შუაში – მთავარანგელოზი გაბრიელი და ღვთისმშობელი (შესაბამისად, მარჯვენა და მარცხენა ნაწილზე არიან გამოსახულნი) ხარების კომპოზიციას შეადგენენ. ზედა და ქვედა ოთხ მედალიონში კი მახარებელთა ნახევარფიგურებია. აღსავლის კარს ახლა ოქროსფრად დაფერილი რვაქიმიანი ჭვირული "ვარდული" აგვირგვინებს, რაც ბეთლემის ვარსკვლავს უნდა განასახიერებდეს. მედალიონების გარშემო არეს თითო ყვავილიანი მცენარეული ორნამენტული ელემენტი ავსებს. კანკელის ცენტრში ტრადიციულად ჯვარცმული მაცხოვრისა და წინამდგომლებისაგან შემდგარი კომპოზიციას აღმართული. თავდაპირველი ფერადოვნება ძნელადღა გაირჩევა – კანკელი მუქი ლაქითაა დაფარული და "შებოლილის" შთაბეჭდილებას ტოვებს (სურ. 7, 8).

საქართველოში შემორჩენილი პონტოელთა ხის რელიეფური კანკელები საერთო ტიპოლოგიურ, კომპოზიციურ, იკონოგრაფიულ და ტექნიკურ ნიშნებს ამჟღავნებენ. მათი სტრუქტურა, ორნამენტული მოტივები და სტილი ერთიანი მხატვრული ტრადიციისადმი მიკუთვნებაზე მეტყველებს. საგულისხმოა, რომ კანკელის ფერწერული ხატების დრამატულად დაქვეითებული ოსტატობის ფონზე, კონტრასტულად აღიქმება კანკელების საერთო ხასიათი, მათი ხის კვეთის ხელობის საკმაოდ მაღალი დონე, რაც სალხური ხელოვნების მკვიდრობასა და აქტუალობაზე მეტყველებს. ფერადოვან არაბესკებში ოსტატთა ფანტაზია და შემოქმედებითი იმპულსებია გაცხადებული. ბიზანტიური ხანის ქვის კანკელების ორნამენტების პლასტიკური გამომსახველობა ადგილს უთმობს ფერადოვან დეკორატიულობას.

აღნიშნული პერიოდის კანკელთა დეკორში გამოყენებულია ქრისტიანული ხელოვნების ტრადიციული ორნამენტული მოტივები, რომელთაც ღრმა სიმბოლური საზრისი აქვს. ასე მაგალითად, ვაზის უძველესი მოტივი, რომელსაც მრავალგვარი სემანტიკური დატვირთვა აქვს, თვით მაცხოვრის სიმბოლოდ მოიაზრება და უფლის მსხვერპლზე, მის სისხლსა და ზიარებაზე მიგვითითებს. ჯვრით დათრგუნული ურჩხულები, ზოგადად ბოროტებაზე ჯვრისა და, შესაბამისად, ქრისტიანობის ტრიუმფს უკავშირდება. ამგვარი გამოსახულებები გოლგოთის გამომხსნელ მსხვერპლსა და "სიკვდილითა სიკვდილის დათრგუნვის" ხატად მოიაზრე-

ბა. ყვავილთა და მცენარეთა ნაირგვარი მოტივები კი სამოთხისა და ზესთასოფლის მიმანიშნებელია.

ქრისტიანული ხელონებისათვის დამახასიათებელმა სიმბოლურ-განზოგადებულმა მეტყველებამ აღნიშნული ეპოქის ხის კვეთაში სახე იცვალა – აბსტრაქტული ორნამენტული მოტივები კონკრეტულ ვიზუალურ სახეს იღებს (მაგ. ყვავილები, ყურძნის მტევნები, ლარნაკები და ა.შ.). განზოგადება და სტილიზაცია რეალისტური ინტერპრეტაციით იცვლება, რაც გარკვეულწილად, სიმბოლურ მოტივთა დესაკრალიზაციას და "ამასოფელთან" დაკავშირების ტენდენციას ამჟღავნებს. ამგვარი ტენდენცია, დასავლური რეალისტური ხელოვნების სტილურ-იკონოგრაფიული ელემენტების შექონვა მართლმადიდებლური ხელოვნების რეპერტუარში მკაფიო ეპოქისმიერი ნიშანია.

XIX საუკუნის, ანუ ბერძნული ნეოკლასიკური ხანის ხის კანკელები ამ პერიოდის ძირითად მხატვრულ და ტექნიკურ ტენდენციებს ასახავს. ჩვენში დაცული პონტოელ ბერძენთა მიერ შექმნილი საეკლესიო ხელოვნების ეს თვითმყოფადი ქმნილებები სხვადასხვა პროფესიული დონისა და მხატვრული ოსტატობის მიუხედავად, საერთო მართლმადიდებლური ტრადიციის უწყვეტობის ნათელი დადასტურებაა. ეს ქმნილებები თავისი დროის მხატვრული შემოქმედების გარკვეული მიმართულების ტიპური ქმნილებებია, სადაც ხალხური ხელოვნების ტრადიციები დასავლური ხელოვნების ელემენტებთანაა შეზავებულ-გაერთიანებული. კანკელების დეკორში გაერთიანებულია ბაროკოსა და როკოკოს ხელოვნებისათვის დამახასიათებელი ელემენტები და იმავდროულად, ხალხური ხელოვნებისათვის ჩვეული უშუალო ლირიზმი. აქ წარმოდგენილი პონტოელთა XIX საუკუნის ხის რელიეფური კანკელები საუკუნეების სიღრმიდან მომდინარე კულტურულ ტრადიციას ასახავს, რომლის ერთგულნი რჩებოდნენ სხვა ქვეყნებში გადახვეწილი ბერძენები.

## **Nina Chichinadze**

*Ilia State University, Tbilisi*

### **BYZANTINE AND POST-BYZANTINE TRADITIONS IN 19<sup>TH</sup> CENTURY CHURCH ART OF PONTIC GREEKS**

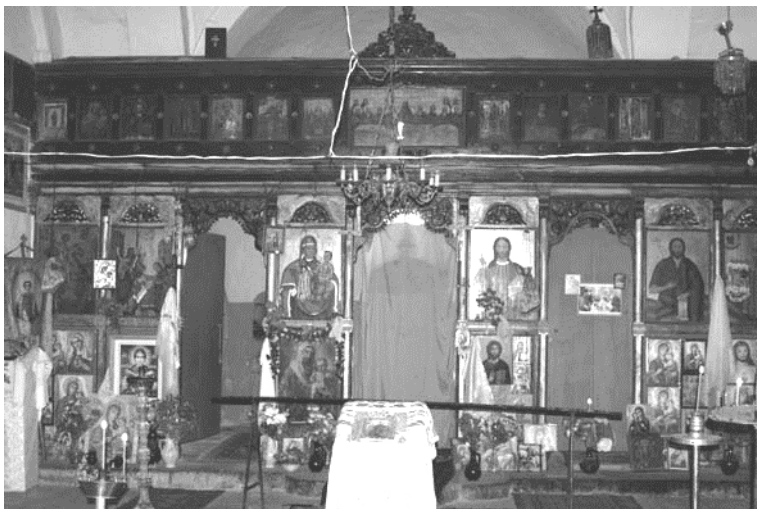
Church art of the Pontic Greeks surviving on the Georgian territory is an important segment of neo-Hellenic culture, which has hitherto been completely ignored. Church architecture and liturgical arts display cultural continuity revealing both Byzantine and popular Greek cultural traditions.

The churches of the Pontic Greeks in Georgia are roughly dated to the period from the 1840-ies to the second decade of the 20<sup>th</sup> century. Their architectural forms, structure and decoration reveal common typological features. These structures demonstrate characteristic synthesis of various constructional traditions and decorative systems borrowed from the repertoire of Byzantine and Greek architecture, as well as from the Ottoman, Armenian and Georgian traditions.

The present article focuses on wooden-cut templons, revealing typical features of Post-Byzantine artistic traditions. Made in the 19<sup>th</sup> century, i.e. the Greek neoclassical period, carved wooden iconostases from the district of Tsalka display essential technical and stylistic trends of the time. Decorative elements of late baroque and rococo art embodied in plant motifs mixed with the sensitivity and naïve lyricism of folk art. Creative potential of the Greek masters is clearly reflected in rich ornamental vocabulary that goes back to the Byzantine times. It should be stressed that common ornamental repertoire is retraced both in religious and laic art of this period. Sophisticated vegetal motifs dominated by floral patterns, vases with flowers painted in vivid, red, yellow and green colors and revealing the influence of Ottoman art, often occur on Greek woodcarvings.

Intercolumnial painted icons are in the mainstream of contemporary Greek religious art. Despite different professional levels, they demonstrate common features – closely linked to folk art, they also incorporate western iconographic and stylistic elements.

19<sup>th</sup> century Pontic church art preserved in Georgia demonstrate that Greeks inhabited in this area highly owed to the spirit of the centuries-old Orthodox Christian pictorial tradition.



1. გუმბათი, კანკელი, საერთო ხედი



2. დეტალი, "აღსავლის კარის: დეკორი



3. ოლენაგი, კანკელი, საერთო ხედი



4. ოლენაგი, კანკელის ქვედა პანელები, ფრაგმენტი



5. ოლეანგი, კანკელის არქიტრავის ცენტრალური ნაწილი



6. ოლეანგი, კანკელის არქიტრავის ფრაგმენტი



7. ნალკა, კანკელი და აღსავლის კარი



8. ნალკა, კანკელის ჯვარი და სუპერა



## ეკა ჭყოიძე

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი

### “იოანეს და ეფთუმეს ცხოვრების” ქართული და ბერძნული ტიპსტიპის იდეოლოგიური ურთიერთმიმართება

გიორგი ათონელის “იოანესა და ეფთუმეს ცხოვრება” უდავოდ და სამართლიანად მიიჩნევა შუა საუკუნეების ქართული მწერლობის ერთ-ერთ საუკეთესო თხზულებად. ამას სხვა მრავალ ფაქტორთან ერთად მისი ისტორიული მნიშვნელობაც განაპირობებს. საყოველთაო აღიარებით, “იოანესა და ეფთუმეს ცხოვრება” მნიშვნელოვანი წყაროა X საუკუნის არამართო საქართველოს, არამედ – ბიზანტიის ისტორიის შესასწავლადაც. საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ მისი ბერძნული ვერსია მხოლოდ XVII-XVIII საუკუნეებში შეიქმნა ათონის ივერთა მონასტრის ერთ-ერთი ბერძენი ბერის მიერ. ბერძნულ და ქართულ ტექსტებში ერთმანეთისგან აბსოლუტურად განსხვავებული ფაქტობრივი მასალაა წარმოდგენილი. ჩვენი მოხსენების მიზანს არ წარმოადგენს ამ განსხვავებებზე აქცენტი (ეს თავის დროზე ქ-ნმა მანანა მაჩხანელმა გამოიკვლია). ჩვენ გვაინტერესებს ამ განსხვავებების ანალიზის შედეგად იმის დადგენა, თუ რა იდეოლოგიურ მიზანს ემსახურებოდა თითოეული ტექსტი.

ქართველთა მოღვაწეობა ათონზე უმნიშვნელოვანესი ეტაპია ქართულ-ბიზანტიურ კულტურულ ურთიერთობებში<sup>1</sup>. ამიტომ შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ ეს მოვლენა ფართოდ აისახა სხვადასხვა წერილობით წყაროებში. რადგან “იოანესა და ეფთუმეს ცხოვრების” ქართული ვერსია კარგად არის ცნობილი როგორც ქართველი, ასევე უცხოელი მკვლევარებისთვის (ის ერთ-ერთი იმ იშვიათი ძეგლთაგანია, რომლის სრული ლათინ-

<sup>1</sup> А. Алексидзе, “Византия-Кавказ: некоторые аспекты культурных взаимосвязей”, Византинovedческие Этюды, Тб. 1991, 8.

ნური<sup>2</sup>, ფრანგული<sup>3</sup> და ინგლისური<sup>4</sup> თარგმანებიც არსებობს), ამიტომ შედარებით დიდ ყურადღებას დავუთმობთ აღნიშნული ტექსტის ბერძნულ ვერსიას. ის, რომ ბერძნული ტექსტი ორიგინალური თხზულებაა, და არა ქართულიდან ნათარგმნი, ანუ ქართულის გადამუშავებული ვარიანტი, ეს სადავოდ აღარ მიიჩნევა<sup>5</sup>. აღნიშნული ცხოვრება ორი ნუსხით არის ჩვენამდე მოღწეული: ათონური (4573 ლამბროსის კატალოგი) და ვატიკანურით (ჰალკენი 2613)<sup>6</sup>. მათი დათარიღების პირველი მცდელობა ბ. ფონკიჩის ეკუთვნის<sup>7</sup>, რომელიც ორივე ნუსხას XVIII საუკუნეში გადანერილად მიიჩნევს. ირკვევა, რომ ის XIII საუკუნის შემდეგ არის დანერილი (მოთხრობილია ლათინთა 1285 წლის თავდასხმის შესახებ<sup>8</sup>), მაგრამ მისი ზუსტი დათარიღება მაინც ჭირს. ის, რომ ივერთა მონასტერშია დანერილი, ეს პირდაპირაა მინიშნებული ტექსტის სხვადასხვა მონაკვეთში (ზმნის ფორმები ამაზე ნათლად მიანიშნებს). სავარაუდოდ, მისი ავტორი XVII-XVIII სს. მიჯნაზე ცხოვრობდა<sup>9</sup> და ივირონში მოღვაწე ანონიმი ბერძენი ბერი იყო. მისი შექმნის მთავარი მიზეზი ივირონის სიძველისა და განსაკუთრებულობის დასაბუთება იყო. ბუნებრივია, ბერძნულ ენაზე ამ მონასტრის დამაარსებლებსა და დაარსებაზე ცნობების არქონა სერიოზულ ნაკლად მიიჩნეოდა, რაც სასწრაფოდ გამოსწორებას ითხოვდა. ძნელია იმის დასაბუთება, თუ რატომ არ შეიქმნა მათი ცხოვრების ბერძნული ვარიანტი უფრო ადრე. კტიტორთა შესახებ ინფორმაციის ქონა ხომ ნებისმიერი მონასტრის მთავარი პრიორიტეტია. შეიძლება ამის მიზეზი ის იყო, რომ მონასტრის ქართული წარმოშობა ერთგვარ უხერხულობას უქმნიდა იქ მოღვაწე ბერძენ ბერებს, ვერც ამ ფაქტის სრული მიჩქმალვა ხერხდებოდა, ამიტომ მათ ამ საკითხის იგნორირება არჩიეს. XVIII საუკუნეში ქართველთა პატივითა და დიდებით მოხსენიება აღ-

<sup>2</sup> Georges l'Hagiorite, "Vie des SS. Jean et Euthyme", ლათინური თარგმანი და კომენტარები P. Peeters-ის, Analecta Bollandiana, 36-37, (1917-19), 13-69.

<sup>3</sup> B. Martin-Hisard, "La pérégrination du moine Géorgien Hilarion au IXe siècle", Bedi Kartlisa № 39, 1981, 101-138.

<sup>4</sup> T. Grdzeldze (Translation, notes and introduction), Georgian Monks on Mount Athos, Two Eleventh-Century Lives of the Hegoumenoi of Iviron, London, 2009. ულრმეს მადლობას ვუხდით მთარგმნელს წიგნის მოწოდებისთვის.

<sup>5</sup> მ. მაჩხანელი (ბერძნული ტექსტი, ტექსტის ქართული თარგმანი და გამოკვლევა), იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ათონელების ბერძნული "ცხოვრება", თბილისი, 1982, 6.

<sup>6</sup> მ. მაჩხანელი, იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ... 9.

<sup>7</sup> მ. მაჩხანელი, იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ... 12.

<sup>8</sup> მ. მაჩხანელი, იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ... 15, ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. II, თბილისი, 1980, 222.

<sup>9</sup> მ. მაჩხანელი ტექსტს ასე ათარიღებს ენის ანალიზით, რადგან ის კათარევუსაზეა დანერილი. მ. მაჩხანელი, იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ... 16.

არავითარ საფრთხეს აღარ წარმოადგენს, რადგან ამ პერიოდში ათონზე ქართული ელემენტი ფაქტიურად აღარ არსებობს<sup>10</sup>.

ბერძნული ვერსიის სრული სათაურია "ცხოვრება და მოქალაქეობა ნეტარი და ღმერთშემოსილი ჩვენი მამების – იოანე, ეფთვიმე და გიორგისა – ჩვენი წმიდა და უდიდესი ქართველთა მონასტრის ქტიტორებისა". პირველივე სტრიქონებიდან იკვეთება ჰაგიოგრაფიული თხზულებებისთვის დამახასიათებელი მთავარი მოტივის წინ წამოწევა, ანუ თხზულების შექმნის დიდაქტიკურ-პედაგოგიური მიზანი: "მართალი მოთხრობის კითხვა სათნო ადამიანთა შესახებ მსმენელს განსაკუთრებით ახარებს და აღუძრავს სურვილს გახდეს მიმბაძველი ამგვარი ცხოვრებისა"<sup>11</sup>. ამიტომაც "შვილის ვალის" მოხდის სურვილით გამსჭვალული ავტორი აპირებს მათი ცხოვრების აღწერას, იმ მასალაზე დაყდნობით, რაც მოიძია ბერძნულ ენაზე. ავტორი ამ წყაროებს სახელობითად არ ასახელებს და არც თავის ხელთ არსებულ ქართულ წყაროებს მოიხსენიებს. პირდაპირ არც იმას ამბობს, იცის თუ არა მან ქართული, მაგრამ ტექსტში არის მინიშნებები იმაზე, რომ მან სრულყოფილი თუ არა, ელემენტარული ქართული იცის. მაგ., ერთგან აღნიშნავს: "იმათგან, ვისაც ქართულ წიგნებში ამოუკითხავს, შევიტყვეთ, რომ ისინი (იოანეს მშოლებზეა საუბარი) ყოფილან სამეფო გვარიდან"<sup>12</sup>. ისევე როგორც ყველა ჰაგიოგრაფი, ისიც ცდილობს დაგვარწმუნოს თავის მიერ მოწოდებული ცნობების სარწმუნოობაში: "თხრობას არც არაფერს მივუმატებ, არც არაფერს დავაკლებ, რათა შემატებამ მოთხრობა არასაიმედო და საეჭვო, ხოლო გამოკლებამ დაუსრულებელი და უნაყოფო არ გახადოს". თავის მიერ მოწოდებული ინფორმაციის სარწმუნოობის დამტკიცებას გიორგი ათონელი დაახლოებით იგივენაირად ცდილობს: "რამეთუ ჩუენ თავით თუსით არა-რაჲ აღგუწერია, არამედ რაჲ იგი ვისწავეთ კაცთა სარწმუნოთაგან და სულიერთა მამათა, რომელთა-იგი ეხილვნეს და ემსახურა მათდა, რომელნი-იგი უცხო იყვნეს ყოვლითურთ ტყუეილისაგან და სავსე მადლითა ზეგარდამოჲთა"<sup>13</sup>.

თხზულების სარწმუნოობაზე ხაზგასმის შემდეგ ბერძენი ავტორი კიდევ ერთხელ საგანგებოდ აღნიშნავს თავისი თხზულების შექმნის

<sup>10</sup> მ. მაჩხანელი, იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ... 19.

<sup>11</sup> მ. მაჩხანელი, იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ... 121.

<sup>12</sup> მ. მაჩხანელი, იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ... 123.

<sup>13</sup> ი. აბულაძე (რედ.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ნიგ-ნი II (XI-XV სს.), თბილისი, 1967, 40.11-15.

მთავარ მოტივს: "აღძრას მსმენელში ასეთივე თავდადება, მიბაძვის სურვილი ჩვენი საერთო წმ. მამების ცხოვრებისა და მოღვაწეობისადმი".

ეს ზოგადად ჰაგიოგრაფიული მოტივია და, ბუნებრივია, გიორგი ათონელის "იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაშიც" არის გამოხატული. ქართველი ავტორის მთავარი პრიორიტეტიც დამაარსებელთა მიბაძვაა: "რომელთა მეოხებითა ჩუენცა გლახაკნი ესე ღირს გუყვენინ უფალმან მობაძავ ყოფად სათნოებათა მათთა"<sup>14</sup>. ამ თვალსაზრისით ქართული და ბერძნული ტექსტები ემთხვევა ერთმანეთს: ორივე ავტორის მიზანია მკითხველი თავისი პერსონაჟების მისაბაძად განაწყოს.

მეორე მოტივი ბერძნული ტექსტის მიხედვით მონასტრის დამაარსებლებზე მკითხველისთვის ინფორმაციის მიწოდებაა. ავტორი გულსტიკივლით აღნიშნავს, რომ ივირონში ეფთვიმე ათონელის ხსენება აღინიშნება, ხოლო იოანესი და გიორგისი კი – არა. აქვე ავტორი ქართული თევის მონაცემებზე დაყრდნობით მკითხველს შეახსენებს, რომ მაშინ, როცა მონასტერი ქართველებით იყო დასახლებული, იოანესა და გიორგის ხსენება საზეიმოდ აღინიშნებოდა. "მე ვფიქრობ, არ არის სამართლიანი, რომ ჩვენ ამ თარიღებს (14 ივნისი, 28 ივლისი) არ ვზეიმობთ, ხოლო მათ ცხოვრებას მოკლე მოთხრობით მაინც არ გადმოვცემთ... ეს არცოდნა კი ახლოს არის ბიწიერებასთან და ჩვენი დანაშაულია. ხომ ცოდვაა ღვთის წინაშე ვიცნობდეთ ბევრ სხვა წმინდანს, მათ ცხოვრებას, მათ გმირობას და არ ვიცოდეთ, თუ რა არის დანერვილი ჩვენი საკუთარი მამებისა და კტიტორების შესახებ"<sup>15</sup>.

ზუსტად იგივე მიზანი ამოძრავებს გიორგი ათონელსაც: "ვინაფთგან სიგრძე ჟამთაჲ ყოველსავე დავიწყებად მოიღებს... არამედ ესრეთ განაწესა ყოველად ბრძენმან განგებულებამან მან, რაფთა წიგნთაცა შინა აღინერნენ ... ნეტართა მონათა მისთა ყოლად ქებულნი ცხოვრებანი და მოქალაქობანი... დიდთა მათ და საკუთართა მონათა მისთა ქსენებითა შურად და ბაძვად მოვიდოდით საღმრთოთა მათ მოქალაქეობათა მათთა"<sup>16</sup>.

ამ ორი მოტივის შემდეგ ბერძნულ "ცხოვრებაში" ხაზგასმულია ეგრეთ წოდებული "ამა ქვეყნის მოძულების" მოტივი, რაც ქართულ "ცხოვრებაში" ასე მძაფრად არ არის წარმოჩენილი. ბერძნული იდეალისთვის ცოლი "უდიდეს დამაბრკოლებლად" არის მოხსენიებული, ხოლო შვილები "ხმლად, რომელიც ორად აპობს ყოველ გულს, რომელმაც განიზრახა ხელი მიყოს მსგავს საქმეებს" (ბერ-მონაზვნური ღვაწლი

<sup>14</sup> ი. აბულაძე, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ... 38.17-19.

<sup>15</sup> მ. მაჩხანელი, იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ... 122-123.

<sup>16</sup> ი. აბულაძე, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ... 39.1-20.

იგულისხმება). ოჯახისა და ოჯახის წევრებისადმი ასეთი, ასე ვთქვათ, აგრესიული დამოკიდებულება ზოგადად ქართული ჰაგიოგრაფიისა და შუასაუკუნეების ქართული მწერლობისთვის უცხოა. ყველაფერს რომ თავი დაეანებოთ, იოანეს თავისი შვილისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულება რომ ჰქონდა, ეს თავად ბერძენმა ავტორმაც კარგად უნყოდა. "ამა ქვეყნის მოძულეების" მოტივი იმავე "იოანესა და ეფთუმეს ცხოვრებაში" გაცილებით მსუბუქად არის წარმოდგენილი: "უცხოებაჲ აღირჩია და მწირობით და სიგლახაკით ცხორებაჲ"<sup>17</sup>, ყოველივე დიდებაჲ ამის სოფლისაჲ შეურაცხ-ყო და ნაგევად შეჰრაცხა... მეუღლე და შვილნი თჳსნი და ნათესავნი... მერმე კუალად თავიცა თჳსი..."<sup>18</sup>. ამ ორი მონაკვეთის შედარება ცხადყოფს ქართველი და ბერძენი ავტორის იდეოლოგიურ პრიორიტეტებს: ერთი – ქართველი მკითხველისთვის განკუთვნილ ნაწარმოებს ქმნის და თავისი მკითხველის გემოვნებისა და ესთეტიკური მოთხოვნების გათვალისწინება ევალება, მეორე – ბერძენ მკითხველს მიმართავს. როგორც ჩანს, "ამა სოფლის მოძულეების" მოტივი ამ პერიოდის ათონზე (ანუ XVII-XVIII სს.) საკმაოდ პოპულარული იყო და მას რაც უფრო რადიკალურად გამოხატავდა მავანი, უფრო დაფასებული იყო თავის საძმოში.

ბერძენი ავტორი განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს და დიდი მონდომებით აღწერს იოანესა და ათონზე ორგანიზებული ბერ-მონაზვნობის დამაარსებლის, ათანასე ათონელის მეგობრობას. მას ათანასეს ცნობილი ტექსტიდან, "დიატიპოსიდან" რამდენიმე ციტატაც მოჰყავს. ასე განსაჯეთ, ამ საკითხს ოთხი გვერდი (ნაწარმოები სულ 24 ნაბეჭდი გვერდია) და ოცდამდე ორი მთლიანი ქვეთავი ეძღვნება. შეუძლებელია ათანასესა და იოანეს მეგობრობის ეს დეტალები გიორგი ათონელს არ სცოდნოდა. ის ამ საკითხს გაკვირით ახსენებს. სწორედ ეს არის ორივე ნაწარმოების იდეოლოგიური მიმართულებების დადგენის გასაღები: ორივე ავტორს ერთი მიზანი ამოძრავებს, მაგრამ სხვადასხვა გარემოებებიდან გამომდინარე, ორივე სხვადასხვა ფაქტორებს სწევს წინა პლანზე. გიორგის მიზანია მონასტრის დამაარსებლების ისტორია მკითხველს იმისთვის გააცნოს, რომ ათონზე ქართველების პოზიცია გაამყაროს, ხოლო ბერძენი ავტორი ამ ყველაფერს გადმოსცემს და იმ მომენტებზე ამახვილებს ყურადღებას, რომელიც ათონზე ივირონის პოზიციებს გაამყარებს. რადგან ათანასე ათონელი ათონის მთაზე ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან ფიგურად იქნა მიჩნეული ჯერ კიდევ თავის სიცოცხლეშივე, მასთან დამეგობრებული

<sup>17</sup> ი. აბულაძე, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ... 41.6-7

<sup>18</sup> ი. აბულაძე, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ... 42.22-25.

იოანე, უეჭველად, ერთი-ორად ამყარებდა ათონზე ივირონის პოზიციებსა და პრივილეგიებულ მდგომარეობას. "დამხმარე და კარგი მრჩეველი ყოველგვარ საქმეში", "ჭეშმარიტად ყველაზე მეტად უყვარდა წმინდა ათანასეს იოანე"<sup>19</sup>. ამავ მიზანს ემსახურება იოანეს თუნდაც ქართულ სამეფო-არისტოკრატიულ წარმოშობაზე ყურადღების გამახვილება. ქართული ელემენტის ქონა ამ დროს საფრთხეს აღარ წარმოადგენს, სამაგიეროდ, სამეფო და არისტოკრატიული წრეებიდან გამოსული ადამიანის მიერ დაარსებული მონასტერი ერთი-ორად ზრდის მის პრესტიჟს.

"ცხოვრების" ბერძნული ვარიანტი მოცულობის თვალსაზრისით მნიშვნელოვნად ჩამოუვარდება ქართულს, რაც იმას ნიშნავს, რომ მასში ბევრი რამეა გამოტოვებული. ბუნებრივია, ავტორი, ისევე როგორც შუა საუკუნეების ყველა მწერალი, იქნება ეს ჰაგიოგრაფი თუ ქრონოგრაფი, თავისი კონკრეტული მიზნებისთვის გამოსადეგ ინფორმაციას ანიჭებს უპირატესობას. იმის ანალიზი, თუ ქართული "ცხოვრების" რა ცნობაა გათვალისწინებული ბერძენი ავტორის მიერ და რა უგულვებელყოფილი, შორს წაგვიყვანს, მაგრამ ერთ ნიუანსზე ყურადღების გამახვილება უდავოდ გვაძლევს საგულისხმო დასკვნების გაკეთების საშუალებას. ბერძნულ ვარიანტში მთლიანად იგნორირებულია თორნიკეს პიროვნება და, შესაბამისად, მისი გადაამწყვეტი როლი მონასტრის დაარსების საქმეში. თორნიკე არც იოანე სკილიცეს ცნობილ ქრონოგრაფიაში ფიგურირებს. ერთადერთი, სადაც მისი სახელი იხსენიება, ეს არის ივერონის ბერძნული აქტები, საიდანაც, მართალია ჩანს, მისი აქტივობა მონასტრის მატერიალურად უზრუნველყოფისთვის, მაგრამ მისი როლი მაინც არ არის სრულად წარმოჩენილი. არადა, სწორედ თორნიკეს დამსახურება იყო ათონის ივერთა მონასტრის დაარსებისთვის საჭირო იურიდიული მხარდაჭერის მოპოვება და ეკონომიკური მხარის მოგვარება. ბარდა სკლიაროსის დამარცხებით მას, როგორც მხედართმთავარს, გზა გაეხსნა, რათა ბიზანტიური სამეფო კარისთვის ნებისმიერი თხოვნით მიემართა. მონასტრის აშენებისთვის საჭირო სახსრები კი სწორედ ის ნადავლი იყო, რომელიც თორნიკემ ბარდა სკლიაროსის მომხრე (ანუ დამარცხებული) მცირეაზიური ოჯახებიდან წამოიღო. სხვათა შორის, იმდენად მნიშვნელოვანი ყოფილა ეს საკითხი, რომ ბრძოლის წინ მის მიერ წარმოებული დიპლომატიური მოლაპარაკებებისას ეს პუნქტი თავად საიმპერატორო მხარის მიერ იქნა გათვალისწინებული შესაბამის დოკუმენტში: "ყოველივე ნატყუენავი მათი შენი იყოს"<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> მ. მაჩხანელი, იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ... 125.

<sup>20</sup> ი. აბულაძე, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ... 48.9-10.

ბევრი გვიფიქრია, რაში დასჭირდათ ივირონის ბერძენ ბერებს თორნიკეს პიროვნებისა და დამსახურების იგნორირება. სხვათა შორის, თორნიკე ქართულ სამყაროშიც დაიჩაგრა. ის წმინდანად მხოლოდ გასული საუკუნის 90-იან წლებში შეირაცხა და რომ არა აკაკი წერეთლის ცნობილი პოემა, შესაძლოა მისი სახელი და დამსახურება ქართველებისთვისაც, ფართო წრეებს ვგულისხმობთ, უცნობი ყოფილიყო. თორნიკეს იგნორირების ერთ-ერთი ახსნა ის არის, რომ რადგან მისი ბერობის სახელი იოანე იყო და იგივე სახელი ერქვა ზუსტად იმავე პერიოდში მოღვაწე მის ნათესავ და მონასტრის პირველ მამასახლის იოანესაც – ამან გამოიწვია ამ ორი პიროვნების გაიგივება, ანუ რეალურად იოანეს მიერ თორნიკეს ასიმილაცია. მაგრამ როგორ მოხდა, რომ თორნიკე უცნობი დარჩა თავის თანამედროვეებშიც და მისმა სახელმა არსად არ გაიჟღერა იმ პერიოდის ბიზანტიურ ქრონიკებში, მაგალითად იოანე სკილიცეს თხზულებაში, ამის ახსნა გვიჭირს. თორნიკე ხომ არ იყო მხოლოდ საეკლესიო მოღვაწე. გარდა იმისა, რომ ცნობილი მხედართმთავარი გახლდათ, ის მნიშვნელოვან უძრავ ქონებასაც ფლობდა ბიზანტიის იმპერიაში. შეუძლებელია ვირწმუნოთ, რომ "ცხოვრების" ბერძნული ვარიანტის შემქმნელმა არ იცოდა ქართული ცხოვრების შესაბამისი მონაკვეთი. მის თხზულებაზე აღნიშნული ტექსტის გავლენა აშკარაა. ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ ავტორი გამიზნულად უვლის გვერდს იმ ფაქტს, რომ მონასტერი არამარტო ქართველების მიერ, არამედ – მათ მიერ მოგებული ომის შედეგად მოპოვებული თანხებით აშენდა. ბერძნული ტექსტი ამ ფაქტს მთლიანად იმპერატორ ბასილი ბულგართმფლეთს (976-1025) მიაწერს ("მიმართეს მეფე ბასილის, რათა მას გაეღო ხარჯი და ააშენეს ეს წმინდა მონასტერი<sup>21</sup>). კიდევ ერთხელ ვიმეორებთ, თორნიკეს სრულ იგნორირებაზე რაიმე კონკრეტული მოსაზრების გამოთქმა გვიჭირს, მაგრამ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ეს, ალბათ, მიზანმიმართული იყო: შესაძლოა მონასტრის ქართველი დამაარსებლების მოხსენიება და ხაზგასმა საშიში არ იყო, მაგრამ ის, რომ ივირონი ქართველთა მოპოვებული თანხებით აშენდა, მონასტერში ბერძნების ყოფნას იურიდიულად და მორალურად კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებდა. ეს, ბუნებრივია, ბევრ უხერხულობას გამოიწვევდა, რისი თავიდან აცილების მიზნითაც ცხოვრების ბერძნული ვარიანტის ავტორმა გადაწყვიტა ეს ფაქტი მთლიანად ბასილი ბულგართმფლეთის გულმონყალებისთვის მიენერა.

ზოგადად დასკვნის სახით შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ ორივე ტექსტი, თავისი მხატვრულ-ისტორიული მნიშვნელობიდან გამომდინარე, საგუ-

<sup>21</sup> მ. მაჩხანელი, იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ... 136.

ლისხმო მასალას იძლევა ბევრი პოლიტიკურ-სოციალურ-კულტურული საკითხის დასადგენად, მაგრამ არანაკლებ მნიშვნელოვანი წყაროა ორსავე პერიოდის ათონზე არსებული იდეოლოგიური პარამეტრების დასადგენად.

## **Eka Tchkoidze**

*Ilia State University, Tbilisi*

### **IDEOLOGICAL INTERRELATION BETWEEN THE GEORGIAN AND GREEK VERSIONS OF THE "LIFE OF JOHN AND EUTHYMIOS"**

The "Life of John and Euthymios" by George the Athonite composed in 1042-1044 is regarded as one of the most important texts in the medieval Georgian literature due to its literary and historical significance. According to a broadly accepted opinion, this "Life" is a remarkable source for the study of many historical issues of Georgian and Byzantine history of the 10th century.

It is notable that the Greek version of this text was created only in the 17th-18th centuries by a Greek monk of the Iveron Monastery. The Greek text differs significantly from the Georgian original one. The aim of our paper is not to highlight these differences. We seek to analyze these differences in order to single out ideological parameters of both texts and to find out for what purpose each of them was composed. Consequently, historical facts and the situation prevailing in the Monastery during the composition of both texts will be also an object of present paper.



### ანა ხარანაული

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

## გელათის კატენებიანი ბიბლია და მისი ბერძნული პროტოტიპები

|

კატენებიან ბიბლიას უწოდებენ კრებულს, რომელიც შედგება, ერთი მხრივ, ბიბლიის ტექსტისაგან და, მეორე მხრივ, განმარტებებისაგან, რომლებიც სხვადასხვა ავტორის ეგზეგეტიკური თხზულებებიდან, ანდა – ბიბლიის გლოსებიდან არის ამოკრებილი. ამგვარი შედგენილობის ხელნაწერები VI სკ-დან შემოვიდა ჯერ პალესტინაში და მერე კონსტანტინეპოლში და მთელს ბიზანტიაში გავრცელდა. ათონზე და იტალიაში კატენებიანი ბიბლიის ხელნაწერთა გადანერა XVI სკ-მდე ხდებოდა. ხელნაწერების სიმრავლე და მათი გავრცელების ფართო არეალი, აგრეთვე თარგმანები სხვადასხვა ენაზე<sup>1</sup>, კატენებიანი ბიბლიის გავრცელებულობაზე მეტყველებს შუა საუკუნეებში.

საქართველოში ბიბლიის კატენური კრებულები, როგორცა ჩანს, შედარებით გვიან ხდება პოპულარული. ყოველ შემთხვევაში, ათონამდელ პერიოდში ბიბლიის ამ ტიპის კომენტარების ქართულად არსებობა ცნობილი არ არის. ექვთიმე ათონელი ალბათ პირველია, ვინც ეს საქმე დაიწყო და, როგორც ეფრემ მცირისგან ვიგებთ, კირილე ალექსანდრიელის მიერ

---

<sup>1</sup> სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ ბიბლიის კატენებიანი კრებულის თარგმანები არსებობს სირიულ, სომხურ, აგრეთვე ეთიოპურ, კოპტურ, არაბულ ენებზე. თუმცა შესწავლილი ეს თარგმანები არაა და არც ისაა დადგენილი, თუ კომენტარების რა ტიპს წარმოადგენენ ისინი. კოპტური, არაბული და ეთიოპური თარგმანებისთვის ივარაუდება, რომ დოგმატური ფლორილეგიუმებიდან უნდა მოდიოდნენ და არა უშუალოდ კატენებიანი ბიბლიიდან.

შედგენილი *პავლენის* კატენები თარგმნა, მაგრამ თარგმნა მხოლოდ ორი ეპისტოლეს კომენტარები "მცირედ ნაკლულ"<sup>2</sup>. სრულად *პავლენის* კომენტარები ეფრემ მცირემ გადმოიტანა ქართულად, მანვე თარგმნა *სამოციქულოს* და *ფსალმუნთა* კატენები. ამ, ათონზე და შავ მთაზე დანყებულნი სამუშაოს – კატენებიანი ბიბლიის ქართულად გადმოღების – გაგრძელებაა ძვ. აღთქმის კატენების თარგმანი "გელათის ბიბლიის"<sup>3</sup> სახით.

"გელათის ბიბლია" ავსებს კიდევ ერთ რგოლს ქართულ-ბიზანტიური სამწერლობო ურთიერთობებისა, კიდევ ერთხელ ადასტურებს ქართული მთარგმნელობითი სკოლების პოლიტიკის ერთიან, მიზანმიმართულ ხაზს, რომელიც ბიზანტიური მწერლობის სრულ ათვისებაში მდგომარეობს და, ასევე, იმ სააზროვნო ინტერესებსაც ასახავს, რომელსაც გელათის სკოლა იჩენს კომენტატორული ჟანრისა და ჰეტეროდოქსიის მიმართ<sup>4</sup>.

გელათის კრებულის შესწავლა მრავალმხრივ არის საინტერესო:

- თარგმანების ენა, მისი დიალექტური, სინტაქსური თუ სტილისტური ნიშნები გელათის ბიბლიას ქართული ენის ისტორიის მნიშვნელოვან დოკუმენტად აქცევს.

- გელათის ბიბლია ქართული ბიბლიის ტექსტის განვითარების ახალი ეტაპია და კრებულის მთლიანობაში შესწავლა ამ ეტაპის სრული დახასიათების საშუალებას მოგვცემს.

- კატენებიანი ბიბლია პატრისტიკის და, ზოგადად, ბიბლიის ჰერმენევტიკის უალრესად მნიშვნელოვანი წყაროა, რადგანაც ზოგიერთი ავტორის ეგზეგეტიკური თხზულება მხოლოდ კატენებმა შემოგვინახ-

<sup>2</sup> ეფრემ მცირე, *პავლეს ეპისტოლეთა* თარგმანების ანდერძი. აქაც და შემდგომაც ეფრემ მცირის ტექსტების მოტანისას ვსარგებლობ შემდეგი გამოცემებით: დ. თვალთვაძე, "ეფრემ მცირის კოლოფონები", თბ. 2009; მ. შანიძე, შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა, ძვ. ქართული ენის კათედრის შრომები, 11, თბ. 1968, გვ. 79-122; იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, გამოსცა მ. რაფავამ, თბ., 1976, გვ. 66-70; სამოციქულოს განმარტება, გამოსცა ე. კოჭლამაზაშვილმა, თბ., 2000, გვ. 12-16.

<sup>3</sup> ამ კრებულს, როგორც ცნობილია, ორი ხელნაწერი შეიცავს: XIII სკ-ის A-1108 და, სავარაუდოდ, მისი ასლი Q-1152. გელათის ბიბლიაში შედის *რვანიგნეულის*, დიდი და მცირე წინასწარმეტყველებების კატენები. *რვანიგნეულის* პირველ ორ წიგნს ჩვენამდე არ მოუღწევია (იხ. ძვ. აღთქმის ხელნაწერთა აღწერილობა, წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი, I, თბ. 1989, 580-592). მაგრამ A-179 ხელნაწერში შემორჩენილი *გამოსვლათა*ს ტექსტის ენა ბ. გიგინეიშვილს და ც. კიკვიძეს მის გელათურ თარგმანთან ნათესაობას ავარაუდებინებს (წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი, I, გვ.9 და აქ მითითებული ლიტერატურა). ასე რომ, თავდაპირველად გელათის ბიბლიაში *რვანიგნეული* სრულად უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი.

<sup>4</sup> იხ. დ. მელიქიშვილი, გელათის სამონასტრო-ლიტერატურული სკოლა (აკადემია), ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე, 1993, №1, 6-18.

ეს<sup>5</sup>. მით უმეტეს ითქმის ეს გელათის კატენებიანი ბიბლიის შემთხვევაში: სწორედ მისი საშუალებით გაიცნო ალბათ ქართველმა მკითხველმა ბევრი ავტორი, განსაკუთრებით კი ისინი, ვინც მართლმადიდებელ ეკლესიას არ ეკუთვნოდა.

- გელათის ავტოგრაფული ნუსხა, რომელიც მთარგმნელთა ბევრ შესწორებას შეიცავს, უნიკალური მასალაა შუა საუკუნეების მთარგმნელის მუშაობის პროცესზე დასაკვირვებლად.

- ავტოგრაფული ნუსხისა და მისი კოპიოს მიმართების შესწავლა წარმოდგენას გვიქმნის შუა საუკუნეების გადამწერების მუშაობის სტილზე, იმაზე, თუ რა პრობლემები ჰქონდათ მათ ხელნაწერის და, კერძოდ, ავტოგრაფის გადაწერისას, რა ცვლილებების შეტანის უფლებას აძლევდნენ ისინი თავს და რამდენად დიდი იყო უნებლიე შეცდომების ალბათობა.

- კატენებიანი კრებულების შედგენა მრავალ ტექნიკურ სირთულესთანაა დაკავშირებული. გელათის ბიბლია ამ თვალსაზრისით ძალიან მაღალი დონის ხელნაწერია. მარგინალური ნიშნები თუ კომენტარების ნუმერაციის სტილი, კატენისა და კომენტარის განთავსება გვერდზე, მათი ფორმა და ერთმანეთთან მიმართება, ასევე, სხვა მრავალი დეტალი, კოდიკოლოგიური შესწავლის თვალსაზრისით უაღრესად საინტერესოს ქმნის ხელნაწერს.

ამგვარად, გელათის ბიბლიის გამოცემა და მისი შესწავლა მრავალმხრივ საინტერესო და საშური საქმეა. საკვლევი მასალა, რომელსაც თარგმანის ტექსტი იძლევა, არაერთი მეცნიერის და არაერთი მიმართულების კვლევას შეიძლება დაედოს საფუძვლად.

მაგრამ გელათის ბიბლიის შესწავლა დაკავშირებულია, უპირველეს ყოვლისა, მის შედარებასთან სათარგმნი წყაროს ტიპთან. ეს შედარება რამდენიმე თვალსაზრისით არის აუცილებელი:

- ნათარგმნი ტექსტის, და, განსაკუთრებით, ისეთი "ულტრა" ელინოფილური თარგმანის, როგორსაც გელათური ბიბლია შეიცავს, ტექსტის დადგენა სრულიად შეუძლებელია მისი ორიგინალთან დანვრილებითი შედარების გარეშე.

- კომენტარის ტექსტის შედარება ორიგინალთან ქართული ბიბლიის ტექსტის ისტორიის დასადგენად არის მნიშვნელოვანი.

<sup>5</sup> ცალკეული ავტორის სრული ეგზეგეტიკური ტექსტებისადმი ინტერესის დაკარგვა (რაც ამ ტექსტების ჩვენამდე მოუღწევლობას განაპირობებს), შესაძლოა, სწორედ კატენური კრებულების პოპულარობით აიხსნებოდეს.

• წყაროსთან შედარება მნიშვნელოვანია გელათის მთარგმნელობითი სკოლის თარგმანის ტექნიკაზე დასაკვირვებლად: ერთიდაიმავე მთარგმნელის მიერ, ანდა ერთი სკოლის მიერ შესრულებული თარგმანები სხვადასხვა ავტორისა და სხვადასხვა ტექსტისა ("წერილის", ეგზეგეტიკური კომენტარის და სქოლიოებისა) საინტერესო სპექტრს ქმნის ქართული ელინოფილური თარგმანის ხასიათის შესასწავლად.

გელათის ბიბლიის შესწავლა კიდევ ერთ საფუძველს იძლევა ქართული მწერლობის პოპულარიზაციისათვის საზღვარგარეთ: ის, რომ არსებობს ბიბლიის კატენებიანი კრებულის ქართული თარგმანი, არ არის მითითებული კატენებიანი ბიბლიის არცერთ ფუნდამენტურ გამოკვლევაში და არც პატრისტიკული ლიტერატურის ისეთ მნიშვნელოვან საძიებელში, როგორცაა *Clavis Patrum Graecorum*. არადა, თარგმანის უკიდურესად ზუსტი ხასიათი და კრებულის შედგენილობა შესაძლოა მნიშვნელოვანი წყარო იყოს ბერძნული კატენებიანი ბიბლიის ტექსტის შესასწავლად.

თარგმანის ხასიათი და ხელნაწერების ტექნიკურად სრულყოფილი სახე იმისი ვარაუდის საფუძველს იძლევა, რომ გელათის ბიბლიის შესწავლა თავად ბერძნული კატენებიანი კრებულების კვლევისთვისაა მნიშვნელოვანი: 1. კიმენის – ბიბლიის ტექსტის ტექსტუალური კრიტიკისათვის, 2. ცალკეულ ავტორთა ტექსტის დასადგენად და 3. კრებულის ტექსტის ისტორიის შესასწავლად.

ყოველივე ამის გამო გელათის კატენებიანი ბიბლიის კვლევას მისი პროტოტიპების – ბიბლიის ბერძნული კატენური კრებულების აღწერით და დახასიათებით დავიწყებ. ამასთან, დავეყრდნობი კატენური კრებულების შესახებ არსებულ ლიტერატურას და ამ ინფორმაციას შევავსებ გამოცდილებით, რომელიც "ლევიტელთა" წიგნის 26-მდე ბერძნული ხელნაწერის შესწავლამ მომცა.

მხოლოდ მას შემდეგ, რაც გვეჩნება ბერძნული ბიბლიის კატენებიანი კრებულების აღწერა და გავეცნობით მისი ჩამოყალიბების ისტორიას, შეგვეძლება ვიმსჯელოთ გელათის ბიბლიის ხასიათზე და მის ადგილზე ბიბლიის კატენებიანი კრებულების ტექსტის ისტორიაში.

ამასთან ერთად, გელათის ბიბლიის შესასწავლად ის კონტექსტიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომელშიც მოხდა ბიბლიის კატენების თითქმის სრული კორპუსის ქართულ ენაზე თარგმნა. ამისათვის მისი წინამორბედი კატენების მთარგმნელის, ევრემ მცირის ანდერძების ანალიზი იქნება საჭირო.

## ბერძნული ბიბლიის კატენებიანი კრებულები

## ლიტერატურა:

- Devresse, R.*, Chaînes exégétiques grecques, Dictionnaire de la Bible (DBS), Suppl. I (1928), 1084-1164
- Dorival, G.*, Des commentaires de l'Écriture aux chaînes, Le monde grec ancien et la Bible, ed. C. Mondesert, BTT 1, Paris, 1984, 361-86.
- Dorival, G.*, La postérité littéraire des chaînes exégétiques grecques, Revue des Études Byzantines (REB), t.43, 1985, 209-226.
- Dorival, G.*, Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes, Leuven 1986
- Geerard, M.*, Clavis Patrum Graecorum IV, Concilia, Catenae, Turhout-Leuven 1980
- Karo, G., Lietzmann, H.*, Catenarum Graecarum Catalogus, NGW Göttingen, 1902
- Lietzmann, H.*, Catenen: Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung, Freiburg, 1897
- Mühlenberg, E.* Katenen, TRE, 18, 14-21
- Petit, F.*, Catenae graecae in Genesim et in Exodum, II. collectio Coisliniana, In Gensim. CCSG 15, Turhout-Leuven 1986
- Petit, F.*, La chaîne sur la Genèse. Éd. intégrale I, 1991

ტექსტების კომენტირებას დიდი ხნის ისტორია აქვს: უკვე ანტიკურ ხანაში ხდებოდა განმარტებებით აღჭურვილი ტექსტების გამოცემა, რასაც, უპირველეს ყოვლისა, სასწავლო დანიშნულება ჰქონდა<sup>6</sup>. ეს განმარტებები (u`pomnh,mata) დროთა განმავლობაში თავიანთი ხასიათის შესაბამისად იქნა დიფერენცირებული (avporh,mata – zhth,mata – lu,seij), შემდეგ კი ყველანაირი განმარტება "სქოლიოდ" (sco,lion) მოიხსენიებოდა. ამგვარი სქოლიოებით იყო აღჭურვილი არა მხოლოდ მხატვრული ნაწარმოებები, არამედ სამედიცინო და ფილოსოფიური თხზულებები, აგრეთვე კანონთა კრებულები: გვერდის ცენტრში მოთავსებული იყო განსამარტავი ტექსტი, რომელსაც გარშემო კომენტარები ერთვოდა.

კომენტირების ეს ფორმა ქრისტიანულ ხანაშიც საკმაოდ პოპულარული იყო: სხვადასხვა ავტორის თხზულებიდან ერთი და იმავე საკითხის გარშემო არსებული მოსაზრებების ამოკრებისა და ერთ კრებულად გაერ-

<sup>6</sup> ჩვენამდე შემორჩენილია მაგ. I სკ-ის პაპირუსი ჰომეროსის "ილიადას" ტექსტით, რომელიც ალექსანდრიული ფილოლოგიური სკოლის პირობითი ნიშნებითაა აღჭურვილი და ოთხი ავტორის მიერაა კომენტირებული, იხ. H. Erbse, Überlieferungsgeschichte der griechischen klassischen und hellenistischen Literatur, ნიგნში Geschichte der Textüberlieferung, Zürich, 1961, 227.

თიანების მაგალითებს დოგმატურ-ასკეტური კრებულები, florilegium-ები წარმოადგენს.

ამრიგად, კომენტირება არც მხოლოდ ქრისტიანობისთვის სპეციფიკური ჟანრია და არც საკუთრივ ბიბლიასთან დაკავშირებული მოვლენა<sup>7</sup>. თუმცა კი ქრისტიანულ სამწერლობო ტრადიციაში და, განსაკუთრებით, წმინდა წერილთან მიმართებაში იგი უფრო პოპულარული გახდა და დაიხვეწა.

წმიდა წერილის განმარტებას ორიგენედან მოყოლებული, evxhgtika, ეწოდებოდა. იგი ფართო მნიშვნელობის ტერმინი იყო და მოიცავდა ღვთის სიტყვის ყველანაირი ტიპის კომენტარს.

ბიბლიის კომენტირებულ კრებულებს სხვადასხვა სათაური ახლდა – evxhgtikai. evklo,gai”, sunagogh. tw/n evxhgtikw/n evklogw/n, XII სკ-დან – sunagogh. tw/n evxhgh,sewn, sullogh. evxhgh,sewj, evpitomh. e`rmhnei,wn. გვიანდელ ხელნაწერებში ასევე გვხვდება – su,noyij scolikh., su,ntagma, crush. au[lusij. რაკი კომენტარები ხელნაწერებში ბიბლიის ტექსტის შესაბამისად არის ამოკრებილი და არა ავტორების მიხედვით და, რაკი ეს ექსცერპტები მამების თხზულებებიდან ერთმანეთის მიმდევრობით არის დაწყობილი, მას გვიანბიზანტიურ ხანაში "სირას" (seira, – ჯაჭვი) უწოდებენ. თომა აქვინელმა ოთხი სახარებისთვის დართულ ბერძენ და ლათინ მამათა კომენტარების კომპენდიუმს "catena aurea" (ოქროს ჯაჭვი, მწკრივი) დაარქვა და ეს სახელი, "კატენი" შემდეგ ბიბლიის მთელ კომენტარებს დაუკავშირდა. სამეცნიერო ლიტერატურაში წმ. წერილის კომენტირებულ კრებულთან მიმართებაში დღეს უმთავრესად კატენი – Katene, Catena და მისი თარგმანი იხმარება – chain, chaîne, Kette.

### ბიბლიის კატენური კრებულის ჩამოყალიბების ისტორია

#### კატენური კრებულების შემდგენლები და ავტორები

მიიჩნევა, რომ კატენების შედგენის ყველაზე გვიანდელი თარიღი VI საუკუნე უნდა ყოფილიყო. ბიბლიის კომენტატორთა შრომების პირველ კომპილატორად პროკოპი ლაზელი ითვლება. თავდაპირველად იგი, როგორცა ჩანს, ბიბლიის განსამარტავ ლემებს უცვლელად ურთავდა ცალკეული ავტორის თხზულებებიდან ამოღებულ პასაჟებს და ავტორებსაც უთითებდა, შემდეგ კი, როგორც ჩანს, განმარტების ტექსტის სიდიდის

<sup>7</sup> მარგინალური კომენტარებით არის აღჭურვილი მაგ. გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებები და მათი ქართული თარგმანების ხელნაწერები. იხ. თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტარები ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში (სადისერტაციო ნაშრომი), თბ. 2005, გვ. 69 შმდ.

გამო მათი შერჩევა (თუკი ერთი აზრი იყო სხვადასხვაგან, ყველა არ მოჰყავდა), შემოკლება და ერთ კომენტარად გაერთიანება დაიწყო უკვე ავტორების მითითების გარეშე<sup>8</sup>.

კატენების სხვა შემდგენლების თუ გადამმუშავებლების სახელები იშვიათადაა ჩვენამდე მოღწეული და ისიც ცუდად დამონმებული. ასეთებია, მაგ. იოანე დრუნგარიუსი, მღვდელი ანდრეა, ვიქტორ ანტიოქიელი, პეტრე ლაოდიკიელი, ლეონ პატრიკიუსი, ფილოთეოსი. უფრო მეტად ცნობილია ნიკიტა ჰერაკლიელი, კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს სკოლის თავი და შემდეგ (1117 წ.) ჰერაკლეს მიტროპოლიტი. მაგრამ უცნობია, კერძოდ რა წვლილი აქვთ მათ შეტანილი ბიბლიის კატენების შექმნისა თუ მისი განვითარების საქმეში, და საერთოდ, ის, თუ რა სისრულით მოიცვა წმიდა წერილი მათმა კომენტირებამ.

პეტის აზრით, ამგვარი კრებულის შექმნა ერთ კომპილატორთან უნდა იყოს დაკავშირებული. ამ კომპილატორის შესახებ რვანიგნეულის ხელნაწერები არაფერს გვეუბნებიან – *დაბადების* კატენები ანონიმურია, მათ არა აქვთ არც სათაური, არც შესავალი და არც ანდერძი, რომელიც რაიმე ცნობას იძლევა ავტორ-შემდგენელზე, შრომის მიზანსა და გარემოებებზე. გამოყენებული მასალის სიდიდე (70-ზე მეტი წყარო) პეტის აზრად უდებინებს, რომ კატენარისტი ფართო განათლებისა უნდა ყოფილიყო და რომ იგი მდიდარ ბიბლიოთეკაში ეწეოდა მუშაობას. და რაკი ყველაზე გვიანი ავტორი კირილე ალექსანდრიელია, ეს კატენები VI სკ-ის II ნახევარზე ადრე არ უნდა შექმნილიყო.

ჩვენამდე მოღწეულ ისტორიულ წყაროთა სიმცირის ფონზე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ეფრემ მცირის ცნობები კატენებისა და მისი შემდგენლების თაობაზე.

ეფრემ მცირე *პავლეს ეპისტოლეთა* კატენების (გარემონერილი თარგმანის)<sup>9</sup> შემდგენლად კირილე ალექსანდრიელს ასახელებს *პავლენის* კატენების ანდერძში – "უნწყებაჲ მიზეზსა წიგნისა ამის მრავალთა წიგნთა ერთად შემოკრებულისასა". კირილეს ექსცერპტები იოანე ოქროპირის გაბმული განმარტებიდან და საკითხავებიდან, აგრეთვე სხვა ავტორთა განმარტებებიდან, ერთ წიგნად შეუკრებია: "არა ხოლო მის დიდისა პავლეს თარგმნისაგან, არამედ სადაცა საკითხავთა შინა თჳთ მის წმიდისა იოანე ოქროპირისათა, გინა სხუათაცა ვიეთცა წმიდათასა იპოების სამოციქულოჲსა სიტყუსა თარგმანებაჲ, ყოველი აქა შემოუკრებიეს და თი-

<sup>8</sup> იხ. პროკოპი ლაზელი, In Gen. Prologus. PG. 87. 21-24.

<sup>9</sup> ეფრემ მცირის ანდერძები დანვრილებით აქვს განხილული დ. თვალთვაძეს, იხ. ეფრემ მცირის კოლოფონები, 81-98, 102-112; განს. 140-151.

თოფერთა ყუავილთაგან ერთად გოლად საუკუნოჲსა სიტკობებისა მორწმუნეთად დაუწუნჯებიეს" და ამ სამუშაოს შესრულების მიზეზზეც ყვება თვითონ კირილეს მონაცემების საფუძველზე<sup>10</sup>: "ვინმე მოსწრაფეს" კირილე დიდისთვის უთხოვია "პატივთა ზედა სამოციქულოჲსა წიგნისათა წარუწეროს შემოკლებული ძალი სიტყჲსაჲ, რაჲთა აქუნდეს მას ერთნიგნად პავლე თარგმანიანი". კირილეს ამ ღვანლს კატენების შედგენისა (თარგმანებათა ერთნიგნად შედგენას) ეფრემი საგანგებოდ გახაზავს: რამდენადაც იოანე ოქროპირი "ჰმატს სივრცითა და სწავლათა სიმრავლითა", იმდენად კირილე "ჰმატს ერთნიგნად შემოკრებითა და მოკლედ ძალსა სიტყჲსას განმცხადებლობითა, რამეთუ სივრცესა შინა სწავლათაჲსა განთესულსა ძალსა სიტყჲსას გამომრჩეველად მცირედნი ვიეთნიმე იპოვებიან". თავად ეფრემს, კურთხევისამებრ, ამ თხზულებაში არაფერი ჩაურთავს და თავისი შენიშვნები მხოლოდ "კიდეთა ზედა" და ანდერძებში შეუტანია.

ეფრემისაგან განსხვავებით, გელათის ბიბლია არანაირ ცნობას კატენების ბერძენ შემდგენელზე, ანდა მის ქართველ დამკვეთზე და მთარგმნელზე არ იძლევა. თუკი ბერძნული ხელნაწერების ანალოგიას გავითვალისწინებთ, ამგვარი ცნობა გელათურ კრებულებში სავარაუდოდ არ უნდა იყოს.

რაც შეეხება კატენებიანი ბიბლიის განმარტებების ავტორებს: ჩვენამდე მოღწეულ ბერძნულ კატენებში მხოლოდ VI სკ-მდელი ავტორების კომენტარებია გამოყენებული. ავტორთა რიცხვიცა და შემადგენლობაც სხვადასხვა ხელნაწერში სხვადასხვაა.

წმ. მამებთან ერთად ციტირებულნი არიან ძვ. აღთქმის უმცროსი მთარგმნელებიც და ერეტიკოსებიც – ორიგენე, აპოლინარი ლაოდიკიელი, სევეროსი, თეოდორე ჰერაკლიელი, ევსევი ემესელი. დორივალის ვარაუდით, ზოგიერთი განმარტების წინ მითითებული ა;IloI (სხვები) სწორედ ერეტიკოსებს აღნიშნავდა, რითაც კატენარისტს მწვალებელთა ხსენებისათვის უნდოდა აერიდებინა თავი. თუმცა უნდა ითქვას, რომ თეოდორიტესა და კირილე ალექსანდრიელთან ერთად, რომელთა სახელები თითქმის ყოველთვის არის დაფიქსირებული კომენტარების წინ, აპოლინარი და სევეროსი, როგორც ავტორები, ყველაზე ხშირად მოიხსენიებიან. წმ. წერილის გასაგებად ერეტიკოსების განმარტებების მოყვანას იოანე დრუნგარიოსი კირილე ალექსანდრიელის მიერ ევლოგიოსისადმი მიწერილი სიტყვებით ამართლებს: ყველაფერს როდი უნდა

<sup>10</sup> ეფრემის წყარო, მისივე სიტყვებით, კირილესეული *პავლეს კატენების* შესავალია – "თავით კერძოჲ იგი ებისტოლე".



ვერიდოთ, რასაც ერეტიკოსები ამბობენ, რადგანაც იმას, რასაც ჩვენ ვაღიარებთ, ისინიც აღიარებენ [ხოლმეო]. ფრანსუა პეტი ერეტიკოსების ღია ციტირებას იმ თავისუფალი სულით ხსნის, რომელიც კატენების შემდგენელის წრეში სუფევდა და, რომელიც საშუალებას აძლევდა მას, ყოფილიყო ორთოდოქსი და, ამასთან, მოეყვანა ჰეტეროდოქსიის მიმდევართა ის კომენტარები, რომლებიც ერეტიკულ აზრებს არ შეიცავდნენ. კატენარისტი ფიქსირებული იყო თავის მიზანზე – სრულყოფილად განემარტა ტექსტი და არ იხრებოდა არცერთი ეგზეგეტიკური სკოლისკენ.

*ფსალმუნთა თარგმანების შესავალში* ეფრემ მცირე ჩამოთვლის დაკითხვის განმმარტებლებს: კირილე და ათანასე ალექსანდრიელებს, იოანე ოქროპირს, ევსუქი ხუცესს და ასტერი ეპისკოპოს ამასიელს. ამ, სარწმუნოებრივად "უეჭუელ" ავტორებს შორის ახსენებს სხვებსაც, "ფრიად საეჭუელ" განმმარტებლებს – უღმრთოებსა და მწვალებლებს, მათ შორის "არიანოზთა და ორიგინანთა თანა შეჩვენებულებს": "არიან უ[კუე სხუა]ნიცა უმრავლესნი [პირველ მოქსენ]ებულთასა მთარ[გმნელნი დავითი]სანი არა უეჭუ[ელნი] არამედ ფრიადცა საეჭუელნი". *დაკითხვის* განმმარტებლებს შორისაა, მისი თქმით, ასევე, თეოდორიტე კვირელი, თავისი "თაფლებრ დამატკობელი" თარგმანებით.

საეჭვო ავტორების შესახებ ამბობს ეფრემი, რომ მათი ღრმა თარგმანებები, მანამდე დაწერილნი, სანამ წვალებაში ჩაცვივდებოდნენ, ბერძენთა მიერ შეწყნარებულნი არიან და იწონებს კიდევ ამ პოზიციას: "ბერძენთასა მას შეწყნარებასა მათისა მის წიგნისასა მაქებელვე ვარო", რადგანაც: "წარმართთა მეკერპეთა სიბრძნესა წარმოსტყუენვენ სიმდიდრედ ეკლესიისა, რაჲ საკურველ არს, უკუეთუ მწვალებელთაჲცა რაჲმე კეთილად აღწერილი ძალად გულისკმის-ყოფისაჲ იკუმოინ". ამავე ანდერძში ეფრემ მცირე იმავეს ამბობს, რასაც კირილე ალექსანდრიელი: "არა ხოლო ჩუენნი, არამედ გარეშენიცა, მრავალ გზის ჩუენთა ამათ მიერ თარგმანებულსა მიემსგავსებიან". მიუხედავად ყველაფერ ამისა, თავად ეფრემი ქართველთა ფრთხილ პოზიციასაც ამართლებს, გამომდინარეს წმ. წერილიდან: "უძლურნი მწვალებელთა თანა ნუ სჭამენო" და თვითონ "არათუ სხუათა განგდებულთა", არამედ თეოდორიტე კვირელის თარგმანების გადმოღებასაც კი ერიდება მისი კირილე ალექსანდრიელის მიმართ "სიტყუს-გების" გამო<sup>11</sup> და, საერთოდაც, არაფერს თარგმნის დედ-

<sup>11</sup> თეოდორიტეს ავტორიტეტზე ამბობს ეფრემი, რომ მას შემდეგ, რაც, თეოდორიტეს შენაწილის შედეგად, ეს "სიტყუს-გება" დაიქნა და უჩინო იქმნა "ბერძენთა ნათესავისა მიერ მამად მართლმადიდებლობისა შერაცხილ არს, ვითარცა სახელოვანი მთარგმნელობითა ყოველთავე ძუელისა შჯულისა წიგნათა და ყოვლით კერძო

ნის მართლსაწინააღმდეგობის თვალსაზრისით წინასწარი გამოძიების გარეშე<sup>12</sup>.

გელათის კატენებიანი ბიბლიის ქართველი მთარგმნელის პოზიცია ამ თვალსაზრისით ნაკლებად ფრთხილია. ბერძნული კატენებიანი ბიბლიისაგან (ყოველ შემთხვევაში, *ლევიტელთა* კატენებისაგან) მას არ განასხვავებს თეოლოგიური პოზიცია ავტორთა შედგენილობის შერჩევისას: მისი ლერძი, როგორც ბერძნულ კრებულებში, თეოდორიტე კვირელის კითხვა-მიგებებია, რომელსაც ერთნაირად ავსებს კირილე ალექსანდრიელის, ორიგენეს, ევსევის, აპოლინარის და სხვათა კომენტარები. როგორც ბერძნულ კატენურ კრებულებში, გელათის ბიბლიაშიც არათუ მოყვანილია ერთიკოსთა თხზულებების ექსცერპტები, არამედ მათი ავტორებიც არიან მითითებულნი.

მაშასადამე, პრინციპული ტიპოლოგიური განსხვავება ქართულ და ბერძნულ კატენურ კრებულებს შორის ავტორთა შედგენილობის თვალსაზრისით არ არსებობს<sup>13</sup>.

### **კატენური კრებულების ფორმის ჩამოყალიბება**

კატენებიანი ბიბლიის ჩვენთვის ცნობილი ფორმების ჩამოყალიბებისა და მისი ტექსტის შემდგომი განვითარების ისტორია ჯერაც ბურუსითაა მოცული. წერილობითი წყაროების არარსებობის გარდა, საკითხის კვლევას ისიც უშლის ხელს, რომ თავად ხელნაწერების რაოდენობაა დიდი და, ამასთან, მათ შესწავლას ტექნიკური სირთულეებიც ახლავს (სხვადასხვა ბიბლიოთეკაში გაფანტული ხელნაწერების მიკროფილმები თუ ფოტოფირები ძნელად იკითხება, ციტირებული წყაროები, თუკი იდენტიფიცირებულია, ანდა ჩვენამდე მოღწეული, იშვიათად თუა გამოცემული). მაგრამ უმთავრესი პრობლემა ის არის, რომ, როგორც აქამდე განეუღმა კვლევებმა აჩვენეს, რამდენიმე ხელნაწერის ან ბიბლიის რამდენიმე წიგნის შესწავლის საფუძველზე სრულიად შეუძლებელია ზოგადი

თანა-შემწე მართლმადიდებელთაა". ამის მიუხედავად, ეფრემს თეოდორიტეს "თაფლებზე დამატკობელი" გონებიდან გამოსული *ფსალმუნთა განმარტების* მხოლოდ მცირე და უეჭველი ნაწილი გადმოუღია.

<sup>12</sup> ეფრემი ლაპარაკობს არაწმინდათა წიგნებზეც, რომლებიც წმინდანებისთვის იქნა მიწერილი, რაც იმის მიზეზი იყო, რომ მისი მოძღვრები სიფრთხილით ეკიდებოდნენ ხოლმე სათარგმნი წყაროს შერჩევას და თარგმნამდე გამოწვლილვით გამოიძიებდნენ ხოლმე თარგმანის დედას.

<sup>13</sup> ერთადერთი თვალში საცემი განსხვავება გელათის ბიბლიის შედგენილობის დასახასიათებლად, უმცროსი მთარგმნელების და სამარიტული ხუთწიგნეულიდან ამოღებული სქოლიოების სისტემატური გამოტოვებაა. მაგრამ ეს გარემოება ქართული ტრადიციით – საზოგადოდ, უმცროსი მთარგმნელების მიმართ ფილოლოგიური თუ ეგზეგეტიკური ინტერესის არქონით უნდა აიხსნას.

დასკვნის გამოტანა. კვლევა ცალკეულ წიგნს და ცალკეულ ხელნაწერს უნდა მიჰყვეს. ამას უკვე დევრეესი აღნიშნავდა წინა საუკუნის დასაწყისში. მაგრამ მკვლევრებს, რომლებმაც ეს ყველაფერი, რასაკვირველია, ძალიან კარგად იცინან, მაინც სული უსწრებთ და უნდათ, რომ მათ მიერ შესწავლილი თუმცა დიდი, მაგრამ არასრული მასალის საფუძველზე კატენების განვითარების სრული სურათი დახატონ.

ჟ. დორივალი *ფსალმუნთა* კატენებზე დაყრდნობით, რომელსაც იგი წლების მანძილზე შეისწავლიდა, კატენების ისტორიას ორ ეტაპად წარმოადგენს: I. პალესტინური ეტაპი, რომელიც კატენების ჩამოყალიბებას უკავშირდება და II. კონსტანტინეპოლური, რომლისთვისაც დამახასიათებელია კატენების გამრავლება და ახალი ფორმების შემუშავება.

პირველ ეტაპზე დორივალი რამდენიმე მოდელს განარჩევს:

1. პროკოპის მოდელი, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ის, რომ: ა) შედგება პალესტინელ ავტორთა თხზულებათაგან (ან კომენტარებიდან (*u' pomnh, mata*), ან ჰომილიებიდან (*lo, goi*)) ამოღებული ნაწყვეტებისგან და, რომ ბ) ერთმანეთის მიყოლებით დაწერილი განსამარტავი ტექსტიცა და განმარტებაც ერთ ან ორ კოლონას შეადგენს და მთლიან ფურცელს მოიცავს: განსამარტავ ტექსტს მოსდევს განმარტება, რომელსაც ისევ ბიბლიის ტექსტი მოჰყვება და ა.შ.

2. მეორე მოდელს დორივალი კატენ-სქოლიოებს უწოდებს – ეს, მისი აზრით, ორიგენეს ეპოქის პალესტინური ლიტერატურული ფორმა უნდა იყოს, რომლისთვისაც დამახასიათებელია სქოლიოების სიმოკლე და ნაწყვეტობა. ამ მოდელის კატენებში განსამარტავი ტექსტი და განმარტება სხვადასხვა კოლონად უნდა ყოფილიყო დალაგებული: თითოეული სქოლიო განსამარტავი ლემის გასწვრივ. ფურცელზე შექმნილ სიცარიელეს მოგვიანებით სხვადასხვა ავტორების თხზულებებიდან ამოღებული ნაწყვეტებით ავსებდნენ ხოლმე.

3. მესამე მოდელი პირველი ორის შეერთებაა: პალესტინელი მამების და "სხვების" ჰომილიების თუ კომენტარების გვერდით უხვადაა გამოყენებული მოკლე სქოლიოები.

დორივალის ვარაუდით, კატენური კრებულების განვითარების მეორე ეტაპი, ე.წ. კონსტანტინეპოლური კატენების ეტაპი, 650-700 წლებში იწყება. ამ კატენებსაც სამი სახე აქვთ:

1. პირველი ტიპის კატენებისათვის დამახასიათებელია იოანე ოქროპირის, ანდა, მის ნაცვლად, თეოდორიტი კვირელის განმარტებების შემოტანა.

2. კატენების მეორე ტიპი, რომელიც "ბიზანტიური ჰუმანიზმისთვისაა" დამახასიათებელი, ორი ავტორის სახით ორ სხვადასხვა არჩევანს კი არ სთავაზობს მკითხველს, არამედ – ორ ავტორს მათ თანახმოვნებაში.

3. მესამე ტიპი კატენების შერეული სახეა, რომელშიც შერწყმულია პალესტინური კატენების ტიპები და პირველი კონსტანტინეპოლური ტიპი.

ფსალმუნთა ნიგნის ენ. პალესტინურ კრებულებში, დორივალის აზრით, მხოლოდ პალესტინელი და პალესტინის კულტურული არეალის ავტორთა თხზულებებია შეტანილი – როგორც სქოლიოები, ისე ექსცერპტები სხვადასხვა თხზულებიდან. ენ. კონსტანტინეპოლურ კატენებში ავტორთა დიაპაზონი და რაოდენობა უფრო დიდია: აქ ერთმანეთს დაერთო სქოლიოები (ორიგენეს, ევაგრეს, ფსევდო-ათანასეს, ისუქის), პალესტინელ ავტორთა განმარტებები და ნაწყვეტები იოანე ოქროპირის და თეოდორიტე კვირელის თხზულებებიდან, შემდგომ კი, კატენების ეს ლერძი ახალი ავტორებით (მაგ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, მაქსიმე აღმსარებელი, დიოდორე ტარსელი) შეივსო.

XI-XII სკ-დან კონსტანტინეპოლური კატენების ტიპი კიდევ ერთხელ იცვლება და ეს ცვლილება ავტორების შემადგენლობასაც ეხება. ეს ახალი ეტაპი ნიკიტა ჰერაკლიელს უკავშირდება. იგი ერეტიკოსების ერთი ნაწილის (აპოლინარს, თეოდორე ანტიოქიელს და დიდიმოს ბრმას) კომენტარებს ამოიღებს კატენებიდან, მაგრამ შეგნებულად ტოვებს ორიგენეს და ევსევი კესარიელს. ამ ორ უკანასკნელთან ერთად კონსტანტინეპოლური ტიპის კატენების ძირითად ბირთვის წარმოადგენენ გრიგოლ ნოსელი, თეოდორიტე, ბასილი დიდი, იოანე ოქროპირი და კირილე ალექსანდრიელი. შემოდინ ახალი ავტორებიც (მაგ. ექვთიმე ზიგაბენი) და ასევე, ფართოვდება ტრადიციული ავტორების თხზულებების შედგენილობა.

ყოველივე ეს უ. დორივალის მიერ *ფსალმუნთა* კატენების მიხედვით აღდგენილი ისტორიაა. მაგრამ ფრანსუა პეტი, რომელიც, ძირითადად ხუთნიგნეულის კატენებზე მუშაობს, თვლის, რომ *ფსალმუნთა* კატენები სრულიად სხვა კომპლექსია კატენებისა და, ამდენად, მისი შესწავლის შედეგად მიღებული დასკვნების გავრცელებას სხვა ნიგნებზე სწორად არ მიიჩნევს. მას მიაჩნია, რომ ჩვენამდე მოღწეული წყაროები არ იძლევიან კატენების კრებულის საფეხურებრივ განვითარებაზე ლაპარაკის საშუალებას.

პეტის შეხედულება ხუთნიგნეულის კატენების კრებულის ჩამოყალიბების შესახებ ასეთია: კატენებიანი ბიბლიის ყველა ხელნაწერი, მიუხედავად მისი შედგენილობის სისრულისა, კატენების კრებულის ერთ, დასრულებულ სახეს ქმნის. ამდენად, დორივალის მიერ კატენების განვითარების სხვადასხვა ეტაპად გამოყოფილი პალესტინური და კონსტანტინეპოლური ტიპის, ანდა უფრო გვიანდელი, "ჰუმანისტური" პერიოდის ტიპის კატენების დაშვება რვანიგნეულისთვის პეტის არარეალურად მიაჩნია. კატენების შექმნას იგი არც პროკოპი ლაზელის evklo,gai-

(სხვაგვარად პროკოპის შრომა *evpitomh*, -დაც მოიხსენიება) უკავშირებს და ლიად ტოვებს საკითხს, კატენარისტმა ისარგებლა პროკოპის შრომით თუ – პირიქით.

პეტის აზრით, რვანიგნეულის კატენების კრებულის შექმნა ერთჯერადი მოვლენაა, რომელიც, როგორც ვთქვით, ერთ კომპილატორთან უნდა იყოს დაკავშირებული. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მკვლევარი კატენების კრებულის შედგენილობის ცვლილებას მაინც შენიშნავს. *დაბადების* კატენების თავდაპირველი ფენა მისთვის ისაა, რომელშიც არ იყო შესული თეოდორიტე კვირელის კითხვა-მიგებები და რომელიც სქოლიოებიანი ბიბლიის ტექსტისა და V საუკუნემდელი ეგზეგეტიკოსების თხზულებებიდან უცვლელად ამოღებული ტექსტებისგან შედგებოდა. ეს ტექსტები ერთმანეთზე არ იყო გადაბმული რაიმე ლოგიკური ხაზით და ბიბლიის ტექსტზე იყო კონცენტრირებული. ამ სახით – თეოდორიტესგან სრულიად თავისუფალი სახით – ჩვენამდე არცერთ ხელნაწერს არ მოუღწევია, მაგრამ არალოგიკური ლოკაცია თეოდორიტეს განმარტებებისა იმ ხელნაწერებში, რომლებიც პირველად კატენებთან ახლო დგანან, პეტის აზრით, თეოდორიტეს მეორადობაზე მეტყველებს. *დაბადების* კატენების ყველაზე გავრცელებული ტიპის ჩამოყალიბება სწორედ კრებულის ჰომოგენურობის სურვილს უნდა გამოეწვიო. ამისათვის კატენები თეოდორიტეს კითხვა-მიგებების ღერძზე აენყო და გამთლიანდა, ხოლო კითხვებს შორის არსებული შინაარსობლივი სიცარიელე კი სხვა ავტორების, უმეტესად ანტიოქიელების კომენტარებით შეივსო.

ამრიგად, სამეცნიერო ლიტერატურაში ჯერ არ არსებობს ერთიანი, საერთო სურათი ბიბლიის კატენების წარმოქმნისა და განვითარების შესახებ. არც ჩვენამდე მოღწეული ბერძნული ხელნაწერები და არც ბერძნული ლიტერატურულ-ისტორიული წყაროები ამ სურათის შესავსებ მასალას არ იძლევიან. ამ თვალსაზრისით ეფრემ მცირის ცნობები შესაძლოა, უნიკალურიც იყოს.

ეფრემ მცირე *ფსალმუნთა* თარგმანების შესავალსა და ანდერძებში *ფსალმუნთა* სხვადასხვა ტიპის კომენტარებზე (თარგმანებებზე) ლაპარაკობს<sup>14</sup>:

1. ადგილ-ადგილ თარგმანებულები, მაგ. ბასილი დიდისა, რომელიც წმ. მამას სხვადასხვა შემთხვევის გამო დაუწერია და რომელიც ერთ წიგნად იყო შეკრული ბერძნულად. მისი ეს კომენტარები ქართველებისთვის უკვე ნაცნობი იყო ეფთვიმე ათონელისეული "უნაკლულო" თარგმანით;

<sup>14</sup> აქ და ქვემოთ ციტატები ეფრემ მცირის *ფსალმუნთა თარგმანებიდან* იხ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირის კოლოფონები, 173-199.

2. სრულებით თარგმანებულები – კირილე და ათანასე ალექსანდრიელებისა, იოანე ოქროპირისა, ამ უკანასკნელის "სრულებითი" თარგმანებიდან ეფრემისთვის მხოლოდ ერთი მონაკვეთის თარგმანება იყო ცნობილი<sup>15</sup>.

"სრულებით თარგმანებულთა" შორის ეფრემი განსაკუთრებით ალექსანდრიელების თარგმანებებს გამოყოფს და ათანასეს "დავითისა თარგმნის" შესავალსაც ახსენებს, რომელიც წმ. გიორგი მთაწმიდელს უკვე ეთარგმნა ქართულად. ეს შესავალი იმისთვის იყო მოწოდებული, რომ "წინა-მაჟნყებელ გექმნეს სწავლის მოყუარეთა, თუ რაოდენნი არიან თარგმანებანი დავითისანი, ანუ-თუ ჩუენი ესე თარგმანი დავითისაჲ რაოდენთა [წიგნ]თაგან ერთად შემოკრებულ არს". ამრიგად, ქართველები *ფსალმუნთა* კომენტარების ტრადიციას ათანასე ალექსანდრიელისაგან იცნობდნენ.

ეფრემი ალექსანდრიელი მამების კომენტარების ორ ფორმას გამოყოფს: გავრცელებითნი ("უვრცელესად და უღრმესად გამომეძიებელთათჳს და გულისკმისმოყვებულთათჳს") და შემოკლებითნი ("მარტივთათჳს და ლიტონთა"). ამ ორივე ტიპის თარგმანებები ეფრემს ხელთ ჰქონია: "სხუად წიგნად მაქუნდა ათანასესი და სხუად კურილესი – ორნივე, სრულებითნი და შემოკლებითნი *თარგმანნი დავითისანი*".

3. ამათ გარდა, ეფრემი კიდევ ორ წიგნზე ლაპარაკობს, რომელიც მას ხელთ ჰქონია: "და კუალად სხუანი წიგნნი ორნი, რომელნი ყოველთავე *დავითისა თარგმანთაგან* ერთად შემოკრებულ იყვნეს – სრულებითნი და განვრცელებითნი *თარგმანნი დავითისანი*". ეს, როგორცა ჩანს, *ფსალმუნთა* კატენური კრებულია – "დავითის შემოკრებული თარგმანი", სადაც სხვადასხვა ავტორის სხვადასხვაგვარი, სხვადასხვა ხასიათის კომენტარია შეკრებილი: "(მ)ათ შინა ადგილ-ადგილ მეპოებოდა უვრცელესები იგი თარგმანები ათანასესი და კურილესი და კუალად ადგილ-ადგილ ევსუ[ქისი და ასტერისი]. "ხოლო ათანასესი და კურილესი, (ევს)უქისი და ასტერისი არა ხოლო *დავითისა თარგმანთაგანი*, არამედ [სხუათა თარგმან]თაგანცა მათთა, ად[გი]ლ-[ად](გილ), სადაცა პოვნილ არს დავითის სიტყუათა ძალი, ყოველივე შემოკრებულად ვპოვე ორთა მათ წიგნთა შინა, რომელნი-იგი ყოველთავე *დავითისა თარგმანთაგან* შემოკრებულ იყვნეს მსგავსად სახარებათა მათ შემკობილთა დიდისა ხუთშაბათისათა".

<sup>15</sup> ეს მონაკვეთი "ჭირის კანონიდან" იწყებოდა, ხოლო სად მთავრდებოდა – შეუძლებელია ვთქვათ, ეფრემის *შესავლის* ხელნაწერის დაზიანებულობის გამო.

როგორცა ჩანს, ყველა ამ წყაროზე დაყრდნობით შეადგინა ეფრემმა "ფსალმუნთა თარგმანების" საკუთარი კრებული<sup>16</sup>: "და რომელი ოდენ ვპოვე მართლმადიდებელთა მიერ თარგმანებული სიტყუაჲ დავითისი, ყოველივე ერთად წიგნად შევკრიბე. რამეთუ რაოდენნიცა იყვნეს წიგნის-საცავსა სუმეონწმიდისასა თარგმანნი დავითისანი ყოველნივე დედად მქონდეს და ფრიადითა შრომითა მათ ყოველთაგან ერთად შევაერთე, რომელნი ოდენ იპოებოდა მათ შინა მართლმადიდებელთა მიერ თარგმანებული". და კიდევ: "არა თავით თუსით მოვიპოვებთ თარგმანებასა (მა)ლ(ა)ლ(თ)ა ა(მათ) სიტყუათასა, არამედ ათანასეს მიერ და კურილეს, ევსუქის და ასტერის ადგილ-ადგილ აღმოცენებულთა ყუავილთა ერთად გოლად სიტკობებისა დავიუნჯებთ. და ამას არა სრულებით და უნაკლულოდ, არამედ ზოგებით და მოკლებით წინა-გიყოფთ თქუენ".

მაგრამ მანც რა გააკეთა ეფრემმა "თავით თუსით", რა თვალსაზრისით შეცვალა მან *ფსალმუნთა* კატენური კრებულები, რომელიც, როგორც თავად ამბობს, ხელთ ჰქონდა?

შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ იგი კატენურ კრებულებს ამუშავებდა: ერთი მხრივ, გამოტოვებდა მწვალებელთა განმარტებებს, მსგავსად გიორგი მთანმიდელისა, რომელიც *სათუეო საგალობელში* "ერთისა მისგან ხოლო განკრძალულ არს, რაჲთა გარეშეთა თარგმანთაჲ არარაჲ შემოიღოს, [ვი-თარცა] განკუეთილთაჲ წვალებისათჳს". შეიძლება ისიც ვიფიქროთ, რომ ეფრემი კატენების შედგენილობის გარდა ცალკეულ კატენსაც ავრცობდა, თუკი მოცემული ადგილის უფრო სრულ ვარიანტს მოიპოვებდა ან თარგმანებაში, ანდა საკითხავში: "რომელთა მუკლთათჳს [შე]მოკლებითთა თარგმანთა ზედა დასართველად გუეპოვა განვრცელებულისა მისგანი, ანუ საკითხავთა შინა პოვნილი, ანუ ევსუქისი გინა ასტერისი, ესევითარისა მის მუკლისა თარგმანი მცირედ განვრცნა. და ან არს ჩუენსა ამას *დავითისა თარგმანსა* შინა შემოკლებითი იგი თარგმანები მუკლთაჲ ათანასესი და კურილესი ყოველი უნაკლულოდ, ხოლო განვრცელებითთა მათ თარგმანთა მათთაგანი და ევსუქისი და ასტერისი ადგილ-ადგილ ოდენ, რამეთუ ამათნი დედანი სრულებით ვერ ვიპოვენ". "რომელი ოდენ მეპოვა მართლმადიდებელთა მამათაჲ, [თჳ]ნიერ თევდორიტესსა არცა ერთი სხუაჲ დამიგდია". ამ შემთხვევაშიც იგი გიორგი მთანმიდელს ბაძავდა, რომლის *სათუეო საგალობელი* არა ერთი, არამედ მრავალი დედნისაგან იყო შედგენილი და ამით განსხვავდებოდა ბერძნული დედნებისაგან: "და

<sup>16</sup> თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ეფრემის ორიგინალური მოღვაწეობის ხარისხი საბოლოოდ ქართული ტექსტისა და ფსალმუნთა ბერძნული კატენების ხელნაწერებთან შედარებამ უნდა ცხადჰყოს.

ერთსა წიგნსა შინა ბერძულად არა რომელსა იპოების ეგეოდენი საგალობელი".

საბოლოოდ წიგნს, რომელიც ეფრემის ხელიდან გამოვიდა, ჰქვია "თარმანნი დავითისანი" – "სიმრავლისათჳს მთარგმნელთა", ანდა – "თარგმანი დავითისაჲ" – "ერთგუამობისათჳს და ურთიერთას შენანწევრებისა პატიოსანთა მათ ასოთა". მიუხედავად ავტორთა და განმარტებათა სიმრავლისა, კატენური კრებული ჰომოგენურია და ამას ეფრემი საგანგებოდ უსვამს ხაზს: არა მხოლოდ მართლმადიდებლები, არამედ "გარეშენიც" ერთსადაიმავეს ამბობენ – ხან სიტყვიერად მიემსგავსებიან ერთმანეთს, ხან – განიყოფებიან, რადგანაც ზოგი კომენტარი სახისმეტყველებითია, ზოგისა კი – განმარტებითი.

შემდეგი ცნობა ეფრემისა *პავლეს ეპისტოლეთა* კატენებს ეხება *პავლენის* თარგმანების ანდერძში<sup>17</sup>. აქ ეფრემი ლაპარაკობს *საქმე მოციქულთას* და *კათოლიკე ეპისტოლეების* ორგვარ კომენტარებზე:

1. ვრცელი, "თავ-თავოანი" და "სწავლიანი" თარგმანებები, რომლებიც მრავალწიგნად არიან განყოფილნი, რომლის მაგალითადაც იოანე ოქროპირის *სამოციქულოს* განმარტებაა მოყვანილი და

2. კირილე ალექსანდრიელის "პავლეს თარგმნად გარემონწერილი წიგნი", "დიდთა თარგმანთაგან გამოკრებული შემოკლებითი თარგმანი". ეს, ერთწიგნად შეკრული გარემონწერილი თარგმანი *პავლეს სიტყუათა* – "პავლე თარგმანიანი" კირილეს, როგორცა ვთქვით, "ვინმე მოსწრაფეს" თხოვნით შეუდგენია: იოანე ოქროპირის თარგმანებებიდან მას მოკლე კომენტარები ("მოკლე ძალი სიტყუსაჲ") გამოუკრებია და მათთვის ადგილ-ადგილ საკითხავებიდან ამოკრებილი სხვა წმინდანების (ათანასეს, ბასილის, გრიგორის და საკუთარი) კომენტარებიც დაურთავს. მაგრამ "რჩეული" და "სარწმუნო" დედნები, რომლებიც ეფრემს სჯონწმიდელი წინამძღვარყოფილი მამა კლიმისაგან ჰქონდა მოპოვებული, კირილესეული კატენების ორიგინალურ ფორმას არ წარმოადგენდა, ისინი კირილეს შემდგომი ავტორების კომენტარებსაც შეიცავდნენ: "შემდგომად კურილესსა ყოფილთაცა წმიდათა თქმულისაგანიცა რაოდენიმე სიტყუაჲ დაურთავს ადგილ-ადგილ ვიეთმე ბრძენთა და გულისკმისმყოფელთა".

ეფრემის კოლოფონების ანალიზმა დაგვანახა ის ფონი, რომელიც უძლოდა ქველი ალთქმის კატენური კრებულების ქართულად გადმოლებას: ქართველები კარგად იცნობდნენ კატენურ კრებულებს და მათ წყაროებს, უცვლელადაც გადმოჰქონდათ ეს კრებულები და გადაამუშავებდნენ კიდევ მათ თავიანთი შეხედულებისამებრ. ეს ფონი გელათის ბიბლიის ბერძ-

<sup>17</sup> იხ. თვალთვაქე, ეფრემ მცირის კოლოფონები, 210-212.



ნულ კატენურ კრებულებთან მსგავსებებისა და განსხვავებების, და, აქედან გამომდინარე, ქართველი კატენარისტის თუ მთარგმნელის ღვაწლის კვალიფიკაციის კრიტერიუმებსაც იძლევა.

### კატენური კრებულების ფორმალური მახასიათებლები

#### გვერდის ფორმა

გარეგანი ფორმის თვალსაზრისით ბერძნულ ხელნაწერებში რამდენიმე ტიპის ბიბლიის კატენური კრებულია წარმოდგენილი:

1. **კოლონებიანი** კატენები – ერთ გვერდზე ორი-სამი კოლონით, რომლებიც ორი ან სამი ავტორის კომენტარს შეიცავს.

2. **ტექსტური** კატენები (Textcatene, Breitcatene) – სადაც ბიბლიის ტექსტიცა და კატენებიც ერთ, ფართო კოლონას ქმნის და გვერდს ავსებს.

3. **მარგინალური** კატენები (Randcatene, Marginalcatene, Rahmencatene), სადაც ბიბლიის ტექსტს ცენტრალური ადგილი უკავია, კატენების ტექსტი კი გვირგვინით ერტყმის მას გარს ორი (ზედა ან ქვედა და გვერდითა აშია), სამი (ზედა, ქვედა და გვერდითა აშია) და, იშვიათად, ოთხივე მხრიდან. კატენებისა და კიმენის ნაწერი ერთმანეთისაგან განსხვავებული შეიძლება იყოს, როგორც ნაწერის ზომით (კიმენი უფრო დიდი ზომის ასოებითაა დაწერილი), ისე მისი ხასიათით (კიმენი – უნციალურია, კატენი – კურსივი, მინუსკულური).

4. **მეორადი მარგინალური** კატენები, ასეთი ხელნაწერები თავდაპირველად მხოლოდ ბიბლიის ტექსტისთვის იყო განსაზღვრული და მისი აშეები შემდეგ იქნა გამოყენებული კომენტარებისთვის.

დორივალ კატენების ფორმის ჩამოყალიბებას მის შინაარსს უკავშირებს. მისი ვარაუდით, კატენებიანი ბიბლიის თავდაპირველი სახე უნდა ყოფილიყო გვერდი, რომელსაც ერთ კოლონად ავსებდა როგორც განსამარტავი ტექსტი, ისე მისი კომენტარი: ბიბლიის ამა თუ იმ ზომის ტექსტს მოჰყვებოდა კომენტარი, ისევ ბიბლიის ტექსტი, ისევ კომენტარი და ა.შ. კიმენს გვერდზე მძიმის (,) ან ორი მძიმის (,) ტიპის ნიშანი დაჰყვებოდა და ასე გამოიყოფოდა იგი კატენისაგან. ამრიგად, პირველი კატენური კრებულები ბიბლიის კომენტარის, ენ. ἡ ἑπομνη,ματα-ს ფორმას მისდევდა. სწორედ ასეთია პროკოპი ღაზელის კომენტარების მოდელი.

კატენების ეს ფორმა VII საუკუნიდან კოლონებიანმა ფორმამ შეცვალა, სადაც ერთი კოლონა ბიბლიის ტექსტს ეკავა, მეორე კი – მის კომენტარს. კომენტარების გატანას ბიბლიის ტექსტის გარეთ, ანუ მარგინალური კატენების შექმნას დორივალი იოანე დრუნგარიოსს მიანერს, რაკი ეს უკანასკნელი თავის კოლოფონებში ახალ ტექნიკურ ტერმინებს იყენებს – parati,quesqai და paragraphh/sqai \$paragraphh,% , რაც გვერდით დაწერილს,

გვერდით დასმულს უნდა ნიშნავდეს. ამ ფორმის წარმოქმნა კატენსქოლიოს ფორმასთან შეიძლება იქნას დაკავშირებული, რომელიც ბიბლიის ტექსტის გასწვრივ იწერებოდა ხოლმე. თავიანთ მთავარ წყაროს, სქოლიოებს კატენარისტებმა ექსცერპტები დაურთეს ჰომილიებიდან და სხვა ჟანრის ეგზეგეტიკური თხზულებებიდან, ორივე ერთად, უკვე განსამარტავ ტექსტზე დიდი ზომისა (ზოგჯერ გაცილებით დიდი), ფორმალურადაც და შინაარსობლივადაც ბიბლიის ტექსტთან მიმართებაში შედარებით დამოუკიდებელი ნაწილი გახდა.

ერთკოლონიანი აშია თავისი სიდიდის გამო შემდეგ ალბათ სპონტანურად გადავიდა ზედა ან ქვედა აშიაზეც და ასე, ნელ-ნელა ჩამოყალიბდა მარგინალური კატენების ფორმა. ამ გარდატეხას დორივალი 750 წლისთვის ვარაუდობს. VIII-XII სკ-ებში კატენების მარგინალური ფორმა გაბატონებულ სახეს წარმოადგენდა<sup>18</sup>. XI სკ-ის შემდეგ კატენებმა ისევ კომენტარების ფორმა მიიღო<sup>19</sup>, განსაკუთრებით პოპულარული კი ის XVI სკ-ში გახდა.

დორივალის არც ეს აზრია გაზიარებული პეტის მიერ. კატენების განვითარების ეს ხაზი არც ჩვენს ხელთ არსებული *ლევიტელთა* კატენების ბერძნული ხელნაწერების ფონზე არის დამაჯერებელი. ჩვენამდე მოღწეული კატენები და მათი ქრონოლოგია იმისი ვარაუდის საფუძველს იძლევა, რომ მარგინალური და ტექსტური კატენები პარალელურად თანაარსებობდნენ. ერთგვარ გარდამავალ ტიპად შეიძლება პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის 128-ე (რალფსის ნომერი 550, XII სკ.) და მისი ასლი – ბრიტანეთის მუზეუმის 34-ე (რალფსის ნომერი 424, XV სკ.) ხელნაწერები ჩავთვალოთ, სადაც კიმენს იმავე კოლონაში მიჰყვება ერთი ან რამდენიმე კომენტარი, მომდევნო კომენტარი (ანდა კომენტარები) აშიაზე გადადის, მერე კი ისევ ბიბლიის ტექსტს უბრუნდება ტექსტურ კოლონაში.

რაც შეეხება კატენების ფორმას ქართულ ტრადიციაში: ევრემ მცირე *პავლენის* ანდერძში კირილე ალექსანდრიელისეული *პავლეს ეპისტოლეთა* თარგმანების მარგინალურ ფორმაზე – "მოთხვით მონერილ", "გარემონერილ" თარგმანებაზე ლაპარაკობს. ამ ფორმის არჩევანს იგი ასე ხსნის: „ხოლო გარემონერაჲ იგი ამისთჳს უქმნია, რაჲთა არა განიკუშთოს სამო-

<sup>18</sup> დორივალი თვლის, რომ კატენური კრებულის გარეგანი სახის ჩამოყალიბებასთან ერთად უნდა მომხდარიყო მისი შინაარსობლივი სრულყოფაც: ამ დროისთვის დასრულდა წმ. ნერილის "კატენიზირებაც" – კატენები უკვე ახალ აღთქმასაც დაერთო, კატენების წყაროთა და ავტორთა რიცხვი გაიზარდა.

<sup>19</sup> დორივალი ამ ფორმალურ ცვლილებასაც შინაარსობლივ ცვლილებას – ნიკიტა ჰერაკლიელის "რეფორმას" უკავშირდებს: კომენტარების ზომისა და რაოდენობის გაზრდის შედეგად კატენები მთელ გვერდებს იჭერდა ხოლმე.

ციქულო სიტყუაჲ, არამედ რიცხუთა ოდენ და ნიშნითა კიდეთა ზედა თარგმანი მოიღებოდის". ამით ამართლებს ეფრემი წიგნის სახელწოდებასაც: „არა პავლეს თარგმანი, არამედ პავლე თარგმანიანი". ამრიგად, ეფრემისათვის მარგინალური ტიპის კატენების შექმნის მიზეზს წარმოადგენს სურვილი, რომ შენარჩუნებულ იქნას ბიბლიის გაბმული, მთლიანი ტექსტი და, შესაბამისად, მკითხველის ყურადღების კონცენტრირება მოხდეს წმიდა წერილზე და არა მის კომენტარზე. ისევე, როგორც *პავლენის* კატენური კრებულის შედგენას, ეფრემი მარგინალურ ფორმასაც – „მოთხვით მოწერას" კირილე ალექსანდრიელს მიაწერს.

მაგრამ რადგანაც მარგინალური კატენები თავისი პირობითი ნიშნებით რთულად გადასაწერი და მოსახმარი იყო, ეფრემ მცირე წმიდა მამათა კურთხევით მას ტექსტური კატენების ტიპად გააწყო, ისე, როგორც ეს თავად იოანე ოქროპირის თარგმანებაში იყო: "ხოლო ვინაჲთგან გარემოწერილი იგი პატივთა და რიცხუთა საძიებელი საეკლესიოდ საკითხავად და საწერელადაც ძნელ იყო, ამისთვის ვითა თუთ წმიდისა იოანე ოქროპირისა დიდთა თარგმანთა შინა არს მართლგანყობილ, ეგრეთ უმჯობესად წამეს ბერთა ჩუენთა და იგი მოთხვითად მოწერილი წმიდისა კურილეს მიერ, მართლგავანყვეთ უადვილესობად მწერალთა და მკითხველთა". მაშასადამე, ეფრემს ბერძნული მარგინალური, მოთხვით, გარემოწერილ დაწერილი კატენებისთვის თარგმნისას ტექსტური კატენების – მართლგანყობილი სახე მიუცია. ნიშანდობლივია, რომ მართლგანყობილი განმარტებების მაგალითად, როგორც ქართველი მკითხველისათვის ცნობილ მაგალითად, მას იოანე ოქროპირის განმარტებები მოაქვს და არა ბიბლიის ტექსტური კატენების ხელნაწერი.

მარგინალური ფორმატისათვის ტექსტური ფორმის მიცემა, როგორც ტექნიკური სირთულისაგან თავის დაღწევის ხერხი, როგორც ჩანს, არ იყო იშვიათი. პეტრინის "კავშირის" A-69 ხელნაწერის (XVI-XVII ს) გადამწერის მინაწერი გვაუწყებს: "შეისწავე, რამეთუ ესე წიგნი, კიმენ-სხოლიოდ აღნაწერი, ამისთვის თანაჩართვით დაწერეთ, რაჲთა მწერალთა და მკითხუელთა გაუადვილდეს და, ვითა დედასა ეწერა, ეგრე შეცვალებულად დაგვიწერია აქაცა."

გელათის კატენებიანი ბიბლიის მთარგმნელის პოზიცია აქაც განსხვავებულია ეფრემისა და მისი მოძღვრების პოზიციისაგან: მიუხედავად ტექნიკური სირთულისა გვერდის დაკაბადონების თვალსაზრისით, მისი ორივე ხელნაწერი, ავტოგრაფიცა და ასლიც, ფორმალურად კატენებიანი კრებულების მარგინალური ტიპია, თუმცა, ამ ტიპის ფარგლებში გვერდის ფორმა ერთგვარ მრავალფეროვნებას იჩენს: გვერდის შუაში ერთ სვეტად მსხვილი ნუსხურით დაწერილი ბიბლიის ტექსტია, რომელსაც გარშემო,

უმეტესად სამ, მაგრამ ზოგჯერ ორ და ოთხ აშიაზეც, უფრო წვრილად დანერილი კატენები აკრავს. ამასთან ერთად, კიმენი და კატენი გვერდზე სხვაგვარადაცაა განაწილებული: ისევე, როგორც ბერძნულ ხელნაწერებში, როდესაც კომენტარი გრძელა, ზოგიერთი გვერდი მხოლოდ კატენითაა შევსებული. მაგრამ, განსხვავებით ბერძნული ხელნაწერებისაგან (ყოველ შემთხვევაში ჩემთვის ცნობილებისაგან), ორივე ქართულ ხელნაწერში გვხვდება გვერდები, სადაც კიმენი და კატენი Γ-ს ფორმის, ერთმანეთში ჩასმული ტექსტებია. ზოგჯერ კატენი და კიმენი ერთმანეთის პარალელურ ორ კოლონასაც წარმოადგენს.

ვერ ვიტყვი, რამდენად განაპირობებდა გელათის ბიბლიის ამ თავისებურებებს მისი ბერძნული დედანი და რამდენად იყო იგი ქართველი გადამწერ-დამკაბადონებლის თავისუფლების ნაყოფი. მაგრამ, მიუხედავად განსხვავებებისა, უეჭველია, რომ ქართული კატენებიანი კრებულის შემდგენელს დედნად ბერძნული მარგინალური ტიპის კატენები ჰქონია, სწორედ ისეთი, რომელიც თარგმანის მომენტში ყველაზე პოპულარული იყო ბიზანტიაში.

### კატენისა და კიმენის ურთიერთმიმართება

ბერძნულ კატენურ კრებულებში კიმენი თავებად და მუხლებად დაყოფილი არ არის. ტექსტის დაყოფა შინაარსის მიხედვით ცალკეულ პარაგრაფებად ხდება. თითოეული პარაგრაფი დანომრილია და დასათაურებული. ეს სათაური შეიძლება იქაც ეწეროს, სადაც, ჩვეულებრივ კომენტარები წერია ხოლმე და ამდენად, ზოგჯერ, გადამწერის მიერ კომენტარადაც არის მიჩნეული. გელათის ბიბლიას სწორედ ეს განასხვავებს ბერძნული კატენური კრებულების უმრავლესობისაგან: ტექსტის შინაარსობლივი დაყოფა აქ არ გვხვდება.

ბერძნულ მარგინალურ კატენებში კიმენი და კატენი ერთმანეთთან სხვადასხვაგვარადაა დაკავშირებული:

1. პირობითი ნიშნით (მაგ., კლაკნილი ხაზით (~), ალექსანდრიული ობელოსით (⊕), ან ორი ერთმანეთთან შეერთებული წვრილი რგოლით და სხვ.): განსამარტავ სიტყვაზე ზის ნიშანი, რომელიც აშიაზე, განმარტების გასწვრივ მეორდება.

2. ოქროს, ან წითელი ასოებით დანერილი რიცხვებით, რომელთა სათვალავი ხან ყოველ გვერდზე თავიდან იწყება, ხან – ყოველ თავში, ხან (უმეტესად) – ასამდე ადის და მერე ისევ განახლდება<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> დეტლევ ფრენკელის აზრით, პირობითი ნიშნები ჰექსაპლებიდან გადმოღებული სქოლიოებისათვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი, ნუმერაცია – კომენტა-

3. განსამარტავი სიტყვები სხვა ფერის მელნით არის ხოლმე გამოყოფილი და ეს სიტყვები, რომელთაც წინ *keim\$enon* უძღვით, შემდეგ კატენებში მეორდება. როგორც ფიქრობენ, ეს ვითარება ტექსტური კატენიდან მარგინალურ კატენებზე გადასვლის მაჩვენებელია და აღნიშვნის წინა ორ ტიპზე უფრო ადრეული ეტაპისთვის არის დამახასიათებელი. ზოგჯერ ლემა კატენის დასაწყისში შემოკლებულად ინერეზობდა ხოლმე, ამის გამო შემდგომ გადამწერს იგი, როგორც წმ. ნერილის ტექსტის ნაწილი, შეიძლება ველარ ეცნო და კომენტარისთვის შეეერთებინა.

გელათის ბიბლიაში, ისევე როგორც ბერძნულ ხელნაწერებში, კიმენი და კატენი ერთმანეთს ასოებრივი ნომრებით ("რიცხვ" – ეფრემ მცირე) და პირობითი ნიშნებით ("ნიშანი" – ეფრემ მცირე) უკავშირდება: ბიბლიის ტექსტის განსამარტავ სიტყვას თავზე უსვია ნიშანი, რომელიც აშიაზე გატანილი კომენტარის წინ მეორდება. ნიშნებიცა და ნომრებიც წითელი ფერის მელნითაა შესრულებული. პირობითი ნიშნების ერთი ნაწილი იგივეა, რაც ბერძნული ბიბლიის კატენურ ხელნაწერებში: ჩემს მიერ ნანახ ბერძნულ ხელნაწერებში ასეთებია რგოლები, ორი, ერთმანეთზე გადაბმული რგოლი, დიამეტრებით გაყოფილი რგოლები, ტალღისებური ხაზი ზემოთ და ქვემოთ წერტილებით, ობელოსი და ასტერიქსი, ჰორიზონტალურად დაწერილი რვიანი... გელათის ბიბლიის *ლევიტელთა* ნიგნის განსხვავება ბერძნული *ლევიტელთა* კატენებისაგან მხოლოდ იმაშია, რომ ნუმერაცია ას რიცხვამდე (Q-1152-ში ს-მდე, ე.ი. 200-მდე) ადის, ამის შემდეგ კომენტარების დანომვრა თავიდან კი არ იწყება, არამედ პირობითი ნიშნებით იცვლება. ამდენად, პირობითი ნიშნებიც უფრო მრავალფეროვანია (40-მდე ტიპისა<sup>21</sup>), ვიდრე ბერძნულ *ლევიტელთა* ხელნაწერებში, სადაც 100-ის შემდეგ თვლა განახლდება.

მარგინალური კატენების კიმენი და კატენი ყოველთვის ერთი გადამწერის მიერ და ერთდროულად არ იწერებოდა. ზოგიერთ ხელნაწერში თავდაპირველად კატენია დაწერილი და მერე – კიმენი, ამიტომაც კიმენი ხან წვრილი ასოებით წერია და ჩაჭეჭყილია კატენებს შორის, რომელიც

რებისთვის. მაგრამ შემდეგ, მას მერე, რაც სქოლიოები კატენების შემადგენლობაში შევიდა, ნუმერაცია ერთიანად შეეხო ორივეს.

<sup>21</sup> ნიგნი ქუელისა აღთქუმისანი, ძველი აღთქმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 581. ლ. ქაჯაია, პირობითი ნიშნები ქართულ კომენტარებიან ხელნაწერებში, პალეოგრაფიული ძიებანი, II, 1969, გვ.32-50. მაგრამ ეს ნიშნები გაცილებით მარტივია, ვიდრე მაგ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მარგინალიებზე ნახმარი ნიშნები (იხ. თ. ოთხმეზური, დასახ. ნაშრ.).

მას სამი მხრიდან ერტყმის გარს, ხან უფრო გაშლილად და დანერილი და მინდორი მასსა და კატენს შორის უფრო ფართოა<sup>22</sup>.

რაც შეეხება გელათის კატენებიან ბიბლიას, მისი ორივე ხელნაწერის კიმენისა და კატენის გადამწერი ერთია. ხოლო ის, თუ რამდენად ერთი ხელიდან გამოდის კიმენის და კატენის თარგმანი, რამდენად ეყრდნობა მთარგმნელი თუ მთარგმნელები ერთსა და იმავე ბერძნულ დედანს და რამდენად ეწევა ანგარიში ძველი აღთქმის უკვე არსებულ თარგმანებს, ჯერ კიდევ საკვლევეია. ყოველ შემთხვევაში, ანგარიშგასანევია უკვე ბლეიკის მიერ აღნიშნული, გელათის ბიბლიის კატენისა და კიმენის განსხვავებული პუნქტუაციის სისტემა და, აგრეთვე, კიმენსა და კატენში ციტირებულ ტექსტებს შორის არსებული განსხვავებები. მეორე მხრივ, ასევე ანგარიშგასანევია ტრადიცია, რომელიც გელათის ბიბლიის მთარგმნელს დახვდა: *ფსალმუნთა* და *სამოციქულოს* თარგმნის დროს ეფრემ მცირეს კიმენად გიორგი მთანმიდელის თარგმანი დაუტოვებია და საკუთარი შესწორებები, კიმენის კატენთან შესატყვისობაში მოსაყვანად შემოტანილი, "იოტათი" და "უსაკუთრესით" აღუნიშნავს.

### ავტორების მითითება

ბერძნულ კატენებში გენეტიკში დასმული ავტორების სახელები თავდაპირველად კომენტარის დასაწყისში შავი მელნით უნდა ყოფილიყო დანერილი და, როგორც ჩანს, სრული ფორმით. როდესაც კომენტარს იმავე ავტორის სხვა კომენტარი მოსდევდა, სახელი აღარ მეორდებოდა და მიეთითებოდა – *tou/ autou/*. ავტორების სახელები გადამწერებს ხშირად არასწორად გადმოჰქონდათ. შეცდომებს ერთიდაიგივე სახელები, ანდა მათი შემოკლებული წერა იწვევდა – გადამწერები ვეღარ არჩევდნენ ერთმანეთისგან მაგ. დიოდორეს, თეოდორეს და თეოდორიტეს, ანდა ერთმანეთში ერეოდათ გადამწერის თუ მკითხველის შენიშვნა და ავტორის სახელი, მაგ. *crusou/n* და – *Cruso, stomoj*. და, ამრიგად, სხვადასხვა ავტორი ხშირად ენაცვლებოდა ერთმანეთს.

მოგვიანებით სახელების გამოყოფა დაიწყეს სხვა ფერის მელნით – ნითლით და ოქროთი, რაც შეცდომების ახალ წყაროდ იქცა – გადამწერი

<sup>22</sup> საინტერესო მაგალითია ბრიტანეთის მუზეუმის 34-ე ხელნაწერი, სადაც კატენია დანერილი, კიმენი კი, რაღაც მიზეზით – არა. თანაც კატენის ფორმა ისეთია, თითქოს იგი კიმენს მიჰყვებოდეს – ფართოვდება იქ, სადაც ვითომ კიმენი ვინროვდება და – პირიქით, ვინრო კოლონის სახით მიჰყვება თითქოსდა ფართოდ დანერილ კიმენს. კატენი და კიმენი ზოგჯერ სხვადასხვა დედნებიდან იწერებოდა. მაგ., იგივე, რალფსის ნუმერაციით 424-ის კატენი 550-ის კატენის ასლი, მაგრამ მათი კიმენი სეპტუაგინტას სხვადასხვა რედაქციულ ჯგუფს მიეკუთვნება.

მელნის შეცვლას ერიდებოდა და ცარიელ ადგილებს ტოვებდა, მათი შევსება კი შემდგომ სხვადასხვა მიზეზით შეიძლება ვეღარ მომხდარიყო და, ამრიგად, კომენტარი უავტოროდ რჩებოდა. როდესაც გადამწერი-სათვის ცხადი იყო, რომ ახალი კომენტარი იწყება, მაგრამ ავტორის სახელი აღარ იცოდა, იგი მიუთითებდა – a;llōj<sup>23</sup>. ხანდახან სახელების, ისევე, როგორც დასაწყისი ასოების წერა რუბრიკატორის საქმე იყო, რომელიც ტექსტს ნაკლებად იცნობდა და შეცდომებიც მეტად მოსდიოდა ხოლმე.

მკითხველები ტექსტური კატენების ხელნაწერთა აშეიშვეც ურთავდნენ ხოლმე კომენტარებს, რომლებიც შემდგომი გადამწერების მიერ უკვე ტექსტში შეიტანებოდა ხოლმე. ავტორების შენაცვლების მიზეზი შეიძლება გახდარიყო, მაგ. შემდეგი შემთხვევა: თუკი ტექსტის კატენების ხელნაწერში ერთმანეთს მოსდევდა ერთიდაიმავე ავტორის ორი კომენტარი (ასეთ შემთხვევაში პირველ კომენტარს ავტორის სახელი ეწერა ხოლმე, მეორეს კი – *tou/ autou/*), ხოლო აშიაზე სხვა ავტორის სახელიც ეწერა, გადამწერისას აშიაზე მდგარი ავტორი ორ კომენტარს შორის შეიძლება შეეტანათ და მეორე, ავტორიზებული კომენტარის წინ მდგარი *tou/ autou/* უკვე მას მიემართებოდა.

კომენტარის მცდარი იდენტიფიკაციისა თუ უავტოროდ დარჩენის მიზეზი ტექსტური კატენიდან მარგინალური კატენის ფორმის ხელნაწერის შექმნაც ხდებოდა ხოლმე. გაუგებრობიდან გამოსავალს ზოგიერთი გადამწერი იმაში ნახულობდა, რომ ავტორთა სახელებს ან წიგნის პარაგრაფის თავში წერდა, ანდა ერთმანეთის მიყოლებით ჩამოამწკრივებდა ხოლმე მათი ცალკეულ კომენტართა კავშირის მითითების გარეშე.

მექანიკური შეცდომების გარდა, რაზეც უფროა გამახვილებული ყურადღება, როდესაც მკვლევრები კომენტართა ანონიმურობის მიზეზებზე მსჯელობენ, ავტორთა დაუსახელებლობის მიზეზი უთუოდ ისიც იყო, რომ ფართოდ ცნობილი კომენტარი მისი ავტორის მითითებას არ საჭიროებდა. ეფრემ მცირის ანდერძების ცნობები სწორედ ავტორთა სახელების თუ ანონიმურობის პრინციპების გასაცნობადაა საინტერესო:

კირილე ალექსანდრიელის *პავლეს ეპისტოლეთა* კატენებში, ეფრემის ცნობით (*პავლეს ეპისტოლეთა* თარგმანების ანდერძი), ანონიმურია იოანე ოქროპირის კომენტარები, რომლებიც რიცხვით სხვების კომენტარებს სჭარბობს. ეფრემ მცირე ანონიმური კომენტარების არსებობას ასე ხსნის *საქმე მოციქულთას* ანდერძში: "ესე საქმისა მოციქულთაჲსა თარგმანი სიტყუა-სიტყუად მრავალთა თარგმნილისაგან შემოკრებულ არს და სიკჳმოსაგან სახელები თჳს-თჳს არა ეგებოდა დაწერაჲ" – ავტორთა სიმ-

<sup>23</sup> შდრ. ზემოთ, a;llōj-ის დორივალისეული განმარტება.

რავლის გამო ცალ-ცალკე ყოველ კომენტარზე ავტორის მიწერა არ შეიძლებოდაო. ამრიგად, კომენტარის ანონიმურობა ერთი იმით იყო გამოწვეული, რომ ფართოდ ციტირებული და ყველასათვის კარგად ცნობილი ავტორის სახელის მითითება საჭიროებას აღარ წარმოადგენდა, მეორე კი იმით, რომ, როგორც ჩანს, ხშირად მითითება ავტორთა სახელებისა მეტ შრომასა და ხელნაწერის მეტ სივრცეს მოითხოვდა.

პრინციპული სხვაობა ავტორის მითითების შემთხვევაში გელათის ბიბლიასა და ბერძნულ კატენებს შორის არ არსებობს. აქაც გვაქვს როგორც ავტორიზებული, ისე ანონიმური კომენტარები. მხოლოდ ზოგიერთი კომენტარი, რომელიც ბერძნულ ხელნაწერთა უმრავლესობაში ავტორიზებულია, აქ ანონიმურადაა გადმოტანილი, თუმცა ეს უფრო შემთხვევითი მოვლენაა, ვიდრე სახელების საგანგებოდ გამოტოვების შედეგი. ავტორთა სახელები ზოგან კომენტარის თავში წერია, იმავე სტრიქონზე, რომელზეც კომენტარი გრძელდება, ზოგან კი ავტორები გამოყოფილია – ისინი კომენტარის გარეთ, ვერტიკალურად, დიდი ასოებით წერია ხოლმე.

თავდაპირველად კომენტარები ერთმანეთისგან პირობითი ნიშნებით (მაგ. ორი წერტილი (:), კლაკნილი ხაზი (~)), და, აგრეთვე, ავტორთა სახელებით გამოიყოფოდა. შემდგომში, იმასთან დაკავშირებით, რომ ავტორთა სახელები კომენტარების წინ ან ზუსტად გასწვრივ აღარ ეწერა, გადამწერებისათვის ძნელი იყო იმის გარკვევა, თუ სად მთავრდებოდა ერთი და სად იწყებოდა მეორე კომენტარი, ამიტომ ერთი ან სხვადასხვა ავტორის ერთმანეთისგან დამოუკიდებელი კომენტარები ერთმანეთს ერწყმოდა ხოლმე.

ბერძნული ბიბლიის კატენების აშეებზე სხვადასხვა მნიშვნელობის მქონე აბრევიატურები გვხვდება: განსამარტავ ტექსტს აღნიშნავდა kei,menon, ხოლო განმარტებას – e`rm\$hnei,a%. sco\$lion% განსხვავებით კომენტარისაგან, აღნიშნავს მოკლე შენიშვნას, მცირე ექსცერპტს რომელიმე თხზულებიდან. ეს აღნიშვნა, როგორც ჩანს, შემოღებული იყო განსამარტავი ტექსტისა და განმარტების ერთმანეთისგან გამოსაყოფად. ხელნაწერებში იგი აშეებზე, კომენტარების გასწვრივაც გვხვდება და ავტორის სახელის წინაც.

ხშირია გადამწერის, ანდა მკითხველის სხვადასხვა ტიპის შენიშვნებიც, რომლებიც შემდგომ უკვე კატენების შემადგენელ ნაწილად იქცა: gnw,\$mh% – მოკლე, გნომურ გამოთქმაზე მიუთითებს, u`p\$o,deigma% – შემოაქვს შედარება, sh\$mai/non% – შეისწავნ ყურადღებას ამახვილებს, ფაქტიურად N.B.-ა, ამავე მნიშვნელობის შეიძლება იყოს w`r\$ai/wn%-იც, თუმცა, ისევე, როგორც cF\$,sou/n%, იგი მკითხველის, ან გადამწერის ემო-



ციასაც შეიძლება გამოხატავდეს. უმეტესად თეოდორიტეს განმარტებაში იხმარება ხოლმე *evr\$w,thsij%* – *კითხვაე* და *avp\$o,krisij%* – *მიგებაე*.

ბერძნულ ხელნაერთა ამ აბრევიატურების უმეტესობის შესატყვისები გელათის ბიბლიის *ლევიტელების* ნაწილში არ შეგვხვდრია. გამონაკლისი მხოლოდ რამდენიმე ტერმინია, რომლებიც კიმენის ტექსტის ნაწილადაა მიჩნეული მთარგმნელის მიერ. ასეთებია: *შეისწავენ*, *კითხვაე*, *მიგებაე*.

საბოლოო ჯამში, ფორმალური თვალსაზრისითაც, გელათის ბიბლია პრინციპულად შესაბამისია თავისი ბერძნული პროტოტიპებისა, იგი როგორც ფილოლოგიური, ისე ნიგნის ტექნიკური გაფორმების თვალსაზრისით თავისი თანადროული მარგინალური კატენების კრებულების ფორმას ასახავს და ალექსანდრიული ფილოლოგიური სკოლიდან მომდინარე ტრადიციის მემკვიდრეა. რაც შეეხება განსხვავებებს ქართულ და ბერძნულ კრებულებს შორის, ისინი, ერთი მხრივ, კატენების გადამუშავების ქართულ ტრადიციას გვახსენებენ, მაგრამ, მეორე მხრივ, გელათის სკოლის ძეგლების სპეციფიკა იმისკენაც გვიბიძგებს, რომ განსხვავებების მიზეზები ისევ ბერძნულ ხელნაწერებში ვეძიოთ.

## Anna Kharanauli

*Iv. Javakhishvili Tbilisi State University  
G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

### DIE GEORGISCHE CATENENBIBEL UND IHRE GRIECHISCHE PROTOTYPEN

Georgische Catenenbibel, die sog. Gelathi-Bibel ist in zwei Handschriften erhalten: in einer Autographenhandschrift (Handschrifteninstitut Tbilisi, A-1108) von 12. Jh. und in deren angeblichen Kopie (Handschrifteninstitut Tbilisi, Q-1125). Die Hss überliefern den Text der ursprünglichen Übersetzung nur teilweise: Lev. –Ruth; große und kleine Propheten.

Die Übersetzung gehört der letzten – Gelathi-Etappe der Übertragung der Bibelkommentare ins Georgische. Um diese Etappe richtig zu schätzen, wird im Artikel die Geschichte der Entstehung der Catenenbibel geschildert: 1. Die Ansicht von der modernen Wissenschaftler (R. Devreesse, G. Dorival, F. Petit, E. Mühlberg) und 2. die Kolophonen von Ephrem Mcire (11.Jh.), die sehr wichtige Hinweise über die unterschiedliche Art der Bibelkommentaren, deren Entstehung und Autoren gibt. Außerdem sind Ephrems Angaben über die Übersetzungstradition dieser Kommentare sehr wichtig.

Als nächste, wird die Gelathi-Bibel mit den griechischen Catenenhandschriften verglichen. Der Vergleich betrifft die formalen Merkmale: die Form des Textes, die

Beziehung zwischen dem Text und den Kommentaren und Indikation dieser Beziehung, die Autoren und deren Abbreviationen. Trotz der kleinen Unterschiede, folgt Gelathi-Bibel dem verbreiteten griechischen Marginalcatenen und stellt nicht nur inhaltlich, sondern auch buchtechnisch die gleiche Niveau der zeitgenössischen byzantinischen Hss. dar.

## ელენე ჯაველიძე

გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### ისტორიული რეალიები იაპია ქემალის პოეზიაში

გამოჩენილი თურქი პოეტის იაპია ქემალის (1884–1958) შემოქმედება მრავალი ნიშნით არის საინტერესო. თურქ ლიტერატორთა უდიდესი, რომ არ ვთქვათ, აბსოლუტური უმრავლესობა, აგერ უკვე მეორე საუკუნეა ფოკუსირებულია იაპია ქემალის შემოქმედების სხვადასხვა ასპექტების გააზრება-განხილვა-შესწავლაზე. აღსანიშნავია, რომ არც ერთ სხვა თურქ მწერალს არ ღირსებია იმდენი პანეგირიკი და სახოტბო წერილი, როგორც ეს იაპია ქემალის მიმართ გამოითქვა. თუ იმ სტატიების რაოდენობაზე ვიმსჯელებთ, რომელიც იაპია ქემალის ლირიკაზე გამოქვეყნდა, აღმოვაჩინებთ, რომ მათი რიცხვი პრაქტიკულად უტოლდება შექსპირსა თუ დანტეზე დაწერილ ნაშრომებს; მოკლედ, ამ მონაცემებზე დაყრდნობით, შეიძლება ითქვას, რომ თურქეთში იაპია ქემალი ყველაზე "შესწავლილი" პოეტია.

თურქი მეცნიერები იაპია ქემალს მიიჩნევენ "ნინასწარმეტყველად", "ლმერთად", არ იშურებენ დიტირამბებსა და აღმატებულ ეპითეტებს მწერლის უნიკალური შემოქმედების შესამკობად. პოეტის ამგვარი "გალმერთება" იაპია ქემალის სიცოცხლეშივე დაიწყო და დღემდე წარმატებულად გრძელდება. თუ ქრონოლოგიას მივყავით, აღმოვაჩინებთ, რომ თურქული ლიტერატურული ოლიმპოს მპყრობელი და მბრძანებელი პოეტი საფრანგეთიდან დაბრუნებისთანავე გახდა.

1903 -1912 წლებში იაპია ქემალი საფრანგეთში ცხოვრობდა, პოლიტიკურ მეცნიერებათა სასწავლებელში სწავლობდა. მისი მასწავლებელი ცნობილი ფრანგი ისტორიკოსი ალბერ სორელი იყო, რომელმაც პოეტზე უდიდესი ზეგავლენა იქონია. როგორც ნიჰათ სამი ბანარლი მოგვითხრობს, სორელი ფრანგი ერისა და საფრანგეთის ჩამოყალიბების პროცესებს იკვლევდა, იძიებდა, რა იყო "ფრანგული" ისტორიაში. იაპია

ქემალმა კი ისტორია "თურქულობის" თვალსაზრისით შეისწავლა<sup>1</sup>. ახალგაზრდა პოეტმა თავდაპირველად დასავლური წყაროები შეისწავლა, შემდგომ კი თურქულ საისტორიო მასალებს გაეცნო<sup>2</sup>. პოეტის აზრით, ცენტრალურ აზიაში თურქული მოდგმის ხალხთა განსახლების შესახებ არსებული ცნობები მეტად მწირი იყო, ამდენად, იგი მხოლოდ მცირე აზიაში თურქ-სელჯუკთა გადასახლების დროიდან იწყებს "თურქულობის" ათვლას. ამ პროცესის დასაწყისს იაჰია ქემალი 1071 წლის მანასკერტის ბრძოლაში ბიზანტიაზე სელჯუკთა პირველი გამარჯვებით აფიქსირებს<sup>3</sup>. მანამდე არსებული მისთვის "წინაისტორიულია", რადგან ეროვნული "შეობის" გამომკვებავი "ისტორიული ცნობიერება" ნაციონალური მეხსიერებით არის დასაზღვრული: "მე იქა ვარ, სადამდეც ჩვენი ნაციონალური მეხსიერება მიდის"<sup>4</sup>.

პოლიტიკურ მეცნიერებათა სასწავლებელში მოღვაწე ისტორიკოსი კამილ ჟულიანიც თურქული ლიტერატურის მკვლევართათვის ცნობილი ფიგურაა (პოეტის მეორე მასწავლებელი). ჟულიანის მოსაზრებით, ფრანგმა ხალხმა ათას წელიწადში საფრანგეთის ტერიტორიული მთლიანობა ჩამოაყალიბა. იაჰია ქემალის აზრით, თურქებმა ყოველივე ეს რვაასი წლის განმავლობაში მოახერხეს და აცხადებს: "განა ჩვენ მანასკერტის – 1071 წლის შემდგომ რვაას წელიწადში თურქეთის ტერიტორიული ერთეული არ შევქმენით?"<sup>5</sup>.

როგორც ადრე აღვნიშნეთ, იაჰია ქემალისთვის ერის ისტორია პარადიგმულია და მის ჩარჩოებში ყალიბდება ნაციონალური მეხსიერება. პოეტის ხედვით, თურქეთის ისტორია XI საუკუნიდან იწყება, როდესაც ოღუზური ტომები დასახლდნენ თანამედროვე თურქეთის ტერიტორიაზე. იგი თვლის, რომ XI საუკუნემდე არსებობდა თურქი ხალხის ისტორია, ხოლო XI საუკუნის შემდეგ კი თურქეთის ისტორია დაიწყო. ამ თარიღთან არის დაკავშირებული ცენტრალურ აზიასთან სრული განშორება, ახალი სამშობლოს პოვნა, მისი ისტორიული და გეოგრაფიული ნიშან-თვისება, ბედისწერა. ამ მომენტიდან იწყება თურქი ხალხის იდენტობის გააზრება, ისლამის რელიგიურ, პოლიტიკურ და გეოგრაფიულ სივრცეში მოხვედრა.

პოეტი ლექსს უძღვნის "სტამბოლის დამპყრობელ იენიჩარს", იგი ღრმად არის ექსტრაპოლირებული წარსულში და აღნიშნავს: "მე ჩვენი გადმოსახლების დროიდან ვიცხოვრე".

<sup>1</sup> Nihad Sami banarlı, Yahya Kemal'in hatıraları, İstanbul, 1960, 43.

<sup>2</sup> Yahya kemal, Aziz İstanbul, İstanbul, 1988.

<sup>3</sup> Yahya kemal, Aziz İstanbul, İstanbul, 1988, 10.

<sup>4</sup> Nihad Sami banarlı, Yahya Kemal'in hatıraları, İstanbul, 1960, 124.

<sup>5</sup> Nihad Sami banarlı, Yahya Kemal'in hatıraları, İstanbul, 1960, 46-47.

იაჰია ქემალმა თავისი ლექსების ერთ-ერთ კრებულს "საკუთარი ცის კაბადონი" უწოდა. მან ეს პნკარი პირველად ლექსში "სულეიმანიეში დღესასწაულის დილაში" გამოიყენა. მწერლის აზრით, "საკუთარი ცის კაბადონი" არა მარტო მისი ლირიკის, არამედ მთელი თურქული პოეზიის ნაციონალური ცის სიმბოლური ხატია. ნიჰად სამი ბანარლი აღნიშნავს, რომ სწორედ ასე მიმართავდა ოღუზური სახაკანოს შემქმნელი თურქული მითოლოგიის დევემირი – ოღუზ ხაკანი თავის ხალხს: "ჩვენს ქვეყანას ისე გავაფართოვებთ, რომ ცის კაბადონი კარვად გვედგას"<sup>6</sup>. ცნობილი თურქი მეცნიერი აჰმედ ქაბაქლი თვლის, რომ მომავალი მხოლოდ იმ ქვეყანას აქვს, რომლის წიაღშიც მწერალი ნაციონალური ისტორიის "ძველი დიდების" ხატებას დაამკვიდრებს. მეცნიერის აზრით, "იაჰია ქემალმა ეროვნული ისტორიული რომანტიზმი ჩამოაყალიბა"<sup>7</sup>.

იაჰია ქემალი ერთ დროს უძლეველი იმპერიის ბოლო ჟამის მოწმე აღმოჩნდა. ბალკანეთის ქალაქ უსქუბში გაზრდილი პოეტი განსაკუთრებულად მძიმედ აღიქვამდა ამ ტერიტორიების დაკარგვას. თურქული არმიის გაუთავებელი დამარცხებები მის პირად ტრაგედიად იქცა. იმპერია, რომლის უძლეველობის იდეას მას ბავშვობიდან უწერგავდნენ, ინგრეოდა. ეს პოეტს უსაზღვროდ აღელვებდა; მას ესმოდა, რომ ძველი დიდების აღდგენა, აღორძინება შეუძლებელი იყო. უიმედობისა და უსასოების დასამარცხებლად იგი ძველი სახელოვანი ისტორიის გახსენებას შეუდგა. შეიძლება ითქვას, რომ ოსმალეთის იმპერია მისი პოეზიის სარკეში ირეკლება და მარადიული პროექციის სახით რჩება.

ლაზელში "სტამბოლის დამპყრობელი იენიჩერისადმი" პოეტი იენიჩერებს ალაჰის მეომრებად წარმოგვიდგენს. ცნობილია, რომ იენიჩერები ჰაჯი ბექთაშ ველის ორდენის წარმომადგენლები იყვნენ (საბრძოლო მარშში წმინდა მუჰამედის ხსენების შემდეგ იენიჩერები თავის ფირს – ჰაჯი ბექთაშს ახსენებდნენ). კონსტანტინოპოლის აღებაში მონაწილეობს ალაჰის ლომად წოდებული მუჰამედის ბიძაშვილისა და სიძის – ალის ხატებაც, მისი საბრძოლო სულისკვეთება და ჟინი (ალის ხელში ხმალი). პოეტი გვამცნობს: "ალაჰის მეომრები" ქალაქის ყველა კარს გააღებენ და სანუკვარ, საოცნებო ამბავს ქვეყანას ამცნობენ.

პოეტი "სანუკვარ ოცნებაში" გულისხმობს ოსმალური წარმოშობის ერთ ჰადისას, რომელშიც მუჰამედი აცხადებს: სტამბოლი აუცილებლად იქნება დაპყრობილი! სტამბოლის ამღები სარდალი დალოცვილია, მისი ჯარისკაციც დალოცვილია! მართლაც, გარიჟრაჟზე იწყება ბრძოლა კონ-

<sup>6</sup> Nihad Sami banarlı, Yahya Kemal Yaşarken, İst. 1997, 191.

<sup>7</sup> Ahmet kabaklı, Türk Edebiyatı, 3 cilt, İst. 1994, 460.

სტანტინოპოლის დასაპყრობად, გაიურთა ტაძარს საბოლოოდ ჩამოძვრება ჯვარი და მასზე ნახევარმთვარე აღიმართება. პოეტი თითქოს წარმართავს სტამბოლის დაპყრობის პროცესს და მოუწოდებს იენიჩერებს: დაარტყი, დაარტყი, დაარტყი.

არანაკლებ საინტერესოა ლექსი "ლაზელი გედიქ აჰმედ ფაშას", სადაც პოეტი კონსტანტინოპოლის დამპყრობ – უძლეველი მეჰმედ ფათიჰის უკვე შემდგომ ექსპედიციაზე გვესაუბრება (სამხრეთ იტალიის ოკუპაციაზე). მეჰმედ ფათიჰის მიერ რომის ასაღებად გაგზავნილი "აჰმედ ფაშა დიდი ხმაურით ჩადის ოტრანტოში", ჯარმა უნდა დაიპყროს რომი – "წითელი ვაშლი", რათა ევროპა ამ ბრძოლაში რომის პაპიდან იესომდე მუჰამედის რწმენის სხივებში ჩაიძიროს. პოეტი კვლავ მიგვანიშნებს თურქ-ოსმალების ე.წ. ისტორიულ მისიაზე დაიპყრონ ევროპა, მოტივაციაც გააჩნიათ – მუჰამედის რჯული უნდა გაავრცელონ. ეს იდეა ერთ ოსმალურ თურქუშია გამოხატული. თურქთა "სანუკვარი ოცნება" ასე ყლერს: პირველი "წითელი ვაშლი" სტამბოლი იყო, მეორე "წითელი ვაშლი" რომი იქნება:

"თეჰბირის ჭეჭით უნდა განივრცოს ეზანის ხმა  
გაიურთა ქვეყნის ცნობილ ეკლესიამდე,  
ამ ოპში მუჰამედის რწმენის სხივში ჩაიძირება  
ევროპა რომის პაპიდან წმინდა იესომდე."

მეჰმედ II ფათიჰი კონსტანტინოპოლის და მართლმადიდებელთა წმინდა ტაძრის "აიასოფიას" ალების შემდეგ კათოლიკური საქრისტიანოს დედაქალაქის – რომის დაპყრობასა და "წმინდა პეტრეს ტაძრის" ალებას ლამობს, რათა აღმოსავლეთ და დასავლეთ რომის იმპერიის იმპერატორი გახდეს. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ლაშქრობა, საბოლოო ჯამში, წარუმატებელი აღმოჩნდა და გედიქ ფაშამ ვერ აიღო რომი, პოეტისთვის მუჰამედის დროშის ქვეშ საქრისტიანოზე გალაშქრება უაღრესად მნიშვნელოვანია. შეიძლება ითქვას, რომ იაჰია ქემალი პოლემიკაში შედის იმ ევროპელებთან, რომლებმაც მისი ქვეყანა დააქუცმაცეს და ნიშნის მოგებით ეუბნება: ერთ დროს უძლეველი იყო ოსმალების იმპერია, ჩვენმა იენიჩერებმა აიღეს კონსტანტინოპოლი, ჩვენ შემოვიჭერით იტალიაში, ჩვენი იყო ის არმია, რომელმაც ნახევარი ევროპა დაიპყრო და ვენამდე მივიდა.

იაჰია ქემალი ლექსში "სტამბოლის დაპყრობის მნახველი უსქუდარი" კვლავ დესტანის პოეტის როლში წარმოგვიდგება. ის თვითმხილველის უშუალოდ მოგვითხრობს კონსტანტინოპოლის დაპყრობის პერიპეტეებს, რომელსაც უსქუდარის მწვერვალიდან უცქერს და გადმოგვცემს: "ის ორმოცდაცამეტი დღე რა ძრწოლვის აღმძვრელი იყო!" პოეტის ხედვაში

ცოცხლდება ბრძოლის ეპიზოდები: "დიდ ქვემეხად" წოდებული ურჩხულის გასროლის გუგუნი, ხმელეთიდან გაგზავნილი ასი გემი, რომელიც ჰალიჯაში წარმატებით გადავიდა და ბოლოს გამარჯვების დილა, როდესაც "ასი ათასი ანგელოზი სტამბოლისკენ გაფრინდა". მოგონებებში ჩაძირული ავტორი გვიყვება: "უკვე ხუთასი წელი გავიდა იმ დიდებული თარიღიდან; ის ორმოცდაცამეტდღიანი ბრძოლა ჩანს აქედან; ის მოწოდება კვლავ აცხოველებს წარმოსახვას; გარემოში ყოველ წამს ჭეშმარიტი მდგომარეობაა."

უნდა ითქვას, რომ იაპია ქემალი მთელი მისი არსებით ისტორიული გამარჯვებებისა და ოსმალეთის იმპერიის დიდების წლებშია დანთქმული. იგი მიუძღვება თურქთა კავალერიას, მონაწილეობს ბრძოლებში ბიზანტიელთა წინააღმდეგ, მოუწოდებს მკითხველს მასთან ერთად გადალახოს დრო და სივრცე:

"გადი, გააკეთე ნახტომი დროში, ყველა ფარდა იხსნება!  
შენ რომ ოცნებობდი, ის დრო დგება ყველგან,  
მე ჩვენი გადმოსახლების დროიდან ვიცხოვრე,  
სტამბოლს რომ ვიპყრობდით იმ დღეებში."

იაპია ქემალი უსაზღვროების, ანუ პირობითი საზღვრების გადალახვის საკითხს თურქეთის ისტორიასთან და თავის პირად თავგადასავალთან კავშირში წარმოადგენს და "ღია ზღვის" სიმბოლოთი ამ განცდას გლობალურ პლანში წარმოაჩენს. აღსანიშნავია, რომ ზოგადის ინდივიდუალურთან ოსტატურად შერწყმა იაპია ქემალის პოეზიის ორიგინალურ ნიშან-თვისებას წარმოადგენს. საზღვრების გადალახვის პრობლემატიკა ლექსში "ღია ზღვა" რამდენიმე პლანით ხორციელდება. თავიდან პოეტი დიდებით შემოსილ თავის უძლეველ, დამპყრობელ წინაპრებს იხსენებს: "საუკუნეების განმავლობაში ყოველ ზაფხულს ჩრდილოეთისკენ რბოლა". ეს პნკარი ოსმალეთის უძლეველი იმპერიის სახელოვანი წარსულის რემინისცენცია ხდება. საზღვრების გადალახვის დაუოკებელი სურვილი პოეტს ბავშვობაში აბრუნებს:

"როცა ბალკანეთის ქალაქებში გატარებულ ჩემს ბავშვობაში გადავივიარ, ყოველ წამს ცეცხლის ალივით მწველ მონატრებას ვგრძნობ."

ეს "მწველი მონატრება" წარსული დიდების შეგრძნებას უკავშირდება: "ვიგრძნე ჩემი თავდამსხმელი ბაბუების გაუმძღრობა". პოეტს აღელვებს ის, რაც მის "გაუმძღარ", დაპყრობების დაუოკებელი ყინით შეპყრობილ წინაპრებს აღელვებდათ: "ყოველ ზაფხულს ჩრდილოეთისკენ რბოლა"! მეჰმედ ქაფლანის აზრით, "ეს პნკარი თურქეთის ისტორიის სულს გადმოგვცემს. მართალია, ისლამამდე თურქული მატერიალური სივრცე

გაფართოვდა, მაგრამ ისლამის მიღების შემდეგ ის, მატერიალური და კულტურული თვალსაზრისით, უსაზღვრო გახდა"<sup>8</sup>.

როგორც ვხედავთ, იმპერიის ფიზიკური საზღვრების გაფართოების მოთხოვნილება საუკუნეების განმავლობაში აყალიბებს თურქი ერის მენტალობას. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ თურქები მუდამ ჩამორჩებოდნენ "მატერიალური და კულტურული თვალსაზრისით" დაპყრობილ ერებს.

ოსმალეთის უძლეველი იმპერია, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში სამ კონტინენტზე იყო გადაჭიმული და 4 მილიონი კვადრატული კილომეტრის ტერიტორიას ფლობდა, იაჰია ქემალის ყმანვილკაცობის წლებში დაშლის პირას იყო მისული. პოეტი იძულებული გახდა დამარცხება ელიარებინა: "როცა ჯარი დამარცხებულია, მთელი ქვეყანა ძაძებში იმოსება". იაჰია ქემალისთვის დამთრგუნველი, მტანჯველი რეალობისგან აბსტრაგირება, მისი უკუგდება ძლევაშობილ ისტორიულ წარსულში დაბრუნებით ხორციელდება. ეს ტენდენცია ორი საბაზისო ელემენტით არის წარმოდგენილი: 1. კულტურულ-ისტორიული მემკვიდრეობით აღფრთოვანება; 2. ძველი საზოგადოებრივი ინსტიტუტების მიმართ კრძალვა. პოეტი რეალობიდან დისტანცირების კიდეე ერთ მეთოდს იყენებს, იგი ინდივიდუალური მოგზაურობის ფორმით ცდილობს უსასრულობის შემეცნებას:

"ჰორიზონტზე უსასრულობის მადლი შევიგრძენი,  
ერთ დღეს ვთქვი: ანი არც მინა მინდა, არც სატრფო!  
ნავედი ხანგრძლივად უცხოეთში, ვიმოგზაურე ქვეყნიდან ქვეყანაში."

იაჰია ქემალის მხატვრულ ნააზრევში აირეკლა, როგორც დასავლური მწერლობის, კერძოდ სიმბოლიზმის პოეტური კულტურისა და ესთეტიკის ელემენტები, ასევე გამოსჭვივის კლასიკური დივანის ლიტერატურის მხატვრული აზროვნებაც. იაჰია ქემალმა ცხრა წელიწადი გაატარა პარიზში, მას მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა სიმბოლისტებთან, ესწრებოდა მალარმეს სამშაბათებს. მუზაფერ უიგუნერი აღნიშნავს, რომ "იაჰია ქემალმა ბევრი რამ შეითვისა ფრანგი პოეტებისგან. მან ჟან მორეასისგან ლექსში ზომის მთლიანობა, ოქროს კვეთის პრინციპი შეისწავლა"<sup>9</sup>. ცნობილია, რომ ჟან მორეასმა კლასიკური ფრანგული ლექსის ვერსიფიკაციაზე დაყრდნობით "ნეოკლასიციისტური პოეზია" შექმნა. აღსანიშნავია ისიც, რომ ჟან მორეასამდე ნეოკლასიციისტური ესთეტიკა ჩამოაყალიბა

<sup>8</sup> Mehmet kaplan, Açık Denizin Şiirinin Tahlili, Şiir Tahlilleri, 1 cilt, İst. 1954, 192.

<sup>9</sup> Müzaffer Uyguner, Yahya kemal beyatlı, İst. 1964, 13.



სიმბოლიზმის ერთ-ერთმა მამამთავარმა პოლ ვერლენმა. მან XVIII საუკუნის ფრანგული ლექსის არქიტექტონიკა და ლექსიკა გამოიყენა "ნატიფ დლესასნაულეებში".

იაჰია ქემალისთვის ნეოკლასიციზმის კონცეპცია უმნიშვნელოვანესი აღმოჩნდა, მან ღრმად შეისწავლა დივანის ლიტერატურა, შექმნა ასზე მეტი ლაზელი, შარქი და მუსამათი. იგი აღნიშნავდა, რომ მისი ინსპირაციის წყარო ვერლენის "ნატიფი დლესასნაულეები" იყო. პოეტი განმარტავდა: "მაღარმე პოეტური ხელოვნების შესწავლით დაინტერესებულ ახალგაზრდებს მოუწოდებდა, პოლ ვერლენის "ნატიფი დლესასნაულეები" დაიზეპირეთო. როგორც კი მაღარმეს ამ რჩევას გავეცანი, გავიქეცი პარიზის აღმოსავლურ ენათა სასწავლებელში და აქ დავიწყე არაბულისა და სპარსულის შესწავლა. წავიკითხე ჩვენი დივანის პოეტები, გავიაზრე მათი აზროვნების სისტემა. სამწუხაროდ, თურქული პოეზიის შესწავლის საშუალება მხოლოდ საფრანგეთში მომეცა ქველი პოეზია ღრმად შევისწავლე, მაგრამ ეს ესთეტიკურ განცდაზე მეტად ეროვნული გრძნობით იყო ნასაზრდოები"<sup>10</sup>. "ნატიფი დლესასნაულეების" გავლენა ნათლად მოჩანს იმ ლაზელებში, სადაც "ტიტის ეპოქა" დომინირებს. პოეტი ოსმალეთის იმპერიის მითოლოგიზირებულ ხატს ქმნის. სიმბოლიზმისთვის ნიშანდობლივი "ნეოკლასიციზმი" იაჰია ქემალის პოეზიაში გამოვლინდა დივანის ლიტერატურის ესთეტიკური აზროვნების, ხატ-სიმბოლოებისა და პოეტიკის გამოყენებაში.

პოლ ვერლენმა "ნატიფი დლესასნაულეები" XVIII საუკუნის ფრანგულით შექმნა, მასში ვერსალის სასახლის ბინადართა ყოფა და ვატოს პასტორალური ნახატების სიუჟეტებია გამოყენებული. იაჰია ქემალი XVIII საუკუნის "ტიტის ეპოქაში" გადადის, მის ლექსებში ამ საუკუნის პოეტური ენა ჟღერს, კერძოდ, ნედიმის ლირიკის ზოგიერთი ნიშან-თვისება გამოსჭვივის. "სელიმნამეში" სულთან იაჰუზ სელიმის დროინდელი ოსმალურია. რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, იაჰია ქემალი თვლიდა, რომ "ისტორია მითია"<sup>11</sup>. ეს მითი აღელვებს სწორედ პოეტს. მის ცნობიერებაში თურქეთის წარსული, აწმყო და მომავალი ერთმანეთთან გადაჯაჭვულია. სამშობლოსთან ერთიანობის ემოციურ-პირადული აღქმა მას საშუალებას აძლევს საუკუნეების წინანდელი ცხოვრების მონაწილე გახდეს. გარდასულ დღეთა თანამედროვედ აღიქვას თავი, განიცადოს ისტორიულ გმირთა ბედ-იღბალი.

<sup>10</sup> Nihad Sami banarlı, Eski Şiirin Rüzgariyle, İst. 1874, 45.

<sup>11</sup> Yahya kemal, Tarih Musahabeleri, İst. 1975, 1.

პოეტს ალელევებს ადამიანისა და საზოგადოების, პიროვნებისა და სახელმწიფოს, პატრიოტიზმისა და კოსმოპოლიტიზმის, სიცოცხლისა და სიკვდილის, მშვენიერების და სიმახინჯის, წარსულისა და ახლანდელის, ნუთის და მარადისობის, შემოქმედისა და ექსტრატექსტის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი. ყველა ეს თემა იაჰია ქემალის შემოქმედებაში არეკლილია. სწორედ ამიტომ უწოდეს მას "ღმერთი პოეტი"<sup>12</sup>. იაჰია ქემალის აზრით, ერსაც და ბერსაც ერთგვარი მესხიერება უნდა ჰქონდეს, რადგან დიდებულია მხოლოდ ის ერი, რომელიც წარსულს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს<sup>13</sup>. პანთურქიზმის იდეოლოგი ზია გოქ ალფი კი, იაჰია ქემალისგან განსხვავებით, თვლიდა, რომ ერს გააჩნია ზეისტორიული, მარადიული ცნობიერება. დიუკჰაიმის მეტაფიზიკური კოლექტიური ცნობიერება ზია გოქ ალფის ფილოსოფიაში ეროვნული მისტიკური ნიშან-თვისებების მატარებელი ხდება. "შაჰ-ნამეში" აღწერილი ქვეყანა – თურანი თურქული მოდგმის ხალხთა გართიანების სიმბოლო ხდება, ხოლო მითოლოგიური თურანის მეტაფორა კი კვლავ "წითელი ვაშლია". ზია გოქ ალფმა კრიტიკულად შეაფასა იაჰია ქემალის გატაცება ისტორიზმით და პოეტს ამ სიტყვებით მიმართა: "შენი ფესვი წარსულშია, მომავალში არა ხარ". იაჰია ქემალმა კი მიუგო: "წარსულის ფესვის მქონე მომავალი ვარო!" შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ "ისტორიული ცნობიერება" იაჰია ქემალის პოეზიის კონსტანტაა, ასე ვთქვათ, მზა მექანიზმი და უცვლელი კატეგორიაა. იაჰია ქემალის ლირიკაში "ისტორიული ცნობიერება" და "ისტორიზმის განცდა" უწყვეტობის იდეაშია გამოვლენილი. ისტორია მისთვის ცხოვრების განსხვავებული ფორმა და არსებობის სფეროა, სივრცისა და დროის იმგვარი კონტინუუმი, რომელიც წინარე არსებულს, გარდასულს მარადიულის ჰორიზონტში წარმოაჩინს.

იაჰია ქემალის შემოქმედების ყველაზე რელიეფური ნიშან-თვისება მისი პოეზიის "ნაციონალურობასთან" შერწყმული "დასავლურობაა". ამ ორი პოლუსის ჰარმონიული თავსებადობის ნიმუშია ლექსები "ღია ზღვა" და "უსქუბი". შუქრან ქურდაქული მართებულად აღნიშნავს: "მიუხედავად იმისა, რომ პოეტმა წერის ახლებური, ევროპული, მანერა და სტილი შემოიტანა, თავისი ფესვებით იაჰია ქემალი ისევ ოსმალის სხეულში დარჩა"<sup>14</sup>. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ პოეტის სუბიექტივიზმი და გამოხ-

<sup>12</sup> M. Şekip Tunç, Tanrı Şair, yahya kemal için Yazınlar, İst. 1998, 126.

<sup>13</sup> Adile Ayda, Yahya kemalın Şiir Dünyası, İst. 1977, 6.

<sup>14</sup> Şükran Kurdakul, Çağdaş Türk Edebiyatı, Meşrutiyet Dönemi, İst. 1986, 188.

ატული იდეალიზმი ისტორიული თემატიკის ლექსებში იდეალისტურ ისტორიულ ხედვასთან არის დაკავშირებული.

წარსულის ესთეტიკური გააზრება, უპირველეს ყოვლისა, ისტორიის ღრმა ცოდნას ეფუძნება. ეს ნათლად ჩანს იაჰია ქემალის ნაშრომში "საყვარელი სტამბოლი", სადაც პოეტი ევროპელ მეცნიერთა ნაშრომების მოშველიებით წარმოაჩენს სტამბოლისა და თურქეთის ისტორიის დეტალებს<sup>15</sup>. მის შემოქმედებაში ძველი პოეტური ხელოვნების ახალ მწერლობასთან შერწყმის და ამ ფორმით თურქული ლიტერატურის "უნყვეტი გენეზისის" იდეა წარმოდგენილი. მაშინაც კი, როდესაც იგი გულგატეხილი აცხადებს: "აღმოსავლეთი მოკვდაო", პოეტი თავის წარმოდგენებში არსებული წარსულის რენიმირებას ცდილობს.

მხატვრული აზროვნების, სახე-სიმბოლოთა ფუნქციური არეალის შესწავლისას, თურქ მკვლევართა ხედვით, იაჰია ქემალი მხოლოდ პოეტი არ არის, იგი "ახალი თურქული მწერლობის ყველაზე დიდი მოაზროვნე პოეტი"<sup>16</sup>. აღნიშნავენ, რომ მისი ლირიკა "ყოველი თურქი შემოქმედისთვის სანიმუშო უნდა იყოს და ხელოვნების კრიტერიუმად უნდა იქცეს"<sup>17</sup>. საოცარია, მაგრამ ერთი ოპონენტი მაინც გამოუჩნდა "ღმერთ პოეტს", ეს ჰასან ალი იუჯელია, რომლის აზრითაც, "პოეტი არ შეიძლება იყოს ხელოვნების უნივერსალური ინდიკატორი, რადგან ასეთი უშეცდომო, უცვლელი კრიტერიუმი ბუნებაში არ არსებობს"<sup>18</sup>. ამ მოსაზრებას ჩვენც ვიზიარებთ.

## Helen Javelidze

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, Tbilisi*

### HISTORICAL REALITIES IN YAHYA KEMAL'S POETRY

Yahya Kemal (1884-1958) is one of the prominent representatives of new Turkish literature. The poetry of Western literature, namely, elements of poetic culture and esthetics of symbolism, as well as creative thinking of Divan literature affected the poet's work.

Yahya Kemal spent nine years in Paris. He had close relationship with symbolists (he was the member of Jan Moreas's circle, attended The Mallarmé Wednesdays). It

<sup>15</sup> Yahya kemal, Aziz İstanbul, İst. 1988.

<sup>16</sup> Yaşar Şenler, Kültür ve Edebiyata dair Görüşleriyle Yahya kemal, İst.1997, 7.

<sup>17</sup> Sabahattin Eyuboğlu, Yeni Türk Sanatkari Yahut Frenkten Türkiye'ye Dönüş, İst. 1998, 97.

<sup>18</sup> Hasan ali Yücel, Kriteriyum Meslesi, Yahya kemal için Yazınlar, İst.1998, 104.

was well known, that Jan Moreas and Charl Moraut revived the architectonics of the old French verse and named the poetry, thus created, Neoclassicism. Paul Verlaine applied the XVIII century French in his poetic collection – Fetes Galantes. Yahya Kemal seriously studied Divan literature based on the neoklassistical work, created hundreds of gazels, sharkis and musamats similar to Divan Poetry. The poet noted, that Verlaine's Fetes Galantes inspired him to create his own poetry.

History is very important subject to Yahya Kemal's work. Being at Paris School of Political Sciences the poet started learning of the history of Turkey. In his understanding, the history of a nation should be framed and the most important is the national memory. The history of Turkey, for the poet, starts from XI century, when Oguz tribes were settled on the land of modern Turkey. The poet believes, that before XI century it was the history of Turkish people, while after that it was the history of Turkey. This is the time when Turks left Central Asia, found new homeland, created its history and geography. A sense of self-identity and falling under Islam's religious, political and geographic influence are also related with the above date. The poet dedicates one of his verses to Yenecher Having Invaded Istanbul, in Chaldiran he writes about the victory of Sultan Selim Yavuz over Shah Ismail. Yahya Kemal is deeply extrapolated in the past, when writing: "I lived when we migrated and invaded Istanbul in that days". The influence of Fetes Galantes is obviously observed in gazels where Tulip Period dominates. The poet creates a mythological image of the Ottoman Empire.

## ქეთევან ჯერვალაძე

დამოუკიდებელი მკვლევარი, თბილისი

### კოლონები, ანუ შენადგამები და მასში გამოყენებული რიტორიკული ფიგურები გიორგი მერჩულას გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში

გიორგი მერჩულას "გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში" მარტომყოფელი ბერი ხუედიოსი მიმართავს გრიგოლ ხანცთელსა და მის ძმებს:

თქუენ ხართ: სინმიდისა ნაყოფნი, 7  
მცენარენი სულნელნი, 7  
ვარდნი შუენიერნი, 7  
ფინიკნი კეთილნი, 6  
და ზეთისხილნი ნაყოფსავსენი 10  
ზეთითა მით სინმიდისაჲთა **პოხილნი**, 12  
რომელთა ხილვითა დღეს **განიპოხა** სიბერწ ჩემი, 10  
და ამაღლდა სიხარული ჩემი, 10  
ვითარცა რქაჲ მარტორქისაჲ 8 [ 255, 15-20].

მოყვანილ ნაწყვეტში სულ ხუთი სიმბოლოა<sup>2</sup>. პირველი, **ვარდი**<sup>3</sup> უალრესად რთული სიმბოლოა, ამბივალენტური. ქრისტიანობაში ქრისტესა და

<sup>1</sup> ძველის წყარო: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, I, თბ., 1964; II, თბ., 1967.

<sup>2</sup> სიმბოლოზე საუბრისას ვეყრდნობით შემდეგ შრომებს: ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის IX წერილი ტიტე მღვდელთმთავრისადმი, წინასიტყვა და თარგმანი ჯ. შოიაშვილისა, კრებულში ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, ტ. I, თბ., 1994, 194-200.; მ. ივანოვი, სიმბოლო ღვთისმეტყველებისათვის, თარგმანი ნ. ხუციშვილისა, საღვთისმეტყველო კრებული, თბ., 1987, 366-383; А. Ф. Лосев, Логика символа в кн.: Философия, мифология, культура, М., 1991, 247-275; С.С. Аверинцев, Поэтика ранневизантийской литературы, М., 1977...

<sup>3</sup> ვარდი ბიბლიის სიმფონია-ლექსიკონში შეტანილი არ არის. Роза, Дж. Тресидверий, Словарь символов; В. Похлѣбкин, Словарь международной символики и эмблематики, Дж. Купер, Энциклопедия символов, gumer.info.

ქალწული მარიამის, ზეციური დედოფლის ემბლემაა. როგორც სულიერი სიყვარულის გამოხატულება აღნიშნავს სიყვარულს, მოთმინებას, მონამეობას. მარიამი არის ვარდი უეკლოდ. წმ. ამბროსი მედიოლანელის მიხედვით, სამოთხეში ვარდი იყო უეკლო, ცოდვადაცემის შემდეგ კი მას გაუჩნდა ეკლები, რათა შეახსენოს ადამიანს ცოდვადაცემა, მაშინ როცა მისი სილამაზე და სურნელი სამოთხის შესხენებაა.

წითელი (ალისფერი, ცეცხლისფერი) ვარდი მონყალებას, სულიერებას, განწმენდას, ცოდვათაგან გათავისუფლებას, მონამეობას აღნიშნავს, თეთრი – სინმიდეს, სათნოებას, ქალწულებას, ღვთისადმი სიყვარულს, ასევე ზეციურ ჯილდოს სინმინდისათვის. ვარდის სიმბოლოს გამოყენების სისშირე ქართული ჰაგიოგრაფიის ძეგლებში ასეთია:

1. ჰაბო არის "ვარდი ეკალთაგან გამორჩეული" [ 80, 17 ]. ეს ვარდი მენამულად რომ უნდა იქნას აღქმული, ამას ადასტურებს საბანისძის სიტყვები: " ჰაბო უგუნურებმა უმეტეს ალისა განაბრწყინეს" [ 79, 20], აგრეთვე ისიც, რომ სწორედ მენამული ვარდია კოცონზე დამწვარ მონამეთა სიმბოლო და ასეა ეს გაცხადებული XI ს-ის ჰაბოს ნათლისღების საგალობელში: "გამოსჩნდა ფერთა მით მენამულითა"<sup>4</sup>. 2. "მოქცევაჲში" ვკითხულობთ, რომ წმიდა ნინო დარჩა *ეკალთა შინა ვარდისათა*, რამეთუ ვარდი და ნუში ყვაოდეს მას ჟამსა [ 115, 9], რაც, ჩვენი აზრით, დროის აღრიცხვასთან არ უნდა იყოს მხოლოდ დაკავშირებული, ვინაიდან მცირე ინტერვალის შემდგომ ავტორი მოგვითხრობს, რომ წმიდა ნინომ იხილა რა რიფსიმესა და გაიანეს სულთა ზეცად აღყვანება, მაცხოვარს მისივე სიტყვების პერიფრაზით მიმართა: "უფალო, უფალო, რად დამიტევებ მე [მრ. 15, 34] შორის ასპიტა და იქედნეთა" [ 115, 22], იქედან კი შემოესმა: "ესრწთვე იყოს წარყვანებაჲ შენი, ოდეს ეგე ეკალი, რომელი შესა გარემოჲს არს, ყოველი იქმნას *ვარდ მენამულ, სულნელ შენ მიერ*" [ 115, 27ა].

3. უფლისათვის აბიბოს ნეკრესელი არის "ნაყოფი შუენიერი მხიარულებისა ჩემდა მომღებელი, *სპეტაკი ვარდი, ჰაერისა სულნელ მყოფელი*" [ 241, 22].

გიორგი მერჩულე ვარდთან აკავშირებს მსაზღვრელს "შუენიერი". ეს მონამეთა თანმდევი ეპითეტია. შუშანიკი იაკობმა იხილა როგორც "ტარიგი იგი ქრისტესი, *შუენიერად*, ვითარცა სძალი" [1, 22,4-5]; აბიბოს ნეკრესელი, როგორც ვნახეთ, არის "ნაყოფი *შუენიერი*" [ 241, 22]; ჰაბო – "შუენიერებით შემკული უფლისა მიერ" [ 77, 13]; ის არის ამავე დროს "მონამეთა *ნაყოფი*" [ 78, 1]; მიქელ-გობრონის მონამეობით ეკლესიამ,

<sup>4</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდები..., VIII, თბ., 1962, 486.

როგორც ავტორი გვეუბნება, "დაიდგა გზგუნი შუენიერებისა და დიდებისაჲ სიმეჩნითა მისითა" [I 182, 32]. შემდგომ კი მსაზღვრელი "შუენიერი" ცხოვრების პერსონაჟთა ატრიბუტიც ხდება, სახელდობრ: "ვარდი შუენიერი". მართლაც, გიორგი მერჩულე ტექსტის სხვა მონაკვეთში თავის მოსაზრებას უდიდეს ავტორიტეტთა დამონებით გვიხსნის: მამა გრიგოლი და მისი ძმები "მკნეობდეს რაჲ ლუანლსა მას მონაზონებისასა, მსგავსად წმიდათა მონამეთა და უფროჲს მათსა, რამეთუ მარტულნი ერთსა ხოლო ჟამსა იწამნეს, ხოლო ესე ყოველსა ჟამსა იწამებოდეს სახელისათჳს ქრისტჳსისა, ვითარცა დავით იტყჳს: "შენთჳს მოვსწყდებით ჩუენ მარადდღე [ფს. 43, 22] და პავლე იტყჳს "მარადდღჳს ქრისტჳსთჳს მოვკუდებით [რომ. 8, 36]. უკუეთუმცა არა იყო დაუცხრომელი ბრძოლაჲ წმიდათაჲ, არამცა მოიქსენეს ბრძოლაჲ იგი სიკუდილად მარადდღე" [I 257, 17-23]. მაშასადამე, გრიგოლი და მისი ძმები "ვარდნი შუენიერი" მათი ყოველდღიური მონამეობის გამო არიან. მიზანი მათი სოფლის შერცხვენა [I 253, 22 ]<sup>5</sup> და სინანულისა და ბაძვის გზით საზოგადოების ამაღლება.

"მოქცევაჲს" ავტორისთვისაც წმიდა ნინო არის "შუენიერ და ქმულ კეთილ" [I 83, 27, ბ]; მონაზონი არსენისთვის დავით აღმაშენებელი არის "შუენიერი, ვითარცა ვარდი ყვავილთა შორის"<sup>6</sup>, ხოლო შავთელს თამარი ესახება "ნერგად ვარდისად იერიქოსად"<sup>7</sup>. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ "შუენიერი" არის ქრისტიანობამდელ ქართველ მეფეთა ატრიბუტიც<sup>8</sup>.

VI ს-ის ბიზანტიელი ავტორი, გიორგი პისიდიელი, მიმართავს ჰერაკლე კეისარს: "ლოცვებით, ვითარ ვარდებით გვირგვინს გადაგამენ"<sup>9</sup> (215). ამ შედარების გასაგებად ჩვენ უნდა ამოვიდეთ ლოცვის სემანტიკიდან. ლოცვა – ეს შინაგანი წვაა. ბარემ აქვე აღვნიშნავთ, რომ სიმბოლო "ვარდის" მეტაფორაში გადასვლა პირველად ჩახრუხაძესთან დავაფიქსირეთ.

მეორე სიმბოლოა **ფინიკი**<sup>10</sup>, რომელთანაც დანყვილებულია მსაზღვრელი "კეთილი". ეს მცენარე აფრიკასა და აზიაში მნიშვნელოვანი

<sup>5</sup> ზემოხსენებული ფრაზა უნდა იყოს პერიფრაზი პავლენიდან (Iკორ. I, 27), რაც არ არის ტექსტში მინიშნებული, მაგრამ ბევრ თარგმნილ ძეგლშია გამოყენებული.

<sup>6</sup> არსენი მონაზონი, ქართული მწერლობა, ტ. 2, თბ., 1987, 233.

<sup>7</sup> იოანე შავთელი, აბდულმესია, ქართული მწერლობა, ტ. 2, 338. იერიქონი-მთვარის, ან პალმების ქალაქი.

<sup>8</sup> შუენიერი, ქართლის ცხოვრების სიმფონია-ლექსიკონი, I, თბ., 1986.

<sup>9</sup> გიორგი პისიდიელი, "ირაკლიადა", წინასიტყვა და თარგმანი ნ. მირაშვილისა, იხ. ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია (IV-VII ს-ის პირველი ნახევარი), ტ I, თბ., 1994, 85.

<sup>10</sup> Пальма, пальмовый, финиковый, Симфония синодальному изданию Библии, Стокгольм, 1995.

საკვები პროდუქტი და მრავალმხრივი დანიშნულების მცენარეა. ფინიკის პალმა არის ნაყოფიერების სიმბოლო, განსაკუთრებით მამაკაცური ნაყოფიერებისა და ღმერთების გულუხვობის. ამის გამო ფინიკი გახდა ბიბლიური სიმბოლო იმ რჩეულთა, რომელთაც კურთხევა ზეცაში მიიღეს. ფინიკის პალმის კოლონები ეგვიპტურ არქიტექტურაში განასახიერებდა ცხოვრების ხის სიმბოლოს<sup>11</sup>.

წმინდა წერილში განსაკუთრებით ხაზგასმულია მისი სილამაზე. ებრაული სახელი ფინიკისა – თამარი – იყო საყვარელი ქალის სახელი. ქებათაქებაში (7, 7) საპატარძლო შედარებულია პალმას. კარვობის დღესასწაულისას პალმის ტოტებით ამკობდნენ კარვის კალთებს (ლევ. 23, 40; ნემ. 8, 15); ტაძრის კედლები იმკობოდა პალმის გამოსახულებებით (III მეფ. 6, 29; II ნეშტ. 3, 5; იეზ. 40, 16); პალმის რტოებით ხელში ხვდებოდნენ და მიჰყვებოდნენ სამეფო პროცესიას (იოან. 12, 13; I მაკ. 13, 37, 51; II მაკ. 14, 4); იოანე ღვთისმეტყველმა წმინდანები პალმის რტოებით იხილა ღვთის საკურთხეველის წინაშე (გამოცხ. 7, 9)<sup>12</sup>.

პალმა რომაულ მონეტებზე იუდეის სიმბოლოს წარმოადგენდა პროკურატორ კოპონიუსის (ახ. წ. 6-9) მონეტაზე; ასევე, ვესპასიანეს გამარჯვების აღსანიშნავად ახ. წ. 70 წ-ს მოჭრეს მონეტა წარწერით "Judea capta" – იუდეა დაპყრობილია<sup>13</sup>.

დანაკისკუდი, ანუ ფინიკი შუმერული მითების საღმრთო მცენარეცაა. ერთ აქადურ არაკში შემორჩენილი მითოსური პასაჟის მიხედვით, პირველი მეფის ბაღში ირგვება ფინიკი<sup>14</sup>. აბრაამიც, შესაქმის თანახმად (XXI, 33), ბერშებაში რგავს თამარისკს<sup>15</sup>.

"მიძინების" ერთ-ერთ აპოკრიფში K-55, რომელიც ვან ესბროკის აზრით, ერთ უძველეს ბერძნულ მოდელამდე მიდის და რომლის დათარიღებაც V ს-ით შეიძლება<sup>16</sup>, ეს მცენარე ორი სახელით არის მოხსენიებული: დანაკისკუდი და ფინიკი. უპირველეს ყოვლისა, ჩვენი ყურადღება მიიპყრო იმან, რომ 1. ფინიკი ეგვიპტური წარმომავლობისად არის მიჩნეული 2. ადამის დროს ის სამოთხეში იდგა და სწორედ იქიდან გამოძევების შემდეგ მოხვდა ეგვიპტეში. 3. მართალია, მამამ ძე მოავლინა "კაცთა ცხოვრებად", მაგრამ ამცნო "ნერგთათესცა, რაჟთა ჭამდნენ მათგან

<sup>11</sup> Дж. Тресидверий, Словарь символов, gumer.info

<sup>12</sup> Э. Нюстрем, Библейский энциклопедический словарь, www.gumer.info

<sup>13</sup> Библейская энциклопедия Брокгауза www.gumer.info

<sup>14</sup> ზ. კიკნაძე, შუმერული მითოლოგია, თბ., 1974, 131.

<sup>15</sup> Новая толковая Библия, (ред. К. И. Логачев), Комм. Быт. 21, 33. Л., 1990, 314.

<sup>16</sup> კლარჯული მრავალთავი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თ. მგალობლიშვილმა, თბ., 1991, 112.



მეგობარნი და მოყუარენი ჩემნი, რომელთა მიიღონ მსგავსებაჲ ჩემი, და ყონ მცნებაჲ ჩემი. და რომელნი იყუნენ მათა და უდაბნოთა განშორებულნი კაცნი, აქუნდე მათ საზრდელად, შენ კი, დანაკისკუდო, მიიცვალე ან პირველსავე ადგილსა შესა<sup>17</sup>.

ფინიკი ორი სახელითაა მოხსენებული ძველი აღთქმის ძველქართულ თარგმანებშიც<sup>18</sup>, ახალ აღთქმაში კი სულ ერთადერთხელ გვხვდება ასევე ორი სახელით: "მოიღეს დანაკის კუდთაგან და განვიდეს მიგებებად მისა" ი. 12, 13 DE; C- ადიშის ოთხთავშია ფინიკი.

მცენარე **ფინიკის** სახისმეტყველებითი შინაარსის გარკვევის შემდეგ ნათელი ხდება, პირადად ჩვენთვის, თუ მაცხოვარს, სამი სკნელის მეუფეს, მაინცდამაინც სამი სკნელის განმსჭვალავი ცხოვრების ხის ტოტებს რატომ უგებენ. როგორც ჩანს, ფინიკისადმი ებრაელთა დამოკიდებულებას ეგვიპტური ტრადიციაც კვებავს.

იოანე მოსხის 65-ე ნოველაში ვილაც "ფრიად შრომით შემოსილ" ბერს ჰმოსავს "პალეკარტი ფინიკისა და" "ბეჭთა მისთა იყო მცირეჲ კენდონი დანაკის კუდის ფურცლისაჲვე"<sup>19</sup>. ვე- ნაწილაკი სწორედ ამ ორი მცენარის იგივეობას უსვამს ხაზს.

"წმინდა დომენტის ცხოვრებაში" კი ვკითხულობთ: მან "წელზე შემოირტყა საბელი დანაკის-კუდისაჲვე, რომელ არს ზებენისაჲ<sup>20</sup>, რაც საკუთარი თავის ღვთისადმი მიძღვნისა და სულიერი ძალებით აღვსების აღმნიშვნელია...

"ხანცთელის ცხოვრებიდან" მოყვანილ ნაწყვეტში ფინიკთან დანყვილებულია სიტყვა "კეთილი". ჩვენს ხელთ არსებული ბიბლიის სიმფონია-ლექსიკონის თანახმად<sup>21</sup>, პალმას, ფინიკს საერთოდ არ ახლავს მსაზღვრელი. ქებათა ქებაში მას დარდება ტანი: შენი ტანი ფინიკის ხეა (7, 8-9); მართალი, ვითარცა ფინიკი აყვავდეს (ფსალ. 91, 13); მონაზონი არსენის მიერ დავით აღმაშენებლისადმი მიძღვნილ შესხმაში კი დავითი არის "მალალ, ვითარცა ფინიკი ნერგთა შორის"<sup>22</sup>, ხოლო შავთელისთვის თამა-

<sup>17</sup> კლარჯული მრავალთავი, 428. მსგავსი პასაჟი გვხვდება ხურო იოსების აპოკრიფულ სახარებაში (21). [biblia.org.ua/apokrif](http://biblia.org.ua/apokrif)

<sup>18</sup> დანაკის-კუდი, ფინიკი, ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973; "მამათა ცხოვრებებსა" და "სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში" გვხვდება ბაიაც, ბერძნულის გავლენით.

<sup>19</sup> ქართული მწერლობა, ტ. I, თბ., 1987,

<sup>20</sup> ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია II, გამოსაცემად მოამზადა ი. იმნაიშვილმა თბ., 1963, 94, 34-37.

<sup>21</sup> Пальма, пальмовый, финиковый. Симфония... 1995.

<sup>22</sup> არსენი მონაზონი, ქართული მწერლობა, ტ. 2, თბ., 1987, 233.

რია "ფინიკად ზრდილი ენგადიმისად"<sup>23</sup>. გიორგი მერჩულის თხზულების მთლიანი კომპოზიციიდან თუ ამოვალთ, გრიგოლ ხანცთელი და მისი ძმები მართლაც განასახიერებენ სიმბოლურად *ფინიკს*, ვინაიდან ისინი არიან: "მოთმინებისა სვეტნი შეურყვევლნი, ვითარცა განმტკიცებულნი დაუცემელად სვეტნი ცათანი" [I 264, 5-6]; და ხუედიოსისაგან განსხვავებით, აქვთ ჩრდილი და ნაყოფიც, ანუ დიდი სოციალური აქტივობითაც გამოირჩევიან.

3. **ზეთისხილი**<sup>24</sup> – კურთხეული მცენარე ძველბერძნულ-რომაულ, იუდაურ, ქრისტიანულ, მაჰმადიანურ ტრადიციაში. ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლებიდან "ნაყოფსავსე ზეთისხილი" სულ ორადორჯერ დასტურდება<sup>25</sup>. ზეთისხილთან "ნაყოფსავსე" დაწყვილებული ჩვენ ძველი აღთქმის კანონიკურ წიგნებში მხოლოდ და მხოლოდ ორ წიგნში მოვიძიეთ და მოგვყავს ჩვენეული თარგმანი ბერძნული კონსტრუქციის დაურღვევლად:

1. იერ. 11, 16. სეპტანტა: ἐλαίαν ἄραιαν (ზეთისხილი ნაყოფსავსე) ευσκιοσ (ჩრდილკეთილი) τῷ εἶδει (მშვენიერს) ἐκάλεσεν (გინოდა) κύριος (უფალმა) τὸ ὄνομά (სახელად) σου (შენ).

2. ფსალ. 51, 10, ქართ. 8. ἐγὼ δὲ (ხოლო მე) ἄσσει (ვითარცა) ἐλαία κατάκαρπος (ზეთისხილი ნაყოფსავსე-დახუნძლული) ἐν τῷ οἴκῳ სახლში τοῦ θεοῦ (ღვთისა) ἡλπισα (ვესავ)... თუმცა უნდა აღვნიშნოთ, რომ ისუ ზირაქის ძეც იყენებს ამ გამოთქმას, ოღონდ თავისი წიგნის ბოლოს 50, 10. ἄς ἐλαία ἀναθάλλουσα καρποὺς მაშასადამე, დავადგინეთ პასაჟის ყველა წყარო, რომელიც არ იყო მითითებული. ბერძნულში სამი განსხვავებული და თანაც მომიჯნავე ლექსემა ἐλαίαν ἄραιαν, ἐλαία κατάκαρπος, ἐλαία ἀναθάλλουσα καρποὺς ქართულად ერთი და იმავე ლექსიკური ერთეულით არის გადმოტანილი. აქვე აღვნიშნავთ, რომ საბანისძისთვის ჰაბო პავლეზე დაყრდნობით (ჰრომ 11, 17), არის "ველური ზეთისხილი" ქრისტეს მიერ თავისი სამკვიდრებლის ბაღში კურთხეულ ნერგად გადარგული [I 80, 20]. თვალში საცემია ისიც, რომ სურნელოვან მცენარეთაგან ავტორი ასახელებს მხოლოდ ვარდს, არა ალოეს, მირონსა და კასიას, რომელნიც სურნელებით ნამდვილად აღემატებიან ფინიკსა და ზეთისხილს და, ცხადია, ეს გაცნობიერებულად ხდება.

<sup>23</sup> იოანე შავთელი, აბდულმესია, ქართული მწერლობა, ტ. 2, 338.. ენგადი-თხების წყარო.

<sup>24</sup> Маслина, масличный, Симфония..., Дж. Тресидверий, Словарь символов; В. Похлёбкин, Словарь международной символики и эмблематики; Дж. Купер, Энциклопедия символов; Э. Нюстрем, Библейский энциклопедический словарь; Библейская энциклопедия Брокгауза, www.gumer.info.

<sup>25</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების სიმფონია-ლექსიკონი, I, ა-ლ, ნ. გოგუაძის, ზ. სარჯველაძის და მ. შანიძის რედაქციით, თბ., 2005.

4. **ზეთი** განასახიერებს მიძღვნას, შეწირვას რაიმესადმი, სულიერ აღმადგენას, წყალობას, ნაყოფიერებას, ახალი ღვთიური ცხოვრების ნაკადს, კურთხევას, ნაყოფიერებას, ღვთიური მადლისა და სიბრძნის გადმოსვლას.

წინადადების მეორე ნახევარში გვაქვს კიდევ ერთი სიმბოლო – **მარტორქა**<sup>26</sup>. მითოლოგიური ცხოველი ხარის სხეულით, მოგვიანო ტრადიციით ცხენის, ან თხის. ის ერთ-ერთი უძველესი სიმბოლოა და ვარდის, ფინიკის, ზეთისხილის შიდა ოპოზიციურ დაპირისპირებას წარმოადგენს, რაც მისი სახისმეტყველებითი შინაარსითაც ხდება ნათელი. ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში მარტორქა მხოლოდ "გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში" გვხვდება<sup>27</sup>. თხზულებაში მარტორქის სიმბოლო ფსალმუნური წარმომავლობისაა (ფს. 91, 10). თუმცა ავტორის თანამედროვე საზოგადოების სიმბოლოებისა და მათი კომენტარებისადმი ცხოველ ინტერესს კარგად ასახავს X ს-ის შატბერდის კრებული, რომელშიც "მკეცთათჳს..."<sup>28</sup> არის შეტანილი. ძნელია იმის თქმა, ავტორ-შემდგენელმა ამ თხზულების ქართული თარგმანით ისარგებლა, თუ ბერძნული ორიგინალით, ან ისარგებლა თუ არა საერთოდ; ერთი რამ კი ცხადია, მარტორქის სიმბოლიკა, რომელიც ფიზიოლოგის ბერძნული ტექსტიდან ამოდის (II-III სს.), დიდ როლს თამაშობს შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ტრადიციაში და ზემო ქართლიც ფეხდაფეხ მისდევს მას. მარტორქის მოთვინიერება მხოლოდ ქალწულს შეუძლია. ეს ტრადიცია შემდეგში მას მარიამთან და ქრისტესთან აკავშირებს, აქედან გამომდინარე კი, ბაგრატიონებთანაც<sup>29</sup>. ბერი ხუედიოსის მარტორქასთან შედარება მის სინმინდესთან ერთად ანაქორიტობის აღმატებულებასაც უსვამს ხაზს. მონასტრების საეპისკოპოსო ცენტრებზე, ხოლო მარტომყოფელთა ამა თუ იმ მონასტრზე მიმავრება არ იყო მარტივი და სწორხაზოვანი პროცესი საზოგადოდ<sup>30</sup>. "ხანცთელის ცხოვრებიდან" კი ვგებულობთ, რომ სწორედ გრიგოლს გაუბამს მარტომყოფელებთან ურთიერთობა [ 252, 15]; ბერ

<sup>26</sup> Единорог, Симфония..., Дж. Тресидверий, Словарь символов; В. Похлѣбкин, Словарь международной символики и эмблематики; Дж. Купер, Энциклопедия символов; Э. Нюстрем, Библиейский энциклопедический словарь; Библейская энциклопедия Брокгауза, www.gumer.info.

<sup>27</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების სიმფონია-ლექსიკონი II, მ-რ, თბ., 2007.

<sup>28</sup> მკეცთათჳს..., შატბერდის კრებული, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბ., 1979, 187.

<sup>29</sup> დ. კლდიაშვილი, ქართული ჰერალდიკის ისტორია, წ. I, თბ., 2003, 68-73.

<sup>30</sup> М. Я. Сюзюмов, Христианская церковь в IV-VI вв., в кн.: История Византии, т.I, 1967, 162-163; IV მსოფლიო საეკლესიო კრების კანონი დ(4), დიდი სჯულის კანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ, თბ., 1975, 269-270.

ხუედიოსს არ სურს ახალნერგნი მის გარდაცვალებამდე გამრავლდნენ [I.255, 36].

ზემოხსენებულ სიმბოლოთა არსის გარკვევის შემდეგ ჩვენ დავინტერესდით გაგვეგო, გიორგი მერჩულემ ცალ-ცალკე გამოკრიბა<sup>31</sup> ისინი ბიბლიური წიგნებიდან, თუ რომელიმე ერთი წყაროთი ისარგებლა. ვინაიდან ჩვენს ხელთ არსებულმა სიმფონიამ ამისი შესაძლებლობა არ მოგვცა, სათითაოდ წავიკითხეთ ბიბლიის არაკანონიკური წიგნები და მივაგენით პასაჟის წარმომავლობის წყაროს, ესაა ზირაქის სიბრძნე (24, 14)<sup>32</sup>. სწორედ მასში ვხვდებით მცენარეთა უშველებელ ჩამონათვალს, რომლის თანმიმდევრობა ასეთია: ...ფინიკი, ვარდი, ზეთისხილი... ხუედიოსის მჭევრმეტყველურ სიტყვაში პირველი ორის წყარო ნამდვილად ზირაქის წიგნია, თანაც პერიფრაზირებული, ან ავტორს ზირაქის სიბრძნის განსხვავებული ვარიანტი ჰქონია, ისეთი, როგორც მცხეთურ ხელნაწერშია<sup>33</sup>. "ნაყოფსავსე ზეთისხილი" კი არათუ ქართველ მწერალთან, იერემიასთან და ზირაქთანაც ფსალმუნური წარმომავლობისა უნდა იყოს. ფსალმუნური წარმომავლობისაა მარტორქაც. ერთი რამ ცხადია, გიორგი მერჩულე პირველი ჩანს, ვისაც არაკანონიკური ზირაქის წიგნის მითითებული მონაკვეთით უსარგებლია და გზა გაუკვალავს არსენი ბერისა და იოანე შავთელისათვის, რაც ეთნოფსიქოლოგიის კუთხითაც ძალიან საინტერესო ფაქტია ქართული პოლიტიკური თეოლოგიის შესწავლისას, გარდა იმისა, რომ ის ათვალსაწინოებს IX-X სს-ების უგანათლებულესი ადამიანების დამოკიდებულებას არაკანონიკური წიგნებისადმი; თუმცა უნდა აღვნიშნოთ, რომ ზირაქის წიგნის ეს პასაჟები გამოყენებულია უცნობი რედაქციის ქართულ ჰიმნოგრაფიულ თვენშიც<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> ეს სიტყვა ჩვენ ვიხმარეთ მერჩულის მიბაძვით. ის ხანცთის წესდებაზე წერს, "...ყოველთაგან წმიდათა ადგილთაგან შეკრებული, ვითარცა საფასწ დაუღვინელთა კეთილთაჲ" [I. 265,30-31]. ჯერ კიდევ ელინისტური ეპოქისთვის დამახასიათებელ წერის ამ ხერხს დასცინა ლუკიანე სამოსატელმა "ნადიმში" (17), ყურნალი "ჩვენი მწერლობა", № 13 (39) 20007.

<sup>32</sup> შრომა უკვე დასრულებული გვექონდა, როდესაც ს. ს. ავერინცევის "პოეტიკის" ერთ-ერთი თავის 15 წლის წინ შესრულებულ ჩვენი ქართულ თარგმანს გადავხედეთ. მასში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ზირაქის წიგნს, მაგრამ შენიშვნებში ავტორის მიერ მითითებულია ეკლესიასტე. თურმე ეს შეცდომა ჩვენ გაგვისწორებია კიდევ მაშინ, მაგრამ აღარ გვახსოვდა. აი, სწორედ ამას ჰქვია "აღმოჩენილის აღმოჩენა".

<sup>33</sup> მცხეთური ხელნაწერი, გამოსაცემად მოამზადა ე. დოჩანაშვილმა, თბ., 1985, 59.

<sup>34</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდები..., VIII, 37 <sup>11-12</sup>.

ქრისტიანობამდეც<sup>35</sup> და ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდეგაც დიდი მნიშვნელობა ენიჭება პერსონაჟის სახელის სახისმეტყველებით ახსნას: გრიგოლი-მღვიძარება, საბა-ლვინო, თეოდორე-ლვთის საჩუქარი, ქრისტეფორე-ქრისტეშემოსილი.<sup>36</sup> საკუთარი სახელების დიდ დანიშნულებაზე საუბარია "ორმოც მონამეთა" ჰაგიოგრაფიულ ძეგლშიც, რომლის თარგმანსაც ი. აბულაძე V-VIII სს-ებით საზღვრავდა: "გონებისა შენისაებრ სახელი გენოდა შენ, აგრიკოლაოზ, ველურ, მლიქნე"<sup>37</sup>. იყო მეორე მოსაზრებაც, სებერიანე გაბალოვნელის თანახმად, ასეთი: "სახელნი მდაბიონი და გონიერებანი ზეცისანი: ბართლომე და თადეოზ"<sup>38</sup>.

"გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების" პერსონაჟთა სახელებიდან ერთადერთი გაუხსნელი სახელი კუედიოსია. ჩვენ მისი მსგავსი მხოლოდ ერთი ანთროპონიმი ვიპოვეთ. ესაა ორმოცმონამეთაგან ერთი, ქართ. ქოდინოსი; სომხ. ქუდიომნ<sup>39</sup>; ახ. ბერძნ. Χοιδίνω<sup>40</sup>, რუს. Худион<sup>41</sup>. ბერძნ. გრაფემა X ქართულად, ტრადიციულად გადმოდიოდა ქ-თი ან ხ-თი, მაგრამ მას კავშირი არ უნდა ჰქონდეს კუედიოსთან. ჩვენი აზრით, ხუედიოსი შესაძლოა წარმოადგენდეს თიკუნს და უკავშირდებოდეს ძვ. ბერძ. ἰέτιος-ს (3) дождевой, приносящий дождь; Ἰής, οὐ ὶ, ეს 1-ლი კანკლედობის მამრობითი სქესის შერწყმული სიტყვაა: Ἰέ-α-ს და α გვაძლევს შემოსილმავილიან ἦ-ს და ის სახ. ბრუნვის დაბოლოების ნაწილია. ფუძისეული ε აღდგება ბრალდ. ბრ-ში Ἰέα. ჰ(ე)უესი, *წვიმისმომცემელი* ეპითეტი იყო ბახუსისა. თუკი ქართულად ἰ კ-ით გადმოვიდოდა, მას ἰέτιოს-ში შეეძლო გამოენვია τ-ს დ-დ გამჟღერება, მით უმეტეს, რომ დ-ს ტ-ში გადასვლა ჩვეულებრივი ფონეტიკური მოვლენაა. ἰ-ს კ-დ გადმოტანა შესაძლებლად მიაჩნია რ. გორდეზიანს: Ἰμην, ἔπος \*კმა<sup>42</sup>; კ-არით არის, ჩვენი აზრით, ძველქართულში გადმოსული ὶ-ც, მაგ. ἰμιλος ὶ ხალხი, ლაშქარი, მასა, ძვ. ქართ. კუმილვა<sup>43</sup> – მცველობა, ყარაულობა. ანთროპონიმი კუედიოსი შეიძლება გავყოთ ორადაც: კუე-დიოს ბერძ. Ἰε-დიოს. [ἰτιος- 2 1.ზევსისა (ἰμπεριος-

<sup>35</sup> А. Ф. Лосев, *Философия имени*, М., 1990.

<sup>36</sup> ქ. ელაშვილი, წმიდა მამათა სახელდება "გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების მიხედვით", ლიტერატურული ძიებანი XX, თბ., 1999, 92-95..

<sup>37</sup> მარტივილობა ორმოცთაჲ, ი. აბულაძე, შრომები, I, თბ., 1975, 107.

<sup>38</sup> სებერიანე გაბალოვნელი, მოციქულთა სახსენებელი, 132.

<sup>39</sup> მარტივილობა ორმოცთაჲ, 91

<sup>40</sup> Ορθόδοξος συναξαριστής, <http://www.saint.gr/61/saint.aspx> ჩვენი დიდი მცდელობის მიუხედავად ვერ მოვიძიეთ ამ თხზულების ძველი ვერსია.

<sup>41</sup> Православный церковный календарь, 2002.

<sup>42</sup> რ. გორდეზიანი, მედიტერანულ-ქართველური მიმართებები II, თბ., 2007, 305.

<sup>43</sup> ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 197. თუ ეს ასეა, სახმილი ყოფილა ისეთი ცეცხლი, რომლის ირგვლივაც ლაშქარია დაჯრილი, ე. ი. ძლიერი.

წვიმა Hom; βίσισμα-გადანწყვეტილება Aesch; λέκτρα-საწოლი, βριστη-ქუხილი Eur.) 2. ღვთიური, ბრწყინვალე, სხივოსანი, დიდებული, შეუღარებელი (ღმერთები, მარილი, ჰაერი, ცხენი Hom; მინა Hes. პითონი Pind.; მინა Aesch.; ქალწული Eur<sup>44</sup>], რომელიც უკვე ორფუძიანი კომპოზიტი გამოვა შემაერთებული ხმოვნის გარეშე. შინაარსი კი ნაწილობრივ იგივე დარჩება. ღვთიური წვიმა. მაშასადამე, სემანტიკა უცვლელი დარჩება.

ბერი ხუედიოსის სახელის შინაარსის ამ გზით ძიებისკენ ჩვენ გვიბიძგა ეფრემ ასურის ჰომილიებმა, მაგ., "სინანულისათჳს": მონაზონი ჰგავს დათესილ ყანას, "რომელი-იგი აღორძინდის წჳმითა და ცუარითა და გამოიღის ნაყოფი სიხარულისაჲ..." ეფრემის ამავე ჰომილიაში ვკითხულობთ: "ვითარცა სამოთხს სავსს ნაყოფითა მხიარულებისაჲთა და მრავალფერითა ყუავილთა, ეგრეთვე სიმრავლს მონაზონთა, რომელი ურთიერთას შემკობილ არიედ სიყვარულსა ზედა ქრისტისა"<sup>45</sup>. მერჩულის თხზულებიდან მოყვანილი ნაწყვეტის მიხედვით, გრიგოლი და მისი ძმები არიან მცენარეები, ხოლო ხუედიოსი მისივე სიტყვებით ჰგავს მარტორქას, მარტომყოფელობით, ხოლო არსით, როგორც ჩანს, არის საღვთო წვიმა საღვთო მცენარეთათვის. რამდენად სწორია ჩვენი მსჯელობა ეს ცალკე თემაა, ფაქტი ისაა, რომ მარტომყოფელი ბერი ხუედიოსი, რომლის განათლების შესახებ არაფერი ვიცით და ის და ფრიად განსწავლული გრიგოლი ტოლს არ უდებენ ერთმანეთს თავმდაბლობასა და წმინდა წერილის ცოდნაში. ავტორი სხვა ადგილას ამის ახსნასაც გვაძლევს: "რამეთუ ძალი ღმრთისაჲ სადაცა დაადგრეს, ყოველსავე აღასრულებს უფროჲს ბუნებისა და ცნობისა კაცობრივისა" [I 284]. ეს თვალსაზრისი საერთოა მთელი ქრისტიანული სააზროვნო სივრცისთვის. საღვთო წიგნები წაუკითხავად, დაუსწავლელად ზეპირად სცოდნია ახალგაზრდობაში მხიარული ცხოვრების მოყვარე მარიამ მეგვიპტელსაც<sup>46</sup>.

დაბოლოს, სიმბოლოზე არსებულ უამრავ შესანიშნავ ნაშრომთაგან დღევანდელობისთვის ჩვენ ყველაზე მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ჯ. კუპერის ენციკლოპედიის შესავალში გამოთქმული რამდენიმე მოსაზრება: 1. სიმბოლოს ცოდნა მხოლოდ ერუდიციის საკითხი კი არ არის, არამედ საკუთარი თავის შეცნობისაც; 2. დინ ინგის თანახმად, უდიერი დამოკიდებულება სიმბოლოსადმი, როგორც ეგონათ, არის ნიშანი არა "просветления и духовности, არამედ нездоровый симптом; 3. მირჩა ელიადე

<sup>44</sup> И. Х. Дворецкий, Древнегреческо-русский словарь т. I, М., 1958.

<sup>45</sup> ეფრემ ასური, სინანულისათჳს, ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია II, , თბ., 1963, 17.

<sup>46</sup> [www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/vizant.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/vizant.htm) 206.

კი სიმბოლოს უფლებების აღდგენაში ხედავს თანამედროვე ადამიანის ხსნას.

რას წარმოადგენს ნაწყვეტი, რომელსაც ანაქორიტი წარმოთქვამს? ეს, უპირველეს ყოვლისა, ქებაა მაჟორული ტონალობითა და მიმართვის ფორმით წარმოთქმული, ვითარცა სიტყვა სადღესასწაულო, კარგად მოფიქრებული რიტორიკაში განსწავლული კაცის, ე. ი. ავტორის მიერ, რომელსაც თავისი ნაკლულევეანება ნებას არ აძლევს დადუმდეს [ 248, 32-34]; რომელმაც იცოდა, პავლეს ეპისტოლეზე დაყრდნობით (ფილიპ. 4,3)<sup>47</sup>, რომ სამების წმიდა მადლით ზეცაში, ანგელოზებთან "წიგნსა მას ცხოველთასა" ინერება კლარჯელ მეუდაბნოე მამათა ამბები [ 249, 1]<sup>48</sup>, მაგრამ საზოგადოების ყოველდღიურ ცხოვრებაზე ასამაღლებლად, მიკრო და მაკრო კოსმოსის გასამთლიანებლად, თუნდაც მცირე ხნით მიღმურთან ზიარებისათვის, სამყაროსი, რომელსაც წმინდანი და მწერალი მიეკუთვნებიან, საჭირო იყო ამ ამბების ხორციელ, ხილულ წიგნში ჩანერაც, რათა წმინდანთა ხსენების დღეს ერს, დაბადებადს, ექო უფალი [ 244,13]. მერჩულე წინა თაობის მწერალთა მსგავსად ვინრო საზოგადოებისთვის კი არ ქმნის ნაწარმოებს, არამედ შემდეგი თაობებისთვისაც "ნათესავითგან ნათესავამდე მითხრობად" [ 244,12]<sup>49</sup>.

მოყვანილი ნაწყვეტის სინტაქსური რაობა და რიტორიკული ხერხები, ჩვენი აზრით, ასეთია<sup>50</sup>: ის წარმოადგენს ერთ რთულ ქვეწყობილ წინადადებას. მთავარი, რამაც გამოიწვია ბერის სიხარული, მოქცეული თავში, შედეგობითი დამოკიდებული წინადადება, ანუ ბერის სიხარული – ბოლოში. მთავარი წინადადება 6 კოლონიანია. 1-3-ში გვაქვს ორწევრიანი და შვიდ მარცვლიანი ისოსილაბური (*თანაბარ მარცვლიანი*) კოლონები, ამავე დროს ის არის პარისონის (*აზრის პარალელიზმი თანაბარ წევრიან კოლონებში*) მშვენიერი მაგალითი. დანარჩენ სამში კოლონთა რაოდენობა და ისოსილაბურობა დარღვეულია. მთავარ წინადადებაში ანაფორის მიმბმელის ფუნქციას ასრულებს სინტაქსური წყვილი "თქუნ ხართ". 1-6-სა და 5-6-ში – გვაქვს პოლიპტოტონი (ერთი ძირის სიტყვები განსხვავებული ფორმით): 1-6 "სინმიდისა- სინმიდისათა"; 5-6 "ზეთისხილი- ზეთითა".

<sup>47</sup> თხზულებაში პასაჟის წარმომავლობა მითითებული არ არის.

<sup>48</sup> განკითხვის დღეს ამ წიგნის გაშლის ეშინოდა დავით აღმაშენებელსაც, "გან-რაე-ლოს წიგნი დღესა შინა სასჯელისასა", ("გალობანი სინანულისანი").

<sup>49</sup> დღევანდელი გადასახედიდან პირდაპირ გალაკტიონისებური ამბიციაა: "რომ გაჰყვება საუკუნეს თქვენთან ჩემი ქნარი" .., თუმცა, სამართლიანი.

<sup>50</sup> რიტორიკულ ხერხებსა და ფიგურებზე საუბრისას ვყვრდნობით: ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის ქართული თარგმანების მიხედვით, თბ., 2004; С. С. Аверинцев, Поэтика...

მთავარ წინადადებაში 1-2 კოლონი არის ზოგადი შინაარსის შემცველი ფრაზები, რომლებშიც "სინმიდე და სულნელება" სინონიმური წყვილებია და რომლებსაც შემდგომ აკონკრეტებს ავტორი. ცხადია, ამხელა ჩამონათვალი გრამატიკულად სულაც არ იყო საჭირო, მაგრამ ის საჭიროა, ავტორის ესთეტიკური და ლიტერატურული განანესიდან, პარალელიზმისა და სიმეტრიის პრინციპებიდან გამომდინარე. გვაქვს მცირე სარიტომო ერთეული – "ნი", ანუ ჰომოიოტელევტონი (რიტმიოიდიული თანამჟღერი დაბოლოებანი ბოლოში), რაც მუსიკალურობას სძენს ტექსტს, აწონასწორებს დარღვეულ ისოსილაბურობას და რაც სრულიად საკმარისია რიტორიკული პროზისთვის. ამავე დროს მე-6 კოლონი, რომელიც სინტაქსურად განკერძოებული განსაზღვრებაა, 1-ლ კოლონთან ერთად ყალიბში აქცევს მთავარი წინადადების აზრს. გვაქვს პოლილოგია (მრავალსიტყვაობა) და ასონანსიც (*ხმოვანი ბგერების გამეორება*). ჩამონათვალი წარმოდგენილია დალმავალი კონსტრუქციის, უზოგადესიდან მივემართებით კონკრეტულსკენ.

გიორგი მერჩულე არ კმაყოფილდება იმით, რომ ამ სამ სიმბოლოს ჩამოათვლევინებს ხუედიოსს და სიმბოლოთა საღვთო შინაარსის გასაძლიერებლად ამატებინებს: "ზეთითა მის სინმიდისაათა პოხილნიო" ესეც, პერიფრაზია ფსალმუნიდან **"განაპოხე** ზეთითა თავი ჩემი" [ 22, 5.], მაგრამ არ უნდა მოვცყუვდეთ, ზემოხსენებული ფრაზა ავტორს რიტორიკული დანიშნულებითაც სჭირდება. ლექსემა "პოხვა" არის ის ძირეული სიტყვა, რომელიც ერთი ვრცელი წინადადების ორ მონაკვეთს, ანუ შიდა ოპოზიციურ ძალებს (მათ შორის არ არის დარღვეული კომუნიკაცია) თქვენ-მე, კინევიასა და ანაქორიტობას აზრობრივად აკავშირებს და ამთლიანებს. გრიგოლი და მისი ძმები არიან "ზეთითა მის სინმიდისაათა პოხილნი", რომელთა ხილვით ბერი ხუედიოსიც მათი სინმიდის თანაზიარი ხდება. ასე რომ, მოცემულ ნაწყვეტში გვაქვს შედარება, გატოლება და დაპირისპირებაც. "დღეს **განიპოხა** სიბერე ჩემი"- ტროპული თვალსაზრისით, მეტაფორაა, ისევე, როგორც თეოდორე აბუკურას ჰომილიაში "საკითხავი მთისათუს თაბორისა და ფერისცვალებისათუს უფლისა და ორთა ბუნებისათუს", რომელიც კ. კეკელიძეს X ს-მდე ნათარგმნ ძეგლად მიაჩნდა: "იოსები ჰპოხდა მხართა მისთა ზედა"<sup>51</sup>. ბერის მეტაფორა ასე გადაითარგმნება: "დღეს, ჩემს სიბერეში, თქვენი ღვთიური ცხოვრების ახალი ნაკადით აღვსილთა ხილვით, ჩემზეც გადმოვიდა

<sup>51</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1980, 420. ტექსტი იხ. კლარჯული მრავალთავი, თბ., 1991, 407. ანალოგიური ფრაზა აქვს ვაჟასაც "ბახტრიონში: "დილის მზის სხივით იპოხენ ქედებს კახეთის მთანია.."



ღვთიური ცხოვრების ახალი ნაკადი, კიდევ ერთხელ მივიღე კურთხევა, ძალიან ბედნიერი ვარ". "რომელთა ხილვითა" ეს უბრალო სიტყვებიც რიტორიკული ფიგურაა, სახელდობრ: პროპანტესისი. ის *მონოტონურ თხრობას არღვევს* და კანონისა და ჰომილეტიკისათვის დამახასიათებელი ერთგვარი ლექსითი ნაწილი პროზაში გადაჰყავს. გვაქვს პოლიპტოტონიც: "პოხილნი-განიპოხა", რომელნიც ანასტროფის (წინა კოლონის ბოლო სიტყვის გამეორება მომდევნოს დასაწყისში) კატეგორიაშიც კი შეიძლება განვიხილოთ, ვინაიდან წინა კოლონის ბოლო სიტყვა "პოხილნი", პირველი არა, მაგრამ მეორე ხდება მომდევნო კოლონში. დამოკიდებული წინადადების ბოლო კოლონი, რომლის ფსალმუნური წარმომავლობაც აღნიშნული გვაქვს, არის ამავე დროს ლუკას სახარებიდან ელისაბედისა და ზაქარეას ეპიზოდის (1, 69) ქვეტექსტური ალუზია.

გიორგი მერჩულე ყოველთვის ძალიან მრავალფეროვანია კოლონთა წარმოდგენისას. გრიგოლის სხვა ნეტართაგან გამოსარჩევად ის გვეუბნება, რომ ამათ ნეტართა შორის გამობრწყინდა:

- 1 მადლით სავსე 2/4
  - 2 განსრულებული სიბრძნითა 2/8
  - 3 დიდი მღვდელი, 2/4
  - 4 და *კეთილად* მოღუანს, 3/8
  - 5 და უდაბნოთა ქალაქმყოფელი, 3/10
  - 6 ზეცისა კაცი 2/5
  - 7 და ქუეყანისა ანგელოზი, 3/10
  - 8 სანატრელი გრიგოლ, 2/6
  - 9 *სულიერად* მამაჲ და წინამძღუარი 4/12
  - 10 და მაშენებელი ხანცთისა და შატბერდისაჲ, 5/14
  - 11 *ორთა* ამათ დიდებულთა მონასტერთაჲ. 3/12
- [ 249, 23-27]

კოლონათა მწყობრში პირველი ადგილი უკავია ლექსემა "მადლს", სინტაქსის თანახმად, არაფერი დაშავდებოდა, თუკი ავტორი მას სხვა რომელიმე კოლონის ადგილას ჩასვამდა. მაგრამ ავტორს სურს, ზოგადი ცნება მადლის შემადგენელი კომპონენტები წარმოგვიდგინოს: სიბრძნე, მღვდლობა... 1-7 კოლონი არის ანტონომოზიები, (პიროვნების მახასიათებლები ამა თუ იმ ნიშნის მიხედვით) *უშველებელ ჩამონათვალს საკუთარი სახელი, გრიგოლი, მოსდევს, როგორც ამონახსნი*<sup>52</sup>, რომელსაც აგვირგვინებს ხანცთელის კონკრეტული პრაქტიკული საქმიანობა – მო-

<sup>52</sup> С. С. Аверинцев, Поэтика...140

ნასტრების მშენებლობა. გრიგოლი დიდი პიროვნებაა მერჩულისთვის, რადგან მან თავის პიროვნებაში გაამთლიანა სიტყვა და საქმე, მარიამისა და მართას გზა, ამიტომაცაა მისი სახელი სულიერ ფასეულობებსა და პრაქტიკულ საქმიანობას შორის მოქცეული. ამათ ნეტართა შორის გამოიბრწყინდა – ეს წინადადება კოლონთა უშველებელი მწკრივის ვრცელი ანაფორაა. მარტივ სარიტმო ერთეულს "ელი" მე-3- მე-5 კოლონებში ბოლო ადგილი უკავია, მე-8- მე-10-ში – შიდა; მე-4 მე-9 გვაქვს "ლად – რად"; მე-6- მე-10 "ისა". ასევე უცნაურად ლამაზია "და" კავშირის ადგილი ალიტერაციის ფუნქციით და, როგორც გალაკტიონი იტყოდა, ეს ყველაფერი "გზნებითაა მიკარგულ-მოკარგული" II კოლონში და ჩვენი აზრით, ქართული პოლიფონიის მსგავსია, ანუ ექვემდებარება სიმეტრიის კანონს. გვაქვს ანტითეზაც: ზეცისა-ქუეყანისა და აგრეთვე ქრისტიანული მრწამსის ყველაზე უკეთ გადმომცემი რიტორიკული ხერხი ოქსიუმორონი, *შეუთავსებელთა შეთავსება*: ზეცისა კაცი – ქუეყანისა ანგელოზი.

გვაქვს ისეთი კოლონებიც, რომელთაც წინ უძღვით საკუთარი სახელი: "ესრეთ მიიღის საზრდელი საგლახაკოჲ კორცთა თუსთა განსამტკიცებლად ნეტარმან გრიგოლ:

- 1 მდაბალმან გულითა 2/6
- 2 და გლახაკმან სულითა, 3/7.
- 3 მყუდრომან ქცევითა, 2/6
- 4 და მონყალემან გონებითა 3 9 [I 250, 13-16].

გიორგი მერჩულის თხზულება არც კანონია, არც ჰომილია, არც შესხმა. ის ჰაგიოგრაფიული ძეგლია, ამიტომაცაა მისი ანაფორები ვრცელი. მოყვანილ კოლონებში შიდა სარიტმო ერთეულები ერთმარცვლიანია, გარე სარიტმო კი –სამმარცვლიანი, ანუ გაზრდილია მუსიკალურობის ხარისხი. წარმოდგენილია ნეტარების შემადგენელი კომპონენტები.

ეპანაფორის (ანაფორა ყოველი კოლონის დასაწყისში) მაგალითები გვაქვს შემდეგ კოლონებში: ყოველთა ამათ მოიხილავნ მამაჲ გრიგოლ და კეთილთა ქცევათა მათთა ისწავებნ:

- რომელთაგანმე* – ლოცვასა და მარხვასა  
*რომელთაგანმე* – სიმდაბლესა და სიყვარულსა,  
*რომელთაგანმე* – სიმშვიდესა და განურისხველობასა  
*რომელთაგანმე* – უპოვარებასა და ქუეყანასა ზედა წოლასა  
 გინა თუ ზეჯდომით ძილსა  
*რომელთაგანმე* – უძღურებასა და კელთ-საქმარსა დუმილით  
 და მსგავსთა მათ სათნოებათა [I 253, 16-20].

ავტორი წარმოგვიდგენს ისეთ ეპანაფორებსაც, რომლებიც პოლიპტოტონში გადადის, ხოლო კოლონთა წევრები გამდიდრებულია ჰომოიოტელევეტონებით:

*რომელნი-იგი იზარდებოდეს  
მძოვართა სახედ მწვუანილითა და ხილითა,  
ხოლო რომელნიმე მცირედიტა პურიტა,  
რომელთაჲმე ესმოდა სახელი  
და რომელნიმე ფარულად იყვნეს [I 250, 12-15].*

"გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში" არის ერთი ადგილი, საზოგადოების ზნეობრივი აღზრდისთვის მოწოდებული, სახელდობრ, გრიგოლის წერილი გარდაცვლილი დებისადმი. ერთია ის, რომ ს. ვ. პოლიაკოვას თანახმად, ჰაგიოგრაფიაში ყველა წერილი მწერლის მიერ არის მოგონილი და, აქედან გამომდინარე, არასანდოა, მეორეა, თვით სახელი წერილისა, "შესუენებულთა მიმართ". რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, არავის აღუნიშნავს, რომ ამ სახელწოდების ჰომილია აქვს ეფრემ ასურს და ის შეტანილია სინურ მრავალთავში (864)<sup>53</sup>. ამავე სახელწოდების ჰომილია ჰქონია იოანე დამასკელსაც<sup>54</sup>, ხოლო კანონი – კასიას<sup>55</sup>. მერჩულის თხზულების ეს უმშვენიერესი ნაწილი ცალკე და უფრო ღრმა შესწავლას მოითხოვს ამ თემის გათვალისწინებით ბიზანტიურ სივრცეში, ერთი შეხედვით კი, ჩვენ ქართველი ჰაგიოგრაფის სიახლოვე უფრო კასიასთან (ცოდვილთა გამართლების თემა) დავინახეთ, რაც შეეხება მიცვალებულისადმი წერილის მიწერის ფაქტს, ამისი მაგალითი გვაქვს ბიზანტიურ მწერლობაშიც. იმპერატორი თეოდოსი მცირე წერილს უგზავნის გარდაცვლილ იოანე ოქროპირს, რათა მან თავისი წმიდა ნაწილების კომაგენედან კონსტანტინოპოლის საკათედრო ტაძარში გადმობრძანება ინებოს<sup>56</sup>; ასეთსავე შინაარსის წერილს წერს იმპერატორი ბასილი I გარდაცვლილ ილარიონ ქართველსაც თესალონიკეში<sup>57</sup>, უცოდველის ცოდვილთან ერთ აკლდამაში დამარხვის ამბავს კი მოგვითხრობს იოანე მოსხის 30-ე ნოველა<sup>58</sup>, თუმცა ორივე ამბავს აქვს განსხვავებული მორალი.

თქვენ ბრძენთაგან ნეტარნო,

<sup>53</sup> სინური მრავალთავი 864 წლისა, გამოსცა ა. შანიძემ, თბ., 1959, 263-265.

<sup>54</sup> Иоанн Дамаскин, Об усопших, tvjrenia russportal. ru

<sup>55</sup> А. П. Каждан, История византийской литературы (659-850), Санкт-Петербург, 2002, 410-411.

<sup>56</sup> Перенесение мощей святого отца нашего Иоанна Златоустого, в кн.: Избранные жития Святых, М., 1992, 234.

<sup>57</sup> ქართული პროზა, ტ. I, (V-XI), თბ., 1980, 525.

<sup>58</sup> ქართული მწერლობა, ტ. I, თბ., 1987, 366.

უიცთაგან უცნაურნო,  
 უოხჭნოსა სიმდიდრესა კეთილთაებრ  
 ვაჭართა სანუთროფთა მომსყიდველნო,  
 ხოლო ან მძინარენო ხორცითა  
 და მლუძარენო სულითა,  
 მკუდრად შერაცხილნო მკუდართაგან  
 და უკუნისამდე ცხოველნო ქრისტესგან  
 ტაძრითა მის სულისაფთა  
 ქუეყანისა ცად შეცვალებელნო,  
 ქალწულებისა ყუავილნო,  
 მიმგავსებულნო დედასა ღმრთისასა,  
 მხიარულნო მის წინაშე  
 საუკუნოდ დიდებულსა მას მოსლვასა,  
 ძისა მისისა მომლოდინენო !  
 თქუნ... [ | 300,300! ]

გრიგოლი წმიდა დებს, შესუენებულთ, სთხოვს, რომ ქალი იგი ეშმაკეულქმნილი, რომელიც მერეში გარდაიცვალა და მათ გვერდით იქნა დამარხული, აღარ გადმოეგდოთ აკლდამის კართან [ | 29, 942-43]. როგორც ვხედავთ, ეს მრავალწევრიანი მიმართვა არის ძალიან ვრცელი და მცირე ენკომიაც კი შეიძლება ვუწოდოთ, სრულდება თხოვნით. პ. ინგოროყვას მიბაძვით, "სავედრებელთა"<sup>59</sup> კატეგორიაში შეიძლება შევიტანოთ, ან გარდაცვლილთა სულების მომშვიდებისა თუ "დაურვების" რიტუალი ვუწოდოთ, წარმართობიდან ნამემკვიდრალი. ტექსტი აგებულა ანტითეზებზე, დაპირისპირებულთა ერთობაზე, სისტემაში რომ ავსებენ ერთმანეთს და ქმნიან წონასწორობას. აქვს ძალზე მრავალფერი სარიტმო ერთეულები და იმდენად ლამაზი მონაკვეთია, რომ მის შესახებ ცალკე შეიძლება სტატიის მომზადება...

ეს არის, როგორც გიორგი მერჩულე იტყოდა, "მრავლისაგან მცირედი"<sup>60</sup>... ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, – გამომდინარე იქიდან, რომ ჰაგიოგრაფიის საზღვრები არ იყო მკაცრად შემონერვილი, რომ თვით ტერმინის გაგებაშიც კი არ არსებობდა ერთიანი აზრი ბიზანტიურ სივრცეში<sup>61</sup>; რომ ის ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, რომელნიც IX ს-ის ორ მესამედში თავსდებიან, ე. ი. გრიგოლ ხანცთელის სიცოცხლის პერიოდში, განსხვავებული ჟანრობრივი კონგლომერატით გამოირჩევიან; რომ IX ს-

<sup>59</sup> პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954, 734.

<sup>60</sup> "მრავლისაგან მცირედი- από πολλών ἑλίγα" –ესეც რიტორიკული ხერხია..

<sup>61</sup> ინგოროყვა 495.

მდე ბიზანტიაში მწერალი რამდენიმე ჟანრში მოღვაწეობდა, ისევე როგორც იოანე საბანისძე და გიორგი მერჩულე; რომ გრიგოლ ხანცთელის თანამედროვე ჰაგიოგრაფ-რიტორს, ნიკიტა-დავით პაფლაგონიელს "ევდოკიმეს ცხოვრება" რიტორის ხარისხის მოსაპოვებლად დაუწერია<sup>62</sup>; რომ რიტორიკა პოეზიამდე მიუყვანია IV ს-ში მოღვაწე რიტორს, ჰიმერიოს<sup>63</sup>; ბასილი დიდის ცხოვრებიდან კი ვიგებთ, რომ მისი ეპოქის რიტორიკულ სკოლებში ახალგაზრდებს პოეტურ თხზულებათა ორატორულ სიტყვად გარდათქმაში ავარჯიშებდნენ<sup>64</sup>; ს. ს. ავერინცივი კი ბრძანებდა: "რიტორიკა, ამ სიტყვის უზუსტესი აზრით, თითქმის ემთხვევა ანტიკური და ბიზანტიური პოეზიის არსს და არ გამორიცხავსო მისი [რიტორიკის] უმაღლეს მწვერვალებს"<sup>65</sup>, რომ ასეთივე მდგომარეობა ყოფილა დანტეს ეპოქის იტალიაშიც: Во времена Данте не существовало разницы между риторикой и поэтикой. Поэт, как и оратор, учился словесному мастерству и художественным приемам выражения (фигурам) в школе великих писателей и риторов античности, особенно у Цицерона и Квинтилиана. Мы не ошибемся, если скажем, что Данте, как многие поэты конца античности, сам был великим ритором, – წერს დანტეს თხზულებათა კომენტატორი ი. ნ. გოლენიშჩიე-კუტუხოვი<sup>66</sup>...

– ჩვენ ვასკვნივთ, რომ 1. გიორგი მერჩულე, რომლის სამოხელეო წოდება ქართული ჰიმნოგრაფიის ტერმინად იქცა, "მერჩულიუნი უცხონი" "გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში" თავის (ცოტა წინა თაობის) ბიზანტიელ კოლეგათა მსგავსად, ჟანრობრივ კონგლომერატს გვთავაზობს. ის ფეხდაფეხ მისდევს მეტროპოლიაში მიმდინარე სამწერლობო პროცესების განვითარებას. თვით ეს ფაქტი კი არ არის საკვირველი, ტაოკლარჯეთის ბიზანტიასთან დამოკიდებულებიდან გამომდინარე, არამედ ის, რომ ქართველმა ჰაგიოგრაფმა ეს უაღრესად მაღალ დონეზე, მშობლიურ ენაზე ყოველგვარი ძალადობის გარეშე შეასრულა, (რაზეც, ალბათ, დამეთანხმებიან ძველი ქართული ენის სპეციალისტები) და ამავე დროს ის უაღრესად ეროვნულ მწერლად დარჩა, მეტიც, მან გრიგოლ ხანცთელის პიროვნებასა და მოღვაწეობაზე დაყრდნობით საფუძველი

<sup>62</sup> С. В. Полякова, Византийские легенды как литературное явление, в кн.: Византийские легенды, Л., 1972, 260.

<sup>63</sup> Г. Л. Курбатов, Риторика, в кн.: Культура Византии IV-VII в., под. ред. З. В. Удальцовой М., 1984, 350.

<sup>64</sup> Избранные жития Святых, М., 1992, 137.

<sup>65</sup> С. С. Аверинцев, Поэтика... 274, примеч. 23.

<sup>66</sup> Данте Алигьери, Пир, трактат III: X, 3, в кн.: Малые произведения М., 1968.

ჩაუყარა ქართულ პოლიტიკურ თეოლოგიას, ანუ დაშლილი ყოველი ქართლის ერთიანობისა და დამოუკიდებლობის იდეას.

2. თუ იოანე ზოსიმეს "ქებაში" კარგად ჩანს ქართული ენის სიდიადის მეტაფიზიკურ-მისტიკური საფუძვლები, "გრიგოლ ხანცთელის" ცხოვრებაში ამ საფუძვლების უსრულყოფილეს ემპირიულ-მატერიალურ დადასტურებას ვხედავთ; თუ საბანისძის თხზულების კომპოზიცია (წინათქმა, ამბავი, ბოლოთქმა, მთავარი პერსონაჟის მოგვიანებით შემოყვანა)<sup>67</sup> ქარგა ხდება "ვეფხისტყაოსნისა", რიტორიკული და პოეტური აქსესუარების გამოყენების თვალსაზრისით, ის გიორგი მერჩულის თხზულებას მისდევს<sup>68</sup>.

## Ketevan Jervalidze

*Independent researcher, Tbilisi*

### THE COLUMN (SHENADGAMEBI) AND RHETORIC FIGURES FROM THE "LIFE OF GREGORY OF KHANDZTA" BY GIORGI MERCHULE

The composition "The work and career of the worthy life of our holy and blessed father Grigol the Archimandrite, builder of Khandzta and Shatberdi, and with him the commemoration of many blessed fathers" by Giorgi Merchule is the hagiographic work of literature written in 951. It was renewed later but only by miracles: "სასწაულთა მათ გამოსუებულთა შერთვითა" [I 307, 25-30].

The composition describes events in Zemo Kartli, Tao-klarjeti, Aphkhazeti (Byzantine zone) and amirate of Tbilisi of the last quarter of VIII century and the first half of IX century. It is the echo of the world wars and confession wars of those days described in the space of the violation of the united Kartli. The composition is the work of significant historic importance, but at the same time, it is the valuable work of literature. The name of the author Merchule means – scientist of religion, faith [I 57, 15].

<sup>67</sup> ამ ქარგას მიჰყვება სულხან-საბას "სიბრძნე სიცრუისა"; ვაჟას "ბახტრიონი"; ა. წერეთლის "თორნიკე ერისთავი", კ. გამსახურდიას "დიდოსტატის მარჯვენა"...

<sup>68</sup> მიდევნაში ვგულისხმობთ არა კალკირებას, არამედ პრინციპს: პერსონაჟის დახასიათებისა და მიმართვის მრავალწევრიანი ფორმულები, ე. წ. "სავედრებლების" აგების ლოგიკა, თხრობის გამამთლიანებელი ხერხები... რომ არა ეროვნული ძირები, მიუხედავად ზოგადსაკაცობრიო სიბრძნის შეჯამებისა (პლატონის "ტიმეოსის" მსგავსად), რუსთველის პოემა ვერ იქცეოდა ნაციონალური სამების (ქართლის ცხოვრება, ბიბლია, "ვეფხისტყაოსანი") წევრად და ქართული ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობაც, დაწყებული არჩილ მეფიდან, რომ აღარაფერი ვთქვათ გურამიშვილზე, დოდაშვილზე, ილიაზე, წერეთელსა და ვაჟაზე... საზრდოს ვერ ჰპოვებდა მასში.

It means a thorough knowledge of the Old and New Testaments, of the world and local laws and all literary processes that were spread in all spheres of Christian literature in the Byzantine space of that time.

It is evident that hagiographic works in general are harmonious, however there are some points that evoke association of poetry. The rhetoric and poetry have the same word figures and tropes. For example: Anchoret Khuedios tells Gregory and his brethren:

You are: the fruit of holiness  
aromatic plants  
beautiful roses  
good dates  
fructiferous olives  
anointed with holy oil  
looking at you today anointing my age  
and raise my happiness  
as horn of unicorn[I 255, 15-19].

In this article have been investigated by me the following: the image of symbols: rose, date, olive and unicorn; the origin of these symbols; the syntax of the text; the place of the episode of the hermit Khuedios in the novel's context; the interrelation of fictitious and true episodes and the etymology of the hermit's name; the composition of the columns by constituent elements, the quantity of the syllables, rhetoric figures: cowl, homoioteluton, paronomasia, comparison, alliteration, oxiomorn, etc.. Parallels with the Byzantine hagiographical texts are displayed.

## ვიქტორია ჯუღელი

ივ. ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

### სვიმეონ მესვიტის ცხოვრება

წყაროები და მათი ძველი ქართული თარგმანები

სვიმეონ მესვეტე (დაახლ. 386-459 წწ.), "ყოვლად განთქმული დიდი საკურველებაჲ ყოვლისა სოფლისაჲ"<sup>1</sup>, "ანგელოზი მინაზე და ზეციერი იერუსალიმის ხორციელი მოქალაქე"<sup>2</sup>, თავისი დროის სრულიად უჩვეულო ფენომენს წარმოადგენდა როგორც ზოგადად ასკეტიზმის ისტორიაში, ისე ინდივიდუალისტური ხასიათის სირიულ ასკეტიზმშიც.

სვიმეონის მოღვაწეობის შესახებ არაერთი ავტორის თხზულება მოგვითხრობს. მათგან ყველაზე მრავლისმომცველია V ს-ის სამი წყარო, რომლებიც მეტ-ნაკლებად განსხვავებული დეტალებით გადმოსცემენ მისი ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს მომენტებს. ესენია: თეოდორიტე კვირელის *ფილოთეონ ისტორია* (თ. 26), სვიმეონის ანონიმური სირიული ცხოვრება და სვიმეონის მოწაფე ანტონის *სვიმეონის ცხოვრება*. ამ თხზულებათა გარდა, სვიმეონის შესახებ ცნობებს იძლევა ევაგრე სქოლასტიკოსის *ეკლესიის ისტორია* (1.13-14, 2.10), *დანიელ მესვეტის ცხოვრება* და რამდენიმე სხვა ტექსტი.

თეოდორიტე კვირელის *ფილოთეონ ისტორიის*<sup>3</sup> 26-ე თავი სვიმეონის ცხოვრების პირველი და ძირითადი წყაროა. ამასთანავე იგი ერთადერთი ბიოგრაფიაა, რომელიც სვიმეონის სიცოცხლეში, 444 წელს გამოქვეყნდა. ეს თხზულება მიიჩნევა სვიმეონის შესახებ დაწერილ უმნიშვნელოვანეს

<sup>1</sup> თეოდორიტე კვირელი, *ფილოთეონ ისტორია*, 26. 1: A 689,256v.

<sup>2</sup> ევაგრე სქოლასტიკოსი, *ეკლესიის ისტორია*, 1. 13: PG 86/2, 2456 A.

<sup>3</sup> Théodoret de Cyr, *Histoire des Moines de Syrie*, Ed. P.Canivet, A.Leroy-Molinghen. SC 257, Paris, 1979, 158-215.



გადმოცემა<sup>4</sup>, რადგანაც მასში შეკრებილია თეოდორიტეს, როგორც თვითმხილველის მიერ დანახული სვიმეონის ცხოვრების დეტალები (26.2,14-19,22), სხვა თვითმხილველთაგან გაგონილი ამბები (26.4-5,23), გადმოცემები იმ მონასტრებიდან, რომლებშიც მოღვაწეობდა სვიმეონი (26.4-8) და ასკეტის სიცოცხლეშივე გავრცელებული ოფიციალური ცნობები თუ ლეგენდები. ეს ცხოვრება, ობიექტური და რეალისტური გადმოცემის გამო, მუდამ დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. აღსანიშნავია, რომ იმ 6 ინტერპოლირებული ფრაგმენტიდან, რომლებიც *ფილოთეონ ისტორიაში* სხვადასხვა ადგილასაა ჩართული, 4 სწორედ სვიმეონის ცხოვრებაზე მოდის, მათ შორის, გადმოცემა სვიმეონის გარდაცვალების შესახებ, რომელსაც ზოგი მკვლევარი თეოდორიტესაც კი მიაკუთვნებს<sup>5</sup>. ეს ცხოვრება სხვა წყაროებთან შედარებით ყველაზე სანდოდ მიიჩნევა.

სვიმეონის ანონიმური სირიული ცხოვრება<sup>6</sup> დაიწერა მისი გარდაცვალებიდან უახლოეს ხანაში<sup>7</sup>, 472<sup>8</sup>, 473<sup>9</sup> ან 474 წწ.<sup>10</sup> მასში, ისევე, როგორც *ფილოთეონ ისტორიაში*, გამოყენებულია იმ მონასტრების გადმოცემები, რომლებშიც სვიმეონი მოღვაწეობდა, რის შედეგადაც ამ ორ წყაროში ზოგი დეტალის თანხვედრა შეინიშნება. ეს ცხოვრება საკმაოდ ვრცელია, ძირითადად, სვიმეონის სასწაულთა გადმოცემის ხარჯზე, თუმცა იძლევა ისეთ ცნობებსაც, განსაკუთრებით სვიმეონის ოჯახის წევრთა შესახებ, რომლებიც არ არის აღნიშნული სხვა წყაროებში.

სვიმეონის ცხოვრების მესამე ძირითადი წყაროა *სვიმეონის ცხოვრება*, დაწერილი V ს-ის მესამე მეოთხედში სვიმეონის მოსწავლისა და მისი ცხოვრების თვითმხილველის, ანტონის მიერ<sup>11</sup>. ეს ტექსტი თავდაპირველად

<sup>4</sup> P.Canivet, *Le Monachisme Syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977, 109; A. M.-J.Festugière, *Antioche Païenne et Chrétienne*, Paris, 1959, 355.

<sup>5</sup> H.Lietzmann, *Das Leben des Heiligen Symeon Stylites*, Leipzig, 1908, 199; P.Peeters, *Syméon Stylite et ses Premiers Biographes*, "Le Tréfonds Oriental de l'Hagiographie Byzantine", Bruxelles, 1950, 102, n. 4.

<sup>6</sup> St.-Ev. Assemani, *Acta Sanctorum Martyrum Orientalium et Occidentalium*, II, რომი, 1748, 273-394; *Acta Martyrum et Sanctorum*, Ed. P. Bedjan, 4, 507-644. ინგლისური თარგმანისათვის იხ. R. Doran, *The Lives of Simeon Stylites*, Kalamazoo, Michigan, 1992, 101-198, დანართები: 201-229.

<sup>7</sup> F.Lent, *The Life of St. Symeon*, *Journal of the American Oriental Society* 35, 1915-7, 103, 110; Lietzmann, 184-8.

<sup>8</sup> A.Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, II, CSCO 197, subs. 17. Louvain, 1960, 209, n. 5.

<sup>9</sup> C.Torrey, *Letters of Symeon the Stylite*, *Journal of the American Oriental Society* 20, 1899, 253; Vööbus, 209.

<sup>10</sup> Lietzmann, 228-229; Peeters, 113, n. 2; Canivet, 1977, 109, n. 25.

<sup>11</sup> ავტორის ვინაობისათვის იხ. თთ. I, 28, 29, 30, 34 (შდრ. Doran, 100, n. 22).

ცნობილი იყო მხოლოდ ლათინურ ენაზე<sup>12</sup>, მოგვიანებით კი იგი ბერძნულ ენაზეც აღმოჩნდა<sup>13</sup>. ზოგი მკვლევარი ვარაუდობს, რომ თხზულება, შესაძლოა, მართლაც სვიმეონის მოსწავლის მიერ იქნა დაწერილი, მაგრამ, ასეთ შემთხვევაში იგი სხვებს უნდა განეწიკოთ<sup>14</sup>. ანტონის ნაშრომი იმეორებს იმას, რაც გადმოცემულია *ფილოთეონ ისტორიასა* და სირიულ ცხოვრებაში. არსებობს ვარაუდი, რომ ანტონს *ფილოთეონ ისტორია* ნაკითხული უნდა ჰქონოდა<sup>15</sup>. შენიშნულია ისიც, რომ ანტონის *სვიმეონის ცხოვრება* ისტორიულად არააკურატულია და რომ მის ავტორს შეზღუდული, მეორადი ინფორმაცია უნდა ჰქონოდა სვიმეონის შესახებ<sup>16</sup>. მიუხედავად ამისა, იგი ზოგ ისეთ მნიშვნელოვან დეტალს იძლევა, რომელიც არ გვხვდება ზემოხსენებულ ორ წყაროში.

განსახილველი სამი თხზულება ავსებს ერთმანეთის ცნობებს და იძლევა სვიმეონის ცხოვრების სრულ სურათს, თუმცა გვხვდება არაერთი განსხვავებაც. ასე მაგალითად, იმ ცნობებს, რომლებიც საერთოა სამივე წყაროსათვის, სირიული ცხოვრება ამატებს, რომ სვიმეონი ბავშვობაში მოუნათლავთ, რომ მას ჰყოლია უფროსი ძმა შემში და მშობლების გარდაცვალების შემდეგ შემში და სვიმეონი გახდნენ მათი<sup>17</sup> და თავიანთი მდიდარი დეიდის მემკვიდრეები. ამ ქონებიდან თავისი წილი ბერად შედგომისას სვიმეონმა ღარიბებს დაურიგა, ნაწილი კი ტელადის მონასტერში მიიტანა<sup>18</sup> (არც დეიდის და არც სვიმეონის მშობლების სახელები ცნობილი არ არის)<sup>19</sup>. მხოლოდ ანტონის ცხოვრებაშია მითითებული, რომ ტელადის მონასტერში ბერად შედგომისას სვიმეონი 18 წლის არც კი ყოფილა<sup>20</sup>. ასევე, მხოლოდ *ფილოთეონ ისტორია* მიუთითებს, რომ ასკეტური მოღვაწეობა სვიმეონს ტელადის მონასტერში ბერად შედგ-

<sup>12</sup> Vita Sancti Simeonis Stylitae Auctore Antonio Eius Discipulo, Acta Sanctorum, იანვარი, I, 269-274; PL 73, 325-334. ამ ვერსიაში დასტურდება არაერთი განსხვავება ბერძნულ ტექსტთან შედარებით.

<sup>13</sup> Lietzmann, 20-78.

<sup>14</sup> Vöös, 211.

<sup>15</sup> ამ აზრისაა ვოობუსი (211), ფესტუჟიერი კი ამ მოსაზრებას ეჭვქვეშ აყენებს (371).

<sup>16</sup> Sh.AbouZayd, Ihidayutha: A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient, Oxford, 1993, გვ. 372.

<sup>17</sup> სირიული ცხოვრება, 1-2. ქართული თარგმანის "სამსონი" (G.Garitte, Vies Géorgiennes de S. Syméon Stylite L' Ancien et de S.Éphrem, CSCO 171, t. 7, Louvain, 1957, 8, თ. 13).

<sup>18</sup> სირიული ცხოვრება, 9.

<sup>19</sup> ზოგ გამოკვლევაში სვიმეონის მშობლებს მართა და სუსოტიანე ეწოდება, რაც არასწორია, რადგან მათ სახელებს წყაროებში არ ვხვდებით. მართა სვიმეონ მცირე მესვეტის დედას ერქვა.

<sup>20</sup> ანტონის *სვიმეონის ცხოვრება*, 8. შესაბამისად, იგი უნდა დაბადებულიყო 386 წელს.

ომამდე უკვე დაწყებული ჰქონდა და იგი ტელადამდე თავისი მშობლიური სოფლის, სისას ახლოს მდებარე მონასტერში (ἀσκητῶν κατὰ γύσιον) ორი წლის განმავლობაში მოსაგროვებდა (26.4). ტელადის მონასტერში მოღვაწეობიდან სამივე ცხოვრება გადმოსცემს სვიმეონთან დაკავშირებულ ყველაზე გავრცელებულ ლეგენდას ფინიკის პალმის ფოთლებისაგან დაზნადებული საბელის შიშველ წელზე შემორტყმის შესახებ, რის გამოც სვიმეონს სხეული იარებით დაეფარა და სისხლი ჩამოსდიოდა<sup>21</sup>. როდესაც მისმა საიდუმლომ წინამძღვრის ყურამდე მიაღწია, ისე ჰქონდა საბელი სხეულში ჩაზრდილი, რომ ბოლოებიღა მოუჩანდა. სვიმეონს საბელი გაჭირვებით შემოხსნეს<sup>22</sup>, საშინელი ჭრილობა მოურჩინეს<sup>23</sup> (*ფილოთეონ ისტორიის* მიხედვით, სვიმეონმა მკურნალობაზე უარი თქვა, 26.5), მაგრამ სამონასტრო წესების ამგვარი დარღვევის გამო მონასტერში მოღვაწე ბერების მოთხოვნით წინამძღვარმა იგი მონასტრიდან დაითხოვა<sup>24</sup>. ტელადის მონასტრიდან წასვლის შემდეგ ასკეტი დასახლდა დამშრალ ჭაში, ან ორმოში (λάκκος)<sup>25</sup>, შემდეგ სოფელ ტელანისოს-თალანის-თელნეშინის<sup>26</sup> მცირე ზომის სახლში<sup>27</sup>, რის შემდეგაც გადაინაცვლა ახლომდებარე მთაზე, სადაც უსართულო მოსაგროვებას შეუდგა<sup>28</sup>. ამ დროიდან იწყება სვიმეონის მოღვაწეობა სვეტიტზე. წყაროებს შორის არაერთი განსხვავებაა, ყველაზე მნიშვნელოვანი კი სვიმეონის გარდაცვალებას უკავშირდება.

რამდენიმე სხვა წყარო მოკლე, მაგრამ საყურადღებო გადმოცემებით ავსებს ჩვენს ხელთ არსებულ ცნობებს სვიმეონის შესახებ. პირველ რიგში ეს არის ევაგრე სქოლასტიკოსის (536-594) *ეკლესიის ისტორია* (1.13-14; 2.10), რომელშიც ასკეტის ცხოვრების რამდენიმე საინტერესო მომენტია დაცული. იგი გადმოსცემს ბერების მიერ სვიმეონის სვეტიდან ჩამოყვანის

<sup>21</sup> *ფილოთეონ ისტორია*, 26.5; სირიული ცხოვრება, 21; ანტონის *სვიმეონის ცხოვრება*, 5, 8.

<sup>22</sup> ანტონის *სვიმეონის ცხოვრება*, 8; სირიული ცხოვრება, 21.

<sup>23</sup> ანტონის *ცხოვრება* ასახელებს ორ ექიმს, რომლებიც მას 50 დღე მკურნალობდნენ (თ. 8).

<sup>24</sup> სირიული ცხოვრება, 25; *ფილოთეონ ისტორია*, 26.5; შდრ. ანტონის *სვიმეონის ცხოვრება*, 6-8.

<sup>25</sup> ანტონის *სვიმეონის ცხოვრება*, 9; *ფილოთეონ ისტორია*, 26.6.

<sup>26</sup> Τελάνισσος მას ეწოდება *ფილოთეონ ისტორიის* მიხედვით (26.7, ქართული თარგმანის "ტალანისონ"), თელნეშე – სირიული ცხოვრების (27), თალანისი კი – ანტონის *სვიმეონის ცხოვრების* მიხედვით (12).

<sup>27</sup> *ფილოთეონ ისტორია*, 26.7; სირიული ცხოვრება, 27.

<sup>28</sup> *ფილოთეონ ისტორია*, 26.10; ანტონის *სვიმეონის ცხოვრება*, 12; სირიული ცხოვრება, 44; სირიული ცხოვრების Add. 14484 ვარიანტი, Doran, 128, n. 106.

მცდელობას, აღწერს სვიმეონის ნეშტს და მის ყელზე შერჩენილ რკინის საყელურს (1.13), რომლებიც თავად უხილავს, როდესაც აღმოსავლეთის სამხედრო ძალთა მეთაურმა, ფილიპიკმა, საფრთხისაგან ჯარის დასაცავად ასკეტის წმინდა ნაწილების გაგზავნა ითხოვა მისთვის (584-586)<sup>29</sup>. ის აღწერს ტაძარსაც, რომელიც სვიმეონის სვეტის გარშემო აშენდა (1.14), აღნიშნავს, რომ ქალკედონის კრებასთან დაკავშირებით სვიმეონს მიუწერია ლეონ I-ისა და ბასილი ანტიოქიელისათვის და ბასილის წერილის შემოკლებულ ტექსტსაც იძლევა (2.10). ითვლება, რომ ევაგრეს სვიმეონთან დაკავშირებული ამბებისათვის გამოუყენებია სირიული ცხოვრება<sup>30</sup> და ზეპირი გადმოცემები.

რამდენიმე და ისიც სადავო ცნობა გვხვდება *დანიელ მესვეტის ცხოვრებაში*<sup>31</sup>. ამ ცხოვრებაში სვიმეონთან დაკავშირებული ამბები გადმოცემულია ძირითადად 6 თავში (7-9, 21-22, 57; ქართული თარგმანის თთ. 6-9, 19-21, 47-48). აქ მითითებულია ბერების ელჩობა სვიმეონის სვეტიდან ჩამოყვანის მიზნით, რომელთან ერთადაც გადმოცემულია სვიმეონისა და დანიელის პირველი შეხვედრა და სვიმეონის მიერ დანიელის დალოცვა (თ. 7-8). სვიმეონის გარდაცვალების შემდგომ დანიელი ლეზულობს მის ტყავის სამოსს (δεσμοκοιούσιλλον, თ. 22), რაც წარმოადგენს დანიელის მიერ მესვეტობის დაწყების კიდევ ერთ მიზეზს. ეს მიზეზი ეწინააღმდეგება სვიმეონის სირიულ ცხოვრებას, რომლის მიხედვითაც ასკეტი მოითხოვს არ ჩააცვან მას სხვა სამოსი გარდა იმისა, რომელიც აცვია (თ. 114). *დანიელის ცხოვრების* ავტორი სვიმეონის ნეშტის გადასვენების მიზეზადაც დანიელს ასახელებს, რომელმაც არ დართო ნება იმპერატორს, აეგო შენობა ბერებისა და სტუმართათვის, რადგან სვიმეონს მსგავსი არაფერი ჰქონია და მხოლოდ იმ პირობით მისცა ამის ნება, თუ იგი ანტიოქიიდან გადმოასვენებდა სვიმეონის ნეშტს (თ. 57). *დანიელის ცხოვრებაში* გადმოცემული სვიმეონთან დაკავშირებული ამბებიდან უმეტესობა შორს უნდა იყოს სინამდვილისაგან, გარდა იმ ბრალდებისა, რომელიც სვიმეონს ბერებმა წაუყენეს, რაც არ სცილდება დასაშვების ფარგლებს და რომლის მსგავსი, თუმცა მაინც განსხვავებული მონათხრობი, დასტურდება ევაგრეს გადმოცემაშიც (1.13).

დანარჩენ წყაროებში დაცული ცნობები კიდევ უფრო მოკლეა და ეყრდნობა სვიმეონის შესახებ დანერგულ სამ ძირითად წყაროს და ევაგრე

<sup>29</sup> 1.13, იხ. Евагрий Схоластик, Церковная История, Византийская Библиотека, СПб, 1999, 149, n. 186.

<sup>30</sup> Vöbbus, 211.

<sup>31</sup> Vita S. Danielis Stylitae, Analecta Bollandiana 32, 1913, 113-214.

სქოლასტიკოსს. ასე მაგალითად, იოანე მალალას (VI ს.) *ქრონოგრაფიაში*<sup>32</sup> გადმოცემულია სვიმეონის სიკვდილისა და სამხედრო ძალთა დახმარებით ასკეტის ნეშტის ანტიოქიაში გადასვენების შესახებ<sup>33</sup>, რაც თითქმის სიტყვასიტყვით არის გამეორებული ანონიმურ *საალდგომო ქრონიკაში* (*Chronicon Paschale*, VII ს.)<sup>34</sup>.

კირილე სკვითოპოლელის (525-559 წწ.) *ევთიმის ცხოვრებაში* დაცულია სვიმეონის ეპისტოლე, დანერილი თეოდოსი II-ის მეუღლის, დედოფალ ევდოკიას წერილის საპასუხოდ, რომელმაც სთხოვა ეხელმძღვანელა მისთვის სარწმუნოებასთან დაკავშირებულ საკითხებში და ჰპირდებოდა, რომ მის რჩევას გაჰყვებოდა. სვიმეონი საპასუხო წერილში ევდოკიას მოქცევისაკენ მოუწოდებს, მის ყურადღებას მიაქცევს ცნობილი პალესტინელი ასკეტის, ევთიმის მიმართ და ურჩევს მიიღოს მისი მოძღვრება, რათა ცხონდეს<sup>35</sup>. ეპისტოლე სანდოდ და ავთენტურად ითვლება<sup>36</sup>. ზოგი მკვლევარი<sup>37</sup> სვიმეონთან დაკავშირებულ წყაროებად ასახელებს ამავე ავტორის *თეოდოსის ცხოვრებასაც*, მაგრამ მასში ვხვდებით მხოლოდ თეოდოსის მიერ სვიმეონისგან დალოცვის მიღებას, ხოლო რაიმე მნიშვნელოვანი ცნობა, გარდა იმისა, რომ სვიმეონი ანტიოქიასთან სვეტზე მოღვაწეობდა და წინასწარმეტყველება შეეძლო, აქ გადმოცემული არ არის.

თეოდორე ანაგნოსტის (V-VI სს.) *ეკლესიის ისტორიაში* (1.12, 2.41) ავტორი სვიმეონის ცხოვრებიდან იძლევა შედარებით ზოგად ცნობებს. იგი წერს, რომ "სვიმეონი იყო სოფელ სისადან, და იგი იყო პირველი, რომელმაც განიზრახა რა სვეტებზე მოღვაწეობა, სახელგანთქმული გახდა, როგორც ამას ცხადყოფენ მის შესახებ დანერილი თხზულებანი" (1.12, PG 86/1, 172B). გარდა ამისა, ის მოკლედ გადმოსცემს სვიმეონის მიმართ ბერების მიერ განკვეთის წერილის გაგზავნასაც: "ეგვიპტელმა ბერებმა, როდესაც შეიტყვეს წმინდა სვიმეონის შესახებ, რომ იგი სვეტზე იდგა, საქმის სიუცხოვის გამო (რადგანაც იგი პირველი იყო, ვინც ეს განიზ-

<sup>32</sup> Ioannis Malalae Chronographia, Ed. L. Dindorf, Bonn, 1831, თ. 14, 369.

<sup>33</sup> შდრ. ანტონის *სვიმეონის ცხოვრება*, 29.

<sup>34</sup> PG 92, 820B, იხ. ასევე, Ioannis Malalae, 593-594.

<sup>35</sup> J.-B. Cotelerius, Ecclesiae Graecae Monumenta, II, Lutecia Parisiorum, 1681, 271.

<sup>36</sup> ცნობილია სვიმეონისადმი მიმართული 4 და სვიმეონის მიერ დანერილი 7 ეპისტოლე. მათგან 4 ავთენტურია (მათ შორის განსახილველი წერილი), 3 კი, რომელშიც მონოფიზიტობის აღიარება მიეწერება, არაავთენტურია. სვიმეონს მიაკუთვნებენ ბერებისათვის დარიგებების დაწერასაც. სამწუხაროდ, ფორმატის შეზღუდულობის გამო მათი განხილვა ამ კრებულში ვერ მოხერხდა.

<sup>37</sup> AbouZayd, 373.

რახა), მას განკვეთის (ἀκτισματισίαν) შესახებ აცნობეს. შემდეგ, როდესაც გაეცნენ ამ კაცის ცხოვრებასა და გვირგვინს, კვლავ მიიღეს იგი ურთიერთობაში" (2.41, PG 86/1, 205).

სვიმეონ მეტაფრასტის (949-1022) *სვიმეონის ცხოვრება* გვიანდელი წყაროა. ის *ფილოთეონ ისტორიის* 26-ე თავის (იგი მასში თითქმის სრულად, უმნიშვნელო ცვლილებებით არის შეტანილი), ანტონის *ცხოვრების*, ევაგრეს *ეკლესიის ისტორიის* და *დანიელ მესვეტის ცხოვრების* სვიმეონთან დაკავშირებულ გადმოცემათა კომპილაციას წარმოადგენს<sup>38</sup>, და თუმცა არ გააჩნია დამოუკიდებელი ღირებულება, ასკეტის შესახებ მკითხველს მრავალმხრივ წარმოდგენას უქმნის.

ნიკიფორე კალისტე (XIV ს.) *ეკლესიის ისტორიაში* (14.51, 15.13, 15.19-20; PG 146, 1241-1248; PG 147, 40-41, 57) გადმოსცემს სვიმეონ მესვეტის ცხოვრების ზოგ მნიშვნელოვან მომენტს და ამისათვის ადრეულ ავტორებს ეყრდნობა. როგორც თავადაც აღნიშნავს, იგი იცნობს თეოდორიტესა და სვიმეონ მეტაფრასტის ნაშრომებს (PG 146, 1244), და, სავარაუდოდ, კირილე სკვითოპოლელის *ევთიმის ცხოვრებასაც*, რადგანაც მის თხზულებაში დაცულია სვიმეონის წერილი ევდოკიას მიმართ (15.13), რომელიც მხოლოდ ორთოგრაფიულად სხვაობს კირილეს ტექსტისაგან. ამასთან, კალისტე გადმოსცემს იმას, რაც უკვე ცნობილია სამი ძირითადი წყაროდან და ევაგრეს *ისტორიიდან*, კერძოდ, დომნა ანტიოქიელის მიერ სვიმეონის ზიარებას, სვეტიდან ჩამოსვლის ბერებისეულ ბრძანებას, ტელადის მონასტერში და სვეტებზე მოღვაწეობის ხანგრძლივობას, მართირი ეპისკოპოსისა და არდაბურიუსის მიერ მის დაკრძალვას (14.51), ბასილი ანტიოქიელისადმი მიმართულ ეპისტოლეს, ცნობას ქალკედონის კრების თაობაზე სვიმეონისადმი გაგზავნილი ენციკლიკური წერილის შესახებ და სვიმეონის დადებით პასუხს (15.19). მთლიანობაში, კალისტეს გადმოცემებში ახალი და მნიშვნელოვანი არაფერია.

სვიმეონის შესახებ წერს ორი დასავლური წყაროც: გრიგოლ ტურელი და ანონიმური *ჟენევიევის ცხოვრება*. გრიგოლ ტურელის (539-594 წწ.) *აღმსარებელთა დიდების* მიხედვით, მესვეტეობისას სვიმეონი უარს ამბობს იხილოს ქალები, საკუთარი დედაც კი, რის ნიმუშადაც გადმოცემულია ეპიზოდი ქალის შესახებ, რომელმაც ეს წესი დაარღვია და მაშინვე მოკვდა (თ. 26; PG 114, 363-364, 29). ეს გადმოცემა ანტონის *სვიმეონის*

<sup>38</sup> V. Jugeli, Symeon Metaphrastes «The Life of Symeon the Stylite» (The Sources), Phasis 2-3, 2000, 172-174.

ცხოვრების თ. 14-ის ვარიანტს წარმოადგენს<sup>39</sup>. რაც შეეხება *ჟენევიევას ცხოვრებას* (VI ს.), მასში ნათქვამია: "იყო ერთი კაცი აღმოსავლეთის ქვეყნებში, სახელად სვიმეონი, სირიის კილიკიიდან, რომელმაც იმდენად უგულბელყო (მინიერი) სამყარო, რომ თითქმის 40 წელი იდგა სვეტზე არცთუ შორს ანტიოქიიდან. იგი, როგორც ამბობენ, ეკითხებოდა ჟენევიევას შესახებ ვაჭრებს, რომლებიც იქით-აქეთ მოგზაურობდნენ, და გადასცემდა მას მოკითხვას და თავის პატივისცემას, და სთხოვდა მოესენიებინა იგი თავის ლოცვებში" (თ. 27)<sup>40</sup>. რ.დორანის თანახმად, სვიმეონისთვის წერილი ჟენევიევას გამოუგზავნია<sup>41</sup>. ცხადია, რომ ეს გადმოცემა ორი დიდი პიროვნების ერთმანეთთან დაკავშირების მცდელობას წარმოადგენს და ისტორიული ღირებულება არ გააჩნია.

განხილული 14 წყაროდან, თუ არ ჩავთვლით სამ ძირითად წყაროს, ევაგრე სქოლასტიკოსის *ეკლესიის ისტორიასა* და, გარკვეულწილად, *დანიელ მესვეტის ცხოვრებას*, არც ერთი სხვა ზემოხსენებული ტექსტი არ იძლევა სვიმეონის შესახებ რაიმე მნიშვნელოვან ცნობას.

ჩამოთვლილი წყაროებიდან ქართულად თარგმნილია შვიდი: თეოდორიტე კვირელის *ფილოთეონ ისტორია*<sup>42</sup>, სვიმეონის სირიული ცხოვრება, ანტონის *სვიმეონის ცხოვრება*, კირილე სკვითოპოლელის *ევთიმის ცხოვრება* და *თევდოსის ცხოვრება*<sup>43</sup>, *დანიელ მესვეტის ცხოვრება*<sup>44</sup>, ასევე სვიმეონ მეტაფრასტის *სვიმეონის ცხოვრება*<sup>45</sup>. განვიხილავთ მხოლოდ პირველ ოთხს, როგორც ყველაზე მნიშვნელოვანს.

<sup>39</sup> R.M.Price, Theodoret of Cyrrhus: A History of the Monks of Syria, Cistercian Studies 88, Kalamazoo, Michigan, 1985, 174, n. 14. ზოგი მკვლევარი სვიმეონთან დაკავშირებულ წყაროდ მიიჩნევს გრიგოლ ტურელის *ფრანკთა ისტორიასაც* (8.15, 10.24). 8.15-ში მესვეტე ვულფილაიკთან დაკავშირებით მოთხრობილია ამბავი, რომელიც ახლოს დგას ევაგრესა (1.13) და *დანიელ მესვეტის ცხოვრებაში* (თ. 7-8) დაცულ ლეგენდასთან ბერების მიერ სვიმეონის სვეტიდან ჩამოყვანის მცდელობის შესახებ. ორივე ეპიზოდში სვიმეონი მხოლოდ ნახსენებია და რაიმე გადმოცემა არ უკავშირდება.

<sup>40</sup> Vita S.Genovefae, Ed. B. Krusch, Berlin, 1896, ინგლისური თარგმანისთვის იხ. Genovefa, Virgin of Paris, Sainted Women of the Dark Ages, Ed. trans. J.A. McNamara, J.E. Halborg, E.G.Whatley, Durham, 1992.

<sup>41</sup> "Traders are said to have brought a letter from Saint Geneviève to Simeon" (Doran, 75, n. 13).

<sup>42</sup> თ. 26: A 689, 256v-264r.

<sup>43</sup> მამათა ცხოვრებანი (ბრიტანეთის მუზეუმის ქართული ხელნაწერი XI საუკუნისა), რედ. ვ. იმნაიშვილი, თბილისი, 1975. სვიმეონ მესვეტის შესახებ *თევდოსის ცხოვრებაში* იხ. 185<sup>10-25</sup>.

<sup>44</sup> ც. ჩიკვაიძე, თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 25, 1984, 234-273.

<sup>45</sup> ნ. გოგუაძე, ძველი მეტაფრასული კრებულები /სექტემბრის საკითხავები/, ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, VII, თბილისი, 1986, 26-58.

ფილოთეონ ისტორია ქართულად თარგმნილია ევზრემ მცირის მიერ. იგი დაცულია ორ ნუსხაში: A 689 (XII ს.) და A 682 (XII-XIII სს.). იმ 4 ინტერპოლირებული ფრაგმენტიდან, რომელიც *ფილოთეონ ისტორიის* სვიმეონის ცხოვრების (თ. 26) ბერძნულ ტექსტშია ჩართული, გადმოღებულია მხოლოდ ერთი, 26.13, ისმაიტელთა ტომის მოქცევის შესახებ. შესაბამისად, სვიმეონის გარდაცვალების შესახებ არსებული გადმოცემა ქართულ ტექსტს აკლია. ბერძნულ დედანსა და ქართულ თარგმანს შორის შეინიშნება მხოლოდ უმნიშვნელო სხვაობანი, მთლიანობაში კი ქართული თარგმანი სრულიად ადეკვატურია ბერძნული დედნისა და ეს არის უმშვენიერესი ბერძნული ტექსტის ულამაზესი ქართული თარგმანი.

სვიმეონის სირიული ცხოვრების ქართული თარგმანი, "*ცხოვრებაჲ და განგებაჲ წმიდისა სვიმეონ მესუეტისაჲ...*", დაცულია ორ ნუსხაში: Sin. 6 (981 წ.)<sup>46</sup> და A 397 (X-XI სს.), რომლებიც ერთმანეთისგან მცირედ სხვაობენ<sup>47</sup>, და გამოცემულია ჟ. გარიტის მიერ<sup>48</sup>. სვიმეონის სირიული ცხოვრების შემცველ უმნიშვნელოვანეს ხელნაწერთაგან ქართული ტექსტის თავების მიმდევრობა უფრო მეტად Br. Mus. Add. 14484-ს (VI ს.) უახლოვდება<sup>49</sup>, ტექსტობრივად კი მარდინის ნუსხას<sup>50</sup>, რომლის რედაქციის მიხედვითაც არის გადმოცემული ქართულ თარგმანში ის მონაკვეთები, რომლებიც მხოლოდ მარდინისა და Add. 14484 ნუსხებში დასტურდება<sup>51</sup>. მარდინის ხელნაწერის რედაქციის ასახვისათვის ქართულ თარგმანში კარგი მაგალითია ანთროპონიმები "ლალის და ლიმარის და მატრიანე" (თ. 53; "ლალის და ლიმრის და მარტიანე", A 397, 129v), რომელიც სხვაობს Add. 14484-ში მოცემულ სახელთა იკითხვისებისაგან ("მარენესი, დემეტრიანუსი და მარისი") და შეესაბამება მარდინის ხელნაწერში წარმოდგენილ ვარიანტებს: "ალისი, მარისი და მარტინუსი"<sup>52</sup>. ნათელია, რომ ქართული ტე-

<sup>46</sup> Sin. 6-ის ქართულ ტექსტს ხელნაწერის ნაკლუდეველების გამო აკლია ცხოვრების თ. 9-ის ნაწილი და თთ. 10-11, მაგრამ ისინი წარმოდგენილია A 397-ში (116r-117r).

<sup>47</sup> Garitte, VIII.

<sup>48</sup> Garitte, 1-77.

<sup>49</sup> Garitte, VII. სირიული ტექსტი ამ ნუსხაზე დაყრდნობით გამოცემულია Bedjan-ის მიერ.

<sup>50</sup> Doran, 48-49.

<sup>51</sup> შდრ. Doran, "Appendix B", 207-223. გამონაკლისია: (ა) "Appendix B", თ. 3 (ქართული თარგმანის თ. 46), რომელიც არ არის მარდინის ხელნაწერში და მოცემულია მხოლოდ Add. 14484-ში; და (ბ) "Appendix B", თ. 4 (ქართული თარგმანის თ. 55), რომელშიც ორივე ხელნაწერის რედაქციის მონაცემია გათვალისწინებული. ასევე, Add. 14484 ხელნაწერის რედაქციის მსგავსია თთ. 98-100-ის თარგმანი, რომლებიც აკლია მარდინის ნუსხას.

<sup>52</sup> თ. 105, Doran, 173, n. 222.



ქსტის სახელებში, "ლ-ალის" და "ლი-მარის", შეცდომით გადმოტანილია სირიული  $\Delta$  პრეფიქსი. სირიულ ტექსტთან შედარებით ქართულ თარგმანს აკლია თთ. 16, 19, 37, 45-48a, 65-66, 74, 77-78, 109, 119-120<sup>53</sup>, 124, 129 და სავარაუდო ავტორის, კოზმას<sup>54</sup> ეპისტოლე (თთ. 130-137). საკუთრივ ტექსტის თარგმანი მაღალი დონისაა.

ანტონის სვიმეონის *ცხოვრების* ქართული თარგმანი, *მოთხრობა წმინდა სიმეონ სვეტილისა* (sic) თავი დაცულია Q 750-ში (XIX ს.). ტექსტი თარგმნილია სომხურიდან.<sup>55</sup> მას ბერძნულ დედანთან შედარებით აკლია თთ. 1, 15-32, 34, ხოლო თთ. 4-8 შემოკლებულია. სამაგიეროდ, თ. 12-ის შუა ნაწილის შესაბამის ადგილას ჩართულია თეოდორიტე კვირელის *ვილოთეონ ისტორიის* 26.7-12 და 26.24 (105r-107v), რომელსაც მოსდევს ევაგრე სქოლასტიკოსის *ეკლესიის ისტორიის* 1.13-დან გადმოცემა ბერების მიერ სვიმეონის სვეტიდან ჩამოყვანის მცდელობის შესახებ (107v-108r), რის შემდეგაც კვლავ ანტონის *ცხოვრება* გრძელდება და, მასთან ერთად მოცემულია მისი კრიტიკული რედაქციის მხოლოდ ერთ ნუსხაში დაცული გადმოცემა სვიმეონის ზეციური ეტლით ცთუნების შესახებ (109r). როგორც "შვილიშვილი თარგმანი", ქართული ტექსტი ყოველთვის არ არის ბერძნული დედნის ადეკვატური. გვხვდება ადგილები, რომლებიც სრულიად დაშორებულია ბერძნულ ორიგინალს. ასე მაგალითად, სვიმეონის დაბადების ადგილს ეწოდება ანტიოქია (103r), იარების ნაცვლად გვხვდება "მუნუკები" (104r), სვიმეონის სვეტების სიმაღლე და მათზე მოღვაწეობის აქ დასახელებული ხანგრძლივობა არცერთი წყაროს მონაცემს არ ემთხვევა (107r), სვიმეონთან დედის მისვლა არა 20, არამედ 67 წლის შემდეგ არის მითითებული (თ. 14, 108v), დასახელებულია მონასტერთა წინამძღვრების სახელები, რომლებიც ბერძნულ დედანში არ გვხვდება:

<sup>53</sup> ქართულ ტექსტს არ აკლია თთ. 120-121, როგორც დორანი შენიშნავს (გვ. 49), რადგან თ. 121 ქართული ტექსტის თ. 101-ს შეესაბამება. დორანი ქართული ტექსტის ნაკლულ თავებს შორის მიუთითებს სირიული ტექსტის 114-ე თავსაც (გვ. 49), მაგრამ ეს თავი წარმოდგენილია ქართულ ტექსტში და შეესაბამება ქართული თარგმანის 114-113 თავებს, თუმცა კი მას აკლია პირველი რამდენიმე სტრიქონი და მომდევნო ორი ნაწილი შებრუნებული მიმდევრობით არის მოცემული.

<sup>54</sup> ამ ვარაუდს გამოთქვამდა ასემანი (Peeters, 118, n. 2).

<sup>55</sup> იხ. ე. გაბიძაშვილი, ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია, თბილისი, 2004, 136, N 101. გადამწერი "იგორ ოსებიჩ ალეკუეტროვი" (7r). ტექსტში გვხვდება სომხურის კალკები "ვანქა" (104r, შდრ. ქსსქ 'მონასტერი'), "ანაბატი" და "ანაპატა" (103v, 109r, შდრ. ასსსსსსსსს 'უდაბნო', 'მონასტერი'), რომლებიც სომხურის შესაბამისი მნიშვნელობითაა გამოყენებული.

"ჰელიოდოროს" (თ. 4, 104r) და "ბასოს ანუ ვალასოს" (თ. 12, 105r), სამაგიეროდ, აკლია იმ სავანეთა სახელები, რომლებშიც სვიმეონი მოღვაწეობდა, ხდება ზოგი მონაკვეთის გადაადგილება, და ა.შ. მთლიანობაში, Q 750-ში დაცული თარგმანი მეტად არააკურატულია.

კირილე სკვიტოპოლელის *ევთიმის ცხოვრებაში* დაცული დედოფალ ევდოკიასადმი მიმართული სვიმეონის ეპისტოლის ქართული თარგმანი ბერძნული დედნის ადეკვატურია მცირე განსხვავებით: მასში ნახსენები თეოდოსი II-ის სახელი დიოსკორე ალექსანდრიელით არის ჩანაცვლებული: "ესე უწყოდე, რამეთუ ოდეს იხილა ეშმაკმან სიმრავლს სათნობათა შენტაჲ, ითხოვა ღმრთისაგან, რაჲთა აკელმწიფოს შენზედა და განგცხრინოს შენ, ვითარცა იფქლი (ლუკა, 22.31). და დიოსკოროს ეშმაკისა მოციქული არს და მან აღაშფოთა სული შენი..".<sup>56</sup>

სვიმეონ მესვეტე თავისი გასაოცარი მოსაგრეობის წესის გამო მუდამ უდიდესი პატივისცემით სარგებლობდა. ამაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ, ქართულ ენაზე თარგმნილია სვიმეონის ცხოვრების ამსახველი სამივე ძირითადი წყარო და მათთან ერთად 4 ისეთი თხზულებაც, რომელიც არ არის დაწერილი სვიმეონის ცხოვრება-მოღვაწეობის შესახებ, მაგრამ მასთან დაკავშირებით საგულისხმო ცნობებს იძლევა.

## Victoria Jugeli

*Iv. Javakhishvili State University, Tbilisi*

### THE LIFE OF SYMEON THE STYLITE

#### Sources and their Old Georgian Translations

Symeon the Stylite (386-459), "an angel upon earth and a citizen in the flesh of the heavenly Jerusalem" (Evagrius Scholasticus, *Church History*, 1.13) became an absolutely unique phenomenon in the history of the Syrian asceticism, being itself of a radical and individualistic character.

There are many different sources that describe St. Symeon's activities, however, only three main sources of the 5<sup>th</sup> c. are usually regarded as the most complete and trustworthy ones: the 26<sup>th</sup> chapter of the *Historia Philothea* by Theodoret of Cyrus, the Syrian text of *the Life of Symeon the Stylite* and the *Life of St. Symeon* by Anthony, the presumed pupil of St. Symeon. These sources narrate about the important moments of the life of St. Symeon with more or less different details. The notes about St. Symeon,

<sup>56</sup> მამათა ცხოვრებანი, თ. 26, 164.

besides those mentioned three works, can be also found in the *Church History* of Evagrius Scholasticus (1.13-14, 2.10), the *Life of Daniel the Stylite* (ch. 7-9, 21-22, 57), the *Life of Symeon Archimandrite* by Symeon Metaphrastes and a few other sources.

The 26<sup>th</sup> chapter of the *Historia Philothea* by Theodoret of Cyrus (26.1-28) is the first and the main source of St. Symeon's life. It has been written and published in 444, when St. Symeon was still alive, and is referred to as the first and the most important narrative, since it maintains the details of St. Symeon's life written by the eye-witness, Theodoret, who also described the stories heard by other eye-witnesses and the legends spread while St. Symeon was alive. The Georgian translations preserve both full and partial renditions of the *Historia Philothea*. The full rendition belongs to Ephrem Mtsire (in A 689 and A 682 Manuscripts).

The anonymous Syrian life is written in 472-474, after the death of St. Symeon. Its author used the legends of monasteries, where St. Symeon lived, therefore in some details it coincides with the *Historia Philothea*, where the same legends are utilized. Its old Georgian translation, published by G. Garitte, represents a very important text to study the actual Syrian source, lengthened by miracles added later on.

Another *Life of Symeon* was written in the third quarter of the 5<sup>th</sup> c. by Anthony, claiming to be a pupil of St. Symeon. Although some details are totally different, still, the work repeats the same, that it had been narrated in the *Historia Philothea* and the Syrian Life. On this ground scholars suggest that Anthony was well acquainted with the *Historia Philothea* and, since his work is historically inaccurate, that he possessed only limited, secondary information about St. Symeon. The Georgian translation of the *Life* is preserved in Q 750 (19<sup>th</sup> c.), under the title *The Story of Saint Symeon, the head of the Pillar* (103r-109v), rendered into Georgian from Armenian by the less erudite translator. Under the influence of the Armenian source, in the Georgian translation can be found the passages absolutely different from the Greek original.

There are several other sources about St. Symeon translated into Georgian.

---

**mmemori**

## ირინე ნოდია - მედიავისტი და ზიზანტინოლოგი



2010 წლის შემოდგომაზე აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტმა დაარსებიდან 50-ე წლისთავი აღნიშნა.

გულისტკივილით ვიხსენებთ, რომ ზიზანტინოლოგიის განყოფილება ამ თარიღს შეხვდა დამფუძნებლის, უძვირფასესი მასწავლებლის ბატონ სიმონ ყაუხჩიშვილის და მისი ერთგული მოწაფისა და თანამოღვაწის ქ-ნ ნათელა კეჭალმაძის გარეშე, გარეშე ჩვენი კოლეგებისა – ქ-ნ ირინე ნოდისა, ქ-ნ ნინო ეფრემიძის, ბ-ნ გურამ ლუდუშაურის და მათ შორის ყველაზე ახალგაზრდა ბ-ნ ზურაბ ფაჩუაშვილისა. მათი არდავინეების სიმბოლურ ნიშნად, დღეს გთავაზობთ ნარკვევს, მიძღვნილს ირინე ნოდისადმი, ბ-ნი სიმონის რჩეულის – უკეთილშობილესი მოქალაქის, პიროვნული ღირსებით სავსე მეცნიერისა და მეგობრისადმი, რომელიც მხოლოდ თავისი არსებობითაც სახელსა და ავტორიტეტს ჰმატებდა ზიზანტინოლოგიის განყოფილებას. მის მეცნიერულ დანატოვარზე კი უნდა ითქვას *non multa, sed multum...*

### გვესაუბრება ისტორიკოსი მერაბ კალანდაძე ივანე ჯავახიშვილის უნივერსიტეტის პროფესორი

ირინე ნოდისთან ახლო ურთიერთობა არ მქონია. მხოლოდ ერთხელ მომიხდა მასთან შეხვედრა. ეს იყო 1972 წლის სექტემბერში. მაშინ მესამე კურსის სტუდენტი ვიყავი. ის დასავლეთ ევროპის ფაკულტეტზე ასწავლიდა "საფრანგეთის ისტორიას, კულტურასა და გეოგრაფიას". ეს

იყო მიმოხილვითი კურსი, რომელიც ფრანგული ენის სპეციალისტებს ზოგადად გააცნობდა ამ ქვეყნის წარსულს. მე ძალიან მაინტერესებდა საფრანგეთის ისტორია და გადავწყვიტე მომესმინა მისთვის. ლექციის შემდეგ ვისაუბრეთ. მან სწორი რჩევა მომცა. ეს კურსი ზოგად ხასიათს ატარებსო და გაცილებით ბევრს მოგცემთო პროფ. გივი ჟორდანიასა და პროფ. გივი კილურაძის ლექციებზე დასწრება.

მეტად აღარ შევხვედრივართ, მაგრამ შთაბეჭდილება წარუშლელი აღმოჩნდა. და როდესაც მე, უკვე ისტორიკოსი, გავეცანი მის ნაშრომებს და აზრის გაზიარება მსურდა, მასთან ხელახალი შეხვედრა ვერ მოვახსნარი... და მიგვიანდა... ის ჩვენს შორის აღარ იყო.

1980 წელს, 51 წლის ასაკში, ირინე ნოდია გარდაიცვალა...

მადლობას მოვასხენებ წინამდებარე კრებულის შემდგენელთ, რომელთაც მომცეს საშუალება ახლა მაინც გამოვხატო მისდამი ღრმა პატივისცემა და, ამავე დროს, შევასრულო სიტყვა, მიცემული ჩემი მასწავლებლის და ქ-ნ ირინე ნოდია უახლოესი მეგობრის (თანაკურსელის) პროფ. კოტე ანთაძისათვის – რომ დავწერდი ამ მცირე ნარკვევს, რისი გაკეთებაც პირადად მას სურდა, მაგრამ უდროობამ ვერ შეაძლებინა. დღეს მის ხსოვნასაც მივაგებ პატივს.

ქ-ნ ირინე ნოდია, პროფ. ალექსანდრე ნამორაძის მოწაფეს, მიუხედავად მისი ნიჭიერებისა და განსწავლულობისა, რეგალიები არ ჰქონია, მაგრამ თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ის – ერუდიციით, ინტელექტით, საერთო განათლებით, გამოქვეყნებული შრომების სიღრმით, ნებისმიერ სამეცნიერო ხარისხს იმსახურებდა. ის ხომ ისეთ გარემოში აღიზარდა, რომელშიც უპირველეს ღირებულებას საქვეყნო საქმე, თავდაუზოგავი შრომა, უკომპრომისო პატიოსნება და ცოდნის განუზომელი სიყვარული წარმოადგენდა. მამა – ბატონი მიხეილ ნოდია, ცნობილი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე, ფიზიკა-მათემატიკის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, რომელსაც ფასდაუდებელი წვლილი მიუძღვის საქართველოში გეოფიზიკურ მეცნიერებათა განვითარებაში. დედა – ქალბატონი ელენე მაყაშვილი, კეთილშობილ ქალთა სასწავლებლის კურსდამთავრებული, ფრანგული ენის შესანიშნავი მცოდნე, პედაგოგი, რომელსაც დიდხანს არ უმსახურია და მთელი დრო ოჯახის კეთილდღეობასა და შვილების აღზრდას დაუთმო.

ქალბატონი ირინე ნოდია მეცნიერულ მოღვაწეობას ორი გამოკვეთილი პერიოდი აქვს, რომელიც მჭიდროდ უკავშირდება ორი გამოჩენილი ქართველი მეცნიერის, პროფ. ალექსანდრე ნამორაძისა და აკად. სიმონ ყაუხჩიშვილის სახელებს. თავდაპირველად, 50-იან წლებში, ის

მედიევისტიკის თემატიკით უფრო იყო დაკავებული. უკვე სტუდენტობის წლებში გამოამუშავა შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპის ისტორიის პრობლემებით დაინტერესება. მან სტუდენტთა სამეცნიერო კონფერენციაზე წაიკითხა ორი მოხსენება "თ. მიუნცერი და მისი სახალხო რეფორმა" და "როტენბურგის პლესის და გლახობის დამოკიდებულების საკითხი 1525 წელს"<sup>2</sup>.

პროფ. კოტე ანთაძე იგონებდა: "პროფ. ალექსანდრე ნამორაძემ ირინე ნოდის საკანდიდატო დისერტაციის თემად შეურჩია შუა საუკუნეების გერმანიის ქალაქები. ასეთი არჩევანი, რა თქმა უნდა, შემთხვევითი არ ყოფილა და მნიშვნელოვანწილად იმით იყო განპირობებული, რომ თვითონ ბეტონი ალექსანდრე კარგად იცნობდა დასავლეთ ევროპის ქალაქების ისტორიას შუა საუკუნეებში, ამაზე სახელმძღვანელო ჰქონდა დანერილი. ჩვენი ვარაუდით, პროფ. ალექსანდრე ნამორაძეს სურდა დისერტანტს კარგად შეესწავლა შუა საუკუნეების გერმანიის ქალაქები და შეედარებინა ის საქართველოს ქალაქებისათვის. ეს მნიშვნელოვანი სიახლე იქნებოდა და დისერტანტს წარმატებას მოუტანდა, მაგრამ მათი შემოქმედებითი კონტაქტი ხანმოკლე აღმოჩნდა. 1958 წელს პროფ. ალ. ნამორაძე გარდაიცვალა.

ქ-ნ ირინე ნოდის ბიოგრაფიაში 1960 წელი მნიშვნელოვან მიჯნად გვევლინება. ის, როგორც მედიევისტი იცვლის პროფილს. მისმა მეცნიერულმა ინტერესებმა დასავლეთ ევროპიდან აღმოსავლეთში, ბიზანტინოლოგიის სფეროში გადაინაცვლა. მედიევისტიკამ დაკარგა, ბიზანტინოლოგიამ შეიძინა.

1960 წელს გამოჩენილი ქართველი მეცნიერის, ქართული ბიზანტინოლოგიის პატრიარქის, აკადემიკოს სიმონ ყაუხჩიშვილის რეკომენდაციით მან მუშაობა დაიწყო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში ახლადჩამოყალიბებულ ბიზანტინოლოგიის განყოფილებაში. ამავე დროს ის შეთავსებით მუშაობდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში შუა საუკუნეების ისტორიის კათედრაზე. კითხულობდა შუა საუკუნეების ისტორიას და დასავლეთ ევროპის ცალკეული ქვეყნების ისტორიის კურსს.

ირინე ნოდის მეცნიერული ნაყოფიერების ხანად, სწორედ, 60-70-იანი წლები გვევლინება. ის აქტიურად ერთვება საკვლევ-სამეცნიერო პროცეს-

<sup>1</sup> ი. ნოდია, თ. მიუნცერი და მისი სახალხო რეფორმაცია, სტუდენტთა სამეცნიერო კონფერენცია, თბ., 1951.

<sup>2</sup> ი. ნოდია, როტენბურგის პლესის და გლახობის დამოკიდებულების საკითხი 1525 წელს, სტუდენტთა სამეცნიერო კონფერენცია, თბ., 1952.

ში, აქვეყნებს გამოკვლევებს, მოხსენებებით გამოდის საკავშირო და საერთაშორისო სიმპოზიუმებზე, კონფერენციებზე. ის ანგარიშგასანევი მეცნიერის სახელს იხვეჭს. ფრიად სამწუხაროა, რომ ინტენსიური სამეცნიერო-კვლევითი საქმიანობისათვის ამ უაღრესად ერუდირებულ და ნიჭიერ მკვლევარს ღმერთმა საკმაოდ მცირე დრო არგუნა. ორი ათეული წელი იღვანა მან აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ბიზანტინოლოგიის განყოფილებაში. მეცნიერებისათვის ეს არაა დიდი დრო, მაგრამ ამ პერიოდის მანძილზე მაინც ბევრი რამ მოასწრო. ქართულ ისტორიოგრაფიაში მის ადგილს განსაზღვრავს არა მისი შრომების რაოდენობა, არამედ ხარისხი. ეს არის უაღრესად მაღალი დონის მეცნიერული გამოკვლევები, რომლებსაც გამოარჩევს საკვლევი საკითხისადმი უაღრესად მომთხოვნი პროფესიული დამოკიდებულება, მრავალრიცხოვანი ბერძნულ-ლათინური წყაროების ცოდნა, თემის ირგვლივ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის გათვალისწინება როგორც ქართულ და რუსულ, ასევე ინგლისურ, გერმანულ, ფრანგულ ენებზე, რომელთაც ის თავისუფლად ფლობდა, ამასთან არ იფარგლება მხოლოდ ფაქტების დადგენით და ზუსტი გადმოცემით. მდიდარი და მრავალმხრივი მეცნიერული ინფორმაცია მასთან ყოველთვის კრიტიკულ ფილტრშია გატარებული და, რაც უმთავრესია და არსებითი – გვაცნობს პრობლემისადმი ახალ, მისეულ დამოკიდებულებას, გვთავაზობს საკუთარ ხედვას და საკუთარ ვერსიას.

აკად. სიმონ ყაუხჩიშვილმა ირინე ნოდის სამეცნიერო-კვლევითი საქმიანობა უმთავრესად სამი მიმართულებით წარმართა: ბიზანტია-საქართველოს პოლიტიკურ ურთიერთობათა ისტორია XI-XV საუკუნეებში, ბიზანტიური სამოხელეო ტიტულები და ბიზანტიური თემური ორგანიზაცია. ამ პრობლემებზე ქ-ნმა ირინემ რამდენიმე საინტერესო და საგულისხმო გამოკვლევა შექმნა, რომლებიც თემატური პრინციპით ასე შეიძლება დავალაგოთ: 1) საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობა X-XI საუკუნეებში. ამ თემას ეხება მისი შემდეგი შრომები: "იბერიის საკატეპანოს დაარსება", "ქართული მასალები ბიზანტიის დედოფალ მართამარიაზე", "მარიამ დედოფალი XI საუკუნის მეორე ნახევრის ბიზანტიის პოლიტიკურ ცხოვრებაში"; 2) ბიზანტიური თემური ორგანიზაცია. ამ თემას მან ორი ნაშრომი მიუძღვნა: "ქალდიის თემის საზღვრების საკითხისათვის" და "ქალდიის თემი". 3) ბიზანტიური სამოხელეო ტიტულები, რომლებიც ქართულ სინამდვილეში პოულობდა ასახვას. ესაა მისი ნაშრომი "დიდი დომესტიკოსის თანამდებობა XI ს-ის ბიზანტიური მასალების მიხედვით".

საფიქრებელია, რომ ეს იყო მხოლოდ ცალკეული მონაკვეთები იმ დიდი პრობლემისა, რომელიც ბატონ სიმონს განზრახული ჰქონდა როგორც ირ-



ინე ნოდის სადისერტაციო ნაშრომი – "ბიზანტია-საქართველოს პოლიტიკურ ურთიერთობათა ისტორია XI-XV საუკუნეებში". აქ მისი ყურადღების ცენტრში დგას ამ ურთიერთობის ორი მომენტი: საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობის ისტორია X საუკუნის მიწურულს და XI საუკუნის 70-80-იან წლებში.

ბიზანტიასა და საქართველოს შორის ურთიერთობის ერთ-ერთი რთული საკითხია იბერიის საკატეპანოს დაარსება. თემა აქტუალურია და ქართველი მკვლევარის დაინტერესება ამ პრობლემებით სავსებით მართლზომიერი იყო, რამდენადაც იბერიის საკატეპანოს დაარსება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ბიზანტიის საშინაო ყოფასთან, სახელდობრ ბარდა ფოკას აჯანყებასთან. ბიზანტიის იმპერატორისათვის განუხელი დახმარების გამო, როგორც ცნობილია, საქართველომ მიიღო გარკვეული კომპენსაცია ტერიტორიების სახით – ე. წ. "ზემო ქვეყანა"<sup>3</sup>.

986 წელს ბარდა ფოკას აჯანყების დროს საქართველოს მეფე უკვე აჯანყებულებს უჭერდა მხარს. იმპერატორმა ბასილიმ შეძლო აჯანყების ჩახშობა და ახლა მის მომხრეებს მიადგა. ჯერი დავით კუროპალატზე მიდგა. ის იძულებული გახდა, პირობა დაედო, რომ ჩემი გარდაცვალების შემდეგ ჩემი სამფლობელოები ბიზანტიას შეუერთდებაო. მართლაც, დავით კუროპალატის გარდაცვალების შემდეგ ბიზანტიის იმპერატორმა ბასილი II-მ ამ ტერიტორიაზე ჩამოაყალიბა იბერიის საკატეპანო. მის ბირთვს შეადგენდა ძველი ქართული ტერიტორიები: სამხრეთი ტაო, ჩრდილოეთ ბასიანი, ჯავახეთი, შავშეთი, ოლთისი, ორთუმი, კოლა, არტანი. იბერიის საკატეპანოს მმართველს აღმოსავლეთის კატეპანი ეწოდა<sup>4</sup>. ჩანს, ირინე ნოდია იმ მეცნიერებს ემხრობა, რომლებიც ფიქრობენ, რომ დავით კუროპალატმა კეისარს ის მიწები დაუთმო, რომლებიც მას 979 წელს დროებით მფლობელობაში ჰქონდა.

შრომის ავტორი ხაზს უსვამს, რომ ტერმინი *კატეპანი* სხვადასხვა თანამდებობის პირის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა. თავდაპირველად იგი საგანგებო სამსახურის სათავეში მყოფ პირს ნიშნავდა. IX საუკუნის შუა ხანებიდან – საზღვაო კორპუსის მეთაურს, რომელიც ექვემდებარებოდა სტრატეგოსებს. X საუკუნიდან კი ისინი უკვე მაღალი რანგის სამხედრო ხელისუფლებად გვევლინებიან და, წყაროების თანახმად, ითავსებენ სამხედრო და სამოქალაქო ფუნქციებს<sup>5</sup>. აქ მის მსჯელობაში ერთმანეთს

<sup>3</sup> ი. ნოდია, იბერიის საკატეპანოს დაარსება, თსუ შრომები, ჰუმანიტარული მეცნიერებანი 8-9, 1974, 90-93.

<sup>4</sup> ი. ნოდია, იბერიის საკატეპანოს დაარსება, 97.

<sup>5</sup> ი. ნოდია, იბერიის საკატეპანოს დაარსება, 96-97.

ერწყმის ორი თემა: საქართველო-ბიზანტიის პოლიტიკური ურთიერთობის ისტორია და ქართული რეალობის ამსახველი ბიზანტიური სამოხელეო ტიტულები.

ისტორიულ სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობას ინვეეს იბერიის საკატეპანოს დაარსების თარიღი. მკვლევარები სხვადასხვა წლებს ასახელებენ. ჩვენი ავტორი, წყაროების ანალიზის შედეგად, უფრო იმ აზრისკენ იხრება, რომ იბერიის საკატეპანოს დაარსება 1001 წელს უნდა მომხდარიყო. ეს მოსაზრება ანგარიშგასაწევი ჩანს და თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში გაზიარებულ იქნა.

წყაროების გულმოდგინე ანალიზის და მრავალმხრივი საკვლევე ლიტერატურის შესწავლის შემდეგ ავტორი ასეთ დასკვნამდე მიდის: "იბერიის საკატეპანოს შექმნა ბიზანტიის საგარეო პოლიტიკის დიდი გამარჯვება იყო, რის შედეგადაც ბიზანტიამ, ერთი მხრივ, გაამაგრა იმპერიის ჩრდილო-აღმოსავლეთი საზღვრები, ხოლო, მეორე მხრივ, შექმნა სამხედრო პლაცდარმი, არა მარტო საქართველოს, არამედ სომხეთის სამეფო-სამთავროების წინააღმდეგ"<sup>6</sup>. ფაქტობრივად, მან ამით განაგრძო ის მაგისტრალური ხაზი, რომელიც ქართულ ისტორიოგრაფიაში არსებობდა<sup>7</sup>.

საქართველოს მეფის ბაგრატ IV-ის (1027-1072) ასულს და ბიზანტიის დედოფალს მართას, რომელსაც ბიზანტიური წყაროები მარიამის სახელით მოიხსენიებენ, ეხება ქალბატონი ირინე ნოდის ორი საუკეთესო გამოკვლევა: "ქართული მასალები ბიზანტიის დედოფალ მართა-მარიამზე" და "მარიამ დედოფალი XI ს-ის მეორე ნახევრის ბიზანტიის პოლიტიკურ ცხოვრებაში". პირველ ნაშრომში ის ყურადღებას ამახვილებს მართა-მარიამის ქორწინებაზე, ხოლო მეორე ნაშრომში ის განიხილავს მის მოღვაწეობას ბიზანტიის სამეფო კარზე. ორივე ეს ნაშრომი ერთმანეთთან მჭიდროდაა დაკავშირებული და ურთიერთის ლოგიკურ გაგრძელებას წარმოადგენს.

საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობის თემას არაერთი მკვლევარი ეხებოდა, მაგრამ კონკრეტულად მართა-მარიამ დედოფლის მოღვაწეობაზე ცოტა რამაა დაწერილი. ამ ნაშრომში ქალბატონმა ირინე ნოდამ განაგრძო მკვლევარ ტ. ბრეგაძის დაწყებული საქმე და შეეცადა გაეფართოვებინა იმ ქართული წყაროების წრე, რომელიც მართა-მარიამ

<sup>6</sup> ი. ნოდია, იბერიის საკატეპანოს დაარსება, 97.

<sup>7</sup> Н. Ломоури, К истории восстания Варды Склира – тсუ შრომები, ტ. 67, 1957. М. Лорткпанидзе, Из истории грузино-византийских взаимоотношений на грани X-XI вв. – კრებული: "საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის ნარკვევები", თბ., 1973. ვ. კოპალაიანი, საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობა 970-1070 წწ., თბ., 1969.

დედოფლის მოღვაწეობას ეხებოდა. ეს იმდროინდელი ქართული ისტორიოგრაფიის ფონზე გარკვეული წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო.

ორინე ნოდის ნაშრომი "ქართული მასალები ბიზანტიის დედოფალ მართა-მარიამზე" რუსულადაა დანერილი. აქ ავტორი ყურადღებას ამახვილებს ბიზანტიის და საქართველოს სამეფო კარის დაახლოებაზე.

ნაშრომი საკმაოდ საინტერესოდ იწყება. ის პოლემიკაში შედის იმ ავტორებთან, რომლებიც ამტკიცებენ, თითქოს მართა-მარიამი წარმოშობით ალანი იყო. ამას ის იმით ხსნის, რომ ბაგრატ IV-ის მეუღლე და მართა-მარიამის დედა ბორენა ალანი იყო<sup>8</sup>.

რა თქმა უნდა, საქართველოს და ბიზანტიის სამეფო კარის დაახლოების იდეა ცარიელ ადგილზე არ აღმოცენებულა და ბიზანტიის დიპლომატიის კარგად გათვლილ პოლიტიკურ ნაბიჯს წარმოადგენდა. ის მიზნად ისახავდა მომსლავრებული თურქ-სელჩუკების წინააღმდეგ ბრძოლაში საქართველოს მხარდაჭერის მოპოვებას<sup>9</sup>.

ავტორი ვარაუდობს, რომ ქორწინება შეიძლება 1071 წელზე ადრეც მომხდარიყო და შესაბამისი არგუმენტებიც მოჰყავს<sup>10</sup>.

ამ ნაშრომის ლოგიკურ გაგრძელებას წარმოადგენს მისი მომდევნო გამოკვლევა "მარიამ დედოფალი XI საუკუნის მეორე ნახევრის ბიზანტიის პოლიტიკურ ცხოვრებაში"<sup>11</sup>. ფაქტობრივად, ეს არის მართა-მარიამის მოღვაწეობის ყველაზე უფრო აქტიური ხანა, რომელიც აღსავსე იყო დრამატული მოვლენებით და გამოირჩეოდა რთული კოლიზიებით. ამიტომ ქართველი მკვლევარის დაინტერესება ამ საკითხით, რა თქმა უნდა, სავსებით ბუნებრივია.

ორინე ნოდია კარგად იცნობს საკითხის შესახებ არსებულ ქართულ და ბიზანტიურ წყაროებს. ღრმადაა ჩახედული საკითხის ისტორიოგრაფიაში, რაც საშუალებას აძლევს თავისი მსჯელობა მკაცრ მეცნიერულ საფუძველზე ააგოს.

საქართველოს მეფე ბაგრატ IV-ის ქალიშვილი მართა იყო ბიზანტიის იმპერატორის მიხეილ VII დუკას (1071-1078) მეუღლე. მათი ვაჟი კონსტანტინე პორფიროგენეტი ბიზანტიის ტახტის მემკვიდრე იყო, მაგრამ 1078 წელს მიხეილ VII იძულებული გახდა გადამდგარიყო. ტახტზე ავიდა ნიკი-

<sup>8</sup> И. Нодия, Грузинские материалы о византийской Императрице Марфе-Марие – "ბიზანტინოლოგიური ეტიუდები", თბ., 1978, 146.

<sup>9</sup> И. Нодия, Грузинские материалы о византийской Императрице..., 147.

<sup>10</sup> И. Нодия, Грузинские материалы..., 149.

<sup>11</sup> ი. ნოდია, მარიამ დედოფალი XI საუკუნის მეორე ნახევრის ბიზანტიის პოლიტიკურ ცხოვრებაში, თსუ შრომები, არქეოლოგია, კლასიკური ფილოლოგია, ბიზანტინისტიკა, თბ., 1978.

ფორე ბოტანიკე. იმ მიზნით, რომ შეენარჩუნებინა თავისი შვილისათვის ტახტის მემკვიდრეობა, მართა-მარიამი დათანხმდა ცოლად გაჰყოლოდა ახალ იმპერატორს, მაგრამ მართას იმედგაცრუება ელოდა. საქმე ის იყო, რომ ახალი იმპერატორი არ აპირებდა ეცნო თავის მემკვიდრედ მართა-მარიამის შვილი კონსტანტინე. განაწყენებული მართა-მარიამი დაუკავშირდა ალექსი კომნენოსს და ყოველნაირად უწყობდა ხელს მის აღზევებას<sup>12</sup>.

მართა-მარიამმა აისრულა წადილი. 1081 წელს ალექსი კომნენოსი იმპერატორად ეკურთხა. ეს მარიამის და, საერთოდ დუკათა კლანის დიდი წარმატება იყო. თავდაპირველად ყველაფერი ისე მიდიოდა, როგორც მარიამს სურდა, მაგრამ 80-იანი წლების მიწურულიდან სიტუაცია მკვეთრად იცვლება. მას შემდეგ, რაც 1087 წელს ალექსის შეეძინა ვაჟი, მან მართა-მარიამისადმი მიცემული პირობა მიივიწყა. ამიერიდან მისი ვაჟი კონსტანტინე აღარ იყო თანაბაზილევსი<sup>13</sup>. მართა-მარიამი შეძრწუნებულია და ცდილობს სამაგიერო გადაუხადოს ალექსის. მნიშვნელოვანწილად ამით აიხსნება მისი აქტიური მონაწილეობა 1094 წლის შეთქმულებაში<sup>14</sup>, რომელიც დამარცხდა.

მაგრამ მხოლოდ ამის თქმა აღნიშნულ საკითხზე ამომწურავ წარმოდგენას როდი გვიქმნის. აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ 1086 წელს პაჭანიკებთან ბრძოლაში გრიგოლ ბაკურიანის ძის დაღუპვა, რამაც ქართული პარტიის პოზიციები შესამჩნევად შეასუსტა<sup>15</sup>. ალექსიმ მადლიერების გრძნობა გამოიჩინა და ბრძანება გასცა, რომ შეთქმულთა სიაში არ შეეყვანათ მართა-მარიამი. ამით მართა-მარიამი სიკვდილს გადაურჩა. ის გადაასახლეს<sup>16</sup>.

ნაშრომი მთავრდება მართა-მარიამის ბოლო წლების თხრობით. ავტორი ფიქრობს, რომ XII საუკუნის დასაწყისში, კერძოდ კი 1103 წლის რუის-ურბნისის კრების დროს, მართა-მარიამი ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო, მაგრამ ამის შემდეგ მისი კვალი წყაროებში იკარგება<sup>17</sup>.

ირინე ნოდის ამ ნაშრომებს თავისი მეცნიერული ღირებულება დღესაც არ დაუკარგავს და მას აღნიშნული საკითხის ვერც ერთი მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> ი. ნოდია, მარიამ დედოფალი..., 149.

<sup>13</sup> ი. ნოდია, მარიამ დედოფალი..., 150.

<sup>14</sup> ი. ნოდია, მარიამ დედოფალი..., 151.

<sup>15</sup> ქართული დიპლომატიის ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1998, 259.

<sup>16</sup> И. Нодия, Грузинские материалы..., 154; ი. ნოდია, მარიამ დედოფალი..., 151.

<sup>17</sup> ი. ნოდია, მარიამ დედოფალი..., 151.

<sup>18</sup> ქართული დიპლომატიის ისტორიის ნარკვევები, I, 259-260.

ბიზანტიურ თემურ ორგანიზაციას ირინე ნოდამ ორი საყურადღებო ნარკვევი მიუძღვნა. ესენია: "ქალდიის თემის საზღვრების დადგენისათვის" და "ქალდიის თემი". ამ ორი გამოკვლევის მეცნიერული პროფილის ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრა ადვილი საქმე არ გახლავთ. ორივე ნაშრომში პოლიტიკური ისტორია და ისტორიული გეოგრაფია ურთიერთგადახლართულია.

პირველი ნაშრომი მიზნად ისახავს გამოარკვეოს ქალდიის თემის საზღვრები. ამ თემაზე ყურადღების გამახვილება, რა თქმა უნდა, შემთხვევითი არ ყოფილა და უწინარესად იმით არის გამოწვეული, რომ ეს მხარე ქართული, მეგრულ-ჭანური ტომებით იყო დასახლებული და ტერიტორიულად საქართველოს ემეზობლებოდა. სამეცნიერო ლიტერატურაში ქალდიას ლაზეთთან აიგივებენ. ქალდიის თემი წარმოადგენდა ბიზანტიის იმპერიის სამხედრო-ადმინისტრაციულ ერთეულს და ის უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთით მდებარეობდა.

ავტორი ძველ ქართულ წყაროებზე დაყრდნობით იმ დასკვნამდე მიდის, რომ "ქალდიის თემის უკიდურესი ჩრდილო-დასავლეთი საზღვარი იყო მურღული, სამხრეთით – სპერი, ვილანი, დასავლეთით – მდინარე ჰალისის ზემო დინება"<sup>19</sup>.

მეორე ნაშრომი – "ქალდიის თემი" პირველის ლოგიკურ გაგრძელებას წარმოადგენს.

ამ საკითხში მთავარი წყაროა კონსტანტინე პორფიროგენეტის თხზულება. ავტორი კარგად იცნობს წყაროებსა და საკითხის ისტორიოგრაფიას. თავდაპირველად ქალდია არმენიაკთა თემის შემადგენლობაში შედიოდა. მისი გამოყოფა მოხდა VIII საუკუნის მიწურულს, 793-794 წლების აჯანყების დროს.

ყურადღებას იპყრობს პოლემიკა გერმანელ მეცნიერ გერცერთან, რომელიც ამ აჯანყებას ქალდიის თემის რეორგანიზაციის მიზნად მიიჩნევს. ქართველი მკვლევარი ასე არ ფიქრობს და უფრო იმ აზრისკენ იხრება, რომ აჯანყება ქალდიის თემის რეორგანიზაციის საბაბია<sup>20</sup>. ის ცდილობს უფრო ფართო სპექტრში შეხედოს აღნიშნულ თემას და თვლის, რომ "მისი მიზეზები ბიზანტიის საშინაო და საგარეო პოლიტიკაში უნდა ვეძიოთ. ეს რეორგანიზაცია მკვეთრად გამოკვეთილ პოლიტიკურ ხასიათს ატარებდა და მიზნად ისახავდა არაბთა მხრიდან მუქარის უვნებელყოფას და სურდა

<sup>19</sup> ი. ნოდია, ქალდიის თემის საზღვრების დადგენისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, №3, 1967.

<sup>20</sup> ი. ნოდია, ქალდიის თემი, მაცნე №5, 1970, 104.

შავ ზღვასა და მის ნაპირებზე კონტროლის დამყარება"<sup>21</sup>. თემის რეორგანიზაცია ძალიან დააჩქარა საშინაო ფაქტორებმა. ის ყურადღებას მიაპყრობს ორ გარემოებას – პოლიტიკურს და რელიგიურს. ხელისუფლებას სურდა წინაღდგომოდა სეპარატისტულ ტენდენციებს და ხელი შეეშალა პავლიკიანელთა მწვალებლობის გავრცელებისათვის"<sup>22</sup>.

ავტორი კიდევ უფრო აზუსტებს ქალდიის თემის საზღვრებს<sup>23</sup>.

ავტორი ცენტრალური ხელისუფლების და ქალდიის დუქსებს – გაბრებს შორის დაპირისპირებაში სეპარატისტული ტენდენციების გამოვლინებას ხედავს. ამ სეპარატიზმის ლოგიკურ დაგვირგვინებად 1204 წელს იმპერიის შემადგენლობიდან ქალდიის გამოყოფა და მის ტერიტორიაზე ტრაპეზუნტის სამეფოს დაარსება გვევლინება<sup>24</sup>.

ირინე ნოდის უკანასკნელი ნაშრომი, რომლის გამოქვეყნებაც მან ველარ მოასწრო, ბიზანტიურ ტიტულებს შეეხება – "დიდი დომესტიკოსის თანამდებობა XI საუკუნის ბიზანტიური მასალების მიხედვით". მან ის მოხსენებად წაიკითხა 1977 წელს აკად. აკაკი შანიძის 90 წლისთავისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო კონფერენციაზე, რომელიც გაიმართა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში. ნაშრომი გამოქვეყნდა მისი გარდაცვალების შემდეგ.

ეს გამოკვლევა, შესრულებული ქართული და ბიზანტიური წყაროებისა და მდიდარი საკვლევე ლიტერატურის მოხმობით, ირინე ნოდის ერთ-ერთ საუკეთესო ნაშრომად მიგვაჩნია. მასში წარმოჩენილია, რომ XI საუკუნეში იმპერატორ ალექსი კომნენოსის დროს შემოღებული ტიტულის – დიდი დომესტიკოსის პირველი მფლობელი იყო ჩვენი თანამემამულე გრიგოლ ბაკურიანის ძე<sup>25</sup>.

ჩვენ შეიძლებოდა გვესაუბრა ირინე ნოდის ყველაზე ადრინდელ ბიზანტინოლოგიურ ნაშრომზეც – "იოანე პეტრინის შესწავლის ისტორია", რომელშიც უმდიდრესი ინფორმაციაა თავმოყრილი ამ დიდ ქართველ მო-

<sup>21</sup> ი. ნოდია, ქალდიის თემი, 105.

<sup>22</sup> ი. ნოდია, ქალდიის თემი, 104.

<sup>23</sup> ი. ნოდია, ქალდიის თემი, 106-107. იხ. მისივე "ქალდიის თემის საზღვარების დადგენისათვის", 1967.

<sup>24</sup> ი. ნოდია, ქალდიის თემი, 112.

<sup>25</sup> ი. ნოდია, დიდი დომესტიკოსის თანამდებობა XI საუკუნის ბიზანტიური მასალების მიხედვით, თსუ შრომები, არქეოლოგია, კლასიკური ფილოლოგია, ბიზანტინისტიკა, ტ. 249, 1984, 399.

აზროვნეზე<sup>26</sup>; გვესაუბრა მის რეცენზიებზე<sup>27</sup> და წერილებზე, განსაკუთრებით წერილებზე ბ-ნ სიმონ ყაუხჩიშვილზე<sup>28</sup>; გაგვეხსენებინა მისი წვლილი ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონისათვის მასალების მოკრება-შევსების საქმეში და სხვა, მაგრამ სიტყვას აღარ ვაგრძელებთ, მხოლოდ ვიტყვით, რომ ირინე ნოდია თავისი სიტყვა თქვა მეცნიერებაში და მისი შრომები ქართული ბიზანტინოლოგიის შენაძენად დარჩება მუდამ.

### Irina Nodia – Medievalist and Byzantinologist

Irina Nodia, to whose memory is dedicated this article, was the Senior Research Fellow of the Department of Byzantine Studies founded by Academician Simon Khaukhchishvili at the Institute of Oriental Studies. She worked at the Institute for the period of 20 years from the day of foundation till the end of her life (1960-1980).

Historian, the disciple of Professor Alexander Namoradze, Irina Nodia started her scientific career as medievalist. She specialised in the study of history of the Middle Ages of European Countries. From 1952 till 1958 and later she lectured at different universities and at the Javakhishvili State University in particular. From 1960 her research interest shifted to Byzantine Studies and under supervision of Academician S. Kaukhchishvili she produced a number of important works in the fields of Byzantine-Georgian political relationship, Byzantine community organization, Court Titles of high ranking officials in the Byzantine Empire, which contributed to the study of History of Georgia.

Among published works of particular note are : “Establishment of Iberian Catepanikion – prefecture” (*Annales of Tbilisi University*, 138-9, 1974), “Georgian Materials about Byzantine Empress Martha-Maria” (*Byzantinological Etudes*, 1978), “Queen Mariam in the Political Life of Byzantium in the First half of the 11th Century” (*Proceedings of Tbilisi University*, 1978), “Borders of Chaldaea Tribes” (*Bulletin of Academy of Science*, # 3, 1967), “Chaldean Community”

<sup>26</sup> ი. ნოდია, იოანე პეტრინის შესწავლის საკითხისათვის, მაცნე – ენისა და ლიტერატურის სერია, №3, 1966, 161-170.

<sup>27</sup> С. Каухчишвили, И. Нодия, Исследование о крупнейшем центре поздневизантийской культуры – “И. П. Медведев, Мистра, Л., 1973” \_ Литературная Грузия, №2, 1974.

<sup>28</sup> ი. ნოდია, სიმონ ყაუხჩიშვილი 80 წლისაა, მაცნე – ენისა და ლიტერატურის სერია, №2, 1976, 174-179.

(*Matsne*, # 5, 1970), “The Title of the Grand Domestic according the 11<sup>th</sup> Century Byzantine Sources ” (Published posthumously, *Proceedings of Tbilisi University*, # 249, 1984) etc.

Thanks to her deep erudition and perfect knowledge of Latin and Old Greek, as well as of ancient sources, access to scholarly literature in different European languages, Irina Nodia was ranked as one of the leading scholars of Georgian Byzantine studies.







## საძიებლები. INDEX\*

### პირთა სახელები და ეთნონიმები

აარონ მღვდელმთავარი (ბიბლ.) 488,  
 ჰარონი 350  
 აბაზგები 297  
 აბასი – ალბანეთის კათალიკოსი 264,  
 268  
 აბასიანელები 107, 109  
 აბალა ყაენი 60  
 აბაშიძე დიმიტრი, ეპისკოპოსი 597  
 აბაშიძე ი. 686  
 აბესალომ ლომინას ძე 668  
 აბიბოს ნეკრესელი (წმ.) 160, 402-404,  
 407-408, 807  
 აბიმელექ (სინელი იერომონაზონი,  
 პროტოსინკველოსი) 428  
 აბრაამი/აბრაჰამი (მამამთავარი) 38,  
 156-157, 161, 170-172, 566, 572, 577,  
 754, 809  
 აბულაძე ი. 349, 512, 516, 536, 814  
 აბუსერისძე ტბელი 361, 364  
 აგათია მირინელი (სქოლასტიკოსი)  
 65, 137-154, 265  
 აგარიანნი 70, 615  
 ადამი (ბიბლ.) 39, 304, 545, 584  
 ადერკი, ძე ქართამისი 72-73  
 ადიენოსი 255  
 ავგაროზი (ედესის მეფე) 397, 400-  
 401, 633, ავგაროს მთავარი 309  
 ავგუსტინე 198  
 ავერინცევი ს. 813, 822  
 ავიცენა 109  
 ავტოლიკუსი 124  
 აზარუხტი 666-667, 669, 671-672  
 აზო 74  
 აზრმიდუხტი (ხოხრო II-ის ქალიშვი-  
 ლი) 668

ათა-თურქი 608  
 ათანასე (გადამწერი) 719; ათანასი 712  
 ათანასე ათონელი 767-768  
 ათანასე ალექსანდრიელი 356, 387-  
 388, 649-650, 779, 783-784  
 ათანელიშვილი ნ. 715  
 ათენა (მით.) 246  
 ათენაგორა 122, 124  
 აია/აიაკოლხი/ქართი/სუანი 612-613  
 აია/კოლხები/გეორგები 612  
 აიასოფია 799  
 აიეტი 137, 606  
 აინალოვი დ. 224  
 აკაკიოსი 699  
 აკაცირები (ჩრდილო კავკასიიდან)  
 146  
 ალ-მადა 'ინი 205  
 ალ-მამუნი (813-833) 108  
 ალ-მანსური (754-775) 108  
 ალ-მუთასიმი (833-842) 108  
 ალ-ფარაბი 109  
 ალ-ქინდი (801-873) 109  
 ალ-ლაზალი (1058-1111) (თეოლოგი) 108  
 ალადაშვილი ნ. 302  
 ალანი 844  
 ალბანელები 266-269, 330  
 ალბერ სორელი (ფრანგი  
 ისტორიკოსი) 796  
 ალბერტ დიდი 237  
 ალდამა (მკვლევარი) 655  
 ალელპეტროვი ი. ო. 834  
 ალექსანდრე II (კახეთის მეფე) 425  
 ალექსანდრე დიდი 441, 444-445  
 ალექსანდრე მაკედონელი 82-83, 438,  
 444, 562, 577, 579, 615-616  
 ალექსანდრიანნი 579  
 ალექსი კომნენოსი 845, 847

\* საძიებლები შეადგინეს ჯული შოშიაშვილმა და ელისო ელიზბარაშვილმა

- ალექსიში ირფან ჩალათაი 12  
 ალექსიძე ალ. 243-244  
 ალექსიძე ლ. 21  
 ალექსიძე ნ. 421, 430  
 ალიბეგაშვილი გ. 30  
 ალისაჰმედ ფაშა (მუჰამედის  
 ბიძაშვილი და სიძე) 798  
 ალისი 833  
 ალიშანი ლ. 263-264  
 ალკინოსი 170  
 ამაზასპი 74  
 ამბროსი მედიოლანელი 807  
 ამბროსიუსი 198  
 ამბროჯო დონინი 577  
 ამიანე მარცელინე 676  
 ამილახვარი გაიანე 422  
 ამილახვარი გივი 422, 430  
 ამილახვარი სიამოშ 422  
 ამირა მუსური 181  
 ამირანაშვილი შ. 422, 429-430  
 ამირანი (მით. გმირი) 569, 586  
 ამონიოს ერმისი 237, 371-372, 520,  
 523, 525-527  
 ამორძალები 585  
 ამფილოქე 190, 710  
 ანა (ბიბლ.) 566  
 ანანია (სინას მთავარეპისკოპოსი)  
 425  
 ანანია (წარწ.) 261  
 ანასტას ვარდაპეტი 262, 265, 267-  
 270  
 ანასტასი სინელი 371-372, 698, 705-  
 706  
 ანგელიდისი სოკრატე 753  
 ანგია 651  
 ანდრეა და სანტაკროჩე 435, 437, 439,  
 445-446  
 ანდრეა მღვდელი 777  
 ანდრია (გვაზავა) მიტროპოლიტი  
 გორისა და სამთავისისა 42  
 ანდრია იერუსალიმელი 388  
 ანდრია კრიტელი 365-366, 531  
 ანდრია მოციქული 309  
 ანდრია სალოსი 187, 189  
 ანდრონიკე კომინანოსი 87, 439  
 ანეტა ჯანგი 599  
 ანთაძე კ. 839, 840  
 ანთემიუსი ტრალლედან 610  
 ანნა (და კონსტანტინესი და  
 ბასილისი) 128  
 ანონიმი (ავტორი) 531, 557  
 ანონიმი დიოგნეტე 122, 124  
 ანრი გრეგუარი 656  
 ანტიპატროს ბოსტრელი 387  
 ანტონ ბაგრატიონი 235-241; ანტონ  
 კათალიკოსი 364, 526-528, 699-  
 702; ანტონ პირველი 726  
 ანტონ დიდი (III-IVსს.) 285-286  
 ანტონ მარტომყოფელი 396-398, 401  
 ანტონ-დავითი (885-886) 508  
 ანტონი (სვიმეონ მესვეტის მონაფე  
 და ბიოგრაფი) 825-827, 831-834  
 ანტონინე პიაჩენტელი 264  
 აპოლინარი ლაოდიკიელი 778, 780  
 აპოლონი (მით.) 86  
 აპოლონიანნი 579  
 არაბები/ არაბნი 56, 72, 93, 102-109,  
 175, 181, 197, 202, 207-208, 211, 226,  
 268-269, 396, 422, 427-428, 618,  
 620, 623  
 არანცი მ. 596  
 არდაბურიუსი 831  
 არემარდი 261  
 არვანბეგ საბაისძე 57  
 არვანდ გუშნასპი (ქართლის  
 მარზპანი) 159  
 არზოკ მეფე 72  
 არიანე ის. ფლავიუს არიანე  
 არიოზი 730  
 არისტიდე მარკიანე (II ს.) 122-125, 160  
 არისტოტელე 22, 24-25, 109, 160, 197,  
 236, 238-240, 370-371, 439, 520,  
 522, 527  
 არკვიფი 264  
 არმენიელი/არმენები 606, 607, 609,  
 611; ერმენი 606  
 არსენ ბერი 554, 813, არსენი  
 მონაზონი 808, 810

- არსენ ბულმაისიმიძე 359, 361,  
 არსენი ბერ-მონაზონი 365  
 არსენ იყალთოელი 197, 238, 358, 371-  
 372, 525, 697-698, 701-702, 704-  
 707, 711  
 არტავაზი 91-92  
 არტამონოვი მ. 142-144  
 არტაქსე 608  
 არტემისი 246  
 არქიმედე 109, 610  
 არლუნ ყაენი 57  
 არშაკ მეფე, ძე მირვანისი 72-73  
 არშაკუნიათნი 568  
 არჩილ II (იმერეთის მეფე) 430, 823  
 არწრუმნი 270  
 ასემანი (მკვლევარი) 834  
 ასირიელები 269  
 ასტერი (ამასიელი ეპისკოპოსი) 779,  
 784  
 ასურასტანელი 350  
 ასურელი მამები 396, 457  
 ასურნი 72, 398, 404  
 აფთონიუსი 63-64  
 აფროდიტე (მით.) 85, 246, 579  
 აფროდიტიანნი 579  
 აფხაზი, აფხაზები 292  
 აქაიელები 293  
 აქილევს ტატიოსი 242, 246  
 აღსართან (კახთა მეფე, ძმისწული  
 კურიკესი) 67  
 აშოტ I დიდი, ბაგრატიონი,  
 კურაპალატი (IX ს.) 93-96  
 აშური (ბიბ.) 569  
 აჯინჯალი ვ. 292  
 აჰმედ ფაშა 799  
 აჰმედ ქაბაქლი (თურქი მეცნიერი)  
 798  
 ბაგაური ნ. 51  
 ბაგრატ III 68, 569  
 ბაგრატ IV (1027-1072 წ.წ.) 127-128,  
 458, 569, 576, 625, 843-844  
 ბაგრატ აფხაზთა მეფე 321  
 ბაგრატ კურაპალატი,  
 ნოველისიმოსი, სევასტოსი 69  
 ბაგრატიონები 37, 94, 576-580, 812  
 ბადვი აბდუ 12  
 ბადრიძე შ. 570  
 ბაიმახი (სარდალი) 149  
 ბაკურ მეფე 406  
 ბაკურ ძმ თრდატისი 672  
 ბალაჰვარი 656  
 ბანკი ა. 224  
 ბარამიძე გ. 195  
 ბარამიძე რ. 66  
 ბარბაროსები 440  
 ბარბური რ. 469  
 ბარდა სკლიაროსი 653, 768, 842  
 ბართლომე (იგივე პართლომე, წარწ.)  
 429  
 ბართლომე ი. ა. (ეთნოგრაფი,  
 ნუმიზმატი) 494  
 ბარნაბა არქიმანდრიტი 424  
 ბარტომ მეფე 72  
 ბასილი (წმ., იოანეს მიმდევარი და  
 მემკვიდრე) 211  
 ბასილი I (ბიზანტიის იმპერატორი)  
 820  
 ბასილი II ბულგართმულეტი  
 (ბიზანტიის იმპერატორი - 976-  
 1025) 464, 609, 653, 769  
 ბასილი ანტიოქიელი 829, 831  
 ბასილი ახალი 279, 284, 288  
 ბასილი დიდი (კაპადოკიელი) 65, 164,  
 166, 170, 173, 188, 311, 355, 358, 370,  
 372, 386, 388-389, 392-393, 439,  
 531, 589, 650, 652, 655, 657, 726,  
 729-731, 735, 782-783, 822  
 ბასილი ეზოსმოდლუარი 87, 557, 561,  
 563, 566, 580-581  
 ბასილი ეტრატაჲ მალუშისძე 536-  
 537  
 ბასილი თორელ ყოფილი 625  
 ბასილი მთავარეპისკოპოსი 652  
 ბასილი სოფენელი (IX ს.) 297  
 ბასოს/ვალასოს 835  
 ბაუერი ვ. 452  
 ბაუმეისტერი ფ. ქრ. 240, 526-527  
 ბაუმშტარკი 687

- ბაქრაძე აკ. 487  
 ბაქრაძე ალ. 190  
 ბაქრაძე დ. 496, 497  
 ბაყათარი (ბუმბერაზი) 76  
 ბახდიადი (სპარსელი) 159  
 ბახუსი (მით.) 814  
 ბედჟანი პ. 508  
 ბედუინები 204  
 ბეზარაშვილი ქ. 461  
 ბეიბარსი (მამლუქთა სულთანი -1268) 623  
 ბენაშვილი ა. 594  
 ბენედიქტი (არქიმანდრიტი) 456  
 ბენუ ლ. 178  
 ბეჟანა 457  
 ბერაძე თ. 140, 142, 145  
 ბერთოლდ მოსბურგელი 193-196, 199-200  
 ბერიძე გრ. 664  
 ბერიძე ვ. 302  
 ბერიძე მ. 659  
 ბერიძე ო. 63  
 ბერმანი პ. 37  
 ბერმანი გუსტავ გუსტავის ძე (პასტორი) 495, 502-503  
 ბერძენი ბერი (ანონიმი) 764  
 ბერძენი ბერიკა 457  
 ბერძენი, ბერძენები 44, 68, 122-125, 128, 131, 180, 200, 204, 207, 253, 263, 267-270, 330, 335, 337, 340, 370, 402-408, 428, 434, 437-438, 456-457, 610, 616, 653, 671, 717, 737, 757, 763, 768-769, 776  
 ბერძენიშვილი ნ. 139-140, 145, 152  
 ბერძნიშვილები 457-458  
 ბერძნიშვილი არდ. 458  
 ბერძნიშვილი ს. 457  
 ბექა (ბერქა) ჯაყელი 60, 87 იხ. ჯაყელი  
 ბექთაშ იენიჩერი 798  
 ბეშქენი (ერისთავთ-ერისთავი) 495  
 ბიზანტიელი მამები 389  
 ბიზანტიელი, ბიზანტიელები 35, 138, 149-151, 154, 161, 176, 188, 202, 204-205, 254, 256, 399-400, 402, 406-408, 434, 445, 695  
 ბილი ქრ. 168  
 ბლევკი დ. 792  
 ბოა (წმ.) 344  
 ბოგვერაძე ა. 140  
 ბოგიში მ. 12  
 ბოეციუსი 197  
 ბორგილთა ქვეყანა 344  
 ბორენა დედოფალი 844  
 ბოსნიელები 330  
 ბრამანტე 611  
 ბრაჟნიკოვი მ. 600  
 ბრეგაძე თ. 536  
 ბრეგაძე ტ. 843  
 ბროსე მ. 51-52, 131, 138, 399, 403, 494-496, 612, 666  
 ბუზმირ მარზპანი 160  
 ბულგარელები 180, 330, 609; ბოლგარნი 144  
 ბურდუხან (ხუდდან მეფის ასული) 86  
 ბურჭულაძე ნ. 423, 426  
 ბუსლავეი თ. 281  
 ბუტლერი პ. 488  
 ბლაჟბა ო. 292  
 გაბაშვილი ვ. 93-96  
 გაბაშვილი მ. 90  
 გაბიძაშვილი ე. 46, 183, 349, 358, 360, 397  
 გაბრები 847  
 გაბრიელ ეპისკოპოსი 494. 497-500, 502  
 გაბრიელ მთავარანგელოზი 450-451, 486, 754, 756  
 გაბრიელ მცირე (მღვდელ-მონაზონი XVIII ს.) 392-395  
 გაბრიელი (ეპისკოპოსი) 494, 497-502  
 გადლო ა. (რუსი ისტორიკოსი) 149  
 გავარები 269  
 გაიანე (წმ.) 807  
 გაიმ (კერპი) 78  
 გალავარისი გ. 631  
 გალაკტიონი 816

- გალენუსი (ბერძნ. ფილოსოფოსი) 109  
 გალერიუსი (305-311) 174  
 გამრეკელი-თორელი კახა  
 (მეჭურჭლეთუხუცესი) 57  
 გამსახურდია ზ. 242  
 გამსახურდია კ. 823  
 გარიტი ყ. 833  
 გარსევანიშვილები 127, 131, 459-460  
 გარსევანიშვილი ელისაბედ 130  
 გარსევანიშვილი იესე (ხატის  
 მცველი, მღვდელი) 127  
 გარსევანიშვილი ნიკოლოზ (კონა)  
 ივანეს ძე 459  
 გარსევანიშვილი ქეთევანი 130  
 გარსევანიშვილი/გარსევანოვი  
 ალექსანდრე სვიმონის ძე (1832-1919  
 წ.წ.) 127, 129, 131, 458  
 გარსევანოვთა გვარი 129  
 გაცი (კერპი) 78  
 გეგეჭკორი თ. 597  
 გეგეჭკორი ლ. 597  
 გეგი ფანგანი (სოფლის სტაროსტა)  
 500  
 გედიქ ფაშა 799  
 გელათელი (ანონიმი) 526  
 გელასი კვიზიკელი (ისტორიკოსი)  
 296  
 გელაშვილი თ. 12  
 გელაშვილი ნ. 102  
 გელოვანი ა. 569  
 გენადი სქოლარიოსი 436  
 გენგიური ნ. 111  
 გეორგები (გეორგოი) 612  
 გეორგიოს გემისტოს იხ. პლეთონი  
 გეორგიოს ხაძიმბეხლაკისი 11  
 გერმანე კონსტანტინოპოლელი 485  
 გერმანელი 495  
 გერმანოსი (პატრიარქი) 274, 751  
 გერცერი (გერმანელი მეცნიერი) 846  
 გერცმანი 353  
 გვერდნითელი რ. 112  
 გიგინეიშვილი ბ. 772  
 გიგინეიშვილი ლ. 372  
 გიგინეიშვილი ო. 329  
 გილგამეში სამირანსი 569  
 გიორგაძე მ. 122  
 გიორგი (XI ს. გადამწ.) 625  
 გიორგი (ვახტანგ VI-ის შვილთა  
 აღმზრდელი) 130  
 გიორგი (წმ. მთავარმოწამე) 38, 83,  
 175-176, 178-180, 182-183, 364, 421,  
 424, 751, 754  
 გიორგი I (ათონის მონასტრის  
 წინამძღვარი) 537-538  
 გიორგი I კომნენოსი (ტრაპიზონის  
 კეისარი, 1266-1280) 53, 58, გიორგი  
 ბერძენთა მეფე 52-53, 59  
 გიორგი III (საქართველოს მეფე) 70,  
 553, 568-570, 579  
 გიორგი VII (იმერეთის მეფე, 1393-  
 1407) 53, 129  
 გიორგი XII (საქართველოს  
 უკანასკნელი მეფე) 457  
 გიორგი XIII (იხ. გიორგი XII) 445, 606  
 გიორგი ათონელი 387, 726, 763 იხ.  
 გიორგი მთაწმინდელი  
 გიორგი ალექსანდრიელი 47, 356  
 გიორგი ბაგრატის ძე 69, 72, 128  
 გიორგი ბრწყინვალე 554  
 გიორგი თარგმანი (იგივე გიორგი  
 მთაწმინდელი) 350, 359, 538  
 გიორგი იბერი 444-446  
 გიორგი მერჩულე 35, 37, 40, 91, 94-  
 95, 210, 213, 806-808, 810, 813, 815,  
 817-823  
 გიორგი მთაწმინდელი 128, 287, 340,  
 360, 365, 371-372, 388, 452, 537-  
 538, 574-575, 653, 715-717, 720-723,  
 727-728, 765-766, 784-785, 792  
 გიორგი მცირე 624, 726  
 გიორგი პისიდელი 808  
 გიორგი სქოლარი, გენადიოსი 332  
 გიორგი შეყენებული 720-723  
 გიორგი ჭალაგანიძე (მგალობელი)  
 594  
 გიორგი ჭყონდიდელი,  
 მწიგნობართუხუცესი 81  
 გიორგი ხუცესმონაზონი 350, 715

- გიუნაშვილი ე. 536  
 გობაზი (ლაზიკის მეფე) 295, 298  
 გოგოლაძე თ. 127  
 გოგუაძე ნ. 387, 715, 811, 832  
 გოილაძე ვ. 137, 405  
 გოდდციერი 207  
 გოლენიშჩევ-კუტუზოვი ი. ნ. 822  
 გორდევი დ. 421, 430  
 გორდეზიანი, რ. 13, 814  
 გოჰონ მიჰრანი 404  
 გრაბარი ა. 224, 318, 488  
 გრეგორი (პროფესორი) 495  
 გრიგალაშვილი ი. 156  
 გრიგოლ XIII 435  
 გრიგოლ ბაკურიანის ძე 845, 847  
 გრიგოლ განმანათლებელი 265  
 გრიგოლ მთაწმინდელი (ივირონის წინამძღვარი) 536-537  
 გრიგოლ ნაზიანზელი (ღმრთისმეტყველი) 65, 165, 167-168, 188, 356, 358, 371, 386, 388-389, 439, 507, 531, 545, 657, 729-730, 735, 776, 782, 791  
 გრიგოლ ნოკესარიელი (საკვირველმოქმედი, III ს.) 371-372, 387  
 გრიგოლ ნოსელი 65, 165-167, 169-170, 172-173, 188, 356, 358, 370-372, 386, 388, 389-390, 531, 543, 553, 589, 782  
 გრიგოლ ოშკელი 389  
 გრიგოლ სურამელი (ქართლის ერისთავთ-ერისთავი) 57  
 გრიგოლ ტურელი 831-832  
 გრიგოლ ხანცთელი/ხანძთელი 31-40, 94, 210, 212-213, 806, 808, 810, 812, 815, 817-823  
 გრიგოლაშვილი ლ. 553  
 გრიგოლი (ნმ. ბასილის მოწაფე) 280-281  
 გრიგოლი (ნმ.) 31-35, 37-38, 171-172, 265, 340, 386, 388, 484, 543, 545, 553, 650  
 გრიგოლი მანგლელ-თბილელი ეპისკოპოსი (1442 წ.) 441  
 გრიგოლია გ. 254  
 გრიგორი (ანაკოვიის ქალაქის ციხისთავი) 129  
 გრიმე 687  
 გროსმანი პ. 114-115  
 გუარამ კურაპალატი 403, 405, 407  
 გუარანდუხტი (ვახტანგ გორგასლის მეუღლე) 667  
 გუბაზ მეფე 148, 150-151  
 გულაბერისძე ნიკოლოზი (კათოლიკოსი) 359, 360, 487  
 გულიაშვილი გ. 456  
 გურამიშვილი დავითი 556, 823  
 გურანდუხტი (დედოფალი) 321  
 გურგენ ერისთავთ-ერისთავი 670  
 გურგენი/გორგენი 404  
 დადეშქელიანი ლ. 494  
 დადიანი გრ. 698  
 დავით აღმაშენებელი 79-83, 180, 365, 551, 554, 563-564, 569-571, 573, 576, 585, 808, 810, 816  
 დავით ეპისკოპოსი 669-670  
 დავით კურაპალატი 68, 98, 653, 842  
 დავით მეფე (1382) 458  
 დავით მეფეთა მეფე (იხ. დავით ულუ) 51-53, 55-57  
 დავით ნარინი რუსუდანის ძე 53-55, 58-59, 71  
 დავით სოსლანი (ოვსთა მეფე, თამარის ქმარი) 70, 568, 609  
 დავით ტბელი 387-389  
 დავით უძლეველი 237, 520, 523  
 დავით წინასწარმეტყველი 81, 157, 352-353, 563-564, 567, 576-579, 808  
 დავით-ულუ ლაშას ძე 57-60, 70  
 დავითი (ასურელი მამა) 457  
 დავითი (დემეტრე II-ის პირმშო) 58  
 დავითი (პეტრიწონელი მონაზონი) 707  
 დავითიან-სოლომონიანნი 568  
 დავითიანები 577, 579  
 დაიჰმანი ფ.-ვ. 303  
 დალილა (ბიბლ.) 585

- დამნაზე 295-296  
 დანიელ წინასწარმეტყველი 359, 487, 571-572, 648  
 დანიელი (კონკორდიის ეპისკოპოსი) 442  
 დანიელი (მოქვის მთავარეპისკოპოსი) 739, 745-746  
 დანიელი, მესვეტე 825, 829, 831-832  
 დანიელუ ჟ. 171  
 დანტე 281, 796, 822  
 დედაბრიშვილი გ. 236, 239  
 დედისიმედი 87  
 დემეტრე I 69, 81-82, 569-570  
 დემეტრე II/დიმიტრი (დავით ულუს ძე) 58-60, 71  
 დემეტრიანუსი 833  
 დემოკრიტე 237  
 დენის სალივანი 279  
 დიასამიძე იოანე (კათოლიკოსი) 485-486  
 დიგენის აკრიტასი 174-177, 181  
 დიდიმოს ბრმა 782  
 დიმიტრი (აბაშიძე, ეპისკოპოსი) 597  
 დიმიტრი (მორეის დესპოტი) 445  
 დიმიტრი (წმ.) 175-176, 178, 180  
 დინ ინგი 815  
 დიოგნეტე 122, 124  
 დიოდორე ტარსელი 506, 782, 792  
 დიოკლეთიანე იმპერატორი (284-305) 174, 253  
 დიონისე არეოპაგელი 355  
 დიონისიუსი (დიონისე) 358, 742  
 დიოსკორე/დიოსკოროს ალექსანდრიელი 835  
 დიტრიხ ფრაიბერგელი 198  
 დიუ კანჟი 446  
 დიუბუა დე მონპერე 666  
 დიურკჰაიმი ემილ 803  
 დოდაშვილი ს. 823  
 დოლაქიძე მ. 358  
 დოლისყანელი 52  
 დოლიძე დ. 596  
 დოლიძე თ. 163  
 დომენტი (წმ.) 810  
 დომენტი კათალიკოსი 217, 810  
 დომიციუს ავრელიანე (270-275 წ.წ.) 345  
 დომნა ანტიოქიელი 831  
 დორანი რ. 832, 834  
 დორივალი ჟ. 778, 781-782, 787-788  
 დოროთეოს მიტილენელი 435, 437  
 დოჩანაშვილი ელ. 350, 813  
 დუმბაძე ა. 597  
 დურძუკი 72  
 დუქსები 847  
 ებრაელი 38, 78, 334-335, 350-352, 502, 563-565, 574, 585, 810  
 ეგერია 264  
 ეგვიპტელი, ეგვიპტელები 123, 125, 269, 342, 730  
 ეგნატე ღმერთშემოსილი (წმ.) 482  
 ედესელები 397-398, 401  
 ევა (ბიბლ.) 39, 582, 585, 591  
 ევაგრე სქოლასტიკოსი 400-401, 506, 514-515, 782, 825, 828-829, 831-832, 834  
 ევდოკია (დედოფალი) 830-831, 835  
 ევდოკიმე 821  
 ევთჳმი დიდი პალესტინელი/ქრონოგრაფოსი (376-473წწ.) (ფსევდო-ევთჳმი) 530-532, 534-535  
 ევთიმი, პალესტინელი ასკეტი 830-832  
 ეკკლიდე 109  
 ევმატიოს მაკრემბოლიტესი 242-246  
 ევნაპი სარდელი 676  
 ევნომიოსი 164-165, 168-169, 730  
 ევსები ალექსანდრიელი 387-388  
 ევსევი ეგზარქოსი 497  
 ევსევი ემესელი 778, 780  
 ევსევი/ევსებიოს კესარიელი 65, 401, 619-620, 626-627, 629, 744, 782  
 ევსტათი ანტიოქელი 387  
 ევსტათი მღვდელთმსახური 262  
 ევსტათი მცხეთელი (წმ.) 156-157, 159-161, 340  
 ევსტრათი დეკანოზი 716  
 ევსუქი იერუსალიმელი 387, 779, 785



- ეზეკიელი 651  
 ეთიოპიელები 268  
 ეკატერინე (წმ.) 86  
 ელაშვილი ქ. 814  
 ელენე (იმპერატორ რომანოზის ძმისშვილი) 127-128, 130  
 ელენე (კონსტანტინე კეისრის ძმის-შვილი) 458  
 ელია (ბოლნისის ტაძრის მთავარ-ეპისკოპოსი) 670, 672  
 ელია (წმ.) 648, 753  
 ელიავა გ. 152  
 ელიაზარი (ბიბლ.) 82  
 ელიასი 520, 522  
 ელიზბარაშვილი ე. 174  
 ელინი, ელინები 123, 440  
 ელისაბედი (ბიბლიური) 450, 818  
 ელისე (ბიბლ.) 353  
 ელმელიქ ფადლის ძე 669  
 ემერო 687  
 ემპედოკლე 160  
 ეპიკურე 237  
 ეპიფანე კვიპრელი 372, 387-388, 699  
 ერეკლე II 423, 594  
 ერეკლე იხ. ჰერაკლე  
 ერმაკოვი (ფოტოგრაფი) 499  
 ერქვანიძე მ. 13  
 ერქომაიშვილი არტემი 595  
 ესაია წინასწარმეტყველი 38, 567  
 ესქილე 216  
 ეფენბერგერი ე. 115  
 ეფესელები 182  
 ეფთვიმე ზილაბენი 655, 782  
 ეფთჴმე/ეფთვიმე /ექვთიმე ათონელი /მთანშიდელი/ქართველი 182, 287, 365, 371-372, 387-389, 393, 466-467, 514-517, 523-524, 536, 538, 652-657, 726, 765-766, 771, 783  
 ეფრემ ასური (IVს.) 285, 357, 387-388, 392, 513-514, 815, 820  
 ეფრემ მცირე 34, 341, 362, 370-372, 387-390, 524-526, 771, 772, 777-779, 783-789, 791-793, 833  
 ეფრემი (კალიგრაფი და მთავარი მხატვარი) 738, 746  
 ეფრემიძე ნ. 838  
 ექვთიმე აღმსარებელი (კერესელიძე) 595-596, 600  
 ვათეიშვილი ფ. 441  
 ვაიცმანი კ. 741  
 ვალასოს (იხ. ბასოს)  
 ვალახები 331  
 ვალენტინიანე 726  
 ვან ესბროკი მიშელ 809  
 ვაჟა-ფშაველა 734, 817, 823  
 ვარელასი დ. 13  
 ვარსქენ პიტიახში 340  
 ვასილევო ა. 105  
 ვასილი (კონსტანტინეს ძმა) 128 იხ. ბასილი II  
 ვასილი დიდი (მთავარი ვლადიმირისა) 128  
 ვატო (მხატვარი) 802  
 ვაჩნაძე ნ. 185  
 ვანაძე ი. (სვანეთის ბლალოჩინი) 498-500  
 ვახტანგ V შაჴნავაზი 284, 425, 430  
 ვახტანგ VI, ქართლის მეფე 130, 217  
 ვახტანგ გორგასალი 69, 75-77, 90, 92-94, 96-100, 255, 422  
 ვახტანგ დემეტრეს ძე 58  
 ვახუშტი ბაგრატიონი 88, 138, 425, 441, 455, 457, 732  
 ვაჴან მამიკონიანი 266  
 ველეში ეგონ 355, 359, 599  
 ვეჴან ბუზმირი 159  
 ვერინგები 609  
 ვესპასიანე 809  
 ვილინსკი ს. 280-281  
 ვირსალაძე ე. 283  
 ვიქტორ ანტიოქიელი 777  
 ვლახელები 335  
 ვოლგასტი ზ. 195  
 ვოლფი ქრ. 237, 527  
 ვულფილაკი, მესვეტე 832  
 ზაოზერსკი ნ. 536  
 ზარათუშტრა 158  
 ზარიადრი 608

- ზაქარაია პ. 141-142, 145, 153, 302  
 ზაქარაძე ლ. 193  
 ზაქარია (მამა იოანე ნათლისმცემლისა) 818  
 ზაქარია (წინასწარმეტყველი) 651  
 ზაქარია შავი (გადამწერი) 625  
 ზებედე (მამა იოანე მახარებლისა) 357  
 ზედგინიძე გ. 663  
 ზევსი (მით.) 123, 814  
 ზია გოქ ალფი 803  
 ზიმიები 330  
 ზირაქი (ბიბლ.) 811, 813  
 ზოდენი 495  
 ზოია (დედოფალი, რომანოზ III არგოროსის მეუღლე) 128-129, 537  
 ზურაბაშვილი მ. 202  
 თადეოზი 814  
 თაღბოთ რაისი 224  
 თალისი 224  
 თამარ ამანელისძე (დავით ნარინის პირველი ცოლი) 55  
 თამარ მეფე 79, 85-87, 98, 551, 553, 555, 559-563, 565-569, 573, 609, 808, 810  
 თამარი (ვახტანგ V-ის, შაჰნავაზის ასული) 422, 430  
 თამარი (რუსუდან მეფის ასული) 59, 60  
 თარხნიშვილი მ. 624, 625  
 თაყაიშვილი ე. 152, 186, 324, 421, 669  
 თევდოსი/თეოდოსი (ასკეტი) 832  
 თევზაძე გ. 197, 238  
 თეიმურაზი (XVI ს.) 424  
 თეისუზი ჯემ 12  
 თეოდორა (ბასილი ახლის მხევალი) 279, 281, 284-285  
 თეოდორა (დედოფალი, იუსტინიანეს მეუღლე) 537, 683  
 თეოდორე (მიტროპოლიტი ტაო-კლარჯეთისა) 12  
 თეოდორე აბუკურა 817  
 თეოდორე ანაგნოსტი 830  
 თეოდორე ანტიოქიელი 782, 792  
 თეოდორე მოფსუსესტია 506, 630  
 თეოდორე სალოსი 186-187, 189-190  
 თეოდორე სტრათილატი 175-177  
 თეოდორე ტირონი 175-177  
 თეოდორე ჰერაკლიელი 778  
 თეოდორი (არხეოლოლოსი, მცველი სიძველეთა) 129  
 თეოდორიტე კვირელი 371-372, 778-783, 792, 794, 825-826, 831-832  
 თეოდოროს პროდრომოსი 242-243  
 თეოდოროსი (ქრისტოიანი ტაჭიკი) 266  
 თეოდოსი I (ბიზანტიის იმპერატორი, V ს.) 677, 726, 820  
 თეოდოსი II (VI ს.) 830  
 თეოდოსიუსი (VI ს.) 264  
 თეოდოტი ანკვირელი 726  
 თეოფანე (ათონელი გადამწერი, XI ს.) 468  
 თეოფანე (ხუროთმოძღვარი) 129  
 თეოფანე ბიზანტიონელი 404  
 თეოფანე ჟამთაღმწერელი 295  
 თეოფილაქტე ბულგარელი 371-372  
 თეოფილაქტე სიმოკატა 676  
 თეოფილე (აპოლოგეტი) 122  
 თეოფილე 122, 124  
 თეოფილე ხუცესმონაზონი 341-342, 372, 387-388, 699  
 თინა (ქართველი, პატრიციო დელლა ვალეს მეუღლე) 607  
 თომა (გადამწერი) 263  
 თომა აქვინელი 197, 776  
 თომას შიპფლინგერი 587-589  
 თორნიკე ათონელი 768-769  
 თორტიზელი 457  
 თრაკიელები 612  
 თრდატ მეფე 265  
 თუმანიშვილი დ. 303  
 თურქ-სელჯუკები 797, 844  
 თურქები 72, 80, 430, 434, 455, 537, 623, 796, 799-801  
 იავუზ სელიმი (სულთან) 802  
 იაკობ ხუცესი 157, 485, 807  
 იაკობიტელები 269

- იაკობსონი ა. 224  
 იაფეტი 124, 569  
 იალარისი (ფერარას კრების მონაწილე) 440, 447  
 იალარისი იხ. კირანდრონიკე  
 იაჰვე (ბიბლ. იელოვა) 566  
 იაჰია ქემალი (1884-1958) 796-804  
 იბერები 296, 404, 439  
 იბერი (არქონტი) 439-440  
 იბერიის კათალიკოს-არქიეპისკოპოსი 437  
 იბნ სინა (ავიცენა) 109  
 იბნ ხალდუნი 208  
 იემენელები 204  
 იერემია (წინასწარმეტყველი) 813  
 იესე (ვახტანგ VI-ის შვილთა აღმზრდელი) 130  
 იესე, ოსეს ძე 699  
 იესუ /იესო ქრისტე 33, 154, 303, 400-401, 551, 554, 576-579, 632, 799  
 ივანე შანშეს ძე მხარგრძელი 57  
 ივანე ჯიბისძე 723  
 ივანოვი მ. 806  
 ივანოვი ს. 186-190  
 ივანოვი სერგეი 186-190  
 ივდითი (ბიბლ.) 350  
 იველაშვილი თ. 216, 660  
 ივერიელები/ივერები 585, 608, იხ. იბერები  
 ივლიტა წმ. 324, 494  
 იზორია მ. 224  
 ილაგერი (სარდალი) 149  
 ილარიონ ყანჩაელი (სამთავნელი) 301, 304-306, 308-312, 421  
 ილარიონ ქართველი 820  
 ილარიონი (წმ.) 265, 341  
 ილია თესბიტელი (ბიბლ.) 564  
 იმედაშვილი გ. 555  
 იმნაიშვილი ვ. 533, 832  
 იმნაიშვილი ი. 154, 287, 810  
 ინგოროყვა პ. 52, 66, 351, 364, 366, 562, 821  
 იოაკიმე მთაწმიდელი 190  
 იოანე (იერუსალიმის ბიზანტიელი ეპისკოპოსი) 268  
 იოანე (მონასტრის დამფუძნებელი და წინამძღვარი) 211, 214  
 იოანე II (ტრაპიზონის მეფე 1280-1297) 54-55  
 იოანე VIII (1438) 434  
 იოანე ათონელი 466-467, 653-654, 766-769  
 იოანე ანჩელი 309, 360  
 იოანე ბაგრატიონი 457  
 იოანე ბატონიშვილი ("კალმასობის" ავტორი) 348, 594  
 იოანე დალიათელი 508-510, 515  
 იოანე დამასკელი 238, 240, 359, 362, 371-373, 377-378, 388, 524-526, 530-533, 696, 698-699, 708, 820  
 იოანე დეკანოზი (გადამწერი) 726  
 იოანე დვალი 625  
 იოანე დრუმგარიუსი 777-778, 787  
 იოანე ეპისკოპოსი 264, 268, 319  
 იოანე ზედაზნელი 397  
 იოანე ზოსიმე 487, 574, 822  
 იოანე ლავრელი (ათონელი გადამწერი, X ს.) 468  
 იოანე მალალა 295-296, 830  
 იოანე მანგლელი-თბილელი (1432) 441  
 იოანე მანური (გადამწერი) 698  
 იოანე მახარებელი/ღვთისმეტყველი 356, 452, 632-633, 809  
 იოანე მიტროპოლიტი იბერიისა 441  
 იოანე მოკელი (გადამწერი) 262  
 იოანე მოსხი 394, 810, 820  
 იოანე მონყალე (VIII ს.) 285  
 იოანე ნათლისმცემელი 38, 130, 280, 307, 310, 451, 752  
 იოანე ოქროპირი (IV ს.) 31-35, 37-38, 40-41, 47, 65, 188, 285-288, 354-358, 386-390, 392-393, 439, 461-462, 464, 466-469, 725, 731, 777  
 იოანე პეტრინი 25, 27, 193-196, 199-200, 352, 362, 366, 369, 372-373, 376-379, 789, 847  
 იოანე პროტონოტარიუსი 439

- იოანე სკილიცე (ბიზანტიელი ქრონოგრაფი, XI ს.) 768-769  
 იოანე ტარიჭისძე 372, 525  
 იოანე ქსიფილინოსი 388  
 იოანე შავთელი 341, 360, 808, 810, 813  
 იოანე ჭიმჭიმელი 371-372  
 იოანე ხუცეს-მონაზონი 698-699  
 იოანიკოს (კრეტელი მღვდელი) 423-424  
 იოანიკოსი/იოანიკე (სინას მთის არქიმანდრიტი) 428  
 იობნალი /იუვენალი (იერუსალიმის მთავარეპისკოპოსი) 530, 532-534  
 იოვანე (ბარბაროზთა ეპისკოპოსი) 533  
 იოვანე (ქართლის კათალიკოსი) 365  
 იოვანე II ბუქაისძე (წინამძღვარი, 1085-1104) 538  
 იოვანე მაშენებელი 538  
 იოვანე საბანისძე 340, 807, 811, 821-822  
 იორგა ნ. 148  
 იორდანე (ვლადიმერ პაპაშვილის პაპა) 598  
 იორდანე 457, 598, 603  
 იოსებ მართალი 450  
 იოსები (ბიბლ.) 577, 730  
 იოსები (პატრიარქი) 437  
 იოსელიანი პ. 130  
 იოსია (ბიბლ.) 353  
 ირაკლი თეიმურაზის ძე (1709) 130  
 ირაკლი იხ. ჰერაკლე  
 ირანელი 149-152, 161, 407, 430  
 ირემაძე თ. 194, 199, 235  
 ისააკ I კომნენოსი (1057-1059) 537  
 ისააკ ასური 506-508, 510, 514-517  
 ისაია (ბერი სამლიდან) 423  
 ისაკი (ბიბლ.) 157, 486  
 ისიდორე მილეტიდან 610  
 ისლამ მარგველანი (მამასახლისი) 500  
 ისმაიტელი/ისმაიტელნი 70, 833  
 ისრაელიანები 157, 350, 353, 570-571, 575  
 ისუ ზირაქის ძე 811, 813  
 ისუქი (სქოლიასტი) 782 იხ. ევსუქი  
 იუდა მოციქული 740  
 იუდეველები 35, 122-124, 330, 334, 571; იუდეველი დანიელი 572  
 იუნუსოვი ი. 142-145  
 იუსტინე (აპოლოგეტი) 122-123  
 იუსტინე (კონსული) 307  
 იუსტინე მეფე 295  
 იუსტინიანე 387  
 იუსტინიანე დიდი, იმპერატორი (527-565 წ.წ.) 128-129, 137, 147-148, 203, 256-257, 298, 348, 458, 484, 610, 677-685  
 იჯინტოსი 679  
 კავადი/კოადი (სპარსეთის მეფე) 295  
 კათოლიკეები 436  
 კაკაბაძე ს. 404  
 კაკაშვილი მ. 242  
 კალანდაძე მ. 838  
 კაპადოკიელი მამები 163, 166, 168, 171, 386-387  
 კაპანაძე თ. 141, 153  
 კარაპისარის სახარება 742  
 კარბელაშვილი ვ. 250, 393, 502, 594  
 კარბელაშვილი პოლიექქტოს (მღვდელი) 493, 503, 594  
 კარპიანე 627, 629, 744  
 კასია (IX ს-ის ბიზანტიელი პოეტი ქალი) 820  
 კასტორიუსი (გეოგრაფი) 92  
 კახიძე ემ. 252  
 კახნი 57  
 კეკელია ვ. 261  
 კეკელიძე კ. 44-46. 66, 156, 185, 190, 293, 341, 345, 347, 349-351, 363, 390, 392-393, 399, 403, 406, 536, 616, 652, 654-655, 698, 705, 715-716, 727, 732, 817  
 კეჭალმაძე ნ. 838  
 კვირიკაშვილი ლ. 272  
 კვირიკე წმ. 324, 494, 498, 500, 501  
 კურილე (წმ.) 726, 784-786, 789  
 კიბელა (ღმერთ-ქალი) 345  
 კიკვიძე ც. 772  
 კიკნაძე ზ. 129, 733

- კიკნაძე ლ. 191  
 კიპრიანე (სამთავნელი ეპისკოპოსი) 217  
 კირ ანდრონიკე იალარისი 440  
 კირ ფოტიოსი (რუსი ეპარქი) 437  
 კირილე ალექსანდრიელი (V ს.) 285, 388, 648, 726-727, 771, 777-778, 780, 782-783, 789, 793  
 კირილე იერუსალიმელი 387-388  
 კირილე სკვითოპოლელი 830-832, 835  
 კირიონ II (გიორგი საძაგლიშვილი) 494-495, 501-503, 564  
 კიროსი (სპარსთა მეფე) 684  
 კირპიჩნიკოვი ა. 280  
 კილურაძე გ. 839  
 კლარჯნი 57  
 კლდიაშვილი დ. 445, 630, 812  
 კლიმენტი ალექსანდრიელი 357  
 კოზმა 834  
 კოზმა ვესტიტორი 531  
 კოზმა ინდიკოპლოსტი 307  
 კოლხები 143, 145, 612-613  
 კონდაკოვი ნ. 320, 483  
 კონდულმერი ფრანჩესკო (კარდინალი) 442  
 კონსტანტინე (ბიზანტიის იმპერატორი, X ს.) 653  
 კონსტანტინე I დიდი (ბიზანტიის იმპერატორი 324-337) 84, 116, 175, 253, 268, 318-319, 667, 677-678  
 კონსტანტინე III (641-668) 731  
 კონსტანტინე IX მონომახი (1042-1055) 537  
 კონსტანტინე VII პორფიროგენეტი 95-97, 320, 484, 844-846  
 კონსტანტინე VIII (იმპერატორი, რომანოზ მეორის ძე) 128, 464  
 კონსტანტინე XI 434  
 კონსტანტინე კეისარი 458  
 კონსტანტინე ტრიკიდისი 753  
 კონსტანტინიდი გ. 456  
 კონსტანტინოს მანასე 243  
 კოპონიუსი (პროკურატორი) 809  
 კოპტები 269, 427  
 კორინთელნი 487  
 კოსტანტი კახა (წმ.) 360  
 კრაუტჰაიმერი რ. 117  
 კრონოსი (მით.) 123  
 კრუკები 600  
 კრუმბახერი კ. 181  
 კულაკოვსკი ი. 616-617  
 კუპერი ი. 815  
 კუპერი ჯ. 815  
 კუტილზი (სარდალი) 149  
 კუცია კ. 187, 191  
 ლაბაძე რ. 279  
 ლაზარე 158, 584  
 ლაზარე ჩუკეცი (ჭაუკეცი, სომეხთა კათალიკოსი) 701  
 ლაზები 137-138, 254, 295-296, 347, 612  
 ლათინები 434, 437, 442, 764, 776  
 ლაიბნიცი 237, 527  
 ლაკობა ს. 292  
 ლალისი/ალისი 833-834  
 ლამბროსი (კატალოგისტი) 764  
 ლამპე 365  
 ლაშა (დემეტრეს ძე) 58  
 ლაშა გიორგი 67-68. 70, 82. 566, 568, 581  
 ლახელები 335  
 ლახმიანები (სპარსელი არაბები) 202-204  
 ლევაშოვა (გრაფინია) 497  
 ლევაშოვი ვლ. (ქუთაისის გუბერნატორი) 494, 497-500  
 ლევჩენკო მ. 142, 147-148  
 ლეონ I 829  
 ლეონ VI იმპერატორი 307, 316  
 ლეონ პაპი 700-701  
 ლეონ პატრიკიუსი 777  
 ლეონარდო და ვინჩი 611-612  
 ლეონიდე ეპისკოპოსი 502  
 ლეონტი მროველი 66, 71, 74, 79, 557, 672  
 ლეჰმან-ჰაუპტი ჰ. 609  
 ლიპარისი/მარისი/მარენისი 833-834  
 ლიპარიტი (გიორგი ბაგრატიის ძის

- აღმზრდელი) 72  
 ლიუნინგი ანეგრეტ 12  
 ლიხაჩოვი დ. 186  
 ლოლაშვილი ი. 562, 696, 705, 707  
 ლომოური ნ. 131, 291  
 ლონგინოზ ასისტავი 180  
 ლონგოსი 242  
 ლორანი ვ. 435, 437-438  
 ლოსაკო მ. 468  
 ლოსევი აღ. 544  
 ლოსკი ვ. 356, 543, 545  
 ლოტმანი ი. 544  
 ლუარსაბ II (მონამე) 128  
 ლუარსაბ მეფე 557  
 ლუკა (წარწ.) 262  
 ლუკა მახარებელი 566, 583-584, 632, 818  
 ლუკიანე სამოსატელი 813  
 მასი პ. 687  
 მავრისიუსი (მავრიკი) 206, 403, 405, 408  
 მაზდეანები 340  
 მათე მახარებელი 288, 577-578, 632  
 მაისტერ ეკჰარტი 198  
 მაკალათია ს. 152-153  
 მაკარი დიდი მეგვიპტელი (IVს.) 284-286  
 მაკარი მესხი 190  
 მაკარიოს III ანტიოქიის პატრიარქი 423, 426  
 მაკრობიუსი 198  
 მალარმე 801-802  
 მალაქია 651  
 მალიქ-შა 80  
 მამა კლიმი (სვიმონ/სვიმონწმიდელი წინამძღვარყოფილი) 786  
 მამახელისშვილი ავგაროზი (დეკანოზი) 537  
 მამიკონიანები 270  
 მამისტვალისშვილი ელ. 131  
 მამისიმედიშვილი ხვთისო 733  
 მანაზირები 205  
 მანოველ დემეტრეს ძე 58  
 მანსვეტოვი (მანსვეტაშვილი) ი. 211  
 მარდინი 833  
 მართა (წმ.) 817  
 მართა/მართა-მარიამი (ბაგრატ IV-ის ასული...) 128, 343-343, 569, 576, 609, 841, 843-845  
 მართლმადიდებლები 436  
 მარი ნიკო 51-53, 55, 364, 662  
 მარია (მავრისიუსის ქალიშვილი) 206  
 მარიამ მეგვიპტელი 284, 286, 815  
 მარიამ ღვთისმშობელი 86, 450, 577, 584, 818  
 მარიამ წინანარმეტყუელი (ბიბლ.) 350  
 მარიამი (საქართველოს დედოფალი) 458  
 მარინო სანუდო 444, 446  
 მარკიანე იმპერატორი (450-457) 295, 298  
 მარკოზ ეფესელი 434, 447  
 მარკოზი (მახარობელი) 632;  
 მარკოზის სახარება 371  
 მარსილიო ფიჩინო 28  
 მარტირი, ეპისკოპოსი 831  
 მარტიროსოვი ა. 663  
 მასალიანელები 699  
 მატრიანე/მარტინუსი/მარტიანე 833  
 მაქსიმე აღმსარებელი 240, 356, 371-372, 388, 393, 541, 545, 547-549, 551, 729, 731-735, 782  
 მაქსიმიანე (286-305) 174  
 მაქსიმელიანე (ეპისკოპოსი) 484  
 მაქსიმინუს დაიასი (305-313) 174  
 მაყაშვილი ა. 661  
 მაყაშვილი ელ. 839  
 მაჩაბელი კ. 318  
 მაჩაბლები 460  
 მაჩიტძე ე. 329  
 მაჩხანელი მ. 763  
 მაცხოვარი 38 46, 130, 157, 286, 304, 309, 311, 352, 397-398, 401, 450, 551, 554, 556, 580, 584, 647-648, 752, 754, 807, 810  
 მაჭავარიანი მ. 371  
 მახარაშვილი ს. 339  
 მახარაძე ნ. 13, 44, 347

- მაჰმადიანნი (მამაიანნი) 10, 340, 424  
 მეგრულ-ჭანური ტომები 846  
 მედეა 585  
 მეთოდე აღმსარებელი 276  
 მელეტი ანტიოქელი 387-388  
 მელეტიოს პიგასი (ალექსანდრიის  
 პატრიარქი) 425  
 მელიტონ (სამთავნელი ეპისკოპოსი)  
 422, 429-430  
 მელიქიშვილი დ. 369, 372  
 მელიქიშვილი ი. 48  
 მელიქიშვილი ნ. 385  
 მელქისედეკ კათოლიკოსი 283  
 მენაბდე ლ. 404  
 მენანდრე პროტიქტორი 148, 404-405,  
 676  
 მენინგი უ. 176  
 მერკვილაძე დ. 396  
 მერმეროე (ირანელი სარდალი) 145,  
 150-151, 153  
 მესენია 751-753  
 მესროპ ნშანიანი 263  
 მესხები 57, 95, 659  
 მესხი თ. 421  
 მეტრეველი ე. 363, 536, 538  
 მეტრეველი რ. 561, 570  
 მეფისაშვილი რ. 302  
 მეშაქი 572  
 მეცი ა. 103  
 მეჰმედ II ფათიჰი 331-332, 799  
 მეჰმედ ქაფლანი 800  
 მითრადათა ევპატორი 608  
 მინი (PG-ს შემდგენელი) 652  
 მირდატ (ფარსმან მეფის ძმა) 68, 72  
 მირვან, ძე ფარნაჯომისი 71-72  
 მირიან მეფე 93, 291, 302, 318-319, 669  
 მირჩა ელიადე 815  
 მისიმიანები 128  
 მიტროფანე ზმურნელი 371  
 მიუნცერი თ. 840  
 მიქაელ IV პაფლაგონელი (1028-1034)  
 (1042) 537  
 მიქაელ VI სტრატოტიკოსი (1056-  
 1057) 537  
 მიქაელ მთავარანგელოზი 175, 182,  
 358, 754  
 მიქაელ სუწკელ იერუსალიმელი 372  
 მიქაელ ფსელოსი 24, 358  
 მიქაელი (ალავერდის ოთხთავის  
 გადამწერი) 625  
 მიქელ-გობრონი 807  
 მიხეილ VII დუკა (1071-1078) 844  
 მიხეილ VIII პალეოლოგოსი,  
 ბიზანტიის იმპერატორი 54, 434  
 მიხეილ ნიკოლოზის ძე (დიდი მთავა-  
 რი) 498  
 მოგვები 78  
 მოერბეკე ვილჰელმ 198  
 მოვსეს კალანკატვაცი (VII ს.) 143, 263,  
 265, 267, 269  
 მოვსეს რასხურანცი 263  
 მოიზიში ბ. 195  
 მოლდაველები 331, 335  
 მონღოლები 57, 623  
 მორგანი 224  
 მორეასი ჟან 801  
 მოსე მაიმონიდე 197  
 მოსე წინასწარმეტყველი 38, 66, 502,  
 533, 565, 740  
 მოჰმადი 615  
 მრეველიშვილი ნ. 371  
 მუზაფერ უიგუნერი 801  
 მუინ ად-დინ სულეიმან ფარვანა (ფა-  
 რვანა) (ყიასედდინის ვეზირი) 59  
 მურადიანი პ. 12  
 მურვან-ყრუ ბალდადელი 93  
 მუსლიმები 181, 203, 207, 330, 270,  
 334, 337; მუსულმანები 623  
 მუსხელიშვილი დ. 55-56, 139-141  
 მუსხელიშვილი ლ. 667  
 მუჰამადი/მუჰამედი /მუჰამადი  
 მოციქული 18, 207, 611, 618, 620,  
 798-799  
 მცირეაზიელი ბერძნები 610, 612  
 მჭედლიძე მ. 433  
 ნაბატეველები 203  
 ნაბიჭვრიშვილები 460  
 ნაბუქოდონოსორი 571-572

- ნადიბაიძე დ. 449  
 ნამორაძე ალ. 839  
 ნანსენი/ნენსენი ფ. 605-606, 612-613  
 ნასყიდაშვილი (მღვდელი) 129  
 ნაუმი 651  
 ნებროთი (ბიბლ.) 73, 75, 568-569  
 ნებროთიანნი (ანუ ქალდეველნი) 568-569  
 ნედიმი (პოეტი) 802  
 ნემესიოს ემესელი 197, 372, 377-378  
 ნეოფიტე ტრაპიზონელი (სინელი ბერი) 423-425  
 ნერსე ერისთავი 34  
 ნესტორ მწვალელები 725-726  
 ნესტორ მწიგნობარი 129  
 ნიკიტა ევგენიანე 242-243  
 ნიკიტა სტითატი 371-372, 696, 698, 706-707  
 ნიკიტა ჰერაკლიელი 777, 782  
 ნიკიტა-დავით პაფლაგონელი 821  
 ნიკიფორე ბლემიდესი 684  
 ნიკიფორე ბოტანიატე 845  
 ნიკიფორე კალისტე 531-523, 831  
 ნიკიფორე სპასპეტი რომანიისა 129  
 ნიკოლა იორგა 442  
 ნიკოლაევი ბორისი (დეკანოზი) 599  
 ნიკოლაოზ ეზოისმოძღვარი (კათალიკოზი) 129  
 ნიკოლაოს მირელი 63-64  
 ნიკოლაუს აუტრეკოურტი 197  
 ნიკოლაძე ნ. 496, 499  
 ნიკოლოზ კუზანელი 198  
 ნიკოლოზ ქართლის კათალიკოსი 57  
 ნიკოლოზი (წმ.) 752, 754-755  
 ნიკოლოზიშვილი ნ. 98  
 ნინო, ქართველთა განმანათლებელი(წმ.) 78, 302, 340, 807-808  
 ნიჟარაძე ბ. 496, 498, 500  
 ნიცუე ფ. 235  
 ნიჰათ სამი ბანარლი 796, 798  
 ნოდია ი. 838-844  
 ნოდია მ. 839  
 ნოე (ბიბლ.) 125, 566  
 ნოზაძე ვ. 242, 244-245  
 ნორვეგიელები 609  
 ნუქარდინი, ყიასად-დინის მამა 60  
 ნუცუბიძე შ. 160  
 ოვსნი 76, 130  
 ოთინაშვილი ნ. 455  
 ოთხმეზური თ. 461  
 ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელი 371, 520, 523  
 ონიანი ე. 593  
 ონოგურები 143-144, 146  
 ორიგენე 164-165, 778, 780, 782  
 ოსეფაშვილი ლ. 482  
 ოსმალები 331, 803, ოსმანის მოდგმის ხალხი 606, ოსმანთა იმპერია 607  
 ოტო დემუსი 741  
 ოლუზ ხაკანი (თურქული მითოლოგიის დევგმირი) 798  
 ოლუზური ტომები 797  
 პავლე არქიდიაკონი (ანტიოქიის პატრიარქის მაკარიოსის შვილი) 426  
 პავლე მოციქული 38, 84, 158, 182-183, 286, 309, 311, 323, 354, 357, 439, 451, 474-475, 487, 777, 786, 793, 808, 811, 816  
 პავლე პირველი (რუსეთის ომპერატორი) 47  
 პავლიკიანელები 847  
 პალაცო ა. 195  
 პალეოლოგოსები 737, 740-741, 743-744, 746  
 პანაგუშნასპი (სპარსელი) 159  
 პანინი (გრაფი) 494, 497-498  
 პანონი (მეუდაბნოე) 266  
 პანჩენკო ა. 186  
 პაპაშვილები ვ. და ი. 457  
 პაპაშვილი ვ. 457  
 პაპი კელესტინე 726  
 პაპუაშვილი ნ. 493  
 პარმენიდე 237  
 პასკევიჩი (გენერალი) 606  
 პატაი რაშაგულ 669  
 პატაპი (წმ.) "პატაპის ცხოვრება" 341-345



- პატარიძე თ. 506  
 პატარიძე მ. 53  
 პატკანოვი კ. 620  
 პატრიციო დელლა ვალლე 607  
 პაჭანიკები 845  
 პეტერსი პ. 624  
 პენელოპე 86  
 პერანი (ქართველი მხედართმთავარი) 399  
 პეტი იხ. ფრანსუა პეტი  
 პეტრე (ანტიოქიის პატრიარქი) 625  
 პეტრე (ბარბაროსთა ეპისკოპოსი) 533  
 პეტრე იერუსალიმელი 387  
 პეტრე ლაოდიკიელი 777  
 პეტრე მაჟუმელი 190  
 პეტრე მოციქული 307, 323, 439, 451, 632  
 პეტრინი იოანე (იხ. იოანე პეტრინი)  
 პეტროსი (ალვანელი მღვდელი) 266  
 პეჩის იერარქი 437  
 პიგულევსკაია ნ. 617  
 პითაგორა 237, 522  
 პითია 216  
 პირარი მარსელ 507  
 პირიმზე 582  
 პლატონ არხიატორი (პირველი მკურნალი) 129  
 პლატონ იოსელიანი 136, 425  
 პლატონი 21-23, 25, 27-28, 109, 170-172, 197, 199, 236, 370, 377, 521-522, 581, 823  
 პლეთონი (გეორგიოს გემისტოს) 22, 24-28  
 პლინიუსი 293  
 პლოტინი 22, 24-25, 170, 355  
 პოკროვსკი ნ. 282  
 პოლ ვერლენი 802  
 პოლიაკოვა ვ. 820  
 პოლიაკოვა ს. 242-243, 820  
 პონტოელები 256, 750, 752, 756-757  
 პორფირი 371, 525  
 პორფირიოსი 22-25, 237, 240, 370  
 პრეობრაჟენსკი ანტონინ 599  
 პრისკე პანიონელი/პრისკოს პანიელი (ბიზანტიელი ავტორი) 146, 295, 298  
 პროკლე კონსტანტინოპოლელი 725-726, 728  
 პროკლე/პროკლე დიადოხოსი 25, 193-197, 199-200, 355, 372, 387-388,  
 პროკოპი (პროკოპიოს) კესარიელი 65, 137-138, 255-256, 348, 399-401, 676, 678, 681-682, 684  
 პროკოპი ლაზელი 776, 781-782, 787  
 პროსორე (70-მოციქულთაგანი) 633  
 პტოლემეაიოსი (II ს.) 92, 253  
 პულხერია დედოფალი 530, 532-533  
 უამთაალმწერელი 87, 554, 557  
 უან მორიასი 801  
 უან ჩიას ძე (ამირსპასალარის ამირახორი) 52, 58-59  
 უენევიევა 831-832  
 უორდანია გ. 839  
 უორდანია თ. 190, 425, 502, 536, 738  
 უორდანია ნ. 606  
 უულიანი კამილ 797  
 უუჟუნაძე ო. 439, 441, 445-446  
 ულენტი ს. 662  
 რაბულა 489, 743  
 რადდე (კავკასიის მუზეუმის დირექტორი) 500  
 რავენელი ანონიმი ავტორი 143-144  
 რატიანი ზ. 584  
 რაფაელი (არქიმანდრიტი) 158  
 რაფავა მ. 371-372, 519, 706  
 რაფიელ ერისთავი 734  
 რეა (მით.) 123  
 რენ (წარწ.) 261  
 რიფსიმე 807  
 რობაქიძე ივანე (ანასტასია გარსევანიშვილის ვაჟი) 127  
 რომაელები 151, 205, 207, 253, 404-405  
 რომანოზ II 321-322  
 რომანოზ III არგიროსი (ბიზანტიის იმპერატორი 1028-1032წ.წ.) 127-131, 537

- რომანოზ მელოდოსი 359  
 როსტომ მეფე 455  
 რუსთველი (რუსთაველი) 243-245, 247-248, 551-552, 556-557, 576, 583-584, 732, 823  
 რუსი 47, 105, 147, 188, 281  
 რუსუდან მეფე 68, 87  
 რუსუდან, დემეტრეს ასული 58  
 რჩეული შვილი ლ. 303  
 საბა (მონაფე ეფთვიმე დიდისა) 533  
 საბა სვინგელოზი 361  
 საბირები 149-150  
 საგდუხტ (ვახტანგ მეფის დედა) 76  
 სავალანინი ტ. 263  
 სავილე (გამომცემელი) 655  
 საკუნდოტი (მთავარი) 344  
 სალაღია ქ. 530  
 სალივანი დენის 279  
 სამირი ხ. 513  
 სამოელ არქიდიაკონი 125, 156-157, 160  
 სამოელ ქართლის კათალიკოზი 156, 160  
 სამსონი (ბიბლ.) 585  
 სამუელ წინასწარმეტყველი 38  
 სან მარკო 321  
 სანიკიძე გ. 13  
 სანინო ა. 195  
 სანჯიანი ა. კ. 263  
 სარა (ბიბლ., აბრაამის ცოლი) 451  
 სარაგურები 144, 146  
 სარაჯიშვილი ვ. 597  
 სარგის ლონგმანი (მკლავგრძელი/მხარგრძელი) 609  
 სარგის ჯაყელი (ციხისჯვარელი) 57, 59-60  
 სარგის ჯაყელი 77  
 სარკინოზნი 615-616  
 სარჯველაძე ზ. 349, 669, 811  
 სასანიანთა დინასტია 202  
 საული (ბიბლ.) 353  
 სახაროვი ვ. 281  
 საჰაკ მონაზონი 509, 516  
 სებერიანე/სევერიანე გაბალოვნელი 372, 387, 814  
 სევეროსი 778  
 სეითი (ბიბლ., ევას ვაჟი) 39  
 სელევკიდები 616, 618-619  
 სელჯუკები 797  
 სემი (ბიბლ.) 125, 569  
 სენეკა 237  
 სერაპიონი (ახვლედიანი) არქიმანდრიტი 497-498, 502  
 სერბები 189, 191, სვანები 499, 501-502  
 სვიმეონ თესალონიკელი, (მთავარეპისკოპოსი) 596  
 სვიმეონ მეტაფრასტი 831  
 სვიმეონ მღვდელი 309  
 სვიმეონ სვეტილი (წმ) 834  
 სვიმეონ ჯულაეცი 237  
 სვიმეონ/სვიმეონ მესვეტე უმცროსი 488, 623  
 სვიმეონი (მომგებელი) 625  
 სვიმონ სალოსი 187, 189  
 სვიმეონ/სვიმეონ მესვეტე უფროსი (387-457) 623, 825-827  
 სიბილა 124  
 სიგუა ს. 160  
 სილვესტროს სიროპულოსი 435-440, 442-443, 447  
 სილოგავა ვ. 51-53, 493, 536, 667, 669-670  
 სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი 696  
 სიმეონ/სვიმეონ ლოგოთეტი 182, 341-342, 388  
 სინდნი 77  
 სინელეები 423-426, 430  
 სირაძე რ. 562  
 სირიელები 620  
 სირონები 659, 663-665  
 სკვითურ-ადილეური ტომები 294  
 სკილიცე 180  
 სკლიაროსი, იხ. ბარდა სკლიაროსი  
 სლავეები 107, 28  
 სმოლენსკელი აბრაამ 282  
 სოზომენე 483  
 სოკრატე 581  
 სოლოვიოვი ვ. 588

- სოლომონი (ბიბლ.) 81, 157, 563-565  
 სოლომონიდი ლ. 456  
 სომხები 72, 261-263, 265, 267, 269-  
 270, 330, 371, 404, 619-620, 707  
 სოჟე ჟ.მ. 513  
 სორელი ალბერ – ისტორიკოსი 797  
 სოფოკლესი 365  
 სოფრონ იერუსალიმელი 388, 485  
 სოფრონი (ქართველი  
 მიტროპოლიტი) 441  
 სოსაშვილი გ. 422-423, 429  
 სპარსელები /სპარსნი 68, 96, 105-106,  
 125, 128, 138, 141, 150-151, 154, 156-160,  
 204-207, 296, 340, 398-400, 402-  
 408, 488, 616, 671  
 სპირა ანდრეას 167, 171  
 სტეფანე (დოკუმ.) 428  
 სტეფანე (მაგისტროსი რომანოზ  
 კეისრისა) 129  
 სტეფანე (პირველმონაშე) 152, 154, 160  
 სტეფანე დესპოტი 189  
 სტეფანოზ II ფარნავაზიანი (ქართლის  
 ერისმთავარი) 154  
 სტეფანოზი (იოზნაჟსა ეპისკოპოსი)  
 533  
 სტეფანოზი გუარამის ძე 403, 406-  
 407  
 სტეფანოს ორბელიანი (XIII ს.) 143  
 სტრაბონი 293, 608  
 სტრატოფილე (პიტიუნტის ეპისკო-  
 პოსი) 292  
 სტრიგოვსკი ჟ. 224  
 სტრუიკოვსკი ი. 105, 610  
 სტურლეზე ლ. 195  
 სულავა ნ. 359, 361, 541  
 სულნიმიდა 356, 358, 360, 362, 449-  
 450, 565, 586, 588, 590, 730, 739  
 სულხან-საბა ორბელიანი 43, 45-47,  
 283, 350-351, 486, 536-537, 660, 662,  
 664, 684, 823  
 სუმბატ I „არტანუჯელი“ 94, სუმბატ  
 დავითის-ძე 91, 93, 95-96  
 სუმბაძე დ. 559, 590  
 სურენი – მარზპანი 404  
 სუსოტიანი (სვიმეონ მცირეს მამა)  
 827  
 სუხიაშვილი მ. 593  
 ტაბალა ი. 441  
 ტატიანი 122-123  
 ტაჭიკები 266-267  
 ტიბერიუსი იმპერატორი 404  
 ტიგრანი (არმენიის მეფე) 608  
 ტიტე მღვდელმთავარი 806  
 ტიხონრაგოვი ნ. 282  
 ტოიფელი ვ. 148  
 ტოლმაჩევსკაია ნ. 421, 430  
 ტრაპი ე. 177  
 ტრიკიდისი კ. 753  
 უგოლინო/ძმა უგოლინო 34, 38  
 უდალცოვა ზ. 105  
 უდო რაინჰოლდ იეკი 194-195  
 უვაროვა პრასკოვია (გრაფინია) 131,  
 495  
 ულრიხ სტრასბურგელი 198  
 უმეკასშვილი 459  
 უნგრელი ხალხი 146  
 ურიდია მ. 113  
 უსპენსკი ბ. 544  
 უსპენსკი თ. 616-617, 683  
 უსტამი (მცხეთელი ციხისთავი) 158-159  
 უტიე ბ. 512-513, 705  
 უცნობი ავტორი 561-562, 568, 587  
 უცნობი გელათელი მოღვაწე 372  
 ფალაკი (შირვანელი პოეტი) 570  
 ფანარიოტები (ბერძნული თემი) 335  
 ფარმანა (იხ. მუინ ად-დინ სულეიმან  
 ფარვანა) 59-60  
 ფარნავაზ (სპასპეტი ფარსმან  
 ქუელისა) 72  
 ფარნავაზი, მეფე 74  
 ფარნავაზიანი, ანუ ქართლოსიანი  
 568  
 ფარსმან ქუელი 72, 74  
 ფარსმანი/ფარნევიანი/ფარანუსესი  
 666-669, 671-672  
 ფარტაძი 137  
 ფაჩუაშვილი ზ. 838  
 ფაჰლაუნნი 270

- ფილარეტი (გუმილევსკი)  
 არქიეპისკოპოსი 354  
 ფილიმონ დეკანოზი 128-129, 131, 458  
 ფილიპიკი 829  
 ფილისტიმი 615  
 ფილოთეოსი 777  
 ფილოკტისტე 152  
 ფილონ ალექსანდრიელი 125  
 ფიოდოროვები ი. ა. და გ. ს. 143-145  
 ფიფინაშვილი ზაქეი 457  
 ფლაბიანე 700  
 ფლავიოსი იოსებ 351  
 ფლავიუს არიანე 294  
 ფლასელიერი რ. 242  
 ფლაში კ. 195, 197  
 ფლემინგი ი. 302  
 ფონ ლინგენტალი ც. 280  
 ფონკიჩი ბ. 764  
 ფოტიოს პატრიარქი 276  
 ფრანსუა პეტი 777, 779, 782-783, 788  
 ფრანჩესკო ასიზელი (1182-1226 წ.წ.)  
 31-40  
 ფრეიბერგი ლ. ა. 358  
 ფრენკელი დ. 790  
 ფრისკი ჰ. 365  
 ფსევდო ათანასე 782  
 ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი 197,  
 199-200, 355, 530, 533-534, 541, 543,  
 545, 551, 806  
 ფსევდო-იოანე ოქროპირი 655  
 ფუკასი (ფუკა) 206  
 ფხაკაძე მ. 615  
 ქადაგიძე მ. 66  
 ქავთარია ნ. 622  
 ქალდეველნი 123, 125, 568-569, 571,  
 576, 580  
 ქალნე 569  
 ქამი (ბიბლ.) 125, 569  
 ქარეიშვილი-ჭაბუკიანი 733-734  
 ქართველი, ქართველები 11, 35, 54, 57,  
 72, 76, 79, 90-91, 95, 99-100, 138, 142,  
 145, 204, 422-426, 560-567, 606...  
 ქართლოსიანნი 568  
 ქარიმ ხანი 128  
 ქარიტონ აფროდისიელი 242  
 ქაროსანიძე ლ. 42  
 ქასრე ამბარვეზი (იგულისხმება  
 ხოსრო I ფავრიზი) 406  
 ქაჯაია გ. 646  
 ქაჯაია ნ. 652  
 ქეთევან (წმ) 585  
 ქეთევან წამებული დედოფალი 585,  
 607  
 ქინდა (სამხრეთ არაბეთის ტომი) 204  
 ქორიძე ფილიმონი 594  
 ქრისტე 33, 38, 40-41, 47, 83, 86, 117,  
 156-159, 164, 174, 177, 180, 210, 261,  
 267, 273, 286-288, 304, 307, 322,  
 340, 355, 357, 360-361, 394, 397,  
 400-401, 439, 450, 452, 482...  
 ქრისტეფორესი – ჯვარის მამა 537  
 ქრისტიანები 122-125, 157, 197, 203, 211,  
 329-330, 334, 344, 356, 427-428,  
 607, 611  
 ქრისტოდულო 611  
 ქსენოფონ ეფესელი 242  
 ქსიფილინოსი 190  
 ქუთათელაძე ლ. 391, 719  
 ქურციკიძე ც. 386, 523, 715  
 ქუქჩიშვილი მ. 659  
 ლასანიანები (რომაელი არაბები)  
 202-205, 207  
 ღვთისმშობელი 130, 177, 273, 280,  
 293, 295, 307, 310, 320, 322, 325,  
 363, 393, 428, 562, 566, 575, 578,  
 589, 632, 710, 725, 739-740, 745-  
 746, 752-753, 756, 806  
 ლუდუშაური გ. 838  
 ლუკასიანი ვ. 142, 145  
 ყაბედ – ნეგო (ბიბლ.) 572  
 ყაუხჩიშვილი თ. 152, 429, 646, 838-  
 841  
 ყაუხჩიშვილი ს. 10, 52, 55, 92, 138-140,  
 145, 150, 152-154, 493, 579-580, 618,  
 677-678, 732, 838-839  
 ყიასად-დინ ქეიპუსრევი (მეფე რუსუ-  
 დანის სიძე) 59, 60  
 ყივჩაყნი 81, 83

- ყფიანი გ. 666  
 შაბურ II ირანის შაჰი (III ს.) 143, 144  
 შაბურ მეორე (ირანის შაჰი) 143-144  
 შადრაქი (ბიბლ.) 572  
 შავშ-კლარჯნი 57  
 შანიძე ა. 92, 668, 847  
 შანიძე მ. 391, 467, 772, 811  
 შარლ დილი 677, 679  
 შაჰ აბას II 128, 607  
 შევირიოვი ს. 281  
 შევჩენკო ი. 186  
 შელინგი 560  
 შემში (სვიმეონ მესვეტის უფროსი  
 ძმა) 827  
 შენგელია დ. 704  
 შენელი მუსტაფა 12  
 შექსპირი 796  
 შიო (წმ.) 285  
 შლაპიშვილი 458  
 შმერლინგი რ. 744  
 შმიდტი ანდრეა 12  
 შოშიაშვილი, ჯ. 676  
 შრადე ბრიგიდა 12  
 შრადე როლფ 12  
 შურლაია თ. 625  
 შუქრან ქურდაქული 803  
 შუშანიკი (დედოფალი, წმ.) 159, 340-  
 341, 807  
 ჩაგუნავა რ. 615  
 ჩალენკო გ. 488  
 ჩაჩიბაია მ. 686  
 ჩახრუხაძე 340, 808  
 ჩიკვაძე ც. 832  
 ჩიკვატია ნ. 371, 704  
 ჩილინგარიანი ი. 263  
 ჩინგიზ-ყაენი 88  
 ჩინელები 488  
 ჩიტუნაშვილი დ. 715  
 ჩიქოვანი მ. 732, 734  
 ჩიქოვანი ნ. 570  
 ჩიხლაძე ნ. 423, 426, 646  
 ჩიჯავაძე იოსებ (სოსო) 503  
 ჩობანიანი ა. 264  
 ჩუბინაშვილი გ. 111-112, 319, 321, 325, 668  
 ჩუბინაშვილი დ. 364, 661-664  
 ჩუბინაშვილი ნ. 46  
 ჩხარტიშვილი მ. 157, 160-161  
 ჩხიკვაძე ნ. 309  
 ციციერონი 198  
 ცოფურაშვილი თ. 725  
 წათი – ლაზთა მეფე 295-296  
 წარმართები 122  
 წერედიანი დ. 562  
 წერეთელი აკაკი 501, 584-586, 769,  
 823  
 წერეთელი გ. 10, 499  
 წერეთელი გრ. 493  
 წერეთელი ლ. 729  
 წმიდა მხედრები 323  
 წულაია გ. 98  
 ჭავჭავაძე ილია 560-562, 582, 585, 823  
 ჭალაგანიძე დ. 593-594, 598, 600-601  
 ჭანები 256-257, 612  
 ჭიჭინაძე ი. 737  
 ჭიჭინაძე ნ. 750  
 ჭკვიანიშვილი ნ. 187  
 ჭყოძე ე. 763  
 ხაზარები 143-144, 205  
 ხაიათი ნ. 508  
 ხალიფა ?უმარი 207  
 ხარანაული ა. 369, 372, 771  
 ხარაძე რ. 589  
 ხაყანი (პოეტი) 570  
 ხაჩატრიანი ა. 112  
 ხახანაშვილი ა. 66, 536,  
 ხაჯიმელტანეს [ხაჯიმელიტონი] 428  
 ხიდაშელი შ. 195  
 ხორვატები 331  
 ხორიკიოსი (ღაზელი ორატორი) 358  
 ხოსრო 396, 616  
 ხოსრო I ანუ შირვანი (531-579 წწ.)  
 398-400  
 ხოსრო II ფარვიზი (590-628 წწ.) 161,  
 206, 398, 403, 405, 407, 668  
 ხოსროიანნი 568  
 ხოფერია ლ. 372  
 ხუარანძე (ვახტანგ მეფის და) 76-77  
 ხუდდან მეფე 86

- ხუედიოსი (ბერი) 806, 811-812, 814-815, 817  
 ხუნდაძე რ. 597  
 ხუციშვილი ნ. 424, 427, 806  
 ჯავახიშვილი ივ. 54, 98, 140, 156, 207, 341, 350, 364, 403, 560, 580, 661, 733  
 ჯაველიძე ე. 796  
 ჯანაშვილი მ. 51-52, 161, 493, 555, 613  
 ჯანაშია ს. 295, 405  
 ჯანგი ანეტა 599  
 ჯანგულაშვილი ს. 13  
 ჯანდიერების გვარი 130  
 ჯანდიერი ი. 422  
 ჯანფრანკო ფიკადორი 211  
 ჯაყელები 59  
 ჯერვალიძე ქ. 806  
 ჯვაროსნები 623  
 ჯიქნი 73  
 ჯობაძე ვ. 301, 624  
 ჯუანშერი (ისტორიკოსი) 75, 77, 91, 93, 96-99, 204, 405, 615-620  
 ჯუმბერ გოლიათი 73  
 ჯურჯი ზაიდან 202-203, 207-208  
 ჯულელი ვ. 371-372, 825  
 ჰაბო თბილელი (წმ.) 159, 340, 807, 811  
 ჰალიჯა 800  
 ჰალკენი 764  
 ჰამაზასპ კამსარაკან ფაჰლავუნი 267  
 ჰაოსი 73, 568  
 ჰარნაკი ა. 156, 293  
 ჰარუნ არ-რაშიდი 108  
 ჰასან ალი იუჯელი 804  
 ჰაუზიგი გ. 142  
 ჰაჯი ბექთაშ 798  
 ჰეკატე(მთვარის ქალ-ლვთაება) 612  
 ჰელიოდორე 242  
 ჰელიოდოროს (მონასტრის წინამძღ-ვარი) 835  
 ჰენიოხები 293  
 ჰერ-კახნი 57  
 ჰერა (მით.) 582  
 ჰერაკლე (ბიზანტიის იმპერატორი, 610-641) 161, 205-208, ერეკლე 615-618, 808, ირაკლი 106  
 ჰერაკლიტე 237  
 ჰერმეს ტრისმეგისტონი/ტრისმე-ჯისტონი/ჰერმიტრონი 615-616, 619  
 ჰერმოგენე ტარსელი (II ს. ჩვ. წ.) 63-64  
 ჰიმერიოსი 822  
 ჰიპოკრატე 109  
 ჰისო 253, 255  
 ჰომეროსი 274, 775  
 ჰორაციო ჯუსტინიანო 435  
 ჰოსიოს ლუკასი 305  
 ჰოფმანი გ. 443  
 ჰუნები 145-146, 294  
 ჰუნი 138, 140-144  
 ჰუნი აკაცირები 146  
 ჰუნი ონოგურები 138, 142-146, 149, 151  
 ჰუნი საბირები 149, 151  
 ჰუნი სარაგურები 145  
 ჰურიანი 125, 157  
 Abashidze, I. 687  
 Abazghi 299  
 Abgar (King of Edessa) 635  
 Abibos Nekreseli (Martyrdom) 408, 409  
 Abo Tbileli 345  
 Abraam/Abraham 162  
 Abuladze, I. 539  
 Adjindjal, E. 299  
 Agathia Scholasticus (6<sup>th</sup> c.) 155  
 Agladze, R. (Institute) 621  
 Aieti/Aiettes (Colchian king) 614  
 Alani 258  
 Aleksish, I. Ch. 16  
 Alexidze, Al. 251  
 Alexidze, L. 29  
 Alibegashvili G. 41  
 Amonios Ermis 529  
 Anastasy Vadrpet (Armenian pilgrim) 271  
 Andrew (St.) the Apostle 299  
 Andrew (the holy fool) 192  
 Andrew, St. (University) 41, 192  
 Anthony (presumed pupil of St. Symeon the Stylite) 835, 836  
 Anton I Bagrationi (1720-1788) 241; An-ton Catholicos 529  
 Anton Martkopheli (Life) 408, 409

- Anton Rhetor (9<sup>th</sup> c.) 691  
 Antony the Great (c. 251–356) 290  
 Arab 432  
 Arab-Moslim 110  
 Arabs 184, 209, 634  
 Aristide (II c.) 126  
 Aristoteles (384 BC- 322 BC) 29, 201, 241.  
 Armenians 271, 613  
 Arrian/Arian (Lucius Flavius Arrianus, 2<sup>th</sup> c) 259  
 Arsen of Ikalto (12<sup>th</sup> c.) 528, 702, 703;  
 Arsen Vachesdze (12<sup>th</sup> c.) 714  
 Ashot I Kurapatat (the first Bagrationi king of Georgia, 813-830 ) 100  
 Assesmani, S. 688  
 Assyrian Fathers 408  
 Athanasius of Alexandria 651  
 Avgaroz Mamakhelishvili (archpriest of the Fourth Church) 539  
 Azarukht (aristocrat) 672  
 Badwy, A. 16  
 Bagauri, N. 61  
 Bagrat IV (King of Georgia, 1027-1072) 460, 614  
 Bakradze, D. 504  
 Barbarians 259  
 Basil (St.) the Great 395, 651, 657, 658, 735, 736; Basil of Caesarea 381;  
 Basilius of Caesarea 367.  
 Basil II (Byzantine Emperor, 958-1025) 614  
 Basil the Younger (Life) 289, 290  
 Basili Etratai Malushidze 538-539  
 Basili Ezosmodzgvani (Chronicler) 558  
 Bauer, W. 454  
 Beerman, G. 493  
 Beradze, T. 155  
 Berdenishvili, N. 155  
 Berdnishvili 460  
 Beridze, M. 665  
 Beridze, O. 89  
 Bermann (Pastor) 505  
 Bernouville, D. 494  
 Berthold of Moosburg (14<sup>th</sup> c.) 200, 201  
 Bezarashvili, K. 469  
 Bgazhba, O. 299  
 Bogisch, M. 16  
 Bouvy, P. 688  
 Bregadze, T. 539  
 Brosset, M. 61, 495, 504  
 Bulgarians 338, 614  
 Byzantines 209, 409, 614  
 Chachibaia, M. 687  
 Chagunava, R. 621  
 Chakhrukhadze (12<sup>th</sup> -13<sup>th</sup> c.) 346  
 Chaldean (Tribes) 849  
 Charl Moraut (1830-1891) 804  
 Chatsimichellakis, G. 15  
 Chichinadze, N. 757  
 Chikobava A. (Institute of Linguistics) 48  
 Chikvaidze, E. 381  
 Chikvatia, N. 381, 384, 702, 714  
 Chitunashvili, D. 724  
 Chkhartishvili, M. 162  
 Chosroes I (King of Persia, 531-579) 408, 409  
 Christ 89, 162, 214  
 Christophore (Father of Cross Church) 539  
 Chubinashvili, G. 118; Chubinashvili, G. (National Research Centre) 326.  
 Constantine IX Monomachos (1042-1059) 539  
 Constantine the Great (372-337) 258  
 Croatians 338  
 Cyril of Alexandria (c. 376-444) 290  
 Daniel Mtavarepiskoposi (Archbishop of Mokvi, 10<sup>th</sup> c.) 747  
 Daniel the Stylite, St. (c.409-493) 836; Daniel the Stylite, St. (Life) 259  
 Dante Aligieri (1265-1321) 289  
 David Garsevanov 460  
 David IV Agmashenebeli (the Builder), (king of Georgia, 1089-1125) 89, 591, 592  
 David Soslan 614  
 David VI Narin (King of Georgia, 1245-1293) 61, 62  
 David VII Ulu (King of East Georgia, 1247-1270) 61, 62

- Davit (Sept., King of Israel) 368  
 Davit of Tbeti 395  
 Demetre II, Self-sacrificer (King of Georgia, 1270-1289) 62  
 Demetrius, St. 184  
 Deutschmann, K. 688  
 Devreesse, R. 795  
 Digenes Akrites 183, 184  
 Dimitri (Dito) Chalagahidze (1836-1917) 602  
 Dionysius the Areopagite 367  
 Dolidze, T. 173  
 Domenti III (Catholicos-Patriarch of Iberia, 1704-1725) 223  
 Dorival, G. 795  
 Drevers, G. 688  
 Du Cange, D. 365  
 Dundua, N. 381  
 Duval, R. 688, 690, 691  
 Elene (wife of Bagrat IV) 460  
 Elizbarashvili, E. 183  
 Ephrem (Maler) 747  
 Éphrem (St.) 518  
 Ephrem Mtsire (11<sup>th</sup> c.) 395, 528, 836;  
     Ephrem Mcire 795  
 Ephrem Syrus (c.306-373) 688, 689, 690,  
     692; Ephrem the Syrian 290  
 Erqvanidze, M. 17  
 Erenomius (4<sup>th</sup> c.) 173  
 Euthymios the Athonite (Life) 770  
 Euthymius (St.) the Great 535  
 Euthymius the Athonite 395, 539, 540;  
     Euthymius Atoneli 657, 658; Euthyme  
     l'Hagiorite 517, 518; Eptvime of  
     Athos 381  
 Euthymius Zigaben (12<sup>th</sup> c.) 657, 658  
 Evagrius Scholasticus (6<sup>th</sup> c.) 835, 836  
 Evstati Mtskheteli, St. (Martyrdom) 126,  
     162; Eustatius of Mtskheta 345  
 Fiacadori, G. 215  
 Filimon (priest from Byzantium, ancestor  
     of Garsevanishvilis) 460  
 Francis of Assisi (St.) 41  
 Friedrich Schiller (University) 15  
 Frisk, H. 365  
 Gabashvili, M. 100  
 Gabriel (Bischof, Erstpriestern) 504, 505  
 Gabriel Mtsire (died in 1802) 395  
 Gamsaxurdia, Z. 251  
 Garitte, G. 836  
 Garsevanishvilis (guards of Oqona icon)  
     132, 460  
 Gelashvili T. 16  
 Gelashvili, N. 110  
 Gengiuri, N. 118  
 George I Komnenos (emperor of  
     Trabizond, 1266-1280) 61, 62  
 George, St. 184  
 George/Giorgi the Athonite 395, 539, 540,  
     770; George of Athos 381; George the  
     Hagiorite 724; Giorgi Atoneli 728  
 Georges l'Ibère (consul of Georgia) 448  
 Georgian (country) 89  
 Georgians/Kartvels 614; Géorgiens 448.  
 German 200, 688  
 Germanus (Patriarch of Constantinople,  
     715-730) 273  
 Gigineishvili, L. 381, 384  
 Giorgadze, M. 126  
 Giorgi I (1014-1027) 539  
 Giorgi Merchule (10<sup>th</sup> c.) 215, 823  
 Giorgi the Builder 540  
 Giorgi the Interpreter 540  
 Giorgi XIII (1746-1801) 614  
 Giunashvili, E. 539  
 Gogoladze, T. 132  
 Goiladze, V. 155  
 Gordeziani, R. 17  
 Grecs 448  
 Greeks 132, 409, 688, 692, 758; Greek  
     (people) 692  
 Gregorius/Gregory of Nyssa 367, 381;  
     Grigol of Nosa 395  
 Gregory (disciple of Basil the Younger)  
     289  
 Gregory (St.) the Enlightener (c.257-c.331)  
     271  
 Gregory of Khandzta 823  
 Gregory, C. R. 493  
 Grigalashvili, I. 162



- Grigol (Anakopia Tsikhistavi) 132  
 Grigol (Father) 538  
 Grigol of Khandzta, St. (8<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> c.) 215;  
     Grigol Khandzтели (St.) 41  
 Grigol of Nazianza 395  
 Grigol the Athonite 539, 540  
 Grigol the Divine 735, 736  
 Grimme, H. 688-693  
 Gvazava, A. (Mitropolitan) 48  
 Gverdtsiteli, R. 118  
 Harnak 162  
 Hebrew 201  
 Helene (Queen, wife of Bagrat IV - 1027-1072) 132  
 Heniochs 300  
 Heraclius (Byzantine Emperor, 610-641) 621  
 Holy Mountain 381-382  
 Homeros 275  
 Hun Onogurs 155  
 Ibn Khaldun (1332-1406) 209  
 Ilarion Kartveli (St.) 345  
 Ilarion Vache Kanchaveli/Ilarion Samtavneli (bishop, 11<sup>th</sup> c.) 312  
 Ingorokva, P. 61  
 Ioane Petritsi 384, Joane Petrizi (12<sup>th</sup> c.) 200, 201  
 Ioane Sabanisdze (8<sup>th</sup> c.) 345  
 Ioane Shavteli (12<sup>th</sup> -13<sup>th</sup> c.) 346  
 Iovane (Father) 540; Iovane II Bukaisdze (1085-1104) 540  
 Iovane the Builder 540  
 Iranian 14, 155  
 Iremadze, T. 200, 241.  
 Isaac I Comnenos (1057-1059) 539  
 Isaak de Nineve (VII siècle) 517, 518  
 Ivanov, S. 192  
 Ivelashvili, T. 222  
 Izoria, M. 232  
 Jacob of Serugh (c.451-521) 690  
 Jacobi, J.L. 365  
 Jakels 62  
 Jan Moreas (1856- 1910) 804  
 Janashia, S. 299  
 Janashvili, M. 61, 614  
 Jangulashvili, S. 17  
 Jason (hero) 613  
 Javakhishvili, Iv. 162, 299, 835; Javakhishvili, Iv. (University) 29, 110, 162, 338, 453, 557, 687, 747, 795, 848; Javakhishvili, Iv. (Institute) 155, 289, 408.  
 Javelidze, H. 804  
 Jean, Chia's son (amilakhor of amirspasalar) 61, 62  
 Jeck, U.R. 200  
 Jervalidze, K. 823  
 John Chrysostom (c. 349-407) 290, 469, 470; John the Chrisostom 395; John Chrisostomus 657, 658; John the Chrysostomos 41; Joannes Chrysostomus 367; John Chrisostomus (Pseudo) 657, 658.  
 John of Damascus (c. 676-749) 290, 528, 535; John Damascene 381; Joannes of Damascus 368; Johannes von Damascus 241.  
 John the Athonite 540; John the Athonite (Life) 770.  
 John the Baptist (desert) 395  
 John, St. 215  
 Jordania, T. 505  
 Juansher (Georgian chronicler) 100  
 Jugeli, V. 381, 384, 835  
 Justinian I the Great (the Emperor of Byzantium, 527-565) 132, 258, 299, 685  
 Kajaia, G. 651  
 Kajaia, N. 657  
 Kakashvili, M. 251  
 Kakhidze, E. 258  
 Kareishvili 736  
 Karosanidze, L. 48  
 Kartveli 614  
 Kaukhchishvili, S. 61, 273, 848 – see Qaukhchishvili, S.  
 Kavtaria, N. 634  
 Kawczinski, M. 688  
 Kekelia, V. 271  
 Kekelidze, K. 162, 192, 367, 539, 657.  
 Khakhanashvili, A 539  
 Kharanauli, A. 381, 384, 795

- Khevsuretian (dialect) 50  
 Khoperia, L. 381  
 Khuedios (hermit) 824, 825  
 Kipiani, G. 672  
 Kirion (Bischof) 505  
 Kukchishvili, M. 665  
 Kuropalates 591  
 Kutsia, K. 192  
 Kvipriane (Samtavneli archbishop, 18<sup>th</sup> c.) 223  
 Kvirikashvili, L. 278  
 Kwirike und Iwlita (hl.) Kirche 504  
 Labadze, R. 289  
 Lakoba, S. 299  
 Lampe, G.W.H. 365  
 Laz (Irfan Chagatai) see Aleksish 16  
 Leo I (East Roman Emperor, 457-474) 259  
 Leonid (Bischof) 505  
 Leonti Mroveli (Georgian chronicler, 11<sup>th</sup> c.) 89  
 Lomouri, N. 299  
 Lortkipanidze, L. 381  
 Lünning, A. 15  
 Machabeli, K. 326  
 Machavariani, M. 381  
 Machitidze, E. 338  
 Makarios the Great (Macarius of Egypt, ca. 300 – 391) 290  
 Makharadze, N. 17, 367  
 Makharashvili, S. 345  
 Mamistvalashvili, E. 132  
 Mansvetov, I.D. 215  
 Manuel I Komnenos (1118-1180) 61  
 Mar Balai 688  
 Mar Jacob 688  
 Marin Sanudo (1466-1536) 448  
 Marr, N. 61  
 Martha-Maria (Byzantine Empress) 849  
 Mary (Virgin) 535  
 Matiashvili, I. 312  
 Mattew (Evangelist) 214, 469, 470  
 Maximilian/Maximian (bishop of Ravenna, 499-556) 490  
 Maximus Confessor (c. 580-662) 241;  
     Maximus the Confessor 367, 557;  
     Maksime the Confessor 735, 736.  
 Medea (daughter of Aieti) 614  
 Megrelian-Chan 299  
 Melikishvili, D. 381, 384  
 Melikishvili, I. 50  
 Melikishvili, N. 395  
 Merkviladze, D. 408  
 Meskhi, T. 431  
 Metreveli, E. 539  
 Metzger, B.M. 493, 504  
 Meyer, W. 688, 689  
 Michael (Archangel) 184  
 Michael IV the Paphlagonian (1028-1034) 539  
 Michael VI Stratiotikos (1056-1057) 539  
 Mirotadze, N. 381  
 Mojsisch, B. 200  
 Moldavians 338  
 Mongols 62  
 Mrevlishvili, N. 381, 384  
 Mtchedlidzé, M. 448  
 Muhhamad 209  
 Mühlenberg, E. 795  
 Muradyan, P. 16  
 Murvan the Deaf (Murvan the 2dn ibn Mo-  
     hammad, the Arab invader, VIIIc.) 100  
 Muskhelishvili, D. 155  
 Muslims 184  
 Nadibaidze, D. 453  
 Namoradze, A. 848  
 Nansen, F. 613, 614  
 Nestor (scribe) 132  
 Nijjaradze, B. 504  
 Nodia, I. 848, 849  
 Nöldeke, Th. 689  
 Nozadze, V. 251  
 Oguz (tribes) 805  
 Omar Ibn El Khatab (634-644) 427  
 Oniani, E. 602  
 Oqona (icon) 132  
 Orbeliani, Sulkhan-Saba (1658-1725) 48,  
     49  
 Orentius (martyr and saint, 4<sup>th</sup> c) 258  
 Origen (2<sup>th</sup> - 3<sup>th</sup> c.) 173  
 Osepashvili, L. 489  
 Otinashvili, N. 460

- Otkhmezuri, Th. 469  
 Ottomans 338  
 Papuashvili, N. 504  
 Parnevaz (aristocrat) 672, 673  
 Parsman (King of Georgia, 5<sup>th</sup> c.) 673  
 Patapi (St.) 346  
 Pataridze, M. 61  
 Pataridze, T. 517  
 Paul Verlaine (1844-1896) 804  
 Persian/Persians 409  
 Petermann 693  
 Petit, F. 795  
 Petrus Metoscita (Benedictus, 1569-1625) 688  
 Philimon (Constantinopolitan nobleman, guard of Oqona icon) 132  
 Photius (Patriarch of Constantinople, 858-867, 877-886) 276  
 Pkhakadze, M. 621  
 Platon (5<sup>th</sup>-4<sup>th</sup> c.) 29, 200, 241  
 Platon (archiator) 132  
 Plethon, Georgios Gemisthos (14<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> cc.) 29  
 Plotinos (ca. 204/5- 270 CE) 29  
 Pontians 259  
 Pontic Greeks 757, 758  
 Pophkadze, N. 613  
 Porphyrios (3<sup>th</sup>-4<sup>th</sup> cc.) 29  
 Proclus Diadochos (5<sup>th</sup> c.) 200, 381  
 Proclus the Constantinople 728  
 Procopius of Caesarea (500-c.565) 258, 259, 299, 409, 685.  
 Pseudo-Dionysius the Areopagite (5<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> c.) 201, 381, 557  
 Publius 692  
 Qaldeans 162 (see Chaldean)  
 Qaukhchishvili, S. 14 (see Kaukhchishvili, S.)  
 Rapava, M. 381, 384, 528  
 Robakidze, G. (University) 200, 241  
 Romanos III Argyros (1028-1031) 132, 539  
 Romans 155, 258, 687, 688  
 Russian (orthodox church) 49, 50  
 Rustaveli (Foundation) 384  
 Sachau, I. 693  
 Salagaia, K. 535  
 Samoel (bishop) 162  
 Samoel (catholicos) 162  
 Sanigs 299  
 Sanikidze, G. 17  
 Sarkis (Armenian) 614  
 Schmidt, A. 15  
 Schrade B. 16  
 Schrade R. 16  
 Selim Yavuz (Sultan of the Ottoman Empire, 1521-1520) 805  
 Semiramis (queen) 614  
 Serbs 338  
 Shah Ismail (of Iran, 1502-1524) 805  
 Shenel, M. 16  
 Shengelia, D. 714  
 Shoshiashvili, J. 685  
 Shota Rustaveli 251, 558, 592; Shota Rustaveli (University) 118, 126, 200, 489; Shota Rustaveli (Institute) 735.  
 Shushanik (St.) 345  
 Silogava, V. 61, 538; Silogawa, W. 504.  
 Silvestre Syropoulos (ca.1400-ca.1453) 448  
 Sinaians/Sinaites 431, 432  
 Sofron (translator) 132  
 Sokrates 241  
 Spanderachvili, R. 448  
 Stephan St. (church) 155  
 Stephane (Magistros of Romanoz III Argyros) 132  
 Stroganova, I. 381  
 Suhkiashvili, M. 602  
 Sulakauri, B. 382  
 Sulava, N. 557  
 Sulkhan Orbeliani 539; Sulkhan-Saba Orbeliani (University) 504  
 Sumbadze, D. 591  
 Sumbat, David's son (Georgian chronicler, 11<sup>th</sup> c.) 100  
 Symeon Metaphrastes(10<sup>th</sup> c.) 836  
 Symeon the Stylite (386-459) 835-836  
 Syrian (people) 692; Syrians 690, 692  
 Tamara (Queen of Georgia, 1183-1213) 89, 101, 558, 591, 592, 614.

- Tchani 259, 260  
 Tchitchinadze, I. 747  
 Tchkoidze, E. 770  
 Teopane (architect) 132  
 Theodora (1042) 539  
 Theodora 289  
 Theodore (the holy fool) 192  
 Theodore, St. 184  
 Theodoret of Cyrus (c. 393- c.457) 835-836, 692; Theodorit /Theodoret (bishop of Cyrus, 423-457) 299  
 Theodorus (Bishop, Metropolitan of the Akhaltsikhe and Tao-Klarjeti area) 16  
 Theophilus hieromonk 395  
 Todadze, Kh. 214  
 Topuria, B. 381  
 Trapezusians 259  
 Trdat (king of Armenia, 285-339) 271  
 Trev, K. 493, 504  
 Tsereteli G. 14, 15; Tsereteli, G. (Institute) 89, 100, 110, 183, 278, 299, 367, 381, 431, 685, 795, 804; Zereteli, Gr. 504.  
 Tsereteli, L. 735  
 Tsopurashvili, T. 728  
 Turkish (rivals) 539  
 Turks 613, 805  
 Tuysuz, G. 16  
 Umar, the second Caliph (634-644) 209  
 Vachnadze, N. 192  
 Vakhtang I “Gorgasali” (King of Iberia, ca.439 or 443 – 502 or 522) 100, 101  
 Vakhtang VI (king of Kartli, 1716-1724) 223  
 Vakhushiti Bagrationi (Georgian prince, geographer, historian and cartographer; 1696-1757) 89, 460  
 Valakhs 338  
 Valens (East Roman Emperor, 364-378) 258  
 Valentinian (Roman Emperor, 364-375) 258  
 Varelas, D. 17  
 Vilinski, S. 289  
 Watsadze, I. 504  
 Yahya Kemal (1884-1958) 804, 805  
 Zakaradze, L. 200  
 Zaozersky, N. 539  
 Zaqaraia, P. 155  
 Zaydan, J. (1861-1914, Lebanese novelist) 209  
 Zhordania, T. 539  
 Zoia (1042) 539  
 Zurabashvili, M. 209
- ABIMEΛEX (IEPOMONAXOY  
 ΣΥΝΑΪΤΟΥ· ΠΡΩΤΟΣΥΓΚΕΛΛΟΥ)  
 428  
 Βαρθολομαῖος 429  
 Μπαμπινιώτης, Γ. 365  
 Φαρασμάνης/Φαρεσμάνης/(Φαρανός) 671-672
- Гранстрем, Е. Э. 504  
 Евсеев, И.Е. 494  
 Кирион, епископ 493  
 Марр, Н.Я. 493  
 Мецгер, Б.М. 493  
 Х’онагур (Hun) 143-144
- გეოგრაფიული სახელები**
- აბასელთა სახალიფო (750-1258)  
 აბაშა (მდ.) 140 153  
 აბაშის რ-ნი 152, აბაშის ხეობა 139, 152  
 აბგაბესი (არქავე) 255  
 აბედათის ციხეგოჯი 140-141, 145  
 აბუ მინას კომპლექსი (ნაგებობა) 115  
 აგარის ხევი 56  
 აღარბადაგანი 68, 99  
 აღიგენის რაიონი 97, 663-664  
 აღიენოსი (არდინეო) 255  
 აღიშის ოთხთავი 499, 628, 810  
 აღრანუჯის ციხე 95  
 ავაძა 255  
 ავლაბარი 129  
 ავსტრია 591  
 ავლანეთი 581  
 აზერბაიჯანის რესპუბლიკა 608  
 აზია 808, აზიის კონტინენტი 607;

- სამხრეთი აზია 128; ცენტრალური აზია 102, 797
- აზოვის ზღვა 143-144, 146
- ათენი (მცირე აზიის) 255
- ათენი 105, 226, 253, ათენის ეროვნული ბიბლიოთეკა 630, ათენის უმაღლესი სკოლა 680
- ათონი 191, 386, 466, 468, 516, 523, 536-537, 737, 751, 765, 767, ათონის ივერთა მონასტერი 536, 716, 763, 768-769, 771-772, ათონის წმ. მამათა მონასტერი 190, ათონის მთა 391, 576, ათონის მთის ლავრა 653-654
- აია (ნახევარკუნძული, ამჟამად ეწოდება ყირიმი) 606, 612
- აია სოფია (კონსტანტინოპოლის) 307, 434, 436, 596, 609-611, 679-680, 799
- აიეტის სახელმწიფო 607
- აკვანეთი 266
- ალ-ბალკა 205, 207
- ალ-კუსტანტინია 205-206
- ალ-ჯულანი 207
- ალაბზუმი 428
- ალავერდი 303-304, 309, 631-632
- ალბანეთი 268, 405
- ალეპო 488
- ალექსანდრია ქ. 105, 115, 137, 147, 206, 423, 427, 520, 622, ალექსანდრიის მონასტერი 624
- ალიოვიტის ზარიშატი 266
- ალმადანინი (სპარსეთის დედაქალაქი) 205
- ამარასის/მარასის მონასტერი (წმ. გრიგორის სახ.) 267
- ამიერკავკასია 144, 146, 149, 158, 396, 402, 408, ჩრდილო-დასავლეთი ამიერკავკასია 612
- ანაკოფია 129
- ანანაური 301; ანანურის ღმრთისმშობლის სახ. ტაძარი 423
- ანანური ვარძიის 648
- ანატოლია (სამხრეთი) 128
- ანისი 230, 233
- ანკარის/ანგორის რესპუბლიკა 608
- ანტაკია (ანტიოქია) 623
- ანტიოქია 105, 107, 180, 398, 423, 426-427, 438, 616, 622-623, 625, 631, 634, 723, 829-830, 834
- ანჩა, ანჩის ხატი 303
- არაბეთი 208; ჩრდილო არაბეთი 202; ცენტრალური არაბეთი 204; სამხრეთ არაბეთი 202, 204
- არავენის მონასტერი 267
- არზენი 95
- არკნეთი (სოფ., ახლანდ. ერგნეთი) 457
- არმაზი, არმაზის ციხე 77-78; არმაზისციხე (შიდა ქართლი) 113
- არმენია 95, 253, 608, 610-612
- არტაანი 56, 59, 92; არტანნი 60; არტანი 842
- არტაანიშყუფჯი, ანუ არტაანის ყური, არტაანის ყურე, არტაანის კარი 92
- არტანოსსა, ანუ არტანუჯა 92
- არტანუჯი 60, 90-100; არტანუჯის ხევი 56
- არქეოპოლისი – ნოქალაქევი (სენაკის რაიონი) 138-142, 145, 150, 152-154, 292, 296-298
- არშაკეთი 158
- არცახის მონასტერი 266
- ასკალოსი 190-191
- ასპინძის რაიონი 663-664
- ასტუდია 717
- ატენი 459
- ატიკა 225
- აფრიკა 808; ჩრდილოეთი აფრიკა 102, 226, 680
- აფსაროსი 254
- აფხაზეთი 95, 99, 292, 578
- აღდგომის ეკლესია კახეთში 426
- აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი 838-840
- აშ-შამი (სირია) 202, 206-207
- აშშ 609

- აწყური 57, 59-60  
 აჭარა 60  
 აჭი (გურია) 317  
 ახალქალაქი 57, 664  
 ახალციხე 11, 12, 97, 664  
 ახლო აღმოსავლეთი 96, 102-105, 204, 225, 253, 396  
 ახმეტა 647; ახმეტის ეკლესია 646, 450  
 ახტალა 301  
 ბაბილონი 156, 569, 571-572  
 ბაბისქას ბაზილიკა 488  
 ბაგრატის ტაძარი 671  
 ბაზალეთის ტბა 582  
 ბაზელი 440  
 ბათუმი 496, 586  
 ბაილეთი (გურია) 426  
 ბალკანეთი, ნ-კ 228, 752, 798, 800  
 ბანძა 139  
 ბარაკონი 301  
 ბარდავი 94  
 ბარლაამწმიდას მონასტერი 624  
 ბარხალი/ბარხალ-სუ 56  
 ბარხონი 256  
 ბასიანი 580; ჩრდილოეთი ბასიანი 842  
 ბატროს მონასტერი 266  
 ბალდადი 108, 427, 580  
 ბედია 321-322  
 ბედიის საყდარი 68  
 ბეთლემი 566-567, 576, 580, 756  
 ბეირუთი 107, 427  
 ბერების (ბერძენი) ქალა 456  
 ბერლინი 503  
 ბერშეზა 809  
 ბერძნაანთ ბალები 457; კაკლები 456; უბანი 457; ვენახები 456; ბერძნის მიწები 459  
 ბეშთაშენი (თრიალეთი, ისტ. სოფელი წალკის რაიონში) 228  
 ბზიფის ეკლესია 112, 114  
 ბიეთი 301  
 ბიზანტია 11, 54, 58, 65, 93, 95, 98, 102, 104-107, 109, 127, 137, 190-191, 202-206, 841-842  
 ბიზანტიის იმპერია 148, 154, 216, 219, 224-226, 229, 231, 235, 243, 252, 254-256, 281, 296, 306, 318-320, 331, 396-399, 402, 404-405, 407-408, 433-434, 458, 469, 536, 538, 570, 573, 580, 605-606, 609, 611, 623, 653-654, 676-678, 681, 707, 731, 737, 763, 769, 771, 790, 797-799, 822  
 ბიზანტიონი 295  
 ბირ-ელ-კუთთი (პალესტინა) 670  
 ბიჭვინთა 292-293, 424  
 ბოდლე (იხ. ოქსფორდი)  
 ბოდრუმ კამიის ეკლესია 116  
 ბოლნისის სიონი 111, 114, 666-668, 670-672  
 ბოლომანი (პოლემონიონი) 253  
 ბორგილთა ქვეყანა 344-345  
 ბორისოვსკი 144  
 ბოხუმი 195  
 ბრიტანეთის მუზეუმი 743, 788, 791  
 ბულგარეთი 191, 217, 609  
 ბურგუნდია 439  
 ბუსრა 207  
 გავაზი (ისტ. სოფელი კახეთში) 230  
 განძაკი 156, 158  
 განჯისკარი 230  
 გარდაბანი 56  
 გარეჯკარი 458  
 გარეჯი 48, 231, 392, 537  
 გარსევანთ სერი 459  
 გელათი 287, 371, 373-374, 494, 497-498, 525, 593, 630, 739, 745, 771-772, 774; გელათის აკადემია 197, 573, 795; გელათის მონასტერი 595-596, 598; გელათის წმინდა ელია 648; გელათის ღვთისმშობლის ტაძარი 82, 431, 501-502  
 გელენჯიკი 144  
 გერმანია 12, 193, 195, 495; გერმანიის ქალაქები 840  
 გვირგვინიშისწვერი (სოფ.) 731  
 გირესუნი/ორდუ-გირესუნი

- (ფარნაკია) 252-253  
 გოლგოთა 265, 303-306, 488, 754, 756  
 გონიო 254  
 გორი 127-130; გორის საისტორიო ეთნოგრაფიული მუზეუმი; გორის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი 127, 428  
 გორიჯვრის სახელობის ეკლესია 459  
 გუდავა 298  
 გუდარეხი – ქვემო ქართლი, ნაქალაქარი. 301  
 გუმბათი (სოფ.) 751-753  
 გურია 730  
 გურჯაანის ყველანმინდა 303  
 გუჯაბაური 459-460  
 დავით გარეჯა/დავით-გარეჯი 392-393; 536  
 დამასკო 203, 207, 262, 427  
 დანდარას ეკლესია 115  
 დარა (ქალაქი) 404  
 დარიალი 144; დარიალის ზეკარი 142  
 დედოფლის რუ 458  
 დელფოს/დელფოსის სამისნო ტაძარი 216, 561  
 დეხვირი (სოფ.) 731, 733  
 დვანის ფრონე 456  
 დიოკლეტიანეს თერმები – ნაგებობა 113  
 დიდგორი 83, 180  
 დიდი ბრიტანეთი 608  
 დიოსკურია 293  
 დირზი (სოფ.) 456; დირზის ეკლესია ქართლში 426; დირზის მონასტერი 455-456  
 დილომი (შიდა ქართლი) 228  
 დმანისი 233, 301  
 დოდეკანეზი (კ.) 751  
 დოლისყანა 52  
 დორთ-ქილისას ნაგებობა 114  
 დურჩი 52, 58  
 ეგვიპტე 105, 107, 114-115, 123-125, 206, 225-226, 342, 343, 427, 574, 730, 809-810; ქვემო ეგვიპტე 206  
 ეგრისი 137, 140-141, 145, 147-150, 153, 253, 255, 291, 296-298; ეგრისის საერისთაო 56, 292; ეგრისის სამეფო 55  
 ეგრისწყალი 56  
 ედემი (ბიბლ.) 585  
 ედესა 396-400, 402, 427, 489  
 ევრაზიის კონტინენტი 608  
 ევროპა 109, 289, 799; დასავლეთი ევროპა 105, 268, 335, 610, 839; დასავლეთ ევროპის ქალაქები 840  
 ევვრატი მდ. 176  
 ეზრას მონასტერი 624  
 ეკი (სოფ. სენაკის რნ-ში) 152  
 ელადა 105  
 ეპირუსი (კ.) 751  
 ერაყი 107, 202, 205, 207, 569, 580  
 ერგნეთი 457  
 ერევანი 262-263  
 ერექი 569  
 ერივანი (რესპუბლიკა) 606, 608  
 ესპანეთი 335, 607, 680  
 ეუხაიტა 176  
 ეუხანია 176  
 ეფესო 105, 226, 447, 533, 726  
 ემზიაძინი 287  
 ვანი 263, 287  
 ვარდციხე 137  
 ვარციხე 198  
 ვარძია 297-298  
 ვატიკანი 764  
 ვალარშაპეტი (ქალაქი) 266  
 ვაშლოვანი 60  
 ვენა 263, 590, 743, 799; ვენის ეროვნული ბიბლიოთეკა 630  
 ვერსალის სასახლე 802  
 ვილანი 846  
 ვლადქერნის ტაძარი (კონსტანტინოპოლი) 342, 530  
 ვლახეთი 335, 439, 445  
 ზარეგანდის ველი 616  
 ზარზმა 301  
 ზებედე 484  
 ზეთისხილის მთა 266, 355

- ზემო ქვეყანა 842  
 ზეფირიუმი (ზეფირონი/კერასუნტა  
 (?) ) 255  
 ზველი (სოფ.) 663-664  
 ზიგანა 255  
 თაბორი 817  
 თადმური 207  
 თავრიზი 99-100, 608  
 თალანისი (ტაო-კლარჯეთი)  
 თარაკი – ნაგებობა 114  
 თბილისი 11, 97, 100, 129-130, 187, 386,  
 403, 422, 425, 457, 495, 498, 501,  
 503; თბილისის საეკლესიო  
 მუზეუმი 495, 501-502, 536;  
 თბილისის მეტეხი 301; თბილისის  
 სახელმწიფო უნივერსიტეტი 840  
 თბილისის ქაშვეთის ტაძარი 301  
 თებეს წმიდა გრიგოლის ეკლესია  
 484  
 თედონმინდა 459  
 თეთრინყაროს რ-ნი 751  
 თელნეშე/თელნეშინი 828  
 თელოვანის ჯვარპატიოსანი 306  
 თეოდორიადა 256  
 თესალონიკი 176, 180, 820;  
 თესალონიკის წმ. დიმიტრის  
 ტაძარი 484  
 თივა (თებე) 342-343  
 თოკი (სოფ.) 663  
 თორტიზა (სოფ.) 457-458  
 თრაკია 225  
 თრიალეთი 56  
 თრიალეთი 56, 228  
 თურანი 803  
 თურქეთი 336, 606, 663, 797, 800, 804  
 თუზარისი 91  
 იარაპოლისი /ფრიგიის იარაპოლი  
 (ქ.) 344-345  
 იბერია/ივერია 92, 95, 291-292, 404-  
 405, ქვემო იბერია 424, 440-442,  
 445, 608 (ივერია), 653, 671, 841  
 (ივერია), იბერიის სამეფო 291;  
 იბერიის საკატეპანო 841-843  
 იემენი 204  
 იერალაყი 59  
 იერიქონი 347, 808  
 იერიქონის წმ. ხარიტონის ლავრა  
 347  
 იერუსალიმი 85, 105, 158, 175, 206, 261-  
 265, 267-268, 270, 310, 347, 424,  
 426-427, 456, 562, 571, 581, 737  
 იერუსალიმის საბანშიდის  
 მონასტერი 363  
 იერუსალიმის ჯვრის მონასტერი 456,  
 455, 533, 536, 732  
 ივანოვკა (სოფ.) 751  
 ივირონი/ივერთა მონასტერი 537-  
 538, 715, 764, 766, 768-769  
 იკონია (იკონიუმ) - ქალაქი 128  
 იკორთა 301, 308-309  
 იმერეთი 53, 128, 130, 425, 430  
 ინგლისი 607  
 ინდოეთი 581  
 იოანე ნათლისმცემლის მონასტერი  
 392-393, 536  
 იონიის კუნძულები 751  
 ირანი 102, 105, 143-144, 161, 202-205,  
 207, 225-226, 396-397, 399, 405-  
 406, 408, 581, 607-608  
 ირანი სასანიანთა 202-204  
 ისანი (თბილისი) 129-130  
 ისაპორტო 253  
 ისრაელი 350, 575-576  
 იტალია 195, 225, 434, 437-438, 444,  
 447, 607, 609, 771, 799, 822;  
 სამხრეთი იტალია 799  
 იუდეა 809  
 იფრარი 308  
 კარაკალას თერმები 113  
 კაბალა/ძველი ყაბალა (ალბანეთის  
 დედაქალაქი) 230  
 კაენე პარემბოლე (კენი პარაოლიდი)  
 255  
 კავკასია 95, 256, 569, 606, 612;  
 კავკასიის მთიანეთი 144; კავკასიის  
 შავი ზღვის სანაპირო/კავკასიის  
 ზღვისპირეთი/კავკასიის  
 შავი ზღვისპირეთი 143-144;



- ჩრდილოეთი კავკასია 142, 145-145, 612; სამხრეთი კავკასია 92; ჩრდილოეთი კავკასია 142, 145-146, 612  
 კავკასიონი 586  
 კაირაუანი 206  
 კალა 494, 496, 499-500; კალის თემი 494  
 კალიპოსის (კალიპოს) მონასტერი 390, 624-625  
 კალიფორნიის უნივერსიტეტი 263  
 კამილა 255  
 კაპადოკია 252, 306, 730; კაპადუკიის პონტო 55  
 კარაჰისარის სახარება 742  
 კართაგენი 225, 258  
 კარნასო (კერასუნტი/პარნასუმი) 255  
 კარნიფოლა 60  
 კარნუ ქალაქი 59-60  
 კასიოს მთა 624  
 კასლიკის სულიწმიდის უნივერსიტეტი 12  
 კასპიისპირეთი (ჩრდილოეთი) 613  
 კასტანას მონასტერი 624  
 კახეთი 56, 72, 430  
 კერასუნტი 252  
 კვიპროსი (კუნძული) 225  
 კიევი 307  
 კილიკია 461, 606,  
 კისე 255  
 კისისხევი 114  
 კლარჯეთი 55-60, 68, 72-73, 91, 93, 99, 254-255, 386, 405  
 კლიველენდი 323  
 კოდორი 292  
 კოკოშასწვერი (სოფ.) 731  
 კოლა 59-60  
 კოლონიდა 293  
 კოლხეთი 144, 152; სამხრეთ კოლხეთი 256-257; კოლხეთის ველი 153  
 კომაგენე 820  
 კომანა (ქალაქი) 731  
 კონაანი (სოფ. უზანი, კონა გარსევანიშვილის მამული) 459  
 კონსტანტინეპოლი/კონსტანტინოპოლი 99, 107, 128, 137, 147-148, 175, 204, 207, 226-228, 280, 295, 297, 307, 319, 331-332, 335, 342-343, 358, 434, 437, 447, 483, 485, 609, 611-612, 653, 678-680, 725, 737, 771, 777, 799, 820; კონსტანტინეპოლის არქეოლოგიური მუზეუმი 484; კონსტანტინოპოლის წმ სოფიას ტაძარი (იხ. აიასოფია) 482, 595; კონსტანტინოპოლის წმ. გიორგის ტაძარი 482; კონსტანტინოპოლის წმ. პანტელეიმონის ტაძარი 482  
 კოპენჰაგენი 272; კოპენჰაგენის უნივერსიტეტი (დანია) 12  
 კორდილე (კორდული, კორდილონი) 255  
 კორიდეთი 51, 54-55, 59-60, 493-494, 496-498; კარიდეთი (კარადეთი) 496; კარილეთის მონასტერი 496  
 კორინთო (ძველი ბერძნული პოლისი) 225-227, 484  
 კოტიორა 252  
 კოცხერის ეკლესია (სამეგრელო) 426  
 კრასნოდარის მხარე 144  
 კრეტა 107, 751  
 კრიხი (ზემო) 321  
 კტესიფონი 204-205  
 კუტლუმისის მონასტერი 632  
 კუხი (სოფ. ქვემო იბერიაში) 423-424  
 კუხი დიდი და პატარა 424  
 ლაგურკა (სვანეთი) 324  
 ლაზეთი 138, 256, 296, 731, 845; დასავლეთი ლაზეთი 150; აღმოსავლეთი ლაზეთი 139; ლაზიკა 142, 149, 253-257, 291, 295-296, 298; ლაზიკა-ეგრისი 296-297, 731; ლაზიკის სამეფო 291; ლაზთა მონასტერი 347-348  
 ლათერანის ბაპტისტერიუმი 116  
 ლაოდიკია 358  
 ლასხანა (სოფ.) 731  
 ლევანტი 99-100  
 ლერწმისხევის უდაბნო 625; ლერწმისხევის მონასტერი 624

- ლესინდი (სოფ.) 731  
 ლენე (უნივერსიტეტი) 195  
 ლენხუმი 139, 731-733  
 ლიახვი (მდინარე) 425, 457, 459;  
 ლიახვის ხეობა 457, 459  
 ლიბანი 12  
 ლიდა 176  
 ლიდია 128  
 ლიმის მონასტერი 262  
 ლიონი 434  
 ლიხთ იმერი (იხ. დასავლეთი საქართველო) 54  
 ლიხნი 113  
 ლომისის წმინდა გიორგის ტაძარი 646, 648  
 ლომსათ უბანი 458  
 ლონდონი 279, 323  
 ლუვენის უნივერსიტეტი (ბელგია) 12  
 ლუკონია/ლუკაონის სამთავრო 128  
 მამადავითის ეკლესია (თბილისი) 431  
 მანასკერტი 797  
 მანგლისი 284  
 მარალინ-დერესი 228  
 მარდინი 833  
 მარტვილი 139; მარტვილის მონასტერი 320, 593, 595, 597-598, 600-601; მარტვილის რაიონი 138, 140, 153  
 მარტყოფი 361  
 მატენადარანი 262-263  
 მაცხვარიშის მთავარანგელოზთა ეკლესია 648  
 მელანტუმი (მელანციუმი) 255  
 მელილელი 1 (კახეთის რეგიონი) 228  
 მენესია 447  
 მერე 821  
 მერედიდი 56  
 მერილენდის უნივერსიტეტი 279  
 მესმენია (სამხრ-დას. პელოპონესი) 751  
 მესოპოტამია 105, 107  
 მესტია 633, 744  
 მესხეთ-ჯავახეთი 13  
 მესხეთი 663  
 მეტეხი (თბილისი) 301  
 მექა 207, 611  
 მეღვრეკისი (სოფ. გორის რ-ი) 425, 428  
 მთავარანგელოზის სამნავიანი ბაზილიკა (აბაშა-მარტვილი) 152  
 მთანმიდა (საბერძნეთი) 85, 719  
 მთანმინდა (თბილისი) 457  
 მილანი 105  
 მოდენა (ქალ.) 438  
 მოლდავეთი 335  
 მოსკოვი 186, 211, 430; მოსკოვის სახელმწიფო საისტორიო მუზეუმი 211, 630; მოსკოვის პუშკინის სახ. სახვითი ხელოვნების მუზეუმი 323-324  
 მოქვის ეპარქია 738; მოქვის ღვთისმშობლის მიძინების მონასტერი 739, 741-742, 744, 746  
 მოხორა 255  
 მრუვის წმ. ორმოცი მონამის მონასტერი 266  
 მტკვარი 405, 459  
 მური (სოფ.) 731, 733; მურის ციხე 732  
 მურღული (მდ.) 56; მურღულის ხეობა 52, 54-60, 496  
 მუსრარის რ-ი 262  
 მუსხი (სოფ.) 664  
 მუხურისი 137, 139  
 მღვიმევი 648; მღვიმევის ეკლესია 668  
 მღვიმის მაცხოვრის ეკლესია იმერეთში 426  
 მცირე აზია 225-226  
 მცხეთა 75, 77, 97, 156, 160-161, 283, 405, 586; მცხეთის ჯვრის ტაძარი 154  
 ნაგირიჩინო 189  
 ნაზარეთი 261  
 ნაკედლარი 457  
 ნეა მონი (ეკლესია) 116  
 ნეკრესი 72 იხ. ნელქარ  
 ნელქარ, "ქალაქი კახეთისა, რომელ არს ნეკრესი" 72

- ნეოკესარია 298  
 ნინოწმინდის ეკლესია 111  
 ნიგალი 56-57, 60  
 ნიკეა 292, 295, 434, 678, 699, 727  
 ნიკორწმინდის ტაძარი 650  
 ნილოსი (მდ.) 342  
 ნინევე (ქ.) 569  
 ნიქოზი (ზემო) 459  
 ნოვგოროდი 189  
 ნოსირი 113, 153  
 ნოქალაქევი იხ. არქეოპოლისი  
 ოვსეთი 75  
 ოთხთა ეკლესია 537; ოთხთა ეკლესიის მონასტერი 536  
 ოლენგი (სოფ.) 750, 752, 754-755  
 ოლთისი 842  
 ოლიმპია 484  
 ოლიმპოს მთა 563  
 ონოგურისი; ონოგურისის ციხე 137-146, 148-154; "ქვეყანა ონოგორია" 143-144  
 ონოლიას "ნაჯახოკუ" 139  
 ორბელისწვერი (სოფ.) 731  
 ორდუ 252  
 ორენ-ყალა – ირანის სამეთუნეო ცენტრი 230  
 ორთა ფოშთი 669  
 ორთუმი 842  
 ორიოლი (ქ.) 503  
 ორჭოშნი (ნასოფლარი) 663  
 ორჯოხის ქედი 55-56  
 ოსმალეთი 329, 331; ოსმანთა იმპერია 607-608; ოსმალეთის იმპერია 329-330, 333-334, 336-337, 428, 798-802  
 ოტრანტო 799  
 ოფიუნტი 255  
 ოფშკეითი 130  
 ოქონა (სოფ., ქარელის რ-ნი) 130, ოქონის ხატი 127, 458  
 ოქსფორდი 211; ბოდლეს ბიბლიოთეკა 211  
 ოლუზური სახაკანო 798  
 ოშკი 12, 396, 624  
 ოძრხე 255  
 პაზარი (ათენა) 253  
 პალესტინა 102, 105, 107, 203, 225, 261, 265, 268, 347, 359, 507, 670-671, 782; ბერთა სავანე პალესტინაში 265  
 პანდა (წმ. კარაპეტის სახ. მონასტერი) 266  
 პანდავანქი 266  
 პანტელერია (კუნძული) 210  
 პარიზი 188, 439, 494, 496, 801-802; პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკა  
 პარნასუმი (კერასუნტი) 155  
 პარტავის მონასტერი (წმ. ღვთისმშობლის სახ., დავითის გოდოლი) 266  
 პარხალი 55, 73, 386  
 პეკატომპილაის ეკლესია (VI ს., კ. ფაროსი) 116  
 პელოპონესი 26, 751  
 პერგამონი – თანამედროვე ბერგამა 227  
 პერსარმენია 404  
 პეტერბურგი 494, 497, 499, 503; პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი 386, 391  
 პეტრა 255, 297  
 პეტრე-პავლეს ეკლესია 94  
 პითიე (ოფიუნტი) 255  
 პიტანე (?) 255  
 პიტიუნტი 292-295  
 პოლემონიონი 253, 255  
 პონტო 93, 98-99, 296; პონტო-ქალაქი 98-100; პონტოსპირეთი 576; პონტო-კავკასია 252  
 პორტუგალია 335  
 პრინსტონის შეიდოს ბიბლიოთეკა 630  
 პროკოფიწმინდას მონასტერი 624  
 უალეთი 112, 114  
 რაბადი 95-97  
 რაბულა 489, 743

- რავენა 255, 484  
 რანი 616  
 რესაფას კათედრალი 487-488  
 რესენი (ქ.) 569  
 რეხი (სოფ.) 403, ზემო, ქვემო რეხი 458  
 რეხოზოთ (ქ.) 569  
 რიზე 254-256  
 რიზუსი 253  
 რიონი (ფაზისი) (მდ.) 142, 153  
 როდოპოლისი 297  
 რომანანმინდას მონასტერი 624  
 რომი 104-105, 115, 225, 345, 434, 438-439, 443, 608-610, 799; რომის აღმოსავლეთი იმპერია 294; რომის იმპერია 117, 204, 252, 297-298, 396, 622, 677, 680; აღმოსავლეთ რომის იმპერია 174; რომის პროვინცია 55  
 როსანო 743  
 როტენბურგი 840  
 რუისი 458, 627  
 რუმი 205-206, 208; რუმის სასულთნო 206  
 რუსეთი 128, 186, 217, 240, 281-282, 439, 501, 606, 608  
 საბანმინდა 212, 507-508, 510  
 საბერძნეთი 11, 60, 91-92, 128-130, 205, 211, 216-217, 226, 336, 575, 581, 610, 650, 661, 751-752  
 საბრატა 484  
 საისენი 297  
 საკვირველი მთა 622-623  
 სამარა (ერაყის ქალაქი) 230  
 სამაჩაბლო 131  
 სამეგრელო 152, 430  
 სამთავისის ტაძარი 201, 303-311, 421-423, 426-431  
 სამთავრო 128, 229  
 სამოთხე (ბიბლ.) 590, 807, 809, 882, 885,  
 სამცხე 56-57, 59-60  
 სამცხე-ჯავახეთი 663-664  
 სამხრეთ პალესტინა 226  
 სან მარკოს ტაძარი (ვენეცია) 320, 438, 442-443  
 სარასი (ქ.) 191  
 საფრანგეთი 608, 796-797, 802, 839  
 საქართველო 11 51, 57-58, 88, 95-99, 11-113, 127, 129-130, 137, 142, 145, 153, 185, 187, 193, 197, 205, 217, 225, 228, 240, 243, 283, 291-292, 306, 318, 357, 396, 404, 423-426, 434, 437, 458, 501, 503, 524, 560, 563, 566-570, 573, 575-576, 578, 585, 606, 613, 646, 654, 695, 731, 737, 759, 763, 771; აღმოსავლეთი საქართველო 54-60, 142, 228, 291, 403, 422, 425; დასავლეთი საქართველო 54, 58, 113, 137-140, 142-143, 146, 151, 291-298, 424, 661; სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო 53, 59, 254-255; სამხრეთი საქართველო 59, 624; საქართველოს ქალაქები 840; საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია 840  
 საქართველოს ეროვნული მუზეუმის "ოქროს ფონდი" 131, 320  
 საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი 536  
 საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი 461, 493, 598, 600  
 სეპასტოპოლისი 254. 297  
 სელევკია 488, 624  
 სენაკის რაიონი 152, 292  
 სერბეთი 191  
 სეფიეთი (სოფ., აბაშის რ-ნი) 152-153; სეფიეთის ეკლესია 153 487  
 სვანეთი 139, 322, 324, 495, 497, 500, 502; ზემო სვანეთი 494, 499, 501  
 სვეტიცხოვლის ტაძარი 423, 486-487, 489  
 სვიმონ მესვეტის (უმრწმესს) ბაზილიკა 488, 623-624  
 სვიმონწმიდა (მონასტერი) 624, 785  
 სიდი მაჰმუდის ბაზილიკა 114  
 სიდე (ციხე-ქალაქი) 252

- სილვანისი 255  
 სინა 426; სინას მთა 157, 261, 307, 364, 391, 430-431, 508, 629-630, 737;  
 სინას მთის წმ. ეკატერინეს  
 მონასტერი 391, 423-425, 427, 431  
 სირია 95, 102, 104-105, 107, 202-203, 207, 225-226, 306, 347, 390, 398, 403, 616-618, 620, 622-623, 832;  
 ჩრდილოეთი სირია 107, 487-488  
 სისა (სვიმეონ მესვეტეს მშობლების სოფელი) 828, 830  
 სისილა 255  
 სისილისონი 256  
 სიცილია 211  
 სმოლენსკი 282  
 სომხეთი 55, 105, 146, 265, 403-404, 408; სომხეთის ეროვნული აკადემია 12; სომხეთის სამეფო-სამთავროები 843-844  
 სომხითი 72, 91,  
 სოფიანმინდა (იხ. აიასოფია) 717, 719-720, 726  
 სოხუმი 202  
 სპარსეთი 98, 126, 128, 156-157, 159, 204-205, 256, 295-296, 396, 398, 402, 403, 581, 616  
 სპერი 846  
 სპერის ზღვა (იხ. შავი ზღვა) 98  
 სტამბოლი/ სტამბული 116, 128, 335-336, 609, 797-800, 804  
 სტეფანე პირველმონამის ეკლესია (ონოგური) 149, 152, 153  
 სტეფაში ოხვამე (სტეფანეს ეკლესია) 152-153  
 სტუდია 719  
 სუზდალი 441  
 სურმენე/ისიპორტო, ჰისო 253  
 სუსურმენა 256  
 ტაპოზირის მაგნას ბაზილიკა 114  
 ტაბახმელა 566-567  
 ტაო 55-56, 59-60, 73, 306, 435-436;  
 სამხრეთი ტაო 842  
 ტაო-კლარჯეთი 11, 12, 94, 624, 822  
 ტასისკარი 60  
 ტბეთის საყდარი 59, 386, 624  
 ტელადა 827, 828, 831  
 ტელანისოსი 828  
 ტელეფისი, სამტრედიის რ-ნი 142  
 ტესურა (მდ.) 140  
 ტირნოვო 438  
 ტოლები 137  
 ტრაპეზუნტი/ტრაპიზონი 54-55, 60, 95, 98-100, 252-257, 298, 439-440, 445, 457, 576, 847; ტრაპიზონის იმპერია 51-52, 58, 97, 561;  
 ტრაპიზონის წმ. პასილის ეკლესია 755  
 ტრიპოლისი (ტირებოლუ) 253  
 ტუნისი 211  
 უნაგირა (მეგრ. ონანგერი) 138 151;  
 უნაგირას მთა 138-141, 145, 152-153  
 ურბნისი 287, 670  
 უსქუბი (ქალაქი) 798  
 უსქუდარი (მწვერვალი) 799  
 უფლისციხე (სიმაგრე) 72  
 უქიმერიონი 138-139  
 უჯარმა 96-97  
 ფაბდა 252  
 ფადისანე (ფაცა) 253  
 ფაზისი (ფოთი) 297  
 ფანარი (კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოსთან) 335  
 ფარნაკია 252-253  
 ფაროსი (კუნძული) 116  
 ფერარა 433-436, 439-440, 442-443  
 ფილოკალია 255  
 ფინიკია 203  
 ფლორენცია 433-436, 439-440, 442-443; ფლორენციის ლაურენციანას ბიბლიოთეკა 632  
 ფრიგია 175  
 ფრიდრიხ შილერის იენის უნივერსიტეტი 12  
 ფრონე 456; ფრონეს ხეობა 455-456  
 ფუძნარი 303  
 ფშნა 458  
 ქალ-ატ-სემანი 488  
 ქალახი (ქ.) 569

- ქალდეა 156, 841, 846-847  
 ქალკედონი/ქალკიდონი 268, 532-533, 699, 829, 831  
 ქალნე 569  
 ქარელი 456  
 ქართლი 55, 58, 68, 78-79, 128, 146, 159, 161, 291, 319, 365, 398, 401-408, 425, 569, 616, 822; ზემო ქართლი 56, 60, 812; ქართლის სამეფო; შიდა ქართლი 455  
 ქაშვეთი (ტაძარი) 301  
 ქვათახევი 301  
 ქილდი (სოფ.) 663  
 ქილისე კამი (ეკლესია) 116  
 ქიმარ-ქიმარეოს-ჰიმარ (მთა) 732  
 ქოდიონისი 814  
 ქონდაქარის გზა 571  
 ქრისტეს საფლავის მონასტერი 456, 562; უფლის საფლავი 265, 268, 754; უფლის საფლავის ტაძარი 268, 581  
 ქუთაისი/ ქუთათისი 68, 137, 139, 153, 498, 500; ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმი 321, 497, 698; ქუთაისის საკათედრო ტაძარი 501  
 ქუჰენდიზი 95  
 ლაზა 427  
 ლაზანენიკა 255  
 ლასანიანთა სამეფო  
 ლობიეთი (სოფ.) 664  
 ყაბედ-ნეგო 6572  
 ყარსი 753; ყარსის კავკასიის უნივერსიტეტი 12  
 ყელქცეული (სოფ.) 458  
 ყირიმი 606, 613  
 ყუბანი (მდ. ქვემო წელი) 144  
 შავი ზღვა 92, 129, 293 (იხ. სპერის ზღვა)  
 შავი მთა 85, 370, 373, 389, 622, 624-626, 629-631, 633-634, 772; ძელიცხოვლის მონასტერი შავ მთაზე 624  
 შავი ზღვისპირეთი 144, 252; შავი ზღვისპირეთი (დასავლეთ საქართველოს) 143-144  
 შავშეთ-კლარჯეთი 57  
 შავშეთი 56-57, 59-60, 842  
 შამადი 615  
 შამი 615  
 შამქორი 266, 580  
 შატბერდი 624, 812  
 შაჰრისტანი 95  
 შემოქმედი 597-598  
 შეპიაკი (სოფ. შიდა ქართლში) 753  
 შერვაშიძეების სასახლე 113  
 შვეიცარია 131  
 შინდისი (სოფ.) 457-459  
 შინყარი (ქვეყანა) 569  
 შირვანი 68  
 შუა აზია 226  
 შუამდინარე 615  
 შუქრანი (ქვეყანა) 804  
 შუხუთი 113  
 შხეფის ციხე 140, 142  
 ჩაიხედანა (გურია) 426  
 ჩიხარეში 323  
 ჩმშკაცაკი 263  
 ჩრდილოეთი კასპიისპირეთი 613  
 ჩუკული 323, 325  
 ჩხუტელი (სოფ.) 731  
 ცაგერი 325, 732  
 ცაიში 298  
 ციმბირი (დასავლეთი) 150  
 ციხე-გოჯი 141, 292  
 ციხისძირი 254, 256, 298  
 ცხეთა (სოფ.) 731  
 ცხენისწყალი 154  
 ცხენისწყლის ხეობა 139  
 ცხინვალი 131, 458-459; ცხინვალის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი 131  
 ძალისი; ძალისას აბანო 113  
 ძველი შუამთა 669  
 ძიგანეფსი 297  
 წალკა 750-753, 755, 762  
 წებელდა 292  
 წვეროდაბალი (ნაგებობა) 112, 114

- ნილაშიერი (სოფ.) 731  
 ნილკანი 671  
 ნინა აზია 103-104  
 ნინწყარო (სოფ.), ნინწყაროს  
 ეკლესია 751, 753  
 ნმ. აგნესას ეკლესია 116, 482  
 ნმ. გიორგის ეკლესია (ჭერემში) 112;  
 (ხონში) 421-422, 424, 430  
 ნმ. ეკატერინეს მონასტერი (სინას  
 მთა) 307, 425-427, 431, 508  
 ნმ. თეოდორეს ეკლესია (მდ.  
 ეფერატის სანაპირო) 176  
 ნმ. იოანე მახარებლის მონასტერი 211  
 (კ. პანტელერიაზე), 270  
 ნმ. კათოლიკეს მონასტერი  
 (ზეთისხილის მთა) 266  
 ნმ. კვირიკესა და ივლიტას ეკლესია  
 (სვანეთი) 324, 494, 500-501  
 ნმ. მენას ტაძარი (თესალონიკი) 483  
 ნმ. მინას საფლავი 115  
 ნმ. მიწა 264-265, 268  
 ნმ. ნიკოლოზის ეკლესია (გორი) 130  
 ნმ. ორმოცთა მონასტერი  
 (ზეთისხილის მთა) 266  
 ნმ. პეტრეს ტაძარი 799  
 ნმ. პეტრეს ტაძარი რომში 609, 611-612  
 ნმ. რაჟდენის ეკლესია (რაბადი) 97  
 ნმ. სამების საკათედრო ტაძარი  
 (თბილისი) 13  
 ნმ. სოფიას ტაძარი (თესალონიკი) 484  
 ნმ. სოფიას ტაძარი (იხ. აიასოფია)  
 ნმ. სტეფანე პირველმონაშის ეკლესია  
 146, 149, 151-153  
 ნუნარის ხევი 457  
 ნუნდა 255  
 ნყაროთა მონასტერი 624  
 ნყაროსთავის ეკლესია (ჯავახეთი) 111  
 ჭანეთი 55, 252-253, 255, 256  
 ჭანზაკონი 256  
 ჭერემი 112  
 ჭობარეთი (სოფ.) 663-664  
 ჭოროხი (მდ.) 254, 298  
 ჭყონდიდი 68  
 ხაბატაკა (ციხე-სიმაგრე) 252  
 ხანცთა 210; ხანცთის მონასტერი 210,  
 213  
 ხარების ეკლესია (სოფ. გუმბათში)  
 751  
 ხატის ტყე 647  
 ხატონი 256  
 ხახულის ეკლესია 68, 624  
 ხერსონესი 226  
 ხირსა 303  
 ხმელთაშუა ზღვა 104, 109, 681  
 ხმელთაშუა ზღვისპირეთი 252, 461,  
 608  
 ხობის ღმრთისმშობლის ტაძარი 650  
 ხონი (ქ.) 138, 175; ხონის რაიონი 153;  
 ხონის ნმ. გიორგის ეკლესია 421,  
 424, 426-428, 430-431  
 ხორას მონასტერი  
 კონსტანტინეპოლში 536-537  
 ხოფა 254-355  
 ხუნანი 56  
 ჯავახეთი 11, 60, 405, 663, 842  
 ჯაზირეთი 615  
 ჯახუნდერი 323  
 ჯვარისმამის ეკლესია თბილისში 426  
 ჯვარის მონასტერი 652  
 ჯინისი (სოფ.) 751  
 ჯრუჭი 628, 739, 744-745  
 ჯულფა (ირანის ქალაქი) 607  
 ჰავრანი 205, 207  
 ჰალისი 846  
 ჰამა-ალეპო 487  
 ჰერაკლეონი 255; ჰერაკლეია 447;  
 ჰერაკლეა 777  
 ჰერმონე 484  
 ჰესპერიდების ბაღი 582  
 ჰიეროპოლისი 267  
 ჰინტერლანდი 256, 258  
 ჰირა (დედაქალაქი) 203  
 ჰისილიმენი (ისულიმე) 255  
 ჰისო (ისიპორტო) სურმენე 253, 255  
 ჰიუფანი მდინარე (ამჟამად ეწოდება  
 დნეპრი) 613  
 ჰიჯაზი 204  
 ჰორონონი 256

- Abasha (village) 155; Abasha (river) 155  
 Abediti (village) 155  
 Abgabes 259  
 Abkhazia 299  
 Adigeni (region) 665  
 Adjara 259; Adzhara 62  
 Akhalkalaki (region) 665  
 Akhaltsikhe 15, 16; Akhaltsikhe (region) 665; Akhaltsikhe (University) 16, 222, 535, 538, 557, 665.  
 Akhmeta 651  
 Alania 299  
 Alaverdi (Gospel) 634  
 Alexandria 528, 529  
 Antioch 634, 635  
 Aphkazeti 823  
 Apsarus (Chorochi, river) 300  
 Arabia 209  
 Archeopolis 299, 300  
 Ardineo/Adieno 259  
 Areshi 232  
 Arhave (district) 259  
 Armenia 16, 409, 613.  
 Artaani 62  
 Artanuji 100  
 Asia (Central) 805; Asia (Minor) 299.  
 Aspindza (region) 665  
 Athens 591, 614; Athenai 259.  
 Athos (Mount) 460, 470, 538, 539  
 Babiska (temple) 490  
 Babylon 162  
 Baiburt 258  
 Batumi 126, 200; Batumi (Academy) 258  
 Belgium 15; Belgique 517.  
 Berdzniaant Baghebi 460  
 Berdzniaant Ubani 460  
 Berlin 16, 693  
 Bitchvinta/Pitsunda 299  
 Black Mountain 382  
 Black Sea 258  
 Bolnisi (Sioni) 118, 672, 673  
 Bulgaria 223  
 Byzantine Empire 14, 110, 222, 223, 258, 591, 613, 614, 848  
 Byzantium 16, 184, 209, 232, 312, 460, 490, 591, 634; Byzanz 241; Byzance 192.  
 Bzipi (fortress church, 9<sup>th</sup> c.) 118  
 Caene Parembole 258  
 Caeyli 259  
 Camil (river) 259  
 Cars 16  
 Catherine (St.) Monastery 431  
 Caucasus 100, 299  
 Ceresus 259  
 Chalcedon (council) 535  
 Chaldea Tribes 848  
 Chaldean Community 848  
 Chaldiran 805  
 Chikhareshi 326  
 Chora (monastery) 538, 540  
 Chorokhi (river) 300  
 Chukuli 326  
 Colcheti (valley) 155  
 Colchis 259, 613  
 Constantinople 300, 338, 448, 538, 613  
 Copenhagen 272; Copenhagen (University) 16  
 David Gareja (monastery) 395, 539  
 Denmark 16  
 Didi Liakhvi (gorge) 460  
 Dmanisi 232  
 Dorf Kala 504  
 Durchi (district) 61  
 Dziganeus 300  
 Edessa 408, 409  
 Egrisi-Lazica 299  
 Ephesus (Council) 728  
 Erivan 614  
 Erkneti (church) 460  
 Euphrates 258  
 European Countries 848  
 Father (St.) Daviti's (Monastery) - see Mama Daviti  
 Ferrare-Florence (concile, 1438-1439) 448  
 Florence 448  
 Gandzaki 162  
 Garsevaant (estates) 460  
 Gavazi 232



- Gelati (Academy) 591; Gelati (Gospel) 635; Gelati (Monastery) 382, 504, 505, 602; Gelathi (Bibel) 795  
 Georgia 14-16, 100, 118, 192, 200, 215, 223, 258, 272, 299, 409, 490, 539, 591, 592, 613, 614, 621, 735, 758, 848; Georgia/Sakartvelo 614; Georgia (Kingdom) 89; Georgian (state) 62; Georgian Kingdom 460; Géorgie 448; Georgien 241, 504; Georgia (East) 299; Georgia (Eastern) 61, 408, 409; Georgia (Eastern)/Sakartvelo (Eastern) 614; Georgia (West) 299, 300; Georgia (Western) 61  
 Germany 15  
 Ghaszaninica 258  
 Giresun (region) 259  
 Gizenenica 258  
 Gori 50, 132; Gori (region) 431; Gori (University) 460  
 Gorijvari (districts) 460  
 Greece 223  
 Greek grounds 460  
 Gudarekhi 232  
 Gujabauri (village) 460  
 Hagion Oros 470  
 Hellas 15  
 Hellenic Republic 15  
 Holy Cross (monastery) 539  
 Holy Mountain 381, 382  
 Hopa 259  
 Hyssoporto 258  
 Iagobit (village) 259  
 Iberia 299  
 Ikalto 232; Ikalto (Monastery) 382  
 Iran 209, 408, 409  
 Iraq 209  
 Istanbul 16, 613, 805  
 Iviron (monastery) 538-540  
 Jakhunderi 326  
 Javakheti 118  
 Jena 15  
 Jerusalem 271, 535, 539, 592, 835  
 Jiharli 258  
 John the Baptist (monastery) 539  
 Julfa (town) 613  
 Kala 505  
 Kalecuk 259  
 Kandelaktaant grounds 460  
 Kartli 299, 408, 409, 823; Kartli (Zemo) 62, 823; Kartli (Shida) 460  
 Kaslik (University) 16  
 Kaspi 232  
 Khandzta (cloister) 215, 823  
 Khart/Gart (former Kharton) 258  
 Khoni (church) 431  
 Kibla-Dag-Dere (river) 259  
 Kisse 259  
 Kiz-Kule 259  
 Klarjeti 62  
 Kodori (gorge) 300  
 Kola 62  
 Kordylon 259  
 Korideti (Codex) 504, 505; Korideti (Gospel) 61, 62  
 Kortokop-Kale 258  
 Kukhi (village) 431  
 Laz (kingdom) 300  
 Lazeti 735  
 Lazica 259, 300  
 Lebanon 16  
 Lechkhumi 735  
 Leuven (University) 15; Louvain 517  
 Levant 101  
 Lidia 132  
 Lomisi St. George Church 651  
 Lukonia 132  
 Mama Daviti (Monastery in Tbilisi) 17  
 Martvili 602; Martvili (village) 155; Martvili (monastery) 326.  
 Mecca 209  
 Meghvrekisi (village) 431, 432  
 Meskheti (area) 665  
 Meskheti-Javakheti 16  
 Middle East 613  
 Mokhora 258  
 Mokvi (Euangelium) 747  
 Moscow 215, 614  
 Mtskheta 162, 490  
 Murguli (gorge) 61, 62

- Muri (village) 735  
 New York 614  
 Nicaea (the 1<sup>st</sup> Ecumenical Council, 325) 299  
 Ninotsminda (church, 6<sup>th</sup> c.) 118  
 Nokalakevi 299, 300  
 Ober-Swaneti 504  
 Of 258  
 Onanguri (mountain, in Megruli), see Unagira  
 Onoguris (castle) 155  
 Oqona (temple) 132  
 Ordu (region) 259  
 Oshki (church) 16  
 Otkhta (monastery) 539  
 Ottoman Empire 338, 805  
 Oxford 215  
 Pagnik-Öreni 258  
 Palestine 271  
 Pantelleria (island) 215  
 Paris 192, 504, 804, 805  
 Patras 299  
 Pazar 259  
 Pazisi (Poti) 300  
 Persia 110, 162  
 Petra 300  
 Phitioue 258  
 Pironit (river) 259  
 Pitsunda 299, 300; Pitiunt 300  
 Polemonion 259  
 Ponto-city 100  
 Prone (gorge) 460  
 Psirtskha (river) 299  
 Qal'at Saman (temple) 490  
 Ravenna 490  
 Rhizus 258; Rize (district) 259  
 Rodopolis 300  
 Roman Empire (eastern) 183  
 Roman Empire 300  
 Rome 110, 299, 448  
 Rusafa (cathedral) 490  
 Russia 223, 289  
 Rustavi 232  
 Sabas (Saint) monastère 518  
 Sabatsminda (monastery) 602  
 Sabrata 490  
 Saisen 300  
 Saisenon 300  
 Saloniki 490  
 Sameba, St. (Trinity, cathedral temple of Tbilisi) 17  
 Samtavisi (church) 50, 312, 431, 431  
 Samtskhe 62  
 Scythia 299  
 Sebastopolis 300  
 Senaki 299  
 Shatberdi 823  
 Shavsheti 62  
 Shindisi (village) 460  
 Shkhepi (village) 155  
 Simeon (St.) the Junior Basilica 490  
 Sinai 517, 518; Sinai 635; Mount Sinai 431  
 Sisila 258  
 Sokhumi 299, 300  
 Sophia (St.) church 490  
 Suguren (river) 259  
 Supieti (village) 155  
 Susarmena 259  
 Svaneti 300, 326  
 Svetitskhoveli Cathedral 490  
 Syria 209, 258, 614, 692; Syria (northern) 490  
 Tao 62, 539  
 Tao-Klarjeti 15, 16, 382, 634, 823  
 Tbeti (Gospel) 635  
 Tbilisi 15, 17, 29, 42, 50, 62, 91, 102, 155, 162, 173, 192, 200, 214, 232, 271, 289, 299, 338, 367, 395, 408, 431, 453, 469, 470, 504, 528, 538, 539, 613, 614, 651, 657, 672, 685, 687, 702, 728, 735, 757, 770, 795, 804, 823, 835; Tbilissi 241; Tiflis 505; Tbilisi (Academy) 312; Tbilisi (University) 557.  
 Tchaneti 258  
 Tchorokhi (river) 259  
 Tedotsminda (village) 460  
 Tordovat 259  
 Tortiza (village) 460  
 Trabzon 100; Trapezus 258, 259, 260; Trebizond (Empire) 61, 62  
 Tsaishi 300

---

Tsalka 758	Zhaleti (church, 9 <sup>th</sup> -11 <sup>th</sup> cc.) 118
Tsebelda 299	Zigana Pass 258
Tsknari gorge 460	
Tsqarostavi (church, 5 <sup>th</sup> c.) 118	Ἰβηρία (Κάτω) 424
Tsverbadali (church, 6 <sup>th</sup> c.) 118	Ονογουρις 138
Turkey 16, 613, 805	Τελάμισσος 828
Ujarma 232	
Unagira (mountain) 155	Археополис 298
Vardtsikhe 300	Оногория (страна) 143
Zemo Nikozi (village) 460	
Zenobia 258	

---



