

მარიამ ჩაჩიბაია

სირიული
ლიტერატურული
ტრადიცია

ლოგოსი
თბილისი – 2017

წინამდებარე წიგნი არის სირიული ლიტერატურის ისტორიის შესწავლისა და კვლევის პირველი მცდელობა ქართულ აღმოსავლეთმცოდნეობაში. ის ითვალისწინებს ცნობილ სირიელ მწერალთა თხზულებებს, ვინც შექმნა და მემკვიდრეობით გადასცემდა სირიულ ლიტერატურულ ტრადიციას, რომელსაც ასაზრდოებდა, ერთი მხრით, არამეული, ხოლო მეორე მხრით, ბერძნული კულტურული ნაკადი.

წიგნი ნავარაუდებია აღმოსავლეთმცოდნეების, ფილოლოგებისა და ისტორიკოსების ფართო წრისათვის. ის არის, ასევე სახელმძღვანელო აღმოსავლეთმცოდნეობისა და ფილოლოგიის სპეციალობის სტუდენტებისათვის.

რედაქტორი პროფ. ნ. ფურცელაძე

კომპიუტერული უზრუნველყოფა – ლალი კურდღელაშვილი
გარეკანის დიზაინი – ალექსანდრე ჯიქურიძე

გარეკანზე:

*მოსე ფარაონის წინაშე – სირიული ბიბლია,
VI-VII სს ხელნაწერი, შექმნილი ჩრდილოეთ მესოპოტამიაში
(პარიზის ნაციონალური მუზეუმი).*

© მარიამ ჩაჩიბაია, 2017

© პროგრამა „ლოგოსი“, 2017

ISBN 978-9941-468-48-3

შესავალი	5
ანტიოქიისა და ალექსანდრიის ქრისტოლოგიურ პოზიციებს შორის განხეთქილების მიზეზის ამსახველი სირიული ტექსტები	13
აღმოსავლეთის ასურული ეკლესიის ქრისტოლოგიური ტერმინოლოგია უძველეს სირიულ ტექსტებში	27
ეფრემ ასურის თხზულებათა ბერძნული თარგმანები და მათი გავლენა ბერძნულენოვან ეკლესიაზე	44
ეფრემ ასური – ჰიმნოგრაფიული ტექსტები და ლექსნეობის ზოგიერთი საკითხი	64
კათალიკოს ტომეთე I-ის დამოკიდებულება სირიული ლიტერატურული ტრადიციისადმი	89
სირიული აპოლოგეტიკური ტექსტები და სირიული კულტურის მნიშვნელობა ისლამის ფორმირების ადრეულ ეტაპზე	103
ბალანსი ორიგინალურ სირიულ ლიტერატურულ ტრადიციასა და სირიულად თარგმნილ ბერძნულ თხზულებებს შორის	139
სირიულ ხელნაწერთა კოლექციები მესოპოტამიასა და ეგვიპტეში	150

სირიული ლიტერატურა, ჩვეულებრივ, წარმოჩენილია ჩვენამდე მოღწეული ტექსტების მთელი კორპუსით, რომელიც დღეისათვის არის ცნობილი. ამ ნაშრომის მიზანია ჩასწვდეს იმ სხვადასხვა გზებს, რომელთა მეშვეობითაც ფასდებოდა სირიული ლიტერატურული ტრადიცია ისტორიის განსაკუთრებულ ეტაპებზე. მეცხრამეტე საუკუნეში შეიქმნა სირიული ენის რამდენიმე გრამატიკა და ორი სირიული ლექსიკონი, რომლებსაც დღემდე არ მოეპოვებათ ანალოგი ხარისხისა და გამოყენების თვალთახედვით. მეოცე საუკუნის დასაწყისში შეიქმნა სირიული ლიტერატურის ისტორია. ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისისათვის სირიული ლიტერატურის მკვლევართათვის საინტერესოა, თუ რა ახალი ამოცანები და გამოწვევები ელით მათ მომავალში. გრამატიკული კვლევა, რომელიც ამჟამად მიმდინარეობს სხვადასხვა სამეცნიერო ცენტრებში არის გამოწვევა ისეთი ავტორიტეტული შრომისათვის, როგორიცაა Theodor Nöldeke-ს „Kurzgefasste Syrische Grammatik“ (Leipzig 1880; მეორე გამოცემა: 1898). ახალი სირიული ლექსიკონი საბოლოოდ შეცვლის Robert Payne Smith-ის (cum aliis) Thesaurus Syriacus (Oxford 1879-83)-სა და Karl Brockelman-ის Lexicon Syriacum-ს (Berlin 1895; მეორე გამოცემა: Halle 1928). ამასთან დაკავშირებით მიმდინარეობს დისკუ-

სია-განხილვა; ეს საკითხი დგას სიროლოგთა არაერთი სიმპოზიუმის დღის წესრიგში. დღეს სულ უფრო ხშირად გაისმის მკვლევართა ხმამაღალი განცხადებები იმის თაობაზე, რომ Anton Baumstark-ის *Geschichte der Syrischen Literatur* (Bonn 1922) უნდა შეიცვალოს რაღაც უფრო თანამედროვე, შთამბეჭდავი და საინტერესო შრომით. თუმცა, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, ჯერჯერობით რაიმე კონკრეტული ნაბიჯი ამ მხრივ არ გადადგმულა.

ვინც XXI საუკუნეში დაიწყებს სრულიად ახალი „სირიული ლიტერატურის ისტორიის“ მომზადებას, უნდა მიიღოს რამდენიმე მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილება. ეს ეხება არა მხოლოდ სირიული ლიტერატურული ტექსტების კვლევის დღევანდელ მდგომარეობას – სრულიად განსხვავებულს ბაუმშტარკისდროინდელი, დაახლოებით 76 წლის წინანდელი კვლევისაგან – არამედ ასევე სხვადასხვა გზებს, რომელთა მეშვეობითაც საუკუნეების განმავლობაში აღიქმებოდა სირიული ლიტერატურული ტრადიცია მათ მიერ, ვინც შექმნა და მემკვიდრეობით გადასცემდა ამ ტრადიციას, ვინც იკვლევდა მას; და ბოლოს ეს ეხება მათ, ვინც მიიჩნევს დღეს, რომ ტრადიცია არის მათი თვითმყოფადობის ნაწილი, მათი წინაპრების მემკვიდრეობა.

„ტრადიცია, რომელიც არსებობდა დაახლოებით ორი ათასი წლის განმავლობაში არ შეიძლება შესწავლილი იქნეს, როგორც მხოლოდ სწორხაზოვანი გან-

ვითარება, რომელიც თანდათანობით გაიშლება ისტორიაში, რომლის შემადგენელი ელემენტები განუწყვეტლივ გროვდება აგურების მსგავსად დიდი მონუმენტის ასაგებად“ [L.Van Rompay, "The Aramaic Heritage of Syria", Syriac Symposium III, 1999, University of Notre Dame, Indiana]. ყოველთვის გასათვალისწინებელია, თუ როგორ ფასდებოდა წარსული, ხალხის ნააზრევი და მისი რეაქცია. მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ტექსტის გადმოცემა და მოტივები, არამედ ასევე მნიშვნელოვანია გადმოცემის თანმხლები პროცესები. როგორც ჩანს, ახლა ეს ფაქტი უკეთ არის გაცნობიერებული, ვიდრე წინათ.

დღეს, როგორც წესი, სირიული ტექსტების გამომცემლები, მთარგმნელები და მკვლევარები ყურადღებას ამახვილებენ წყაროებზე და ზედმიწევნით აღნუსხავენ მათ. სრულიად სხვა რამ არის ძირითადად გასაცნობიერებელი – როგორ განიხილავს ავტორი არა მხოლოდ თავის ინდივიდუალურ წყაროებს, არამედ ტექსტებს მთლიანობაში, რაც შეადგენს მისი გაერთიანების ლიტერატურულ საფუძველს, და როგორ განსაზღვრავს ის საკუთარ პოზიციას მასთან მიმართებით. ძალიან ცოტა ავტორი საუბრობს ლიტერატურული ტრადიციის შესახებ, რომელსაც ის განეკუთვნება. ორი უმნიშვნელოვანესი, უძველესი სირიელი ავტორის, ეფრემისა და აფრაატის შემთხვევაში ჩვენ თითქმის არაფერი ვიცით მათი წყაროებისა და ლიტერატურული წანამძღვრების შესახებ, რო-

მელთა ფონზე ისინი თვითონ განიხილავენ საკუთარ თხზულებებს. როგორც ცნობილია, ეფრემის პოეზია დაკავშირებულია ძველ არამეულ ტარდიციასთან, აგრეთვე, დასაშვებია მისი კავშირი იუდეურ და სამარიტულ არამეულ ტრადიციებთან [A.S. Rodrigues Pereira, *Studies in Aramaic Poetry* (c. 100 B.C.E – c 600 C.E.) *Selected Jewish, Christian and Samaritan Poems* (Studia Semitica Neerlandica 34; Assen 1997)]. ასევე აფრაატსაც უნდა ჰქონოდა ლიტერატურული ტრადიცია. მაგრამ დღეისათვის არსებობს მხოლოდ რამდენიმე ბუნდოვანი მოსაზრება. უნდა ვაღიაროთ, რომ საკუთრივ ავტორებიც ვერ პასუხობენ მკვლევართა მწვავე კითხვებს.

სირიული ლიტერატურის ისტორიის სხვა მომენტების შემთხვევაში, ჩვენ გვაქვს გარკვეული მინიშნება, თუ როგორი იყო სირიელი მწერლების დამოკიდებულება საკუთარი ლიტერატურული ტრადიციისადმი და როგორ ცდილობდნენ მის შეფასებას. ჩვენ ყურადღებას ვამახვილებთ სირიულ ლიტერატურულ ტრადიციაზე, სირიელი ქრისტიანების მიერ გადმოცემული წერილობითი ტექსტების მთლიანობაზე. ლიტერატურული ტრადიცია, რასაკვირველია, უკავშირდება სირიელ ქრისტიანთა თვითმყოფადობის საინტერესო საკითხს, თუმცა ეს უკანასკნელი უფრო ფართო სფეროა.

რამდენიმე წინასწარი შენიშვნის შემდეგ, უპირველესად განვიხილავთ ფაქტს, რომელიც შეირჩა ორი

ავტორის თხზულებებიდან. მათ უმთავრესად თავიანთ ეპისტოლეებში გამოხატეს საკუთარი დამოკიდებულება სირიული ლიტერატურული ტრადიციისადმი: იაკობ ედესელი და ტიმოთე კათალიკოსი. ერთი მათგანი იყო დასავლეთ-სირიული ან სირიულ-ორთოდოქსული ტრადიციის მიმდევარი, რომელიც მოღვაწეობდა დაახლოებით 700 წ., ხოლო მეორე იყო აღმოსავლეთ-სირიული ტრადიციის გამგრძელებელი და მოღვაწეობდა დაახლოებით 800 წ.

სირიულ ლიტერატურას ძირითადად ასაზრდოებდა ორი კულტურული ნაკადი. ერთმა, რომელიც დაკავშირებული იყო ახლო აღმოსავლეთის არამეულ ტრადიციასთან, შექმნა, უპირველეს ყოვლისა, ენა იმ ფორმით, რომელიც კარგად ესადაგებოდა ლიტერატურულ დანიშნულებას. ხოლო მეორე, ბერძნული ნაკადი, არის ახლო აღმოსავლეთში ადრეული ხანის ქრისტიანობაზე ბერძნულ-რომაული დომინანტობისა და ბერძნული გავლენის პირდაპირი შედეგი. ისინი გადახლართული არიან სირიის ორენოვან რეგიონებში, მიუხედავად ამისა, ეს არის ორი სხვადასხვა ენა და ორი კულტურული სამყარო ამ ტრადიციების მიღმა. საუკუნეების განმავლობაში სწორედ სირიელმა ქრისტიანებმა შემოიტანეს ეს ორი ნაკადი, რომელთაგან ერთი ავსებდა მეორეს; ზოგჯერ ისინი იყვნენ სრულ ჰარმონიაში, ზოგჯერ კი – დაძაბული [S.P. Brock, „From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning“, N.G. Garsoian – T.F. Mathews – R.W.

Thomson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington D.C. 1982) 17-34].

მეხუთე და მეექვსე საუკუნეების თეოლოგიური დისკუსიები ხელს უწყობდა ბერძნულ გავლენას სირიულ სამყაროზე. იმ დროიდან მოყოლებული არსებობდა უმთავრესად ორი განსხვავებული ტრადიცია: ერთი, რომლისთვისაც მისაღები იყო დიოფიზიტური თეოლოგია, და რომელიც საბოლოოდ ჩამოყალიბდა როგორც აღმოსავლეთ-სირიული ტრადიცია, ხოლო მეორე, რომელიც წარმოიშვა ქალკედონის კრების დადგენილების უარყოფის ნიადაგზე და შესაბამისად ცნობილია, როგორც „მონოფიზიტური“, სირიულ-ორთოდოქსული ან დასავლეთ-სირიული ტრადიცია. გაყოფამდე შექმნილი თხზულებები, მთელი ქრისტიანი სირიელების საერთო განძი, ნაწილობრივ გაერთიანდა ერთ-ერთ ან ორივე უფრო გვიანდელ ტრადიციაში. დანარჩენები კი, თავიანთი ორიგინალური კონტექსტიდან სრულიად ამოვარდნილი სახით შემორჩნენ ისე, რომ არავითარი მინიშნებაც კი არ არსებობს მათი წარმომავლობის ადგილისა თუ დროის შესახებ. უფრო მეტი კი უბრალოდ დაიკარგა.

ეს არის სირიული კულტურა მეხუთე საუკუნემდე, რომელიც ზოგჯერ წარმოჩენლია, როგორც „არსებითად სემიტური თავისი აზრისა და შეხედულებების მოდელით“ და ნაკლებად ელინიზებული [S.P. Brock, „From Antagonism“, 17], რომელიც ესოდენ შთამბეჭდავია დღეს.

რაც შეეხება არა მხოლოდ ამ პერიოდის, არამედ მთელი სირიული ლიტერატურული ტრადიციის უდიდეს ავტორს, ეფრემ ასურს – ცნობილია, რომ მისი თხზულებების გავრცელება არ წყდება; მის ჰიმნებს გალობენ, მის ნაწარმოებებს კითხულობენ [S.P. Brock, "The Transmission of Ephrem's Madrashe in the Syriac Liturgical Tradition", E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, XXXIII (Louvain 1997) 490-505]; თუმცა სირიულ აზროვნებაზე ბერძნული თეოლოგიის ძლიერი გავლენის პირობებში მისი პოზიცია არ შეიძლებოდა დარჩენილიყო სრულიად ხელშეუხებელი. ისეთ ჭეშმარიტ სირიელ ავტორსაც კი, როგორც იყო ფილოქსენე მაბოგელი, სულ უფრო ძნელად შეეძლო მხარი დაეჭირა ეფრემ ასურისათვის, როგორც ავტორიტეტისათვის თეოლოგიაში. თავისი სიცოცხლის დასასრულს (523 წ.), სენუნის მონასტრის ბერებისადმი მიწერილ წერილში, ის პატივისცემით იხსენიებს „კურთხეულ ეფრემს, ჩვენს სირიელ მოძღვარს“ (mallpânâ dilan suryâyâ). ამჟამად აუცილებელია გარკვეული დისტანციიდან ზედმიწევნით სწორად შეფასდეს ეფრემის თეოლოგიური ტერმინოლოგია, რომელიც არ არის ზუსტი [A. De Halleux, *Philoxene de Mabbog. Lettre aux moines de Senoun* (CSCO 231-232/ Syr. 98-99; Louvain 1963) 49-51 (Syriac); 40-42 (French translation). შდრ. S.P. Brok, "From Antagonism", 20]. ეფრემი, როგორც თეოლოგი, კარგავდა ნიადაგს მეექვსე საუკუნის განმავლობაში. ამგვარი დასკვნის საფუძველს იძლევა

მეექვსე საუკუნის მეორე ნახევრის სირიული ორთოდოქსული ეკლესიის წინამძღვართა ტრაქტატები. მათი თხზულებები ძნელად თუ შეიცავდა რაიმე მინიშნებას ეფრემზე ან ციტატებს მისი თხზულებებიდან მიუხედავად იმისა, რომ ისინი იყვნენ სირიელი თანამემამულეები ევფრატის რეგიონიდან [Peter of Callinicos' theological work *Contra Damianum*, R.Y. Ebied, A. Van Roey, and L. Wickham (ed.), (*Corpus Christianorum, Series Graeca* 29, 32, 35; Louvain – Turnhout 1994 ff.)].

ანტიოქიისა და ალექსანდრიის ქრისტოლოგიურ პოზიციებს შორის განხეთქილების მიზეზის ამსახველი სირიული ტექსტები

IV-V საუკუნეებში საღვთისმეტყველო მოძღვრების განვითარება მნიშვნელოვნად განაპირობა, ერთი მხრით, თეოლოგიური (ბრძოლა არიანულ მწვალებლობასთან), ხოლო მეორე მხრით, ქრისტოლოგიური პოლემიკის შედეგებმა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ნესტორიანებს, მონოფიზიტებსა და ქალკედონიტებს შორის.

ამგვარმა დაპირისპირებამ გარკვეულწილად ასახვა პოვა ალექსანდრიულ და ანტიოქიურ საღვთისმეტყველო სკოლებს შორის არსებულ უთანხმოებაშიც, რომლებიც ურთიერთისგან სხვაობდნენ ეგზეგეტიკის, საღვთო წერილის განმარტების მეთოდით, ხოლო მათი უთანხმოების ფილოსოფიური საფუძველი ემყარებოდა ორ ტრადიციას, რომელიც სათავეს იღებდა პლატონისა (ალექსანდრიული სკოლა) და არისტოტელესაგან (ანტიოქიური სკოლა).

ნესტორიანებმა უარყვეს ეფესოს კრების დადგენილება, ხოლო მონიფიზიტებმა – ქალკედონის კრების სიმბოლო. შემდგომში ტერმინი „ნესტორიანული ეკლესია“ გახდა საყოველთაოდ ცნობილი სახელწოდება უძველესი აღმოსავლური ეკლესიისა, რომელიც

წარსულში „აღმოსავლეთის ეკლესიად“ იწოდებოდა. თუმცა, დღეს ის უპირატესობას ანიჭებს უფრო სრულ სახელწოდებას – „აღმოსავლეთის ასურული ეკლესია“, რომლის თანამედროვე წევრთათვის და ეკლესიის ისტორიის ზოგიერთი მკვლევრისათვის (ვ. მაკომბერი, ს. ბროკი) ტერმინი „ნესტორიანული ეკლესია“ მიუღებელი და მცდარია.

ქრისტოლოგიური პოლემიკა ღვთიური და კაცებრივი ბუნების კავშირის შესახებ განკაცებულ ქრისტიანულ ბევრად უფრო რთული იყო, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანდა. აღმოსავლეთის ასურულ ეკლესიას არასოდეს მიუღია ეფესოს კრების დადგენილება, ხოლო აღმოსავლურმა ორთოდოქსულმა ეკლესიებმა, თავის მხრივ, უარყვეს და არ მიიღეს ქალკედონის კრების დოგმატური განსაზღვრება. ყოველ მათგანს ჰქონდა სათანადო საფუძველი. რაც შეეხება ეფესოს კრებას, ის მიუღებელი იყო აღმოსავლეთის ეკლესიისათვის კრების უწესრიგოდ ჩატარებისა და იოანე ანტიოქელისა და მისი მიმდევრებისადმი არაკორექტული მოპყრობის გამო [1, 48-87]. ხოლო ქალკედონის კრების სარწმუნოებრივი განსაზღვრებები მიჩნეულ იქნა სრულიად ულოგიკოდ. ამგვარი ულოგიკობის ბრალდება ქალკედონის „რწმენის სიმბოლოს“ წაუყენეს არა მხოლოდ აღმოსავლური ორთოდოქსული ტრადიციის ალექსანდრიული ქრისტოლოგიის თეოლოგებმა, არამედ აღმოსავლეთის ეკლესიის თეოლოგებმაც, კერძოდ, კათალიკოს იშოიაბ II-მ (628-646

წნ.), რომელიც აღნიშნავდა: „მიუხედავად იმისა, რომ ხალხს, რომელმაც თავი მოიყარა ქალკედონის ტაძართან, მიზნად ჰქონდა დასახული ჭეშმარიტი რწმენის აღდგენა, პირიქით ძალზე დასცილდნენ მას. სუსტი და ბუნდოვანი განმარტების გამო, ისინი დაბრკოლებად იქცნენ მრავალთათვის. თუმცა, მათი მოსაზრების თანახმად, ისინი იცავდნენ ჭეშმარიტ რწმენას ორბუნებიანობის აღიარებით, მაგრამ მათი ფორმულით ერთი *qnom* = ერთ ჰოპოსტასს, როგრც ჩანს, მათ აცდუნეს გონებასუსტნი. შედეგად გაჩნდა წინააღმდეგობა – ფორმულით „ერთი *qnom*“ მათ შერყვნეს „ორი ბუნების“ აღმსარებლობა, მაშინ როცა „ორი ბუნებით მათ უგულებელყვეს „ერთი *qnom*“. ამგვარად, ისინი აღმოჩნდნენ გზაჯვარედინზე, შედრკნენ და განუდგნენ კურთხეულ მართლმორწმუნეთა რიგებს, მაგრამ, ამასთანავე, არ შეურთდნენ მწვალებლებს. ისინი ერთდროულად ანგრევდნენ და აშენებდნენ ისე, რომ ფეხქვეშ მყარი საფუძველი არ ჰქონდათ. მე არ ვიცი, რომელ მხარეს მივაკუთვნო ისინი, რამეთუ მათი ტერმინოლოგია მიუღებელია, რასაც მოწმობს თავად ბუნება და საღვთო წერილი. ამ ფორმულების თანახმად, მრავალი *qnom* შეიძლება იყოს ერთ ბუნებაში, მაგრამ ის, რომ სხვადასხვა ბუნება იყოს ერთ *qnom*-ში, შეუძლებელია და არავის არასდროს სმენია“. [2, 42. 146-147] იმ დროისათვის, როდესაც კათალიკოს იშოიაბ II გამოვიდა სამწერლო ასპარეზზე, აღმოსავლეთის ეკლესიამ მიღო ფორმუ-

ლა ორი ბუნებისა და ორი *qnome*-ს შესახებ, მაგრამ ერთ *prosopon*-ად განკაცებულ ქრისტეში, თუმცა *qnome*-ს სულ სხვა მნიშვნელობა ჰქონდა მისი შესატყვისი ბერძნული ჰიპოსტასისაგან განსხვავებით. ვფიქრობთ, ძალზე საინტერესოა საკუთრივ კათალიკოს იშოიაბ II-ის თვალსაზრისი, რომელიც ქალკედონის რწმენის სიმბოლოს ულოგიკოდ მიიჩნევს, კერძოდ, თუ საუბარია ორბუნებიანობის შესახებ, ცხადია, იგულისხმება ორი *qnome*. ამავე თვალსაზრისს იზიარებს სევეროსიც, ოღონდ მისთვის ამოსავალია ჰიპოსტასი, ის ამბობს: „თუ საუბარია ერთ ჰიპოსტასზე, ის ერთბუნებიანია“ [3, 16] მაშასადამე, როგორც ჩანს, იმხანად არსებობდა არა მხოლოდ ტერმინ *qnome*-ს, არამედ ასევე ტერმინ „ბუნების“ (ბერძნ. *physis*, სირ. *Kyana*) სხვადასხვაგვარი გაგება.

ერთ-ერთი მიზეზი ქრისტოლოგიაში აზრთა სხვადასხვაობისა არის ძირითადი ტერმინების სხვადასხვაგვარი გაგება. აქედან გამომდინარე ძირითად ტერმინოლოგიასთან დაკავშირებით ქრისტოლოგიურ პოლემიკაში რამდენიმე სპეციფიკური თვალსაზრისი არსებობს: ქალკედონის „რწმენის სიმბოლო“ გამოხატულია იმ დროისათვის ტიპური ბერძნული თეოლოგიური ტერმინებით; ძირითადი ტერმინებია „ბუნება“, „ჰიპოსტასი“, *person* (ან *prosopon*). ამასთან დაკავშირებით ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა ეს ტერმინი არ იყო გავრცელებული რწმენის სხვადასხვა ფორმულირებებში, რომლებიც საკამათო იყო აღ-

მოსავლეთის ეკლესიის რიგ საეკლესიო კრებებზე მოყოლებული გვიან მეხუთე საუკუნიდან, ვიდრე მეშვიდე საუკუნემდე (4, 125-142). სირიელი მწერლები გარდა პოლემიკური ტრაქტატებისა, უპირატესად გამოხატავდნენ კავშირს განკაცებული ქრისტეს ღვთიურ და კაცებრივ ბუნებას შორის სხვადასხვაგვარი ტერმინებით.

იქაც კი, სადაც სამი ბერძნული ტერმინი (ან მათი სირიული ეკვივალენტებია გამოყენებული), სხვადასხვა ხალხი სხვადასხვაგვარად გებულობდა მათ. ასე, მაგალითად, აღმოსავლეთის ეკლესიაში ტერმინი *Kyana*, ანუ „ბუნება“ (რომელიც შეესატყვისება *physis*-ს) აღიქმებოდა *ousia*-ს, ანუ „არსი“-ს ეკვივალენტად [5, 130-131], თუმცა ჰენოფიზიტებისათვის *physis* მნიშვნელობით უფრო ახლოს იყო *hypostas*-თან. ბერძნულ ტერმინს ჰიპოსტასს სირიულში შეესატყვისება *qnomā*, რომელსაც გაცილებით ფართო მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ბერძნულს. როდესაც აღმოსავლეთის ეკლესია საუბრობს ორ *qnome*-ზე განკაცებულ ქრისტეში, მას არა აქვს ჰიპოსტასის მნიშვნელობა.

აღმოსავლეთის ეკლესია აღიარებდა ორ პიროვნებას ქრისტეში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს იყო „ნესტორიანობის“ კლასიკური განსაზღვრება (ქადაგებდა თუ არა ამას ნესტორი, სადავოა; და თუ მართლაც ქადაგებდა, რეალურად რას გულისხმობდა ამ ტერმინოლოგიაში, სრულიად გაურკვეველია) [6, 38-51. 167-177].

აღმოსავლეთის ეკლესია უდავოდ ქრისტოლოგიური სპექტრის ანტიოქიურ პოლუსშია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს მის ნესტორიანობას ისევე როგორც, როცა რომის პაპმა ლეონმა ქრისტეს სხვადასხვა ქმედება ხან მის ღვთაებრივ და ხან მის კაცებრივ ბუნებას მიაწერა. ამის გამო ის არ ყოფილა მიჩნეული ნესტორიანად, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ თეოლოგიური მოწინააღმდეგენი მას ნესტორიანს უწოდებდნენ.

V-VI საუკუნეების რელიგიურ პოლემიკაში ერთი მხარე ყოველთვის ცდილობდა შეერქმია მეორე მხარისათვის რაიმე სახელი და შეერაცხა მწვალებლად. მას შემდეგ, რაც ნესტორი დაგმოხილ იქნა 431 წელს, „ნესტორიანი“ საკმაოდ შეურაცხმყოფელ სიტყვად ითვლებოდა, რომლითაც ამა თუ იმ თეოლოგიურ მოწინააღმდეგეს ან მხარეს, რომელიც ანტიოქიის ქრისტოლოგიური ტრადიციების მიმდევარი იყო, ჩირქს სცხებდნენ.

თუ ვინმე გადაავლებს თვალს აღმოსავლეთის ეკლესიის მწიგნობრებს ქრისტოლოგიური დავის პერიოდში, ის შეამჩნევს, რომ ბერძენი თეოლოგები პატივს მიაგებდნენ არა ნესტორს, არამედ ნესტორის უფროს თანამედროვეს, თეოდორე მოფსუესტელს, რომელიც გარდაიცვალა ეფესოს კრებამდე 428 წელს. სწორედ თეოდორე მოფსუესტელის ქრისტოლოგიურმა ენამ და ასევე მისმა ეგზეგეტიკამ იქონია გავლენა აღმოსავლეთის ეკლესიის თეოლოგიაზე. სინამდვილეში გაცილებით სწორი იქნება ვუწოდოთ

აღმოსავლეთის ეკლესიას „მოფსუესტიანული“, ვიდრე „ნესტორიანული“ (7, 142-154).

ჯერ კიდევ შუასაუკუნეებში აბდიშო¹ გამოთქვამდა უკმაყოფილებას, რომ „აღმოსავლელებს“ უმართებულოდ უწოდებდნენ „ნესტორიანებს“. ის მრავალგზის აღნიშნავდა, რომ ნესტორი არ იყო მათი პატრიარქი, მათ არ ესმოდათ მისი ენა, ვიანიდან ის იყო ბერძენი და არავითარი კავშირი არ ჰქონდა აღმოსავლეთის ეკლესიასთან.

ძალზე მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ აღმოსავლეთის ეკლესიის 8 კრებაზე 486 წლიდან 612 წლამდე, არსად ჩანდა ნესტორის სახელი, მაშინ, როცა თეოდორეს სახელი ფიგურირებდა როგორც ავტორიტეტი დოგმატურ საკითხებში და ითვლებოდა ორთოდოქსული რწმენის ჭეშმარიტ სიმბოლოდ. მაგრამ ეს არ არის საკმარისი საფუძველი აღმოსავლეთის ეკლესიის მიერ ნესტორის აღიარების უარსაყოფად, როგორც ერთ-ერთისა სამ ბერძენ მოძღვართაგან, რომლებიც იხსენიებოდნენ ლიტურგიკულ კალენდარში. ცნობები დიოდორე, თეოდორე და ნესტორის შესახებ დაცულია პოეტ ნარსაის (გარდ. 500) ჰომილებში [8, 446-492], რომელიც, ფაქტობრივად, არის დამოძღვრა, საიდანაც აშკარად ჩანს, რომ ნარსაი ფრიად განსწავლული იყო და იცოდა დიოდორეს და

¹ აბდიშო ბარ ბერიხა (გარდაიცვ. 1318 წ.) 1284-85 წწ. ხელდასმულ იქნა შიგარისა და ბეთ არაბაიეს ეპისკოპოსად, ხოლო 129-91 წწ. გახდა სობას (ნისიბინის) მიტროპოლიტი. სირიულ წყაროებში ის მოხსენებულია, ასევე, აბდიშო ნისიბინელად.

განსაკუთრებით თეოდორეს მოძღვრება, რომლის სირიული თარგმანები ხელმისაწვდომი იყო მისთვის. ის, რასაც იგი გადმოგვცემს ნესტორის შესახებ ძალზე ზოგადი და ბუნდოვანია. მას არ ჰქონდა რეალური ცოდნა ნესტორის მოძღვრების შესახებ.

არსებობს ნესტორის მხოლოდ ერთი თხზულება „ჰერაკლეს წიგნი“, რომელიც დაცულია სირიულ თარგმანში და რომელიც შეიქმნა ნესტორის ექსორიად ყოფნისას.¹ ნახევარი საუკუნის შემდეგ, მეხუთე საუკუნის ორ უკანასკნელ სინოდზე (484-486 წწ.) აღმოსავლეთის ეკლესიამ აღიარა „ნესტორიანობა“. დიდი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ სახელი „ნესტორი“ იწვევს აბსოლუტურად განსხვავებულ კონოტაციებს სხვადასხვა მხარისათვის; ძირითადი ქრისტიანული ტრადიციების თანახმად ნესტორი არის ის თეოლოგი, რომელმაც ორბუნებიაანობა ქრისტეში მიუღებელ უკიდურესობამდე მიიყვანა. მაშასადამე, არსებობს ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო კონცეფცია ნესტორიანობის და საკუთრივ ნესტორის შესახებ. ერთი

¹ კოჩანში, თურქეთის ქურთისტანში, ნესტორიანი პატრიარქის წიგნთსაცავში აღმოჩნდა ნესტორის თხზულება „ჰერაკლეს წიგნი“ სირიულ ენაზე, რომელიც გამოსცა Bedjan-მა. მოგვიანებით ეს თხზულება ფრანგულად თარგმნა ცნობილმა მკვლევარმა F. Nau-მ (F. Nau – Nestorius. Le livre d'Heraclide de Damas, traduit en français par F. Nau, Paris, 1910). „თხზულება მოიცავს საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიურ განსჯას, ამასთანავე, ასახავს ეფესოს კრებას. ასე რომ, ნესტორის ავტორობა ეჭვს არ იწვევს“. წიგნი დაიწერა 451 წელს ბერძნულ ენაზე, ხოლო 540 წელს, როგორც ამას მოწმობს Bar Edta, ნესტორის თხზულება ითარგმნა სირიულად.

მხრივ, ქალკედონური და აღმოსავლური მართლმადიდებლური ეკლესიებისათვის ნესტორი ტრადიციისამებრ იყო მწვალებელი, რომელიც ქადაგებდა ორ *prosopa*-ს ქრისტეში, მეორე მხრით, აღმოსავლეთის ეკლესიისათვის ის იყო კირილე ალექსანდრიელის მიერ დევნილი ანტიოქიის დიოფოზიტური ქრისტოლოგიის გამო.

ნესტორი განსაკუთრებით ამახვილებდა ყურადღებას *communicatio idiomatum*-ზე. სწორედ, აქედან გამომდინარეობდა დავა ტერმინ *Θεοτοκος* „ღვთისმშობელთან“ დაკავშირებით, რომელსაც აღმოსავლეთის ეკლესია არ იყენებდა. ნესტორი უპირატესობას ანიჭებდა *Χριστοτικός* „ქრისტესმშობელს“, რაც დადასტურებულია მის ცნობილ ქადაგებაში 429 წელს კონსტანტინოპოლში. როგორც ცნობილი მკვლევარი ს. ბროკი აღნიშნავს ეს ხშირად აღიქმებოდა იმგვარად, რომ ტერმინ „ღვთისმშობლის“ არსებობა აღმოსავლეთის ეკლესიის ლიტურგიკაში პირდაპირ უკავშირდებოდა ნესტორის ზეგავლენას. ეს არის საკითხის უაღრესად გამარტივება და ფაქტის განხილვა იმდაგვარად, რომ აღმოსავლეთის ეკლესიამ ძირითადი ელემენტები საკუთარი ლიტურგიკული ხმარებისათვის შემოიღო მანამ, სანამ მარიამის ეპითეტებს შეეხებოდა საქმე. შემდეგ ტერმინი „ღვთისმშობელი“ ფართოდ არ გავრცელებულა რომის იმპერიაში, ვიდრე არ დაიწყო ქრისტოლოგიური პოლემიკა. მაგრამ ყველაზე საინტერესო არის ის, რომ აღმოსავლეთის

ეკლესიას არასოდეს მიუღია ტერმინი, რომელიც მალე გახდა მისი განმასხვავებელი ნიშანი თეოლოგი ოპონენტებისათვის.

ს. ბროკის თანახმად, აღმოსავლეთის უძველესი ეკლესიის განვითარების გზა იწყება გაცილებით ადრე, თეოდორეს თუ ნესტორის დაბადებამდე. ევსები კესარიელის საეკლესიო ისტორიაში, რომელიც ძირითადი წყაროა ყველა პრეკონსტანტინული საეკლესიო ისტორიისა, არაფერია თქმული აღმოსავლეთის ეკლესიის შესახებ არა იმიტომ, რომ აღმოსავლეთის ეკლესია ჯერ კიდევ არ არსებობდა, არამედ იმის გამო, რომ ის აღმოცენდა V საუკუნეში ქრისტოლოგიურ ნიადაგზე დაპირისპირების შედეგად. თანაც ევსები კესარიელი დაინტერესებული იყო რომის იმპერიის საზღვრებს შიგნით არსებული საეკლესიო ისტორიით, ხოლო რაც შეეხება აღმოსავლეთის ეკლესიას, რომელიც მდებარეობდა იმპერიის აღმოსავლეთ საზღვრებს მიღმა სპარსეთის იმპერიაში – მას არ აინტერესებდა [9, 1-19].

მართალია, ეკლესიის წარმოშობა ირანსა და ერაყში წყვედიადით არის მოცული, მაგრამ, როგორც ჩანს, ქრისტიანობამ მეორე საუკუნის დასასრულისათვის უკვე საკმაოდ კარგად მოიკიდა ფეხი ზოგ ადგილებში [10], გვიან მესამე საუკუნეში ქრისტიანები ერთიანდებოდნენ რელიგიურ დაჯგუფებებში, რომელთა მოსპობას ცდილობდა ზოროასტრიზმის მიმდევარი, ფანატიკოსი კარტირი. მხოლოდ მეოთხე საუკუნის

ბოლოს ჩნდება ვრცელი სირიული თხზულებები აღმოსავლეთის ეკლესიის შესახებ, კერძოდ, აფრაატის თხზულებაში (IV საუკუნის შუახანები [11] და ლიბერ გრადუმში (IV ს. დასასრული) [12, 486-489]. IV საუკუნის შუახანებში ინტენსიურად იდევნება ქრისტიანობა სასანიანთა იმპერიაში, ხოლო მარტიროლოგიური ლიტერატურა მიუთითებს იმ დროისათვის მრავალრიცხოვან ქრისტიანთა არსებობაზე ქალაქებსა და სოფლებში. როგორც ჩანს, ამ პერიოდში მყარდებოდა ლიტერატურული კონტაქტები ქრისტიანებს შორის ორი იმპერიის საზღვრებს მიღმა. ქრისტიანული ეკლესიის იზოლაცია სპარსეთში არის ფაქტი, რომელიც მიუთითებს იმაზე, რომ ეს არ მომხდარა 410 წლის სინოდამდე, როდესაც ნიკეის კრების დადგენილება ოფიციალურად იქნა მიღებული აღმოსავლეთის ეკლესიის მიერ [13, 259].

V საუკუნეში სიტუაცია იცვლება. ეს იყო შედეგი საზღვრის ორივე მხარეს მყოფ ქრისტიანთა ურთიერთობისა, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი დოქტრინის განვითარების თვალსაზრისით იყო ედესის უდიდესი სკოლის ზეგავლენა. მიუხედავად იმისა, რომ ედესა რომის იმპერიაში იყო, მისი სკოლა იზიდავდა სტუდენტებს სპარსეთის იმპერიიდან. სწორედ ამიტომ მას „სპარსული სკოლა“ ეწოდა. ედესის სპარსულმა სკოლამ ანტიოქიური ქრისტოლოგიის ხაზი გაატარა. და ეს ხდებოდა 430-იან წლებში. სწორედ აქ ითარგმნა სირიულად თეოდორე მოფსუესტელის

თხზულებები. მოგვიანებით, იმავე საუკუნეებში ქალკედონის კრების შემდეგ იმპერატორმა ზენონმა (489 წ.) დახურა ეს სკოლა, როგორც საშიში დიოფიზიტური ქრისტოლოგიის ორიენტაციის. ამან გამოიწვია სკოლის მოძღვართა ნისიბინში გადასვლა, სწორედ ნისიბინის თეოლოგიური სკოლის ავტორიტეტის და ზეგავლენის შედეგად გახდა ცნობილი აღმოსავლეთის ეკლესიისათვის თეოდორე მოფსუესტელის მოძღვრება, რომელიც V საუკუნის მეორე ნახევრიდან, როგორც ჩანს, ხდება ნორმა და პროგრესირებს კიდევ. რასაკვირველია, აღმოსავლეთის ეკლესიის ყველაზე გავლენიანი თეოლოგის, ბაბაი დიდისათვის თეოდორე მოფსუესტელი იყო მართლმორწმუნეობის სიმბოლო ისევე, როგორც კირილე ალექსანდრიელის მოძღვრება იყო ნორმა სევეროს ანტიოქელისათვის [14, 57-70].

VI საუკუნეში ბიზანტიური ეკლესია გავიდა ქალკედონური კომპრომისის ანტიოქიური პოლუსიდან. მათ დაგმეს თეოდორე 553 წელს V კრებაზე და არც არის გასაკვირი, რომ თეოლოგიური თვალსაზრისით ურთიერთობის აღდგენის მცდელობა აღმოსავლეთის ეკლესიასთან ამ პერიოდში წარუმატებელი იყო. შემდგომში VII საუკუნის I ნახევარში არაბმა დამპყრობლებმა აღმოსავლეთის ეკლესია მოკვეთეს ბიზანტიურ სამყაროს [15, 39-66].

აღმოსავლეთის ასურული ეკლესიის ამჟამინდელმა კათოლიკოსმა მარ დინხამ კურთხევაზე წარ-

მოთქმულ მიმართვაში, გამოხატა თავისი თვალსაზრისი, რომ ტერმინი „ნესტორიანი“ მისი ეკლესიისათვის სრულიად მიუღებელია. ნესტორს, აღნიშნა მან, არაფერი აქვს საერთო ჩვენთან, ის იყო ბერძენი.

შუასაუკუნეების მოღვაწე აბდიშოსა და კათალიკოს მარ დინხასათვის კავშირი აღმოსავლეთის ეკლესიასა და ნესტორს შორის ძალზე უმნიშვნელოა. ხოლო ეკლესიისათვის სახელწოდება „ნესტორიანულის“ ხმარებების გაგრძელება, ისტორიული თვალსაზრისით, უკიდურესად მცდარი და არასწორია.

ლიტერატურა

1. A. de Halleux, La premiere session du Councile d'Ephése, Ephemerides Theological Lovanienses, 59, 1993.
Mar Aphrem, The Council of Ephesus of 431, Trichur Mar Narsai Press, 1978.
2. Sako, Lettre christologique du patriarche syro-oriental Išo'yahb II de Gdala, Rome, 1983.
3. J. Lebon, Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium, CSCO 119, (syr. 64), 1949
4. Synodicon Orientale, Ed., by J.B. Chabot, Paris. 1902.
Aksum – Thyateria: Festschrift for Archbishop Methodios. ed. G. Dragas, London-Athens. 1985.
5. S. Brock, The christology of the Church of the East.
6. A. de Halleux, Nestorius, histoire et doctrine, Irenikon, 56, 1993.

7. W. Macomber, "The christology of the Synod of Seleucia – Ctesiphon A.D. *Orientalia Christiana Periodica*, 24, 1958.
S.P. Brock, The 'Nestorian' Church: a lamentable misnomer, *Bulletin of the University Library of Manchester*, V. 78, N3, 1996,
8. F. Martin. Homélie de Narses Sur les trois docteurs nestoriens, *Journal Asiatique*, ix, 14, 1899.
K. Mc Vey, The memra of Narsai on the three Nestorian doctors as an example of forensic rhetoric, III Symposium Syriacum. ed. R. Lavenant. *Orientalia Christiana Analecta* 221,, Rome 1983.
9. S. Brock, Christians in the Sassanian Empire: a case of divided loyalties, *Studies in Church History*, 18, 1982.
10. M.L. Chaumont, La Christianisation de l'empire iranien des origines aux grandes persécutions du IV^e siècle (CSCO 499 (Subsidia 80), 1988.
11. P. Bruns. Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen. Bonn. 1990.
12. L. Wickham. Teachings about God and Christ in the *Liber gradum. logos*.
13. *Synodicon Orientale*.
14. Н.В. Пигулевская, Культура сирийцев в средние века, Москва, 1970.
15. A. Guillaumont, Justinien et l'église de Perse, *Dumbarton Oaks Papers*, 23, 24, 1969-1970.

აღმოსავლეთის ასურული ეკლესიის ქრისტოლოგიური ტერმინოლოგია უძველეს სირიულ ტექსტებში

უძველესი დროიდან რომის იმპერიის საზღვრებს მიღმა აღმოსავლეთში, სირიაში ყალიბდებოდა ქრისტიანობა. მნიშვნელოვანი საისტორიო წყაროები ეკლესიის შექმნის შესახებ სასანიანთა იმპერიაში IV საუკუნით თარიღდება.

V-VI საუკუნეების საეკლესიო ისტორიის საკითხების კვლევისას გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ ამ პერიოდში, „ეკუმენიკური კრება“ არ ნიშნავდა „მსოფლიო“ კრებას. ეს იყო კრება, რომელიც შედგა რომის იმპერიის *ოიკუმენეში*. მას იწვევდა იმპერატორი და ესწრებოდნენ ეპისკოპოსები მხოლოდ საკუთრივ იმპერიიდან. მაშასადამე, „ეკუმენიკურ კრებას“ არ ჰქონდა პირდაპირი კავშირი სპარსეთის იმპერიაში (დაახლოებით თანამედროვე ერაყისა და ირანის ტერიტორია) არსებულ ქრისტიანულ ეკლესიასთან ან აღმოსავლეთის ეკლესიასთან, ვიდრე ამ უკანასკნელმა შემდგომში არ ცნო ის, რაც ოფიციალურად დადასტურდა კიდეც ნიკეის კრებაზე სარწმუნოების სიმბოლოს მიღებიდან 85 წლის შემდეგ, სელევკიაქტეზიფონის კრებაზე (410 წ.) [1].

ცნობილი სირიელი მწერლის აბდიშო ნისიბინელის (XIV ს.) თხზულებაში „მარცუალი მარგალიტისა“ დაცულია მახლობელი აღმოსავლეთის სამი საეკლე-

სიო მიმდინარეობის განსაზღვრება: სირიელების (იაკობიტების), რომელთათვის არსებობს მხოლოდ ერთი kyana (ბუნება) და ერთი qnoma (ჰიპოსტასი) განკაცებულ ქრისტეში, ქალკედონიტების (მელქიტების), რომელთა თანახმად, არსებობს ორი kyana და ერთი qnoma და აღმოსავლეთის ეკლესიის (ნესტორიანული) – kyana (ბუნება) და ერთი qnoma. [2,345-355]

ამ ფორმულირებების შესწავლის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი წყაროებია „Synodicon Orientale“ – „აღმოსავლური სინოდიკონი“ (800 წ.) [3], ნისიბინის აკადემიის მოძღვრის, ნარსაის ჰომილიები, რომელიც თარიღდება V საუკუნის მეორე ნახევრით და მონოთელიტური წარმომავლობის სირიული ხელნაწერები [4], რომლებშიც დაცულია კონსტანტინოპოლში ბერძნულ და სპარსულ ეკლესიებს შორის ოფიციალური დისკუსიების ამსახველი ცნობები. სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ბაბაი დიდის „ნიგნს ერთობისა“, [5, 34-35] რომელშიც დეტალურად არის გადმოცემული ამ პერიოდის აღმოსავლეთის ეკლესიის ქრისტოლოგია. სწორედ მისი პოზიცია, რომელიც იცავდა ორ qnome-ს განკაცებულ ქრისტეში, საბოლოოდ გახდა აღმოსავლეთის ეკლესიის ოფიციალური მოძღვრება. ასევე აუცილებელია VII საუკუნის ისეთი ცნობილ სირიელ საეკლესიო მოღვაწეთა თხზულებების მოხმობა, როგორებიც იყვნენ იშოიაბ II [6] იშოიაბ ნინევიელი, შემდგომში კათალიკოსი იშოიაბ III [7, 11-12] და გიორგი. [3, 227-244]

თუ გავითვალისწინებთ საკვლევ საკითხთან დაკავშირებულ პრობლემათა ფართო სპექტრს, ცხადია, როგორც აღმოსავლეთის ეკლესიის ქრისტოლოგიური მოძღვრების, ისე აღმოსავლური მართლმადიდებლობის კვლევისას ქალკედონური განსაზღვრებები არ შეიძლება იყოს მართლმადიდებლობის ერთადერთი საზომი. ყურადღება უნდა გამახვილდეს ორ მთავარ მომენტზე:

1. ქალკედონის კრებაზე საღვთისმეტყველო მსჯელობის მეთოდი განხორციელების საიდუმლოს გამოხატვის შესახებ არ ყოფილა საყოველთაოდ მიღებული.
2. ტერმინებს „ბუნება“ და „ჰიპოსტასი“ სხვადასხვაგვარად განმარტავდნენ. მრავალმნიშვნელოვნების პრობლემა ყველაზე იშვიათად წამოიჭრებოდა მხოლოდ სირიულ ენაზე თარგმანისას [8, 125-10]. ახლა საკუთრივ ტერმინოლოგიის შესახებ.

IV საუკუნეში საღვთისმეტყველო მსჯელობის ორი განსხვავებული პრინციპი არსებობდა. პირველი, რომელიც დამახასიათებელი იყო ბერძნულენოვანი სამყაროსათვის, თავისი ხასიათით ანალიტიკური იყო. არიანელთა დავის პერიოდში მან შეითვისა ბერძნული ფილოსოფიის ერთგვარი ინსტრუმენტალიზმი. მეორე კი, რომელიც უფრო დამახასიათებელი იყო სირიულენოვანი სამყაროსათვის, ეჭვით უდგებოდა სარწმუნოების „განსაზღვრის“ საკითხს იმ თვალსაზრისით, რომ ისინი გარკვეულწილად აწესებენ საზღვ-

რებს და ამით ცდილობენ აღრიცხონ აღურიცხავი. ამგვარი მიდგომის ყველაზე ცნობილი წარმომადგენელი ეფრემ ასური უპირატესობას ანიჭებდა პოეტურ ენას, პარადოქსულსა და მეტაფორულს. თუმცა, მართალია, IV საუკუნეში ტონს ღვთისმეტყველებაში იძლეოდნენ ბერძნები და მათი მეთოდი ღვთისმეტყველებისა, როგორც მთავარი, დამკვიდრდა ორივე ენის „სცენაზე“, მეორენაირი მიდგომა მიუხედავად ამისა არ გამქრალა (ის დაცული იყო უპირველეს ყოვლისა ლიტურგიკულ პოეზიაში). ხოლო, რაც შეეხება აღმოსავლეთის ეკლესიას, ფრაზეოლოგია, რომელიც დამახასიათებელი იყო ადრეული ხანის სირიული ტრადიციებისათვის, გამოძახილს პოულობს მისი ქრისტოლოგიური მსჯელობების ზოგიერთ განმასხვავებელ ნიშანში: ეს ნიშნები, ფაქტობრივად, არის არქაული გადმონაშთები, რომლებიც მიმოიფანტა მთელ ქრისტიანულ სამყაროში, მაგრამ იზოლაციის წყალობით ისინი შემორჩა სპარსულ საეკლესიო თხზულებებში, შევეცდებით ავხსნათ ეს ერთ მაგალითზე.

ჩვენამდე მოღწეულ უძველეს სირიელ მწერალთა თხზულებებში როგორც მეტაფორა ღმრთის *განხორციელებისათვის* რეგულარულად იხმარება ფრაზა „ხორცი შეისხა“ (Ibesh pagra: სიტყვასიტყვით „შეიმოსა სხეულით“) [9, 11-38] წორედ ეს ფრაზა შეირჩა ბერძნულ ἡσχαῖσθαι-სთვის ნიკეის კრების სარწმუნოების სიმბოლოს უძველეს სირიულ ენაზე თარგმანისას. [10, 161-190] ეს მეტაფორა, რა თქმა უნდა, იხ-

მარებოდა არა მხოლოდ სირიულ ლიტერატურაში, არამედ მას იყენებდნენ ადრეული ხანის ბერძენი და ლათინი ქრისტიანი მწერლები. მაგრამ V საუკუნეში ეს და მასთან დაკავშირებული ფრაზეოლოგია უარყვეს პირველყოვლისა ალექსანდრიული ქრისტოლოგიური ტრადიციის მიმდევარმა მწერლებმა, ვინაიდან მათ მიაჩნდათ, რომ ამან შეიძლება გაუგებრობა გამოიწვიოს და შეცდომაში შეიყვანოს მრავალი. ასე, მაგალითად, ფილოქსენე მაბოგელი ჩიოდა, რომ მისი გამოყენება პეშიტას ახალი აღთქმის ზოგიერთ ფრაგმენტში „იხრება ნესტორის პოზიციისაკენ, რომელიც სიტყვას მოსაგვს სხეულით ისე, როგორც სამოსელი ჩვეულებრივ სხეულს, ან როგორც პორფირი მოსაგვას იმპერატორს“, [11, 52] სწორედ ამგვარი საეჭვო გადმოცემების გამო ფილოქსენემ მხარი დაუჭირა სირიული ახალი აღთქმის გადასინჯვას და ახალი რედაქციის შექმნას, რომელიც შემდგომში მისი სახელით იყო ცნობილი. ეფესოს კრებაზე 499 წ. ივა ედესელს თავს დაესხნენ მისი მოწინააღმდეგენი იმის გამო, რომ მან გამოიყენა პორფირი *განხორციელებასთან* მიმართებით, [12, 46] მაშინ, როცა სულ რამდენიმე ათწლეულის წინ ამგვარი სახე სავსებით მისაღები იყო ედესის დაარსების ცნობილ ლეგენდაში „ადაის სწავლანი“ [13, 2], ხოლო მანამდე მას თავისუფლად იყენებდა ისეთი ავტორიტეტი, როგორიც იყო ეფრემ ასური. ამგვარად, უძველესი სირიული მეტაფორა „შემოსვა“ *განხორციელებასთან* მიმართე-

ბით, ფართოდ იხმარებოდა მხოლოდ აღმოსავლეთის ეკლესიაში VI და VII საუკუნეებშიც კი. მრავლად გვხვდება ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა „შემოსვა კაცებრიობისა“ მარ აბას წერილში 544 წ. [3, 542], ან „სამოსელი მისი კაცებრიობისა“ ადგილობრივი კრება 576 წ. [3, 113]

აღმოსავლეთის ეკლესიის ქრისტოლოგიას ახასიათებდა არქაულობა კიდევ ერთი თვალსაზრისით. V-VII სს-ში სირიულ ენაზე ითარგმნა დიდძალი ბერძნული პატრისტიკული ლიტერატურა. უმეტესი ნაწილი ამ თარგმანებისა შესრულდა რომის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში და არა სპარსეთში და ამიტომ აღმოსავლეთის ეკლესია პირველად ეზიარა ამ მასალას, უპირველეს ყოვლისა, რომის იმპერიის ეკლესიასთან მთავარი შეხების წერტილის, კერძოდ, ედესის სპარსული სკოლის მეშვეობით, სადაც განხორციელდა თეოდორე მოფსუესტელის თხზულებათა თარგმანი სირიულ ენაზე 430-იან წლებში. სირიულ ეკლესიებში ბერძნული ენის გავლენის ზრდის წყალობით ბერძნულიდან სირიულ ენაზე მთარგმნელები ორნახევარი საუკუნის განმავლობაში თარგმანის საკმაოდ თავისუფალი და პარაფრასტიკული ფორმიდან გადადიოდნენ სულ უფრო ზედმიწევნით სტილზე, რომელიც VII ს. დასაწყისისათვის ცდილობდა აესახა ბერძნული დედნის რაც შეიძლება მეტი დეტალი. ამგვარ გადახვევას თარგმანის პრაქტიკაში შეიძლება თვალი გავადევნოთ იმ პერიოდში შესრულებულ როგორც ბიბ-

ლიურ, ასევე პატრისტიკულ თარგმანებში. ხოლო მოგვიანებით სხვადასხვა მთარგმნელებმა გამოიმუშავეს სულ უფრო დახვეწილი ტექნიკა ზედმიწევინითი, სიტყვასიტყვითი თარგმანისა. იმ შემთხვევაში, როცა არსებობს ბერძნული ტექსტის ორი სირიული თარგმანი, გვიანდელი თარგმანი უმეტესწილად წამოადგენს ადრეული თარგმანის რევიზიას; სულ უფრო მეტად შესამჩნევია, თუ როგორ ცვლის რედაქტორი თავისი წინამორბედის დინამიკურ თარგმანს ფორმალური ეკვივალენტებით. ეს პროცესი უპირველეს ყოვლისა თვალსაჩინოა *განხორციელების* ტერმინოლოგიასთან დაკავშირებით. იქ, სადაც ადრეული პერიოდის მთარგმნელები *ἐπαρκάθη*-ს თარგმნიდნენ სტანდარტული სირიული გამოთქმით *განხორციელებისათვის* *Ibesh pagra* „შეიმოსა სხეულით“, V საუკუნეში შეცვალეს ფორმით *etgashsham* „მან მიიღო სხეული“, ხოლო შემდეგ შეიცვალა *etbassar* – „ის განხორციელდა“, რაც ბერძნული ზმნის კალკია. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ინოვაცია იყო ნეოლოგიზმის *etbarnash*-ის შემოტანა „განკაცდა“ *ἐναμφραπεία*-ს გადმოსაცემად. არ არის გამორიცხული, რომ ეს დაკავშირებული ყოფილიყო ფილოქსენესთან, რომელიც განსაკუთრებით ზრუნავდა სწორ სირიულ ტერმინოლოგიაზე და მათი შემოღება, როგორც ჩანს, უკავშირდება 500 წ. [15, 225-315]. ეს ახალი ტერმინები იმხანად ცნობილი გახდა აღმოსავლეთის ეკლესიის მწერალთათვისაც და ყველა მათგანი დადასტურებულია

„წიგნში ერთობისა“. ძალზე საინტერესოა, რომ მაშინ, როცა ადგილობრივი კრება იშოიან I-ის ხელმძღვანელობით 585 წ. იყენებს ტერმინებს etgashsham და metgashmanuta, მარ აბა (544 წ.) ჯერ კიდევ იყენებს მშობლიურ სირიულ ტერმინოლოგიას nashuta da – Ibesh „კაცებრიობა, რომლითაც ის შეიმოსა“. ზმნა etbarnash და სახელი metbarnashuta „განკაცება“ არსად ფიგურირებს VI საუკუნეში ადგილობრივი კრებების სარწმუნოების აღმსარებლურ ფორმულებში (თუმცა, etbarnash გვხვდება ნიკეის კრების რწმენის სიმბოლოს აღმოსავლურსირიული თარგმანის მეორე რედაქციაში).

ბერძნული ტერმინები φῶτος და πᾶστας, რომელიც V-VI საუკუნეებში ქრისტოლოგიური დავის მთავარი საკითხი იყო, თავის მხრივ, წარმოქმნიდა გარკვეულ პრობლემებს როგორც ბერძნულში, ასევე სირიულში. ცნობილია კათალიკოს იშოიან II-ის უარყოფითი დამოკიდებულება ქალკედონის კრების განმარტებებისადმი, როცა საუბარი იყო ორ ბუნებასა და ერთ ჰიპოსტასზე. ასეთივე უკმაყოფილებას გამოთქვამდა უდიდესი ღვთისმეტყველი სევეროს ანტიოქიელიც, რომელიც წერდა: „ყველა ადამიანისათვის, ვისაც ოდნავ მაინც გაეგება ჭეშმარიტი სარწმუნოება, ცხადია, საუბარი ორი ბუნებისა და ერთი ჰიპოსტასის შესახებ ქრისტეში – ულოგიკოა, ვინაიდან ერთი ჰიპოსტასი უცილობლად ცნობს ერთ ბუნებას“ [16].

რა თქმა უნდა, სევეროსსა და იშოიანს განსხვავებული ამოსავალი წერტილი აქვთ: პირველი მათგანი

ცალსახად მიიჩნევს ერთიანობას განკაცებულ ქრისტი-
 ტეში, ხოლო მეორე კი – აბსოლუტურ რეალობად მი-
 იჩნევს ორბუნებიანობას, ღვთაებრივსა და კაცებ-
 რივს ერთსა და იმავე განკაცებულ ქრისტიტეში. მაგრამ
 გარდა განსხვავებული ამოსავალი წერტილისა ამ ორ
 ღვთისმეტყველს სხვადასხვაგვარად ესმით ამ ტექნი-
 კური ტერმინების შინაარსი. ორაზროვნება არის რო-
 გორც ბერძნულში, ასევე სირიულში. თუმცა ამ უკა-
 ნასკნელში ჩნდება დამატებითი სირთულე დაკავში-
 რებული სირიული ეკვივალენტების სხვადასხვა კონო-
 ტაციებთან. საერთოდ შეიძლება ითქვას, რომ სევერო-
 სისათვის $\phi\acute{\nu}\sigma\alpha$, ფაქტობრივად, არის $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\sigma\tau\alpha\sigma\epsilon\varsigma$ -ის
 სინონიმი. ხოლო ტერმინის ამგვარი გაგება ქალკე-
 დონის დიოფიზიტური ფორმულისათვის აკშარად მი-
 უღებელია. იშოიაბისათვის კი პირიქით, $\kappa\upsilon\alpha\alpha\alpha/\phi\acute{\nu}\sigma\alpha$,
 გაცილებით ახლოა შინაარსით $\epsilon\iota\sigma\acute{\upsilon}\chi\alpha$ -სთან, ვიდრე
 $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\sigma\tau\alpha\sigma\epsilon\varsigma$ -სთან, და შესაბამისად, პრინციპული მნიშ-
 ვნელობა ენიჭება დიოფიზიტურ პოზიციას. ქრისტი
 ერთარსებაა როგორც მამა ღმერთისათვის, ასევე კა-
 ცობრიობისათვის. $\kappa\upsilon\alpha\alpha\alpha$ -ს ამგვარი გაგება აღმოსავ-
 ლეთის ეკლესიაში, ფაქტობრივად, განაპირობა ძვე-
 ლმა სირიულმა ექვივალენტმა $\beta\alpha\alpha\alpha\alpha\sigma\alpha\alpha\varsigma$ „bar kyana“
 (სიტყვასიტყ. ძე, ანუ ის, ვინც იმავე ბუნებას განე-
 კუთვნება) ტერმინი bar kyana აღმოსავლეთის ეკლე-
 სიაში იხმარებოდა კარგა ხანს მას შემდეგ, რაც ის
 ხმარებიდან გავიდა რომის იმპერიის სირიულენოვან
 ეკლესიებში, სადაც გაიმარჯვა და დამკვიდრდა ზედ-

მინვენითი, სიტყვასიტყვითი თარგმანები, ისეთები, როგორიცაა *bar ituta* „ის, რომელიც ეკუთვნის იმავე არსს“, *shawe b – ituta* „ერთარსება“, *shawe b – ousia* „თანასწორი უსიის მიხედვით“. [17,202,207]

მიუხედავად ყველაფრისა ἰσότης სირიულში ყოველთვის გამოიყენებოდა როგორც *qnomā*, თუმცა ტერმინ *qnomā*-ს გაცილებით ფართო მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ἰσότης . ნებისმიერი დისკუსიისას აღმოსავლეთის ეკლესიის შესახებ უმჯობესი იქნებოდა გვებმარა ტერმინი *qnomā*, ვიდრე „ჰიპოსტასი“. ეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, როცა საკითხი ეხება აღმოსავლეთის ეკლესიის მოძღვრებას ორ *qnome*-სთან დაკავშირებით, რომელიც გაჩნდა VI საუკუნეში. ძველ სირიულში *qnomā*-ს აქვს უკუქცევითი ნაცვალსახელის მნიშვნელობა და შეიძლება ზოგჯერ ითარგმნოს როგორც „პირი“, ასე, მაგალითად, გამოთქმაში *ba-qnomeh* „პირადად“, მაგრამ ის არ ნიშნავს *parsopa*-ს (ბერძნ. $\pi\rho\sigma\omega\pi\omicron\nu$ -ს) და ქრისტოლოგიურ კონტექსტში არ უნდა ითარგმნოს როგორც „პირი“ (person). თუმცა, ზოგი მეცნიერი, ყოველ შემთხვევაში წინათ, შეცდომით ასე თარგმნიდა. VI საუკუნეში აღმოსავლეთის ეკლესიის მწერალთა უმრავლესობისათვის *qnomā* არის *kyana* ანუ ბუნების ინდივიდუალური გამოვლინება – ტერმინი, როგორც ჩანს, მათ მიერ გაგებულ იქნა ზოგადი ან აბსტრაქტული მნიშვნელობით.

„აღმოსავლური სინოდიკონისა“ და ბაბაი დიდის „ნიგნი ერთობისა“-ს მეშვეობით შესაძლებელია თვა-

ლი გავადევნოთ აღმოსავლეთის ეკლესიის ქრისტოლოგიური მოძღვრების განვითარებას მისი ჩამოყალიბების პროცესში.

ნარსაის აქვს რამდენიმე ჰომილია მიძღვნილი ქრისტოლოგიისადმი. ცხადია, რომ ეს თხზულებები შეიქმნა პოლემიკის კონტექსტში მათ წინააღმდეგ, ვინც ვერ განასხვავებდა ქრისტიეში ღვთაებრივ და კაცებრივ ბუნებას. [18, 594]

ამ ჰომილიაში აშკარად შეინიშნება თეოდორე მოფსუესტელის ენის გამოძახილი. კერძოდ, მეტაფორაში „მკვიდრობა“. ასევე ძალზე მნიშვნელოვანია ორი არქაიზმი, კერძოდ, „ადამის სხეული“ ადამიანური ბუნებისა და მეფის სახის აღსაწერად, მეფისა, რომელიც შეიმოსა პორფირით *განხორციელების* გამოსახატავად.

განხეთქილების მიზეზი ანტიოქიისა და ალექსანდრის ქრისტოლოგიურ პოზიციებს შორის იყო „და სიტყვა ხორცად იქცა, და დაემკვიდრა ჩვენს შორის“ (იოანე 1, 14). ანტიოქიური ტრადიციების ღვთისმეტყველთათვის ნებისმიერი აზრი იმის შესახებ, რომ სიტყვა იქცა ხორცად, ე.ი. გარდაიქცა ხორცად, ანათემას გადაეცემოდა; ნარსაი ლექსის დასაწყისში პერიფრაზს შემდეგნაირად აკეთებს „ხორცი გაჩნდა და ის (სიტყვა) დამკვდრდა ('mar) ჩვენში“. შემდეგ ის განმარტავს: „ისე კი არა, რომ ის (სიტყვა) დამდაბლდა შექმნის მდგომარეობამდე (law lahwaya ettahi), არამედ მან სრულქმნა თავისთვის ხორცი და დამკვიდრდა

(*'mar*) თავისი კეთილი ნებით" [18, 18, 209]. ძალზე საინტერესოა, რომ დაახლოებით საუკუნის შემდეგ ბაბაი დიდი იმეორებს ამ ინტერპრეტაციას თავის „ნიგნში ერთობისა“ [17, 75-76]. ნარსაისათვის არსებობდა ორი მთავარი მიზეზი იოანე, 1,14-ის ალექსანდრიული ინტერპრეტაციის უარსაყოფლად, უპირველეს ყოვლისა სიტყვას არ შეეძლო დაეცვა, შეენარჩუნებინა ღმრთის სბოლოო ტრანსცენდენტურობა. თუმცა უმთავრესი მაინც არის მისი სოტერიოლოგიური ინტერესი [18, 212].

ნარსაისათვის (ისევე როგორც აღმოსავლეთის ეკლესიის ტრადიციისათვის) ხსნა მიიღწევა ადამიანური ბუნების მეშვეობით *განხორციელებულ* ქრისტეში და ამიტომ აუცილებელია, დაცულ იქნეს მისი განსხვავება ღვთიურისაგან. როგორც შემდეგში ვნახავთ, ალექსანდრიულ ქრისტოლოგიურ ტრადიციას სხვა კონცეფცია ჰქონდა, თუ როგორ განხორციელდა ხსნა ქრისტეში.

სამწუხაროდ, შეუძლებელია ნარსაის ჰომილიების ზუსტი დათარიღება, მაგრამ, როგორც ჩანს, ის განეკუთვნება V საუკუნის უკანასკნელ ათწლეულს. ქალკედონის კრების შემდეგ აღმოსავლეთის ეკლესიის ადგილობრივი კრება შედგა 486 წ. [3, 54-55]. აზრის გამოხატვა ხდებოდა მკაცრად დიოფიზიტური რწმენის შესაბამისად, რომელიც აღიარებდა „ორ ბუნებას, ღვთაებრივსა და კაცებრივს, და ვერცერთი ჩვენგანი ვარ გაბედავს აღრევას ამ ორი ბუნებისა“, თუმცა არ-

სებობს ერთი ღმერთი და შეიძლება მხოლოდ მისი თაყვანისცემა. ორი ბუნების ერთიანობა აღწერილია როგორც *noiputa* (შეესაბამება ბერძნ. *συναφεια*). ანათემას გადაეცემა ყველა, ვინც ასწავლის ვნებებსა და ცვლილებებს, რომელიც მიენერება ღვთაებას ღმერთისა ჩვენისა; ასევე ანათემას გადაეცემა ყველა, „ვინც არ მიაგებს პატივს ჩვენი მხსნელის სახის (*prosopon*) მთლიანობას, ვითარცა სრულქმნილი ღმერთისა და სრულქმნილი ადამიანისა“. ისევე როგორც ნარსაისთან, აქაც აშკარად შეინიშნება თეოდორე მოფსუესტელის გავლენა, მისი მცდელობა გამიჯვნისა და ადამიანური და ღვთიური ბუნების შეურყვნელობისა“. ეს არის ზედმიწევნით ზუსტი ციტატა 486 წლის ადგილობრივი კრების აღმსარებლობის განსაზღვრებიდან. ზოგი მკვლევარი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ სწორედ ამ კრებაზე მიიღო „ნესტორიანობა“ აღმოსავლეთის ეკლესიამ. ცნობილი მეცნიერი W. de Vries-ი წერდა: „სპარსეთის ეკლესიამ ოფიციალურად აღიარა ნესტორიანობა სელევკიის კრებაზე 486 წელს“ [19, 603]. კრების სარწმუნოებრივი აღმსარებლობის ამგვარი ინტერპრეტაცია უკიდურესად მცდარია.

შემდგომი ხანის აღმსარებლობაში გვხვდება ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა „ქრისტეში ღვთიური და კაცებრივის ერთიანი კავშირი“, „იესო ქრისტე მისი ბუნების შერწყმაში“ ადგილობრივი კრება 582 წ. [3, 97], „განუყოფელი ერთიანობა“, „პროსოპონული ერთიანობა“ (იშოიაბ I სარწმუნეობის აღმსარებლობა)

[3, 134] „ღვთაებრიობა და კაცებრიობა შერწყმული ჭეშმარიტი ერთიანობით ერთ სახეში (parsopa) ძეში, ამ განმარტებაში VI ს. იფარგლებოდა ტრიადოლოგიური კონტექსტით: ასეა მარ აბას წერილში (544 წ.), ადგილ. კრებების საბუთებში (576, 585, 596, 65 წწ.) და მხოლოდ ერთ დოკუმენტში, რომელიც შედგენილია ეპისკოპოსების მიერ, პირველად ვხვდებით, ტერმინ qnoma-ს, რომელიც გამოყენებულია ქრისტოლოგიურ კონტექსტში, ფრაზაში „qnoma მისი კაცებრიობისა“ [3, 567]. ეს კი თავის მხრივ დაკავშირებულია პირველ დოკუმენტთან „qnoma მისი ღვთიურობისა“ [3, 575]. მეორე დოკუმენტი, რომელიც არის პასუხი ღვთისმეტყველი ოპონენტებისადმი, ასევე შეიცავს ფრაზას „ქრისტი ორბუნებიანობით და ორი qnome-თი“.

მოძღვრება ორი qnome-ს შესახებ პირველყოვლისა უკავშირდება ღვთისმეტყველ ბაბაი დიდის სახელს. სწორედ, მისი აშკარა გავლენა ჩანს გამონათქვამებში, რომელიც დადასტურებულია 612 წ. დოკუმენტებში. მისთვის qnoma-ს, რა თქმა უნდა, არ ჰქონდა ჰიპოსტასის მნიშვნელობა. გამოთქმა, რომელსაც ის ხშირად იყენებდა, იყო „ორი ბუნება და მათი qnoma“. მისთვის kyana, ბუნება – აბსტრაქტული ცნებაა, ღვთიურობა კაცებრიობაა, მაშინ როცა qnoma – კონკრეტული kyana-ს ინდივიდუალური მაგალითია, ინდივიდუალიზებული ბუნებაა. ასეთი qnoma არ არის აუცილებელი დამოუკიდებლად არსებობდეს და როცა საუბარია ქრისტიზე, ეს სრულიად გამორიცხუ-

ლია: აქ *qnomā* ღვთიურობისა არის ქრისტეს ღვთიურობა, ხოლო *qnomā* კაცებრიობისა არის ქრისტეს კაცებრივი ბუნება. ბაბაი ხშირად ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ ეს ორი *qnome* შერწყმულია ერთიანი ძის ჩასახვისთანავე [17, 59].

გაუგებარია, თუ როგორ გახდა აღმოსავლეთის ეკლესიის ოფიციალური დოქტრინა მოძღვრება ორი *qnome*-ს შესახებ. რა თქმა უნდა, საქმე არ ეხება ბაბაი დიდს (რომელიც ვარაუდობდა, რომ ყოველივე მიეწერებოდა თეოდორე მოფსუესტელს). ნებისმიერ შემთხვევაში „ორი *qnome*“ უკვე ფიგურირებდა კონსტანტინოპოლში ქალკედონიტებთან საღვთისმეტყველო დისკუსიების ამსახველ ცნობებში. ხოლო შესაძლო კიდევ უფრო ადრეული წყარო აღმოჩნდა XVII ჰომილიაში, რომელიც ნარსაის მიეწერება. მართალია, ნარსაის ავტორობა საეჭვოა, მაგრამ არ არის გამორიცხული, ჰომილია VII საუკუნეს განეკუთვნებოდეს. ბაბაი დიდის დროს უკვე არსებობდა ორი *qnome*-ს ფორმულის ოპოზიცია, როგორც ეს ცნობილია ნისიბინის სკოლის ხელმძღვანელის ჰენანა ადიაბენელისა და მახოზე დარევანის ეპისკოპოსის საჰდონას ისტორიიდან [20, 72] მოგვიანებით ბაბაიმ აღიარა, რომ მრავალი „უხუცესი მამა“ იყენებდა *qnomā*-ს *parsoḡa*-ს მნიშვნელობით და „როგორც ამბობენ“ ისინი იქ (ბიზანტიის ტერიტორიაზე) მას კვლავაც იყენებენ. ბაბაი დიდი აღნიშნავს, რომ ამას თავი უნდა აარიდოს ყველამ, რათა არ გაეხვივნენ თეოპასქიტობის ბადეში [17, 305-306].

1. Labourt J. Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide. P. 1904
Fiey J-M Jalons pour une histoire de l'église en Iraq, CSCO, 1970. 310.
Young W.G. Patriarch, Shah and Caliph. Rawalpindi, 1974.
Brock S. Christians in the Sasanian Empire: a case of divided loyalties, Studies in Church History, 1982.
2. Assemani J.S., Bibliotheca Orientalis, III, 1. Roma, 1725.
3. Sinodicon Orientale – Ed. J.B. Chabot, P., 192.
4. Mackleod F.G., Patrologia Orientalis, 1979, 40. 1.
5. Vaschalde A., CSCO, 79-80, Scriptorum Syri, 1915.
6. Sako L., Lettre christologique du Patriarche syro-oriental Isho'yahb II de Gdala, Rome. 1905.
7. Duval R. Isho'yahb Patriarcha, Liber Epistularum. CSCO 11-15. Scriptorum Syri. 1905.
8. Brock S., The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries // Aksum-Thyateria. Festschrift für Archbishop Methodios, Ed. G. Dragas. L.; 1985.
9. Brock S., Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition, Regensburg, 1982.
10. Halleux A. de., Le symbole des évêques perses au synode de Seleucie Ctesiphon (410), Göttinger Orientalforschungen. Reihe Syriaca. 1978. 17, Hrsg. von G. Wiessner.

11. Philoxene de Mabbog. Commentaire du prologue johannique, ed A. de Hallex, CSCO 380, Scriptores Syri, 1977, 165.
12. Flemming J. Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 499 Syrisch, Abhandlungen der Wiss. in Göttingen, 1970.
13. Phillips G. The Doctrine of Addai L., 1876.
14. Brook S., Towards a history of Syriac translation technique, III Synposium Syriacum. Orientalia Christiana Analecta, 1983.
15. Halleux A. de. La philoxenienne du symbole, II Synposium Syriacum Orientalia Christianna Analecta, 1978, 205.
16. Severi Antiocheni orationes ad Nephaliu, ed. J. Lebon, CSCO 119, Scriptores Syri, 1949.
17. Babai, Liber de Unione.
18. Narsai, Hom. 56 ed. Patriarchal Press. I.
19. W. de Vries, Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon, Das Konzil von Chalkedon. I (Würzburg: Echter verlag, 1951).
20. The book of governos, the Historia monastica of Tomas Bishop of Marga A.D. 840 Ed. from Syriac manuscripts in the British Muscum and other Libraries by E.A.W. Budge, & I.

ეფრემ ასურის თხზულებათა ბერძნული თარგმანები და მათი გავლენა ბერძნულენოვან ეკლესიაზე

ეფრემ ასურის ბერძნებზე გავლენის ხასიათისა და ხარისხის განსაზღვრის მცდელობა ძალზე რთულია, თუმცა ხელმისაწვდომი მასალა ნამდვილად არ არის მწირი (ბერძნებში იგულისხმებიან ისინი, ვინც წერდა ბერძნულად მიუხედავად თავიანთი მშობლიური ენისა ან წარმომავლობისა). გარდა ჩვენამდე მოღწეული მრავალი ავთენტური სირიული თხზულებებისა [1], ბერძნულ და სირიულენოვან წყაროებში დაცულია ცნობები წმინდანის ცხოვრების შესახებ; ბერძნული თხზულებების დიდ კოლექციას, რომელიც მას მიეწერებოდა, პირობითად ეწოდებოდა „Ephraim Graecus“. სირთულე მდგომარეობს იმაში, რომ პიროვნება, ჩვეულებრივ, გაიგივებული წმ. ეფრემთან, მოვიდა, რათა დამკვიდრებულიყო ბერძნულენოვან ეკლესიაში, როგორც ძალზე დიდი მნიშვნელობის და ძლიერი გავლენის მქონე. გაუგებარია, თუ როგორ შეიძლებოდა ეს პიროვნება დაკავშირებული ყოფილიყო სირიულ „სულის ქნართან“ და მის ორიგინალურ თეოლოგიურ თხზულებებთან.

ერთი შეხედვით, სხვადასხვა წყაროში დაცული ბიოგრაფიული მასალა დიდ შესაძლებლობებს იძლევა კვლევისათვის. ყველაზე ადრეული აღუზია ეფრემ-

მის თხზულებების შესახებ დასტურდება არასირიულ ტექსტებში, ეპიფანეს Panarion-ში [2], თუმცა პირველი ცნობები მისი ბიოგრაფიის შესახებ დაცულია იერონიმეს De viris illustribus-ში (392 წ. ჩვ. წ.), სადაც ის აღნიშნავს: „ედესის ეკლესიის დიაკვანი ეფრემი უმეტესად სირიულ ენაზე წერდა და იმდენად ცნობილი გახდა, რომ ზოგიერთ ეკლესიაში საღვთო წერილის ნაკითხვის შემდეგ მისი ნაწარმოებების საჯაროდ დეკლამირება ხდებოდა“ [3]. დაახლოებით 420 წლისათვის, როდესაც შეიქმნა „Lausaic History“, ეფრემის გარდაცვალებიდან (373 წ.) 50 წლის შემდეგ, მისი ავტორი პალადი ეფრემისადმი მიძღვნილ თავს შემდეგი სიტყვებით იწყებდა: „თქვენ ალბათ ბევრი რამ გსმენიათ ეფრემის, ედესის დიაკვნის შესახებ...“ [4] მან შეძლო განევრცო იერონიმეს თხრობა ეფრემის მოღვაწეობის შესახებ დიდი შიმშილობის ხანაში ედესაში. უფრო მეტიც, მან ედესელი დიაკვანი ბერად აქცია, დაამკვიდრა სენაკში და განდევნილური ცხოვრებით აცხოვრა [5], თეოდორემ [6] და სოზომენმა [7], რომლებმაც შექმნეს თავიანთი საეკლესიო ისტორია მე-5 საუკუნის პირველ ნახევარში, ამ მასალის საფუძველზე, ისევე როგორც ფსევდო-ამფილოქემ ბასილის ცხოვრებაში [8], შექმნეს ცნობა ბასილისა და ეფრემის შეხვედრის შესახებ კაპადოკიაში. ამ ცნობის თანახმად, ბასილიმ აკურთხა ეფრემი დიაკვნად. ეფრემმა სასწაულებრივად მიიღო ღვთივეკურთხეული მადლი – ბერძნული ენის ცოდნა [9]. შედარებით გვიანდე-

ლი ხანის ენკომიაში ეფრემის შესახებ, რომელიც არასწორად მიეწერებოდა გრიგოლ ნოსელს [10] კიდევ უფრო მეტად იქნა გავრცობილი წმ. ეფრემთან ასოცირებული სამონასტრო და ასკეტური სახის-მეტყველება.

მკვლევართა უდიდესი ნაწილისათვის კარგად არის ცნობილი, რომ ეფრემ ასურის ბიოგრაფიის დეტალების უმეტესი ნაწილი ლეგენდურია, ან უკეთეს შემთხვევაში არ არის სარწმუნო. თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ეს ცნობები არ არის ანგარიშგასაწევი. ეს თხზულებები შეიქმნა ბერძნულ ენაზე და ყველაზე ადრეული ნაწარმოებები ხშირად გავლენას ახდენდა სირიული „ცხოვრების“ ტექსტზე, იბადება მარტივი კითხვა – რატომ შეიქმნა ისინი? პასუხი ცხადია, ეფრემის სტატუსი და რეპუტაცია ძალზე დიდი იყო ბერძნებს შორის. ამგვარ მასალაზე იყო მოთხოვნა, რათა დაეკმაყოფილებინათ თავიანთი ცნობისმოყვარეობა მისი პიროვნების მიმართ. ეს აღფრთოვანება კარგად ჩანს ეფრემისადმი მიძღვნილ ფსევდო-გრიგოლის ენკომიის ზოგიერთი ფრაგმენტიდან „ეფრემი არის ჭეშმარიტად უნივერსალური მოძღვარი ეკლესიისა, რომელმაც სულიერი სათნოების კიბის უმაღლეს საფეხურს მიაღწია“ [11]. „ყველგან, სადაც მზე ანათებს, (ეფრემი) ცნობილია, ის არ არის ცნობილი მხოლოდ მათ შორის, ვინც უგულებელყოფს ეკლესიის უდიდეს მნათობს, ბასილის“ [12], ან ეს შესანიშნავი ტექსტი „ეფრემი არის ეკლესიის აზრის ევფრატი,

რომელიც რწყავს მორწმუნეთა მთელ მრევლს, ხოლო ისინი ქმნიან ასობით ნაყოფს სარწმუნოებისა“ [13]. ტრაქტატში, რომელიც შეცდომით მიეწერება იოანე ოქროპირს *Sermo de Pseudoprophetis et falsis Doctoribus* [14] ავტორი ჩივის იმხანად კეთილმოშიში თეოლოგების არარსებობის გამო და მოაქვს წარსულში ცნობილი დიდი საეკლესიო მამების ნუსხა: ევიდიოსი, იგნატიოსი, დიონისე, იპოლიტე, ბასილი, ათანასე, გრიგოლი და ეფრემი. ყოველ მათგანს ეძღვნება ქება-დიდების სიტყვები. ასე, მაგალითად, ევიდიოსი არის „კეთილსურნელი ეკლესიისა, მოციქულთა მემკვიდრე და მიმდევარი მათი“, იგნატიოსი არის „სამკვიდრებელი ღმრთისა“, დიონისე „მაგლობელი ზეცისა“. ამ ნუსხის კულმინაცია არის ეფრემი, რომელიც დახასიათებულია როგორც „დამაშურალთა ნუგეშისმცემელი, მოძღვარი ყმაწვილთა, მოძღვარი ცოდვილთა, შუბი და ისარი მწვალებელთა წინააღმდეგ, საგანძური სათნოებათა, სამკვიდრებელი და განსასვენებელი სული წმიდისა“ [15]. როგორც ჩანს, ეფრემის გავლენა ბერძნულენოვან ეკლესიაში არ იყო უმნიშვნელო.

ფსევდო-ამფილოქეს „ბასილის ცხოვრებაში“ ბასილისა და ეფრემის მოულოდნელ შეხვედრასთან დაკავშირებით შესაძლოა დაისვას საფუძვლიანი კითხვა იმ მოტივების შესახებ, რამაც განაპირობა ეს ფიქტიური შეხვედრა. ხომ არ არის ეს ორი ბიოგრაფიის დაკავშირების მცდელობა: ორივე საეკლესიო მოღვაწე ცხოვრობდა ერთმანეთთან ახლო მანძილზე, ორივე

მათგანი ჩართული იყო რეგიონში არიანობისა და სხვა მწვალებლობის წინააღმდეგ ბრძოლაში და ეს უნდა ყოფილიყო მიზეზი, რომ ისინი სადმე უნდა შეხვედროდნენ ერთმანეთს? ან, როგორც ზოგიერთი მკვლევარი ვარაუდობს, ეს იყო ბერძნულენოვანი სირიელების სურვილი აემაღლებინათ ეფრემის ავტორიტეტი მისი სახელის ბასილის სახელთან დაკავშირებით. (Rousseau [16] მიდის ძალზე შორს, როდესაც საუბრობს ბასილის მიერ ეფრემის „კანონიზაციაზე“). მსჯელობა იმ სტატუსის შესახებ, რომელიც მას ჰქონდა პალადის თხზულებებში, ადრეულ ბერძნულ „ცხოვრებებსა“ და მატთანებში არ არის დამაჯერებელი.

როგორც ჩანს, ამ ცნობის მთავარი მიზანი არის ეფრემის დამკვიდრება ბერძნულენოვან ეკლესიაში. ის მეტად აღარ არის გამიჯნული, არამედ ტრანსფორმაციის შედეგად გახდა ბერძნული ეკლესიის წევრი. მისი ცხოვრება და თხზულებები ბერძნული და ორთოდოქსული ეკლესიის მემკვიდრეობის ნაწილია, რომელიც შორსაა ნებისმიერი საეჭვო მწვალებლობისაგან (რომელმაც მეხუთე საუკუნიდან მოყოლებული შერყვნა სირიელთა უდიდესი ნაწილის ბერძნული შეხედულებები). ეს შეიძლებოდა ყოფილიყო მხოლოდ და მხოლოდ თავყვანისმცემელთა მცდელობა გაემყარებინათ თავიანთი კავშირი ეკლესიის ერთ-ერთ უდიდეს გმირთან, მაგრამ საკუთრივ ბერძენთა საჩუქარი ასევე შეიძლებოდა ინტერპეტირებული ყოფი-

ლიყო არა როგორც მონყალეზა გაღებული პროვინ-
ციელი სირიელისადმი ან სირიელი ბიოგრაფის მცდე-
ლობა პატივი მიეგო მისთვის სიკვდილის შემდეგ. ეს
უფრო იყო მცდელობა ჩაერთო ეფრემი ბერძნულე-
ნოვანი თეოლოგების სამწყსოში, ვიდრე დაეტოვები-
ნა ის, როგორც ყბადაღებული და მოუსვენარი
ღვთისმეტყველი, რომელსაც შეეძლო შეექმნა შესა-
ნიშნავი თეოლოგიური თხზულებები და მისთვის არ
იქნებოდა დაბრკოლება ბერძნული ენის არცთუ კარ-
გი ცოდნა. უფრო მეტიც, ამ საჩუქრის მიღება და ბა-
სილის მიერ მისი დიაკვნად კურთხევა შეიძლებოდა
მიჩნეული ყოფილიყო როგორც „სირიელთა დიდების“
აშკარა დაქვემდებარება იმ საუკუნის უდიდესი მაე-
ლინიზებული ეპისკოპოსისადმი (ბასილის ავტორიტე-
ტისადმი). ყოველ შემთხვევაში, ეს ტექსტი შეიძლება
განიმარტოს, როგორც ეფრემის კავშირის გაძლიერე-
ბა ბერძნულენოვან ეკლესიაასთან ღვთიური წყალო-
ბით ან ელინიზაციისა და საეკლესიო სუბორდინაცი-
ის მეშვეობით.

ამგვარი სტატუსის საფუძველი უპირველეს ყოვ-
ლისა არის არა მისი საეკლესიო მოღვაწეობა და
ცხოვრების წესი, არამედ მისი თხზულებები (თუმცა,
ეს არის იმ ცხოვრების შედეგი და ასახვა). ძალზე
მნიშვნელოვანია იმ ბერძნული კორპუსის შესწავლა,
რომელიც ეფრემს მიეკუთვნება. თუმცა უნდა აღი-
ნიშნოს, ძალზე მცირე რამ გაკეთდა ამ კორპუსთან
მიმართებით მისი შინაარსის კვლევის ან მისი გავ-

რცელების შესწავლის თვალთახედვით. რაც შეეხება მისი შედგენილობის ადრეული ხანის აღწერილობას, იგი დაცულია ფოტის Bibliotheca-ს (შეიქმნა 855-56 წწ. [17] შესაბამის განყოფილებაში. ის ადასტურებს 49 ტრაქტატის არსებობას. პირველ ტრაქტატში აღწერილია ავტორის ცხოვრება; მეორეში – ქადაგება მიძღვნილი თავისი თანამოსენაკე ძმებისადმი; მეოთხეში – მიძღვნა მათდამი, ვინც აირჩია სამონასტრო ცხოვრება, ასეთივეა მომდევნო 19! 33-ე ქადაგება ეძღვნება სიმდაბლეს და ა.შ.

ზოგიერთი ტექსტი გაიგივებულია ეფრემის თხზულებების XIX საუკუნის უდიდესი რომაული გამოცემის ბერძნულ ტექსტებთან [18]. მათ არამცთუ აქვთ კავშირი ეფრემის ჩვენამდე მოღწეულ ორიგინალურ სირიულ ტექსტებთან, არამედ ისინი არ შეესაბამება მისი ცხოვრების ისეთ დეტალებს, რომელიც ძირითადად სარწმუნოდაა მიჩნეული (ეფრემი არ იყო კინობიტი ბერი!) „Ephraim Graecus“-ის კორპუსმა მიაღწია გრანდიოზულ ზომებს [19]. თუმცა ამ თხზულების ცნობილმა კვლევარმა Hemmerdinger-Iliadou-მ [20] შეძლო რამდენიმე ტექსტის დადგენა, რომელიც უდავოდ სირიული წარმომავლობისაა ან აშკარად შეიცავს ციტატებს დიატესარონიდან; ძალიან მწირია მტკიცებულება, რომ ისინი ეფრემ ასურის შექმნილია. ზოგიერთი თხზულება, რომელიც ეფრემს მიეწერება, მიჩნეულ იქნა ისეთ ღვთისმეტყველთა შრომებად, როგორებიც იყვნენ: ფსევდო-მაკარი [21], პალადი

[22], ისააკ ნინევიელი [23] და იოანე ოქროპირი [24], ზოგიერთი თხზულება შეიცავდა უფრო გვიანდელი ხანისა და სხვა წარმომავლობის ნიშნებს. მკვლევართა უდიდეს ნაწილს საეჭვოდ მიაჩნია, რომ ამჟამად დაცული ბერძნული კოროპუსი ითარგმნა ეფრემის ორიგინალური თხზულებებიდან. შესაძლო გამონაკლისია იოანეს ჰომილია და ნინევიელის სინანული [25].

ძნელი დასაჯერებელია, მაგრამ ეფრემ ასურის მრავალი სირიული ჰიმნი, დაცული ერთ ხელნაწერში, შესაძლოა შემთხვევითობის წყალობით გადარჩა. ასევე შესაძლოა ხელისშემწყობი ფაქტორი ყოფილიყო ის ფაქტი, რომ მისი თხზულებების უმრავლესობა პოეზია უფროა, ვიდრე პროზა. თუმცა აშკარაა, რომ ორივე, ბერძნულად თარგმნული სირიული ნაწარმოებები, რომელიც ეფრემს მიეწერებოდა და მისი სახელით ცნობილი ბერძნული თხზულებების გავრცელება დაიწყო ძალზე ადრეულ ხანაში. სოზომენი მე-5 საუკუნის შუახანებში აღნიშნავდა, რომ მისი თხზულებები „ითარგმნა ბერძნულად მისსავე ცხოვრებაში და თარგმნა ამჟამადაც ხორციელდება“ [26]; ხოლო ეპიფანე თავის Panarion-ში [27] (377) ადასტურებს ეფრემის ორიგინალურ ეგზეგეზას, რომელიც ახლა აღმოჩნდა De Nativitate-ს ჰიმნში 5.13. თუმცა, იერონიმე ზემოაღნიშნულ ტექსტებში [28], რომელიც დაიწერა 392 წ., ამტკიცებს, რომ ნაიკითხა ეფრემის თხზულების ბერძნული ვერსია სული წმიდაზე; ეფრემის სირიულ თხზულებებს შორის ტრაქტატს ამ თემაზე ჩვენამდე

არ მოუღწევია, ხოლო თხზულების იერონიმესეული აღწერა ძნელად თუ უჭერს მხარს მის რომელიმე ჰიმნთან ან ჰომილიასთან კავშირს. როგორც ჩანს, ჯერ კიდევ მისი გარდაცვალებიდან რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ, ბერძნული თხზულებები მიენერებოდა ეფრემს. ამგვარი ყალბი ტექსტების გავრცელება ადრეულ პერიოდში დასტურდება მე-6 საუკუნის ბერძენ მწერალთა ციტატებში.

რაც შეეხება წმ. ეფრემის ცხოვრების“ ბერძნულ ტექსტს, ვფიქრობ *Ephraim Graecus*-ის კორპუსთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ მისი სამონასტრო ცხოვრებისა და სტილის (რასაკვირველია, უფრო ბერძნული, ვიდრე სირიული დედნის მოდელის მიხედვით) საგანგებო ხაზგასმა არ არის მხოლოდ მწერლების შემოქმედების ნაყოფი, რომელიც ადასტურებენ მის ცხოვრებას ცნობილი თუ სავარაუდო ტექსტების მოდელების მიხედვით, არამედ შესაძლოა ასახავს საკუთრივ *Ephraim Graecus*-ის კორპუსის ხასიათს. პორტრეტი შეიქმნა და საგანგებოდ დამუშავდა ეფრემისადმი მიწერილ თხზულებებში დასმული საკითხებისა და ინტერესების საფუძველზე. სხვაგვარად რომ ითქვას, პიროვნება – *Ephraim Graecus*-ი შეიქმნა, როგორც ლიტერატურული *Ephraim Graecus*-ის სარწმუნო ავტორი. ორივე – ბერძნული „ცხოვრების“ ტექსტი და ბერძენი ეფრემის კორპუსი ასე შეიქმნა და იმთავითვე მოიპოვა დამოუკიდებლობა, სამუდამო არსებობა. მიუხედავად ეფრემის რეპუტაციისა, რეალუ-

რად მათ ძალზე ცოტა რამ გააკეთეს მისთვის. ასე რომ, კამათი იმის შესახებ, რომ ეს წარმოადგენს ეფრემისეულ გავლენას ბერძნებზე ნაძალადევია. რასაკვირველია, ეფრემი გარკვეულწილად (მეშვიდე საუკუნის მოღვაწის ისააკ ნინევიელის მსგავსად) იყო არქექტიპული სირიელი ასკეტი ბერძნებისათვის და ამიტომ მიეწერებოდა მას სირიული წარმომავლობის მრავალი ტექსტი, რომელმაც იმდენად დიდი პოპულარობა მოიპოვა, რომ დიდმარხვის საკითხავების ნაწილიც კი გახდა. ვფიქრობ, ეს იძლევა საფუძველს მტკიცებისათვის, რომ Ephraim Graecus-ი წარმოადგენს მნიშვნელოვან სირიულ გავლენას ბერძნულ ეკლესიაზე.

პალესტინაში დაბადებული სოზომენი, აღზრდილი ორენოვან კულტურულ გარემოცვაში, არ არის გულწრფელი თავის გამონათქვამში:

„მისი წერის მანერა იმდენად იყო აღსავსე ბრწყინვალე მჭერსიტყვაობით და აზრის დიდებულებით, რომ მან გააოცა საბერძნეთის ყველა მწერალი. ამ მწერლების თხზულებები რომ თარგმნილიყო სირიულ ან ნებისმიერ სხვა ენაზე და მოკლებული ყოფილიყო ბერძნული ენის სილამაზეს, ისინი მცირედაც მაინც შეინარჩუნებდნენ თავიანთ ორიგინალურ სინატიფესა და ღირსებას. ეფრემის ქმნილებებს არა აქვს ამგვარი ნაკლი: მათ უმეტესად შენარჩუნებული აქვთ თავიანთი ორიგინალურობა. ასე რომ, ეს თხზულებები არ არის უფრო ნაკლებად აღმაფრთოვანებე-

ლი, როდესაც იკითხება ბერძნულად, ვიდრე სირიულად“ [29].

ეგვიპტელი პალადი, რომელიც სულ რამდენიმე ათწლეულით ადრე მოღვაწეობდა, ბევრად უფრო თავშეკავებული იყო „მან ასევე დატოვა რამდენიმე ნაწარმოები, რომელთა უმეტესობა საჭიროებს შესწავლას“ [30]. სირიულში იკითხება „მან დატოვა მრავალი წიგნი და სხვადასხვა თხზულებები, რომლებიც იმსახურებენ უდიდესი ყურადღებით მოპყრობას და დაცვას“ [31].

თუმცა ფოტი არ ფარავს თავის შეშფოთებას იმის გამო, რომ სირიულენოვანთათვის მისაღები აღმოჩნდა, მწირი, მდარე ხარისხის ბერძნულით დაწერილი ეფრემის თხზულებათა ტექსტები:

„რაც შეეხება სტილსა და სიტყვებს, არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ ისინი გაიპარა საკმაოდ ცნობილ გამონათქვამებსა და სასაუბრო ფორმებში. ამის გამო პასუხისმგებლობა ეკისრება არა მას, ვინც შვა ეს აზრები, არამედ იმას, ვინც თარგმნა ის. მათ, ვინც კარგად იცის სირიული ენა, მოეხსენება, რომ ის ისე ბრწყინვალედ იყენებს ამ სიტყვებსა და გამონათქვამებს, რომ ძნელი სათქმელია, ეს მათი მიზეზითაა, თუ მათში დამკვიდრებული სული არის ესოდენ მომხიბვლელი და ძლიერი, რომელიც იღვრება მისი თხზულებებიდან. ამიტომ არაფერია გასაკვირი სტილის სიმდაბლეში, მაგრამ საოცარია, მიუხედავად ასეთი ვულგარული გამონათქვამებისა, მისი მომხრეები მა-

ინც პოულობენ მათში ხსნასა და ჭეშმარიტ სათნოებას“ [32].

ეს აშკარად უხეში შენიშვნაა. მაგრამ გარკვეული დასკვნის გამოტანა შეიძლება. როგორც ჩანს, ფოტი ძალზე სკეპტიკურად იყო განწყობილი ზოგადად Ephraim Graecus-ის ლიტერატურული დონის მიმართ. მორე მხრით, შესაძლოა, ეს უფრო იყო ტენდენცია „ვულგარული გამონათქვამების“ და „სტილის სიმდაბლისა“, ვიდრე დახვეწილი ლიტერატურული სტილისა, რომელმაც კიდევ უფრო მეტი პოპულარობა მოუტანა მას თავისი მონასტრის მკითხველებს შორის.

ამგვარად, აშკარაა, რომ ეფრემ ასურის გავლენა ბერძნებზე არ ჩანს, არც ბერძნულ „ცხოვრებაში“ და არც იმ ბერძნულ თხზულებებში, რომლებიც მისი სახელით იყო ცნობილი. მიუხედავად ამისა პატივი და ინტერესი წმ. ეფრემისადმი, რასაც ისინი მოწმობენ, ამყარებს მოსაზრებას, რომ მისი ორიგინალური თხზულებების თეოლოგია და სიმბოლიზმი შესაძლოა გავლენას ახდენდა ბერძენ მწერლებზე სწორედ ისე, როგორც მის სირიულენოვან მემკვიდრეებზე.

მრავალი მსგავსი მაგალითის მოხმობა შეიძლება. ასე, მაგალითად, ფსევდო-მაკარი, რომელიც მეტად აღარ არის იდენტიფიცირებული უდაბნოს მამა წმ. მაკარი მეგვიპტელთან; თუმცა სავარაუდოა, რომ მან შექმნა თავისი ორმოცდაათი ჰომილია მესოპოტამიაში ან მცირე აზიაში 380-იან წლებში [33]. C. Stewart-მა

მესალიანიზმის პოლემიკასთან [33] დაკავშირებული ტექსტისა და ტერმინოლოგიის გამოწვლივით შესწავლის შედეგად, ცხადყო სირიელების, უფრო სწორად ფსევდო-მაკარის ძირითადი ლექსიკისა და სახეების სირიული საფუძველი. თუმცა, როგორც მოსალოდნელი იყო, ბევრი პარალელია აღმოჩენილი Liber Gradum-ის ტექსტთან. ასევე განსაკუთრებით ბევრი პარალელია დადასტურებული ეფრემის თხზულებებში. Stewart-ის მოსაზრებასთან დაკავშირებით შეიძლება მოვიხმოთ ლაიტმოტივი დიდების მანტიისა, რომელიც ფარავდა ადამს და ევას სამოთხეში და რომელიც ახლა ქრისტიანობაშია ჩამარხული და რომელიც ბოლოსდაბოლოს გარეგნულადაც გამჟღავნდება [35]. ფსევდო-მაკარის სულიერება და მისი პარალელები დასტურდება ეფრემის თხზულებებში [36].

როგორც ჩანს, მიუხედავად თეოლოგიური თხზულებებიდან მიღებული შთაბეჭდილებებისა, მხოლოდ ეფრემი არ ყოფილა IV საუკუნის მოღვაწე ღვთისმეტყველი, ამავდროს, მხოლოდ მას არ ჰქონდა საგანგებო უფლებები ამ იდეებსა და სახეებზე, მაგრამ იყო თუ არა ფსევდო-მაკარიზე უფრო მნიშვნელოვანი გავლენა, ვიდრე ზოგადად მთელ ლიტერატურულ მემკვიდრეობაზე, საჭიროებს შემდგომ კვლევას. ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე ცხადია, რეგიონში არსებობდა გარკვეული წინააღმდეგობები თეოლოგიური კონტაქტების თვალთახედვით. ამიტომ არა მხოლოდ იმის გამო, რომ გრიგოლ ნოსელმა გადაამუ-

შავა მაკარის *Epistola Magna* და ის შეტანილი იქნა მის *De instituto christiano*-ში [37], არამედ Vincent Desprez-ი, მაკარის თხზულებათა ცნობილი მკვლევარი, დაბეჭდვით ამტკიცებს, რომ მაკარიზე უდიდესი გავლენა მოახდინეს კაპადოკიელებმა [38].

მართლაც, კაპადოკიელები საგანგებო კვლევის თემაა. ბასილი კესარიელს ჰქონდა მჭიდრო პოლიტიკური კონტაქტები სირიულენოვან ქრისტიანებთან სირიასა და მესოპოტამიაში [39], ცნობილია, რომ მას ზუსტად ორჯერ აქვს მოტანილი ანონიმი სირიელი ავტორების ციტატები თავის თხზულებებში [40] (რაც ტრადიციისამებრ გაიგივებულია ეფრემთან, თუმცა ამგვარი მოსაზრება მხოლოდ რამდენიმე თანამედროვე მკვლევრისთვის არის მისაღები). გრიგოლ ნოსელთან, მოგვიანებით კი უალრესად შთამბეჭდავად ფსევდო დიონისე არეოპაგელთან (რომელიც შესაძლოა ყოფილიყო არაქალკედონური წარმომავლობის სირიელი. მისი თხზულებები ასევე უნდა იქნეს გამოკვლეული და შედარებული) [41] და ეფრემთან ერთად, ის ასევე დაინტერესებულია თეოლოგიაში ღვთიური სახელებით. დიდი ხნის განმავლობაში შეუძლებელად მიაჩნდათ, რომ ათენური განათლების მქონე, ბასილის დონის ერუდიტს შეიძლებოდა რაიმე ესწავლა სამხრეთელი, ბარბაროსი სირიელებისაგან; მკვლევრები ენთუზიაზმის გარეშე განიხილავდნენ სირიული ზეგავლენის შესაძლებლობას. მაგრამ დაბეჭდვით შეიძლება ითქვას, რომ ეს საკითხი უცნობლად დეტალურად უნდა იქნეს გამოკვლეული.

საგანგებოდ უნდა იქნეს შესწავლილი ამ კუთხით გრიგოლ ნოსელის თხზულებები, მის მიერ ფსევდო-მაკარის *Epistola Magna*-ს მოხმობა; R. Staats-მა ყურადღება გაამახვილა გრიგოლ ნოსელის ჰომილიაში, *In suam ordinationem*-ში [42] მესოპოტამიელი ასკეტების ციტირებაზე. S. Brock-მა [43] აღწუსა საერთო თემატიკა და ხაზგასმები ეფრემისა და გრიგოლის თხზულებებში. ვფიქრობთ, ამ მიმართულებით შემდგომი კვლევის შესაძლებლობის საკითხი სერიოზული განსჯის საგანია.

ამგვარი კვლევა რომ რეალურია და არა მხოლოდ ჰიპოთეტური, ადასტურებს B. Petersen-ის შესანიშნავი მონოგრაფია მეექვსე საუკუნის უდიდესი ბიზანტიელი ჰიმნოგრაფიის, რომანოზ მელოდოსის შესახებ [44], რომელიც ასევე სირიული წარმომავლობის ორენოვანი მწერალი იყო. მან (და მასზე ადრე სხვებმაც) [45] დაადასტურა, რომ ეფრემმა იქონია უდიდესი გავლენა არა მხოლოდ კონდაკის განვითარებაზე, არამედ წარმოაჩინა მელოდოსის ეფრემის თხზულებებზე უშუალო დამოკიდებულების 22 ნიმუში. ეს იძლევა საფუძველს ისეთი ცნობილი ავტორების თხზულებების გამოწვლილვით შესწავლისა, როგორებიც იყვნენ კაპადოკიელები, ფსევდოდოიონისე და ფსევდომაკარი. ამასთანავე აუცილებლად უნდა ინახოს, ხომ არ არის ბერძნული რიტორიკის ქვეშ პლასტი, რომელიც დამოკიდებულია ეფრემზე და არ არის მხოლოდ საერთო კულტურის ნაყოფი.

1. S.P. Brock, „A Brief Guide to the Main Editions and Translations of the Work of St. Ephrem“, the Harp 3 (1990) გვ. 7-25.
2. Panarion, K Holl and J Dummer, ed., (GCS 3 1; 2nd. ed. Berlin 1980) 52.22.7.
3. De viris illustrious 115, PL 23.745.
4. თავი 40 The Lausiac History of Palladius, C. Butler, ed., (Cambridge 1904) გვ. 126; English translation by W.K.L. Clarke (London 1918) გვ. 139.
5. B. Outtier, “St. Ephrem d’apres ses biographies et ses oeuvres”, PdO 4 (1973) გვ. 1133.
6. Theodoret, Historia ecclesiastica, (written post 429) L. Parmentier and F. Scheidweiler, ed., (GCS 44, Leipzig 1954) IV. 26.
7. Sozomen, Historia ecclesiastica, (written circa 443) J. Bidez and G.C. Hansen, ed., (GCS 50; Leipzig 1960) 111.16.
8. Combefis, ed., SS. Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia (Paris 1644) გვ. 155-255; სირიული ვერსია, P. Bedjan, ed., Acta Martyrum et Sanctorum VI (Paris 1896) გვ. 297-334; O. Rousseau, “La Rencontre de S. Ephrem et de S. Basile”, OrSyr 2 (1957) გვ. 26184,3 (1958) გვ. 7390.

9. T.J. Lamy, ed., *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, II (Malines 1882) 83. 5-90.
10. PG 46.819-50.
11. PG46.828D.
12. I2PG46.821D.
13. PG46.824A.
14. B. de Montfaucon, ed., *Joannis Chrysostomi Archeipiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant, vel quae ejus nomine circumferuntur*, (Paris 1728), VIII (Spuria) 83. 72.
15. 79 C.
16. Op. cit., 83. 89.
17. R. Henry, ed., *Photius: Bibliothéque*, III (Paris 1962) § 196. 83. 89-92.
18. J.S. Assemani, P. Mobarek, -and S.E. Assemani, S. *Ephraem Syri opera omnia quae exstant graece, syriace, latine, in sechs tomos distributa* (Rome 1732-46).
19. M. Geerard, ed., *Clavis Patrum Graecorum*, II (Turnhout 1974), 83. 366-468.
20. D. Hemmerdinger-Iliadou, "Ephrem (Les Versions): I. Ephrem grec. II Ephrem latin.:", *DSp* 4 (1960) 80019.
21. Assemani, op. cit., II.326c-334a = Homily B 55 of Pseudo-Macarius; *De conversatione fratrum*, III.314C-316 = Homily 3; *Institutio ad monachos*, III.324D-356A = the Epistola Magna.
22. De domila Sala, II.393C-394 = Lausiac History ch. 34.

23. De mansionibus beads, III.25E-26A = PG 86.832B-833A.
24. De oratione, III.455-458 = PG 48.743D-746D.
25. D. Hemmerdinger-Illiadou, "Saint Ephrem le Syrien: Jonas (Texte grec infldit)", *Le Museon* 80 (1967) 47-74, Assemani, op. cit. V.359D-387A, translated by H. Burgess, *The Repentance of Nineveh, ametrical homily on the mission of Jonah, by Ephraem Syrus* (London 1853).
26. Sozomen, loc. cit.
27. E. Beck, *Ephram der Syrer: Lobgesang aus der Wiiste* (Freiburg 1967) 83. 11.
28. ob. f. n. 2.
29. Loc. cit.
30. Op. cit., 40.4.
31. E.A.W. Budge, *The Paradise of the Holy Fathers* (London 1907) vol. I, 83. 183.
32. Op. cit., 83. 91.
33. H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen "Makarios" Schriften* (TU 55; Leipzig 1941); H. Dörries, *Die Theologie des Makarios-Symeon*, (AAWG III. 103; Göttingen 1978); & V. Desprez, "PseudoMacaire (Syméon)", *DSP* 10(1977)2042.
34. C. Stewart, "Working the Earth of the Heart": *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431* (Oxford 1991).

35. Homily 2.10-11, 5.8ft; 12.7.-8, 20, 32.2, 34.4, 49.1. S.P. Brock, "Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition", in *Typus, Symbol, Allegorie bei den ostlichen Vtitem und ihren Parallelen im Mittelaltev*, M. Schmidt, ed., (Eichstatter Beitrage IV; Regensburg 1982) 83. 1138; A. Kowalski, "Revestiti di gloria: Adamo ed Eva nel commento di S. Efrem a Gen2:25" *Cristianesimo nella Storia*, 3(1982).
36. Homily 6.1., 8, 43. S.P. Brock, "The prayer of the heart in Syriac tradition", *Sobornost/Eastern Churches Review*, 4:2 (1982) 83. 13142, S.P. Brock, "The spirituality of the heart in Syrian tradition", *The Harp*, 1 (1988) 83. 93115.
37. R. Staats, ed., *MakariosSymeon: Epistola Magna. Eine messalianische Monchsregel und Hire Umschrift in Gregors von Nyssa "De institute christiano"* (AAWG 111.134; Göttingen 1984).
38. V. Desprez, "Les Relations entre le PseudoMacaire et Saint Basile", 1. Gribomont. ed. *Commandents du Seigneur et liberation evangelique* (StAns 70; Rome 1970) 83. 20921. R. Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer* (PTS 8; Berlin 1968).
39. "Basil of Caesarea's Contacts with Syriac-speaking Christians", E.A. Livingstone, ed., *Studia Patristica XXXII* (Leuven 1997) 83. 204-210.
40. J.R. Pouchet, "Les rapports de Basile de Césaree avec Diodore de Tarse: BLF. 87 (1986) 26268, L. van Rom-

- pay, "L'ir'ormateur syrien de Basile de Cesaree: a propos de Genese 1.2", OCP 58 (1992) 245-51.
41. P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Toronto 1984).
 42. R. Staats, "Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa *In suam ordinationem*", VC21 (1967) 33. 16579.
 43. S.P. Brock, *The Luminous Eye: the Spiritual World Vision of St. Ephrem* (Kalamazoo 1992) 33. 145.
 44. W.L. Petersen, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanes the Melodist* (CSCO 475; Louvain 1985).
 45. S.P. Brock, "Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin", *Studia Patristica XVI* (Berlin 1985), E.A. Livingstone. ed. 33. 77-81.

ეფრემ ასური – ჰიმნოგრაფიული ტექსტები და ლექსწყობის ზოგიერთი საკითხი

კლასიკური პერიოდის სირიული ტექსტები, ჩვეულებრივ, ორ ძირითად ჯგუფად იყოფა: ჰომილიებად და ჰიმნებად. პირველი მემრე (ܡܡܪܝܬܐ), აერთიანებს პოეტურ ქადაგებებს, ნარატიულ და ეპიკურ თხზულებებს. ეფრემ ასურმა თავის ჰომილიებში დაამკვიდრა შვიდმარცვლიანი ლექსი, რომელიც უმეტესად იყოფა სამ და ოთხმარცვლიან ორ რითმულ ზომად. მის შემდგომ სხვა ოსტატებიც წერდნენ მემრეს უნარში, თუმცა განსხვავებული საზომით: მარ ბალაიმ ჰომილიები შეადგინა ხუთმარცვლიან ლექსებად, ორ წყობად ორი და სამი მარცვალი. როგორც ცნობილია, ნარსაი უპირატესობას ანიჭებდა ექვსმარცვლიან ზომას, მაგრამ ეს მოსაზრება დღემდე არ არის დასაბუთებული, არ არის ცნობილი ჰქონდა თუ არა ამ ავტორს რაიმე შვიდ და თორმეტმარცვლიან ლექსებს გარდა. თორმეტმარცვლიანი, თანაზომადი ლექსი დაყოფილია სამ ზომად, თითოეული მათგანი ოთხი მარცვლისაგან შედგება. ამასვე იყენებდა იაკობ სერუგელი თავის მრავალრიცხოვან ჰომილიებში.

ძალიან ხშირად, ჰომილიები იწერებოდა საგანგებოდ საეკლესიო დღესასწაულების, წმინდანთა და მოწამეთა მოხსენიების დღეებისათვის წირვის დროს წარმოსათქმელად. ზოგჯერ კი განკუთვნილი იყო

მორწმუნეთა დასამოძღვრავად, რომელიც ლექსის სიგრძით გამოირჩეოდა: ისააკ ანტიოქელის ერთი ჰომილია სინანულის შესახებ მოიცავს 1924, ხოლო თუთიყუშზე 2133 ლექსს. იაკობ სერუგელი ავტორია 1400 ჰომილიისა ეტლზე და ა.შ. თუ პოემა საკმაოდ გრძელი იყო, მაშინ იყოფოდა რამდენიმე ჰომილიად. ამგვარად, პოემა იოსებზე, იაკობის ვაჟზე, რომელიც ეფრემ ასურს მიეკუთვნება, შეიცავს თორმეტ ჰომილიას ანუ გალობას. [1]

სირიულ პოეზიაში ჰიმნები მეორე ჯგუფს განეკუთვნებიან. იგულისხმება სიტყვა „ჰიმნი“, რომელიც ჩვეულებისამებრ, მიძღვნილი იყო, მაგრამ სირიელები ამ ტერმინს არ იცნობდნენ. ისინი თავიანთ ლექსებს უწოდებდნენ „სწავლანს“, სირიულად მადრაშე (ܡܕܪܬܐ). მადრაშე სირიული პოეზიის ლირიულ-დრამატული სახეობაა. ეს იყო ჰიმნი, რომლითაც ბარდესანმა დაამკვიდრა თავისი დოქტრინა, ხოლო მოგვიანებით ეფრემ ასურმა რამდენიმე ნიმუშის ციტატა მოიხმო თავის თხზულებებში¹. ერთი მწვალებლობის წინააღმდეგ იყო მიმართული, ხოლო მეორე ემსახურებოდა საეკლესიო დღესასწაულებსა და წმინდანებს და სრულდებოდა ჰომილიების შემდეგ [2]. ამგვარი ლიტურგიკული „ჰიმნები და მოძღვრებები“ ზოგიერთ ეკლესიაში ღვთისმეტყველების გაკვეთილების შემდეგ იკითხებოდა. [3]

¹ ჩვენამდე მოღწეული არ არის ბარდესანის თხზულებები. ცნობილია მხოლოდ, რომ ბარდესანი 150-მდე ჰიმნის ავტორია.

ჰომილიებისაგან განსხვავებით ჰიმნში დასაშვებია ნებისმიერი სიგრძის ტაეპი დაწყებული ორიდან დამთავრებული თორმეტ მარცვლამდე. ყველაზე ხშირად გვხვდება თორმეტმარცვლიანი ტაეპი, რომელიც ფორმირებულია სამ თანაბარ ზომად ($4+4+4$), ასევე შვიდმარცვლიანი ტაეპები ორ ზომად ($4+3$ ან $3+4$), აგრეთვე გავრცელებულია ხუთმარცვლიანი ტაეპები ორ ზომად ($2+3$) და ($3+2$). ტაეპები შეიძლება განცალკავებულად იყვნენ განლაგებული ან ერთიანდებოდნენ სტროფებში. ეს ბოლო ვარიანტი, რომელიც, ალბათ, ყველაზე გავრცელებულია ჰიმნოგრაფიაში, შედგება ხუთმარცვლიანი და შვიდმარცვლიანი ტაეპებისაგან. ასეთ შემთხვევაში სტროფში შემავალი ტაეპები ერთნაირია, თუმცა ხანდახან გვხვდება არათანაბარი სტროფებიც, რომლებშიც პირველი ტაეპი, სტროფის დანარჩენი მწკრივებისაგან განსხვავებით, სხვა ზომით არის შესრულებული [4]. როგორც წესი, ჰიმნის ყველა სტროფი ერთნაირი კონსტრუქციისა, თუმცა სიგრძით განსხვავებულია. ყველაზე გრძელ სტროფებს გალობდა პირველი გუნდი, ყველაზე მოკლე კი ქმნიდა მისამღერს და მისი შემსრულებელი მეორე გუნდი იყო [5]. ძირითადად ანტიკური ჰიმნები, მაგ: ეფრემის, ნარსაის, ბალაის, მიუხედავად იმისა, რომ ორი გუნდისათვის (ხმისათვის) იყო დაწერილი, არ იყო ლიტურგიკული დანიშნულებისა, არამედ „არაპროფესიონალ საეკლესიო მსახურთათვის“ იყო განკუთვნილი. ამას უნდა დაემატოს ისიც, რომ ამ პერიოდისათვის, ჰარმონიის კოდოფიკაცია არ იყო

ჩამოყალიბებული. ამგვარი ჰიმნების ლიტურგიკული დანიშულებისათვის მისადაგებამ, მათში შემდეგი სახის ცვლილებები გამოიწვია. ა) ავტორობასთან დაკავშირებით, სირიელი იაკობიტები და მარონიტები ნესტორიანული წარმოშობის ნაშრომების გამოყენებისას ნამდვილი ავტორის სახელს მალავდნენ, ან ავტორობას იმ ადამიანებს მიწერდნენ, რომლებიც მართლმადიდებლებად ითვლებოდნენ. ამ თვალსაზრისით ყველაზე ხშირად ეფრემის სახელით სარგებლობდნენ. ბ) შედარებით ვრცელ ნაწარმოებებს ამოკლებდნენ და ჰეტეროდოქსულ გამოთქმებს ცვლიდნენ. ასე, მაგალითად, ასე შეიცვალა ტერმინი „ქრისტეს მშობელი“ „ღვთისმშობელით“. გ) ცვლიდნენ ჰიმნის ძირითად ნაწილს, რადგან უმატებდნენ მისამღერს ანუ გამეორებას, რომელიც დედანში არ არსებობდა [6]. მისამღერი შედგებოდა ერთი ქებისაგან ან ერთი ლოცვისაგან. ის უცვლელად გადმოდიოდა თითოეული ძირითადი სტროფის შემდეგ, ან იცვლებოდა მხოლოდ გამოთქმისას და სრულდებოდა იმავე ჰანგზე, რომელზეც ჰიმნის სხვა სტროფები. მუსიკალური ჰანგები მითითებული იყო რუბრიკებში. ეს რუბრიკები წარმოადგენდნენ ჰიმნის პირველ სიტყვებს, რომელსაც ნაცნობი გალობა ნიმუშად იღებდა. ასე, მაგალითად, რუბრიკა „ამ დღის ჰანგზე“ მიანიშნებდა ჰიმნის გალობას „ბუნებაზე უფლისა ჩვენისა“, რომელიც იწყებოდა „ამ დღით“. ეს ჰანგები იცვლებოდა, ჰქონდათ რა სხვადასხვა ხარისხი თვით ჰიმნებს, რომელთა სტროფებშიც მსგავსი მეტრებით იყო ფორმუ-

ლირებული ან თანაბარი სიგრძის მეტრით გამოიხატებოდნენ. მ. ლემი, რომელმაც ეფრემ ასურის პოეზიას საგანგებო შრომა მიუძღვნა, გაეცნო ამ ავტორის ჰიმნთა 66 ვარიანტს¹. [7]

ლექსთა სტროფების სხვადასხვაგვარი ზომისა და დაყოფის მიუხედავად, IX საუკუნემდე სირიელები მხოლოდ აკროსტიქულ სალექსო წყობას იცნობდნენ. აკროსტიქმა უდიდესი როლი ითამაშა სირიული საგალობლების ჩამოყალიბებასა და მის შემდგომ განვითარებაში. განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ანბანური აკროსტიქი, რომელიც, როგორც ჩანს, ფსალმუნებისა² და „იერემიას გოდების“ გავლენით შეიქმნა. ზოგჯერ, აკროსტიქი ხაზოვანი და მარტივია, ასე, მაგალითად, როდესაც თითოეული ტაეპი სირიული ანბანის 22 ასოთაგან ერთ-ერთით იწყება, ზოგჯერ კი რთული, როდესაც ორი, სამი, ან მეტი მწკრივი ერთიმეორეს მიყოლებით ერთი და იმავე ასოთი იწყება და სტროფებად არ არის დაყოფილი. ზოგ შემთხვევაში ისინი სტროფებადაცაა დაყოფილი, ასე, მაგალითად, როდესაც სტროფი ანბანის რომელიმე ასოთია გამოყოფილი. შეიძლება ეს ასო სტროფის მხოლოდ პირველი ტაეპის თავში იდგეს, შესაძლოა სტროფის ყველა ტაეპი ამ ასოთი იწყებოდეს. შეიძლება ლექსში რამდენიმე სტროფი ერთი ასოთი იწყებოდეს, ეს ასო, რო-

¹ თუმცა, ზოგიერთი მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ლემი, ეფრემ ასურის ჰიმნების სწავლული გამომცემელი, აფიქსირებს მის 75 ვარიანტს.

² იგულისხმება 118 ფსალმუნი ანუ ანბანთქება.

გორც წესი პირველი სტროფის თავში დგას და ყოველი ახალი მთავრული ასო სტროფების იმავე რაოდენობას აერთიანებს, რამდენსაც პირველი ასო. ამგვარად, საბოლოოდ იქმნება ლექსი, რომელიც 44, 66 ან 22-ის ჯერადი ნებისმიერი რაოდენობის სტროფისგან შედგება. ვერბალური აკროსტიქი შედარებით იშვიათად გვხვდება. იესო ქრისტეს, წმინდა მარიამის ან სხვა რომელიმე წმინდანის სახელი, რომელსაც ეძღვნება ჰიმნი, როგორც წესი, ხაზოვანი ან სტროფული აკროსტიქის წყაროდ გამოიყენება.

ბიბლიის ებრაული პოეზიის მრავალი ლექსის მსგავსად, ეფრემ ასურს ეკუთვნის რამდენიმე აკროსტიქული ჰიმნის ნიმუში, რომლებშიც სტროფები ანბანის რიგის მიხედვითაა განაწილებული. ეფრემამდე აფრაატმა შემოიღო ამგვარი სახის ნუმერაცია. თითოეული მისი ჰომილია, რომელიც პროზად იყო შექმნილი, იწყება ანბანის ერთი ასოთი, რომელიც მის ადგილს განსაზღვრავს. აკროსტიქისაგან შემდგარი სიტყვები იშვიათია. ეფრემის ზოგიერთი ლექსის აკროსტიქად კი მისი სახელია გამოყენებული. [8]

ჰიმნოგრაფიასთან დაკავშირებული საკითხების განხილვისას, უთუოდ უნდა აღინიშნოს მადრაშეს ლიტურგიკული დანიშნულებით გამოყენების შემთხვევები და მისი ზოგიერთი სტრუქტურული თავისებურება.

ჩვეულებრივ მიღებულია, რომ მემრე სხვაობს მადრაშესაგან იმით, რომ პირველი არის არასტროფული ლექსი, ხოლო მეორე (მადრაშე) არის სტროფებად მკვეთრად დაყოფილი. ამგვარ დაყოფას საფუძ-

ვლად უდევს ხელნაწერთა ტრადიცია. მეორე პრინციპული სხვაობა მემრესა და მადრაშეს შორის მდგომარეობს იმაში, რომ პირველი (მემრე) მოიცავს ერთი დეკლამატორის მიერ წაკითხულ ლექსებს, ხოლო მეორე განკუთვნილია გუნდური შესრულებისათვის (მათ შორის ანტიფონისათვისაც). ისინი აერთიანებენ სიტყვასა და ჰანგს. მადრაშე იყოფა რამდენიმე სახეობად: სოლითა, ბაჟუთა, სეგლათა და თბართა. მადრაშეს ამ სახეობების ფორმისა და შინაარსის თავისებურება არ არის მკვეთრად განსაზღვრული. ყოველთვის არ არის გასაგები, თუ რატომაა დასათაურებული ესა თუ ის ჰიმნი რომელიმე სახელწოდებით. გრიმე მიიჩნევს, რომ სოლითა გამორჩეულია მადრაშეს ყველა სხვა დანარჩენი სახეობისაგან ფორმის სისადავითა და სტროფების რაოდენობით [9]. ხოლო ლემი მიიჩნევს სოლითას ნიშნად აკროსტიქის არსებობას, [10] დიუვალი კი აღნიშნავს, რომ ჰიმნის რამდენიმე ვარიანტი ხოტბას წარმოადგენდა, რომელსაც სირიელები სოლითას უწოდებდნენ და რომელიც აგრძელებდა ღვთისა და წმინდანის ქება-დიდებას. [11]

ჰიმნებს იაკობიტურ ეკლესიაში, რომელმაც „სედრას“ პარტია დაამკვიდრა და ნესტორიანული ეკლესიის მოკლე ლოცვები ხმარებიდან ამოიღო, ბაჟუთას ანუ ლოცვას, თხოვნას უწოდებდნენ. ამ სტილის ჰიმნები ძირითადად აგებულია პენტასილაბიკური ტაეპებით და პოეტ ბალაის შემოქმედებას ეკუთვნის. ისინი ენისა და აზრის საოცარ სიმარტივეს ამჟღავნებენ და ორ ექვსტაეპიან ან ოთხტაეპიან სტროფს მოიცავენ.

ბაგუთას გვერდით გვხვდება მეტრული კომპოზიციები, რომელთაც სევლათას¹ ანუ კიბეს უწოდებენ, და რომელიც არის სხვადასხვა წყაროდან აღებული ტაეპების ხელოვნური შეჯერებით მიღებული კომპოზიცია. ეს ტაეპები ხშირად თვითნებურად არის დალაგებული ეკლესიის წინამძღვართა მიერ. ჰიმნების ეს ჟანრი, ვფიქრობთ, ნაკლებად საინტერესოა სირიული ჰიმნოგრაფიის შესწავლის თვალსაზრისით. სოლითას საკმაოდ იშვიათად ცვლის აუგითრა, მოკლე საეკლესიო სიმღერა, რომელსაც დიალოგის ფორმა აქვს და რომაულ-კათოლიკური ეკლესიის – „Victime Paskal“-ის გამოძახილია. ყველა ამგვარი ნაწარმოები, როგორც ცნობილია, ნესტორიანული წარმოშობისაა და ნარსაის ეკუთვნის. მას შეუქმნია ამ სახის ცხრა ქებადიდება (ანუ საგალობელი). ჰიმნებს აქვთ სიუჟეტი (მაცხოვრის შობა, ხარება, ნათლისღება, წმ. იოანე ნათლისმცემლის დღესასწაული, ნესტორიან მოძღვართა – დიოდორე, თეოდორე და ნესტორის შესახებ, ვნება, ჯვარცმა, აღდგომა, აღმსარებელთა დღესასწაული). ამ ცხრა ჰიმნის განმასხვავებელი ნიშანია დიალოგის ფორმა, რომელიც შესავლისა და დიალოგისაგან შედგება. შესავალი ოთხ ჰეპტასილაბიკურ ტაეპიან 5-დან – 10 სტროფამდე ვარიანტს მოიცავს. დიალოგი არის ორ ადამიანს ან ორ ჯგუფს შორის,

¹ ტერმინ სევლათას ბერძნულში შეესაბამება ἀναβήτοι. ეს სახელწოდება ხარისხობრივია. სახელწოდება მომდინარეობს ბიბლიური ფსალმუნებიდან (119-133), რომელთაც „საფეხურთა გალობა“ ეწოდათ.

ამიტომ ჰიმნი 44 სტროფისაგან (22 სტროფი თითოეული მათგანისათვის) შედგება. თითოეულ პერსონაჟს განეკუთვნება ერთი სტროფი. სტროფები დალაგებულია ანბანის რიგის მიხედვით, რომელიც საბოლოოდ ანბანური აკროსტიქის ფორმას ღებულობს. ანბანის ყოველ ასოს აქვს ორი სტროფი, რომელიც დიალოგის ნაწილისათვის ქმნის ორმოცდაოთხ სტროფს სირიული ანბანის ასოებით, რომელებიც რიცხვით სულ ოცდაორს შეადგენს. [12]

ეს კომპოზიციები, რომლებიც ბევრად უფრო ცოცხალი რიტმითაა შესრულებული, უდავოდ ძალზე მომხიბლველია. კომპოზიცია სადღესასწაულო თემას ესადაგება. ასე, მაგალითად, შობის კომპოზიციაში დიალოგი არის წმინდა ქალწულსა და მოგვს შორის, ხარების დროს გაბრიელსა და მარიამს შორის, სირიელი ექიმების ზეიმზე კირილესა და ნესტორს შორის და ა.შ. ეს ჰიმნები ცოცხალი სტილის პატარა დრამებს წარმოადგენს და უეჭველად დიდ მადლს განასახიერებდა. ისინი მოგვაგონებენ შუა საუკუნეების რელიგიურ დრამებს, რომელთა პასაჟები, უფლისა და წმ. ქალწულის ცხოვრებიდან, სცენებზეც კი იდგმებოდა. როგორც ჩანს, სირიელებს ამ ჟანრში დახვეწილი გემოვნება ჰქონდათ. [13]

მარტივ ჰიმნებს რეფრენის ანუ მისამლერის გარეშე თემატუხტას (შარავანდედით შემოსვა) უწოდებენ. კალას (ხმას) კი უწოდებენ ჰიმნებს, რომლებშიც ცალკეული ტაეპი გამოიყენება, როგორც შემდგომ სტროფში გამოთქმული აზრის მინიშნება. ესაა მოპა-

ტიუების, გამოწვევის სტილი, რომელითაც პირველი გუნდი ანუ ხმა მეორეს იწვევს, რომელიც, თავის მხრივ, ახალი სტროფით პასუხობს.

პირველი გუნდი: გამიღეთ კარი სიმართლისანი,
მეორე გუნდი: ო, ღმერთო, მოგვეც საგანძური
ყოვლისმომცველი (ოთხტაეპიანი
სტროფი)

პირველი გუნდი: და მე აღვაღწე ღმრთის სადი-
დებელს,

მეორე გუნდი: მოწყალების კარიბჭის წინ. (ოთხ-
ტაეპიანი სტროფი)

ზოგჯერ სტროფების მრავალფეროვნება მიიღწე-
ვა ფრაგმენტების მოხმობით ფსალმუნებიდან. ზემო-
ხსენებული ჰიმნები ეძღვნება სხვადასხვა თემას, კე-
რძოდ, ქებათა ქებას, ლოცვასა და მრევლის დამოძღ-
ვრას. თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „აუგითრა“
ძალზე განსხვავდება მემრესაგან.

კლასიკური სირიული ლექსის ზომის ძირითადი სა-
ფუძველია ტაეპში მარცვლების ფიქსირებული რაო-
დენობა, მიუხედავად იმისა, მარცვალი მოკლეა თუ
გრძელი. მეცხრე საუკუნიდან სირიულ ჰიმნოგრაფია-
ში აშკარად იგრძნობა არაბული პოეზიის გავლენა, ეს
განსაკუთრებით რითმის შემოღებაში გამოიხატა. ლე-
ქსში დამასრულებელი ტაეპის გამოყენება ამ დრომდე
არ გვხვდება. ლექსთა ასეთი წყობის რამდენიმე ნიმუ-

ში უფრო ძველ ავტორთა შემოქმედებაში აღმოაჩინეს, თუმცა ამ ლექსებს აშკარად მოყვარულის ხელწერა აქვს, რასაც ემატება შემთხვევითი თანაუღერადობა. სირიელებმა სხვადასხვა დანიშნულების რითმები შექმნეს. მაგ: ლექსები, რომლებშიც ყოველ ტაეპს ერთი და იგივე რითმა აქვს, როგორც არაბულ „კასიდაში“, ასევე სხვა სტილის ლექსებიც, რომლებიც უფრო ხშირად გვხვდება და რომლებშიც, ერთი სტროფის ტაეპებს ერთნაირი რითმა აქვთ, თუმცა ეს რითმა არ არის ყველა დანარჩენი სტროფებისათვის საერთო. სხვა შემთხვევაში სტროფის ტაეპები ერთმანეთს ერთმეზიან, გარდა ბოლო ტაეპისა, რომელიც მისამღერის მსგავსად პირველი სტროფის რითმას იმეორებს. აკროსტიქულ პოეზიაში რითმას ხანდახან შესაბამისი ასო განსაზღვრავს. პირველი სტროფი ერთმეზაა ა-ს, მეორე ბ-ს და ა.შ. ასევე გვხვდება განსხვავებული რითმები პირველი ორი და უკანასკნელი ტაეპისათვის. ეს არის სირიულ საგალობელთა კომბინაციები, რომლებიც ყველაზე ხშირად გვხვდება.

სირიელები ჰიმნებს არა მხოლოდ კურთხევისას გალობდნენ, არამედ მას სხვა ლიტურგიკული დანიშნულებითაც იყენებდნენ. ასე, მაგალითად, დაკრძალვისა და ქორწინების ცერემონიალის დროს. [14]

სირიული ლექსწყობის საკითხების კვლევა მჭიდროდ არის დაკავშირებული ეფრემ ასურის პოეზიის, კერძოდ, ჰიმნოგრაფიული ჟანრის თხზულებათა საგანგებო შესწავლასთან. ნაკლებად შესწავლილია ეფ-

რემ ასურის ჰიმნოგრაფიული მემკვიდრეობის გავლენა შემდგომდროინდელი ქრისტიანული ლიტურგიკული პოეზიის განვითარებაზე.

სირიული პოეზია ბევრადაა დავალებული ეფრემ ასურისაგან. სამეცნიერო ლიტერატურაში მას სირიული ლიტერატურის მამამთავრად მიიჩნევენ და ეს არცაა გასაკვირი, რადგან ეფრემი მეტად ნაყოფიერი მწერალი იყო. გაოცებას იწვევს მისი თხზულებების სიმრავლე. მას ეკუთვნის უამრავი პროზაული და პოეტური თხზულება. მის გრანდიოზულ ლიტერატურულ მემკვიდრეობაზე V საუკუნის ბიზანტიელი ისტორიკოსი სოზომენი [15] მიუთითებს და აღნიშნავს, რომ დათვალა სამი მილიონი სტრიქონი ეფრემ ასურის ათასზე მეტ ნაწარმოებში. მას ეკუთვნის ბიბლიური ტექსტების კომენტარები, თეოლოგიური პოლემიკის ნიმუშები, დიდაქტიკური ხასიათის ჰომილიები, აპოკრიფები, ჰიმნები [16]. მისი ჰიმნები წარმოადგენს პოეტურ ქადაგებებს, უფლისადმი მიძღვნილ შესხმასაგალობელს, რომელიც დაწერილია ლექსად. დიდი ხნის განმავლობაში ჰიმნებს პროზაულ ნაწარმოებებად თვლიდნენ. მკვლევართა დიდი ნაწილი იმასაც ამტკიცებდა, რომ ერთადერთი კანონი, რომელსაც ემორჩილება ჰიმნები, პოეტის თვითნებობააო. ეს იმითაც იყო განპირობებული, რომ ხელნაწერებში საგალობლები და რიტმული პოეზიის სხვა ძეგლები გაბმით არის ჩანერილი. ამიტომ არავის მოსვლია აზრად, ეძია მასში ლექსწყობის კანონები, რომელიც პირველად პეტერბურგელმა მკვლევარმა კონსტან-

ტინე იკონომოსმა შენიშნა. მან თავის ნაშრომში „ბერძნული ენის სწორი წარმოთქმისათვის“ [17] ჰიმნებს ჰანგის მეშვეობით მიაკვლია, რომ ეს ჰიმნები სტროფებისაგან შედგება, ხოლო ტაეპები განირჩევა თავისი მახვილითა და მარცვალთა რაოდენობით. როგორც ვხედავთ, იკონომოსმა აქცენტუიანობა და სილაბურობა აღნიშნა. ეს ძირითადი მოვლენებია, რომლებიც საფუძვლად უდევს ევროპელ მკვლევართა მონესა და კარდინალ პიტრას აღმოჩენას ჰიმნოგრაფიაში რიტმულობის კანონის შესახებ. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად აღმოაჩინეს ეს კანონები იკონომოსმა, მონემ [18] და პიტრამ [19]. თუმცა, ყაუხჩიშვილი [20] შენიშნავს: „საოცარია ის, რომ 30-40 წლის განმავლობაში შეუმჩნეველი დარჩეს მკვლევარს მის სპეციალურ დარგში მომხდარი აღმოჩენა“. ასეა თუ ისე, ფართო სამეცნიერო წრეებში ეს ფაქტი ცნობილი გახდა ჟან-ბაპტისტ ფრანსუა პიტრას შრომებით.

ამ აღმოჩენის თანახმად, ეფრემ ასურის ჰიმნებიც სტროფულ სისტემაზე აგებული ლექსებია. ვილჰელმ მაიერმა აღმოაჩინა, რომ ეფრემ ასურის რამდენიმე ტრაქტატი ლექსად იყო დაწერილი. ამ აღმოჩენას მასმა ეპოქის შემქმნელი უწოდა, რის გამოც ეფრემ ასურის თხზულებებმა დიდი დაინტერესება გამოიწვია [21]. დასაშვებია ისიც, რომ შესაძლოა ეფრემმა არც კი იცოდა, რომ ლექსებს წერდა. ყოველ შემთხვევაში, ალბათ, მას არ შეეძლო ეპასუხა, თუ რომელი ლექსწყობის სისტემით წერდა, მიუხედავად იმისა,

რომ ეს სრულებით არ უშლიდა მას ხელს ჰქონოდა ლექსწყობის საკუთარი სისტემა. ცნობილია ისიც, რომ ის წერდა შვიდმარცვლიანი მოკლე სტიქონებისაგან შემდგარ მადრაშებს. დღესდღეობით სამეცნიერო ლიტერატურაში მისი საყვარელი შვიდმარცვლიანი ზომა ეფრემ ასურის სახელს ატარებს (მის მიერ ჰომილიებში დამკვიდრებული შვიდმარცვლიანი ლექსი ხშირად იყოფა სამ და ოთხმარცვლიან ორ რითმულ ზომად), ისევე როგორც ხუთმარცვლიანი – მარბალაის სახელს უკავშირდება, ხოლო თორმეტმარცვლიანი კი იაკობ სერუგელისას. [22]

იმ თავისებურ პოეზიას, რომელსაც ეფრემ ასურს მიაკუთვნებენ პირობითად რიტმული პოეზია ეწოდება. ის შინაარსით ხოტბა – დიდების შესხმას წარმოადგენს, ხოლო ფორმით, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სტროფულ სისტემაზე აგებული ლექსია, რომელსაც ყოველი სტროფის ბოლოს დართული აქვს რეფრენი და რომლის სტროფების დასაწყისი ასოები ქმნიან აკროსტიქს. ეფრემსავე უკავშირებენ ბიზანტიური პოეზიის ახალ მიმართულებას, კერძოდ, მეტრიკის დამყარებას მარცვალთა რაოდენობაზე. [23]

აქვე უნდა აღვნიშნოს ის ფაქტი, რომ ლექსწყობის სისტემის დაკანონება ერთი თაობის სიცოცხლის ხანგრძლივობაზე ბევრად უფრო მეტ ხანს მოითხოვს. ამიტომ ეს სისტემა ერთი ადამიანის მოღვაწეობის შედეგი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო. შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ ეფრემ ასური განმარტოებულად. ისეთ გიგანტსაც კი, როგორიც ეფრემ ასურია, შეუძ-

ლებელია არ ჰყოლოდა წინამორბედები, მისი ფესვე-
ბი უნდა ვეძიოთ ცნობილ ედესელ ბარდესანსა და მის
შვილ ჰარმონთან. მათი ჰიმნები ძალზე პოპულარუ-
ლი იყო და საკმაოდ ბევრი მიმბაძველიც ჰყავდათ.
ეფრემსაც კი არ შეეძლო არ ეღიარებინა მათი ღირსე-
ბები, თუმცა უარყოფდა მათ შეხედულებებს [24]. სა-
ვარაუდოა, რომ სირიული პოეზია სათავეს სწორედ
ბარდესანიდან იღებს. ეფრემის ჰიმნების სწავლული
გამომცემელი ლემი [25] აღნიშნავს, რომ ეფრემ ასუ-
რი სირიულ პოეზიაში პიონერია, თუმცა არ არის ფუ-
ძემდებელი. თვით ეფრემ ასური ბარდესანზე წერს:
„მან შექმნა ჰიმნები (მადრაშე) და შეკრიბა მუსიკა-
ლური ჰანგები, შეადგინა საგალობლები და შემოიღო
საზომი მეტრი, მან რითმულად გაანაწილა სიტყვები,
საზომითა და ინტონაციებით გამოყო ხმა“ (53 ჰომი-
ლია „მწვალელების წინააღმდეგ“). [26]

ეფრემ ასურის თანახმად, ბარდესანმა თავისი ჰი-
მნები დაწერა იმისათვის, რომ აღებეჭდა ხალხის სუ-
ლში საკუთარი რელიგიური მოძღვრებანი. სამწუხა-
როდ, როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენ არაფერი გვაქვს შე-
მორჩენილი მისი პოეზიის ნიმუშებიდან, თუ არ ჩავ-
თვლით ბარდესანის რამდენიმე ლექსს ციტირებულს
ეფრემ ასურის მიერ. გნოსტიკოსების ნაშრომები უკ-
ვალოდ დაიკარგა იმ თეორიებთან ერთად, რომელ-
თაც ისინი იყენებდნენ, მაგრამ გადარჩა უკვე ჩამოყა-
ლიბებული მატრიცა.

მოგვიანებით მელიტოს [27] მიერ აღმოჩენილმა
საეკლესიო ქადაგებებმა ცხადყო, რომ პოეტური ქა-

დაგებების შექმნა ვერ მიეწერებოდა ვერც ეფრემ ასურს და ვერც მის წინამორბედებს. ეს ფორმები არსებობდა ჯერ კიდევ ქრისტიანობის ადრეულ პერიოდში, როცა საეკლესიო ქადაგება გადაიზარდა ორატორულ პროზაში. თუ თვალს მივადევნებთ ადრეული ხანის ქრისტიანული საეკლესიო ქადაგების განვითარებას, აშკარად გამოჩნდება კავშირი პოეტურ საეკლესიო ქადაგებასა და წინამორბედ სწავლებას შორის. მელიტოს მიერ აღმოჩენილი ბერძნული ტექსტი „საეკლესიო ქადაგება გრძნობაზე“ თარიღდება II საუკუნის მეორე ნახევრით. სარდის ეპისკოპოსის მიერ შექმნილი ამ ქადაგების ფრაგმენტები სირიულში კარგა ხნის განმავლობაში იყო ცნობილი, მაგრამ მათ მიიჩნევდნენ პროზაულ ნაწარმოებებად. სირიული და ბერძნული ტექსტების სტილისა და სტრუქტურის კვლევა-ძიება მიუთითებს, რომ მელიტოს მიერ აღმოჩენილი „საეკლესიო ქადაგება გრძნობაზე“ დაწერილია ორატორული პროზით. მთელი საეკლესიო ქადაგება დაწერილია ტაეპებად 4-დან 17-მდე მარცვლით, 7-9 ტაეპები ყველაზე უბრალო და მარტივია. ორივე, ბერძნულ და სირიულ, ტექსტში რითმა მრავალჯერადი და განმეორებადია არა მხოლოდ როგორც ფორმალური ელემენტი.

ეფრემ ასურის სირიულ ნაწარმოებთაგან თითქმის ყველა მეტრული კომპოზიციაა (Kunstproza, ანუ პოეზია, როგორც ზოგჯერ პოეზიის ამ ჟანრს უწოდებენ), თუმცა ზოგიერთი მისი თხზულება უმეტესად ჩვეულებრივ პროზას განეკუთვნება, კერძოდ, კომენ-

ტარები დაბადებაზე, შესაქმესა და დიატესარონზე, პოლემიკურ თხზულებათა კრებული. ამ ტექსტების გამომცემელ-რედაქტორმა ისინი ე.წ. „პროზის უარყოფადაც“ კი მონათლა. თუმცა, ეჭვგარეშეა, რომ მისი გენიალური ნიჭი პოეტურ მემრესა და მადრაშეში ჩანს, ანუ მოძღვრებებსა და ჰიმნებში, როგორც მათ პირობითად უწოდებენ დასავლეთში. აქ ჩანს ჭეშმარიტი ეფრემი, რომელიც აზრს ლექსის მწყობრ ტაეპში გამოხატავს. ეს ჩვეულებრივი იზოსილაბიკური კოლაა, რომელიც მადრაშეში სტროფებადაა დაწყობილი, თითოეულის ბოლოში კი პასუხი „unita“ მეორდება. როგორც ჩანს, ეფრემი ძალზე ამაყობდა საკუთარი მადრაშეთი, რაზედაც მიაწინებებს ის ფაქტი, რომ ხანდახან იგი ყოველ მომდევნო სტროფს იმგვარად იწყებდა, რომ გაყოლებაზე მისი სახელი დაწერილიყო.

იაკობ სერუგელის ლექსთმოძღვრებიდან ეფრემზე, როგორც მასწავლებელზე, ვიცით, თუ რამდენად მნიშვნელოვანი იყო მისი მადრაშეს ზუსტი შესრულება ნისიბინისა და ედესის დაუდგარი მალფანასათვის. როგორც ცნობილია, იგი დროსა და ენერგიას არ იშურებდა იმ მომღერალთა რეპეტიციაზე, რომელთაც შემდგომში ნაწარმოები ეკლესიაში უნდა შეესრულებინათ. [27]

„როცა ეფრემ ასურმა – ამბობს მისი ბიოგრაფი – იხილა ედესის მცხოვრებთა ცხოველი ინტერესი გალობისადმი, მან დაწერა საპირისპირო სტილის ნაწარმოები – თამაშები ახალგაზრდებისათვის. მანვე

ჩამოაყალიბა მორწმუნე მგალობელთა გუნდი, რომელსაც ასწავლიდა ჰიმნებს, დაყოფილს სტროფებად, თავიანთი მისამღერებითურთ. ის თავის ჰიმნებში დებდა სათუთ აზრებსა და სულიერ მითითებებს შობაზე, ნათლობაზე, მარხვაზე და ქრისტეს შესახებ, ვნებაზე, აღდგომასა და ამაღლებაზე ისევე, როგორც მოძღვრებაზე, სინანულსა და გარდაცვალებაზე. ქალწულები იკრიბებოდნენ კვირას დიდ დღესასწაულებზე და მოიხსენიებდნენ მონამეებს და მას, როგორც მამას, აყენებდნენ შუაში ქნარის თანხლებით. მან გაყო გუნდი მონაცვლეობითი გალობისათვის და ასწავლა სხვადასხვა მუსიკალური ჰანგი". [28]

სირიული ჰიმნოგრაფიის შესწავლის საკითხი მჭიდროდაა დაკავშირებული ჰანგის ხასიათთან, სხვადასხვა ჰანგებთან, მათ როლთან ლექსის ტექსტის აღდგენისა და ფორმის მიხედვით ტექსტის შეხამებასთან. ამის შესახებ, სიროლოგები ჯერ-ჯერობით მივიდნენ ერთადერთ დასკვნამდე: მოტივები, რომელზეც იმღერებოდა მადრაშე, სხვადასხვაგვარი და საკმაოდ მრავალრიცხოვანი იყო. დღემდე შეუსწავლელია სირიულ ხელნაწერებში ნევმის არსებობა – ექვფონური ნიშნების ნოტაცია, მეხსიერებაში ჩარჩენილი ადრემოსმენილი მელოდიის აღდგენა მნემონური საშუალებით. ამასთანავე, სირიული სკოლის სხვადასხვა წყაროში ხაზგასმით აღინიშნებოდა მასწავლებელ-დამრიგებლის განსაკუთრებული როლი – მაკრეინა, რომელიც ასწავლიდა საღვთისმეტყველო ტექსტების დამღერებით კითხვას, ე.ი. ფსალმუნებისა

და ჰიმნების შესრულებას [29. ამგვარი მოძღვრების როლი იდენტურია ბიზანტიური დომესტიკოსის (საეკლესიო გუნდის ხელმძღვანელის) როლისა. მოხსენიებულია ისიც, რომ სირიელ იერარქებს ხშირად უხდებოდათ შეუთანხმებლობის აღმოფხვრა კითხვისა და სიმღერის მეტრიკულ ტექსტებს შორის. ასე, მაგალითად, ნესტორიანთა მოძღვრის-ბაბაის ბიოგრაფი, თომა მარგელი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს ჰიმნოლოგიის მასწავლებელ-დამრიგებელის როლს და ამბობს: „ყოველ ქვეყანას, ქალაქს, მონასტერს, სკოლას ჰქონდა საკუთარი საგალობლები და ჰანგები და როდესაც მასწავლებელი ან მოსწავლე მოხვდებოდა უცხო სკოლაში, ის იდგა, როგორც უვიცი“. [30]

მუსიკალური სისტემის საფუძველზე ბაბაიმ დაადგინა საერთო წესი და მას ყველა სკოლა დაუქვემდებარა. ერთი და იმავე ჰიმნის გალობის დროს წარმოქმნილი შეუთანხმებლობა დამოკიდებულია იმაზე, რომ ექვფონური ნიშნებითაც კი უცნობი მელოდიის წამღერება შეუძლებელია, იმიტომ, რომ თვით ნიშნებში, სანოტო სისტემისაგან განსხვავებით, არ არის მოცემული ერთმანეთთან ტონის დამოკიდებულება. შესაძლებელია, რომ სირიელებთანაც არსებობდა ამგვარი პირობითი ნოტაცია. [31]

უნივერსალური მიდგომა ეფრემის მადრაშესადმი ჯერ კიდევ სირიულ ენაზე მეტყველ გარემოცვაში დაიწყო, სადაც მან შეთხზა ისინი. მისმა მოსწავლეებმა, მოგვიანებით კი მისი კომპოზიციების მომხმარებლებმა და გადამცემებმა, ისინი თემებისა და ჰანგების

მიხედვით კოლექციებად დაალაგეს. ფაქტობრივად, მისი ნაშრომები სხვებმა განავრცეს და შეცვალეს, რათა უკეთ მისადაგებოდა ლიტურგიკულ და ხსოვნით მიზნებს. ზოგჯერ, მის ლექსებში ტაეპებს, ხანდახან კი სტროფებსაც კი უცვლიდნენ ადგილს, რათა უკეთ მორგებოდა ახალ ვითარებას. ზოგიერთმა მისმა მიმდევარმა და იმიტატორმა ეფრემის სახელით შექმნა მთელი კომპოზიციები და მის გენიალურ თხზულებებში ჩართო კიდეც, სხვებმა კი მოგვიანებით მისი ნაწარმოებების ფრაგმენტები შეასწორეს და გაათანამედროვეს. ყოველივე ეს კი მიუთითებს ეფრემის პოპულარობაზე არა მხოლოდ სირიულ ეკლესიებში, არამედ მიაღწენს მისი შემოქმედების ზოგადსაკაცობრიო ხასიათზე. იგი არ წერდა უბრალოდ ტრაქტატებს მოსწავლეთათვის, ან საშუამავლო წერილებს ბერთათვის და არც საგანგებო მოძღვრებებს ამა თუ იმ თეოლოგიური მიმდინარეობის მომხრეებში გასავრცელებლად. მის ნაშრომებს უმთავრესად მისებრ მხურვალე ეკლესიის მსახურები იყენებდნენ, რომლებიც ლიტურგიას ასრულებდნენ ან საეკლესიო სკოლებში ასწავლიდნენ. ხშირად ისინი სულაც არ განიცდიდნენ სინდისის ქენჯნას, როდესაც მის კომპოზიციებს თავიანთი მიზნებისათვის, ხოლო მის სახელს და ავტორიტეტს საკუთარი შეხედულებისა და აზრის დასამტკიცებლად იყენებდნენ. გაურკვეველია, რამდენად იღვწოდა თავად ეფრემი საკუთარი ნაწარმოებების თავმოყრისათვის. ცხადია, რომ მეექვსე საუკუნისათვის, უძველეს ხელნაწერებ-

ში მისი თხზულებები თითქმის იმ ფორმით იყო დაცული, რაგვარადაც მოაღწია ჩვენამდე. ეფრემის თხზულებათა ავთენტურობა თავად ეფრემის ზოგიერთი თხზულების შენიშვნებშია დადასტურებული. „Sinai Syriac MS 10“ – არის ნაშრომი, რომელიც ცნობილი სიროლოგის ანდრე დე აიოს მისაზრების თანახმად, მე-6 საუკუნეში უნდა შექმნილიყო. ეს წყარო ეფრემის ჰიმნების 45 ჰანგს მოიცავს, შესულია აღნიშნულ კოლექციაში და ადასტურებს „მადრაშეს“ 9 ტომის არსებობას. [32]

ყველა დროში დიდი იყო ინტერესი მისი შემოქმედებისადმი. ეს ინტერესი კი ვლინდება იმ მრავალრიცხოვან თარგმანებში, რომელიც იმთავითვე ხორციელდებოდა. ეფრემ ასურის თხზულებათა დიდი ნაწილი ადრინდელი თარგმანების სახით შემონახულია ბერძნულ, კოპტურ, არაბულ, სომხურ და ეთიოპურ ენებზე. [33]

ეფრემ ასურის თხზულებანი ასევე ფართოდ არის ცნობილი ჯერ კიდევ VIII-IX სს-ის საქართველოში. ამ თხზულებებს სწავლობდნენ, თარგმნიდნენ; მათი ავტორი დიდი პატივისცემითა და ავტორიტეტით სარგებლობდა.

977 წ. ოშკში იოვანე და სტეფანე დეკანოზის მიერ ხელით გადანერილი ეფრემ ასურის ქადაგებათა კრებული ცხადყოფს, რომ მისი თხზულებანი ქართულად ჯერ კიდევ XI ს-მდე უთარგმნიათ. ეფრემ ასურის მთარგმნელთა შორის არიან ქართველი მოღვაწეები:

ექვთიმე ათონელი და ეფრემ მცირე („სწავლანი“, „ას-
კეტიკონი“, „ლოცვანი“ და სხვა).

მოგვიანებით, როდესაც ეფრემის მადრაშე პირ-
ველად თარგმნეს ინგლისურად, ზოგიერთი მკითხვე-
ლი ვერ ჩასწვდა მის არსს. მეოცე საუკუნის დასაწყ-
ისში burkitt Crawford F. წერდა: „ეფრემი არაორდინა-
რული აბეზარაა. იგი განუწყვეტლივ ერთსა და იმავეს
იმეორებს და მიუხედავად მასალის უდიდესი მოცუ-
ლობისა, ძალიან ცოტაა მასში რაიმე ხელჩასაჭიდი.
მისი სტილი ილუზიური და არარეალურია, თითქოს
მისი აზრები ღრმა და ნატიფია, მაშინ, როცა აზრი აშ-
კარა და გასაგებია, იგი ძირითადად ბანალური და
გაცვეთილია... ნებისმიერი საეკლესიო წესისა და კა-
ნონის მიხედვით, რომლითაც ჩვენ საეკლესიო ლიტე-
რატურას ვაფასებთ, მისი შემოქმედება ძალზე სუს-
ტია“. [34]

მოგვიანებით, J.B. Segal-მა გაიმეორა იგივე აზრი.
იგი აღიარებდა ეფრემს, როგორც სირიული სტილის
ოსტატს, თუმცა ამბობდა: „უნდა გამოგიტყდეთ, რომ
მისი ნაშრომები ნაკლებად ასახავს აზრის სიღრმესა
და ორიგინალობას, მისი მეტაფორები კი ნაცოდვი-
ლარი სტილითაა ნაწერი. მისი ლექსები, ხელოვნუ-
რად მაღალფარდოვანი სტილით არის შექმნილი, მო-
მაბეზრებელი და ხშირად განმეორებადია“ [35]. თუმ-
ცა ამ ნეგატიური შეფასებებისაგან განსხვავებით, R.
Murrey ეფრემს ახასიათებს, როგორც პატრისტიკული
ეპოქის უდიდეს პოეტს და როგორც ერთადერთ პო-

ეტ-თეოლოგს, რომელიც დანტეს გვერდით შეიძლება დადგეს.

ლიტერატურა

1. Duval Rubens, *La litterature syriaque*, Paris, 1899, გვ. 16.
2. Duval R., *Ibid.*, გვ. 21.
3. Sidney Griffith H., *A Spiritual Father for the Whole Church: The universal Appeal of st. Ephraem the Syrian*, *Hugoye: Journal of the Syriac Studies*, Vol.1, N2, July, 1998, p.5.
4. *Catholic Encyclopedia: Syriac hymnody*, გვ. 1.,
([http://www.hewadvent.org/cathen/14407 a. hymnody](http://www.hewadvent.org/cathen/14407a.hymnody)).
5. Duval R., *Ibid.*, გვ. 21.
6. *Catholic Encyclopedia*, *Ibid.*, გვ. 2.
7. *The Catholic Encyclopedia: St. Ephrem-Poetical Writing*.
[http://www.newadvent.org/cathen/05498 a.Ephraem](http://www.newadvent.org/cathen/05498a.Ephraem).
8. Duval R., *Ibid.*, გვ. 22.
9. Grimme H., *Grundzüge der syrischen Betonungs und Verslehre. – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, Leipzig, 1893, Bd., 47. S. 301.
10. Lamy T., *Ephraemi Syri hymni et sermones*, *Mechliniae*, 1889, t.III, p. XXII.
11. Duval, *Ibid.*, გვ. 23.
12. *Catholic Encyclopedia*, *Ibid.*, გვ. 3. Duval, *Ibid.*, გვ. 23-24.
13. Duval, *Ibid.*, გვ. 24.

14. Catholic Encyclopedia, Ibid., გვ. 2.
15. Sozomenus, Historia ecclesiastica, T.3, გვ. 14.
16. კ. წერეთელი, ეფრემ ასური, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. IV, თბ., 1979, გვ. 247.
17. Икономос К., Для правильного произношения Греческого языка, Петербург, 1830.
18. Mone F.J., Lateinische Hymnen des Mittelalters, I-III, 1853 – 1855.
19. Pitra J.B., 1) Hymnographie de l'église grecque, Rome, 1867; 2) Analecta Sacra spicilegio Solesmens. parata, t.I, Parisiis, 1876.
20. ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბილისი, 1963. გვ. 134.
21. S. Ephraem Suri, Opera, textum syriacum, graecum, Latinum, ad fidem codicum recensuit, prologomenis notis inbibus instruxit silvius Ioseph Mercati, tomus primus (fasc. primus), Romae, 1915, გვ. 134.
22. В. Райт, Краткий очерк истории сирийской литературы (переводъ съ английского К.А. Тураевой), С-Петербургъ, 1902, ст. 28.
23. ს. ყაუხჩიშვილი, Ibid., გვ. 150.
24. В. Райт, Ibid., გვ. 21.
25. Catholic Encyclopedia, st. Ephraem, გვ. 3.
26. S. Ephraemi Syri opera Syriace et latite. ed. steph. Evod. Assemani, Rome, 1737-1743, p. 554.
27. Griffith H., Ibid., გვ. 6.
28. Duval, Ibid., გვ. 21.

29. Пигулевская Н., а) Города Ирана в раннем средневековье, М.Л., 1956, 83. 344; б) Культура сирийцев в средние века, М., 1979, 83. 84.
30. Пигулевская Н.В., Сирийская средневековая школа. Палестинский сборник, 1966, вып. 15(78), 83. 137-138. Thomas Margensis, *Historia monastica*, Ed. W. Budge, London, 1893, т.1 83. 142.
31. Мещерская Е., *Ibid.*, 83. 175-176.
32. Griffith H., *Ibid.*, 83. 6.
33. Райт В., *Ibid.*, 83. 24-25.
34. Burkitt Crawford F., *Early Eastern Christianity; st. Margaret's Lectures on the Syriac-Speaking Church*, London: John Murroy, 1904, 83. 95-99.
35. Segal J.B., *Edessa – the Blessed City*, Oxford: Oxford University Press, 1970, 83. 89.
36. Murrey R., Ephrem Syrus, *Catholic Dictionary of Theology*, vol. II. London, 1967, 83. 220-223. Robert J., Murrey S.J., *Symbols of Church and kingdom, a study in Early Syriac Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press. 1975. 83. 31.

კათალიკოს ტომათე I-ის დამოკიდებულება სირიულ ლიტერატურულ ტრადიციისადმი

იაკობ ედესელის მოღვაწეობიდან ასი წლის შემდეგ, სირიული ეკლესიის კიდევ ერთმა წინამძღვარმა და მწიგნობარმა მიმართა ეპისტოლარულ ჟანრს სირიელ მწერლებთან და მათ თხზულებებთან დაკავშირებული მრავალი საკითხის განხილვის მიზნით და ასე გამოხატა თავისი დამოკიდებულება სირიულ ლიტერატურულ ტრადიციასთან მიმართებით. ეს იყო ტიმოთე, აღმოსავლეთის ეკლესიის კათალიკოს-პატრიარქი 780-832 წლებში. არსებობს მრავალი პარალელი იაკობ ედესელისა და ტიმოთეს ეპისტოლეებს შორის. ყოველ მათგანს ჰყავდა თავისი რჩეული ადრესატებს შორის, როდესაც ისინი წერდნენ თავიანთ ეპისტოლეებს: იოანე სტილიტი – იაკობს და სერგი – ტიმოთეს. სერგი იყო ტიმოთეს მონაფე ბაშოშის სკოლაში, ჩრდილოეთ ერაყში, ვიდრე ის გახდებოდა ამ სკოლის მოძღვარი, მოგვიანებით კი ბეთ-ლაფატის ან გუნდიშაპურის (ელამის სპარსული პროვინცია) მეტროპოლის ეპირსკოპოსი.

მაშინ, როცა იაკობი მოღვაწეობდა უმაიანთა განმგებლობის ხანაში, რომლის ცენტრი იყო დამასკოში, საკმაოდ შორს ჩრდილოეთ სირიიდან და მესოპოტამიიდან, სადაც ის ცხოვრობდა, ტიმოთემ შეწყვიტა

კონტაქტები აბასიანებთან, რომლებიც მკვიდრობდნენ ბაღდადში. ეს ნიშნავს, რომ მან ძალიან კარგად იცოდა არაბული.

ეკლესია, რომელსაც ტიმოთე ედგა სათავეში ბევრად უფრო მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე მესოპოტამიის ლოკალური ეკლესია. ტიმოთეს თანახმად, ის ვრცელდებოდა აღმოსავლეთით „ინდოელთა, ჩინელთა, ტიბეტელთა და თურქთა ქვეყნებისაკენ“ და მოიცავდა „სხვადასხვა რეგიონებს, ხალხებსა და ენებს“ [1]. ის არ იშურებდა საქებარ სიტყვებს და გამონათქვამებს თავისი ეკლესიის მიმართ. მისი ტერმინოლოგია უფრო აღმატებული იყო, ვიდრე იაკობს ოდესმე უხმარია თავის ეკლესიასთან მიმართებით. ტიმოთე წარმოადგენს აღმოსავლეთის ეკლესიას ერთადერთ ეკლესიად, რომელმაც დაიცვა წმიდა და ორთოდოქსული სარწმუნოება. აღმოსავლეთი იყო ის რეგიონი, საიდანაც თორმეტო მოგვი [2] გაემართა თავიანთი ძღვენით ახალშობილ ქრისტესთან. ეს აღმოსავლური რეგიონი, განსაკუთრებით სელევკია-კტესიფონის საპატრიარქო კათედრა, ჭეშმარიტად იმსახურებდა, ყოფილიყო ყველა დანარჩენ საპატრიარქოზე უფრო ღირსეული [3].

განსაკუთრებით საინტერესოა ტიმოთეს ეპისტოლეები ორი მიზეზის გამო. პირველყოვლისა, თეოლოგიური ან კანონიკური ხასიათის გამო; ის რეგულარულად მიმართავდა ავტორიტეტებს, რომლებსაც ემყარება მისი საეკლესიო და თეოლოგიური ტრადიცია.

მეორე – მრავალ ეპისტოლეში ის ითხოვს წიგნებს, აგრეთვე, მოკლე ცნობებს ზოგიერთ თხზულებაზე.

იმ ავტორებს შორის, რომელთა თხზულებებიდან მოაქვს ციტატები ტიმოთეს თავის თეოლოგიურ განმარტებებში, არის ათანასეს, გრიგოლ ნაზიანზელის, გრიგოლ ნოსელის, ბასილის, იოანე ოქროპირის, დიოდორეს, ნესტორისა და თეოდორეს სახელები. საპატრივო სათაური „მამა ჩვენი“ დაცულია ორ მათგანში: „მამა ჩვენი თეოდორე განმმარტებელი, ანუ თეოდორე მოფსუესტელი [4] და „მამა ჩვენი გრიგოლ“ [5] ან „მამა ჩვენი ღმრთისმეტყველი“ [6], ანუ გრიგოლ ნაზიანზელი. სხვა სახელები, რომლებიც შედარებით ნაკლებად იყო ცნობილი და არ ხდებოდა მათი თხზულებების ციტირება, არის იუსტინე ფილოსოფოსი, იპოლიტე რომაელი, მეთოდე ოლიმპიელი, გრიგოლი (საკვირველმოქმედი, ერთი „სამ“ გრიგოლთაგანი), ამფილოქე და ამბროსი [7]. ტიმოთე გააფთრებით იცავდა ნესტორისა და დიოდორეს ორთოდოქსობას სევეროსისა და სხვათა ბრალდებებისაგან. უმთავრესი არგუმენტი იყო, რომ ნესტორი მთლიანად ეთანხმებოდა გრიგოლ ნაზიანზელს, და რომ დიოდორე კეთილად იყო შეწყნარებული და შექებაც კი დაიმსახურა ათანასეს, ბასილის და იოანე ოქროპირისაგან [8].

ჩვენ აღვნიშნეთ მხოლოდ ბერძენი ავტორები. საინტერესოა, რომ ტიმოთეს ნუსხა ბერძენი ავტორებისა იგივეა, რაც იაკობ ედესელის, რომელიც ასევე აღნიშნავს ათანასეს, ბასილის, ორ გრიგოლს, იოანე ოქ-

როპირს. ამ ნუსხაში არ არის კირილე და სევეროსი, რომლებსაც იცნობს ტიმოთე, მაგრამ უგულებლყოფს; ტიმოთე კეთილგანწყობილია „ნესტორიანი“ ავტორების დიოდორეს, ნესტორისა და თეოდორეს მიმართ, ხოლო იაკობისათვის ისინი მიუღებელია. შესაძლოა მავანმა გამოთქვას ვარაუდი, რომ იაკობისა და ტიმოთესათვის ცნობილი იყო ამ ბერძენი ავტორების უმეტესობა იმავე სირიული თარგმანების მეშვეობით, რომლებიც გავრცელებული იყო როგორც დასავლეთ, ისე აღმოსავლეთ-სირიელებს შორის. ასეთუ ისე, ისინი შეიქმნა დროის იმ მონაკვეთში, რომელიც წინ უსწრებდა განხეთქილებას ან მოგვიანებით გადმოიღეს სხვა გაერთიანებისაგან.

მაგრამ, რაც შეეხება ადგილობრივ სირიელ ავტორებს, ჩვენ ვიცით, რომ იაკობ ედესელისათვის გამორჩეული ავტორები არიან ეფრემი, ფილოქსენე და იაკობ სერუგელი. ტიმოთეს მოიხმობს ასევე სირიელი ავტორების ციტატები. ეპისტოლეში ნასრისადმი, ერთ-ერთი მთავარი გმირისადმი ქრისტოლოგიური პოლემიკისა, რომელიც ატყდა ბასრასა და ჰუბალლაში, ტიმოთე პასუხობს ნასრს იმ ფრაგმენტთან დაკავშირებით, რომელიც მან შეარჩია თავისი განსხვავებული თვალსაზრისის დასაცავად. ის მოცავს ციტატებს ჰენანა ადიაბენელის (620) და მარ ნარსაის (500) თხზულებებიდან, ჰენანა ადიაბენელთან დაკავშირებით, ტიმოთე გამოხატავს თავის გაოცებას, ვინაიდან ჰენანა დაგმობილ იქნა, როგორც მწავალბეული კათა-

ლიკოს საბრიშოს სინოდის მიერ (596) და ამის გამო შეუძლებელია მისი, როგორც ავტორიტეტის მოხმობა. ამ ციტატას „ჩვენი უდიდესი მოძღვარი მარ ნარსაი“ ეწინააღმდეგება იმავე ავტორის სხვა ციტატა, რომლის თანახმადაც ნასრის პოზიციას მხარს არ უჭერს ნარსაი [9]. სავარაუდოა, რომ ნასრი, განსხვავებით ჰენანასაგან [10] წინააღმდეგი იყო აღმოსავლურ-ქრისტიანული თეოლოგიისა და ეგზეგეზის „მკაცრი თეოდორიანული“ ხაზის გატარების და შესაბამისად ყურადღებას ამახვილებდა „კარგ“ სირიელ ავტორებზე. თუმცა, ასეთი მწირი მტკიცებულებით, ეს დასკვნა ჰიპოთეტურად რჩება.

რამდენიმე სხვა შემთხვევაში ტიმოთე ეყრდნობა ადგილობრივ სირიელ ავტორებს. კანონიკური განხილვებისას, მას მოაქვს პატრიარქ ჰენანიშოსა (I, დ. 701) [11] და მეექვსე საუკუნის დასაწყისში ნისიბინის აკადემიის მოძღვრის, იოანე ბეთ-რაბბანის ციტატები [12]. ძალზე საინტერესოა, რომ მარ მარონის მონასტრის ბერებისადმი მიძღვნილი ეპისტოლის დასასრულს, მართლმორწმუნეობისა და აღმოსავლეთის ეკლესიის ისტორიის შესახებ დეტალური საუბრის შემდეგ, ტიმოთე მკითხველების ყურადღებას მიაპყრობს თავისი ეკლესიის წმინდანებს, მათ შორის პატრიარქებს, მიტროპოლიტებს, ეპისკოპოსებსა და საერო პირებს. მარონიტი ბერები ეყრდნობოდნენ მარუტა მაიფერკატელის მიერ შედგენილ აქტებს, რომელიც თავის მხრივ, ეყრდნობოდა ადგილობრივი მწერლების მიერ დაწერილ ცნობებს [13]. ეს ეპისტო-

ლე მიზნად ისახავდა, დაერწმუნებინა ბერები, მიერთებოდნენ აღმოსავლეთის ეკლესიას. სამმა ელემენტმა განაპირობა ამ ეკლესიის განსხვავებული პოზიცია: მისი ორთოდოქსული თეოლოგია, უნიკალური ისტორია, მარტვილთა სისხლი და წმ. ნანილები, ფაქტობრივად, სირიული ქრისტიანობის ლიტერატურული ტრადიცია, როგორც აღმოსავლური, ისე დასავლური, შეიქმნა თეოლოგების, მემკვიდრეებისა და ჰაგიოგრაფების მიერ.

ახლა დროებით გვერდზე გადავდოთ საკითხი ტიმოთეს, როგორც საეკლესიო მოღვაწის შესახებ, და დავუბრუნდეთ ტიმოთეს, როგორც ერუდიტს, მწიგნობარს. ხანდახან მოიხსენიება გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებები იამბიკონი, ეპისტოლეები ან ჰომილიები. რაც შეეხება ჰომილიებს, ის იცნობს პავლე ედესელისა და ათანასე ბალადელის შესწორებულ ტექსტებს. მაგრამ ის ასევე იკვლევს ათანასეს, ევსებ კესარიელის, გრიგოლ ნოსელის, იოანე ოქროპირის, ამფილოქეს, ევსტათეს, ფლავიანესა და ნემესიოს ემესელის თხზულებებს. ზოგჯერ იგივე წიგნებზე რამდენჯერმე იყო მოთხოვნა, რაც მოწმობს, რომ კვლევა ყოველთვის არ იყო წარმატებული. ტიმოთე სთხოვს ბაშოშის სკოლის წინამძღვარს, გამოუგზავნოს მას ათანასე (ბალადელის?) ან ფოკას (ბარ სერგის) მიერ შესწორებული დიონისე არეოპაგელის თხზულებები. მოგვიანებით იმავე თხოვნით სამჯერ მიმართავს სერგის [14].

ტიმოთეს ინტერესების სფეროში მოექცა არა მხოლოდ ქრისტიანი ავტორები. არისტოტელე და ბერძნული ფილოსოფიური ტრადიცია მუდმივად აღინიშნება მის თხზულებებში. ტიმოთე ამაყად აცხადებს თავისი არაბული თარგმანების შესახებ, რომლებსაც ახორციელებდა ხალიფა ალ-მაჰდის მოთხოვნით აბუ ნუჰთან (მოსულის მმართველის მდივანთან) ერთად [15].

სირიელი ავტორები დროდადრო მოიხსენიებიან. თავის ეპისტოლეში სერგისადმი, ტიმოთე სთხოვდა მას პატრიარქ მარ აბასადმი (მეექვსე საუკუნის შუა ხანები) მიძღვნილ მემრეს (მრ.) – უნდა ყოფილიყო სამი მემრე, მას ჰქონდა მხოლოდ ერთი – აგრეთვე განსაკუთრებული მემრე მიძღვნილი მარ ნარსაისადმი [16]. მეორე ეპისტოლეში ტიმოთე დაბეჯითებით სთხოვდა სერგის ბეთ ჰუზაიას ყველა მონასტერსა და ეკლესიაში დაეძებნა მარ ნარსაის მემრე, რომელიც შესაძლოა მას არ ჰქონდა. სერგი სთხოვდა მიეთითებინა მათი დასაწყისი, რაც გაადვილებდა მათ ამოცნობას და ასლის დამზადებას [17]. ტიმოთეს მიერ ერთხელ მოხსენიებულ მემატიანეს (დანიელ) ბარ მარიამს [18], რომელიც ცდილობს თავი აარიდოს მიკერძოებულ მსჯელობას პაპზე (სელევკია-კტესიფონის ეპისკოპოსი მეოთხე საუკუნეში), ტიმოთე უპირისპირებს პაპის შედარებით კეთილშემწყნარებელ დახასიათებას ეკლესიის სინოდიკონში [19].

ეპისტოლეთა საფუძველზე წარმოჩნდა, რომ ლიტერატურული ტრადიცია, რომელიც ტიმოთეს სურდა

დაეცვა და მემკვიდრეობით გადაეცა, ძირითადად ბერძნული წარმომავლობის იყო და ყურადღება გამახვილებული იყო მეოთხე-მეხუთე საუკუნეების ბერძნულ თხზულებებზე. როგორც აღვნიშნეთ, ეს თითქმის იდენტური იყო იმისა, რაც ხელმისაწვდომი იყო იაკობ ედესელისათვის. თუმცა გარკვეული სხვაობა ამ ორ პიროვნებას შორის ფრიად საყურადღებოა. იაკობმა იცოდა ბერძნული და იყენებდა ბერძნულ დედნებს, სულ მცირე იმ თხზულებებს, რომლის შესახებაც ის მსჯელობდა. ამავე დროს, მრავალი ბერძნული თხზულება ეწინააღმდეგება იაკობის აშკარა ინტერესს სირიელი ავტორებისადმი – ეფრემის, იაკობ სერუგელის, და ფილოქსენესადმი. თუ თვალს გადავაგვლებთ ტიმოთეს ეპისტოლეებს, ვნახავთ, რომ ის არ ეყრდნობა ეფრემს მაშინ, როცა ნარსაის მიმართ გამოხატული ყურადღება ვერ შეედრება იაკობ სერუგელისათვის დათმობილ ადგილს იაკობ ედესელის ეპისტოლეებში. იაკობის დროს ბერძნული ლიტერატურის მოხმობა სირიულში კვლავაც ხორციელდებოდა. მას ჰყავდა თავისი მომხრეებიც და მოწინააღმდეგეებიც, ორივე ჯგუფი საჭიროებდა შეთანხმებას. ტიმოთეს ხანაში ეს პროცესი დასრულდა. ბერძნული თხზულებები შეითვისა სირიულმა, ამგვარად შეიძინა ახალი კონტექსტი და გამოეყო ორიგინალურ გარემოცვას [20]. ბერძნული თხზულებების სირიული თარგმანები გახდა ლიტერატურული ტრადიციის ლეგიტიმური ნაწილი და არ საჭიროებდა შემდგომ განსჯას.

უეჭველია, იმავე პერიოდში – დაახლოებით 80 წ. – როცა მრავალი სირიელი ქრისტიანისათვის არაბული იყო მეორე ან პირველი ენაც კი, ბერძნულის ცოდნა როგორც აღმოსავლეთში, ასევე დასავლეთში მყისვე უგულვებელყოფილ იქნა, ის იყო პრივილეგია მცირერიცხოვანი სწავლული ელიტისათვის. არ იყო უმნიშვნელო ის ფაქტი, რომ 775/76 წწ. ამიდის მახლობლად მდებარე მონასტრის ბერი სარგებლობდა ბერძნული ბიბლიის ექვსი გადაქეპილი ფურცლით (ე.წ. ზუკნინის ქრონიკა) [21].

მიუხედავად მათი საერთო ფესვებისა, რომელიც ადრექრისტიანულ ტრადიციაში ძევს, იაკობ ედესელისა და ტიმოთეს ეპისტოლეები ადასტურებენ სხვაობას დასავლეთ-სირიულ და აღმოსავლეთ-სირიულ ტრადიციებს შორის. პირველი მოიცავს კირილესა და სევეროსის მსგავს ავტორებს, რომლებიც იყვნენ ცნობილები, მაგრამ უარყოფილნი აღმოსავლეთ-სირიელების მიერ და სირიელ ავტორებს, ფილოქსენეს და იაკობ სერუგელს. უფრო გვიანდელი ტრადიცია პატივს მიაგებდა ნესტორს, დიოდორესა და თეოდორეს, რომლებიც ანათემას გადასცეს დასავლეთ-სირიელებმა. ეს იყო ორი ტრადიციის გზის გასაყარი, რომელიც ყალიბდებოდა მეხუთე საუკუნის კრებების განმავლობაში და მომდევნო პერიოდში. ის დასრულდა მეექვსე საუკუნეში და არასოდეს მიბრუნებია მას, ან ყოველ შემთხვევაში, ასე ჩანს.

ტიმოთეს ეპისტოლეებში აშკარაა, რომ საზღვარი ორ ტრადიციას შორის არ არის მკაფიოდ გამიჯნული. ფაქტობრივად, ტიმოთესათვის არა მხოლოდ ცნობილია ბერძნულ თხზულებათა თარგმანები, შექმნილი დასავლეთ-სირიულ წრეებში მეექვსე და მეშვიდე საუკუნეების განმავლობაში, არამედ ის ძალზე მაღალ შეფასებას აძლევდა და ჭეშმარიტად წარმატებულად მიიჩნევდა მათ. გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიები პავლე ედესელის რედაქციითა და ათანასე ბალადელის, მონოფიზიტი ეპისკოპოსის და შესაბამისად „მონოფიზიტი“ პატრიარქის მიერ შესწორებული ტექსტი უკვე განხილულ იქნა. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებები, რომელიც დასტურდება დასავლეთ-სირიულ წრეებში მეექვსე საუკუნის დასაწყისიდან, რამდენჯერმე არის მოხსენიებული ტიმოთეს მიერ. ის ეძებს ასლს ათანასეს ან ფოკას შესწორებულ ტექსტებში. ფოკა, ბარ სერგი ჩვენთვის ცნობილია, როგორც Corpus Dionysiacum-ის მთარგმნელი; ფაქტობრივად, ეს ვერსია გამოიყენა იაკობ ედესელმა. ადრეული ხანის თარგმანი, დაცული ერთ ანონიმურ ხელნაწერში, ამჟამად მიენერება სერგი რეშაინელს [22]. ყოველ შემთხვევაში ტიმოთე მიიჩნევს მას ათანასე ბალადელის თხზულებად. ასეა თუ ისე, ეს ჩვენ კვლავ გვაბრუნებს დასავლეთ-სირიული ტრადიციისაკენ. სხვა საინტერესო მაგალითია სირო-ჰექზაპლა, „მონოფიზიტი“ ეპისკოპოსის, პავლე ტელელის თხზულება, რომელიც ტიმოთემ მოიპოვა გაბრიელის, სამეფო კარის მკურნალის დახმარებით, რათა

ასლი ჰქონოდა მას, გაბრიელს და ბეთ-ლაფატის ბიბლიოთეკას [23].

გასაკვირი არ არის, რომ ტიმოთე ესოდენ კარგად იყო გათვითცნობიერებული, თუ რა ხდებოდა სირიულ-ორთოდოქსულ სამყაროში. მესოპოტამის ზოგიერთ მხარეში სირიელი – ორთოდოქსები და აღმოსავლეთ-სირიელები ერთმანეთის გვერდით ცხოვრობდნენ. ამას ნამდვილად ჰქონდა ადგილი მოსულის რეგიონში. მოსულთან ახლოს მდებარეობდა მარ მათაის მონასტერი (რომელიც დღესაც არსებობს), სირიელი-ორთოდოქსების ციხესიმაგრე. ერთხელ ტიმოთემ სთხოვა ბაშოშის სკოლის წინამძღვარს, წასულიყო მარ მათაისთან და მოეძია არისტოტელეს თხზულებათა კომენტარები ან შოლია [24]. იმავე თხოვნით მიმართა სერგის სამჯერ, მას შემდეგ, რაც ამ უკანასკნელმა მიაღწია მიზანს და მოიპოვა ინფორმაცია დიონისე არეოპაგელის, ათანასეს, გრიგოლ ნოსელისა და ევსტათეს თხზულებების შესახებ.

ტიმოთე დარწმუნებული უნდა ყოფილიყო, რომ მიუხედავად დოგმატური გაყოფისა, აღმოსავლეთ და დასავლეთ სირიელები მნიშვნელოვანწილად იზიარებდნენ ერთსა და იმავე ლიტერატურულ ტრადიციას. არსებობდა არა მხოლოდ საერთო სამწერლობო ენა და ადრეული პერიოდის საზიარო ლიტერატურის ისტორია, არამედ ყოველ ტრადიციას შეეძლო შეეთვისებინა მეორის ახალი მიღწევები.

1. Timothy, Letter to the monks of the Monastery of Mar Maron (XLI): R.J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothee I* (Studi e Testi 187; Vatican City 1956) 36, 16-18.
2. E. Balicka-Witakowska, "Remarks on the Decoration and Iconography of the Syriac Gospels, British Library, Add. 7174", R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VII* (Orientalia Christiana Analecta 256; Rome 1988), 646-649.
3. O. Braun, *Timothei Patriarchae I Epistulae*, I (CSCO, 74-75/Syr. 30-31; Rome-Paris, 1914-1915) 148-150 (Syrac).
4. Letter to Nasr (XXXV); Braun, 225, 9 (Syriac), 154, 31-32 (Latin translation).
5. Letter to Sergius (XXI); Braun, 133, 6 (Syriac), 89, 17 (Latin translation). Letter to Sergius: (XXXVIII) 277, 1 (Syriac); 192, 33 (Latin translation).
6. Letter to Sergius (XXXVIII); Braun, 267, 16-17; 268, 25; 26, 10 (Syriac), 185, 28; 186, 31; 187, 7-8 (Latin translation). Letter to Sergius: (XXXIX) 276, 12-13; 278, 16 (Syriac); 192, 16; 193, 33 (Latin translation).
7. The Letter to the monks of the Monastery of Mar Maron: Bidawid, *Les lettres* 42, 19-25 (Syriac), 121 (Latin translation).
8. Letter to the scholastic brothers of the Monastery of Mar Gabriel in Mosul (XLI): ms. Vat. Syr. 605, f. 279r-303r; Bidawid, *Les lettres*, 34-35.

9. Letter to Nasr (XXXV): Braun, 233,21-235,29 (Syriac), 11,2-162,23 (Latin translation).
10. G. J. Reinink, " "Edessa Grew Dim and Nisibis Shone Forth": The School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century", in J.W. Drijvers & A.A. MacDonald (eds.), *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East* (Leiden 1995) 77-89.
11. Letter to Solomon, bishop of Hedatta (I): Braun, 26,18-27, 14 (Syriac).
12. Letter to Rabban Petion (IX); Braun, 95,30-96,4 (Syriac), 62,12-16 (Latin translation).
13. The Letter to the monks of the Monastery of Mar Maron: Bidawid, *Les letters*, 45,20-46,15 (Syriac), 123-124 (Latin translation).
14. Letter to Rabban Petion (XLIII): O. Braun, "Briefe des Katholikos Timotheos I", *Oriens Christianus* 2 (1902) 10-11.
15. D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abdis Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (London & New York 1998) 61.
16. O. Braun, "Ein brief des Katholikos Timotheos I über biblische Studien des 9 Jahrhunderts", *Oriens Christianus* 1 (1901) 312-313.
17. Bidawid, *Les Lettres*, 40.
18. Braun, 132,7-15 (Syriac).

19. W. Schwaigert, Das Christentum in Huzistân im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410.
20. A.I. Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", reprinted *ibid.*, 3-27.
21. A. Harrak, The Chronicle of Zuqnin. Parts III and IV. A.D. 488-775) (Mediaeval Sources in Translation 36; Toronto 1999) 1-2.
22. J.-M. Homus, "Le corpus dionysien en syriaque", *Parole de Orient* 1 (1970) 69-93.
23. R.B. ter Haar Romeny, "Biblical Studies in the Church of the East: The Case of Catholicos Timothy I", E.J. Yarnold (ed.), *Studia Patristica. Papers of the Thirteenth Patristic Conference* (Oxford 1999).
24. Braun, "Briefe", 4-11.

სირიული აპოლოგეტიკური ტექსტები და სირიული კულტურის მნიშვნელობა ისლამის ფორმირების ადრეულ ეტაპზე

ისლამი აღმოცენდა და გახდა მსოფლიო რელიგია უმეტესწილად აღმოსავლურ ქრისტიანულ საპატრიარქოთა სირიულენოვანი გაერთიანებების გარემოცვაში. მიუხედავად ამისა, ფაქტობრივად, მწირად არის შესწავლილი და ნაკლებად არის ყურადღება გამახვილებული სირიული კულტურის მნიშვნელობაზე ისლამის ფორმირების ადრეულ ეტაპზე, განსაკუთრებით სირიასა და ერაყში. მეცნიერული სამყაროსათვის თითქმის მისაღები აღმოჩნდა VIII-IX საუკუნეების მუსლიმი მწერლების აპოლოგეტიკური განცხადება, რომ ჰიჯაზის შორეულ ქვეყანაში, წინასწარმეტყველ მუჰამედის ხანაში არსებობდა მხოლოდ უმეცრება (al-jāhiliyyah) და კერპთაყვანისმცემლობა ვიდრე წინასწარმეტყველურ მომენტამდე, როდესაც ანგელოსმა გაბრიელმა ზეგარდმო მოუვლინა ყურანის ყველაზე ადრეული სტრიქონები ექსტაზში მყოფ მუჰამედს [1].

რა თქმა უნდა, როგორც, საკუთრივ ყურანი, ისე ისლამის თანამედროვე მკვლევრები ადასტურებენ ებრაელებისა და ქრისტიანების არსებობას სამყაროში, რომელშიც იშვა ისლამი. არსებობს სულ რამდენიმე ფრიად გაბედული გამოკვლევა, მათ შორის ერთ-ერთს ავტორი უწოდებს „ყურანის უცხო წარმოშობის“

ლექსიკას“ [2] და ამასთანავე გამოთქვამს მოსაზრებას ადრეული ხანის ისლამის ქრისტიანული, ებრაულ/სამარიტული თუ მანიქევლური წარმომავლობის შესახებაც კი [3, 9-47]. მაგრამ დღეს მკვლევრები უმეტესწილად დუმან ფართო რელიგიურ-კულტურული მატრიცის შესახებ, რომელშიც გაჩნდა მუჰამედი და ისლამი, განსაკუთრებით კი იმ ნაწილის შესახებ, რომელიც მოიცავს სირიულენოვანი ხალხის არამეულ მემკვიდრეობას [4, 3-29; 398-405]. სწორედ ამიტომ თანამედროვე მკვლევრები შესაძლოა უფრო მეტად არიან პასუხისმგებლები საქმის ამგვარი ვითარების გამო, ვიდრე მათი უინტერესობის გამო, შეესწავლათ ისლამი რელიგიის ისტორიის მეთოდოლოგიის თვალთახედვით. ძალზე მცირენი არიან ისლამის მკვლევრები, ვინც იცის სირიული, რომ არაფერი ვთქვათ, არამეულ ენაზე მეტყველი ხალხის რელიგიის ისტორიისა და კულტურის ცოდნაზე უფრო ზოგადად.

ასევე მცირენი არიან სირიელი მკვლევრები, რომელთა არაბულისა და ადრეული ხანის ისლამის ცოდნა შეესაბამება ამ სფეროში კომპარატიული კვლევის მოთხოვნებს. მაგრამ ეს არ გულისხმობს VIII-XIII სს-ის აღმოსავლური ეკლესიების სირიულენოვან მწერლებს, რომლებიც ისლამის სამყაროში ცხოვრობდნენ. მათ ყურადღების მიღწა დატოვეს არა მხოლოდ ისლამის წარმოშობის მიზეზები, არამედ რიგი შესანიშნავი ნაშრომებისა, რომლებიც მიზნად ისახავდნენ

ქრისტიანული რწმენის დაცვას მუსლიმთაგან მომდინარე რელიგიური გამოწვევებისაგან და ცდილობდნენ წინააღმდეგობა გაეწიათ ისლამის სარწმუნოებაზე მოქცევის ტალღისათვის. ამ ნაშრომის მიზანია აპოლოგეტიკური ტექსტების განხილვა და ერთ საინტერესო თხზულებაზე ყურადღების გამახვილება, რომელიც იშვიათ საშუალებას მისცემს თანამედროვე მკითხველს თვალი გაადევნოს, თუ როგორ შეხვდნენ სირიულენოვანი ქრისტიანები ისლამის გამოწვევას სავარაუდოდ ადრე მერვე საუკუნეში.

გარდა იშვიათი, მოკლე ალუზიისა [5, 128-131], ცნობა ისლამის აღმავლობისა და რელიგიური გამოწვევის შესახებ, უმეტესწილად არ ჩანს ქრისტიანულ ტექსტებში, იქნება ეს VIII ს-ის ბევრად უფრო ადრეული ხანის ბერძნული, სირიული თუ არაბული ხელნაწერები. ამ დროისათვის, რა თქმა უნდა, არაბთა დამპყრობლური ომები დიდი ხნის წინ დასრულდა და დაიწყო სწრაფი აღმშენებლობა. 'აბდ ალ-მალისის მმართველობა (685-705) ნიშნავდა ახალი წესრიგის დასაწყისს. მართლაც, გვიანდელი პერიოდის ერთ-ერთი სირიელი მემკვიდრე ამ ხალიფას მმართველობას მიიჩნევს იმ დროის დასაწყისად, რომელსაც ის უწოდებს თავისი ხალხის „ეგვიპტურ მონობას“. იგი 'აბდ ალ-მალისის შესახებ ამბობს:

„მან გამოსცა მკაცრი ედიქტი, რომელიც უბრძანებს ყოველ კაცს, წავიდეს თავის საკუთარ ქვეყანაში, თავის მშობლიურ სოფელში, რათა დაადას-

ტუროს ოფიციალურ ნუსხაში თავისი სახელი, თავისი მამის სახელი, [ალრიცხოს] თავისი ვენახები, ზეთისხილის ხეები, ქონება, შვილები და მთელი მისი საკუთრება. ასეთი იყო თავდაპირველი მისაგებელი აღსარიცხისა და ყველა ბოროტების, რაც გავრცელდა ქრისტიანებში. მანამდე მეფეები იღებდნენ მოსაკრებელს მიწისა და არა ადამიანებისა. იმ დროიდან მოყოლებული ჰაგარის შვილებმა დააკისრეს ეგვიპტური მონობა არამის ძეთ" [6, 45].

იმხანად ინტენსიურად ხორციელდებოდა გრანდიოზული მშენებლობები დამასკოში – უმაიანთა მეჩეთი და „კუბბათ ას-სახრა“ – იერუსალიმში. ორივე მონუმენტი იყო სიმბოლო არა მხოლოდ ისლამის მიერ დაპყრობილი ტერიტორიების მითვისებისა, არამედ ისინი განასახიერებდნენ რელიგიურ გამოწვევას, როგორც ებრაელების, ასევე ქრისტიანების მიმართ. ორივე ნაგებობა დაფუძნებული იყო ზუსტად ადრეული ხანის რელიგიური სტრუქტურების ადგილზე და ორივე ხმამაღლა აცხადებდა ისლამურ shahādah-ს მიწაზე [7, 121-138]. ვინაიდან უმაიანთა ძლევამოსილებამ გზა გაუხსნა აბასიანთა დინასტიას, VIII საუკუნის შუა ხანებში შეიქმნა ხელსაყრელი პირობები ახალი ისლამური სახელმწიფოს სრული პოლიტიკური და სოციალური კონსოლიდაციისთვის [8]. ამის შედეგად ზენოლა ისლამის სარწმუნოებაზე მოქცევის გამო გამანადგურებელი გახდა სოციალურად დაწინაურებულთათვის ქრისტიანულ გაერთიანებებში. მეცხრე

საუკუნეში დაიწყო მუსლიმურ სარწმუნოებაზე მოქცევისაკენ სწრაფვის პირველი ეტაპი [9]. ანონიმი სირიელი მემატიანე ტურ 'აბდინიდან (775 წ.) გვთავაზობს კომენტარებს ზოგიერთი თავისი თანამედროვეის შესახებ. ის მოგვითხრობს:

„კარიბჭენი ღია იყო მათთვის ისლამის [მისაღებად]... ყოველგვარი ძალადობისა და ტანჯვა-წამების გარეშე ისინი განუდგნენ სარწმუნოებას ფრიად წინდაუხედავად. ისინი ქმნიდნენ ჯგუფებს ათი, ოცი, ოცდაათი ან ასი, ორასი, სამასი [კაცისაგან] ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე..., ჩადიდნენ ჰარრანში და ხდებოდნენ მუსლიმები [სახელმწიფო] მოხელეების თანდასწრებით. დიდძალი ხალხი იქცეოდა ამგვარად... ედესის, ჰარრანის, ტელლასა და რეშაინის სანახებიდან“ [10, 206].

საქმის ამგვარი ვითარება კარგად ჩანს ადრე ისლამური ხანის სირიელი მწერლების საპასუხო აპოლოგეტიკური და პოლემიკური თხზულებებიდან. მემატიანეები ასახავდნენ ქრონიკებში არაბთა დაპყრობებსა და სამხედრო ოკუპაციას და გამოთქვამდნენ მოსაზრებებს ისლამის წარმოშობისა და ძირითადი დოქტრინის შესახებ. მქადაგებლები, ეპისტოლოგრაფები და ბიბლიის კომენტატორები, როგორც ჩანს, ისლამის მოძღვრების მათთვის საგულისხმო საკითხებზე ამახვილებდნენ ყურადღებას. ზოგიერთი მწერალი თხზავდა აპოკალიფსურ ტრაქტატებს, რომლებშიც ცდილობდა განემარტა ისლამის ჰეგემონი-

ური როლი დანიელის წინასწარმეტყველებათა ტრადიციული ქრისტიანული საკითხავების მიხედვით. ხოლო ზოგიერთი მოწინააღმდეგე წერდა აპოლოგეტიკური და პოლემიკური ხასიათის ტრაქტატებს სირიულად, რომელიც ეძღვნებოდა ქრისტიანთა და მუსლიმთა არგუმენტებს სარწმუნოების შესახებ.

მემატიანეები მოკლედ გადმოსცემდნენ ცნობებს ისლამის აღზევების შესახებ და იშვიათად იძლეოდნენ მუჰამედის დახასიათებას, ხოლო მათი მონათხრობის დიდი ნაწილი უფრო მეტად კონცენტრირებული იყო მიმდინარე მოვლენების აღწერაზე, ვინაიდან ისინი ზეგავლენას ახდენდნენ ქრისტიანულ გაერთიანებებზე. ამ თვალთახედვით ისინი იშვიათად აღნიშნავდნენ მძიმე განსაცდელს, რომელსაც მუსლიმები თავს ატეხდნენ ხოლმე დაპყრობილ მოსახლეობას და გამუდმებით წერდნენ თავიანთი მმართველობის შესახებ [11].

ცხადია, მემატიანეთა დიდი ნაწილი ისლამის გავრცელებას მიიჩნევდა სასჯელად, რომელიც ღვთის ნებით თავს დაატყდა თავის ხალხს საკუთარი ცოდვების გამო. ზოგჯერ თანამედროვე მკვლევრები წამოაყენებენ ისეთ მოსაზრებებს, რომელთა დამადასტურებელი რაიმე საბუთი სირიულენოვან ქრონიკებში, ფაქტობრივად, არ ჩანს. კერძოდ, სირიულენოვანი ქრისტიანები თითქოს მიესალმებოდნენ არაბთა შემოჭრას და მუსლიმ დამპყრობლებს, როგორც ბიზანტიური მმართველობის დესპოტური ფისკალური და

თეოლოგიური პოლიტიკისგან განმათავისუფლებელს. მართალია, ბიზანტიური მმართველობა მოსახლეობის დიდ ნაწილს მიიჩნევდა „მონოფიზიტ“ და „ნესტორიან“ მწვალებლებად, მაგრამ „სირიული ორთოდოქსული“ ან „აღმოსავლეთის ეკლესიის“ წარმომავლობის ტექსტებში, ფაქტობრივად, არ ჩანს მტრული დამოკიდებულება არც ბიზანტიური მმართველობისადმი, და არც ერთიანი რწმენისაკენ სწრაფვის სურვილისადმი ყველა საპატრიარქოსა და ენობრივ გაერთიანებებში [12, 136-152]. პირიქით, არაფერია საგანგებოდ ანტიბიზანტიური ან ანტირომაული იშვიათ შენიშვნებში, რაც შესაძლოა არაბების სასარგებლოდ მეტყველებდეს¹. ერთ-ერთი ასეთი გამონათქვამი მიეწერება პატრიარქ ოშოიაბ III-ს, რომელმაც მისწერა სვიმონ რევარდაშირს დაახლოებით 650 წელს, იმხანად მწვავე შიდაქრისტიანული პოლემიკის გამო. მან თქვა:

„რაც შეეხება არაბებს, რომელთაც იმხანად ღმერთმა მიანიჭა ძალაუფლება მთელს ქვეყანაზედ, შენ კარგად მოგეხსენება, თუ როგორ გვეპყრობოდნენ ჩვენ. ისინი არამცთუ უპირისპირდებოდნენ ქრისტიანობას, არამედ ადიდებდნენ ჩვენს სარწმუნოებას, პატივს მიაგებდნენ მღვდლებსა და ნმი-

¹ თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ სირიულენოვან ქრისტიანთა ანტიბიზანტიური განწყობა ნაწილობრივ უკავშირდებოდა გავრცელებულ მწვალებლობასა და ბიზანტიელ მმართველთა როგორც საერო, ისე საეკლესიო პირთა თანამდებობრივ დანაშაულს.

დანთ ღმრთისა ჩვენისა – და წყალობდნენ ეკლესი-
ებსა და მონასტრებს“ [13, 181].

შესაძლოა ადრეული ხანის სირიელი მწერლები, რომლებიც ყურად იღებდნენ რელიგიის ენაში ისლამის ჰეგემონიურ როლს, იყვნენ ისინი, ვინც ცდილობდა აეხსნა არაბთა დაპყრობები და გამარჯვებები დანიელის წინასწარმეტყველების წიგნის მიხედვით. ისინი წერდნენ აპოკალიფსურ სტილში. ამგვარი, საკმაოდ კარგად ცნობილი შრომა არის ფსევდო-მეთოდეს აპოკალიფსი, რომელიც თავდაპირველად შეიქმნა სირიულ ენაზე, ხოლო შემდგომში ითარგმნა ბერძნულად და ლათინურად და რიგ ევროპულ ენებზე. თხზულების ბოლოდროინდელი გამომცემლის G.J.Reinink-ის თანახმად, ეს ტექსტი შეიქმნა ხალიფა 'აბდ ალ-მალიქის მმართველობის ხანაში, დაახლოებით 691/692 წწ. Reinink-ი ემყარება ტექსტის გამოწვლილვით ანალიზს და ვარაუდობს, რომ თხზულება შეიქმნა სირიულ ორთოდოქსულ გარემოცვაში, ბიზანტიის და სპარსეთის სასაზღვრო არეალში, ქალაქ სინჯარის მახლობლად. როგორც ჩანს, ეს იყო მწვავე რეაქცია პოლიტიკურ და სოციალურ განვითარებაზე იმხანად იმ არეალში. ამ აპოკალიფსური თხზულების ავტორი ამჟამად უცნობია, თუმცა გარკვეული ხნის განმავლობაში ეს თხზულება მიეწერებოდა მეთოდის პატარელს (ქალაქი ლიკიაში, მცირე აზიაში), რომელიც იყო როგორც ეპისკოპოსი, ასევე მარტვილი. ფაქტობრივად, სირიელი ავტორი ეყრდნობა ადრეუ-

ლი ხანის ისეთ სირიულ თხზულებებს, როგორიც არის „განძთა ქვაბი“, „ლეგენდა ალექსანდრეზე“. მისი მოსაზრების თანახმად, მრავალი უბედურების შემდეგ ღმერთი გამოასწორებს ქვეყნის საქმეებს და რომაელთა იმპერატორი ბოლოს და ბოლოს აღადგენს ქრისტიანულ სარწმუნოებას, მის სიმბოლოს – ჯვარს იერუსალიმში და ხელს დაასხამს ქრისტეს სარწმუნოებაზე მოქცეულ ქვეყანას მისი მეორედ მოსვლისათვის. იმის ასახსნელად, თუ როგორ განხორციელდებოდა ეს, ავტორი მოიხმობს დანიელის წიგნში გადმოცემულ აპოკალიფსურ ხედვას. მასში ასახულია ოთხი სამეფოს – მიდიის, სპარსეთის, საბერძნეთისა და რომის დაღუპვა, რომელიც ახლა უკვე არაბთა მმართველობის ქვეშ მოექცევა [14, 149-187].

სხვა სირიელი მწერლები ასევე აპოკალიფსით ხსნიდნენ არაბთა ბატონობას ქრისტიანებზე და წინასწარ განჭვრეტდნენ, თუ რა იქნებოდა ყოველივე ამის შედეგი. ვიდრე ისინი ყველანი შეთანხმდებოდნენ, რომ გაერთიანების ცოდვები, და განსაკუთრებით დოქტრინული უღვთოობა, იყო ძირითადი მიზეზი მათი მღელვარებისა, ყველა ავტორი არ იყო ისე ოპტიმისტურად განწყობილი მოსალოდნელი შედეგებისადმი, როგორც აპოკალიფსის ავტორი ფსევდომეთოდე.

საქმე ეხება 'აბდ ალ-მალიქის ხანის სხვა აპოკალიფსს, რომელსაც ეწოდება თორმეტი მოციქულის სახარება. ამ თხზულების ავტორი თითქოს ბევრად

უფრო პესიმისტიურად არის განწყობილი. მისი აზრით, არაბთა მმართველობის უბედურება იყო პერმანენტული სასჯელი, რომლითაც ისჯებოდნენ ქრისტიანები თავიანთი ცოდვებისთვის [15, 67-74].

აპოკალიფსური ჟანრი სირიულში, გვიანდელ ხანაში შეერწყა ისეთი ტიპის აპოლოგეტიკურ-პოლემიკურ თხზულებებს, როგორიც იყო თხრობა რენეგატი ქრისტიანი ბერის, სარგის – ბაჰირას შესახებ, რომელიც მუჰამედის მოძღვარი იყო [16, 146-174]. ამის ფესვები დანიელის ბიბლიური წიგნის ეგზეგეზის პატრისტიკულ ტრადიციებში ძევს, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული სირიულენოვან სამყაროში ჯერ კიდევ წმ. ეფრემის ხანაში [17, 238-266].

აპოკალიფსური ეგზეგეზის სფეროს გარდა, ისლამის წნეხი ასევე ძალას ატანდა ქრისტიან მწერლებს სისტემაში მოეყვანათ და მოკლე, დანურული ფორმით გადმოეცათ წმ. წერილის საკუთარი, ტრადიციული ეგზეგეზა. ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია აღმოსავლეთის ეკლესიის ადრე VIII საუკუნის მკვლევრის, თეოდორე ბარ კონის შესანიშნავი ნაშრომი. მან დაწერა თავისი ეკლესიის დოქტრინის შესახებ შემაჯამებელი შრომა ბიბლიის ვრცელი კომენტარების სახით – ძველი აღთქმა და ახალი აღთქმა – და უწოდა მას Scholion, ვინაიდან ის არის scholia-ს ანუ კომენტარების სახით წარმოდგენილი, რისთვისაც შერჩეულია რთული ფრაგმენტები ბიბლიის რამდენიმე წიგნიდან. შრომა ასევე მოიცავს, ფაქტობრივად,

მთელი რიგი ფილოსოფიური ტერმინების განმარტებებს, რომელიც აუცილებელია ეკლესიის დოქტრინისა და რწმენის სიმბოლოს სწორი გაგებისათვის. წიგნი შედგება თერთმეტი თავისაგან. მათგან პირველი ცხრა თავი მისდევს ბიბლიური წიგნების თანმიმდევრობას, რომელიც წარმოადგენს დოქტრინას კატეხიზისის სტილში, როდესაც კითხვას სვამს შევირდი, ხოლო პასუხობს მოძღვარი. იგივე ლიტერატურული სტილი დაცულია თხზულების X თავში. ეს არის ქრისტიანების პასუხი ქრისტიანული დოქტრინისა და ღვთისმსახურების წესის ირგვლივ კამათთან დაკავშირებით, რომელსაც, ჩვეულებრივ, მიმართავდნენ მუსლიმები გვიან მერვე საუკუნეში. XI თავი არის Scholion-ის დამატება, რომელიც მწვალებლობისა და მწვალებელთა ჩამონათვალია მათი მოძღვრების მოკლე ფორმულირებასთან ერთად [18].

საგანგებო ინტერესს იწვევს ამ კონტექსტში Scholion-ის X თავი. შესავალში ბარ კონი გადმოსცემს თხზულების ამ ნაწილის მიზანს და სინანულით წარმოაჩენს ქრისტიანთა საეპისტოლო პრობლემას, რომლის წინაშეც აღმოჩნდნენ ქრისტიანები ისლამურ გარემოცვაში მის დროს. „ის წერს იმათ წინააღმდეგ, ვინც აღიარა ძველი აღთქმა და ცნო ჩვენი ღმერთის, ქრისტეს მოსვლა, ამასთანავე ძალზე დაშორდა ორივე მათგანს და ისინი მოითხოვდნენ ჩვენგან შენდობას ჩვენი რწმენის გამო არა მთელი საღვთო წერილის, არამედ იმ ნაწილის გამო, რომელიც მათ აღიარეს“ [19, 231].

ამ წინადადებაში საყურადღებოა მუსლიმის, თეოდორე ბარ კონისეული ფორმულირება, რომელთაც ის *ἡαρχῆ*-ს¹ უწოდებს [20, 99-146] „ისინი მოითხოვდნენ ჩვენგან შენდობას (*mappaqrñhâ*) ჩვენი რწმენის გამო“. ეს არის სწორედ ის, რასაც იგი განსაზღვრავს Scholion-ის X თავში, საფუძვლიანი პასუხი ისლამის გამოწვევაზე, კითხვა-პასუხის სახით, სტილიზებული დიალოგის ფორმით ოსტატსა და შეგირდს შორის. სტილი კარგად ესადაგება მნიშვნელოვანი თეოლოგიური ინიციატივის წინააღმდეგობრივ ხასიათს ისლამის სამყაროში. მასში ქრისტიანული თვითგანსაზღვრების სქემა უცილობლად მისდევს მუსლიმთა მიერ გადმოცემული საკითხების სქემას. დიალოგში განხილულია: საღვთო წიგნი და ქრისტე, ბაპტიზმი, ექვარისტული მისტერია, წმიდა ჯვრის თაყვანისცემა, წმიდა ღოცვა, ძე ღვთისა და, რასაკვირველია, ყოველივე ამაში ჩაქსოვილი წმიდა სამების ყოვლისმომცველი დოქტრინა [21, 158-188]. იგივე სადავო საკითხები, *mutatis mutandis* კვლავაც განიხილება ისლამის ზეწოლით დაწერილი ქრისტიანული თეოლოგიის თითქმის ყველა ტრაქტატში. ეს აუცილებელი გახდა თითქმის ყველა თეოლოგიური ტრაქტატისათვის, რომელიც დაიწერა სირიულენოვანი ქრისტიანების მიერ მერვე საუკუნიდან მოყოლებული [22, 275-288],

¹ კლასიკურ სირიულში *ἡαρχῆ* იხმარებოდა „წარმართის“ მნიშვნელობით. ისლამის აღმავლობის შემდეგ მას ხშირად იყენებდნენ მუსლიმებთან მიმართებით.

განსაკუთრებით პოლემიკური ხასიათის ტექსტებისათვის. უნდა ითქვას, რომ ტექსტები დაინერა მუსლიმთათვის წინააღმდეგობის განევის უპირველესი მიზნით ან ზოგიერთი ქრისტიანისათვის, რომლისთვისაც მისაღები იყო ისლამი [23, 251-273].

ყველაზე ადრეული სირიული პოლემიკური ტექსტი ისლამურ გარემოცვაში შესაძლოა იყოს ადრე მერვე საუკუნის ცნობა ანტიოქიის პატრიარქ იოანე III-ის (631-648) დაკითხვის შესახებ მუსლიმი ამირას მიერ, რომელიც ამჟამად გაიგივებულია 'უმარ იბნ სა'დ ალ-ანბარისთან, 644 წ. 9 მაისს, კვირას [24, 225-279]. თუმცა ადრეული ხანის პოლემიკური ტექსტი, რომელიც საკმაოდ კარგადაა ცნობილი, უდავოდ არის (780-823) პატრიარქ ტიმოთე I-ის პასუხის ამსახველი ტექსტი, რომელიც, როგორც ის ამბობს, მან გასცა ხალიფა ალ-მაჰდის (775-785) შეკითხვებს მასთან ორჯერ შეხვედრისას. ყველა კითხვა შეესაბამებოდა მუსლიმებსა და ქრისტიანებს შორის საყოველთაოდ მიღებული დიალოგის თემებს სარწმუნოების საკითხებზე. ხალიფამ გამოთქვა პროტესტი ქრისტიანული დოქტრინისა და ღვთისმსახურების წესის წინააღმდეგ. ხოლო პატრიარქი იძლეოდა შესატყვის აპოლოგეტიკურ პასუხს. თავისი ლიტერატურული ფორმით ამ დიალოგმა მნიშვნელოვანი პოპულარობა მოიპოვა ქრისტიანულ გაერთიანებებში. ის გავრცელდა თავისი დედნის, სირიულ ენაზე ვრცელი და მოკლე ვერსიების სახით და მალე ითარგმნა არაბუ-

ლად. ამ ენაზე ცნობამ დიალოგის შესახებ ფართო გავრცელება პოვა [25, 1-162]. დიალოგი წარმოდგენილია ანონომი კორესპონდენტისადმი ტიმოთეს მიერ მიწერილი წერილის ფორმით [26] და ის უეჭველად ასახავდა შემთხვევას, როდესაც ხალიფა ნამდვილად უსვამდა კითხვებს პატრიარქს ქრისტიანული რწმენის დოქტრინისა და წეს-ჩვეულებების შესახებ. ცხადია, რომ ცნობას დიალოგის შესახებ ჰქონდა თავისი საკუთარი ლიტერატურული ცხოვრება. ეს არის დიალოგი ოლონდ ძალზე სტილიზებული ფორმით. მწერალმა დაამდაბლა ხალიფა და დაიყვანა იმ მოსწავლის დონემდე, რომელიც სვამდა გამოკვეთილად მთავარ შეკითხვებს, მაშინ, როცა პატრიარქი მიუგებდა მათ ჭეშმარიტი მოძღვრის განსჯით. სხვაგვარად რომ ითქვას, დიალოგის ლიტერატურულ ჟანრს აქვს საკუთარი სიცოცხლე და მიზანი, დამოუკიდებლად ცნობისაგან, რომელიც ასახავს ტიმოთეს ალმაჰდის მეჯლისზე. დიალოგი წერილი-ტრაქტატის ფარგლებში არის აპოლოგეტიკური კატეხიზისი ისლამის სამყაროში მცხოვრები ქრისტიანებისათვის.

წერილი-ტრაქტატის ხსენება მიგვანიშნებს, რომ ეს, ფაქტობრივად, იყო პატრიარქ ტიმოთეს უპირატესი ლიტერატურული ჟანრი. მან შექმნა მრავალი თხზულება თეოლოგიურ და ფილოსოფიურ თემატიკაზეც კი. ვიდრე ისინი მიიპყრობდნენ ზოგიერთი თანამედროვე მკვლევრის ყურადღებას, რამდენიმე მათგანმა გააცნობიერა, თუ რა გავლენა იქონია ისლამ-

მა და მუსლიმთა ინტელექტმა პატრიარქის აზროვნებაზე და მის მიერ ტრადიციული ქრისტიანული მოძღვრების ფორმირებაზე. მაშინ, როცა ტექსტები, რომლებიც გადმოსცემდნენ დიალოგს „სირიელ ორთოდოქს“ პატრიარქ იოანე I-ს, „აღმოსავლეთის ეკლესიის“ პატრიარქ ტიმოთე I-სა და მუსლიმ მოხელეებს შორის არის ყველაზე ადრეული ხანის სირიული პოლემიკური ტექსტების ცნობილი ნამუშები ისლამურ გარემოცვაში. ფაქტობრივად, არსებობს, სხვა ასეთი ტექსტიც მეცხრე საუკუნით დათარიღებული და ბევრად უფრო ნაკლებად ცნობილი, მაგრამ ძალზე მნიშვნელოვანი სირიული აპოლოგეტიკურ-პოლემიკური ლიტერატურის აღმოცენებისა და განვითარების შესწავლის თვალსაზრისით ისლამის სამყაროში. ეს არის სირიული ცნობა ბეთ ჰალეს ბერსა და მუსლიმ ამირას შორის დიალოგის შესახებ, რომელის განხილვასაც ჩვენ ახლა დავუბრუნდებით, როგორც არსებული ურთიერთობის მთავარ მახასიათებელს.

მეცნიერთათვის კარგა ხანია ცნობილია წყარო „პოლემიკა არაბთა წინააღმდეგ“, რომელშიც მოხსენიებულია ბეთ ჰალეს ბერი სახელად აბრაამი. ის პასუხობს კითხვებს და ეკამათება მუსლიმ არაბებს ქრისტიანული დოქტრინისა და წეს-ჩვეულებების შესახებ [28, 205]. ჩვენი მიზანია მოკლედ გადმოვცეთ ამ დიალოგის შინაარსი და ვცადოთ წარმოვაჩინოთ მისი მნიშვნელობა პოპულარული ქრისტიანული აპოლოგეტიკის განსაკუთრებული ჟანრის აღმოცენებისა და

კვლევის საქმეში ისლამურ სამყაროში, რომელსაც სიდნეი გრიფიტმა ერთგან უწოდა „ბერი ამირას მეჯლისზე“ [29]. ვფიქრობ, განსაკუთრებით ხაზგასასმელია ის ფაქტი, რომ არა მხოლოდ ჟანრი, არამედ უმეტესწილად პოლემიკა არის გამოხატული სირიულ თხზულებებში, რომლებიც IX ს-ით თარიღდება და შესაძლოა მიჩნეულ იქნეს ქრისტიანული პოლემიკური თეოლოგიის სტილისა და ფორმის მომასწავებლად ახლო აღმოსავლეთში. მეცხრე საუკუნიდან მოყოლებული არაბულში ეს ჟანრი და თემები განვითარდა, აყვავდა, როგორც ყველაზე პოპულარული ჟანრი ქრისტიანულ აპოლოგეტიკაში ისლამურ სამყაროში.

ორი მთავარი საკითხია განსახილველი ბერისა და ამირას მოულოდნელ შეხვედრასთან დაკავშირებით, რომელსაც ნარატიული წყარო გვაუწყებს, და რომელიც ვარაუდობს გვიანდელი ხანის, ხელმისაწვდომ ხელნაწერ ნუსხაში [30] ტექსტის შეურყვნელობას: ბეთ ჰალეს ადგილმდებარეობა და მოულოდნელი შეხვედრის თარიღი. რაც შეეხება ადგილმდებარეობას, ვფიქრობ, ვიდრე შემდგომი კვლევა სხვაგვარ სურათს წარმოადგენს, სავარაუდოა, რომ ტექსტში მოხსენიებული მონასტერი ბეთ ჰალე მდებარეობს იმ ადგილას, რომელიც ცნობილია დერ მარ ‘აბდას სახელით ქუფასა და ჰირას მახლობლად ერაყში [31, 223]. გარემოებები, რომელიც გულისხმობს ბერისა და ამირას მოულოდნელი შეხვედრის ადგილსა და თარიღს – სარწმუნოა [32, 447-448]; დიალოგის გარემოებები,

რომელსაც აღნიშნავს ავტორი თავისი ცნობის შესავალში საგულისხმოა. ის ამბობს, რომ მუსლიმმა დიდგვაროვანმა ავადმყოფობის გამო ათი დღე დაჰყო მონასტერში. იგი სარწმუნოების საკითხებით იყო დაინტერესებული, ამბობს ავტორი, „განსწავლული ჩვენს საღვთო წერილში ისევე, როგორც საკუთარ ყურანში“. თავდაპირველად იგი ესაუბრებოდა ბერებს თარჯიმნის მეშვეობით, ვინაიდან ხელისუფლებაში მაღალი თანამდებობა ეკავა. ბერი იუწყება, რომ თავის მხრივ, ამგვარ პიროვნებებთან სარწმუნოების საკითხებზე კამათისისას, ჩვეულებისამებრ, გულწრფელობას დუმილს ამჯობინებდა. მაგრამ ამ პოლემიკაში ჭარბობდა ჭეშმარიტებისადმი სიყვარული და პატიოსნება, ამბობს ავტორი, და დიალოგი გაგრძელდა თარჯიმნის გარეშე. ერთნი ვარაუდობენ, რომ საუბარი არაბულად უნდა წარმართულიყო, თუმცა ცნობა მის შესახებ, დაწერილია სირიულ ენაზე.

ქრისტიანული აპოლოგეტიკური ტექსტი სადა და მარტივია. შესავლიდან ჩანს, რომ დიალოგში ჩართული ბერი, რომლის სახელი არ არის მოხსენიებული ტექსტში, თავად არის ავტორი. ის ამბობს, რომ საუბრის შესახებ ცნობის ჩაწერისას, იგი პასუხობს ვინმე მამა იაკობს.

„ჩვენ ვიკვლევთ სამოციქულო რწმენას ისმაილის ძის თხოვნის შესაბამისად და ვფიქრობ, ეს სასარგებლო იქნება შენთვის, რათა ყურად იღონ ეს შენმა თანამოძმეებმა და ვინაიდან მე ვიცი, რომ ეს სასარგებ-

ლო იქნება შენთვისაც, ვაპირებ ამის ჩანერას „კითხვა“ – „პასუხის“ ფორმით“ [დღიარბეჭირის ხელნაწ. 95].

ნარატიული წყაროს თანახმად, არაბი (Tayyāyā) [33, 312] შემდეგ აყალიბებს კითხვებს, ხოლო ბერი (ihīdāyā) პასუხობს ქრისტიანული რწმენისა და წესჩვეულებების ვრცელი ახსნა-განმარტებით. დასასრულ, არაბი იძულებულია, თქვას: „მე საქვეყნოდ ვაცხადებ, რომ არა მმართველთა შიშით ან ადამიანთა წინაშე სირცხვილის გამო, მრავალი გახდება ქრისტიანი“ [ხელნაწ. გვ. 16].

კითხვების დასმა იწყება, როდესაც არაბი ჩივის, რომ თუმცა ბერები ძალიან შორსმჭვრეტელები არიან ლოცვებში, მაგრამ „თქვენი რწმენა“, – ამბობს ის, – „ნებას არ აძლევს თქვენს ლოცვებს იყოს მისაღები“ [ხელნაწ. გვ. 2]. ბერი ამ გამონევენას პასუხობს არაბის მოწვევით, ჩამოაყალიბოს ნებისმიერი კითხვა, რომელიც მას სურს, და იგი სთავაზობს მათზე პასუხის გაცემას წმიდა წერილიდან, ან ნააზრევით მიზეზთა შესახებ“ [ხელნაწ. გვ. 2]. შემდეგ არაბი ამტკიცებს, რომ ისლამი არის საუკეთესო სარწმუნოება, რადგან „ჩვენ სიფრთხილით ვეკიდებით მუჰამედის მცნებებს და აბრაამის მსხვერპლშენირვას... ჩვენ არ მივანეროთ ძეს ღმერთს, რომელიც არის ხილული და ვნებული ჩვენს მსგავსად. და არის კიდევ სხვა რამ: ჩვენ არ ვცემთ თაყვანს ჯვარს, არც წმინდანთა ნაწილებს და არც ხატებს თქვენს მსგავსად. ...მაგრამ არსებობს ნიშანი, რომ ღმერთს ვუყვარვართ ჩვენ და სწყალობს ჩვენს

სარწმუნოებას (tawdīthan): მან მოგვანიჭა ჩვენ ყველა რელიგიასა და ხალხზე განმგებლობა; ისინი ჩვენი მონები არიან“ [ხელნაწ. გვ. 3].

ამ ფორმულირებით არაბი განსაზღვრავს მთელი დიალოგის შინაარსს, მაგრამ ვიდრე იგი ჩაებმება სარწმუნოების საკითხებზე კამათში, ბერი შეახსენებს მათ, რომ როდესაც მავანი ღებულობს ისლამის წესებს, მსოფლიო ისტორიის თვალსაზრისით „თქვენ, ისმაილიტებო, გიჭირავთ დედამიწის უმცირესი ნაწილი. ყოველი ქმნილი არ არის თქვენი ხელისუფლების სუბიექტი“ [ხელნაწ. გვ. 4].

შემდეგ პირველი სერიოზული კითხვა ჩნდება აბრაამთან დაკავშირებით. არაბს სურს, იცოდეს, „რატომ არ ცნობთ თქვენ აბრაამს და მის მცნებებს?“ [ხელნაწ. გვ. 4]. ბერის პასუხი ხსნის ამბის გადმოცემა, რომელშიაც ის განმარტავს, რომ აბრაამის ცხოვრება და გმირობა არის ქრისტეს ცხოვრებისა და აღსასრულის მსგავსი. განსაკუთრებით ისააკის მსხვერპლშენიშვნა არის ქრისტეს ვნების, სიკვდილისა და აღდგომის მსგავსი. ამგვარად, არაბი სვამს კითხვას ქრისტეს ჯვარცმის შესახებ, „რამდენად არის შესაძლებელი ღვთაებისათვის იყოს მასთან ერთად ჯვარცმული [იყოს] მის საფლავში, როგორც შენ ამბობ, ტანჯვა-წამებისა და ვნების გარეშე“ [ხელნაწ. გვ. 5]. შემდეგ ბერი განმარტავს, რომ ღვთაება ჭეშმარიტად იყო ქრისტესთან, მაგრამ, არ იყო არც ნაზავი, არც აღრევა, არც გაურკვეველობა, როგორც ამბობენ

მწვალებლები, არამედ ეს განხორციელდა სურვილის (sebyānā'ith) მეშვეობით, იმგვარად, რომ არ იყო ტანჯული და ვნებული" [ხელნაწ. გვ. 5].

მსხვერპლშენიშვნა, – განმარტავს ბერი, – გრძელდება ყოველდღე ეუქარისტში, რომლის შესახებაც შემდეგ ის მოკლედ საუბრობს. არაბი აცხადებს, რომ ის კმაყოფილია ბერის ახსნა-განმარტებით და უბრუნდება საკითხს ქრისტი, როგორც ძე ღვთისას, ქრისტიანთა რწმენა ღვთისა როგორც მამისა, ძისა და სული წმიდისა. ბერი მიუგებს, რომ ღმერთი „არის ერთი, ის ცნობილია სამი ღიბომე-თი“ [ხელნაწ. გვ. 7]. თავისი თვალსაზრისის თვალსაჩინოებისათვის მას მოაქვს ციტატები ძველი და ახალი აღთქმის მთელი რიგი ფრაგმენტებიდან. შემდეგ ის ეკითხება მუსლიმს ძე ღმერთის შესახებ. ის სვამს კითხვას: „მითხარი, ისამაილის ძევ, ვისი ძეობა აიძულე მას, ერთს შენ უწოდე ისა მარიამის ძე, ხოლო იესო, მესია ვუწოდეთ ჩვენ? [ხელნაწ. გვ. 8]. არაბი მიუგებს ციტატით ყურანიდან: „სიტყვა ღმრთისა და მისი სულისა“ (an-nisa' IV:171). შემდეგ ბერი კამათობს, რომ ამ მტკიცებით მუჰამედი სინამდვილეში ადასტურებს ლუკას სახარებას [ხელნაწ. გვ. 7], როდესაც ანგელოსმა გაბრიელმა ამცნო მარიამს: „მშვიდობა შენდა, აღსავსე წყალობით; ღმერთი ჩვენი იყოს შენდა, კურთხეულო ქალთა შორის. სული წმიდა მოვა და უზენაესი ძალა დაგიფარავს შენ. ამიტომ ვინც იშვება შენგან არის წმიდა, და ძე მაღლის ერქუას“ (ლუკა 1,30) [ხელნაწ. გვ. 10].

ამ ნაწყვეტის მიხედვით, შემდეგ ბერმა გამოიწვია არაბი, „შენ ან გამოიწვავ სიტყვას ღმრთისა და მის სულს მისგან, ან პირდაპირ აღიარებ (გამოაცხადებ) მას ძე ღმრთისად“ [ხელნაწ. გვ. 9, 10]. ამ თვალსაზრისთან დაკავშირებით არაბი დუმილს ამჯობინებს და ეკითხება ბერს, თუ რას ფიქრობს ის მუჰამედის შესახებ.

ბერი გამოხატავს თავის თვალსაზრისს, რომ მუჰამედი „იყო ბრძენი და ღვთისმოშიში კაცი, რომელმაც გაგათავისუფლათ თქვენ [ე.ი. არაბები] დემონების თაყვანისცემისგან და გაგაცნობიერებინათ, რომ ჭეშმარიტი ღმერთი ერთია“ [ხელნაწ. გვ. 9]. თუ ეს ასეა, მაშინ არაბს სურს, იცოდეს რატომ არ მოძღვრავდა მუჰამედი თავის მიმდევრებს წმიდა სამების დოქტრინით. ბერის პასუხია, რომ არაბები ჯერ კიდევ ბავშვის მდგომარეობაში არიან ღმერთის შეცნობის თვალსაზრისით, და ჯერაც არ არიან მომნიშვნეულები წმ. სამების მოძღვრებისათვის. ასე რომ, მუჰამედმა მხოლოდ იწინასწარმეტყველა „დოქტრინა, რომელიც მან მიიღო სარგის ბაჰირასაგან“ [ხელნაწ. გვ. 10]. ეს არის იმ ბერის სახელი, რომელიც, როგორც ისლამის, ისე ქრისტიანული ტრადიციების თანახმად, იყო ახალგაზრდა მუჰამედის მოძღვარი და რომელმაც, როგორც ნათქვამია, ცნო მისი მომავალი წინასწარმეტყველება“.

ბერი ამბობს, რომ ერთ-ერთი მიზეზი თუ რატომ არ დამოძღვრა არაბები სამების დოქტრინით იყო შიში იმისა, რომ თავიანთი უმნიშვნელობის გამო, ისინი მი-

იღებდნენ ამას, როგორც საბაბს კერპთაყვანისმცემლობისათვის. ამგვარი დამოკიდებულება არაბს აგონებს თავის უარყოფით დამოკიდებულებას ქრისტიანული სარწმუნოებისადმი, განსაკუთრებით კი „რომ თქვენ თაყვანს სცემთ ხატებს, ჯვრებს, წმინდანთა წმ. ნაწილებს“ [ხელნაწ. გვ. 9]. ამის საპასუხოდ ბერს მოაქვს უამრავი ციტატა ძველი აღთქმიდან, სადაც ტექსტში მოთხრობილია ხსნის შესახებ. წმ. მამები და წინასწარმეტყველები უგულებელყოფენ მატერიალურ საგნებს და ასე აპირებენ პატივის მიგებას ღმრთისათვის და ის ამბობს ქრისტესთან მიმართებით ძე ღვთისას.

„ჩვენ ქედს ვიხრით და პატივს მივაგებთ მის ხატს, იმიტომ, რომ მან გააოცა ის თავისი სიმშვიდით (παῤ) და მოგვანიჭა ის ჩვენ. ყოველთვის, როდესაც ჩვენ ვუყურებთ მის ხატს (yuqna), ჩვენ ვხედავთ მას. ჩვენ პატივს მივაგებთ ღმრთის ხატს, ღმრთის გამო“ [ხელნაწ. გვ. 11].

ამასთან დაკავშირებით შემდეგ არაბი ამბობს, რომ მან იცის ხატი, რომელიც ქრისტემ „გააკეთებინა და გაუგზავნა ავგაროზს, ედესის მეფეს“ [ხელნაწ. გვ. 11]. და თითქოს ამ ცნობილი ხატის ხსენებით აიხსნება მისი კმაყოფილება და არაბი განაგრძობს შეკითხვას, რატომ სცემენ თაყვანს ჯვარს ქრისტიანები მაშინ, როცა სახარებაში არაფერია თქმული ამის შესახებ.

შემდეგ არაბი ეკითხება ქრისტიანების მიერ მარტვილთა წმ. ნაწილების თაყვანისცემის შესახებ. ბერი

განმარტავს, რომ „ჩვენ თაყვანს ვცემთ მას, ვინც დამკვიდრებულია მათში და ჩადის სასწაულებსა და [ღვთიურ] ნიშნებს მათი წმ. ნაწილების მეოხებით“ [ხელნაწ. გვ. 13]. და იგი მარტვილებს უთანაბრებს მინიერი მეფის მრჩევლებსა და მეგობრებს, ვისი მეშვეობითაც ხალხი მიეჩვია მეფის მფარველობის ძიებას.

არაბმა შეცვალა საუბრის თემა და ახლა სურს გაიგოს ლოცვისას რატომ დგებიან ქრისტიანები სახით აღმოსავლეთისაკენ. პასუხად ბერი მიუგებს:

„უფალი ჩვენი, ქრისტე სახით აღმოსავლეთით ლოცულობდა. წმიდა მოციქულებმა მისგან მიიღეს წეს-ჩვეულებად თაყვანისცემა სახით აღმოსავლეთით, ხოლო მათ გადმოგვცეს ეს ჩვენ. ჭეშმარიტი დასტური იმისა, რომ მათ მიიღეს ის უფლისაგან ჩვენისა არის ის, რომ დედამიწაზე არსებული ყველა ეკლესიის [მრევლი] ლოცულობს სახით აღმოსავლეთით“ [ხელნაწ. გვ. 14].

ბერის არგუმენტების შთაბეჭდილების ქვეშ მყოფი არაბი ამბობს:

„მართლაც, შენ ხარ ჭეშმარიტების და არა შეცდომის მფლობელობაში, როგორც ადამიანები ფიქრობენ. ჩვენმა წინასწარმეტყველმა მუჰამედმაც კი თქვა მონასტრების ... მკვიდრთა შესახებ, რომ ისინი ნეტარ იქნებიან სასუფეველში“ [ხელნაწ. გვ. 15].

ეს შენიშვნა ფრიად საგულისხმოა, ვინაიდან იგი არის პოზიტიური აზრის გამოძახილი ქრისტიანების, და განსაკუთრებით, ბერების შესახებ როგორც ყუ-

რანში, ასევე ჰადისებში, რომელთა ისლამურ ტრადიციას მუსლიმი მკვლევრები თავად მუჰამედს უკავშირებენ [34, 260-284].

დაბოლოს, არაბი მიდის საკითხამდე, რომელიც ძალზე რთულ მდგომარეობაში აყენებს მას და რომელიც ასევე უცილობლად გამოუვალ სიტუაციას უქმნის დიალოგის ქრისტიან მკითხველებს. ის ამგვარად აყალიბებს ამას:

„მიუხედავად იმისა, რომ მე ვიცი თქვენი სარწმუნოება ჭეშმარიტია და თქვენი აზროვნება ჩვენსაზე უკეთესიც კი არის, რა არის მიზეზი, რატომ ჩაგაგდოთ ღმერთმა ჩვენს ხელში, ხოლო ჩვენ გერეკებით თქვენ, ვითარცა ცხვარს დასაკლავად, და თქვენს ეპისკოპოსებს, თქვენს მღვდლებს ხოცავენ, ხოლო დანარჩენებს იპყრობენ და იმონებენ მეფის ბრძანებით დღე და ღამე, რაც ბევრად უფრო მძიმეა, ვიდრე სიკვდილი“ [ხელნაწ. გვ. 15].

ბერი მოიხმობს შესატყვის ბიბლიურ პრეცედენტებს ამ კითხვაზე და პასუხობს: „რაც შეგეხებათ თქვენ, ისმაილის ძეთ, ღმერთმა მოგცათ ძალაუფლება ჩვენზედ არა თქვენი სიმართლის, არამედ ჩვენი ცოდვების გამო“ [ხელნაწ. გვ. 15]. დასასრულ, არაბს სურს, იცოდეს მხოლოდ ერთი რამ, ის სვამს კითხვას: „ჰაგარის ძენი აპირებენ სასუფეველში შესვლას თუ არა?“ [ხელნაწ. გვ. 16]. ბერი ამ კითხვას პასუხობს ციტატით იოანეს სახარებიდან: „უკუეთუ ვინმე არა იშვეს წყლისაგან და სულისა, ვერ ხელენიფების შეს-

ლვად სასუფეველსა ღმრთისასა" [იოანე, 3.5]. მაგრამ აქვე დასძენს:

„თუ კაცი კარგი ზნისაა, ის იცხოვრებს წყალობაში, სასუფეველში, რომელიც ძალზე შორს არის ტანჯვა-წამებისაგან" [ხელნაწ. გვ. 16].

ასე მთავრდება დიალოგი და ამას ემატება არაბის ბოლო დებულება:

„მე საქვეყნოდ ვაცხადებ, რომ არც მმართველთა და არც ადამიანთა წინაშე სირცხვილის გამო, მრავალი გახდება ქრისტიანი, ხოლო დალოცვილ იყავი ღმრთისაგან, რომელმაც მომანიჭა სიამოვნება შენთან საუბრისა" [ხელნაწ. გვ. 16].

ერთი შეხედვით, ეს დიალოგი, დაწერილი სირიულ ენაზე, განკუთვნილი იყო ქრისტიანი მკითხველისათვის. ის გადმოგვცემს, რომ ქრისტიანებს ჰქონდათ პასუხი ისლამის რელიგიურ გამოწვევებზე და რომ თავად მუსლიმებიც კი, თუ ისინი გაბედავდნენ, ეთანხმებოდნენ მათ. ტექსტში იგულისხმება, რომ ის დაწერა ბერმა, რომელიც საუბრობდა არაბთან და მან ჩაწერა ცნობა ამის შესახებ კითხვა-პასუხის სახით, ვინმე მამა იაკობის თხოვნით: „მე მგონი, ეს წაგადგება შენ, რათა ყოველივე გააგებინო შენს ძმებს; ხოლო მე ვიცი ეს ასევე სასარგებლო იქნება შენთვისაც" [ხელნაწ. გვ. 1].

გარემო, რომელშიც ავტორი წარმართავს დიალოგს უდავოდ ასახავს რეალობას. მონასტრები ქებულია არაბულ ისლამურ პოეზიაშიც კი, როგორც

ისეთი ადგილები, სადაც მავანს შეუძლია დაისვენოს და განერიდოს საწუთროს ტანჯვა-წამებას [35, 36-48]. მასლამა იბნ 'აბდ ალ-მალიქი (738), რა თქმა უნდა, ერთნაირად კარგად იყო ცნობილი, როგორც ქრისტიანთათვის, ასევე მუსლიმთათვისაც. ერთი ფრაგმენტი, რომელშიაც „არაბი დიდგვაროვანი, ამირა მასლამას თანმხლებთაგანი“ [ხელნაწ. გვ. 1], მოვიდა მონასტერში სნეულებისაგან განსაკუთრნავად – რეალისტურია. შესაძლოა, ეს ქრისტიან მკითხველს მიანიშნებდა მერვე საუკუნეში მესოპოტამიაში არამეული ქრისტიანობის გარკვეულ კულტურულ უპირატესობაზე.

ავტორი თხრობას ამატებს მეორე მნიშვნელოვან დეტალს, რომელიც კიდევ უფრო მართალს შემსგავსებულს ხდის მას. ის აღნიშნავს ენობრივ სხვაობას. ის ამბობს მონასტრის დიდგვაროვანი სტუმრის შესახებ „ვინაიდან ის იყო ოფიციალური პირი საამიროში, დიდ დროს უთმობდა მმართველობას, ხოლო თავისი მაღალი თანამდებობის და ჩემი დაბალი [ჩინის] გამო, იგი გვესაუბრებოდა ხოლმე თარჯიმნის მეშვეობით“ [ხელნაწ. გვ. 1-2]. ეს დეტალი გვაფიქრებინებს, რომ ბერები შესაძლოა თავიანთ სტუმართან საურთიერთოდ არაბულ ენას იყენებდნენ, მაგრამ ისლამურ საზოგადოებაში ქრისტიანი ბერების სოციალური მდგომარეობა თავდაპირველად ხელისშემშლელი ფაქტორი იყო (როგორც ჩანს, არც ის უნდა ყოფილიყო შეუძლებელი, რომ არაბები მეტყველებდნენ სირი-

ულად). ეს სოციალური გარემოებები რომ მოიცავდა მუსლიმ მოხელეებთან რელიგიის საკითხებზე, კერძოდ, ქრისტიანობაზე პირდაპირი საუბარის სურვილის უქონლობას, დასტურდება თხრობის გაგრძელებაში, საიდანაც კარგად ჩანს, რომ თავდაპირველად ავტორი აღწერს ბერს, რომელიც უხალისოდ ჩაერთვება სარწმუნოების საკითხებზე საუბარში არაბთან. ბერი ეუბნება კიდევ არაბს „რადგან შენ სვამ კითხვებს, სხვათა შორის, ჩვენი უპირატესი არჩევანია თავშესაფარი დუმილში ვეძიოთ... მაგრამ თუ შენ გსურს ზუსტად გაიგო ჭეშმარიტება, მესაუბრე თარჯიმნის გარეშე“ [ხელნაწ. გვ. 2]. როდესაც არაბი თანხმდება ამ მოთხოვნას, ბერი განაგრძნობს:

„ვინაიდან შენ ხარ დიდგვაროვანი, მე ვიცი, რომ ყოველ საკითხზე, რაც უნდა იყოს, მე პატივი უნდა მოგაგო შენი ძალაუფლებისა და მაღალი თანამდებობის გამო. მიუხედავად იმისა, რომ შენ ზეწოლას ახორციელებ ჩემზე, ჩემი სარწმუნოების ჭეშმარიტების გამო, მე ვიცი, რომ არ ვიქნები კეთილგანწყობილი შენდამი“ [ხელნაწ. გვ. 2].

ბერის მხრივ ამგვარი განცხადება მოწმობს მის სუბორდინაციულ მდგომარეობას საზოგადოებაში და გაბედულებას, რომელსაც ის იჩენს თავის დაცვისას. ეს თხრობის ძალზე მნიშვნელოვანი ელემენტია სხვა სირიული და არაბული თხზულებებისათვის, რომლებიც იმ ლიტერატურულ ჟანრს განეკუთვნება, რომელსაც პირობითად შეიძლება ეწოდოს „ბერი ამი-

რას მეჯლისზე“. სხვა აპოლოგეტიკურ და პოლემიკურ სტრატეგიასთან ერთად, ავტორი იყენებს მას თავისი ქრისტიანი მკითხველის დასახმარებლად, რათა დაარწმუნოს ის ქრისტიანული სარწმუნოების უპირატესობაში ისლამთან შედარებით, მიუხედავად მუსლიმთა პოლიტიკური და სოციალური უპირატესობისა.

თხრობის სოციალური რეალობა, გარდაუვლად წამოჭრის მისი ისტორიულობის საკითხს. ერთნი აღნიშნავენ, რომ თხზულება, ფაქტობრივად, ანონიმურია; სახელი აბრაამი მომდინარეობს გვიანდელი ხანის ბიბლიოგრაფიული შენიშვნიდან [იხ. შენ. 28 ზემოთ]. ცნობილი ხელნაწერის ტექსტის დამამტკიცებელი საბუთი შესაბამისად გვიანდელია – XVIII და XIX სს-ის [იხ. ზემოთ, შენ. 31] ამირა მასლამას სახელის მოხსენიება ემსახურება თხრობის მიზანს, განთავსებულიყო ამბავი დამაჯერებლად დროისა და ადგილის თვალთახედვით.

არ არის აუცილებელი თხზულება დათარიღდეს 720 წლით. გვიანდელი ხანის სირიელ ავტორსაც შეეძლო დაენერა თხზულება, ჩაერთო ეს დეტალები სარწმუნოების მიზნით. მაგრამ ვიდრე ტექსტი არ გამოქვეყნდება და სრულად არ იქნება გამოკვლეული, ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა რთულია.

ისლამურ გარემოცვაში შექმნილი ქრისტიანული აპოლოგეტიკური ჟანრის ეს თხზულება განსაკუთრებით საინტერესოა იმ თვალსაზრისით, თუ რამდე-

ნად უფრო ადრინდელია აპოლოგეტიკური მეთოდიკა, რომელიც ჩნდება IX ს-ში შექმნილ უფრო გავრცელებულ ქრისტიანულ არაბულ აპოლოგეტიკურ ტექსტებში. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ მრავალი დეტალი წინასწარმეტყველებს პოლემიკას, რომელიც დასტურდება თეოდორე აბუკურას (დაახლ. 755-830) არაბულ თხზულებებში [36, 1-43]. იგი ძალიან ბევრს წერდა სირიულენოვან გარემოში. თუ თხზულება თარიღდება VIII ს-ის პირველი მეოთხედით, როგორც აღნიშნავს მისი ავტორი, მაშინ ის ისეთივეა, როგორც სხვა დანარჩენი სირიული ტექსტები, რომლის შესახებაც გვექონდა საუბარი. აპოლოგეტიკური სტრატეგია მათ განავითარეს მაშინ, როცა მუსლიმებმა და ქრისტიანებმა დაიწყეს საუბარი არაბულად ისე, როგორც IX ს-ში. რა თქმა უნდა, სირიელი მწერლები განაგრძობდნენ აპოლოგეტიკური და პოლემიკური ტექსტების წერას ისლამურ გარემოცვაში არაბულში ქრისტიანული Kalām-ის დაწყების შემდეგაც კი, როდესაც ქრისტიანი მწერლები ისლამთან თანაარსებობის პირობებში ქმნიდნენ სანინაალმდეგო თეოლოგიას. ტიპური ქრისტიანი მოაზროვნე, რომელიც წერდა სირიულ ენაზე მეცხრე საუკუნეში და რომლის აპოლოგეტიკური მეთოდი ისეთივე იყო, როგორც მუსლიმი mutakallimun-ებისა, იყო ნონი ნისიბინელი (870). ის იყო ორენოვანი მწერალი, რომელიც წერდა თხზულებებს სირიულ და არაბულ ენებზე. ის აკეთებდა ჩანაწერებს სირიული ორთოდოქსული გაერ-

თიანებების ღვთისმსახურებაში, რომლის მოძღვრებებსაც ენერგიულად იცავდა არა მხოლოდ მუსლიმების, არამედ აგრეთვე „მელქიტებისა“ და „ნესტორიანებისაგანაც“. თხზულება, რომელიც მან მიუძღვნა ისლამის ინტელექტუალურ გამოწვევას, არის სირიული ტრაქტატი, რომელსაც თანამედროვე გამომცემელი მარტივად უწოდებს „le traite`apologétique“ [37]. ეს თხზულება უნდა შექმნილიყო 850 და 870 წწ. შორის. ეს არის აპოლოგეტიკური ესე მონოთეიზმის, სამებიისა და განხორციელების დოქტრინის შესახებ. მკითხველის გაოცებას იწვევს ის ფაქტი, რომ ნონი წერს სირიულად მხოლოდ ქრისტიანთათვის და არასოდეს გამოხატავს თავის აზრებს მისი თანამედროვე მუსლიმი Mutakallimun-ების იდიომებით. მისი შრომა აშკარად ცხადყოფს, თუ რაოდენი კულტურული ზეგავლენა იქონია მუსლიმთა ინტელექტუალურმა გარემოცვამ IX საუკუნის მეორე ნახევრისათვის ქრისტიანულ თეოლოგიაზე ისლამის (სირიულშიც კი) სამყაროში [38, 115-138]. თხზულების ამგვარი ხასიათი სცილდება ბეთ ჰალეს ბერის დისკუსიის აპოლოგეტიკურ სტილს.

მუსლიმებთან დისპუტის შესახებ ბევრად უფრო ვრცელი და სრული სირიული ტექსტი არის დიონისე ბარ სალიბის (გარდ. 1171) თხზულება. ამიდის სირიელი ორთოდოქსი სწავლული იყო სირიული ლიტერატურის ერთ-ერთი ბრწყინვალე წარმომადგენელი. დიონისეს ეკუთვნის ვრცელი ტრაქტატია, რომელ-

საც გამომცემლებმა პირობითად უწოდეს „Tayyāf-ს წინააღმდეგ“ და რომელშიც ვრცელი ტრაქტატი წარმოჩენილია Adversus Haereses. ის შედგება ოცდაათი თავისაგან და მოიცავს თხზულების სამ ძირითად ნაწილს. შესაძლოა თავდაპირველად ეს სამი ძირითადი ნაწილი დამოუკიდებელი ნაწარმოებები იყო, რომელიც ამჟამად გაერთიანებულია ერთ ტრაქტატად. პირველ ნაწილში დიონისე მუსლიმთა აღმავლობის, ისლამის გავრცელებისა და გაყოფის ცნობებთან ერთად აღწერს იმ დავასა და კამათს, რომელსაც, ჩვეულებისამებრ, ეწოდნენ ისინი ქრისტიანთა წინააღმდეგ. ასევე აღწერილია შესაბამისი პასუხები, რომელიც მავანს შეეძლო გაეცა მათთვის. მეორე ნაწილი შედგება დეტალური პასუხებისაგან მუსლიმთა გამონევენებზე, რომელიც, ჩვეულებისამებრ, გაისმოდა ქრისტიანობის წინააღმდეგ. ამასთან ერთად გადმოცემულია ისლამური მოძღვრების შეფასება ქრისტიანების მიერ. მესამე ნაწილი შედგება ყურანის სირიულის თარგმანის ნაწყვეტებისაგან, რომელსაც ახლავს ბარ სალიბის კომენტარები და უარყოფა. დიონისე ბარ სალიბის ტრაქტატის „Tayyāf-ს წინააღმდეგ“ განმასხვავებელი ნიშანი, გარდა მისი ვრცელი ტექსტისა, არის მრავალრიცხოვანი ცნობები მუსლიმთა ისტორიის, ყურანისა და ისლამის ფილოსოფიური აზრის სხვადასხვა სკოლის შესახებ. ყოველივე ეს ხაზს უსვამს მის უნიკალურობას არა მხოლოდ სირიული პოლემიკური ხასიათის ტექსტებს, არამედ, ზოგადად,

შუასაუკუნეების ქრისტიანულ თხზულებებს შორის ისლამის შესახებ [39, 353-365].

ლიტერატურა

1. J. E. Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (London Oriental Series, v. 32; Oxford: New York, 1978).
2. A. Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of the Qurʿān* (Baroda, 1938); J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin, 1926.
3. სავარაუდო ქრისტიანული წარმომავლობის შესახებ იხ. Günther Lüling, *Über den Ur-Qurʿān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophennieder im Qurʿān*, Erlangen, H. Lüling, 1974. სავარაუდო ებრაული და სამარიტული წარმომავლობის შესახებ იხ. P. Crone and M. Cook, *Hagarism; the Making of Islamic World*, Cambridge, 1977; მანიქეელობისა და ადრეული ხანის ისლამის შესახებ იხ. Moshe Gil, "The Creed of Abū Amir", *Israel Oriental Studies* 12, 1992.
4. E. Beck, "Das christliche Mönchtum im Koran", *Studia Orientalia* 13, 1946; E. Beck, "Eine christliche Parallele zu den Paradiesesjungfrauen des Korans" *Orientalia Christiana Periodica* 14, 1948
5. H. Suermann, "Orientalische Christen und der Islam; christliche Texte aus der Zeit von 632-750, *Zeitschrift*

für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft”
67, 1983.

6. D.C. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, Mass., 1950, ციტირებულია W. Witakowski-ის შრომაში *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrê, a Study in the History of Historiography*, Uppsala, 1987.
7. S.H. Griffith, “Images, Islam and Christian Icons: a Moment in the Christian – Muslim Encounter in Early Islamic Times”, P. Canivet & J.P. Rey-Coquais (eds.), *La Syrie de Byzance à l’islam VII-e VIII-e siècles: Actes du Colloque international Lyon-Maison de l’Orient Méditerranéen, Paris-Institut du Monde Arabe, 11-15 septembre 1990*, Damas, 1992.
8. G. Fowden, *Empire to Commonwealth; Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton University Press, 1993.
9. R. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: an Essay in Quantitative History*, Cambridge, MA, 1979.
10. J.B. Segal, *Edessa “The Blessed City”* translation, Oxford, 1970.
11. A. Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (Translated Texts for Historians, 15); Liverpool University Press, 1993.
12. C. Cahen, *Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mesopotamie au temps des premiers Abbasides d’après Denys de Tell-Mahrê*, Arabica 1, 1954.

13. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It; a Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Studies in Late Antiquity and Early Islam, 13, Princeton, The Darwin Press, 1997.
14. G.J. Reinink, "Ps.-Methodius: a Concept of History in Response to the Rise of Islam", A. Cameron & L. Conrad eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East I*; Princeton: The Darwin press, 1992.
15. H. J. W. Drijvers, "Christians, Jews and Muslims in Northern Mesopotamia in Early Islamic Times; the Gospel of the Twelve Apostles and Related Texts, Canivet & Rey Coquais eds., *La Syrie de Byzance à l'Islam*.
16. S. H. Griffith, "Muḥammad and the Monk Bahîrâ: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times", *Oriens Christianus* 79, 1995.
17. S. H. Griffith, Ephraem the Syrian's Hymns "Against Julian", *Mediations on History and Imperial Power*, *Vigiliae Christianae* 41, 1987.
18. A. Scher, *Theodorus bar Kônî, Liber Scholiorum*, CSCO, §. 55, 69, Paris, 1910, 1912.
19. A. Scher, *Liber Scholiorum*, CSCO, §. 69.
20. S. H. Griffith, *The Prophet Muḥammad, his scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century*, *Vie du prophète Mahomet (Colloque de Strasbourg)*, Paris; Presses Universitaires de France, 1983.

21. S. H. Griffith, "Chapter Ten of the Scholion: Theodore Bar Kônî's Apology for Christianity", *Orientalia Christiana Periodica* 47, 1981.
22. G. J. Reinink, "Communal Identity and the Systematisation of Knowledge in the Syriac "Cause of all Causes", *Pre-Modern Encyclopaedic Texts; Proceedings of the Second COMERS Congress, Groningen, 1996, Leiden: Brill, 1997.*
23. S. H. Griffith, *Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)*, *Religionsgespräche im Mittelalter, Wolfenbüttel-Mittelalter-Studien*, 4; Wiesbaden, 1992.
24. F. Nau, *Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens*, *Journal Asiatique* 11th series 5, 1915.
25. A. Mingana, *Woodbrooke Studies; Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshuni*, Edited and Translated with a Critical Apparatus, 3. II, Cambridge, 1928.
26. O. Braun, *Timothei Patriarchea I Epistulae*, CSCO, 3. 74, 75, Paris, 1914.
27. T. R. Hurst, "The Syriac Letters of Timothy I (727-823): A Study in Christian-Muslim Controversy", *The Catholic University of America; Washington, D.C.* 1986.
28. J. S. Assemani *Bibliotheca Orientalis*, 3. III, Rome, 1735.
29. S. H. Griffith, "The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period",

Studies in Arabic Language and Literature, 4; Wiesbaden, 1999.

30. P. Jager, *Intended Edition of a Disputation between a Monk of the Monastery of Bet Hale and One of the Tayoye*, *Simposium Syriacum*, 1984.
31. J. M. Fiery, *Assyrie Chrétienne*, ٢. III, Beyrouth, 1968.
32. H. Lammens, "Maslama ibn 'Abdalmalik", E I, I ٢٥-٢٧, ٢. III.
33. J. S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London, 1979.
34. Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians; an Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, 1991.
35. Girgis Awwad, *Kitāb ad-diyārāt*, Baghdad, 1966.
36. S.H. Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion", Samir Khalil Samir & Jorgen Nielsen (eds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, *Studies in the History of Religions*, ٢. 63; Leiden: E.J. Brill, 1994.
37. A. Van Roey, *Nonnus de Nisibe; traité apologétique*, *Bibliothèque du Muséon*, 21, Louvain, 1948.
38. S.H. Griffith, "The Apologetic Traetise of Nonnus of Nisibis", *ARAM* 3, 1991.
39. S.H. Griffith "Dionysius bar Ṣalibī on the Muslims", Drijvers et al (eds.), *IV Symposium Syriacum*, 1984.

ბალანსი ორიგინალურ სირიულ ლიტერატურულ ტრადიციასა და სირიულად თარგმნილ ბერძნულ თხზულებებს შორის

ბალანსის საკითხი ბერძნულსა და სირიულს შორის, ორიგინალურ სირიულ ლიტერატურულ ტრადიციასა და სირიულად თარგმნილ ბერძნულ თხზულებებს შორის კელავაც სადავო იყო იაკობ ედესელის თხზულებებში თითქმის ორი ასეული წლის განმავლობაში ფილოქსენეს შემდეგ. იაკობი ეკუთვნოდა სირიელ ქრისტიანთა პირველ თაობას, რომელიც აღიზარდა ისლამის ბატონობის დროს. იმხანად დასავლეთ-სირიელი ქრისტიანები ყურადღებას ამახვილებდნენ იმ პერიოდზე, როდესაც ისინი წარმოადგენდნენ რომის იმპერიისა და ეკლესიის ნაწილს. მათგან საბოლოო გამიჯვნა ხანგრძლივი პროცესი იყო, რომელიც გადამწყვეტ ფაზაში შევიდა ისლამურ დაპყრობამდე კარგა ხნით ადრე. ისინი ასევე უბრუნდებოდნენ იმ ხანას, რომელმაც შვა უდიდესი მწერლები ეფრემი, იაკობ სერუგელი, ფილოქსენე მაბოგელი და სხვ.

როდესაც იაკობი ეძებს პრობლემების გადაჭრის გზებს, თავის ერთ-ერთ ეპისტოლეში ის მიმართავს „ღვთისმოსავი კაცებისა“ და „ჭეშმარიტ მოძღვართა“ ათანასეს, ბასილის, (ორი) გრიგოლის, იოანე ოქროპი-

რის, კირილეს, სევეროს ანტიოქელის, ეფრემის, ფილოქსენე მაბოგელის, იაკობ სერუგელის [1] თხზულებებსა და კომენტარებს – იმხანად ბერძნები და სირიელები მშვიდობიანად თანაარსებობდნენ. ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა „ჭეშმარიტი მოძღვრები“ (mallpânê bħirê) და „წმიდა მოძღვრები“ (mallpânê qaddissž) [2] კვლავ ჩნდება ეპისტოლეებში. მათი თხზულებების საფუძველზე მან გადაწყვიტა, რომ იყო რაღაც სწორი ან ჭეშმარიტი (šarrirâ) და იმსახურებდა, რომ მისაღები ყოფილიყო (metqabbłânâ). ესენი არიან ავტორები, ვისი მეშვეობითაც სული მეტყველებს [3].

იაკობის მეგობარი, იოანე სტილიტი, გამორჩეული თავისი ცნობისმოყვარეობით, დახმარებისათვის უმაღლეს სწერდა იაკობს, ვიდრე თავად პოულობდა პასუხს მრავალ კითხვაზე. იაკობის ეპისტოლე იოანესადმი და რამდენიმე ავტორისადმი იყო შესანიშნავი მისაგებელი სირიული სწავლული სამყაროსათვის რამდენიმე ათეული წლის განმავლობაში ისლამის დაპყრობის შემდეგ [4].

მრავალი პრობლემური საკითხი უკავშირდება ბიბლიას, როგორც ტექსტოლოგიური, ისე ეგზეგეტიკური. სხვა საკითხები ეხება ბერძნულ ან სირიულ თხზულებებსა და ავტორებს, ისევე როგორც ბიბლიის წიგნების შემთხვევაში, რომლებიც წარმოადგენენ ფილოლოგიური და ეგზეგეტიკური კვლევის საგანს. ავთენტიკურობის პრობლემა სადავო იყო რამდენიმე შემთხვევაში, თუმცა მის ადრესატებს მეტ-ნაკლებად

უნდა სცოდნოდათ ბერძნული. სავარაუდოდ ეს ყოველთვის იყო სირიული ტექსტი – ან ორიგინალური სირიული ან ბერძნულიდან თარგმნილი – რაც ინვევ-და დისკუსიას.

რაც შეეხება ბიბლიას, იაკობი არ კმაყოფილდებოდა სირიული ბიბლიით, რომელიც მოგვიანებით ცნობილი იყო როგორც „პეშიტა“. ის თავად იყო ჩართული სირიული ძველი აღთქმის გადასინჯვის საქმეში, რომელიც დიდწილად ითვალისწინებდა სეპტუაგინტას [5]. ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ თავის ეპისტოლეებშიც კი ის მიმართავს ბერძნულ ბიბლიას – ძველსა და ახალ აღთქმას – შედარების ან ციტირებისათვის. რაც შეეხება ციტირებას ბერძნული ბიბლიიდან, არის რამდენიმე ნიმუში, სადაც იაკობი ამჟღავნებს ებრაული ენის ცოდნას. ებრაული არის არა მხოლოდ ძველი აღთქმის დედნის ენა, არამედ ის არის კაცობრიობის პირველი ენა, როგორც ცხადია – აღნიშნავს იაკობი – ბიბლიაში კავშირი სიტყვებს შორის „კაცი“ და „ქალი“ 'iṣ და 'iṣṣâ. ეუსებუოს ემესელის ჰომილიის თანახმად (ამჟამად დაკარგულია) იაკობი არის ერთ-ერთი იშვიათი ავტორთაგანი, რომელიც მიიჩნევს ებრაულს უპირველეს ენად, ვიდრე „სირიულს ან არამეულს“ [6].

ენასთან დაკავშირებით (leṣṣâinâ) იაკობი ზოგჯერ ერთმანეთის გვერდით ხმარობს „არამეულს“ და „სირიულს“, აერთიანებს მათ ნაწილაკით – 'awkêṭ „ან“ (Suryâyâ 'awkêṭ 'Arâmâyâ). როდესაც საუბარია სამ-

წერლობო (seprâ) ან კულტურის ენაზე, ის იყენებს განსხვავებულ ტერმინოლოგიას: nahrâyâ 'awkêt 'aw yattir mšawd'ânâ'it l-mêmar suryâyâ მესოპოტამიური ან ედესის, ან უფრო ზუსტად რომ ითქვას, სირიული [7]. როგორც ცნობილია, ტერმინი nahrâyâ „მესოპოტამიური“ ასევე ჩნდება იაკობის სირიული გრამატიკის სათაურში (mamllâ nahrâyâ) [8]. არამეული და სირიული პარალელურად იხმარება. ტერმინები nahrâyâ და 'Urhâyâ შესაძლოა მიუთითებდეს „ედესის სირიულის“ ლიტერატურულ ტრადიციაზე, რომელიც შეიძლება შევადაროთ ისეთ ტერმინებს, როგორიცაა „ამერიკული ინგლისური“ ან „Hochdeutsch“ – ზოგიერთ ლიტერატურულ თუ კულტურულ ნორმას აქ აშკარად საფრთხე ემუქრება.

რაც შეეხება სირიული ლიტერატურული ტრადიციის არსს, ის მოიცავს არა მხოლოდ ორიგინალურ სირიულ თხზულებებს, არამედ ასევე მთელ რიგ თარგმანებს: რასაკვირველია, ბიბლიას, თარგმნილს ებრაულიდან და ბერძნულიდან, ასევე მამათა თხზულებებს, რომელთა შესახებაც ზემოთ ითქვა.

ცნობილ ავტორებს შორის, ვინც წერდა სირიულად, უპირველეს ყოვლისა არის ეფრემ ასური, რომელიც გამორჩეულად ეკუთვნის სირიულ ლიტერატურულ ტრადიციას. ის ზუსტად ასეა აღწერილი, ხოლო ფრაგმენტები მისი თხზულებებიდან დეტალურად არის განხილული, განსაკუთრებით მადრაშე (Madrašê) სარწმუნეობისა [9] და ქრისტეს შობის შესახებ [10],

ასევე ჰიმნები მწვალელობის წინააღმდეგ [11]. ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით, იაკობი გვანდის ცნობას საბანმიდელთა სექტის წინამძღვარი ქალისა და ასევე ზოგიერთი ტოპოგრაფიული დეტალის შესახებ. მისი წყარო შესაძლოა, ყოფილიყო ედესიის ზეპირი გადმოცემა, რომელიც მიუთითებდა ეფრემისა და იაკობისდრიონდელი ედესის დამაკავშირებელ ცოცხალ ჯაჭვზე.

კიდევ ერთი ავტორი, რომლის ციტატები მუდმივად მოაქვს იაკობს, არის სხვა იაკობი, მოგვიანებით სერუგის ეპისკოპოსი. იაკობმა კარგად იცის მისი შემოქმედება და შეუძლია ამოიცნოს თხზულებები, რომელიც არასწორად მიეწერებოდა მას. [12] ასევე ნაკლებად ცნობილი ავტორები ჩნდებიან მის ეპისტოლეებში. ის განუმარტავს თავის ადრესატებს ცნობებს ისააკის სახელით ცნობილი სამი ავტორის შესახებ [13]. ყველაზე საინტერესო მაგალითია Šem‘on-ი, პოეტი-მეჭურჭლე (qadāyā). ის უცნობი იყო იაკობის ადრესატისათვის, ვიდრე იაკობი შეძლებდა, მიეთითებინა ხანა, როდესაც ის აქტიურად მოღვაწეობდა (მეექვსე საუკუნის დასაწყისი), აგრეთვე მისი სოფელი, კერძოდ Gāshir-ი, მარ-ბასუსის მონასტრის მახლობლად, სადაც იაკობის თანახმად, მისი ნაგებობა კვლავაც დაცულია [14].

იაკობ ედესელის ეპისტოლეები არის სირიული ლიტერატურის აღქმის ყველაზე ადრეული და აშკარა დასტური. ამ პროცესის ცენტრალური ფიგურები იყ-

ვნენ ეფრემი, იაკობ სერგული და ფილოქსენე მაბო-
გელი. რაც შეეხება ენას, მიუხედავად იმისა, რომ სი-
რიული ლიტერატურა თავისი ფესვებით არამეულ
ტრადიციას უკავშირდება, არამეულ ენასთან მას არა
აქვს კავშირი, სირიულის გარდა.

სირიული ლიტერატურა – იაკობის თანახმად –
ასევე მოიცავს ცნობილი ბერძენი საეკლესიო მამების
– ათანასეს, ბასილის, (ორი) გრიგოლის, იოანე ოქრო-
პირის, კირილე და სევეროს ანტიოქელების თხზულე-
ბებს, რომლებიც ცნობილი იყო მისი მკითხველები-
სათვის სირიული თარგმანებით. სირიული ბიბლია,
როგორც ჩანს, ეკუთვნის სირიულ ლიტერატურას.
მაგრამ ამავე დროს იაკობი კარგად იცნობს ბერძნულ
ბიბლიურ ტრადიციას და იცის ებრაული – წმიდა წე-
რილის დედნის ენა.

არ შეიძლება ითქვას, რომ სირიული ლიტერატუ-
რული ტრადიცია, როგორც აქ აღინიშნა – რიგი შთა-
გონებული ავტორები და კანონიზებული თარგმანები
– სრულად განსაზღვრავდა იაკობისა და მისი სწავ-
ლული მეგობრებისა და მკითხველების სულიერ და
ინტელექტუალურ ჰორიზონტს. იაკობის თვალსა-
წიერი, ფაქტობრივად, უფრო ფართოა, მისი ინტერე-
სები მრავლისმომცველია, იაკობის დაინტერესება
არისტოტელეს ფილოსოფიით ჩანს მის რამდენიმე
ეპისტოლეში და კიდევ უფრო მკაფიოდ იკვეთება მის
ზოგიერთ თხზულებაში. იგივე შეიძლება ითქვას მის
სამეცნიერო ინტერესებთან, ქრონოლოგიასთან თუ
ფიზიკასთან დაკავშირებით [15]; ასევე ძალზე საინ-

ტერესო ასპექტია იაკობის მიერ ბიბლიურ თქმულებებთან თუ პერსონაჟებთან დაკავშირებული აპოკრიფების გამოყენება (როგორც ძველი, ასევე ახალი აღთქმისა). იაკობი უწოდებს მათ *taš'yâta* „ამბებს, ცნობებს“ და ზოგჯერ უფრო დაზუსტებით აღწერს, როგორც *taš'yâta yudâyâta* „იუდეურ ამბებს“ [16]. *taš'yâta barrâyâta w-yattirâtâ* „(ეკლესიის) მიღმა ამბები და დამატებები“ [17], *taš'yâta d-hâlên dalbar* „ამბები (აღწერილი) მათ მიერ, ვინც არის გარეშე“ [18] *taš'yâta yattirâtâ da-ktibân* „დაწერილი დამატებითი ამბები“ [19]; თუმცა იაკობი ზოგჯერ მათ უწოდებს არასანდოს, უფრო ხშირად ის იყენებს მათ პოზიტიურად. რაც შეეხება ასეთ *taš'yâta*-ს, იაკობი ერთგან ეყრდნობა ძველ იუდეურ ტრადიციას (*mašlmânutâ 'attiqâ d-men Yudâyâ*), რათა ახსნას, რატომ შეინარჩუნა დანიელმა თავისი ახალგაზრდული იერი [20]; მსგავსი დამოკიდებულება აპოკრიფებისადმი დასტურდება იაკობის ეგზეგეტიკურ თხზულებებში [20]. ხოლო ზოგიერთი ციტირებული ფრაგმენტი იდენტიფიცირებულია ისეთ ებრაულ აპოკრიფულ თხზულებებთან, როგორიცაა ენუქი და იუბილეთა წიგნები [22]. ასეთი არაკანონიკური თხზულებების მხარდაჭერა იაკობის მიერ უცნაურია. ჩვენთვის უცნობია, ის კითხულობდა მათ ბერძნულად თუ სირიულად ან შესაძლოა გულდასმით კრებდა მათ ზეპირი გადმოცემით. ის არ თვლიდა საჭიროდ დეტალების დაზუსტებას, გარდა ზემოაღნიშნული გაურკვეველი სახელებისა.

როგორც ვხედავთ, მეექვსე საუკუნეში, სირიული კულტურის ორ ნაკადს შორის არსებობდა, დაუბალანსებლობის საშიშროება, რაც განპირობებული იყო ბერძნული თეოლოგიური თხზულებების ძლიერი გავლენით. იაკობ ედესელმა თითქოს აღადგინა ბალანსი. ერთ-ერთი საუკეთესო ელინისტი, რომელიც სირიულ სამყაროს ოდესმე უშვია, იყო ასევე კულტურის მხარდამჭერი, რომელიც კარგად აცნობიერებდა საკუთარ სირიულ თვითმყოფადობას.

უნდა აღინიშნოს, რომ მისი ინტერესი სირიული ლიტერატურისადმი არ რის პარალელების გარეშე ადრე ისლამურ პერიოდთან მიმართებით. იოანე სტილიტი და გიორგი არაბთა ეპისკოპოსი, რასაკვირველია, იზიარებდნენ იაკობის ინტერესებს. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ გიორგის ეპისტოლეებში, რომლებიც შეიძლება დათარიღდეს 714-718 წწ., განხილულია „სპარსელი ბრძენის“, შემდგომში ცნობილი „აფრაატის“ იდენტურობის საკითხი [23]. აფრაატის Demonstrations-ი, რომელიც შეიქმნა მეოთხე საუკუნეში სასანურ ირანში, (გვიანდელი ხანის აღმოსავლეთ-სირიული ქრისტიანობის სამშობლო), დასავლეთ-სირიულ ტრადიციას შეერწყა საკმაოდ ადრეულ ხანაში, ეს დადასტურებულია ჩვენამდე მოღწეულ სამ ხელნაწერში, რომელიც თარიღდება მეხუთე და მეექვსე საუკუნეებით [24]. თუმცა, როგორც ჩანს, ვარაუდი აფრაატის იდენტურობის შესახებ, გავრცელებული იყო, გიორგის არ ჰქონდა იმაზე მეტი ცნობები, ვიდ-

რე საკუთრივ თხზულებებში იყო დაცული. აფრაატი იმ ხანის მოღვაწე იყო, რომელიც დავინყებას მიეცა დასავლეთ-სირიელ ქრისტიანებს შორის მერევე საუკუნის დასაწყისში.

ლიტერატურა

1. Jacob of Edessa, Letter to John the Stylite: ms. Brit. Libr. Add. 12, 172, f. IOOr-v.
2. Letter to John the Stylite: ms. Brit. Libr. Add. 12, 172, f. 81v.
3. Letter to John the Stylite: R. Schröter, „Erster Brief Jacobs von Edessa und Johannes den Styliten“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 24 (1870) 269, 16-17 (Syriac).
4. R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It. a Survey and Evaluation of Chrisitan, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13; Princeton, NJ 1997) 741-742.
5. R.J. Saley, *The Samuel Manuscript of Jacob of Edessa. A Study on Its Underlying Textual Traditions* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 9; Leiden 1998), A. Salvesen, *The Books of Samuel in the Syriac Version of Jacob of Edessa* (in the same collection, 10; Leiden 1999).
6. R.B. Ter Haar Romeny, *A Syrian in Greek Dress. The Use of Greek, Hebrew and Syriac Biblical Texts in*

- Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis (Traditio Exegetica Graeca 6; Louvain 1997) 28-29, 205.
7. G. Phillips, A Letter by Mar Jakobs of Edessa on Syriac Orthography (London 1869) 11, 1-2 (Syriac); 9 (English translation).
 8. W. Wright, Fragments of the Turrâs Mamlîâ Nahrâyâ or Syriac Grammar of Jacob of Edessa (London & Clerkenwell s.d.).
 9. F. Nau, „Cinq lettres de Jacques d'Edesse a Jean le stylite (Traduction et analyse)“, Revue de l'Orient Chretien 14 (1909) 438-440.
 10. F. Nau, „Lettre de Jacques d'Edesse au diacre George sur une hymne composee par S. Ephrem et citee par S. Jean Maron“, Revue de l'Orient Chretien 6 (1901) 120-131.
 11. Hymn 11, 6, Nau „Traduction“ 277-278.
 12. Letter to John the Stylite: Schröter, „Erster Brief 267 (Syriac).
 13. S. P. Brock, A Brief Outline, 41-42.
 14. W. Wright, Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838, 2 (London 1871) 602-603.
 15. L.I. Conrad, „Varietas Syriaca: Secular and Scientific Culture in the Christian Communities of Syria after the Arab Conquest“, Reinink & Klugkist, After Bardaisan, 86-105.
 16. Letter to John the Stylite: Wright, „Two Letters“ 5, 4 (Syriac).

17. Letter to John the Stylite: F. Nau, „Lettre de Jacques d'Edesse sur la genealogie de la sainte Vierge“, *Revue de l'Orient Chretien* 6 (1901) 519, 19-20 (Syriac).
18. Letter to John the Stylite: Wright, „Two letters“, 14, 20 (Syriac).
19. Letter to John the Stylite“ E. Nestle, *Brevis linguae syriacae grammatica, litteratura, chrestomathia Porta Linguarum Orientalium* 5; Karlsruhe & Leipzig 1881) 84, 8.
20. Letter to John the Stylite: ms. Brit. Libr. Add. 12, 172, f. 134r.
21. D. Kruisheer, „Reconstructing Jacob of Edessa's Scholia“, J. Frishman & L. Van Rompay (eds.), *The book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays (Traditio Exegetica Graeca* 5; Louvain 1997) 189, 194-196.
22. W. Adler, „Jacob of Edessa and the Jewish Pseudepigrapha in Syriac Chronography“, J.C. Reeves (ed.), *Tracing the Treada. Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha (Society of Biblical Literature; Early Judaism and Its Literature* 6; Atlanta 1994) 143-171.
23. V. Ryssel, *Georges des Araberbischofs Gedichte und Briefe* (Leipzig 1891) 44-54.
24. MSS. Brit. Libr. Add. 14, 619 and add. 17 182.

მეცხრე საუკუნის დასაწყისში ჩრდილოეთ მესოპოტამიაში დროდადრო ჩნდება ცნობები სირიულ ხელნაწერთა ფონდების შექმნის შესახებ. ასევე დაცულია ცნობები ხელნაწერთა ფონდის შექმნის შესახებ ეგვიპტეში დაახლოებით მეცხრე საუკუნის შუახანებში. ზემო ეგვიპტეში „მარ იონანის სირიული ეკლესიის“ სამმა ბერმა ათი ხელნაწერი შესწირა „სქეტიისის უდაბნოში ღვთისმშობლის სირიულ მონასტერს“, ცნობილ დერ ალ-სურიანს. ამ ათი ხელნაწერიდან სამმა მოაღწია ჩვენამდე [1]. მეცხრე საუკუნის განმავლობაში სხვა ხელნაწერები გადაეცა სირიულ მონასტერს, უმეტესად თაგრითის ბერებისაგან, ცამეტი მათგანი არის ევროპულ ბიბლიოთეკებში, ხოლო დანარჩენი სამი კვლავაც მონასტერშია დაცული [2]. ეს ხელნაწერები მოიცავს ბიბლიურ და ლიტურგიკულ ტექსტებს, ასევე ასკეტიკურ თხზულებებს (ზოგიერთი მათგანი, არცთუ შეუსაბამოდ, ეხება ეგვიპტელ მეუდაბნოე მამებს), მაშინ, როცა ფილოქსენე მაბოგელი წარმოდგენილია ქადაგებების კრებულით.

მეცხრე საუკუნის დასასრულისათვის მნიშვნელოვანი ბიბლიოთეკა არსებითად გაიზარდა მონასტრის წინამძღვრის, მოსე ნისიბინელის დროს. 932 წელს მან მესოპოტამიიდან ჩამოიტანა 250 ხელნაწერი. მათგან სამოცი ამჟამად დაცულია ევროპულ

ბიბლიოთეკებში. დერ ალ-სურიანის ბიბლიოთეკა განაგრძობდა გაფართოებას ადრე მეთექვსმეტე საუკუნემდე. მაგრამ შესაძლოა, ღირდეს ყურადღების გამახვილება მოსეს მნიშვნელოვან შენაძენზე, ვინაიდან არსებობს საფუძველი, რომ ეს იყო მნივნობარი წინამძღვრის მიერ წინასწარ შედგენილი პროგრამის შედეგი. ის იყო შეძლებული და ჰქონდა გარკვეული გავლენა აბასიანთა ავტორიტეტებზე როგორც ბაღდადში, ასევე ქაიროში [3].

სავარაუდოდ, დაცული სამოცი ფრაგმენტი იძლევა მთელი კოლექციის საკმაოდ ზუსტ სურათს. საინტერესოა, რომ მოსეს თვალსაზრისი სირიული ლიტერატურული ტრადიციის შესახებ იგივეა, რაც იაკობ ედესელისა და *mutatis mutandis*, კათალიკოს ტიმოთესი; კლასიკური პატრისტიკული ავტორები კარგად არიან წარმოჩენილნი: ევსები კესარიელი, ათანასე ალექსანდრიელი, გრიგოლ ნაზიანზელი [4], იოანე ოქროპირი, კირილე ალექსანდრიელი და სევეროს ანტიოქელი. ზოგიერთ ისეთ თხზულებას, როგორიც არის ათანასეს სადღესასწაულო ეპისტოლე და დიონისე არეოპაგელის თხზულებები, ტიმოთე დაბეჯითებით სთხოვდა თავის მეგობარს სერგის.

მოსეს კოლექცია აშკარად განსხვავდება სირიული ლიტერატურის ტიმოთესეული ხედვისაგან. ის უფრო მეტად შეესატყვისება იაკობ ედესელის თვალსაზრისს, რომელიც კარგად არის წარმომადგენილი ეფრემის, იაკობ სერუგელის, ფილოქსენე მაბოგელის და სხვათა ორიგინალური სირიული თხზულებებით.

ამ ნუსხას ასევე უნდა დაემატოს აფრატი, თუმცა იაკობი მას არ მოიხსენიებს, მის შესახებ მსჯელობს არაბთა ეპისკოპოსი გიორგი. უძველესი ხელნაწერი, დათარიღებული ჩვ.წ. 474 წ. მოსემ შეიძინა რეშაინში, ედესასა და ნისიბინს შორის. მეორე შესანიშნავი ხელნაწერი არის ჰაგიოგრაფიული ტექსტების კრებული, რომელიც იწყება ადაის მოძღვრებით და შეიქმნა დაახლოებით 500 წ.

მოსეს კოლექციაში დაცულია არა მხოლოდ სირული ლიტერატურის უძველესი წამომადგენლების, არამედ ასევე შედარებით გვიანდელი ხანის ავტორების თხზულებები. მეცხრე საუკუნის პირველი ნახევრის მოღვაწეების, ივანის დარელის და ნონი ნისიბინელის თხზულებები დაცულია მოსეს კოლექციის ხელნაწერთა შორის ისევე, როგორც ზუკნინის ქრონიკა (775), რომელიც ჩამოტანილ იქნა ამიდის რეგიონიდან; სრულიად შესაძლებელია ხელნაწერი წარმოადგენდეს დედანს [5].

მოსეს კოლექციაში არის მთელი რიგი ძალზე ძველი ხელნაწერებისა, რომლებიც თარიღდება მეშვიდე, მეექვსე და მეხუთე საუკუნითაც კი. ისინი მოპოვებულ იქნა მესოპოტამიის სხვადასხვა ქალაქებში: თაგრიტში, რეშაინსა და ჰარრანში.

ეს რეგიონი, ედესის აღმოსავლეთი და სამხრეთ-აღმოსავლეთი, განსხვავდება ედესის დასავლეთ და სამხრეთ-დასავლეთი მხარისაგან, სადაც მდებარეობს ისეთ მნიშვნელოვანი ქალაქები, როგორიცაა ალექო და აპამეა, აგრეთვე კენნეშრინის სამონას-

ტრო ცენტრები, ტელ-'ადა და მრავალი სხვ. ამ უკანასკნელი რეგიონის სირიული ქრისტიანული კულტურის აყვავების ხანა იყო მეექვსე და მეშვიდე საუკუნეები, რასაც მოწმობს არქეოლოგიური გათხრები „სირიის მკვდარი ქალაქები“. თუმცა ამ კულტურამ განიცადა სწრაფი დაცემა ადრეისლამურ ხანაში და ხელნაწერთა უმდიდრესი კოლექციიდან, რომელიც იქ უნდა ყოფილიყო დაცული, მხოლოდ მცირე ნაწილი გადარჩა [6].

სირიული თანდათანობით კარგავდა თავის პოზიციას, როგორც სასუბრო ენა სირიასა და მესოპოტამიაში და გახდა სამწერლობო Kultursprache. შესაძლოა დროდადრო ის იხმარებოდა ზეპირმეტყველებაში, ლიტურგიკულ კონტექსტში ან განსაკუთრებულ შემთხვევებში. მაგრამ ყველა, ვინც იყენებდა ენას, ასევე მიმართავდა ერთ ან რამდენიმე სხვა ენას, არაბულს ან სპარსულს. ისიც კი, ვინც იყენებდა არამეული ენის ერთ-ერთ დიალექტს ყოველდღიურ ცხოვრებაში, განიცდიდნენ გაუცხოებას სამწერლობო ენისაგან, რომელიც ვითარდებოდა და გახდა leṣṣānā 'attiqā (უძველესი ენა“ ან ktobonoyo („სამწერლობო ენა“). შესაძლოა ხალხს ესმოდა ის და შეეძლო კითხვა და წერაც კი, მაგრამ უშუალო კავშირი სასაუბრო და სამწერლობო ენას შორის არ იყო მყარი. ეს ხდებოდა სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა რეგიონებში, მაგრამ პროცესი შეუქცევადი იყო. იაკობ ედესელი უკანასკნელი სირიელი ავტორია, რომლის სირიული ენის ცოდნა

მყარად იყო ფესვგადგმული სასაუბრო ენაში [7], რომელიც იმხანად ჯერ კიდევ არ იყო ძალზე დაცილებული „კლასიკურ“ სირიულს. თუმცა, ვფიქრობთ, არ შეიძლება სირიული ენის ისტორიის ეს თავი გადმოვცეთ ზოგადად, გამოვტოვოთ რამდენიმე საუკუნე და არ აღვნიშნოთ რეგიონული სხვაობები.

ახალი ვითარება მკაცრად ზღუდავდა სირიული ლიტერატურის როლსა და საზღვრებს. ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ საკუთრივ სირიულის დაცვა მეტად აღარ იყო ჩვეულებრივი ფაქტი, არამედ ის დამოკიდებული იყო სწავლებაზე სამონასტრო სკოლებსა და ეკლესიებში. განათლების სისტემა დაფუძნებული უნდა ყოფილიყო იდეოლოგიაზე, რომლის თანახმადაც ენა და ლიტერატურა სირიული ქრისტიანობის შემადგენელი ნაწილები იყო. უფრო მეტიც, საზოგადოებაში, რომელშიც სხვა ენები და კულტურის სხვა მოდელები ჭარბობდა და რომელსაც ქრისტიანები იძულებულები იყვნენ შეგუებოდნენ, სირიული მთლიანად აღარ მოიცავდა ინტელექტუალური და კულტურული მოღვაწეობის სფეროებს. ამავე დროს სირიული მემკვიდრეობა უნდა ყოფილიყო უფრო გასაგები. ეს არ ნიშნავს, რომ სირიული ლიტერატურა თითქოს ოდნავ ხელოვნური გახდა, რომელიც შეიძლება შევადაროთ იდიშს აშშ-სა და ევროპის ქვეყნებში. მართლაც, ახლო აღმოსავლეთისათვის ცნობილია ჭეშმარიტად მულტიკულტურული, მრავალენოვანი მოღვაწეობის პერიოდები, როდესაც სხვადასხვა კულტუ-

რას ჰქონდა საშუალება აყვავებულიყო ერთსა და იმავე დროს, ერთსა და იმევე რეგიონში. ამგვარი ფენომენი დღესაც დასტურდება იერუსალიმში, მოსულში, ბეირუთში ან ალექსოში. [8]

ასეთი მოსაზრებები შესაძლოა, დაგვეხმაროს მეორე მეტე და მეცამეტე საუკუნეების სირიული ლიტერატურის უკეთ გაგებაში. ეს პერიოდი სხვადასხვაგვარად არის აღწერილი, როგორც დაცემა [9] და როგორც აღორძინება [10]. გარკვეულწილად შესაძლოა ორივე სწორი იყოს. თუმცა, ამ პერიოდის თხზულებების განხილვისას, შესაძლებელია მავანზე არ დატოვოს შთაბეჭდილება სირიელ ქრისტიანთა უდიდესმა მიღწევებმა, რომელიც საზრდოობდა საკუთარი ტრადიციებით, მაგრამ ამავე დროს განიზომებოდა ახალი ვითარების შესაბამისად.

ბარებრაია, მეცამეტე საუკუნის სირიულ-ორთოდოქსების მაფრიონო, გამონაკლისი იყო თავისი მასშტაბითა და თვალსაწიერით, რომელიც წერდა როგორც სირიულად, ასევე არაბულად. ის არის ამ პერიოდის სირიული ლიტერატურის თვალსაჩინო წარმომადგენელი. აღმოსავლეთ-სირიელთა კათალიკოსი ტიმოთე პოზიტიურად იყო განწყობილი სირიულ-ორთოდოქსული სამყაროს მიმართ, ხოლო სირიული ლიტერატურული კულტურის ბარებრაიასეული თვალსაზრისი მთლიანად მოიცავდა როგორც დასავლეთ-სირიულ, ისე აღმოსავლეთ-სირიულ ტრადიციას, „ორ ცნობილ (ჩვენ ვიტყვოდით: ოფიციალურ)

ტრადიციას" (tartên maṣṣimonwon ṭbibon), როგორც ის წერს თავისი სირიული გრამატიკის შესავალში [11]., ეს რომ მხოლოდ მოკრძალება არ იყო, კარგად ჩანს საკუთრივ გრამატიკიდან. ის უმთავრესად ეფუძნებოდა დასავლეთ-სირიულს, ასევე შეიცავდა დიდწილად აღმოსავლეთ-სირიულ ვოკალიზაციას და წარმოთქმას. ამ ავტორებს შორის, რომელთა თხზულებებიდან მოტანილია ციტატები, ვხვდებით ცნობილი ბერძენი ავტორიტეტების სირიულ თარგმანებს: გრიგოლ ნაზიანზელის, ბასილის, იოანე ოქროპირისა და დიონისე არეოპაგელის, აგრეთვე, მთელ რიგ სირიელ ავტორებს, არა მხოლოდ ეფრემს, იაკობ სერუგელსა და იაკობ ედესელს, არამედ ასევე ნარსაის და ერთგან თეოდორე მოფსუესტელსაც კი! აღმოსავლეთ-სირიული ტრადიციის ასეთივე გაერთიანება აღმოჩნდა მის მრავალ სხვა შრომაში, ასე, მაგალითად, ქრონიკა და ეთიკონი.

ამ ორ შრომასთან, ქრონიკასთან და ეთიკონთან, დაკავშირებით უკანასკნელ წლებში მკვლევრები აღნიშნავდნენ ბარებრაიას საკმაოდ ბევრ ნასესხობებს ისლამური წყაროებიდან [12]. ეს ფაქტი ადასტურებს maṣryono-ს რწმენას, რომ სირიული კულტურა არ უნდა ყოფილიყო იზოლირებული, არამედ ტრადიციის შეწყვეტის გარეშე უნდა ჩართულიყო გარემომცველ კულტურაში. ამ იდეას ბევრი მხარდამჭერი არ ჰყავდა ბარებრაიას დროიდან მოყოლებული. ხოლო საკუთრივ ნასესხობა რჩებოდა მყარად ფესვებგადგმუ-

ლი სირიულ ტრადიციაში, სწორედ ამიტომ გახდა ეს ორი თხზულება უაღრესად პოპულარული.

შეიძლება ითქვას, რომ მეთორმეტე და მეცამეტე საუკუნეების სირიული ლიტერატურა, განსაკუთრებით დასავლეთ-სირიული ტრადიცია, განიცდიდა მოდერნიზაციას ისეთი ავტორების მეშვეობით, როგორებიც იყვნენ დიონისე ბარ სალიბი (1171), პატრიარქი მიხეილი (1199), იაკობ ბარ შაკკო (1241) და გრიგოლ ბარებრაია (1286). თავისი ეკლესიისა და საზოგადოების ამ ცნობილი პიროვნებების მღვანეობა მოიცავდა სირიული ლიტერატურის ყველა ჟანრს. იმხანად სირიული ქრისტიანობის ინტელექტუალური და კულტურული ინფრასტრუქტურა კვლავაც ხელუხლებელი რჩებოდა. მათი ენიცკლოპედიური ხასიათის შრომები აერთიანებს, აჯამებს და ავსებს ადრეულ შრომებს, რომელიც ითვალისწინებს თანამედროვე განვითარებას და მისთვის მისაღებია ნასესხობები მეზობელი კულტურებისაგან, როგორც ჩვენ ვიხილეთ ბარებრაიას შემთხვევაში. მათი მიღწევების მეშვეობით სირიულმა ლიტერატურულმა ტრადიციამ მიიღო ისეთი სახე, როგორითაც ის გადაეცემოდა შემდგომ საუკუნეებს. ტრადიციის დამკვიდრებისა და კონსოლიდაციის თვალთახედვით ამ ავტორების უაღრესად მნიშვნელოვანმა თხზულებებმა მოიპოვა უდიდესი პოპულარობა და სწრაფად გავრცელდა. სამწუხაროდ, ახლო აღმოსავლეთში შემდგომმა ნგრევამ და ქრისტიანული მოსახლეობის განადგუ-

რებამ, გამოიწვია მრავალი უძველესი თხზულების დაკარგვა, რომელსაც ეფუძნებოდა მეთორმეტე და მეცამეტე საუკუნეების შრომები.

სირიული ლიტერატურის ზოგადი კონტურები აღქმული აღმოსავლეთ-სირიულ წრეებში ისე, როგორც დაახლოებით 1300 წ., გარკვეულწილად განსხვავდება იმისაგან, რაც ჩვენ ვიხილეთ იაკობ ედესელისა და კათალიკოს ტიმოთეს შემთხვევაში. ეს კარგად ჩანს 'აბდიშო' ნისიბინელის (1318) წიგნების კატალოგიდან [13]. „ძველი და თანამედროვე“ მწერლების ნუსხაში (qadmâyê wa-hrâyê) არის 198 ჩამონათვალი. თუმცა ის იწყება ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებით (nos. 1-2), რომელსაც მოსდევს „ბერძენი მამები“ (nos. 3-48), ბევრად უფრო დიდი ადგილი ეთმობა „სირიელ მამებს“. მრავალი ავტორი დღეს ჩვენთვის უცნობია. ამიტომ საინტერესოა, იყო თუ არა ცნობილი 'აბდიშო'სათვის ყველა ავტორი და წიგნი, რომელსაც ის აღნუსხავდა, ან ზეპირად მოჰქონდა ციტატები ან იწერდა რომელიმე გაურკვეველი წყაროდან [14]. უძველესი პერიოდიდან შემ'ონ ბარ საბბაე, აკაკიუსი და პაპისადმი მიძღვნილი ეპისტოლეები არის მითითებული, მათ გვერდით მოიხსენიება ეფრემი „სირიელთა წინასწარმეტყველი“ და აფრაატი. ასევე აღნიშნულია მრავალი აღმოსავლეთ-სირიელი მამა. ბაბაისადმი მიძღვნილ კრებულს, რომელშიაც დამოწმებულია 83 წიგნი, ეს ღმრთისმეტყველი აჰყავს თეოდორე მოფსუესტელის დონემდე ბერძნულ ნაწილში [15]. იმ ავტორთა ნუსხა,

ვინც „სულის მეშვეობით მეტყველებს“ (malle(w) b-yad ruhā) [16] ასევე მოცავს თანამედროვე მწერლებს. ბოლო ნაწილში 'აბდიშო' ჩამოთვლის საკუთარ სირიულ და არაბულ თხზულებებს. ბოლოს მოხსენიებულია რამდენიმე სირიელი-ორთოდოქსი ავტორი, მათ შორის იაკობ ედესელი, რომლის ქრონიკაზე ზემოთ იყო საუბარი.

თანამედროვე ავტორები შესულია არა მხოლოდ 'აბდიშო'-ს კატალოგში, ისინი ასევე დასტურდება მონასტრის ბიბლიოთეკის ფონდებში დაცულ ხელნაწერებში. მეთოთხმეტე და მეთხუთმეტე საუკუნეების მონაცემები მწირია, ისინი შეზღუდულია და შემოიფარგლება რამდენიმე განსაკუთრებული, კერძოდ, ალკოშისა და ბეთ კოკას (ან ბარ კუკას) მახლობლად მდებარე რაბბან ჰორმიზდიის მონასტრის ბიბლიოთეკით. ამჟამად უფრო მეტი ინფორმაცია მოგვეპოვება სიირტიისა და ალკოშის გვიანდელი კოლექციების შესახებ. განსაკუთრებით პოპულარული ჟანრი იყო სასულიერო პოეზია. გივარგის ვარდასა და ხამის ბარ კარდაჰეს შემდეგ (ორივე მათგანი იყო ერბილიდან და მოღვაწეობდნენ მეცამეტე საუკუნეში), ბეთ კოკას მონასტრის ბერები იყენებდნენ ამ ჟანრს – გაბრიელ კამსა (მეცამეტე საუკუნის დსასრული) და ბრიხშო ბარ ეშკაფე (მეთოთხმეტე საუკუნე) – ვიდრე მეთექვსმეტე საუკუნეში ტრადიცია არ გააგრძელეს გაზართისა და ალკოშის პოეტებმა [17]. ეს თხზულებები იმთავითვე შევიდა „კლასიკურ“ სირიულ ხელნა-

წერთა კოლექციაში, რაც მოწმობს იმხანად „კლასიკური“ სირიულის ტრადიციის კვლავაც დიდ სიცოცხლიუნარიანობას [18].

აღმოსავლეთ-სირიულ ხელნაწერთა კოლექციის კიდევ ერთი საინტერესო ასპექტია მთელი რიგი სირიელი-ორთოდოქსი ავტორების თხზულებების არსებობა აღნიშნული კოლექციაში: იაკობ ბარ შაკკო (მეცამეტე საუკუნის პირველი ნახევარი) და მისი დიალოგების წიგნი, განსაკუთრებით ბარებრაია, რომლის თხზულებები დაცულია სხვადასხვა კოლექციაში. საინტერესოა აღმოსავლეთ-სირიელების პოზიტიური გამოცხილი μαφρυοιο-ს ფართო თვალსაწიერის შესახებ.

როგორც ცნობილია, მეთექვსმეტე საუკუნის დასასრულიდან მოყოლებული ინტენსიურად ხდებოდა ხელნაწერთა გადანერა სოფელ ალკოშში, სადაც მოღვაწეობდნენ გადამწერი მღვდლები, ხოლო შედარებით ნაკლები ინტენსივობით კი ჩრდილოეთ ერაყის ზოგიერთ ადგილებში. ეს მიუთითებს იმ ახალ მიმართულებაზე, რომელიც მიზნად ისახავდა ტრადიციის მოდერნიზებას და რომელიც შეიძლება შედარდეს იმ მოვლენებს, რასაც ადგილი ჰქონდა სირიელი ორთოდოქსების გარემოცვაში მეთორმეტე და მეცამეტე საუკუნეებში, თუმცა მეჩვიდმეტე საუკუნეში ალკოშში ეკლესიის წინამძღვრები იყვნენ სოფლის მწიგნობარი მღვდლები და არა მაღალი რანგის სასულიერო პირები. უფრო მეტიც, ყურადღება გამახვილებული იყო ხელნაწერთა ნუსხების დამზადებაზე, ანუ უძვე-

ლესი ტექსტების აღდგენასა და დაცვაზე, ვიდრე მათ გადანერაზე. სოციალურ დონეზე სხვაობის გამო წინა პლანზე წამოინია ახალი ტიპის ტექსტებმა, როგორიცაა ალექსანდრეს ისტორია [18] და ახიკარის „არამეული“ ისტორია, რომლებიც პოპულარული უნდა ყოფილიყო საუკუნეების განმავლობაში. და ბოლოს, ძალზე გავრცელებულ სირიულ სასულიერო პოეზიასთან დაკავშირებით, ალკოშაიე ექსპერიმენტს ატარებდა ტრადიციის განხილვის დღემდე გამოუკვლევ მიმართ: ტრადიციული შინაარსის სასულიერო პოეზია შურეტჰ-ში, რეგიონის სასაუბრო არამეული ენა [19].

აღმოსავლეთ-სირიელი სოფლის მღვდლების მიერ ხელნაწერთა ნუსხების დამზადება ჩრდილოეთ ერაყში მეჩვიდმეტე საუკუნეში, მეთორმეტე და მეცამეტე საუკუნეების სირიული-ორთოდოქსული ეკლესიების წინამძღვრების მიერ უძველესი ტექსტების გადანერა--შეკრება და მათე საუკუნეში მესოპოტამიასა და ეგვიპტის უდაბნოს შორის ბერის მოგზაურობა ხელნაწერთა კოლექციის შედგენის მიზნით ადასტურებს იმ სტილს, რომლითაც სირიელი ქრისტიანები უაღრესად განსხვავებული გარემოებების ზეგავლენით აფასებდნენ საკუთარ ტრადიციას. იაკობ ედესელისა და ტიმოთე კათალიკოსის კომენტარების საფუძველზე დღეს მკვლევრებს საშუალება აქვთ გაიგონ ტრადიციის განვითარების ზოგიერთი ასპექტი. სწორედ ამ ხალხის შრომის შედეგად არის შესაძლებელი დღეს ჩვენი

მოსაზრების გამოთქმა სირიელი მკვლევრებისა და სირიელი ქრისტიანების მსგავსად.

ლიტერატურა

1. K. Innemée & L. Van Rompay, „La présence des Syriens dans le Wadi al-Natrun (Egypte). À propos des découvertes récentes de peintures et de textes muraux dans l'Eglise de la Vierge du Couvent des Syriens“, *Parole de l'Orient* 23 (1998) 182-183.
2. H.G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wadi'n Natrun*, II. *The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis* (New York, 1932) 440-441.
3. J. Leroy, „Moïse de Nisibe“, in *Symposium Syriacum 1972* (*Orientalia „Cristiana Analecta* 197; Rome 1974) 457-470.
4. A. Van Roey & H. Moors, „Les discours de Saint Gregoire de Nazianze dans la litterature syriaque“, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 5 (1974) 80-84 and 84-87.
5. Harrak, *The Chronicle of Zuqnin*, 9-21.
6. M. Mundell Mango, "Where was Beth Zagba"?, in C. Mango & O. Pritsak (eds.), *Okeanos, Essays Presented to Ihor Sevcenko* (=Harvard Ukrainian Studies 7, 1983) 405-430.
7. E.J. Revell, "The Grammar of Jacob of Edessa and the Other Near Eastern Grammatical Traditions", *Parole de l'Orient* 3 (1972) 365-374.
8. G. Steiner, *Errata. An Examined Life* (Second impression, London 1997) 78-102.

9. J.-B. Chabot, *Litterature syriaque* (Paris 1934) 114: "Quatneme periode (Xe-XIIIe siecle). Decadence et fin de la litterature syriaque"; 118, 121, 129.
10. P. Kawerau, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance: Idee und Wirklichkeit* (Berlin 1955).
11. A. Moberg, *Le Livre des splendeurs. La grande grammaire de Gregoire Barhebraeus* (Lund 1922) 2, 17-18 (Syriac).
12. H. Teule, "The Crusaders in Barhebraeus' Syriac and Arabic Secular Chronicles: A Different Approach", in K Ciggaar, A. Davids, H. Teule (eds.), *East and West in the Crusader States: Context – Contacts – Confrontations* (Orientalia Lovaniensia Analecta 75; Louvain 1996) 39-49.
13. J.S. Assemani, "Carmen Ebedjesu Metropolitae Sobae et Armeniae continens catalogum librorum omnium ecclesiasticorum", *Bibliotheca Orientalis*, 111, 1, (Rome 1725) 1-362.
14. ბარ იაკობი, რომლის შესახებ 'აბდიშო' მხოლოდ აღნიშნავს: "it leh ktâbâ „მე მაქვს წიგნი“.
15. ბაბაი არ არის მოხსენიებული ტიმოთეს ეპისტოლეში.
16. შდრ. იაკობ ედესელის გამონათქვამს. R. Schröter, "Erster Brief Jacobs von Edessa an Johannes den Styliten", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 24 (1870) 269, 16-17; 274.

17. Baumstark, *Geschichte*, 304-306, 321-323.
18. C.A. Ciancaglini, "Gli antecedenti del Romanzo siriano di Alessandro", in R.B. Finazzi & A. Valvo (eds.), *La diffusione deU'eredita classica nell'eta tardoantica e medievale. II "Romanzo di Alessandro" e altri scritti* (L'eredita classica nel mondo orientale 2; Alessandria 1998). 55-93.
19. H.L. Murre-van den Berg, "A Syrian Awakening, Alqosh and Urmia as Centers of Neo-Syriac Writing", in Lavenant, *Symposium Syriacum VII* 499-515; A. Mengozzi, "The Neo-Aramaic Manuscripts of the British Library: Notes on the Study of the Durikyata as a Neo-Syriac Genre", *Le Museon* 112 (1999): 459-494.

ილუსტრაციები



რაბბულას სახარება – „ამაღლება“, VI საუკუნის
ხელნაწერი, ჩრდილოეთ მესოპოტამია (ფლორენცია,
Biblioteca Mediceo Laurenziana, cod. Plut. I, 56).



იმპერატორი კონსტანტინე და დედოფალი ელენე –
V-VI სს. სირიული (ნესტორიანული) ხელნაწერი.

ეფრემ ასურის ჰიმნი – Nativiti, VI საუკუნის
სირიული ხელნაწერი (Vatican Syriac 112).

