

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

კონსტანტინე გამსახურდიას კაბინეტი

სოსო სიგუა

„ეკსტატი მსხეთელის გარტვილობა“ და აბიგოს ნეკრესელი



გამომცემლობა „დიდუსტატი“
თბილისი — 2001

ავტორისაგან

„ვესტატი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორობის საკითხი ჩემი სადიპლომო ნაშრომში იუო. იგი დაიბეჭდა ჟურნალ „ცისკარსა“ (1973, № 11) და ჩემს წიგნში – „სიტყვა, როგორც ბედისწერა“ (1986).

მოგესხენებათ, ქრისტიანულმა რელიგიამ სრულიად განსაკუთრებული როლი შეასრულა ქართული კულტურის შესაქმნელად და ქართველი ხალხის გადასარჩენად.

ამ ბისიის ერთ-ერთი ჰირველი გამოხატულებაა „ვესტატი მცხეთელის მარტვილობა“ – VI საუკუნის ძეგლი, რომლის ავტორის სახელი ისტორიამ არ შემოინახა.

ნაშრომის მთავარ დებულებას, რომ ამ ტექსტის ავტორად შეიძლება მივიჩნიოთ აბიბოს ნეკრესელი, ერთი აცამეტ ასურელ მამათავანი, ზოგი დაუთანხმა (მაგ., ბეჟან კილანავა), ზოგი – არა (მაგ., ივანე ლოლაშვილი, რომელიც ამ გამოკვლევის ჰირველი რეცენზენტი იყო). მაგრამ ინტერესი სპეციალისტთა წრეში და სტუდენტ ახალგაზრდობაში ოცდაათი წლის შემდეგაც არსებობს, როგორც მარწმუნებს პროფესორი რევაზ ბარამიძე.

მე ადრევე ჩამოვყილდი ძველქართულ მწერლობას, ფილოლოგიურ კვლევას. ამიტომ ამ ნაშრომისათვის არაფერი შემიმატებია, არც არაფერი გამომიკლია და ასე უცვლელად ვთავაზობ მკითხველს.

30 მაისი, 2001 წელი

რედაქტორი პროფ. რევაზ ბარამიძე

თავი პირველი

არეოპაგიტკა და „ეესტათი მცხეთელის მარტვილობა“

1. ზოგადი მიმოხილვა. როგორც ცნობილია, დიონისე არეოპაგელის სახელით ჩვენს დრომდე მოაღწია თეოლოგიური შინაარსის ოთხმა ტრაქტატმა („სადმოროთა სახელთათვის“, „სეცათა მღვდელთ-მთავერობისათვის“, „საეკლესიოთა მღვდელთ-მთავერობისათვის“, „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათვის“) და ათმა სხვადასხვა პირისადმი მიწერილმა ეპისტოლეში¹. მისი მოძღვრება მნიშვნელოვანია იმდენადაც, რამდენადაც, ნეტარი ავგუსტინეს თხზულებებთან ერთად², წარმოადგენს ქრისტიანული ფილოსოფიის (თეოსოფიის) საფუძველს, შერწყმას ქრისტიანული რელიგიისა ნეოპლატონიზმთან, გარდამავალ ხიდს ანტიკურობიდან შუასაუკუნეების ქრისტიოლოგიური აზროვნებისაკენ³.

ამ ტრაქტატებმა პირველი გამოხატვა პპოვეს სევეროს ანტიოქელის წიგნებში (518-528 წწ.), ხოლო ოფიციალურად ცნობილი გახდა (531-532) წლის კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კრებაზე. ეფრემ ანტიოქელი, ლეონტი ბიზანტიელი და სხვანი იმთავითვე შეებრძოლნენ იმ პირებს, რომლებიც არ ცნობდნენ დასახელებული ტრაქტატების მოციქულებრივ წარმოშობას. მოგვიანებით, განსაკუთრებით რენესანსის ეპოქიდან, შეუძლებლად ცნეს მისი წარმოშობა I საუკუნეში (ღორენ-კო ვალა და ერაზმ როტერდამელი). იქმნებოდა თეორიები, რომელთა მიზანი იყო გადატრა ამ სადავო საკითხისა, მოძებნა ნამდვილი ავტორისა და ტექსტების სწორი დათარიღება.

XX საუკუნის დამდეგისათვის მსოფლიო მეცნიერებას გამორკვეული ჰქონდა, რომ თხზულებები დაწერილია 462 წლიდან 518-528 წლამდე, რამდენადაც ავტორი არათუ ეყრდნობა პროკლე დიადოხოსის (410-485 წწ.) ფილოსოფიურ კონცეფციას, არამედ იცნობს მის კომენტარებსაც პლატონის „ალკიბიადესზე“ (კოხი, შტიგლმაიერი); თხზულებები შექმნილია სირიაში, ქალაქ დაზის მახლობლად; ავტორი უნდა ყოფილიყო ეპისკოპოსი⁴.

ამ ამოსავალ ღებულებებზე დაყრდნობით შალვა ნუცუბიძემ მოახდინა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის იდენტიფიკაცია პეტრე იბერთან

(410-491 წწ.), ცნობილ ქართველ მოღვაწესთან, ბიოგრაფების ცნობით, არაჩვეულებრივად სახელგანთქმულ კაცთან, რომელიც მოღვაწეობდა სირიაში, ღაზისა და მაიუმის მიდამოებში და იმპერატორის კარზე მიღებული იყო, როგორც ავტორიტეტული პიროვნება⁵.

1952 წელს ფრანგულად გამოქვეყნებულ ნაშრომში „პეტრე იბერი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებანი“ გერმანელი მეცნიერი ერნესტ პონიგმანი შ. ნუცუბიძისაგან დამოუკიდებლად მივიდა ამავე დასკენამდე⁶.

ეს თეორია ჯერჯერობით არაა საესეებით აღიარებული: მომხრეებთან ერთად მას ჰყავს მოწინააღმდეგეებიც.

2. ღვთაების ატრიბუტები. ა) აპოფატია. „ვესტათი მცხეთელის მარტილობა“ გეაწვდის ღვთაების განმსაზღვრელ რამდენიმე პრედიკატს⁷, რომელთა საშუალებით წარმოდგენა გვექმნება ამ ტრანცენდენტურ ძალაზე. იგი გამოხატულია როგორც ნეგატიური (აპოფატიკური), ისე პოზიტიური (კატაფატიკური) ფორმულებით: „სათნო ღმერთი“ (გვ. 148), „ღმერთი ტკბილი და კაცთმოყვარე“ (გვ. 150), „ქრისტე... ნათელი“ (გვ. 152), „ღმერთი ცხოველი“ (გვ. 153), „ღმერთი შემოქმედი“ (გვ. 153), „ღმერთი დაუსაბამო“ (გვ. 153), „ღმერთი, ყოვლის მყუდროელი“ (გვ. 155). ვიდრე ამ განსაზღვრებათა წყაროებს შევეხებოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია დავასახელოთ ღმერთის ის უმთავრესი ნიშნები, რითაც მოიაზრება როგორც აბსოლუტური, სუბსტანციური უნივერსი: 1. ღმერთი დამოუკიდებელია და თვითვეა თავისი თავის მიზეზი; 2. აბსოლუტურად თავისუფალია: ადგენს საკუთარ გონებას და განსაზღვრავს საკუთარ ნებისყოფას; 3. უსასრულო ძალაა; 4. სრულქმნილი და ყოვლისშემძლე გონებაა; 5. მასვე უკავშირდება უსაზღვრო სიყვარული. აბსოლუტური ღვთაება სამპიროვანია (ტრინიტეტი), რომელთაგან თითოეული ცალკე თუ სამივე ერთად ღვთაების სახელის მატარებელია; 6. მაღლა დგას დროსა და სივრცეზე, როგორც ყოვლის შემოქმედი⁸. ამიტომაც ლოგიკური გზით მისი სრულყოფილი შეცნობისათვის ადამიანური აზრი უმწეოა.

ფსევდო-დიონისეს მიერ თეოლოგია ორად განიყოფა – უკუთქმითი (ნეგატიური) და წართქმითი (პოზიტიური) ღვთისმეტყველება⁹. შესაბამისად დაისახა შემეცნების ორი გზა – აპოფატიკური და კატაფატიკური¹⁰. პირველი ნაკლოვანია, ვინაიდან გულისხმობს ზიარებას იმ ძალასთან, რომლის წარმოსახვა არ ძალუძს გონებას, რამდენადაც უფრო მეტია, ვიდრე ყოფნა. შესაძლოა მხოლოდ იმისი თქმა, თუ რა არ არის იგი¹¹. მეორე გზას უეიცობის აღიარებამდე მივიყვართ, სამაგიეროდ – სრულყოფილია და ნამდვილი¹². ინდივიდი მისტიკური ექ-

სტაჟით მოუახლოვდება, შეიგრძნობს და ეხიარება ღმერთს, რაც მთავრდება ნისლში შესვლით. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ თითქოს მოკვდავს შეეძლოს თავად იქცეს უნივერსალ. ღვთაებასთან მისაახლოებლად ადამიანი უნდა განეწიოს ასეთი თანმიმდევრობის საფეხურები: ა) გრძნობადისაგან განწყენდა; ბ) გონების დაცარიელება აზრისაგან; გ) სრულყოფა – ღვთაების მისტიკური შეცნობა-შეგრძნება¹³. ეს მოძღვრება (ცნობილია თეოსოფიის (განდმართობის) სახელით და უპირისპირდება იზოთეოსს (ღმერთისწორობას). ნეოპლატონიზმიდან ამოსული თეოლოგიისათვის მიუღებელი დარჩა თვით მეფის ღმერთობის იდეაც; მან არნია ღმერთთან მიახლოების პრინციპის მომარჯუება¹⁴.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან, ისევე როგორც მის ფილოსოფიურ დასაყრდენთან – პროკლესთან, სამეარო ღვთაებრივი ემანაციის შედეგია, გძმონაღენია ღმერთისა და ღმერთსავე უნდა დაუბრუნდეს. ხოლო რაც შეეხება ამ სუბსტანციურ ძაღასთან შეერთებას – პროკლემ იგი გაიაზრა როგორც ემანაციის შებრუნებული გზა – დაბრუნება პირველმიზეზში. აქ ასეთი ტრიადა მოქმედებს: ა) ეროსი; ბ) ჭეშმარიტება; გ) რწმენა. ეროსი მოგგვრის ექსტაზს, ჭეშმარიტება გვაზიარებს ღმერთს, რწმენა მისტიკური ექსტაზის პროცესში შეგვაერთებს ღმერთთან, რაც იშვიათად სრულდება და ნაკლოვანიც არის: ადამიანის მიერ ღმერთთან საბოლოო შერწყმა ხორციელდება სიკვდილის შემდეგ¹⁵. ეს საკითხი დამუშავებული აქონდა პლოტინსაც¹⁶, არის ბიბლიაშიც, მაგრამ ღმერთთან მიახლოება, როგორც მოქმედების მიმართულება, მხოლოდ არეოპაგიტიკაშია¹⁷.

ღმერთი და ადამიანი ერთმანეთს დაუკავშირდა ზეციური და მიწიერი იერარქიით, რაც პირველად არეოპაგიტიკის ავტორს არ მოუკია. მან მხოლოდ წამოსწია იგი და პროკლეს სირათა ანუ წყებათა ცნებებზე მდგარმა ქრისტიანული თეოლოგიის ენაზე გადაიტანა (ანგელოსთა დასების შესახებ ღაპარაკია ბიბლიაშიც)¹⁸.

ამით წვენ დროებით ეწვეტო არეოპაგიტულ ექსკურსებს და ეუბრუნდებით ზემოთ მოტანილ პრედიკატებს ღვთაებისას, რომლებიც „ექსტატი მცხეთელის მარტვილობაშია“ – დაცული. განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს „ღმერთი დაუხაბამო“. ეს არის ერთადერთი აპოფატეიკური ნიშანი უნივერსისა, რომელიც შემოინახა ამ უძველესმა პაგიოგრაფიულმა ტექსტმა.

დაუხაბამო ღმერთი არის მიღმური ძალა, რომელსაც დასაწყისი არ გააჩნია. ამდენად მოკლებულია დასასრულსაც და გაიგება როგორც უბოლოო და განუსაზღვრელი ცნება, რამდენადაც ის მეტია, ვიდრე ყოველივე ერთად აღებული გრძნობათა ორგანოებისათვის მისაწვდომი; რამდენადაც მისი შემეცნება აღემატება პიროვნულ შესაძ-

ლუბლობას; ის თვითონაა ამ შესაძლებლობის შემქმნელი და დამსახურებული და ამ პირველმიზეზის (უმიზეზო მიზეზის)¹⁹ სიტყვებში მოქცევა რეალურად შეუძლებელია²⁰. ჩვენს მიერ ღმერთის ცოდნა არცოდნით ამოიწურება²¹, ე. ი. შესაძლოა ვიცოდეთ კონკრეტულად რა ნიშნები არ გააჩნია მას.

სიერცისა და ღრის მიღმა არსებული ღმერთისათვის იქნება ნეგატიური პრედიკატები – „გამოუთქმელი“, „გაუგებარი“, „უსახელო“ და სხვ. რასაკვირველია, ფსევდო-დიონისეს დამსახურება არაა ღვთაების ნეგატიური განმარტება. „უსახელო“, „უცნაური“, „უთქმელი“, „გაუგებარი“ აღრევე იყო დამკვიდრებული ფილოსოფიასა და მამათა სწავლანში (კლიმენტი ალექსანდრიელი, ბასილ დიდი, გრიგოლ ნოსელი)²². ჯერ კიდევ ფილონ ალექსანდრიელმა (ძვ. წ. 20 – ახ. წ. 54 წწ.) წარმოადგინა ღებულება ღმერთის უცნაურობის შესახებ²³. ეს ის პიროვნებაა, რომელმაც მოინდომა ბერძნული ფილოსოფიის შეერთება ებრაულ რელიგიასთან²⁴. შემდეგში ეს თვალსაზრისი მიიღო ნეოპლატონიზმმა, ქრისტიანობამ, ისლამმა. ფილონის მიდევნებით პლოტინი იმეორებს, რომ ღმერთი „გამოუთქმელია“, „უსახელო“, „გაუგებარი“ და „გონებით მიუწვდომელი“²⁵.

ბრუნო ბაუერი, ბიბლიური წიგნების ცნობილი მკვლევარი, ფილონს თვლიდა ქრისტიანობის ნამდვილ მამად²⁶. ეს აზრი გაზვიადებულიად მიაჩნდა ფრ. ენგელსს, თუმცა ფილონის როლი ქრისტიანული რელიგიის ჩამოყალიბებაში არ უარუყვია²⁷.

ფსევდო-დიონისესთან ღმერთის ფორმულირება იწყება მისი როგორც დასაბამისა და მიზეზის აღნიშვნით. აქედან გამომდინარე, თვით ღვთაება დაუსაბამოა და უმიზეზო, რამდენადაც იგი შემოქმედია, შემქმნელი შემქმნელია და მალა დგას თავის მიერ შექმნილზე. დაუსაბამობა ნეგაციის დასაწყისია, რომელზეც აიგება უკუთქმითი ღმრთის მეტყველება – აპოფატია²⁸. ეს ტერმინი როგორც ცნება, არეოპაგიტულ სპეციფიკად უნდა ჩაითვალოს. შემდეგში იგი ფართოდ გავრცელდება და გახდება ღვთაების უპირველესი ატრიბუტთაგანი ქრისტიანულ მწერლობაში²⁹.

ამ მხრივ საინტერესოა მიქაელ მოდრეკილის კრებულში (978-988 წწ.) მოთავსებული დიონისესადმი მიძღვნილი საგალობელი (19 დეკემბრის ქვეშ)³⁰.

უცნობი ჰიმნოგრაფის ყურადღება მიჰყობილია ღვთაების აპოფატეური ნიშნებისაკენ. ამასთანავე, ზოგჯერ, უზეშთავის ერთი დახასიათებულია როგორც მადლის მომცემი და საღმრთო ელვარება. იგი, აშკარაა, რომ გაცნობილია ფსევდო-დიონისეს ღმრთისმეტყველებას, ვინაიდან ზუსტად ლაპარაკობს უმეცრების ნისლში ნათლის გამო-

რწმინებაზე³¹. ეს ნისლი გაგებულა როგორც შეუხებელი და აღუქმელი რეალობა, სადაც მხოლოდ საღმრთო ელვარება არის მისაწვდომი უშეშთაქის განცდითა და ზეშთა სიტყვით. საგალობელში მსჯელობაა სახიერით უმეცრების ბნელის განქარეებაზე, რაც გულისხმობს ბოროტებისთვის საფუძელის გამოცლას, დასახვას არასუბსტანციურ ძალად. ანონიმი ავტორი აპოფატიკური პრედიკაციებიდან „გამოუთქმელ ნათელსა“ და ღმერთის „ეცნაურობას“ ახსენებს თითოჯერ, ხოლო დაუსაბამობას, როგორც მამაღმერთისა, ისე ძეღმერთისა, ეითარცა ამ მოძღვრებისათვის ღვთაების უპირველეს განმსაზღვრელ ნიშანს – შეიდჯერ³².

ჰიმნოგრაფის ასეთი მოქმედებაც გვაფიქრებინებს, რომ არეოპაგიტისტიკაში ქრისტიანული ღვთაების დაუსაბამობით განსაზღვრა არის ნეგაციის დასაწყისი და აპოფატიკურ წარმოდგენათა გაშლის წინაპირობა.

ბ) კატაფატიკა³³. „ეესტათი მცხეთელის წამებაში“, როგორც აღინიშნა, დანარჩენი ეპითეტები კატაფატიკურია, პოზიტიურია. ეს არ ეწინააღმდეგება იმ აზრს, რომ ღმერთის პოზიტიური ახსნა ვერ მოხერხდა და იგი განუსაზღვრელობით განისაზღვრა. ლაპარაკი შეეხება არა არსს ღვთაებისას, არამედ კრსიდან გამომდინარე შედეგებს, უხილავი ემანაციის კვალს ხილულ სამყაროში. კატაფატიკური ღვთისმეტყველება განიხილავს არა მიზეზსა და დასაბამს, არამედ მიზეზობრივად წარმოშობილსა და განვითარებულს, დაუსაბამოს მიერ დასაბამქმნილს. ამიტომაც ღმერთი შემოქმედადაა მიჩნეული ყველა რელიგიაში. მაგრამ თუ როგორი არის ეს შემოქმედი – გაუგებარი და აუხსნელი რჩება.

პრედიკატები – „სათნო ღმერთი“, „ღმერთი ტკბილი და კაცთმოყვარე“, „ღმერთი ცხიველი“, „ქრისტე... ნათელი“ – არ ბრწყინავენ ორიგინალურობით, მაგრამ არც ისეთი ტრაფარეტული განსაზღვრაა, როგორც „ღმერთი შემოქმედი“ ან „ყოელის მპყრობელი“. ანგარიშგასაწევია ისიც, რომ ტექსტი VI საუკუნეს განეკუთვნება. არეოპაგიტისტიკა მხოლოდ ამ დროს გამოდიც როგორც იდეოლოგიური ძალა და მაქსიმე აღმსარებელს ჯერ არ შეუყვანია მსოფლიო ეკლესიაში³⁴. შემდეგში კი არეოპაგიტული ნაკადი თანდათანობით დაცილდება პირველწყაროს და, სქოლასტიზებული მაქსიმე აღმსარებლისა (VII ს.) და იოანე დამასკელის (VIII ს.) მიერ, შეერწყმის ქრისტოლოგიას³⁵. ამიტომაც მომდევნო ხანის ძეგლებში მისი ჭარბი დოზით გამოყენება თუ მიიქცევეს მკვლევართა გულისყურს (მაგ. „ვეფხისტყაოსანი“ და „ღვთაებრივი კომედია“)³⁶.

„ვესტატი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორის — ანონიმი პაგიოგრაფის მიერ გახსენებული ღმერთის სახიერი (კეთილი) ბუნება, რომელიც ფსევდო-დიონისემ აღიარა ერთადერთ სუბსტანციურ ძალად და მოხსნა მის გვერდით ბოროტების არსებობის მიზეზი, ნათქვამია რა იგი სიკეთის უკმარობად. არეოპაგიტიკამ გამოიყენა „ბოროტებისა და სიკეთის ურთიერთობის საკითხი სიკეთის მარადიულობისა და ბოროტების დენადობის თეალსაზრისით. გამოიყენა აგრეთვე წარმოდგენა მსოფლიოს საფეხურებრივი წყობის შესახებ და აგრეთვე პირველისა და ღოგოსის შესახებ მოძღვრება“³⁷.

ფსევდო-დიონისეს მიანინია, რომ ყოველი არსი კეთილისგანაა, ხოლო როცა სიკეთე მოაკლდებათ, არც კეთილი და არც არსი არ არიან. სიკეთის მოსპობა გარდუვალად გულისხმობს ყოველივეს განადგურებას³⁸. რაც შეეხება სიბოროტეს, იგი სიკეთის უსრულობაა, არ არის არსი. ეს სიკეთე ერთია (როგორც აღინიშნებოდა ღმერთი ნეოპლატონიზმში) და არის ორობის დასაბამი. ორობა კი არ შეიძლება იყოს დასაბამი. ამით გადაწყდა დუალიზმის პერიოდიც: იგი გაბეზულ იქნა, როგორც პრინციპულად მიუღებელი, მას შემდეგ, რაც სუბსტანციად ერთადერთი — სიკეთე აღიარდა. აქ არეოპაგიტიკა სათავეშივე გაემიჯნა მაზდეანობას, ზარატუსტრას დუალიზმს, რომელმაც ამოსაველად ერთდროულად ბოროტი და კეთილი იგუელვა, თუმცა აღიარა სიკეთის მარადიულობა და საბოლოო გამარჯვება, მაგრამ მხოლოდ ქვეყნის მოსპობის შემდეგ³⁹.

რაკი ფსევდო-დიონისემ მიიღო თეზისი, რომ ყველაფერი სათავეს იღებს ღვთაებიდან, ხოლო თავად ღვთაება უზუშთაესი სიკეთეა, მისთვის ლოგიკური მსჯელობით გზა მოჭრილი იყო ორი ერთდროული სუბსტანციის დასაშვებად. ამიტომაც, რომ ღვთაება აბსოლუტური სიკეთეა (სახიერება) და მასში ბოროტი არ ბუდობს. მაგრამ ასევე კეთილი საფუძველი (მიზეზი) გაანინათ ანგელოზებს, ეშმაკებს, სულებს, ცხოველებს, ბუნებას, ხორცს და ა. შ. არც რომელიმე ნივთშია ბოროტი, რადგანაც ისინი უმაღლესი სიკეთიდან გამოედინებიან. მათი მიზეზი ერთია, ხოლო ბოროტისა — მრავალი. ერთი მარტოოდენ ღმერთია, ხოლო მრავალი — ღვთაებრივი ემანაციის შედეგი, რის გამოც ბოროტება გააზრებულია სიკეთის მოკლებად, სიკეთის უსრულობად, შემთხვევით და ამდენად წარმავალ მოვლენად⁴⁰.

ფსევდო-დიონისემ უმაღლესი სიკეთე სიმბოლურად (სახისმეტყველება) უმაღლესი სინათლის მარადიულობის სინონიმად დასახა, ხოლო ბოროტება ბნელით გამოხატა და არაარსად იგუელვა. ეს სინათლით გაცხადებული გზა პირდაპირ მიდის სიკეთისაკენ, რომელიც უხილავი ხილვით (შინაგანი ხილვა) ევლინება მორწმუნეს მისტიკუ-

რი წყდომის ანუ უშუალო კავშირით ექსტაზის საფუძველზე. საღმრთო ხილვის ნიშანია დუმილი. იგი არ მოითხოვს ხმამაღალ მეტყველებას: საჭიროა შინაგანი, უხილავი, მოუსმენელი ღოცვა და გუღუშ⁴¹ და უსმთავეს ნათელთან, რომელიც ბნელითაა ფარული, საიდუმლო სიარებისათვის გრძნობათაგან განწმენდა⁴².

ამრიგად, როდესაც ანონიმი ლაპარაკობს ქრისტეს ნათელზე, არ გამოორიცხავს სიკეთის არეოპაგიტულად გამოხატულ სიმბოლოს. „ღღისა და ღამის წინაღმდეგობათა მიღმა სწრაფვა და სიბნელის მიღმა მარადიული სინათლის წყდობა – ასეთია დიალექტიკურად გაშლილი ქვეყნის წყობა, არეოპაგიტიკის ამოსაველი წყაროებიდან, ვიდრე მის უკანასკნელ საფეხურამდე, რომელიც საიდუმლო ღმრთისმეტყველებაშია მოცემული“⁴³. ანონიმის მიერ მოხსენებული ნათელიც არ არის ფიზიკური სინათლე; იგი ზეგრძნობადი განცდაა. მეტია რეალობაზე და ლოგიკურ ცნებებში ვერ ჩაეტევა.

კატაფატიკა-აპოფატიკა „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ უნდა შემოსულიყო ორი გზით: 1. ეკლესიის მამათა შრომებიდან (ე. წ. პატრისტიკა, კაპადოკიელი მამები) და 2. არეოპაგიტიკიდან (არაფერს ვამბობთ ბიბლიურ ტერმინებზე, რომელთაც ცნების დონემდე აყვანის შემდეგ ელოდებით კატაფატიკა-აპოფატიკის გზა). დანარჩენი ფილოსოფიური სისტემები მხედველობაში არ მიიღება, ვინაიდან ავტორი ეხება ქრისტიანული ღმერთის ატრიბუტებს, რომელთა თვითნებური შემოტანა „გარეშე“ მოძღვრებებიდან მას მწველებლის სახელს დაუტოვებდა (ნეტარი ავგუსტინე, რომელიც 430 წელს გარდაიცვალა, ერთგვარად ტერრა ინკოგნიტა იქნებოდა ანონიმისათვის, ვინაიდან ამ დიდმა თეოლოგმა არ იცოდა ბერძნული ენა). ეკლესიის მამების შრომებში ჩართული კატაფატიკა-აპოფატიკა ბიბლიის პრინციპების დაცვით მკვეთრ თეოლოგიურ სისტემად გაშალა ფსევდო-დიონისემ და არაერთგზისი ამომწურავი განმარტებებით წარმოადგინა⁴⁴.

„ევესტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ ღმერთის გაგება შესულია ორივე გზით. არეოპაგიტული კატაფატიკა-აპოფატიკის თავისებურებას ატარებს ღვთაების დაუსაბამობით განსაზღვრა და აქცენტირებული სახიერი ხასიათი, რა დროსაც უსმთავესი სიკეთე და უსმთავესი ნათელი ღვთაების სინონიმურ წყვილებად გამოიყურება, რამდენადაც ღვთაება ქვეყანას სინათლის სხივით მოველინება, როგორც უნაკლო სიკეთე და თავისაგან წარმონაშობს აძლევს სახიერ დასაბამს.

საიმისოდ, თუ როგორ აირეკლა საკვლევ ძეგლში ფსევდო-დიონისეს ბოროტისა და კეთილის თეორია, ზოგადად ერთმანეთს ვადარებთ ბიბლიასა და ტექსტში ჩართულ მის ერთგვარ პერიფრაზს.

3. უზეშთაესი სიკეთის გაშლა. ა) ბიბლია. მთელს ბიბლიაში სიმბოლურად გაშლილია ბოროტისა და კეთილის ბრძოლის სურათი. კაცობრიობისა და ღმერთის ურთიერთობით განისაზღვრება ამ ორი მოპირისპირე საწყისის არსებობა. ღმერთი (იახვე) ბიბლიაში დასახულია ყოვლისშემძლე შემოქმედად (თუმცა უხვად შეინიშნება წინააღმდეგობრივი ფაქტები, მაგრამ ჩვენ ვგულისხმობთ მორწმუნის პოზიციას), რომელიც განუხრელად სრუნიავს ადამიანთა ბედ-იღბალზე, კერძოდ – ებრაელებზე. თვითონ ღმერთი არ შეიცავს ბოროტების დასაბამს, ის მუდამ და ყველგან კეთილი ნების გამოიმხატველია. ხოლო ის მრისხანება, რასაც სოგჯერ თავს დაატყვის ადამის მოდგმას, არ არის ნაკარნახევი შინაგანი ხმით: ის ადამიანთა მოქმედების საპასუხო რეაგირებაა, სამაგიეროს მისღვაა უმადური კაცობრიობისადმი⁴⁵.

დამოკიდებულება ღმერთსა და ადამიანს შორის ფორმდება სპეციფიური გადაწყვეტილებებით. მაგ., ღმერთს ნოემ მისცა „აღთქმა“, რომ დაემორჩილებოდნენ შემოქმედს. მაგრამ ამ შეწყენარებას მოჰყვა გაუგონარი სითაყხედე: ადამიანებმა მოისურვეს გოდოლის აშენება, რათა ცაში ასულები ღმერთს მისწვდნოდნენ. მაგრამ უფალმა ენა აურია აეის განმსრახველთ და უთანხმოება ჩამოაგდო მათ შორის. შემდეგში ღმერთი ებრაელებთან „აღთქმას“ სდებს მოსეს მეშვეობით. ესეც ირღვევა და ეწყობა დაუსრულებელი გარიგება და მორიგება⁴⁶. ღმერთი თითქოს არ იძლევა მასზე გალაშქრების საბაბს, რჩება კეთილ და კაცთმოყვარე ძალად.

ღუჲლისტური თეალსაზრისი გამოკეუთილია კაცობრიობის ფონზე. ადამიანი ეურჩება მწყალობელი შემოქმედის ნება-სურვილებს და სწადის ათასგვარ მკრეხელობას. არაეინ ფიქრობს, რომ ერთგულებითათვის ღმერთი პატივს მიაგებს, ხოლო ორგულობისათვის – სასტიკად დასჯის. ამიტომაც ადამიანები თვითნებურად მოქმედებენ: ხან მიჰყვებიან უზეშთაესის მოწოდებას, ხანაც ეურჩებიან. მაგრამ ყოველი ამხედრება მოკლებულია პერსპექტივას, განწირულია დასამარცხებლად (მაგ., „წიგნნი რიცხუთა“). ისინი თითქოს ცდილობენ, ყველაფერი კეთილის წინააღმდეგ მოიმოქმედონ, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ ღმერთს თავის მიერ შექმნილი არსებისათვის არ მიუნიჭებია სრული სიკეთე. აქედან უკვე გზა ეხსნება მატერიალობის, როგორც ბოროტების მატარებლის, გაგებას.

ღმერთს ბოროტი ადამიანური ხასიათის მოსათეინიერებლად მიწაზე ჰყავს არჩეული რწმუნებულები (სხედასხვა დროს აბრაჰამი, მოსე, ისე ნავე, სამოელ წინასწარმეტყველი...), მათ უნდა დათრგუნონ

მომხმეთა თვითნებობა და შთააგონონ იახვეს კელტისადმი სამსახური. სოგჯერ ეს ვერც ხერხდება და მაშინ რწმუნებული ისჯება (მაგ., მოსე ვერ შევიდა აღთქმულ ქვეყანაში), ხანაც რწმუნებულები უშვებენ მძიმე შეცდომებს (სამოელ წინასწარმეტყველმა მეფედ აკურთხა საულს, რომელიც არ იცავს იახვესადმი დადგენილ მსხვერპლთშეწირვის რიტუალს).

ამრიგად, ძველ აღთქმაში 1. ღმერთის სიკეთე სუბსტანციურია; 2. ადამიანებში მოცემულია ორი ერთდროული სუბსტანცია – ბოროტი და კეთილი. მათ შორის ბრძოლა ადამიანის ღმერთთან შეჯახების ვრცელი ისტორიაა. თუ წარმატებას მიაღწევს ბოროტი – ეს ნიშნავს იახვესადმი უმადურობასა და ორგულობას, ათასში ერთხელ – მისი მიწვდომის სურვილსაც კი (ბაბილონის გოდოლი). ამ ქვეყანაზე მხოლოდ რწმუნებულია ღვთაებრივი სხივის მატარებელი (ამ ცნებას ქრისტიანობა მოციქულებზე გადვით წმინდანით შეცვლის).

ახალ აღთქმაში იახვეს ადგილს იტერს იესო ქრისტე, მისი თავგადასავალი და სასწაულების აღწერა; ღვთაებრივი ბუნების დასაბუთება ხდება უმთავერესი სასრუნაეი; რწმუნებულის ფუნქციები აკისრიათ მოციქულებს. ისინი სიკეთის წყარონი არიან, ხოლო ხალხი კელაგინდებურად გაორებელი და გაბზარული ბრბოა (ამ მხრივ საინტერესოა სავლე, შემდეგში – პავლე მოციქული).

ბ) „*ეესტათი მცხეთელის მარტვილობა*“. ტექსტის ბიბლიურ ნაწილს ლაიტმოტივად გასდევს ღვთაებრივი სიკეთის სინათლე, რომელიც ეფინება ქვეყანასა და ადამიანებს⁴⁷. ღმერთი აბრაჰამს ეჩვენა „ჩუენებისა ღამისასა“ და აღორძინება-გამრავლებას შეჰპირდა. ეს პიროვნებაც ხასიათდება როგორც სათნო და „უბიწო“. ამდენად, დამატებითი სიკეთე ღმერთს მისთვის არ მიუნიჭებია. ის მისი თვისება იყო და უფალმა აბრაჰამში მხოლოდ დასაყრდენი ჰპოვა, რათა ადამიანსა და ღმერთს შორის კავშირი, სიტყვაში განცხადებული უზენაესი ნებით, გაეხა სათნოებისა და სიყვარულის ნიადაგზე. ღვთაებრივი და ადამიანური სიკეთე შეერთდა: იშვა ამქვეყნიური ჰარმონია. „აბრაჰამისნიც“ ისევე შეიყვარა უფალმა, „ვითარცა უყუარან მამასა საყუარელი შვილი“: ურიათა ქვეყანას ისრაელი უწოდა, რაც ღვთის ერს ნიშნავს. ტექსტის მიხედვით, ღმერთის ღირსებათა ყოველი შელახვა და ბოროტებისაკენ მიქცევა წამიერი, წარმავალი და შემთხვევითი. ცხადია, ავტორი ყველაფერზე აღტაცებითა და თანაგრძნობით არ ლაპარაკობს. ის იძულებულია შეწერდეს სოლომონის უკუღმართ ხანაზე, ქრისტეს შემხვედრ უმწეო ეშმაკზე, ან გაბრაზებულ ბრბოზე, რომელმაც არ ირწმუნა ნაზარეტელის ყოვლისშემძლეობა. მაგრამ ისინი არ ქმნიან სერიოზულ ძალას, რომელიც დააბრკოლებდა სიკეთისა და

სინაოლის ძლევამოსილ სულას და კაცობრიობას დააბრუნებდა პირველყოფილ ქაოსთან. აქ ბოროტის ყოველი გამოვლენა სიკეთის უკმარობაა და არა აქვს მინიჭებული კეთილის თანაფარდი ღირებულება. ბიბლიაში კი ჭარბობს ადამიანთა უგზურება, ბოროტი მეფის სათაყვანებელი სახე. გაბრაზებული ხალხი არ ღამობს მიღმურის გულის მოგებას, თუ მისგან რაიმე სასარგებლოსა და საჭიროს არ გამოეღოს; თუ მოესურვა, შეეცდება მისწუდეს ღმერთის სამყოფელს, ან შემხვედრ უფლის ანგელოსს არ შეეპუოს და თავგამეტებით დაეჭიდოს (მაგ., იაკობი).

„ეესტათის მარტივობა“ თითქოს სხვათა შორის გვეუბნება ბოროტ ძალებზე, არ თვლის ანგარიშგასაწევ ძალად, რადგანაც მათი მოქმედება ევგემურულია, არ გააჩნია მიზანდასახული პერსპექტივა: უნებლიე გამოხდომის შთაბეჭდილებას უფრო სტოვებს, ვიდრე გააზრებული ბრძოლის კვალს.

არ შეიძლება თქმა იმისა, რომ ავტორი მოერიდა ციტირებას და ბიბლიის შინაარსის მოკლე გადმოცემით დაკმაყოფილდა. მას ამ განსხვავებულ ვარიანტშიც მოუხერხებოდა, თანაბრად სუბსტანციურ ძალებად დაესახა სიბოროტე და სიკეთე და მერმე ეჩვენებინა ამ უკანასკნელის ტრიუმფი. მაგრამ მთავარია არა ფაქტების მოწოდება, არამედ მათი გაშუქება; მასთან თანაბარი არ უპირისპირდება თანაბარს, რადგან ორივე ძალას ერთი – სახიერი – საწყისი – აქვს. მიზეზის ერთიანობამ გამოირიცხა შეჯახების სიმწვავე და სიკეთის მსვლელობა ვერ დაჩრდილა. ამიტომაც ამ ნაწილს ვთვლით ფსევდო-დიონისეს ბოროტების არარსებობის კვალობაზე გაშლილად. უნდა შევნიშნოთ, რომ ქრისტიანობა და მასდევანობა, ბუდიზმი და მანიქეიზმი დუალისტური მოძღვრებებია.

მთელი თხზულება საესეა მომავალი გამარჯვების პათოსით. წამების სიხარული აორკეცებს ქრისტესმიერი ნათელის სიძვირფასეს. ყოველი თავზე დამტყდარი უბედურება და ყოველი ბოროტი პიროვნება გააზრებულია, როგორც წარმავალი, რომელსაც არ ძალუძს სხივმოსილი მოძღვრების შეჩერება. ბოროტ არსებათა ხასიათში გახსნილია შემთხვევითი გესლი, რისი სიკეთედ მოქცევა პოტენციურად შესაძლოა. მაგ., ვეჟან ბუზმირი და ეესტათი ორივენი სპარსელები არიან; პირველი სჯის მეორეს პროზელიტობის გამო. მათი მოქმედების არსი ერთნაირია, მხოლოდ შექმნილ სიტუაციაში განსხვავებულად ავლენენ.

იღუპება ეესტათი, მაგრამ მისი იდეა – ქრისტიანობის უპირატესობა სხვა რელიგიებზე და მომავალი საყოველთაო ტრიუმფი – გამარჯვებული რჩება. ის ამ იდეის ერთი მსახურია და დამცველთაგანი.

თუმცა ფიზიკურად მოიხსოვრება, მაგრამ წამებით განწმენდილი ნათელი სული გაამხნევეს მომავალ ქრისტიანთა და ყოველ წარმავალზე ამაღლდება, როგორც წარუქვალს და მარადიული.

თხზულება მთავრდება დაუთრგუნაჲ ქრისტიანული სიკეთის მო-
ზიქვით სიტყვებით: „ხოლო მან ფრთად განიხარა და დამარხა იგი ღიღითა
ღიღებითა და პატივითა წმიდასა ეკლესიასა მცხეთისასა და ვიდრე აქამომ-
დის იქმნებთან კურნებანი სხუელთანი მადლითა უფლისა წყენისა იესუ ქრის-
ტესითა, რომლისაჲ არს სუფუჲა და ძლიერებაჲ, პატივი და ხიბკიცუ და
ღიღებაჲ მოუკლებელი სულით წმიდითურთ აჲ და მარადის და უკუნიით
უკუნისამდე: ამენ“.

სიკეთის, როგორც ერთადერთი არსის, თეოლოგიური ათვისება და
მხატვრული გაშლა შემდეგში ტრაფარეტად გადაექცა ქრისტიანულ
მწერლობას. მანამდეც მას ეძლეოდა უპირატესობა, მაგრამ ბოროტი
ძალა გამოდიოდა ბოროტების განმსაზღვრელად (მაგ., „შეშანიკის
მარტვილობაში“), ვიდრე ფსევდო-ღიღისე არ იქადაგებდა ყოველივეს
მიერ სათავეს აღებას სიკეთიდან და სიკეთეშივე დაბრუნებას აუცი-
ლებლობის (ნეკესარიონის) პრინციპით.

4. იერარქიული კიბე ღმერთსა და ადამიანს შორის. „ეკსტათის
მარტვილობაში“ ჩართულია ასეთი პასაჟი: „ღმერთმან, რომელმან ქმნა
ცაჲ და ქვეყანაჲ, მზე და მთოვარე და ვარსკვლავნი, ზღუაჲ და ხმელი,
მდინარენი და შესაკრებელნი წყალთანი, მთანი და ბორცუნი, ველნი და
ტყენი, შეშაჲ და ცეცხლი, ოთხფერხნი პირუტყენი და მხეცნი, ქვეწარმავალ-
ნი და მფრინველნი და მერმე კაცნი შექმნა ღმერთმან“...

ეს ალგილი, როგორც გაარკვია კორნელი კეკელიძემ, აღებულია II
საუკუნის აპოლოგეტის მარკიანე არისტიდეს „აპოლოგიიდან“⁴⁸. შე-
საბამისი რუსული თარგმანი ასეთია: „Я, о царь, созданный божественным
провидением, вступая в этот мир и, видя небеса и землю и море, солнце и луну и
звезды и все твари, восхищенный удивился строю века сего“⁴⁹.

ციტატში ლაპარაკია, თუ რა თანმიმდევრული პრინციპით შექმნა
ღმერთმა სამყარო, ვიდრე ადამიანის გაიყვანა მოიაზრებდა. საანაღი-
ზო მასალაში ყურადღების მიმქცევია უფრო ფორმა, ვიდრე შინაარ-
სი; ყველაფერი სათავეს იღებს ღმერთისაგან, რომელიც საფუძვრებ-
რივი მონაცვლეობით, მაღლიდან დაბლისაკენ, რაც მოქმედების მი-
მართულებაა, მიდის ადამიანთან. ეს ორი ფენომენი დასახულია რო-
გორც სამყაროს პირველი და ბოლო მიზეზები, დასაწყისი და დასას-
რული, რომელთა შორის გარკვეული საფუძვრებია გასაყვლელი, რომ
ღმერთის მიზანშეწონილი სწრაფვა დავიდეს ადამიანამდე და – პირი-
ქით.

აქვე უნდა გავიხსენოთ ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატები: „ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათვის“ და „საეკლესიოსა მღვდელთ-მთავრობისათვის“, რომლებშიც ღმერთსა და ადამიანს შორის გაბმული კიბე ტრიალებითაა შეკრული. ზეციური იერარქია მოიცავს სამ ტრიადას, რომლის წევრებიც ზეციურ ძალებს ანსახოვნებენ და ზეციური სამეფოს სიმბოლოები არიან. ასევეა გააზრებული მიწიერი ანუ საეკლესიო იერარქიაც, მათ შორის არსებობს შემაერთებული რგოლები (მიწესობორივი კავშირები), რომლებიც აღმასვლასაც ემსახურებიან და დაღმასვლასაც. ამ გზით არათუ ღვთაებრივი ნება დადის ადამიანამდე, არამედ შესაძლოა ღვთაებამდე ამადლებაც, განღმრთობა (ეფრემ მცირის ტერმინით)⁵⁰.

ზეციური სამი ტრიადა

სურაფიმი	ქერობიმი	საყდარი
უფლება	ძალნი	ხელმწიფება
მთავრობანი	მთავარანგელოზნი	ანგელოზნი

საეკლესიო სამი ტრიადა

ნათლისღება	ჟამისწირვა	მაკრონის სრულყოფა
მღვდელთმთავარი	მღვდელნი	მსახური (დიაკონნი)
მონაზონნი	მორწმუნენი	კათაქმეველნი, შფოთი- ანნი, სინანულის ქვეშე მოყონი ⁵¹ .

ამჯერად ვერ განვიხილავთ ტრიადების გაშლის სპეციფიკას; ჩვენთვის საკმარისია მათი ფიქსაცია. აქ მიზნისუღი მომენტი უფრო გასათვალისწინებელია, რადგანაც თვით ფსევდო-დიონისე „ანგელოსთა ცნებას იყენებს მსოფლიოს წყობის გასაგებად“⁵², „საზოგადოებრივი მდგომარეობის უკუსაფვნად“⁵³, ასევე გასათვალისწინებელია მსჯულობის სიმბოლურ-აღვებორიული პლანი, რითაც აღწევს იგი რთულ და დახლართულ საღვთისმეტყველო აზროვნებას.

ჩვენ შორს ვართ იმ აზრისაგან, თითქოს მოტანილი ციტატა შეიცავდეს არეოპაგიტულ იდეას ან გამოთქმას: ლაპარაკი შეეხება იერარქიული თანმიმდევრობის პრინციპის ანალოგიით წარმოსახულ დაღმავალ სურათს ღმერთიდან ადამიანამდე, რა დროსაც ავტორი ცდილობს ყოვრმის ცნების დაუნაწევრებელ გადატარას მატერიალურ, ხილულ სამყარო⁵⁴. ისპობა არსი, მაგრამ რჩება კვალი მისი წარმომავლობისა.

(ციტატაში მოხსენიებული „კამ და ქვეყანამ“ მიესადაგება ზეციურ და მიწიერ იერარქიებს. იმიჯნება მათში შემავალი საგნები. პირველს

მიეკუთვნება მსუ, მოვარე, ეარსკვლაეები, მეორეს – ეველა დანარჩენი. ხოლო რუსული თარგმანის მიხედვით ტექსტის წყაროში საგნების თანმიმდევრული განლაგება არეულია (მიწიერისა და ზეციერისა) და მოკლებულია გარკვეულ წესრიგს. ეს იმიტომ, რომ მისი ავტორი ფსევდო-დიონისეს წინა დროის მოაზროვნეა (II ს.).

უფიქრობთ, ტექსტის განხილული ციტატა უნდა ავლენდეს ნაცნობობას არეოპაგიტულ წიგნებთან.

5. აღმსარებლობის საკითხი. ა) *ფსევდო-დიონისე და პეტრე იბერი*. ანონიმი ავტორის ქრისტიანული აღმსარებლობის საკითხი უნდა გადაწყდეს ორი მიმართულებით: 1. ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის შეპირისპირებისა და 2. ანონიმის მიერ გამომჟღავნებული მსოფლგაგების გზით.

პეტრე იბერი მინეკული იყო მონოფიზიტობის ერთ-ერთ ბელადად მცირე აზიაში. ასე იქნა შეფასებული და გაგებული მისი პრაქტიკული მოღვაწეობა მომდევნო ხანის ქრისტიანული მოძრაობის მიერ. მაგრამ, როგორც პირველად ნიკო მარმა მიუთითა, ასეთი რადიკალური პოზიცია დიოფიზიტების მიმართ მას არ სჭერია⁵⁵. იგი უფრო ზომიერი, ნეიტრალური იყო ამ ორი დაპირისპირებული ბანაკის შეჯახების დროს. ასეთივე დასკვნები მიიღეს შ. ნუცუბიძემ⁵⁶ და ე. პონიგმანმა⁵⁷. მაგრამ ისიცაა შენიშნული, რომ პეტრეს სიმპათია უფრო მაინც მონოფიზიტებისაკენ იხრებოდა⁵⁸.

ამ დებულების დასამტკიცებლად მოხმობილია შემდეგი ფაქტები: 1. პეტრე მაიუმის ეპისკოპოსად 452 წელს დანიშნა მონოფიზიტების ლიდერმა თეოდოსმა. ანტიქალკედონისტების დევნის პერიოდში პეტრე იბერი რჩება თავის თანამდებობაზე, იერუსალიმის პატრიარქს იუვენანლს მისთვის არ უხლია ხელი, თუმცა ეველა ახლად ხელდასხმული ეპისკოპოსი უნდა გადაეყენებინა⁵⁹. წყაროების ცნობით, მას თითქოს დედოფალი პულხერია მფარველობდა. მაგრამ სიმპათია გააფთრებული იდეოლოგიური ბრძოლების დროს ვერ იხსნიდა; არც მის ავტორიტეტს მოერიდებოდნენ, თუ შეამჩნევდნენ, რომ არათუ პქადაგებდა მონოფიზიტურ აღმსარებლობას, არამედ მებაირახტრის სახელსაც ატარებდა; 2. ბიზანტიის კეისარმა ზენონმა თავისი პენოტიკონის განსახორციელებლად სხვებთან ერთად მიმართა პეტრე იბერსაც (ზენონმა კონსტანტინეპოლის პატრიარქ აკაკისთან ერთად სცადა საშუალო ხაზის გამოძებნა მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის. პენოტიკონი არის 482 წელს გამოსული აქტი, სადაც ორტოქსულად იყო ღაპარაკი ქრისტეს ადამიანურ და ლუთაებრივ ბუნებაზე)⁶⁰.

ქართული ეკლესია მისდამი სხვადასხვა დროს ურთიერთგამომრიცხველ შეხედულებებს ახორციელებდა: XII-XIII საუკუნეთა მიჯნაზე დიოფიზიტად გამოცხადდა, ხოლო 1720 წელს წმინდანთა სიიდან ამორიცხეს⁶¹. ეს ფაქტიც მოასწავებს გარკვეულ გაორებას (რანაირი ახსნაც უნდა მოეუჩახოთ), გადაწვევითი და მტკიცე თვალსაზრისის შეუძლებლობას.

ისევე როგორც პეტრე იბერი⁶², ფსევდო-დიონისეც მონოფიზიტებმა გამოიყენეს, რადგანაც ნეოპლატონიკოსი-ქრისტოლოგი პოტენციურად იყო როგორც მონოფიზიტი, ისე დიოფიზიტი. ამიტომ მას დიდხანს თვლიდნენ მონოფიზიტად. პირველად მისი სახელი არტიქადკედონის ტებმა გამოიყენეს კონსტანტინეპოლის კრებაზე, რითაც, სხვა ავტორების შრომებთან ერთად, ცდილობდნენ ძირითადი თეზის გადარწმუნას, რომ ქრისტეს ბუნებაში სინთეზურად გამოდიანდა ლუთაებრივი და ადამიანური⁶³. არეოპაგიტიკა საერთოდ არც კი აყენებს საკითხს ქრისტეს ბუნების შესახებ⁶⁴. ხოლო იერარქიულად აკუმულირებული ქვეყანა ერთდროულად ემსახურებოდა როგორც ღვთაებისა, აქენ მორწმუნის მისტიკურ ლტოლვას, ისე უსენაესი განგების ჩამოსვლას ადამიანებამდე.

ნუკუბიძე-პოზიგმანის თეორიაში ამ მხრივაც დაისვა იგივეობის ნიშანი პეტრე იბერსა და ფსევდო-დიონისეს შორის. ადრე კი კ. სკვორცოვს შემინეული აქონდა არეოპაგიტული ტრაქტატების სომიური ხასიათი⁶⁵. პ. უსპენსკი არეოპაგიტიკაში ვერ პოულობდა მონოფიზიტურ ტერმინებს⁶⁶.

ბ) „*ეესტათი მცხეთელის მარტვილობა*“. კ. კეკელიძეს გამოთქმული აქვს ასრი, რომ „ეესტათის მარტვილობის“ ავტორი მონოფიზიტი უნდა ყოფილიყო, რაც გამომდინარეობდა ტექსტში დაცული ერთადერთი ფრაზიდან. იგი რამდენადმე გადარწმუნია რელიგიურ-კონფესიურ დუღილს და შემოუჩახავს პირვანდელი სახე: „*მოაელდინა ღმერთმან ძე თვისი ქრისტე სოფლად და შევიდა მუცელსა წმიდისა ქალწულისასა და ხორცნი შეისხნა და განკაცნა წმიდისა მარიამისგან და საშობსაგან წმიდისა გამოვიდა და ღმრთეებამ ხორცითა დაიფარა*. უკუეთუშკა ღმრთეებამ ხორცითა არა დაეფარა, კაციმცა ვერ მიეახლა ღმერთსა, რამეთუ მზე ქმნიელი ღმრთისად არს და თუალნი ევრეინ შეუღგის და სიმრგულე მზისად ევრეინ განიცდის. ღმრთეებასამცა კაცი ვერ მიეახლა, ამისათვის ხორცნი შეისხნა“⁶⁷.

ციტატის შინაარსი გამოხატავს ღვთაების განკაცების იდეას გარკვეული თავისებურებით. მასში შეიმჩნევა მრავალსიტყვაობა, ტავტოლოგია. ალბათ ეს ფაქტი აძლეოდა კ. კეკელიძეს საფუძველს ეფიქრა, რომ აქ „შემდეგი დროის რედაქტორის“ ხელი ურეკია⁶⁸. მან ყურადღება გაამახვილა გამოთქმაზე – ქრისტემ „ღმრთეებამ ხორცითა დაიფა-

რა“, რომელშიც ხორცი მხოლოდ სამოსელია. გარეგნული, შესანიშნავი საშუალებაა არსისა, ამდენად არ არის ნაძლეული ხორცი⁶⁹, რის გამოც აყენებდა დებულებას ანონიმის მონოფიზიტობის შესახებ. ეს აზრი გამოითქვა ს. ყუბანეიშვილთან კამათში, რომელიც უცნობ ავტორს ორთოდოქს ქრისტიანად მიიწვევდა და გამოირიცხავედა მის როგორც მონოფიზიტობას, ისე ნესტორიანელობას⁷⁰.

კ. კეკელიძის მოსაზრება დამყარებულია თეოლოგიური ტერმინების ღრმა ანალიზზე, მაგრამ მისი პიპოთეზის გასიარება სამწელოა: 1. ვერ ხერხდება დადგენა, თუ რითი განისაზღვრება ინტერპოლაციორის მოქმედება; 2. ჭირს ტერმინის შინაარსის კონკრეტული აღმსარებლობის ფარგლებში შეტანა, როგორც სპეციფიკური არსის დამტყვისა.

აქვე საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს თ. ჭყონიას ნაშრომი – „იყო თუ არა მონოფიზიტი „ეკესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორი“⁷¹. მკვლევარი ფართოდ მიმოიხილავს ებსეტიკურ, პოშილეტიკურ, დომატიკურ, პოლემიკურ, პაგიოგრაფიულ და პიმნოგრაფიულ ლიტერატურას, რომელშიც ძე ღმერთის განხორციელების საკითხზე ზუსტად იგივე შესედულებაა გატარებული იმავე სპეციფიკური ტერმინებით, როგორიც „ეკესტათის მარტვილობაშია“. ამიტომ მკვლევარი აკეთებს საკსებით ლოგიკურ დასკვნას, რომ კ. კეკელიძის მიერ მოტანილი ციტატა ვერ დაგვიმტკიცებს ანონიმის მონოფიზიტობას⁷². რუსულ რუსიუმში კი თ. ჭყონია გამოირიცხავს უცნობი პაგიოგრაფის მონოფიზიტურ აღმსარებლობას.

და მაინც ეს მტკიცება ნათელს ხდის, რომ საძიებელი ავტორი გადახრილი უნდა იყოს მონოფიზიტობისაკენ, რაც პირდაპირ მიგვიყვანს შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისთან ამ საკითხზე⁷³.

ანონიმის მიერ წამოწეულია არა ღმერთის, არამედ ადამიანის პრობლემა, რადგანაც ღვთაების განკაცება მოხდა ადამიანთა საზოგადოებისათვის, თორემ ისე ვერვინ მიეახლებოდა მას. შ. ნუცუბიძეს მიაჩნია, რომ აქ დაცულია არეოპაგიტული, ნეიტრალური პოზიცია. სხვაგვარად შეუძლებელია, რომ ავტორის მონოფიზიტური მრწამსი არ შეემჩნიათ ამ საკითხში გაწაყულ სპეციალისტებს და დაკმაყოფილებულიყვნენ სათანადო ადგილების გაბუნდოვანებით (მკვლევარი მტაყრასტად თვლის არსენ საყარელს, რაც კ. კეკელიძის კონცეფციით გაუმართლებელია).

ჩვენი ექსკურსების მიზანი იყო, დაგვემტკიცებინა, რომ „ეკესტათის მარტვილობა“ იცნობს ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) მოძღვრებას⁷⁴, რაც, ვფიქრობთ, შეძლებისამებრ ნაწეენებია.

თავი მეორე

არეოპაგიტიკა და ასურელი მოღვაწენი

1. ასურელ მოღვაწეთა გარშემო¹. ა) ქართლში მოსვლა. ასურელი მოღვაწენი ტრადიციით ითვლიდნენ 13 წევრს, რომელთაც სირიიდან საქართველოში მოსვლამ მოუწიათ იოანე ზედაზნელის მეთაურობით. მაგრამ, როგორც კ. კეკელიძემ გაარკვია, მათი რიცხვი ცამეტს (ვილდება, ყოველ შემთხვევაში, მეტი თუ არა, 17 მაინც არის². ისინი სხედასხვა დროს მოსულან და ყველა არც ყოფილა იოანეს მოწაფე. კ. კეკელიძემ სათანადო მეცნიერული საბუთიანობის ნიადაგზე (იგი ეყრდნობოდა მონოფიზიტთა ღვინის ისტორიას სირიაში და ამ ქრონოლოგიის საფუძველზე კყოფდა ქართლში მოსულ ასურელებს ჯგუფებად) ასურელი მამები მიიხსნია ოთხ ნაკადად მოსულად:

1. ყველაზე ადრე, 520 წლის მომდევნო ხანებში, იერუსალიმიდან მოსულა დავით გარეჯელი³.
 2. მეორე პარტია მოსულა იოანე ზედაზნელის მეთაურობით (შოი მღვიმელი, ისე წილკნელი, უზღერიოს სამთავენელი, იოსებ აღავერდელი, ზენონ იყალთოელი, თათა) 543 წელს⁴.
 3. შემდეგ მოდის ანტონ მარტყოფელი ედესიდან – 545 წელს⁵.
 4. უკანასკნელად მოსულა აბიბოს ნეკრესელი – 571 წელს⁶.
- რამდენადაც აბიბოს ნეკრესელის პიროვნება ჩვენი ყურადღების ცენტრშია, საჭიროდ ვთვლით შეჩერებას მისი ცხოვრების ქრონოლოგიაზე⁷.

კ. კეკელიძე თავის შეხედულებას ამგვარად ასაბუთებს: 1. აბიბოსს ვილაც ღვდაკაცმა უწინასწარმეტყველა ბერძენთა მიერ ქართლის დაპყრობა. მართლაც, მოსულან ბერძნები, განაგრძობს მეტაფრასული ცხოვრების ავტორი, და სპარსნი განუდევნიათ⁷ ამიერიდან ერისთავები დამსხდარან ქვეყნის მმართველებად⁸. 2. აბიბოსის დასჯის უამს სპარსთა მარსპანი ზის ზენასოფლის სოფელ რეხში.

ამ ორი ფაქტიდან გამოტანილია დასკვნა, რომ ქართლში ისევ სპარსნი ბატონობენ. ხოლო ეს კერ იქნებოდა 591 წლის შემდეგ, რადგანაც 523 წლიდან მოყოლებული სპარსთა ბატონობა დასრულ-

და. ბიზანტიელებმა მიაღწიეს ქ. ტყილისამდე. პირველ ერისთავად ჯდება გუარამ კურაპალატის ძე სტეფანოზი⁹. 3. ტექსტში ღაპარაკია, რომ წინასწარმეტყველება „მსწრაფლ“ შესრულდა. მაშასადამე, აბიბოსი უწამებიათ 590 წელს¹⁰. მაგრამ ამ მოღვაწის ქართლში მოსვლის თარიღი არ არის ესოდენ დამაჯერებლობით მიკვლეული. ერთადერთი საბუთი, რომ აბიბოსი VI საუკუნის 40-იან წლებში არ მოსულა, ისაა, რომ იგი სიკვდილით დასჯის წინ „ენერგიითა და ჯანდონით საესე კაცია“¹¹. ვფიქრობთ, ამ ფაქტის საბუთიანობა ერთობ სუსტია. 571 წელს მოსულად იმიტომ მიაჩნია კ. კეკელიძეს აბიბოსი, რომ ამ დროს ატყდა მონოფიზიტთა დევნა სირიაში¹².

ამის გამო წერს ივანე ჯავახიშვილი: „VI ს. მეორე ნახევრისა და დამლევის მოღვაწე ყოფილა აბიბოს ნეკრესელი, რომლის მოსვლის დროს შესახებ მტკიცე ცნობები არსენ კათალიკოსის თხზულებაში არ მოიპოევა“¹³.

ლ. მენაბდის ასრით, ჭირს დადგენა, რომ აბიბოსი 571 წელს ჩამოვიდა. იგი შეეცადა დამტკიცებას, რომ ეს მოღვაწე უნდა მოპყლოდა იოანე სედასნელს¹⁴. რეცენზიაში კ. კეკელიძემ უარყო ეს მოსაზრება: „აერთობა ვერ შეძლო დამაჯერებელი საბუთები მოეყვანა იმის სასარგებლოდ, რომ აბიბოს ნეკრესელი და დავით გარეჯელი იოანე სედასნელთან ერთად მოეიდნენ ქართლში. მისი საბუთია შემდეგში ტენდენციურად გადაკეთებული „ცხოვრება“ ასურელ მამათა, რომლის მონაცემები ამ ხანით საკმაოდ გაკრიტიკებულია უკანასკნელი ხანის სამეცნიერო ლიტერატურაში“¹⁵. რამდენადაც კ. კეკელიძე სიტყვიერი განცხადებით შემოიფარგლა, ლ. მენაბდემ იგივე შეხედულება გაატარა „ძველი ქართული მწერლობის კერების“ I ტომში¹⁶, დაუყრდნო რა „ასურელ მოღვაწეთა ბიოგრაფიების ცნობებს“. ასევე დავით გარეჯელიც მინიჭებული იოანე სედასნელის მოწაფედ¹⁷.

ვფიქრობთ, რომ უინაიდან არ არსებობს არაერთიანი ხელშესახები საბუთი ტრადიციისათვის დასაპირისპირებლად, იგი ძალაში უნდა დარჩეს. ხოლო წყაროები ზოგადად ასე წარმოგვიდგენენ აბიბოსის (ცხოვრების ქრონოლოგიას).

1. აბიბოსი სეიმეონ მესეეტის (521-596 წწ.) მეგობარი ყოფილა¹⁸. დასჯის წინაც სეიმეონისაგან მოუვიდა წიგნი, ევლოგია, რაც მეტყველებს მათ მჭიდრო და ხანგრძლივ ურთიერთობაზე. საკითხავია ერთი რამ: დაეუშვათ, 543 წელს ჩამოსულ კაცთან ექნებოდა თუ არა თითქმის მთელი 40 წელი ახლო ნაცნობობა? მაგრამ რამდენადაც მათ ერთმანეთი თვალთ არც კი უხილავთ: („ხოლო ნეტარი იგი ეპისკოპოსი აბიბოს მეგობარი იყო ბრწყინვალისა მის მნათობისა სეიმეონ მესეეტისა ანტიოქელისა“. არათუ ხილვითა ეხილვა სადამე ერთმანეთი, არამედ

სუელიერითა მით სიუქარულთა, რომლითა იხილუეების შორიელი ვითარცა მახლობელი, და კეჲლად წიგნითა და მოციქულთა იყო მათ შორის შესწავლებამ¹⁹. ეს მომენტი არ ქმნის წინაღობას. პაგიოგრაფიულ ტექსტებში დაცული ცნობები აბიბოსის იოანე ზედასწეულთან მოსვლის გამო არ შეიცვლება²⁰, რამდენადაც გასაბათილებელი არგუმენტები არ მოგვეპოვება. ეს კი მოხსნის ვარაუდს IV ნაკადის არსებობაზე: აბიბოსი ქართლში ჩამოდის 543 წელს, როგორც ფიქრობს ლ. მენაბდე.

2. „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“²¹ ლაპარაკია ისესა და აბიბოსის ეპისკოპოსებად ხელდასხმის შესახებ ქართლის კათალიკოსის მიერ. ამ პასაჟში იოანე წარმოშენილია როგორც მათი მოძღვარი²²: „*შეიღწიო, ნუ ხარო ურს განგებისა საღმრთოისა და წმიდისა ამის მეუფისა ჩუენისა და რამეთუ მოვიწიენით აქა ამისათვის, რათა ვიღუაწით აღგილად-აღგილად ღმრთისათვის, რომელმან იგი მიბრძანა ჩუენ მოსვლით*“. მხოლოდ ამის შემდეგ დაჰყვა ორივე მოღვაწე კათალიკოსის ნება-სურვილს და ეპისკოპოსებად იკურთხნენ: აბიბოსი – ნეკრესში, ისე – წილკანში. ეს მომენტი არ უნდა იყოს მოკლებული რეალობას: ორივე მოღვაწე დამოკიდებულია უფრო იოანეს, ვიდრე ქართლის კათალიკოსზე. ამიტომაც მისი სიტყვის გარეშე პრაქტიკული ნაბიჯის გადადგმას ვერ ბედავენ.

3. სიკვდილთ დასჯის წინ შიოსთან მღვთმეში მისვლა მოისურვა აბიბოსმა. მათ ერთმანეთი ადრე არ ენახათ: „*რამეთუ იცოდა იგი წინათუ და სურვილი იყო იგი ხილუად მისა*“²³.

მაშასადამე, საკითხის საბოლოოდ გამოსარკვევად საჭიროა წყაროებიდან ამოღებული ორი ფაქტის მორიგება: 1. აბიბოსი და შიო იოანეს მოწაფეები არიან; 2. აბიბოსი შიოს არ იცნობს. თუ ორივე ცნობის ავთენტურობას ვირწმენებთ, მაშინ როგორ მოხდა, რომ იოანე ზედასწეულის მოწაფეები ერთმანეთს არ იცნობდნენ? ეს გარემოება შენიშნული აქვთ კ. კეკელიძეს²⁴ და ლ. მენაბდეს²⁵. მაგრამ მათი კომენტირება ბოლომდე გასაზიარებელი არ უნდა იყოს. აქ გემართებს გახსენება იმისა, რომ მკვლევარები ყოველთვის უყოყმანოდ როდი ენდობიან ცხოვრებათა ტექსტებში დაცულ ცნობებს. განა ისინი არ აღნიშნავენ, რომ ტექსტებში ბევრია მცდარი და ურთიერთგამომრიცხველი ფაქტები? ამჯერადაც რა გარანტია გვაქვს, ვენდოთ ერთ, თითქმის შეუძნეველ მითითებას, და თეაღი დაუხუჭოთ დანარჩენ ფაქტებს, რომლებიც საწინააღმდეგოს დაჟღერებენ? რასაკვირველია, რიცხობრივი უპირატესობა ტექმარიტებას ვერ დაადგენს, მაგრამ ამჟამად ეს ამოსაყალი პრინციპი გამართლებულია.

ბ) **ეროვნული წარმომადგენლობა.** კ. კეკელიძემ ასურელი მამები წათკობადა „პირწავარდნილ ქართველებად“²⁶. მისი არგუმენტები ასეთია:

1. ასურელები არ იცნობდნენ სვიმონ საკვირველთმოქმედს და არც მის მიერ იყენებდნენ გამოგზავნილობას; 2. მოდიან მაინც (კლამაინც) ქართლში; 3. სწრაფად გამოიჩინეს საერთო ენა ადგილობრივ პირებთან; 4. შიოს (ცხოვრების თანახმად, ქართლში შემოსულ იოანეს კათალიკოსი შეუგება, რომელსაც ქართულად დაელაპარაკა ასურელთა მეთაური და წინამძღოლი; 5. საუბრობდა, რომ იოანეს ოთხი წლის მანძილზე კარგად შეესწავლა ქართული ლაპარაკი. ამასთანავე პაგიოგრაფი წერს, რომ შიომ ასურელი და ბერძნული მშვენიერად შეისწავლა; 6. ასურელი მამები უბრუნდებიან თავიანთ კუთხეებს. კ. კეკელიძე მათ ქართლიდან წასვლებად მიიჩნევს²⁷; 7. დავით გარეჯელი „ბარბაროსს“ ელაპარაკებოდა „სომხურითა ენითა“.

კ. კეკელიძე წერს: „ყველა წყაროები, რაც კი მოიძებნება დღეს, აგიოგრაფიული, ლიტურგიკული, და ყველა მკვლევარნი ერთხმად მოწმობენ, რომ ეს მამები იყვნენ ასურელები ან სირიელები, მოღვაწენი ანტიოქიის მახლობლად მდებარე მონასტრისა და ერთგულნი მოწაფენი სვიმონ საკვირველთმოქმედისა (521-596), რომელმაც თითქოს საგანგებოდ გამოგზავნა ისინი ჩვენში“²⁸.

ეფიქრობთ, კ. კეკელიძის თვალსაზრისი მეტ დამაჯერებლობას მოიპოვებს, თუ გაეაძლიერებთ გ. გოსალიშვილის დებულებებით, რომელმაც ვრცელ გამოკვლევაში – „მითრიდატე პონტოელი“ (თბ., 1962) სცადა დაედგინა, რომ ძველი კაპადოკიის ტერიტორიაზე მოსახლეობდნენ მესხების, ტაბალებისა და ხალებების ტომები. ასეთივე ეთნიკური შედგენილობის ქვეყნადაა მიჩნეული პონტოც²⁹. ავტორი ერთმანეთისაგან მიჯნავს სირიელებსა და კაპადოკიელებს³⁰, გამოჰყოფს „თეთრსირიელებს“, რომლებიც უკვე IV საუკუნისათვის კაპადოკიელებში ასიმილირებული სირიელები იყვნენ³¹.

გ. გოსალიშვილის პიპოთეზით, ასურელი მამები იყვნენ კაპადოკიიდან, სადაც სირიელთა ასიმილირება დიდხნის დამთავრებული იყო; მისი მოსახლეობა მხოლოდ ქართული იყო და ქართულადვე მეტყველებდა³². ეს თეზისები მისაღები უნდა იყოს. შეიძლება იმ მოღვაწეებს იმიტომაც შერჩათ ზედწოდებად „ასურელები“, რომ ისინი იყვნენ სირიიდან მოსული ქართველები, ხოლო ტერმინი გამოიყენებოდა ადგილობრივი მოსახლეობისაგან მათი გამოცალკევების მიზნით, რომელმაც შემდეგში დაჰკარგა პირობითი მნიშვნელობა და რეალურის ტოლფასი მნიშვნელობა შეიძინა. ის ცნობა კი, რომ ისინი ასურეთიდან იყვნენ და იქ აღიზარდნენ, სიმართლედ უნდა ვცნოთ. ფაქტების აღრევის სათავედ სწანს არა მარტო ტექსტების გადაკახმვა, რედაქციული ცვლილებანი, არამედ ისიც, რომ „ცხოვრებანი“ მოგვიანებით უნდა

შექმნილიყო. ავტორებს ნათელი წარმოდგენა არც ექნებოდათ ამ ადამიანების შესახებ. შეიძლება ისინი ემყარებოდნენ კიდევ ცრადიციით მიღებულ მასალებს (ზეპირს თუ წერილობითს) და ასურელ მამათა ხალიტერატურო მემკვიდრეობას, ხოლო მათი ცხოვრების აღწერა VI-VII საუკუნეთა მოჯნაზე – არ უნდა იყოს სიმართლესთან ახლო³³.

არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ასურელები არაქართველებად მიანნი-ათ მარტოოდენ მათი წარმოშობისათვის ხაზგასმის გამო. მათი ქართლ-კახეთში მოღვაწეობა, ხალხთან სიახლოვე, კათალიკოსატში სიმპა-თიისა და ავტორიტეტის მოხვეჭა, სოგიურთი მათგანის ეპისკოპოსად ხელდასხმა, ღოცვა და ღვთისმსახურება ქართულად – კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს მათ ქართველობას. ასურელი მამების მოქმედებაში არაფერია ისეთი, რაც შეგვაეჭვებს, რომ ისინი ქართველები არ უნდა ყოფილიყვნენ³⁴.

აქვე უნდა მოვიხსენიოთ კორექტივი, რომელიც ასურელი მამების პრობლემაში შეიტანა ლ. მელიქსეთ-ბეგმა: მან განავითარა შ. ნუცუბიძის მიერ გამოთქმული აზრი დაეით უძლეველზე, ვითარცა XIV სირიულ მამასე³⁵ და მოახდინა დაეით უძლეველისა და დაეით გარე-ჯელის ილენტიფიკაცია, რითაც ასურელთა ეროვნული წარმომადეობა უფრო სხვაგვარად წარმოადგინა³⁶. მათ რიცხვში მოაქცია მესობელ ხალხთა შეიღებიც – ჰერ-ალბანელები, სომხები, ბერძნები, სირიელები...

საკითხის ასე გავრცობა ეერ პოულობს არგუმენტირებას. მაგრამ ამოსავალი წერტილი სწორად უნდა იყოს შერჩეული: ნაკლებად მოსალოდნელია, რომ ასურელთა შორის ყველა ქართველი ყოფილიყო. ქრისტიანობა კოსმოპოლიტური რელიგიაა, და მართებულად მიგვანინია, რომ სარწმუნოებრივი არეულობის დროს ღრულვილთა ძირითად, ქართულ ბირთვს არაქართველებიც მოჰყოლოდნენ.

გ) **სარწმუნოებრივი აღმსარებლობა.** როგორც ითქვა, კ. კეკელიძემ ასურელ მამათა მოსხელის ქრონოლოგიას საფუძველად მონოფიზიტური აღმსარებლობის საკითხი დაუდო. ამ თეზისის დასადატურებად მას გამოეყენებული ჰქონდა მონოფიზიტური ასკეტიზმის სპეციფიკური ფორმა, რომელსაც თავი უწენია ასურელებს შორის. ამავე მომენტს ამაგრებდა ისტორიული სიტუაციის გათვალისწინება, თეით ასურელთა მოქმედება და სხვ. მაგრამ ი. ჯავახიშვილისათვის ასეთი არგუმენტები არ აღმონდა საკმარისი: მან, პირიქით, სცადა მათი დიოფიზიტური მრწამსის დასაბუთება³⁷. შ. ნუცუბიძემ იყარაუდა, რომ ისინი გადაჭრით არც ერთ მხარეს არ მიეკუთვნებოდნენ, იცავდნენ ნეიტრალურ პოზიციას, რაც არეოპაგატიკიდან გამომდინარეობდა³⁸.

ქართულმა ეკლესიამ პეტრე იბერი ერთხანს დიოფიზიტად გამოაცხადა, რომელიც ანტიქალკედონისტებს ღიადურად ჰქაედათ მინიე-

ლი წინა ა'სიაში. თუ ასეთი პიროვნებისათვის მრწამსის შეცვლა მოხერხდა, ეს მითუქმეტეს მოსალოდნელი იყო ასურელთა მიმართ. ცხადია, IX-X საუკუნეებში (თუნდაც მოგვიანო ხანაში) მათ ან „მართალი სარწმუნოების“ მეაბჯრეებად გამოაცხადებდნენ, ან მოიკეცებდნენ; ნეიტრალური პოზიცია ამჯერად არსებობდა თეორიული მოსაზრებების სფეროში, ვინაიდან ასეთი რამ, როგორც ქრისტიანული აღმსარებლობა, არსად ყოფილა და არც არავინ იცნობდა: ყოველი მოღვაწე ან ერთ, ან მეორე ბანაკში უნდა ყოფილიყო. ბიბლიური ქრისტიანობის მოსურნე პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე), რამდენადაც არ აყენებდა საკითხს ქრისტეს ბუნების შესახებ, უფრო მონოფიზიტებისათვის იყო მისაღები, ვიდრე დიოფიზიტებისათვის.

საღლეისოდ შეუძლებელია დანამდვილებითი გამორკვევა ასურელ მამათა აღმსარებლობისა. მაგრამ სიმართლე კ. კეკელიძისა და შ. ნუცუბიძის მხარეს უნდა იყოს. მოსალოდნელია, ისინი არ ყოფილიყვნენ თავგამოდებული მონოფიზიტები: პრაქტიკული მოქმედებით ამართლებდნენ ამ მრწამსს, ხოლო თეორიულად, მეტ-ნაკლებად, გამოდიოდნენ არეოპაგიტისიდან, რომელიც, როგორც აღინიშნა, პოტენციურად მოიცავდა როგორც დიოფიზიტობას, ასევე მონოფიზიტობას. შესაბამისად – ასურელთა თეორიული დასაბუთება, მათი წერილობითი არგუმენტები, ამ მოძღვრებაზე დამყარებული, იცავდა სარწმუნოებრივ ნეიტრალიტეტს. პრაქტიკულად კი მოქმედებდნენ, როგორც ანტიქალკედონისტობა ავალებადათ, ხოლო ქართლში შექმნილი „ერთგვარი გულგრილობა“ (შ. ნუცუბიძე) ამ საკითხისადმი, აცხრობდა მძინვარე ენებებს და მათ ნეიტრალობას ააშკარავებდა.

2. ასურელ მამათა სალიტერატურო მემკვიდრეობა. ა) ასურელი მამები, როგორც ავტორები. იყვნენ თუ არა ასურელი მოღვაწენი ავტორები – მწერლები, თუ მარტოოდენ პრაქტიკული მოქმედებით იფარგლებოდნენ, როგორც არაერთი ცნობილი თუ უცნობი სასულიერო პირი? ჩვენ აქ ვეძებთ თვით პაგიოგრაფთა მითითებებს, ხოლო კელევა-ძიებით მიღებული შედეგი, როგორც არაპირველწარმო, მეორე პლანზე გადადის. ჯერჯერობით (ორივე ხერხით) შესაძლოა გამოვლენა რამდენიმე ასეთი პირისა:

1. შიო მღვიმელი. ტრადიციით მას მიეწერება ორი ჰიმნი – „ოხითამ“. ერთი მიმართულია ღმრთისმშობლისადმი, მეორე – ევდრება სამებისადმი³⁹. გარდა ამისა, მასვე დაუწერია 160 თავისაგან შემდგარი ასკეტიკურ-მისტიკური ხასიათის ნაშრომი⁴⁰, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. კ. კეკელიძე ვარაუდობს, რომ შესაძლოა იგი იმაღუბოდეს „ჯერ შეუსწავლულ წიგნებში“. მაგრამ მასზე წარმოდგენას

გვიქმნის „ცხოვრებაში“ მოტანილი მოძღვრება⁴¹, „რომელიც ალბათ ანარეკლია მისი წერილობითი შრომისა“ (კ. კეკელიძე).

2. აბიბოს ნეკრესელი. პაგიოგრაფი ღაპარაკობს, რომ აბიბოსს მიმოწერა ჰქონდა სვიმეონ საკვირველთმოქმედთან („*წიგნითა და მოცუქელთა იყო მათ შორის შესწავებაჲ*“). სიკვდილით დასჯის წინაც სვიმეონისაგან მიიღო წერილი და ევლოგია. მაშასადამე, ბიოგრაფები მწერლებად მოიხსენიებენ შიოსა და აბიბოსს. სპეციალური დაკვირვება ნათელპყოფს, რომ „აბიბოსის წამებაში“ ანტიმასღვანური პოლემიკის შემცველი პასაჟი არის ექსცერპტი მისი ერთ-ერთი თხზულებიდან⁴².

3. დავით გარეჯელი. დავით გარეჯელი არის მესამე ავტორი, რომელიც კელეკა-ძიებითაა მიგნებული⁴³. ესეც მისი ცხოვრების ტექსტში წართული ექსცერპტებით ხდება საცნაური. ხოლო თუ გაზიარებული იქნა ღ. მელიქსეთ-ბეგის თეორია, მაშინ ეს მოღვაწე წარმოგვიდგება როგორც დიდი ფიგურა ქართულ-სომხური კულტურისა.

არაა გამორიცხული, რომ სხვებიც ეწეოდნენ ლიტერატურულ მეშაობას. მაგრამ ერთი რამ კი უდავოა: ასურელები გულგრილნი არ დარჩენილან მწერლობისადმი.

დ) მსოფლმხედველობრივი საკითხები. ორი ასურელი მამის – დავით გარეჯელისა და აბიბოს ნეკრესელის ნააზრევში შეინიშნება ფილოსოფიური ელემენტები, რაც გამოიყენება ამა თუ იმ თეოლოგიური დოგმის დასასაბუთებლად. საამისოდ ორივე ავტორი ეყრდნობა ანტიკურ ფილოსოფიას⁴⁴, რაც სოგჯერ შესაძლოა გაშუალებული ყოფილიყო წინა პერიოდის ქრისტილოგთა მემკვიდრეობით. თუმცა დასაშვებია ის აზრიც, რომ ისინი პარალელურად პირველწყაროებშიც იხედებოდნენ, ვინაიდან მათი მოღვაწეობა დაემთხვა ნეოპლატონიზმის დაისს. არამცთუ VI საუკუნეში, IX საუკუნეშიც კი ქრისტიანობას კავშირი ანტიკურობასთან გაქვეყნებული არ ჰქონია.

1. დავით გარეჯელი. მის მიერ მოცემულია დასაბუთება ამქვეყნიური სინამდვილის მოიწვევებითობისა⁴⁵. „ყოველნი *[იოვნი]* ქვეყნიერი ცვალებად და წარმაგად არიან“. აქედან გამომდინარე, დავით გარეჯელი ფიქრობს, რომ აქაური ჭირი წარმაველია, ხოლო საიქიოს ნამდვილი ქვეყნიური დიდება – წარუვალი. გამოიყენება პლატონის დებულება მატერიალური სამყაროს, როგორც „ანრდილთა ქვეყნის“ შესახებ. ნამდვილ ყოფად წარმოდგენილია იდეები. ამასთან ერთად დავითი მსჯელობს „ყოფნის, მატერიის, დრაულისა და მარადიულის“ შესახებ, რომელთა წყაროს დადგენა ჭირს⁴⁶. მაგრამ შ. ნეცუბიძემ დაძვინა ისეთი სპეციფიკური გამოთქმები, რომლებიც ავლენენ დავით გარეჯელს რამდენადმე დამოუკიდებელ მოაზროვნედ. იგი იცავს ღვთაების განუსაზღვრელობის იდეას, რომელიც ნეგატიური თეოლოგიის

შინაარსია, საიდანაც გამოდიოდა ქვეყნის მარადიული არსებობა. „ღუთა-
ეზის მარადიულობიდან ქვეყნის მარადიულობა გამოიყვდა. კერძოდ, ყხუეღო-
არეოპაგიტიკასაც“⁴⁷. შ. ნუცუბიძე ღაპარაკობს დავითის პლატონურ
იდეალიზმზე და მასთან დაცულ არეოპაგიტულ დებულებებს⁴⁸, თუმცა,
მასალის სიმცირის გამო, „დიდის გაჭირვებით“.

2. აბიბოს ნეკრესელი. მის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე ემსჯე-
ლობთ „აბიბოსის მარტვილობაში“ ჩართული ექსცერპტის მიხედვით,
რომელშიც გაშლილია ანტიმასღებანური პოლემიკა ფილოსოფიური
დასაბუთებით.

აბიბოსის მიზანია, რომ მასღებანური რელიგიის ღმერთი – ცეცხ-
ლი – გაიგოს არა როგორც ყოვლის შემოქმედი და სუბსტანციური
ძალა, არამედ როგორც მთლიანი ბუნების ერთი მცირე ნაწილი. ცეცხ-
ლის მატერიალურობის ნათელპყოფით ნაჩვენებია მისი დაქვემდებარ-
ებული შინაარსი. მასზე შემოქმედებს წყალი და სპობს, რაც შეუძ-
ლებელია უნივერსს რომ მოსელოდა. აქ ამოსავლად მიჩნეულია ღუთა-
ეზის ნეგატიური არსი, რომელიც ვერ იგუებს მის მატერიალურ ხილ-
ვადობას. ამასთანავე ცეცხლი ადამიანის მონაა, მსახურია; ასეთი
ბუნებითი მოვლენა როგორ შეიძლება ღმერთად მიეჩინიოთ? ფილო-
სოფიურად ცეცხლის არაღვთაებრივობა მტკიცდება ოთხი ელემენ-
ტის სისტემის მოშველიებით (პაერი, მიწა, ცეცხლი და წყალი), რომე-
ლიც ჩამოყალიბებული კქონდა უმცროს ფიზიკოსს ემპედოკლეს (483–
423 წწ.)⁴⁹, ხოლო კაცობრიობას გადაეცა არისტოტელეს მეშვეობით.
უფრო ადრე კი მოძღვრება ოთხ ელემენტზე შემეშაედა ძველ ინდურ
ფილოსოფიაში – ჩარეაკებთან⁵⁰, რომელიც უნდა დასდებოდა საფუძ-
ვლად ემპედოკლეს კონცეფციას⁵¹.

პაერი, მიწა, ცეცხლი და წყალი არის სამყაროს სიმრავლის სა-
ფუძველი, კინაიდან სიმრავლე მხოლოდ სიმრავლიდან გამოიყვანება.
ელემენტები სიყვარულით შეერთდებიან, ხოლო სიძულვილით განი-
ზიდებიან, რა დროსაც საგნები იქმნებიან და იშლებიან⁵².

ცეცხლის არასუბსტანციულობის დასამტკიცებლად ავტორი იშვე-
ლიებს არისტოტელეს არგუმენტს, მიმართულს პლატონის წინააღ-
მდეგ: სუბსტანცია ინდივიდუალურია და არა სოგადი, ცეცხლი კი
სწორედ სოგადია. რამდენადაც ცეცხლი არ მართავს ბუნებას, იგი
არსებობს ბუნების კანონების თანახმად, აუცილებლობის მიხედვით,
„რაც ღმერთის მიმართ არარსებობას უდრის“ (შ. ნუცუბიძე). ეს აზრი
არეოპაგიტიკის არსენალიდანაა წამოღებული.

„არეოპაგიტიკის ავტორის მიხედვით ყოველ ყოვნას თან ახლავს იმაზე
მეტ, რაც არის, რადგან ეს არის მისი აუცილებლობა. მაგრამ თუ ეს
ყოველივე არის მიმართ გამოდგებოდა, იგი არ გამოდგებოდა ღმერთის

მიმართ. ამიტომ იყო, რომ არეოპაგიტიკის ავტორი ასე თამამად აცხადებდა, ღმერთი და არსებობა – სხვადასხვა არისო, რადგან ყოფნა და აუცილებლად ყოფნა ერთი და იგივეაო; ხოლო ყოველის შემსლელ ღმერთი არსებობის აუცილებლობით შებოკილი ვერ იქნებოდა. აქედან გამომდინარეობდა არეოპაგიტიკის ავტორის თეოლოგიური დიალექტიკა; ღმერთის ყოფნა მის არყოფნას უდრის⁵³.

შალვა ნუცუბიძე სხვა ნაშრომშიც ლაპარაკობს ამ ექსკერატში შენიშნულ არეოპაგიტიკულ იდეაზე: „ამავე დროს აბიბოს ნეკრესელის ნააზრევში, თუ, მაგალითად, მხელეულობაში ვიქონიებთ მის წარმოდგენას მსოფლიოს წყობის და ამ მსოფლიოში ერთგვარი მიზანშეწონილობის განხორციელების შესახებ, რაც მის საფუხურებრივ წყობაში ხორციელდება, შეიძლება დაჟასკენათ, რომ აბიბოს ნეკრესელს ემნევა არეოპაგიტულ იდეათა და წარმოდგენათა გავლენა“⁵⁴.

მაშასადამე, ნეკრესელს გვეძლევა ორი ასურელი მოღვაწე – დავით გარეჯელი და აბიბოს ნეკრესელი – მივიჩნიოთ არეოპაგიტიკას ნაზიარებ ავტორებად. მაგრამ ეს ფაქტი არაა გარანტია იმისა, რომ დანარჩენი ასურელებიც მათ რიცხვში მოვაქციოთ ან სავსებით გამოვთიშოთ. ვფიქრობთ, თანამედროვე ვითარება არ იძლევა საშუალებას რომელიმე მიმართულებით გარკვეული ასრის გამოთქმისა.

3. არეოპაგიტიკის შემოსვლა საქართველოში. ა) არეოპაგიტიკა და ქართული მწერლობა ეფრემ მცირემდე (მოკლე ექსკურსი). „ევესტათის მარტვილობაზე“ არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენის გამო ზემოთ ეწერდით; ასევე მიმოვიხილეთ ასურელ მამათა პრობლემის ირგვლივ წარმოდგენილი რამდენიმე თვალსაზრისი; შემსწავლი იქნა მათი მსოფლმხედველობრივი სიახლე და ნაცნობობა არეოპაგიტიკასთან. ამჯერად ექსკურსის მიზანია გაარკვიოს, თუ როდის, ვის მიერ და რა სახით არის შემოტანილი პეტრე იბერიის ნააზრევი საქართველოში.

კორნელი კეკელიძემ ჯერ კიდევ 1935 წელს აღნიშნა „აბო ტფილელის მარტვილობაზე“ არეოპაგიტული ნაკადის გავლენა: „როდესაც ლაპარაკია ნათარგმნ თხზულებათა გავლენის შესახებ ნუნის ავტორზე, არ შეიძლება ყურადღება არ მიექცეს შემდეგ გარემოებასაც. თავის თხზულების პირველ თავში ავტორი გვითვალისწინებს სიმბოლური ეპითეტებით ღვთის სახელებს, როგორიცაა: კარი, გზა, ტარიგი, მწყემსი, ღოღი, მარგალიტი, მარილი, ყვავილი, ანგელოზი, კაცი, ღმერთი, ნათელი, ქვეყანა, მარცვალნი მდოგვისა, მატლი, მზე სიმართლისა, და ბოლოს აღნიშნავს, რომ ყველაფერი ეს მე არა თვით ნებით განგიმარტეთ თქვენ. არამედ საღმრთოთა წერილიდან და „ნეტართა მამათა მოძღვართა მიერ განსაზღვრებულებისაგანო“. ამ მამათა და მოძღვართაგან ამ შემთხვევაში ნუნის ავტორი იცნობს სიმბოლური ღვთისმეტყველების ელემენტებს ე. წ. ყსეველი ღიონისე არეოპაგელის თხზუ-

ლებიდან, რომელსაც ეწოდება „სადმართოთა სახელთათვის“, ჩანს, V-VI საუკუნეთა ამ ავტორის თხზულებებს, რომელთაც საშუალო საუკუნეებში დიდი გავლენა აქონდათ მოპოვებული, ნეენშიც იცნობდნენ ჯერ კიდევ საბანისიძის ეპოქაში, თუმცა თარგმანი მათი XI საუკუნიდან, უფრომ მცირიდან მომდინარეობს⁵⁵.

მაგრამ ილია აბულაძეს დაუძებნია ტექსტის ამ ნაწილის ნამდვილი წყარო – ეპიფანე კეპრელის (333-403 წწ.) „აღვსებისათვის“⁵⁶, რის შემდეგაც კ. კეკელიძეს შეუცვლია აღრინდელი შეხედულება⁵⁷.

შ. ნუცუბიძის მიერ მიკვლეულია ქართულ „ბალაგარიანში“ არეოპაგიტული იდეის შემცველი დებულებები⁵⁸. ასევე ფართოდ შეტრილა ქართულ ჰიმნოგრაფიაში ფსევდო-დიონისეს აპოფატია, საიდუმლო (მისტიკური) ღმთისმეტყველების ნიშნები და ა. შ. უფრო მეტიც – ქართული სასულიერო პოეზია, ბიზანტიურის მსგავსად, შეეცადა ჩამოეყალიბებინა დიონისეს მხატვრული სახე. ამ საკითხს განიხილავს კ. კეკელიძე შრომაში „დიონისე არეოპაგელი და პეტრე იბერიელი ქართულ ჰიმნოგრაფიაში“⁵⁹. კ. კეკელიძეს მიკვლეული აქვს ქართულ თარგმანებში დაცული ბიზანტიელი ჰიმნოგრაფების საგალობლები – ანდრია კრეტელისა (VIII ს.) და თეოფანე აღმსარებლისა (817), რომელთაგან ანდრიას ჰიმნი მხოლოდ ქართულადაა შემონახული. საგალობლები შეთხზული იყო დიონისეს ხსენების დღისათვის, რომელიც აღმოსავლეთის მართლმადიდებელ ეკლესიას 3 ოქტომბერს ჰქონდა დადებული. თეოფანეს „კანონი“ უთარგმნია გიორგი ათონელს⁶⁰.

ორიგინალური ქართული ჰიმნის შესახებ ჩვენ ზემოთაც შევნიშვნეთ. აქ მხოლოდ ფაქტის ფიქსირებას ვახდენთ. სამივე საგალობელი ემყარება როგორც „დიონისე არეოპაგელის ცხოვრებას“, ისე მის თეოლოგიურ ტრაქტატებს.

ამჯერად უნდა დავასახელოთ „დიონისე არეოპაგელის ცხოვრება“, რომლის ქართულ ენაზე გადმოთარგმნა ერთხელ კიდევ გახაზავს დიონისეს პიროვნებისა და მიმდევრების პოპულარობას საქართველოში. მეცნიერებაში აღრევე გაიშალა კამათი ამ ძეგლის გარშემო არსებული ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხების შესახებ. საბოლოოდ გაირკვა, რომ არაბული რედაქციიდან მომდინარეობს ქართული, რომლიდანაც წარმოსდგა სომხური რედაქცია⁶¹. მთარგმნელად კ. კეკელიძე მიიჩნევს სეითს (მოღვაწეობდა VIII-IX საუკუნეთა მიჯნაზე)⁶².

ძველ ხელნაწერებში დაცულია „დიონისეს ეპისტოლე ტიმოთესადმი“. იგი გამოუცია გ. ფერაძეს ქ. ვარშავაში 1937 წელს⁶³.

ტრ. რუხაძემ პირველმა მიუთითა ერთ-ერთ ცნობაზე დიონისეს შესახებ, რომელიც დაცულია გიორგი ათონელის „დიდ სკინაქსარში“

3 ოქტომბრის თარიღით: „დიონისიმ ხოლო ისწავლნა წმიდისა იეროთელის ბრძნისაგან საიდუკელონი მადალნი, და ამან ხოლო მარტოდ აღწერა წიგნთა შინა ზეცისა ძალთა და მხედრობათათვის განწყობილებისა მათისა და კუადლად სამღვდელთა და საეკლესიოთა წესთა სახის-მეტყველებამ და თარგმანებად. ესე (ვეცხლთა დამწერარ იქმნა წარმართთაგან და შუენიერნი იგი წიგნი მისნი მის თანა, რომელთასა იტყვიან, ვითარმედ პორმსა ხოლო წიგნის საცავსა დაშთეს იგინი, იძოვებიან ნუენთაცა წიგნთა მისთაგანნი ათნი ხოლო მარტოდ“⁶⁴.

ამ ცნობის საფუძველზე ს. ენუქაშვილმა დაასკვნა, რომ გიორგი ათონელის დროს ქართულად უკვე თარგმნილი ყოფილა 10 არეოპაგიტული ეპისტოლე⁶⁵. მაგრამ ამ ნაშრომზე დაწერილ რეცენზიაში ი. აბულაძემ აღნიშნა, რომ ეს ცნობა პირდაპირი გადმოღებაა „დიდი სეინაქსარის“ ბერძნული დედნისა, და ამდენად, საბუთის მნიშვნელობა ეკარგება⁶⁶. სხვა საკითხია, თუ რატომ წერია ბერძნულ ტექსტში, თითქოს დიონისეს ეპისტოლეებიდა მოიპოვებოდეს ამ ენაზე.

ამრიგად, როდესაც ვეძებთ ქართულ კულტურაში შემოჭრილი არეოპაგიტული ნაკადის პირველწყაროს, ხელმოსაჭიდს არაფერს იძლევა ის ფაქტი, რომ „აბოს წამება“ შეიცავს ასეთ მსოფლმხედველობრივ ელემენტებს (მაგრამ როგორც გაირკვა, ეს ასე არ უნდა იყოს). მართალია, ს. ენუქაშვილი გამოორიცხავს იოანე საბანისის მიერ ბერძნული და არაბული გზებით სარგებლობის საშუალებას, მაგრამ ეს ვარაუდი ვერ დადასტურდება⁶⁷. ხოლო ამ მკვდარი დანასაკუთხიდან მკვლევარს გამოჰყავს ახალი წანამძღვარი: ი. საბანისძე ფსევდო-დიონისეს ქართულად უნდა ზიარებოდა. აქედან გ'სა ხსნილი ჩანდა ასურელი მამებისაკენ. ს. ენუქაშვილს, გარდა ფაქტების თავიდან აცილებისა, არ გამოუყენებია არც ერთი ახალი ფაქტი, როდესაც შეხერდა „აბოს წამებაზე“. წინა პერიოდის მკვლევართა მონაპოვრები კი, რომელთაგან მას რადიკალური აზრები აქვს გამოტანილი, ასეთია:

1. ი. ჯავახიშვილი „აბოს მარტიულობის“ ავტორს თვლიდა ნიჭიერ და საეკლესიო მწერლობაში დაოსტატებულ პიროვნებად. მას, მართალია, არ აღუნიშნავს, ეს პაგიოგრაფი სარგებლობდა თუ არა ბერძნული ან არაბული ენებით, მაგრამ არც საწინააღმდეგო თვალსაზრისის დადგენა მოუწადინებია. ხოლო ფაქტის არარსებობა ფაქტად ვერ გამოადგება, საბუთის მაგივრობას ვერ გაგვიწევს.

2. შ. ნუცუბიძეს უწერია, რომ ი. საბანისძე იცნობს პლატონის „ფედონს“ და ვარაუდობს, შესაძლოა, ორიგინალში კითხულობდაო, თუმცა მისი არსებობის შესაძლებლობას არც ქართულ ენაზე გამოორიცხავს⁶⁸. ეგებ ეს არც იყოს გამოსარიცხი, მაგრამ უფრო მართებული ჩანს ბერძნული წყაროთი სარგებლობა, თუნდაც იმიტომ, რომ

პლატონი არათუ VIII საუკუნისათვის, საერთოდაც არ ყოფილა თარგმნილი ძველ ქართულ მწერლობაში; ანტიკური ხანიდან (წარმართ მოაზროვნეთაგან) ქართველები განსაკუთრებული სიმამათიით ნეოპლატონიკოსებს თუ ეკიდებოდნენ.

ყოველგვარი მტკიცების გარეშე ს. ენუქაშვილი მსჯელობს ასურელ მამათა მიერ ნათარგმნ „არეოპაგიტიკის“ უძველეს ქართულ ვერსიაზე⁶⁹.

შ. ნუცუბიძის მიერ დადგენილი არეოპაგიტული ნააზრევის მარცვლები ასურელ მამათა მსოფლმხედველობაში არაა უეჭველი მანიშნებელი იმისა, რომ მთარგმნელებიც იგივე პირები ყოფილიყვნენ. ცხადია, რომ ეთარგმნათ, საოცარი და მოულოდნელი არ იქნებოდა. მაგრამ გამართლებას ხომ მაშინ აქვს აზრი, როცა ხერხდება ფაქტის მიგნება და იგი ანალიზს მოელის. რომც დაეუშვათ, რომ ი. საბანისძე ქართულად ეცნობოდა ფსევდო-დიონისეს, ეს არ გეაძლევს საბაბს, რომ მთარგმნელებად მაინცდამაინც ასურელები ეცნოთ – რაკი ისინი სირიიდან მოვიდნენ, მოღვაწეობდნენ მაიუმისა და ღაზის სიახლოვეს და შემოიტანეს ფსევდო-დიონისეს ღმრთისმეტყველება.

ფუიქრობთ, ეს შეხედულება წარმოდგენილი არგუმენტებით არათუ ვერ დამტკიცდება, არამედ პიპოთესურადაც გაუმართლებელია.

რამდენადაც არ გაგვანია არაერთარი ხელშესახები საბუთი ტრადიციისადმი დასაპირისპირებლად, ჯერჯერობით მაინც უნდა ვირწმუნოთ ის აზრი, რომ ეფრემ მცირემდე (XI ს.) ქართულ ენაზე არ ყოფილა გადმოღებული არეოპაგიტული კორპუსი. მას იცნობდნენ, იყენებდნენ, მაგრამ უცხო ენების საშუალებითა და შემდეგი დროის ქრისტიან მოღვაწეთა ნაშრომებში დაცული ნაკვალავის დახმარებით. არეოპაგიტიკა კიდევაც რომ გადმოეთარგმნათ, ეფრემ მცირე აღნიშნავდა, არც სხვა პირებს გამორჩებოდათ ამ დიდი ღვთისმეტყველის ტრაქტატები.

ბ) სირიული გზა. მოკლედ უნდა შევეხოთ საკითხს, თუ როგორ და რა გზით უნდა გაცნობოდნენ ასურელი მამები ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებას. ამ საკითხსავე უკავშირდება ანტიკური ფილოსოფიური თეორიებისა და შეხედულებების შემოტანისა და გავრცელების პრობლემა საქართველოში. ამის შესახებ შ. ხიდაშელი აღნიშნავდა, რომ უნდა გაეთვალისწინოთ სამი გზა:

1. კოლხეთის რიტორიკული სკოლა (IV-VI სს.);
2. მეზობელი ქრისტიანული ქვეყნების მწერლობანი;
3. ასურელი მამები.

კოლხეთის რიტორიკული სკოლა, ვითარცა წარმართული, არ მიიღებდა ამ ფილოსოფიურ ნაერთს. თანაც, 526 წელს, იუსტინიანეს ედიქ-

ტით ყველა წარმართული სკოლა დაიხურა ბიზანტიაში, ხოლო არეოპაგიტული კორპუსი გახმაურდა 531-532 წლებში. როცა მეზობელი ქვეყნების მწერლობაზე გვიჩვენებს ლაპარაკი, იგი სირიასთან მიგვიყვანს. ამ ენაზე ყველაზე ადრე გადაითარგმნა არეოპაგიტული ტრაქტატები პეტრე იბერის მოწაფის სერგიოს რეშაინელის (536) მიერ. სომხური ლიტერატურა სხვათა მეშვეობით უზიარა ამ ნააზრევს. შეიძლება დაშეკება, რომ ბერძნული ენა იყო შუამავალი, მაგრამ ეს ბერძნული გზა მაინც ასურელების მიერაა ქართველთათვის გაშუალებული.

ამდენად, ასურელების მიერ შემოტანილ არეოპაგიტულ მსჯელობის დროს ბერძნული და ასურული გზები ერთმანეთს არ უპირისპირდებიან: ეს ორი გზა ერთად წარმოიდგინება ასურელების სახით.

ანგარიშგასაწევია შემდეგი გარემოებანი.

პეტრე იბერი, „მთელ მსოფლიოში საკვირველად განთქმული კაცი“ (ზაქარია რიტორი) მოღვაწეობდა სირიაში, ღაზისა და მაიუმის მიდამოებში. მახლობელ ზონაში ბინადრობდნენ ასურელი მამებიც. ისინი მოწმენი იყვნენ სარწმუნოებრივი ბრძოლისა და თავიანთ ზურგზეც გამოცადეს დევნის სისასტიკე. თუნდაც არ სცოდნოდათ დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტურობა, არეოპაგიტულ წარმოდგენა მაინც უნდა ჰქონოდათ, რადგანაც მათი სამოღვაწეო ადგილების სიახლოვეს შეიქმნა და აქედან აიტაცეს მონოფიზიტებმა, როგორც იდეოლოგიური იარაღი⁷⁰.

დევნილი ასურელები შემოდიან ქართლში და შემოაქვთ თავიანთი ლიდერის იდეები, რასაც ისინი მეტ-ნაკლებად ამჟღავნებენ. ასურელები იყვნენ მონოფიზიტურ-დიოფიზიტური უთანასწორო ბრძოლის ეელიდან გამოქცეული პიროვნებანი, თუმცა ქართლი ნელ-ნელა მაინც ქალკედონისტობისაკენ იხრებოდა და კონსტანტინეოლის ეკლესიას უახლოვდებოდა. 506 წელს დვინის საეკლესიო კრებაზე ქართველებმა, სომხებმა და ალბანელებმა არ მიიღეს დიოფიზიტური რჯული, ხოლო 574 წელს უკვე ქართველები უარს ამბობენ ქალკედონის კრების (451 წ.) დადგენილებათა დაგმობაზე⁷¹; ისინი თანდათან კეთილად განეწყვენენ დიოფიზიტობისადმი, რაც საბოლოოდ დაასრულა კირიონ ქართლის კათალიკოსმა⁷². 609 წელს გაითიშნენ ქართული და სომხური ეკლესიები: ქართლში აღიარეს ქალკედონისტური მართლმადიდებლობა.

არეოპაგიტუკის შინაგანი მოთხოვნილება ქართლში არ არსებობდა, ამიტომაც უნდა დაუკავშირდეს უცხო პირებს მისი შემოტანა. ასეთი პირები იყვნენ ასურელი მამები. და თუ სხვა ჯგუფი კიდევ არსებობდა იმხანად, როგორც არეოპაგიტული ნააზრევის შემომტანი, თავს ეერ დაიმაღლა და საუკუნეთა მანძილზე ამოტივტივდებოდა:

მას საქმე და საგანი გამოაჩენდა, კინაიდან არეოპაგიტიკის ქართლში შემოჭრა შეეძლებელია, რომ შეუმჩნეველი დარჩენილიყო.

ამრიგად, პირველ თავში ჩვენ „ეკესტათის მარტვილობა“ მივინიშნეთ არეოპაგიტიკას ნაწიარებ თხზულებად; მეორე თავში შევეცადეთ დაგვემტკიცებინა, რომ VI საუკუნის საქართველოში მხოლოდ ასურელმა მამებმა გაამელაჩნეს ფსევდო-დიონისესთან ნაცნობობა. ამ ორი წანამძღვარიდან მიიღება ახალი დასკვნა: „ეკესტათის მარტვილობა“ უნდა დაწერილიყო ასურელ მამათა წრეში, ერთი რომელიმე ასურელის მიერ.

თავი მესამე

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ლიტერატურული წყაროები

1. შესწავლის ისტორიიდან. „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ლიტერატურული წყაროების შესწავლას პირველად ხელი მოჰქიდა ა. პარნაკმა, რომელსაც ი. ჯავახიშვილის მიერ გერმანულად თარგმნილი ტექსტის მიხედვით დაწერა გამოკვლევა¹. მკვლევარი თვლიდა, რომ ანონიმი ავტორი უნდა დამყარებოდა „დიდაქესა“ და „ლიატე-სარონს“. საამისოდ მან მოიტანა მაგალითები, მაგრამ საკითხის საბოლოოდ გადაწყვეტის პრეტენზია არა ჰქონია. შემდგომში კ. კეკელიძემ, მიიჩნია რა საეჭვოდ ა. პარნაკის მტკიცებანი. მარტვილობაში წართული ბიბლიური პერიფრაზის წყაროდ დაასახელა თარგუმები². მანვე დაწერა სპეციალური ნაშრომი³, რომელშიც დაამტკიცა, რომ ჰაგიოგრაფი თითქმის სიტყვა-სიტყვით იყენებდა არისტოციუს „აპოლოგიის“ იმ პასაჟს, რომელიც ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგაა მიმართული.

1939 წელს დაცულ საკანდიდატო დისერტაციაში სოლომონ ყუბანეიშვილმა მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმო ლიტერატურული წყაროების დადგენის საკითხს⁴. მაგრამ კ. კეკელიძემ ამ ნაშრომზე დაწერილ რეცენზიაში უარყო ა. პარნაკის დებულებათა აღდგენის ცდა და კვლავ თარგუმებით შემოიფარგლა⁵.

ფიქრობთ, რომ ა. პარნაკის, კ. კეკელიძის, ს. ყუბანეიშვილის მოსასრულებანი ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგებიან: რამდენადაც ჩვენი საკვლევი ტექსტი მხატვრული ასროენების ნაყოფია (სხვა საკითხია, თუ რა ხარისხისაა იგი), ავტორს შეუძლო სესხების დროს გადაეხვია არაკანონიკური ძეგლებიდან. მაგრამ შეუძლებელია, თუ ის კანონიკურს დაეყრდნობოდა, ეცადა მისი შინაარსის გადასხეაფერება, რაც მკრეხელობად ჩათვლებოდა. ამიტომ ის განსხეაფებანი, რასეც სწერენ ა. პარნაკი და ს. ყუბანეიშვილი, საკმარისია მათი დებულებების შესაწინარებლად. ანონიმი არ იყო ვალდებული დაეცვა ჩვეულებრივი ლიტერატურული წყაროს სახე, ეინაიდან, ვიშუორებთ, ის ქმნიდა არა

თეოლოგიურ ტრაქტატს, არამედ მეტ-ნაკლები ღირებულების მხატვრულ ნაწარმოებს.

მაშასადამე, ა. პარნაკი, კ. კეკელიძე, ს. ყუბანეიშვილი „ევესტათის მარტვილობის“ წყაროებად ასახელებენ „დიდაქეს“, „დიატესარონს“, „აპოლოგიას“, „თარგუმებს“. ჩვენთვის ეს თვალსაზრისი არის ამოსავალი პოსტულატი, რითაც ვცდილობთ გათვალისწინებას იმისას, თუ რა გზით უნდა მისულიყო ამ ძეგლებთან ტექსტის ავტორი.

2. „დიდაქე“. დიდაქე ანუ 12 მოციქულის მოძღვრება 1883 წელს გამოსცა ბერძნულ ენაზე ფ. ბრიენი, ხოლო მასზე წინასწარი ცნობები გამოაქვეყნა 1875 წელს. ხელნაწერი მან იპოვა კონსტანტინეპოლის იერუსალიმის ბიბლიოთეკაში. გამომცემელმა ტექსტი დაათარიღა 120-160 წლებით. მაგრამ დათარიღებამ მკვლევართა შორის ვერ აპოვა აღიარება: პარნაკი (Harnack), ვოლკმარი (Volkmar), კრაუცკი (Krawutsky) დიდაქეს შექმნის დროს საზღვრავენ 190-200 წლებით; ფუნკი (Funk), ცაჰნი (Zahn), შაფი (Schaff), მაიოხი (Majochi), მიუნხენი (München) – I საუკუნის შუა წლებს⁷. რ. ვიპერის აზრით, თარიღი ახ. წ. 66 წელს ვერ გადმოსცილდება⁸, ხოლო სოგიერთები მას აცხადებენ IV, V და VI საუკუნის ძეგლადაც კი. მეცნიერებაში შენიშნულია დიდაქეს ეგვიპტური წარმოშობა⁹.

„ევესტათის მარტვილობა“ ერთადერთი ძეგლია მსოფლიო ლიტერატურაში, რომელსაც ყველაზე მეტი ცნობები შემოუნახავს დიდაქეს შესახებ¹⁰. ადრე მეტ-ნაკლებად მას იცნობდნენ ფსევდო-კიპრიანე, იუსტინე მარტირი (II ს.), კლემენს ალექსანდრიელი (217), ევსევი კესარიელი (340), ათანასე ალექსანდრიელი (373), რომელთაგან, სწინას, დიდაქე არ ღარჩენილა სათანადო ყურადღების მიღმა. ფსევდო-კიპრიანეს მიხედვით, დიდაქე ყველაზე ადრე ლათინურად უნდა ეთარგმნათ¹¹.

დიდაქედან „ევესტათის მარტვილობის“ ავტორს უსარგებლია მოძღვრებით 10 მცნებაზე (დეკალოგი)¹². ეს არის ერთი მონაკვეთი თხზულების პირველი ნაწილიდან – „ცხოვრების ორი გზა“ (გზა სიკაცხელისა და გზა სიკვდილისა), რომელიც შეესებულად წარმოუდგენია¹³.

გამოთქმული იყო აზრი, რომ დიდაქე ვითომც ქართულ ენაზეც უნდა არსებულიყო, როგორც აღნიშნა გ. ფერაძემ გერმანულ ჟურნალში დაბეჭდილ წერილში¹⁴. მაგრამ ეს ვარაუდი, როგორც ყალბი ფაქტებიდან გამომდინარე, უარყვეს კ. კეკელიძემ¹⁵ და ი. კვაჭაძემ¹⁶.

ვინმე ფეიქრიშვილს 1923 წელს გადმოუღია ქართული თარგმანის ნუსხა. თვით თარგმანი, გ. ფერაძის აზრით, უნდა მიეკუთვნებოდა იერე-მია იბერიელს (V ს.). კ. კეკელიძე შენიშნავს, რომ თარგმანი უნდა

შესრულებულიყო ათონის მთაზე ან კონსტანტინეპოლში, მას შემდეგ, რაც ყ. ბრიენი აღმოაჩინა და გამოსცა ბერძნული ტექსტი.

1932 წელს ი. კეკელიძისათვის პარიზში სიმონ ფეიქრიშვილს („მცხეთელს“) წარუდგენია დიდასკალიის ქართული თარგმანი: ტექსტი გადმოეწერა კონსტანტინეპოლელი ბერძნის ხელნაწერიდან. ფეიქრიშვილის ტექსტი შეუძენია პარიზის კათოლიკური უნივერსიტეტის აღმოსავლურ ენათა ინსტიტუტის სირიული ენის პროფესორს ბრიერს. 1935 წლამდე ქართული თარგმანი არ გამოცემულა (შემდეგი ხანის ამბებს გაურკვეველად მიიჩნევს ი. კეკელიძე). გ. ფერაძეს ფეიქრიშვილისაგან უთხოვია ხელნაწერი და ჟურნალისათვის სენსაციური ცნობა მიუწოდებია. ხანი და პაე, რითაც იგი ცდილობდა ძეგლის დათარიღებას, თვით გადამწერს – ფეიქრიშვილს აურევია¹⁷.

დადგენა იმისა, თუ დიდაქეს რომელ ენაზე არსებული რედაქციით ისარგებლა ანონიმმა, ჯერჯერობით უიმედო ჩანს. მაგრამ ის კი აშკარა უნდა იყოს, რომ სომხური გზა გამორიცხებულია – ამ ძეგლის სომხურ მწერლობაში არარსებობის გამო¹⁸.

3. „ღიატესარონი“. 170 წლის მახლობლად ტატიანე ასურელს 4 სახარებიდან შეუდგენია ერთი სახარება „ღიატესარონის“ სახელწოდებით¹⁹. იგი გავრცელებულია მთელ წინა აზიაში (სირია, ევფრატი, ანტიოქია, კილიკია...), მისგან სარგებლობდნენ ქრისტიანები, მანიქეელები და ა. შ.²⁰. თხზულება ჩვენამდე არ მოღწეულა: იგი V საუკუნიდან გამქრალა. შემორჩენილია მხოლოდ ციტატები, რომლებიც გაბნეულია სხვადასხვა დროის ავტორთა შრომებში²¹. სოკოერთი მკვლევარი ფიქრობს კიდევ, რომ ტატიანეს შეცდომით მიაწერეს მისი მასწავლებლის – იუსტინეს ღიატესარონი. მისი სახელით ისტორიას შემორჩა აპოლოგია.

თავის დროზე ტატიანეს ღიატესარონის იცნობდნენ თეოდორე და ეპიფანე. თეოდორეს ხელთ არ მქონია მისი ბერძნული ხელნაწერები, ამიტომ მხოლოდ სირიულის მიხედვით შეეძლო ემსჯელა მასზე. ეფრემ ასურმა (IV ს.) დატოვა მისი კომენტარები²². ი. ბარდენკევერი, რომელიც მიმოიხილავს ღიატესარონთან დაკავშირებულ ფილოლოგიურ პრობლემებს, ასკენის, რომ დედანი იყო ასურულად დაწერილი, ხოლო შემდეგ ითარგმნა ბერძნულ ენაზე²³.

არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ VI საუკუნისათვის ღიატესარონი ასპარეზიდან გამქრალი იყო. და თუ მაინც აირეკლა პაგიოგრაფიულ ტექსტში, ეს იმას ნიშნავს, რომ ავტორი უფრო აღმოსავლურ წყაროებს ემყარებოდა, როგორც ხელმისაწვდომსა და ახლობელს. ხოლო თუ რომელ ენაზე არსებული ფრაგმენტებით ისარგებლა, კონკრეტულად

ამისი თქმა ჭირს, ფაქტობრივი მონაცემების უნეულო სიმცირის გამო. პიპოთესურად დასაშვებია, რომ ანონიმი პაგიოგრაფი სირიულ მწერლობას დაეყრდნო²⁴.

4. „აპოლოგია“. მარკიანე არისტიდეს „აპოლოგიის“ სომხური ფრაგმენტები გამოაქვეყნეს ვენეციელმა მხითარისტებმა 1878 წელს²⁵. მალე ენშიაძინის ბიბლიოთეკაში მეორე ვერსიაც აღმოჩნდა, პირველი იყო 941 წლის ხელნაწერი, მეორე – XI საუკუნისა. 1839 წელს რ. პარისმა სინას მთაზე იპოვა სრული სირიული აპოლოგია. ორიოდე წლის შემდეგ რობინსონმა ბერძნულ „ბალაგარიანში“ მიაკვლია მთელს აპოლოგიას. ამრიგად, მეცნიერებაში დაისვა საკითხი სამი რედაქციის – ბერძნულის, სირიულისა და სომხურის ურთიერთობისა²⁶.

სირიული თარგმანი განეკუთვნება IV საუკუნეს²⁷, ხელნაწერი – VI საუკუნეს²⁸. ზეებერგს მიაჩნია, რომ სომხურად მხოლოდ მისი ფრაგმენტები არსებობდა პატრისტიკული ანთოლოგიიდან. ყვეტერი თელის, რომ ესნიკ კოლბელი, მესროპ-მამუტოცის მოწაფე, იცნობდა აპოლოგიას, ამიტომაც თარგმანის დროდ V საუკუნეს ასახელებს. ამავე აზრისაა არიან პარნაკი, ჰიმპელი, აბელიანი²⁹.

სომხური იმდენად უახლოედება სირიულს, რომ ა. პოკროესკი ცნობდა აპოლოგიის ორ რედაქციას – სირიულ-სომხურსა და ბერძნულს: *„Армянский фрагмент представляет поразительное доходящее часто до буквальности, сходство с двумя первыми главами сирского перевода апологии; отсюда, при суждении о версиях апологии Ариистіда. Армянская и сирская обыкновенно не разделяются, а обозначаются за одну – А, как напр. у Seeberga и Raabe“*³⁰.

რა ენაზე შეიქმნა ორიგინალი, არაა სავსებით გამორკვეული. მკვლევართა უმრავლესობა თელის, რომ ბერძნული უნდა ყოფილიყო დედანი.

სომხური ვერსია ატარებს წარწერას, რომლის მიხედვით იგი მიეძღვნა იმპერატორ ადრიანეს. სირიული ვერსია ორი წარწერის შემცველია: ერთით მიეძღვნა ადრიანეს, მეორეთი – ანტონიუსს (138-161 წწ.), მაგრამ ამას არა აქვს პრინციპული მნიშვნელობა. ნათელია, რომ აპოლოგია დაწერა II საუკუნის ათენელმა ფილოსოფოსმა მარკიანე არისტიდემ.

აპოლოგიის მოკლე შინაარსი ასეთია:

აგორი თანმიმდევრულად განიხილავს ბარბაროსთა (ქალდეელთა და ეგვიპტელთა), ელინთა, იუდეველთა, ქრისტიანთა რელიგიებს. ქალდეველები აღმერთებდნენ ელემენტებს (სტიქიონებს), მიწას, წყალს, ქაერს, ცეცხლს, ადამიანს, საერთოდ ყოველივეს, ღეთაების მიერ შექმნილს. ეგვიპტელები ღმერთებად თელიდნენ მცენარეებსა და ცხოვე-

ღლებს. მათი ღმერთები იყვნენ, აგრეთვე, ოსირისი, ისიდა, ტიფონი, არე. ელინთა ღმერთები იყვნენ ზევსი, პეფესტო, აპოლონი, არტემიდა, კრონოსი, დიონისე, აფროდიტა და სხვ. არისტოტელე ასკენის, რომ ისინი ღმერთებად არ წითვლებიან, რადგანაც შექმნილნი არიან ღვთაების ნება-სურვილით, ან კიდევ – აღამიანთა ფანტაზიით. ავტორი გაცილებით მეტი პატივისცემით ეკიდება იუდეველთა რელიგიას; აღიარებს, რომ ისინი უფრო მართლები არიან, მაგრამ ის ცოდვა და დანაშაული მიუძღვით, რომ ვერ გაიგეს ქრისტეს მესიანისტური მისია. ამ ექსკურსების შემდეგ არისტოტელე მიდის ქრისტიანობასთან, გადმოგვცემს მისი წარმოშობის პირობებს, გვიხასიათებს ამ ახალ მოძღვრებას, რის საფუძველზეც ადგენს, რომ ერთადერთი ჭეშმარიტი და ნამდვილი რელიგია არის მხოლოდ ქრისტიანობა.

რომელი ევრსია (ან რელაქცია) დაედო საფუძვლად „ევსტათის მარტვილობის“ ანტიმასედონურ პასაჟს? ტექსტობრივი შედარება ასეთ კითხვებზე სასურველ პასუხს ვერ გაგვცემს, რამდენადაც საქმე გვაქვს მხატვრულ ნაწარმოებთან. უნდა გამოირიცხო რელაქციითა ნაწილი, როგორც შესაძლებელი პრეტენდენტი.

არისტოტელეს აპოლოგიაზე ლაპარაკობენ ევსევი კესარიელი, იერონიმე (IV ს.). ამის შემდეგ ბერძნულ ენაზე მისი კვალი იკარგება, მხოლოდ „ბალავარიანის“ ბერძნული ტექსტი შეიცავს ამ თხზულებას. საინტერესოა მასში როგორ და როდის შევიდა ეს აპოლოგია. უნდა გავიხსენოთ, რომ ბალავარიანი ბერძნულენოვან სამყაროში შეიტანა ექვთიმე ათონელმა X საუკუნეში³¹. არც ის უნდა გამოგვრჩეს, რომ ქართული ტექსტიც შეიცავს აპოლოგიას („იმპლიციტურად“ – შეკუმშულად – რ. ლ. ვოლფი). მაშასადამე, ბალავარიანი მანამდე იცნობდა ამ წყაროს, ვიდრე ბერძნულ მწერლობაში შევიდოდა. IV-V საუკუნეთა მიჯნაზე დაკარგული ორიგინალი ჩვენი პატიოგრაფის წყარო ვერ იქნებოდა³². მას ხელთ უნდა პქონოდა აპოლოგიის სირიული ან სომხური ევრსია. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ სირიული, როგორც უფრო გავრცელებული, უნდა ყოფილიყო წყარო, მაგრამ ვარაუდის მიღმა ჭირს წასვლა³³.

5. „თარგუმები“. სამოელ არქედაიკონის მიერ მოყოლილი ბიბლიის შინაარსი არ ემთხვევა კანონიკურ, აგრეთვე არაკანონიკურ ტექსტს, რამაც აფიქრებინა კ. კეკელიძეს, რომ აქ საქმე უნდა გქონოდა ე. წ. თარგუმებთან³⁴, რამდენადაც „თარგუმისტი“ ჩვეულებრივ დიდ თავისუბურებას იწენს, ის ბიბლიის ტექსტს ხან უმატებს, ხან აკლებს, ხან ცვლის კიდევაც“ (კ. კეკელიძე).

ანონიმ ავტორს უნდა გამოეყენებინა სირიული ან სპარსული თარგუმები. კ. კეკელიძე არ გამორიცხავს ქართულ თარგუმებსაც, რომელ-

თა არსებობა იყარაუდა ნიკო მარმა³⁵. მაგრამ დიდი ავტორიტეტი არ-
გუმენტად არ გამოგვადგება. ასეთი მნიშვნელოვანი ფაქტი ქართულ
ბიბლიოლოგიასა და ეგზეტიკაში თავს ვერ დაიმალავდა და სადმე
მაინც გამჟღავნდებოდა. ამასთანავე, არ იყო აუცილებელი, რომ ძველ-
ქართულ მწერლობაში გამოყენებული ყველა ძეგლი („ფეცდონი“, „დი-
დაქე“, „აპოლოგია“ და სხვ.) ქართულადაც არსებებულიყო. განათლებულ
ავტორებს შეეძლოთ გამოეყენებინათ სხვა ხალხთა მიღწევები ისე,
რომ არ დაღლიდებოდნენ მათ გადმოტანას მშობლიურ ენაზე³⁶.

წყაროთა ლიტერატურული საკითხების მიმოხილვა გვჩვენებს, რომ
„ეესტათის მარტივობის“ ავტორი ყველაზე ახლო სირიულ მწერლო-
ბასთანაა. ოთხივე განხილული ძეგლი და აგრეთვე არეოპაგიტიკა, რო-
მელთაც ის იყენებს, ასე თუ ისე, არსებობდა მისდროინდელ სირიულ
მწერლობაში, ხოლო დანარჩენ ენებზე რამდენიმე მათგანიღა მოიპო-
ვებოდა (ბერძნული, სომხური, სპარსული). ასეთი მერყევი დასკვნა არ
იძლევა კატეგორიულობის საშუალებას, მაგრამ ნათელია, რომ ანო-
ნიმი უფრო სირიულისაკენ იხრება.

თავი მეოთხე

აბიბოს ნეკრესელი და „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“

ა) ავტორობის შესახებ. „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორად (ტექსტის სრული სათაურია – „მარტვილობა და მოთმინებაჲ წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაჲ“) ა. პარნაკმა მიიჩნია გაქრისტიანებული სპარსელი¹, რაც მას აფიქრებინა იმ გარემოებამ, რომ თარგუმების გადმოცემის დასაწყისში ნათქვამია: „წინამთ სპარსთა რჩელი იყო“ და შემდეგ გამონიშნულიან პურიანი. მკვლევარი ვარაუდობდა, რომ ასეთი ფალსიფიკაცია, სპარსთა რჯულის (მასდეანობის) დასახევა იუდაიზმის წინამორბედად, უფრო სპარსელის შეხედულების გამოჩატეველი უნდა ყოფილიყო. ამავე ასრს აღგა ი. ჯავახიშვილი². მაგრამ კ. კეკელიძე ნათელყო, რომ ტექსტში შექმნილი ვითარება არ გახაზავს ავტორის ნაციონალურ, სპარსულ თვალსაზრისს. მან მიათითა, რომ აქ უძველესი აპოკრიფების – „ნებროთის წიგნის“ გამოძახილი უნდა ყოფილიყო; გარდა ამისა, „ბიბლიაში ბაბილონის ქვეყანას ქალდეველთა ქვეყანაც ეწოდება, ხოლო სშირად ორივენი გაიგივებული არიან სპარსეთთან“³. კ. კეკელიძე უურადღებდა ამახვილებდა თხზულების ენასა და ავტორის პატრიოტულ გრძნობებს⁴.

ს. ყუბანეიშვილმა ავტორად მიიჩნია უცნობი ორთოდოქსი ქრისტიანი⁵. შ. ნუცუბიძემ ანონიმი ავტორი იგულისხმებდა ასურელ მამათა შორის⁶. მან ეს ასრი შემთხვევით, სხვა საკითხთან დაკავშირებით გამოთქვა, ამიტომ პიპოთუხის დამტკიცებას არ ცდილა. სხვა ნაშრომში, რომელშიც შ. ნუცუბიძემ განიხილა ანონიმის მსოფლმხედველობა, აღნიშნა მასზე არეოპაგიტის გავლენა, მაგრამ ავტორის ვინაობის დადგენის მიმართულებით არაფერი მიუთითებია⁷.

ბ) ხელნაწერები. „ევსტათის მარტვილობის“ ტექსტი ჩვენს დრომდე მოღწეულია 9 ხელნაწერით, აქედან ერთი არის უძველესი – H ფონდიდან № 341, გვ. 831-866. მისი დათარიღების შესახებ არ არის ერთიანი აზრი: კ. კეკელიძე და ს. კაკაბაძე მიაკუთვნებენ X საუკუნეს, პ. პეტერსი და რ. ბლეიკი – XIII საუკუნეს. დანარჩენი 8 ხელნაწერი (A №№ 130, 170, 176; S №№ 3269, 3637; H №№ 1672, 2077, 2121) XVIII-XIX

საეკუენეებისაა⁷. უძველესი ხელნაწერის ერთი ფურცელი (გვ. 861-862) დაწიანებულია, ამიტომ სათანადო აღგიღს გამომცემლები გვიანდელი ხანის ხელნაწერებით ავსებენ ხოლმე⁸.

გ) ტექსტის ცვლილებანი. ი. ჯავახიშვილი შენიშნავდა, რომ თხზულებაში VI-VII საუკუნეთა მიჯნაზე ცვლილებანი შეუტანიათ, რაც დასტეობია მოძღვრებას ქრისტიანობის შესახებ. ეს აზრი მართებულია თუ არა, ის მაინც აშკარა უნდა იყოს, რომ საეკუენეების მანძილზე პაგიოგრაფიული ნაწარმოები შეიცვლიდა ფორმას და თავდაპირველი სახით ვერ აღმოჩნდებოდა X თუ XIII საუკუნის გადამწერის ხელში. ტექსტის გადამკეთებელ-რედაქტორების შესახებ ლაპარაკობს შ. ნუცუბიძე⁹, მაგრამ საკითხს არ აკონკრეტებს. კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ ტექსტს განუცდია გადამკეთება-შესწორება, არის შემდეგდროინდელი ჩანართებიც, რომელთა გამოყოფას კონტექსტით ცდილობს¹⁰.

დ) ტექსტის ავტორი (საკითხის დასმა). ზემოთ, როცა განვიხილავდით ასურელ მამათა სალიტერატურო მემკვიდრეობის საკითხს, ავტორებად გამოიყავით შიო მღვიმელი, აბიბოს ნეკრესელი და დავით გარეჯელი. რამდენადაც არ გაგვიანია სხვა მონაცემები, ორიენტაცია ამ სამი ასურელი მამისაკენ უნდა წარემართოს და ფორმალური გამორიცხვით დავასახელოთ სავარაუდო პირი, ხოლო შემდეგ ისევ კვლევა-ძიებით შევეცადოთ წამოყენებული ჰიპოთეზის დამტკიცებას.

დავით გარეჯელი თითქოს ფიზიკურად შეუძლებელია ყოფილიყო ამ ძეგლის ავტორი. იგი ქართლში ჩამოდის VI საუკუნის 20-იან წლებში, ხოლო „ევესტათის მარტვილობა“ დაიწერა ამავე საუკუნის ბოლო მეცამედში, თუმცა, როგორც მ. საბინინს უწერია¹¹ და ლ. მელიქსეთ-ბეგი იმეორებს¹², დავითი 582 წელს გარდაცვლილა. მაგრამ უნდა გვახსოვდეს მსოფლმხედველობრივი ანაღიზიდან გამოტანილი დასკვნები, რომ გარეჯელი პლატონიკია, ხოლო „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორი საგრძნობლად გადახრილია არისტოტელესაკენ და უახლოვდება აბიბოს ნეკრესელს, რომელიც იცნობს და იყენებს არისტოტელეს ნატურფილოსოფიას¹³.

შიო მღვიმელის ასკეტიკურ-მისტიკური შინაარსის ექსცერპტი და ორი „ოხითა“ არ ამჟღავნებენ არეოპაგიტულ გავლენებს, რის გამოც ძნელია მასზე ავიღოთ კურსი. მეცნიერების თანამედროვე დონის გათვალისწინებით, აბიბოს ნეკრესელი არის ერთადერთი პიროვნება, რომელზეც შეიძლება შეჩერდეს ჩვენი ყურადღება. არსებული მასალები იძლევიან წინაპირობას, დაისვას მისი როგორც ავტორის საკითხი, „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ტექსტთან მიმართებით.

2. „აბიბოს ნეკრესელის მარტიულობის“ ტექსტის საკითხები. ა) ავტორები, რედაქციები, ქრონოლოგია. „აბიბოს ნეკრესელის მარტიულობა“¹⁴ (სრული სათაურია – „მოქალაქეობაჲ და წამებაჲ წმიდისა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისაჲ“) ორი რედაქციითაა მოღწეული – ვრცელით (მეტაფრასელი) და მომცროთი (კიმენური)¹⁵. არსებობს სეინაქსარული რედაქციაც¹⁶. ვრცელი რედაქცია პირველად გამოსცა მ. საბინინმა, მომცრო – მ. ჯანაშვილმა. პირველი XVII-XVIII საუკუნეთა ხელნაწერებშია დაცული, მეორე ერთადერთი ხელნაწერთაა ცნობილი (A № 832 In-2-v), რომელიც ნაკლოვანია: დაკარგულია ტექსტის შუა ნაწილი. ხელის მიხედვით ამ ხელნაწერს ი. აბულაძე XIII საუკუნით ათარიღებს¹⁷. ნაკლულ ადგილს ამ შემთხვევაშიც აესებენ ვრცელი რედაქციით ხელნაწერებით.

მარტიულობის რედაქციების, ავტორებისა და ქრონოლოგიის შესახებ მეტ-ნაკლებად საინტერესოა და ანგარიშგასაწევი ი. ჯავახიშვილის, კ. კეკელიძის, ი. აბულაძის დაკვირვებანი. ჩვენ ვიყარგლებით მათი შეხედულებების სქემატური გადმოცემითა და დალაგებით.

ი. ჯავახიშვილი წერდა, რომ თავდაპირველი უნდა ყოფილიყო ვრცელი რედაქცია, ხოლო შემდეგდროინდელი – მომცრო, რასაც მეღვინეობის ანგარიშობა ენობრივი ნიშნებისა და სოციალური ტერმინის გამოყენების მიხედვით. ი. ჯავახიშვილის აზრით, „აბიბოს ნეკრესელის წამების“ თავდაპირველი წიგნი უნდა ან VI ს. დამლევის, ან VII ს. დამლევის თუ პირველი ნახევრის ძველად ვიკტორის ხმით¹⁸. არსენს (თუ რომელი არსენია, მეღვინეობის არ დაუზუსტებია) ეს ადრეული ევრსია წყაროდ გამოიყენებია, მაგრამ საკმაოდ სუბიექტურად მოაქრობია: „ზოგან შეუკვეცაჲს, ზოგი პასაჲ გამოუტოვებია (მაგ., წარმართთა მოქცევის აღწერილობა)“¹⁹.

კ. კეკელიძეს განსხვავებული პოზიცია ეკავა ამ საკითხების კვლევის დროს, რაც თავისი ხანგრძლივი მეცნიერული მუშაობის მანძილზე არ შეუცვლია. იგი თვლიდა, რომ აბიბოსის წამების კიმენური (მომცრო) რედაქცია უნდა დაწერა ქართლის კათალიკოსის არსენ დიდს, საფარელს (860-887 წწ.), ხოლო XIII საუკუნეში გადაუმეტაფრასებია ნეკრესის უცნობ ეპისკოპოსს, რომელსაც არსენის ნაშრომში განუვრცია პროლოგი და ეპილოგი, ჩაერთავს ანტიმალქიანური პოლემიკა²⁰. კ. კეკელიძე გამოდიოდა ტექსტების შედარებისა და სტილის თავისებურებათა ანალიზის პრინციპებიდან, მაგრამ შედეგი სავსებით გასიარებული არ ყოფილა.

ი. აბულაძემ უარყო, თითქოს ვრცელი რედაქცია მეტაფრასელი იყოს; ავტორად მიიჩნია არსენ II კათალიკოსი (955-980 წწ.)²¹. ი.

აბუღლაძე ეყრდნობოდა გარკვეულ გამოსათქმებს, რომლებიც ვრცელსა და მომცრო რედაქციებში სხვადასხვაგვარადაა წარმოდგენილი.

მომცრო: „და ვითარ მოიწიენეს სამეუფოსა ქალაქსა მცხეთასა, ეკლრებით ხადოდა იგი წმიდისა კათოლიკე სამოციქულო ეკლესია-სა“²².

ვრცელი: „და ვითარ მოიწიენეს მახლობელად ჩუენსა ამას სამეუფოსა ქალაქსა მცხეთისასა, ჰხადოდა იგი დედასა თეისსა რაქელს, რომელ არს ერთი კათოლიკე ეკლესიაჲ სამოციქულოჲ“²³.

პირველ ციტატაში მკვლევარი ხედავდა ავტორის გაუპიროვნებელ სახეს, ხოლო მეორის მიხედვით ფიქრობდა, რომ ასე უნდა ემეტყველა მცხეთის კათალიკოსს არსენ მეორეს. მაგრამ კ. კეკელიძემ კონტარგუმენტებით დაარღვია ეს ვარაუდი: 1. ამ ფრაზაში არაფერია კათალიკოსისათვის სპეციფიკური; 2. თუ მაინც მივიღებთ აბუღლაძისეულ ანალიზს, მასზე თანაბრად განაცხადებს პრეტენზიას არსენ დიდი საფარელი, როგორც მცხეთის კათალიკოსი; 3. ვინაიდან ამგვარად შექმლო ელაპარაკნა ყოველ მცხეთელს²⁴. საერთოდ კ. კეკელიძის მოსაზრებანი ყველაზე მისაღები და დამაჯერებელი ჩანს იმ მკვლევართა შეხედულებებს შორის, რომლებიც „აბიბოსის მარტიულობის“ ტექსტის გარშემო არსებობს, თუმცა ყველა პუნქტო კორნელი კეკელიძის მსჯელობისა არაა თანაბრად დასაბუთებული.

ბ) ანტიმაზდეანური პოლემიკის ჩანართობის საკითხი. კ. კეკელიძემ, როგორც აღინიშნა, უცნობი ნეკრესელი ეპისკოპოსის მიერ ტექსტში შეტანილ ცვლილებად ცნო გავრცობილი პროლოგი და ეპოლოგი, ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული პოლემიკა და ცალკეული სიტყვები. ჩვენ ამ ჩანართებიდან და დამატებებიდან გვაინტერესებს მხოლოდ ერთი – ანტიმაზდეანური პოლემიკის საკითხი. კ. კეკელიძე რამდენიმეგან ელაპარაკობს ამ ჩანართებზე, მაგრამ სპეციალურად შეეხო ერთ ნაშრომში – „ანტიმაზდეანისტური პოლემიკის ფილოსოფიური დასაბუთება უძველეს ქართულ მწერლობაში“²⁵.

ანტიმაზდეანური პოლემიკის წყაროდ კ. კეკელიძე მიიჩნევს გიორგი ამარტოლის „ქრონოგრაფს“, რომელშიც ვრცლადაა მსჯელო ეკრძათაყვანისმცემლობაზე. ქრონოგრაფი დაიწერა 866-867 წლებში ქართულად გადმოითარგმნა XII საუკუნის დასაწყისში არსენ იუპოთელის მიერ²⁷.

კ. კეკელიძე შემდეგი მოტივებით ასაბუთებს ჩვენთვის საინტერესადგილის ჩანართობას: 1. კონტექსტში აშკარად ჩანს ჩანართის აბუნებრიობა; 2. ქრონოლოგიური მიზეზების გამო არსენ საფარე

ჟერ გამოიყენებდა გიორგი ამარტოლის ქრონოგრაფს; 3. საანალიზო ტრაქტატი ენისა და სტილის მიხედვით მეტაფრასული პერიოდის ძეგლია. კ. კეკელიძე ასახელებს იმ სიტყვებს, რომლებიც, მისი აზრით, XI-XII საუკუნეებიდან შემოდის ქართულ მწერლობაში, როგორც იმპაინდელი დოგმატიკურ-ფილოსოფიური თხზულებათათვის მახასიათებელი. მაშასადამე, წამოყენებული დებულების მოსახსენებლად საჭიროა სამივე საბუთის გაბათილება.

1. უფიქრობთ, რომ ანტიმავდეანური ტრაქტატი არ სტოვებს ჩანართის შთაბეჭდილებას, ვინაიდან განუყრელი ნაწილია ფაბულის განვითარებისა, მისი კულმინაციური წერტილი, რომელსაც მოჰყვება კეანძის გახსნა: აბიბოსის დასჯა. ავტორმა ცეცხლის დაშრებით შეკრა და მისი თეორიული უარყოფით გახსნა კეანძი. აქ ერთი მთლიანი პროცესია მოქმედების განვითარებისა, რომელიც, მართალია, წყვეტილია, მაგრამ ეს არ შეიძლება პრინციპად ავიღოთ, რამდენადაც ნაწარმოების ხარისხის გამოხატულებაა და არა კომპოზიციური წყობისა. ესეც რომ არა, ნაწარმოებს მოაკლდებოდა სიმძაფრე თუ მოიხსნებოდა კულმინაცია, რითაც თხზულება მომეტებულიად მშრალი თხრობის იერს შეიძენდა. ამასთანავე, ეს პასაჟი მოტივირებულია ტექსტის შინაგანი ლოგიკითაც (თუნდაც რომ გამოვირიცხოთ ფაბულის პოეტიკის მოთხოვნა):

„ორქუა მას მარზაპანმან: მე გკითხავ, რამსათვის მოჰკალ ღმერთი ჩუენი და შენ გნებაეს, რათამცა შენისა ღმრთისა წარგეიყვანნე, ხოლო ნეტარმან მან აბიბოს ორქუა“ და ამას მოსდევს საანალიზო ტრაქტატი, რომელიც დამთავრდა თუ არა, *„მაშინ განრისხდა ფრიად მარზაპანი იგი მეფისაჲ და შემდგომად მრავლისა გუემისა და საკრველთა სატანჯველთაჲსა ქეითა განტენეს იგი, ნეტარი აბიბოს, და მოკლეს და განათრიეს გარეშე ქალაქსა“*.

ვგონებთ, აქ არ ჩანს ტრაქტატის არაბუნებრიობა, უადგილობა და შეუესაბამობა. მეტწილად ეს ეტყობა „ვესტათის წამების“ ბიბლიურ პერეფრასს, მაგრამ არავეს უთქვამს, თითქოს იგი გვიანდელი ჩანართი იყოს. გაჭიანურებული თხრობა პავიოგრაფის მხატვრულ ოსტატობაზე, ესთეტიკურ გემოვნებასა და სამწერლო შეხედულებებზე მეტყველებს.

2. საკითხავია, ანტიმავდეანური პოლემიკის ავტორი ნამდვილად იცნობს გიორგი ამარტოლის ქრონოგრაფს? არისტიდეს „აპოლოგია-სა“²⁸ და საპოლემიკო ტრაქტატს შორის, კ. კეკელიძის მსჯელობით, შემადერთებული ხაზი გიორგი ამარტოლის ქრონოგრაფი იყო. დასამტკიცებლად იმისა, რომ ნამდვილად ეს თხზულებაა დასაყრდენი, კ. კეკელიძეს მოაქვს პარალელური ტექსტები ანტიმავდეანური ტრაქტატიდან და ქრონოგრაფიდან²⁹.

„აბიბოსის მარტვილობა“

1. „ცეცხლი სხუათა ბუნებათაგანნი არს, ერთისა ნიუთისაგანნი მცირელი ნაწილი, რომელთაგან აღმართა ღმერთმან სიუქელი ეგე“. ესენია: „ნოტიო, ცივი, ხმელი და ცეცხლი“.

2. ამ ოთხ ელემენტს „ერთი ერთისა მპყრობელობა აქუს სიმრგულესა მას შინა; ესრეთ განსწორებითა ნაწითლათა დგანან ესენი და უკეთუიმკა ერთი მეორესამკა აღუმატა, განცაქარდა მეორე იგი“.

3. თქვენ ცეცხლს, რომელიც ხმელია და მწველია, „ერთი მცირე წყალი დაეახს, მძლე ექნა და მოკლა იგი, რამეთუ უფროდ მისი იპოვა წყალი იგი“.

4. „აწ მიკვირს თქვენი ესევითარი სიკოფე, ვითარ არა ხირცხელეულ გინნს მისი სახელდება ღმერთად, რომელსა სული არა აქუს, რამეთუ თქვენი ესე ცეცხლი თქვენადეუ მონა არს, უკეთუ ღმერთ არს ეგე“.

მოტანილი ციტატების იდეური ანალიზით ურთიერთშედარება ზედმეტად მიგვანჩნია, ვინაიდან ამ ნაკვეთებს შორის არ იგრძნობა არავითარი ლექსიკური, ფრაზეოლოგიური, სინტაქსური ან სხვა სტილური მსგავსებანი. თვალის გადავლებაც საკმაოა, რათა დავრწმუნდეთ, რომ ამონაწერებს შორის მხოლოდ შინაარსობრივი კავშირია და ისიც არა ისეთი სპეციფიკური ხასიათისა, რომ ერთი მეორესეუ დამოკიდებულიად ვცნოთ.

საადამისოდ კმარა 4 ელემენტის სისტემიდან რამდენიმე პარალელის აღნიშვნა. ქრონოგრაფში 4 ელემენტი ასეა დალაგებული: „მხურვალისა და ხმელისა, გრილისა და ნოტიისა არსებისა“. გიორგი ამარტოლი, არისტოტელეს მოძღვრების თანახმად, ელემენტებს განალაგებს თვისებათა ორი წყვილის მიხედვით: მხურვალე და ხმელი; გრილი და ნოტიო. ამათგან წარმოიშობიან ელემენტები ანუ სტიქიონები. საანალიზო ტრაქტატში ეს პრინციპი დარღვეულია:

„ქრონოგრაფი“

1. „ბუნებას ხორციელთა გუამთაჲ შეტკიცებულ არს ოთხთა ედრეჲ ნიუთთაგან: მხურვალისა და ხმელისა, გრილისა და ნოტიისა არსებისა“.

2. ეს ელემენტები „ერთიერთ რა შეირინენ და შეიყენენ, აქუს მდგომარეობაჲ და მყოფობაჲ [სიმრგულესა მას შინა], ხოლო თვისთაგან რა ერთიერთას განეყენენ და თვისით იხილევბადეს თითოეული, ერთიერთის მბრძოლ და დამხსნელ არიან“.

3. „რამეთუ მხურვალე გრიგალი მთერ ღაიხსნების და გრიგალი მხურვალისა მთერ უნხო იქმნების და ნოტიად ხმელისა მთერ განხმების... ხოლო ცეცხლსა სიმძაფრე წელისად დაშრეს“.

4. „ვითარ ღმერთი იყენენ ესენი ურთიერთარსისა შეწენისა მოქენენი და ერთიერთას დაუგებლად მბრძოლნი და სახელსა ღმრთობისა სა ღირს იყენენ“.

„აღბადებულ არიან ნოტიამ, ციცი, ხმელი და ცეცხლი“. თვისებათა წყვილულები და სტიქიონები ერთმანეთშია არეული: ცეცხლმა დაიკავა წარმომშობი საწყისის – მხერვალის ადგილი, არც სიტყვები მეორდება („გრძლი“ – „ციცი“), რაც უნდა მოწმობდეს, რომ საანალიზო ტრაქტატის ავტორი არ ხელმძღვანელობდა გიორგი ამარტოლის ქრონოგრაფით. ხოლო ის შინაარსობრივი და იდეურ-თემატური სიახლეა, რაც მათ შორის არსებობს, გამოწვეულია შესაძლებელი (თუ მოსაღებია ასეთი დაშვება) საერთო წყაროს – არისტიდეს აპოლოგიის გამოყენებით.

მაშასადამე, შესაძარებელ ციტატებში ჩვენ ეპოულობთ მეტ ტექსტობრივ და სტილურ განსხვავებას, ვიდრე მსგავსებას. მსგავსებანი, უნდა გავიმუროთ, მხოლოდ შინაარსობრივ, იდეურ-თემატურ პლანშია ხელშესახები, რაც იძლევა საფუძველს, რომ საანალიზო ტრაქტატის წყაროდ მოიხსნას გიორგი ამარტოლის ქრონოგრაფი, თორემ თუ შინაარსობრივი მსგავსების პრინციპი (სპეციფიკური მანიერების გარეშე) კრიტერიუმად გავიხადეთ, მაშინ მას ერთის ნაცვლად ეგებ რამდენიმე ერთდროული წყაროც აღმოუჩინოთ.

3. დასათარიღებლად კ. კეკელიძე დაენდო იმ სიტყვებს, რომლებიც XI-XII საუკუნეებში უნდა შემოსულიყო ქართულ მწერლობაში. ეს სიტყვებია: „აღმართა“³¹ (გააკეთა, შექმნა), „განსწორებით“, „მპყრობელობა“, „სიმრგულე“, „დგანან“ (არსებობენ, არიან), „აღდგომილი“ (მღვთმარე, არსებული), „უკუე თუ“ (ნუთუ), „ბუნებათაგანი ნიეთი“ და სხვ. ჩვენ არ ვცდილვართ, ყველა მითითებული სიტყვა დაგვეძებნა XII საუკუნემდელი ხელნაწერებით გამოცემულ ძეგლებში, ვინაიდან რამდენიმე სიტყვის მიკვლევაც საკმარისია, რომ ამგვარი დათარიღება საეჭვო გახდეს: თუ ერთი და ორი მოიძებნა, არაა გამოსარიცხავი, რომ მესამეც და მეოთხეც მოიძებნება; ყოველ შემთხვევაში, მასზე დამყარებული ჰიპოთეზა კარგავს საბუთიანობას.

„შუშანიკის მარტვილობა“ იცნობს სიტყვას – „აღჰმართნა“ („მამამან შენმან აღჰმართნა სამარტვილენი“³²), რომელიც იმავე მნიშვნელობისაა, რა მნიშვნელობაც გააჩნია კ. კეკელიძის მიერ დამოწმებულ სიტყვას. ამავე ტექსტში არის დაცული სიტყვა „აღდგინება“ („შემძლებელ ხარ მკუდარისა აღდგინებად“³³). „აღდგინება“ საწყისია, ხოლო „აღდგომილი“ – მიმღეობა. თუ „შუშანიკის მარტვილობის“ ავტორს შეეძლო სახელშმნის ერთი ფორმა გამოეყენებინა, საუკუნეთა მანძილზე არც მეორე ფორმა უნდა ყოფილიყო უნინარი. იოანე ოქროპირის ქადაგებანი არაერთგის ახსენებენ სიტყვას – „უკუეთუ“ („უკუეთუ ქმნეს, კაცმან ყოველი კეთილი და მას ზედა აღიუყენა და ამპარტაჲან იქმნა, არა შეიწირავს ღმერთი კეთილისა საქმესა მისსა“³⁴).

საკითხთან დაკავშირებით უნდა გაეხსენოთ ანალოგიური შემთხვევები, რომლებიც თხზულების ლექსიკის მიხედვით დათარიღებას შეეხება. კ. კეკელიძე ლექსიკაზე დაკვირვებით ქართულ ბაღაყარიანს IX-X საუკუნეებზე ადრე შექმნილად არ მიიჩნევდა, მაგრამ ს. ყაუხჩიშვილმა დაძებნა რამდენიმე დასახელებული სიტყვათაგანი უფრო ადრეული ხანის ხელნაწერებში³⁵.

კ. კეკელიძე ლექსიკური მონაცემებით ათარიღებდა „ამირანდარეჯანიანს“. ერთი ამ სიტყვათაგანი იყო „კეკელა“. ა. შანიძემ გაარკვია, რომ კეკელა არათუ თამარის ეპოქაში შემოსული სიტყვა არ არის, არამედ IX საუკუნეშიც უნდა არსებულიყო, ვინაიდან იშვამად ცხოვრობდა აშოტ კეკელა, ძე აღარნარსესი (867)³⁶.

ამრიგად, ჩვენ მიგვაჩნია, რომ კ. კეკელიძის მიერ წარმოდგენილი არგუმენტები ვერ დაამტკიცებენ, თითქოს ანტიმასღეანური ტრაქტატი ჩანართი იყოს; რომ იგი ეყრდნობა გიორგი ამარტოლის ქრონოგრაფს და რომ ეს ინტერპოლაცია მიეწერება XII საუკუნის უცნობ მოღვაწეს.

დამატების სახით უნდა შეენიშნოთ: საეგვოა, რომ XII საუკუნეში ვინმეს გაელაშქრა მასღეანობის წინააღმდეგ, რომელიც VII-VIII საუკუნეებში განაიარაღა ისლამმა და, როგორც იდეოლოგიური ძალა, ამოსწურა და მოსპო. ი. ჯავახიშვილის აზრით, IX საუკუნეშიც კი არავის ჰქონდა რეალური წარმოდგენა (ვეცხლთაყვანისმცემლობაზე და იგი წარმოედგინათ როგორც კერპთაყვანისმცემლობა³⁷). ძნელია ეთქვას, რომ XII საუკუნის სასულიერო პირს ან საერო მოღვაწეს იერში მიეტანა დიდი ხნის წინათ გარდასულ მასღეანობაზე, თანაც ისეთი მტკიცე და მკაცრი არგუმენტებით, როგორც ეს საანალიზო ტრაქტატშია მოცემული.

არსენ საფარელს არ შეეძლო თავისი თხზულებისათვის გამოეყენებინა გიორგი ამარტოლის ქრონოგრაფი, რაზეც მიუთითებს კ. კეკელიძე, ვინაიდან ისინი ერთდროულად მოღვაწეობენ და ქმნიან აღნიშნულ ნაწარმოებებს. ეს მითუმეტეს გამოსარიცხავია, თუ მართალი აღმოჩნდება პ. ინგოროევის ვარაუდი, რომ არსენ I დიდი საფარელი კათალიკოსობდა 845/50—872/77 წლებში³⁸. ბუნებრივია, რომ 866-867 წლებში ბიზანტიაში დაწერილი თხზულებებისათვის მას, მცხეთაში მყოფს, ხელი ვერ მიუწვდებოდა.

ბ) ანტიმასღეანური პოლემიკა ევსტათი მცხეთელისა და აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობათა ტექსტებში (ურთიერთობის საკითხები).

მას შემდეგ, რაც გამოირიცხა გიორგი ამარტოლის ქრონოგრაფი, როგორც შესაძლებელი წყარო „აბიბოსის წამებაში“ დაცული ანტი-

მახლევანური ტრაქტატისა, ისევე დაისმის კითხვა: რა გზით უნდა გაცნობოდა ანონიმი ავტორი ისეთ თხზულებას, რომელიც შესაფერისი იქნებოდა ტექსტისათვის ანტიმახლევანური ელერადობის მისაცემად?

არსენ საფარველს არისტიდეს აპოლოგიის გაცნობა სომხური მწერლობის მეშვეობით შეეძლო, საიდანაც საჭირო ცნობები მოაქვს ტრაქტატში „განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა“. მაგრამ ნაკლებ სარწმუნოა, ამ საკითხისათვის სომხური წყაროთი ესარგებლა – ქართული და სომხური ეკლესიების ურთიერთ მიტრული დამოკიდებულების გამო, რასაც თავად გადმოგვცემს თავის საპოლემიკო თხზულებაში. ეს მას – ქართული ეკლესიის მეთაურს – მითუმეტეს არ შეეძლო.

მთავარი და საყურადღებო ის არის, რომ ანტიმახლევანური პოლემიკა მასში შემავალი ფილოსოფიური ფრაგმენტებითურთ წარმოთქმულია აბიბოსის მიერ და მსგავს საკითხებს ავტორისეული თხრობა არ იცნობს. ეს ტრაქტატი შინაარსობრივი არგუმენტირებით განირჩევა წამების დანარჩენი ადგილებისაგან, თუმცა, როგორც ითქვა, კომპოზიციის აუცილებელი რგოლია და გაანინა ფუნქციონალური ღირებულება დრამატიზმის მისაღწევად. შ. ნეცუბიძისა და შ. ხიდაშელის კვალობაზე მიგვანინია, რომ ეს ტრაქტატი უნდა იყოს ექსცერპტი აბიბოსის რომელიღაც სავარაუდებელი თხზულებიდან, ხოლო თუ რომელია ეს თხზულება – ყურადღება არ გაუმახვილებიათ. კ. კეკელიძემ იგრძნო მისი განსხვავებული სტილური ქსოვილი და შემდეგდროინდელ ჩანართად გამოაცხადა იგი. მაგრამ ერთი რამ უდავო ხდება: რომელ რადიკალურ აზრსაც უნდა მივემხროთ, ტრაქტატი არ ეკუთვნის არსენ საფარველს. ჩვენ აქ უნდა დავსვათ საკითხი, რომ საპოლემიკო პასაჟი არის თავისუფალი ექსცერპტი (დღევანდელი მონაცემებით) „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობიდან“. რატომ და რისთვის, ან რა მიმართებაში არიან ერთმანეთთან ევესტათი და აბიბოსი, ამას შემდეგ დაეუბრუნდეთ.

აქვე მოვიტანთ ორივე ტექსტიდან შესაბამის, პარალელურ ადგილებს, რათა თვალნათლივი გახდეს, თუ რა არის საერთო ამ ორ – ერთ თემაზე გაშლილ პასაჟებს შორის:

„ევესტათის მარტვილობა“

„მერმე კუალად ცეცხლი არა ღმერთს არს ამით, რამეთუ ცეცხლი კაცმან ალაგზნის და კაცმანვე დაშრიტის, რამეთუ კაცი უჟალ არს ცეცხლისა, ამისათვის არა ღმერთ

„აბიბოსის მარტვილობა“

„უწყებულ იყავნ შენდა, ვითარმედ ღმერთი არა მომიკლავს, ხოლო ცეცხლი დაეშრიტე. არა არს ღმერთი იგი, არამედ სხვათა ბუნებათაგანი არს. ერთისა ნიუთისაგან მცირედ ნაწილი,

არს ცეცხლი. თუ კისმე განხერის და წარვიდის, რასაცა მამართის, გინა ტეხსა, გინა ეელსა, გინა სახლსა, თუ კაცი დახუდის, და-ეე-წეის, ხოლო ცეცხლხადა წყალი მიუახლის, ეგოდენი იგი ძალი ცეცხლისად დაშრიტის და უნინო იქმნის ცეცხლი იგი, ამით არა ღმერთ არს, ხოლო ჩვენ ღმერთად გურწამს.

ხოლო ჩვენ ღმერთმან ცეცხლი სამსახურებლად მოგუცა, კინელისა განსაგოვებლად და ყოელისა სანოვანისა საქმარად. და, ოდეს გვინებთან, დაეშრიტით, ესრეთ არა ღმერთ არს ცეცხლი იგი³⁹.

რომელთაგან აღმართა ღმერთმან სოფელი ესე. განსწორებით დაბადებულ არიან ნოტიამ, ციეთ, სძელი და ცეცხლი, რომელ ურთიერთსა მკერობელთა ბაჲ აქუს სიმრგულესა მას შინა. ესრეთ განსწორებითა ნაწილთადა დგანა ესენი, და უკუეთუმცა ერთმანეთსა აღუმბრა, გან-მცა-ქარდა მყოფი იგი; ხოლო თქუენი იგი ცეცხლი მისევე ცეცხლისა ბუნებისა ნაწილ [არს] ხმელთა და ციეთთა აღ [მ] დგომი შეშისა ჭამითა მყოვარ ვამიერ. ერთი მკირე წყალი ღაფასს, მსლე ექმნა და მოკლა იგი, რამეთუ უფროსს მისა იპოვა წყალი იგი. აწ მოკირს თქუენი ესეეითარი სიცოფე, ვითარ არა სირცხვილ გინნს მისი სახელის დეზად ღმერთად, რომელსა ესეოდენი სუელი აქუს (რამეთუ თქუენი ესე ცეცხლი თქუენადეუ მონა არს და კერპთა შეურაცხის მყოფელთა ეერეის ხედავს), უკუეთუ ღმერთ არს ეგე? თქუენ იტყვიით. რამეთუ ოდესმე თქუენსავე სოფელსა განმოსადეთ მსახურებამ მის კერპისად, რომელ – იგი პქმენით ოქრომსად; სატანჯეულად განმსადებულსა მას თქვენ მიერ მაშინდელისა აწ ღმერთ ეწოდების⁴⁰.

საპოლემიკო ადგილებს შორის არის როგორც მსგავსება, ისე განსხვავება. პოლემიკა „ეესტათის წამებისა“ მოიცავს შემდეგ საკითხებს: 1. ცეცხლის (ღმერთის) დაშრეტა; 2. წყლის უპირატესობა ცეცხლზე; 3. ცეცხლის დანიშნულება. „აბიბოსის წამების“ სათანადო პასაჟი ასეთია: 1. ცეცხლის (ღმერთის) დაშრეტა; 2. ცეცხლის, ვითარცა ღმერთის, უარყოფა 4 ელემენტის მოძღვრებით; 3. წყლის უპირატესობა ცეცხლზე; 4. ცეცხლის ადამიანისადმი დაქვემდებარებული მდგომარეობა.

განსხვავებას ქმნის 4 ელემენტის მოძღვრების გადმოცემა და გამოყენება, თუმცა შ. ნუცუბიძე შენიშნავს, რომ აქ „მსგავსება უდავოა“⁴¹, ხოლო პ. ინგაოროყვა წერს, რომ ორივე ძეგლის ავტორები იყენებენ ამ მოძღვრებას⁴². მაგრამ საქმეს ავტორიტეტების მოხმობა ვერ შევლის.

„ეესტათის მარტვილობაში“ არისტოტელეს ლოგიკის და ფიზიკის

ელემენტები შესულია არისტიდეს გ'სით⁴³. აქ უნდა მოინანდეს ემპედოკლეს მოძღვრების შორეული ანარეკლიც (წყალი და ცეცხლი, როგორც ამ სისტემის მიხედვით მოპირისპირე ელემენტები). სათანადო ადგილას მას ემატება სტიქიონთა სამი საწყისი – ცივი, ხმელი, ნოტიო. მაგრამ თვისებათა ამ საწყისებს დაერთვის ცეცხლი, როგორც სამყაროს შუამდგენელი ელემენტი. არისტოტელესთან ცეცხლი ელემენტია (და არა თვისებათა საწყისი) პაერთან, წყალთან და მიწასთან ერთად. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ექსცერპტის მეტაფრასტს (თუ შემდეგდროინდელ გადამწერს) არა აქვს ზუსტი წარმოდგენა ამ მოძღვრებაზე.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია და ანგარიშგასაწევი ამ ორი ძეგლის საპოლემიკო პასაჟების ტექსტობრივი დამთხვევა, რაც სოკრატე იქამდე მიდის, რომ „აბიბოსის წამების“ ანტიმასღავნური ტრაქტატი თითქმის უცვლელად იღებს ფრაზებს „ეესტათის მარტვილობიდან“.

საილუსტრაციოდ მოგვაქვს რამდენიმე მაგალითი:

„ეესტათის წამება“

1. „არა ღმერთ არს ამით“.
2. „ძალი ცეცხლისა და შრიტის“.
3. „რამეთუ კაცი უფალ არს ცეცხლისა“.
4. „ჩვენ ღმერთად გურწამს“.
5. „არა ღმერთ არს ცეცხლი იგი“.
6. „ხოლო ცეცხლსადა წყალი მივახლის, ეგეოდენი იგი ძალი ცეცხლისა და შრიტის“.

„აბიბოსის წამება“

1. „ამით არა ღმერთ არს“.
2. „ცეცხლი დაეშრიტე“.
3. „რამეთუ ესე ცეცხლი თქვენადეე მონა არს“.
4. „აჲ ღმერთ ეწოდების“.
5. „არა ღმერთ არს იგი“.
6. „მყოვარ ეამიერ ერთი მცირე წყალი დაეხს, მძლე ექმნა და მოკლა იგი, რამეთუ უფროის მისა იყო ესე ცეცხლი იგი“.

შ. ნუცუბიძის დაკვირვებით, „ეესტათის წამების“ ავტორი და აბიბოსი უფრო არისტოტელიკები არიან⁴⁴. ასევე საყურადღებოა ამ ძეგლში გამოვლენილი არეოპაგიტული იდეის ნაკეალუვის განმეორება „აბიბოსის მარტვილობის“ ტექსტში.

„აბიბოსის მარტვილობის“ საპოლემიკო ტრაქტატში შეიმჩნევა წარმოდგენა „მსოფლიოს წყობის და ამ მსოფლიოში ერთგვარი მიზანშეწონილობის განხორციელების შესახებ, რაც მის საფუძვლებრივ წყობაში ხორციელდება“⁴⁵. ანალოგიური არეოპაგიტული შეხედულების გაელენის შემცველია „ეესტათის წამების“ ის პასაჟი, რომელშიც იერარქიულობის პრინციპი შეიგრძნობა. შეხედულებათა ასეთმა სპეციფიკურმა ერთგვარობამ კიდევ ერთხელ გაამჟღავნა საანალიზო ტრაქტატი, როგორც ექსცერპტი „ეესტათის წამების“ ტექსტიდან.

არ უნდა დაგვავიწყდეს ისიც, რომ ორივეგან პოლემიკა სწარმოებს პირველი პირით, რომელიც ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟია, სიტუაციებიც ერთნაირადაა მოხაზული.

საპოლემიკო ტექსტების განსხვავებანი იმით უნდა აიხსნას, რომ ხაეჭავია, არსენ საფარელს თხზულებიდან ამოუღო პასაჟი სიტყვა-სიტყვით, მთლიანად; ის ხელნაწერები, რომლებიც პოლემიკას შეიცავენ, XVII-XVIII საუკუნეებისაა. ასევე მოგვიანო ხანის მანუსკრიპტით შემოგერჩა „ევესტათის წამების“ ტექსტი. ამის გამო დაკარგულია შესაძლებლობა ადრეული ვარიანტების (ნუსხების) შედარებისა; „აბიბოსის წამება“ XII საუკუნეში გადაამეტაფრასეს. ამ დროს, ისევე როგორც პროლოგ-ეპილოგი, უნდა შეცვლილიყო (ვეცხლთაყვანისმცემლობის საწინააღმდეგო ტრაქტატიც, მისი მიდრეკილება რთული, ტერმინოლოგიური მეტაფელებისადმი (ნაცვლად „ევესტათის წამების“ სადა, სასაუბრო სტილისა), ამ დროის შენაძენი უნდა იყოს, ისევე როგორც იმუამად ჩვენში გაერცვლებული 4 ელემენტით მოძღვრების გაშლა და პოლემიკური პათოსის მაღალფარდოვანი ფრაზებით წარმოდგენა. მოკლედ რომ ვთქვათ, მოხდა ევესტათის წამების კიმენური პასაჟის გადამეტაფრასება აბიბოსის წამებაში.

ამდენი შესწორებისა და გადაწერის შემდეგ ის კი არაა გასაკვირი, თუ რატომ წარმოიშვა განსხვავებანი, არამედ საოცარია, თუ როგორ დარჩა ტრაქტატში რამდენიმე საერთო ფრაზა, როგორც სტერეოტიპული გამოთქმა.

შეიძლებოდა ასეთი დაშვება, რომ არსენ საფარელმა თხზულები-სათვის პოლემიკური და იდეურ-მიხატურული წონის მისაცემად ჩაიღი-ნა ერთგვარი ლიტერატურული ქურდობა, მაგრამ ეს გამორიცხული უნდა იყოს: 1. V-X საუკუნეთა ქართულ მწერლობაში არ არის ცნობი-ლი სხვისი ნაშრომის მითვისება, ან თუნდაც ცდა მითვისებისა; 2. ლიტერატურაში არ დაწყებულია ბრძოლა სახელის მოსახვეჭად. X საუკუნეში გიორგი მერჩულე „ლხინებას“ კპოეებს თავისი ნაწერით, მას გარკვეულ შინაგან კმაყოფილებას ჰგერის ნაწარმოების თხზვა, რაც მიგვითითებს, რომ შემოქმედში ჩნდება და ღვივდება გრძნობა საკუთარი ქმნილების დაფასებისა; 3. თხზულებას წერს ქართლის კათალიკოსი ერთ-ერთ ასურელ მამაზე, ხოლო ამ ასურელთა გუნდში იმყოფება „ევესტათის წამების“ ავტორი.

აწალოგიური ვითარება ცნობილია ქართულ პაგიოგრაფიაში: გი-ორგი ათონელი „იოანე და ექვთიმე ათონელების ცხოვრებაში“⁴⁶ ამ-ბობს, რომ უმეტესი ღამით უწერიაო, ასეთი ადამიანი არ გამოჩენილა ჩვენში და არც მომავალში გამოჩნდებაო. ოცდილვე წლის შემდეგ გიორგი მცირე წერს „გიორგი ათონელის ცხოვრებას“⁴⁷ და თითქმის სიტყვა-სიტყვით იმეორებს ამ ფრაზებს: გიორგი მცირის მიზანი იყო,

გიორგი ათონელი მისივე სიტყვებით დაეხატა, კინაიდან ისინი ზუსტად ახასიათებდნენ ამ დიდ მოღვაწესაც.

არსენ მეორემ „შიო მღვიმელის ცხოვრებაში“ ნაურთო, როგორც კ. კეკელიძე მიუთითებს, თავისუფალი ექსცერპტი შიოს უცნობი ასკეტიკურ-მისტიკური შინაარსის თხზულებიდან. აქვე უნდა გავიხსენოთ უცნობი პიმნოგრაფის საგალობელი ღმრთისხალაში, რომელშიც იგი დახასიათებულია იმ პრედიკატებითა და სახეებით, არეოპაგოტიკაში რომ მოიპოვებიან.

ანალოგიური შემთხვევაა „აბიბოსის მარტვილობაში“. არსენ საფარელმა აბიბოსის თხზულებიდან ისეთი მნიშვნელოვანი რამ, რაც ზუსტად დაახასიათებდა მისთვის საინტერესო პიროვნებას, როგორც თავდადებულ ქრისტიანს, როგორც ქრისტეს მცნებისათვის დაღუპულს, რითაც უფრო გამოიკვეთებოდა ამ ასურელი მამის პროფილი.

3. დამატებითი საკითხები. ა) ფაბულური პარალელები. ამ ორ პაგიოგრაფიულ ტექსტს შორის არსებობს გარკვეული კავშირი, რაზეც არაერთხელ ყოფილა მითითებული სამეცნიერო ლიტერატურაში. ამ ნათესაობას ამჩნევდა ი. ჯავახიშვილი⁴⁸. ს. ყუბანეიშვილი აღნიშნავდა „ეესტათის მარტვილობის“ გაცელებას „აბიბოსის წამებაზე“, მაგრამ, რატომღაც, საპოლემიკო პასაჟებს არც შეეხებია⁴⁹. ლ. მენაბდე, ისევე როგორც ს. ყუბანეიშვილი, უწევენება ამ ორი ძეგლის შემხედვარ წერტილებს, რაც ვლინდება დასჯის ბრძანებისა და გვამების მოპარვის ერთნაირი აღწერით⁵⁰.

ეესტათისა და აბიბოსის ბიოგრაფიებში არის რამდენიმე საერთო ხაზი, რაც მათ ერთი იდეის ორ პიპოსტასად წარმოიჩინებ. მოგვაქვს რამდენიმე ძირითადი პარალელი, რითაც ყალიბდება მათი ბიოგრაფიული სახეები:

1. ეესტათი და აბიბოსი ქართლში თითქმის ერთდროულად მოდიან (ეესტათი – 541 წელს, აბიბოსი – 543 წელს);
2. ორივენი გამოექცნენ სარწმუნოებრივ დევნას;
3. ორივენი უცხოეთიდან შემოდიან ქართლში, მცხეთაში;
4. მათი სარწმუნოებრივი აღმსარებლობა ნათლად არ არის გამოხატული;
5. ორივენი უარყოფენ ცეცხლს, როგორც ღმერთს.

განსხვავება თავს იჩენს მაშინ, როცა აბიბოსმა საკუთარი სურვილით დაშრიტა ცეცხლი და შეებრძოლა მასღუანიერ რჯულს. ეს მოქმედება რომ არა – მას ხელს არ ახლებდნენ. ისიც საგულისხმოა, რომ ასურელ მამათა შორის აბიბოსი ერთადერთია, როგორც ი. ჯავახიშვილი მიუთითებდა, ვისზედაც დაიწერა არა ცხოვრება, არამედ მარტვილობა.

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ აბიბოსმა შეგნებულად აღწერა ისეთი ადამიანის მოწამეობრივი სიკვდილი, ვისი ცხოვრების ეპიზოდები ეხმიანებოდნენ მისი ცხოვრების გარკვეულ მონაკვეთებს, ხოლო ბოლოს – თავისი გმირის კვალდაკვალ – გაიმეორა სარწმუნოებრივი სიმამაცის აქტი. სხვა არავითარი თეორიული თუ პრაქტიკული გამართლება არ შეიძლება გამოეძებნოს აბიბოსის ნებაყოფლობით გადადგმულ წინდაუხედავ ნაბიჯს, მასზე ძალდატანებას არავინ ახდენდა. მან, უბრალოდ, მისი გმირის ვაჟეაცობით შთაგონებულმა, პრაქტიკულად გააკეთა და დაიანახა სპარსელებს ის, რაზეც თეორიულად ილაპარაკა ევსტათმა. ამ მოქმედების მთლიანობით უნდა შეიკრას ის რკალი, რომელიც არსებობს დასახელებულ ორ მოღვაწეს შორის. ეფიქრობთ, აბიბოსი დაინტერესდა მისი თავგადასავლის მოსიარულ პიროვნების ბედით, არ დაემაყოფილდა ბიოგრაფიის დაწერით და ბოლოს ისურვა, რომ მისებრ ღირსეულად დაღუპულიყო (თუ სურათის ასეთი მოტივირება არ ეკუთვნის არსენ საფარელს).

ბ) მარტვილობის დაწერის დრო. კ. კეკელიძე თხზულების დაწერის თარიღის შესახებ წერს: „თხზულება დაწერილი უნდა იყოს მეექვსე საუკუნის მეორე ნახევარში. არაუგვიანეს ამ საუკუნის სამოცდაათიანი წლების დასაწყისისა“⁵¹. მეკვლევარი ეყრდნობა ტექსტის ერთ ფრაზას: „რომელმანმე მათგანმან ნებითა ღმრთისათა შეისუენა ეამად-ჟამად, და რომელნიმე ცოცხალ არიან“. ს. ყუბანეიშვილის აზრით, თარიღი ვერ გადაცილდება VI საუკუნის 80-იან წლებს⁵². თხზულებას VI საუკუნით ათარიღებდა ა. პარნაკი⁵³. ი. ჯავახიშვილი ანონიმ ავტორს ევსტათის თანამედროვედ მიიჩნევდა⁵⁴.

გ) მარტვილობის დაწერის ადგილი. კ. კეკელიძის აზრით, „ევსტათის მარტვილობა“ უნდა დაწერილიყო მცხეთაში. „სმნის ფორმები „მოვიდა კაცი ერთი სპარსეთით“; „მოვიდა ქალაქად მცხეთად“; „შემოვიდა ქართლსა მარსპანად“ და სხვ. აფიქრებინებდა მეკვლევარს, რომ ტექსტი მცხეთაში უნდა დაწერილიყო⁵⁵. ეს ერთი შეხედვით დასაბუთებული თეალსაზრისია, მაგრამ გვაეჭვებს სამოუღარქელით სპარსეთში გაყოფილი ანალოგიური ზმნური ფორმები: „მერმე მოვიდა დაბასა მას, რომელსა სახელი რქუა ბეთანია“; „მოვიდა ქრისტე კარსა მის სამარისასა“; „შეიპყრეს ქრისტე და მოიყვანეს წინაშე მღვდელთ მოიღუარათ“. ტექსტის დასასრულს გვხვდება ასეთივე ზმნური ფორმები: „წარიდეს იგი მცხეთას, რამეთუ სტეფანეს ემცხო მუნ მყოფთა ქრისტიანთადა“; „ვეითარცა მიიწინეს მცხეთას“. მოტანილი მაგალითები გვიჩვენებენ, რომ, თუ კ. კეკელიძისეულ კვლევის ხერხს მოვიმარჯუებთ, ავტორი არ უნდა იყოს მცხეთაში. თუ ნაწარმოები საქართველოში დაიწერა, ავტორს თავისუფლად შეეძლო ეთქვა უცხოეთი-

დან შემოსული პირის მიმართ: „მოვიდა“ და სხვ. ეფიქრობთ, რომ რადგანაც აბიბოსი ნეკრესის ეპისკოპოსი იყო, თავის თხოვნებაც ნეკრესშივე უნდა დაეწერა, იქ, სადაც მოღვაწეობდა, რაც ბუნებრივი და გამართლებული ნაწი.

დასასრულ, გაანალიზებული ლიტერატურული პირველწყაროები-სა და სამეცნიერო ლიტერატურის მიხედვით შეიძლება წამოვყალიბოთ ის უმთავრესი დასკვნები, რომელთა მისაღებად დაიწერა ეს ნაშრომი:

„ეკესტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ შეინიშნება არეოპაგიტული თეოლოგიის გავლენა. ვინაიდან VI საუკუნის საქართველოში არეოპაგიტები მხოლოდ ე. წ. ასურელი მამები იყვნენ, არეოპაგიტულ მოძღვრებას ნაწიარები ნაწარმოები მათ წრეში უნდა დაწერილიყო.

„ეკესტათის მარტვილობასა“ და არსენ საფარელის „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობაში“ მოცემული ანტიმასდეანური პოლემიკის იდეურ-თემატიკური და ფრაზეოლოგიური მსგავსება საფიქრებელს ხდის, რომ ამ მეორე თხზულებაში არის რამდენადმე თავისუფალი ექსცერპტი „ეკესტათის წამების“ ტექსტიდან, რაც, სხვა არგუმენტების გათვალისწინებით, იძლევა საშუალებას, რომ „ეკესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორად მივიჩნიოთ აბიბოს ნეკრესელი⁵⁶.

თავი პირველი

არეოპაგტიკა და „ეკსტათი მცხეთელის მარტვილობა“

1. დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა ეფრემ მცირისეული (XI ს.) თარგმანი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა: „პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი)“, შრომები, თბ., 1961.

2. ნეტარი ავგუსტინე თავდაპირველად წარმართი იყო და მანიქეისმის გავლენის ქვეშაც მოექცა, ხოლო შემდეგ უპირისპირდება ამ მოძღვრებას. მის თეორიულ შემკოდრებაზე დაერდნობით („მანიქეელთა წერილების წინააღმდეგ“) ებრძოდნენ მანის (III ს.) შესვლულებებს პაპი ლეონი, სევეროს ანტიოქელი, იოანე დამასკელი (შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები. აზროვნება და შემოქმედება, თბ., 1966, გვ. 608).

3. შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, თბ., 1965, გვ. 22-43.

4. საკითხის ისტორია სრულად არის გადმოცემული შემდეგ ნაშრომებში: ს. ენუქაშვილი, პეტრე იბერიელის (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის) შრომების ძველ-ქართული თარგმანი და მათთან დაკავშირებული საკითხები, წიგნში: პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 0159-0199; ს. ენუქაშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1963, გვ. 103-119; ე. ხინთიბიძე, ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი, თბ., 1969, გვ. 28-40.

5. Ш. Нуцубидзе, Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита, енисейс моамбе, XIV, 1942, გვ. 1-55. სხვა პრობლემებთან ერთად ამ საკითხსაც აშუქებენ მისივე შრომები: Руставели и восточный ренесанс, Тб., 1947 (მეორე გამოცემა, თბ., 1967). ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, თბ., 1956; Петр Ивер и проблемы Ареопагитики, Тб., 1957; Творчество Руставели, Тб., 1958; Петр Ивер и античное философское наследие, Тб., 1963 და კრიტიკული ნარკვევების სამივე წიგნში შემავალი ცალკეული წერილები.

6. რუსულად თარგმნა შალვა ნუცუბიძემ და გამოაქვეყნა სიმონ ენუქაშვილის რედაქტორობით. ნაშრომს შ. ნუცუბიძემ დაურთო წინასიტყვა: თსუ შრომები, 59, 1955, გვ. 1-79. ამ თეორიას პრინციპულად მიუღებლად თვლიდნენ კ. კიკელიძე და ს. დანელია (მათ წერილებს განიხილავს ს. ენუქაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 0186-0188); ა. გაწერელია საკითხს გვერდს უვლის, ხოლო ერთგან ახალ თვალსაზრისს სერიოზულ პიპოთესად მიიჩნევს (ზოგიერთი ფილოლოგიური საკითხის გამო, „ლიტერატურული საქართველო“, 1971, № 6).

7. ესარგებლებო ტექსტის უახლესი გამოცემით: ი. იმნაიშვილი, ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, ტ. I, ნაწ. I, თბ., 1970, გვ. 144-156.

8. ა. გელაშვილი, დმეტრის (ენების საკითხისათვის, თბ., 1966, გვ. 5-8.

9. დადებითი და უარყოფითი თეოლოგია განსაზღვრულია იერარქიის, როგორც აუცილებლობის იდეით (შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 257). ამის შესახებ იხ. პეტრე იბერიელი, შრომები, გვ. 226-227; დიონისე არეოპაგ-

ლი, საიდუმლო ღმრთისმეტყველებისათვის, თარგმანი დ. სუგბასისა, „მნათობი“, 1970, № 3, გვ. 181-184.

10. ე. ნოსაძე, ევფისისტეაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 121; გაწერულია, ლაციურებანი და შთაბეჭდილებანი, „ლიტერატურული საქართველო“, 1969, № 41.

11. ფსევდო-დიონისესებური აპოფატეკური წარმოდგენა ღვთაებისა ნეველებ-რითა ქრისტიანულ თეოლოგიაში: კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1958, გვ. 182; სპეციალურად – В. Лосский, Отрицательные богословные Дниосия Ареопагита. Сборник статей по археологии и византиноведению издаваемый семинарием имени Н. П. Кондакова, III, Прага, 1929, с. 133-144.

12. „ღმერთი უეცოვით შეიმეტება“, – გააგრძელებს ამ ხაზს მაქსიმე აღმსარებელი (შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, გვ. 87).

13. კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბ., 1957, გვ. 39; შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები. ასრულება და შემოქმედება, გვ. 54-56; ა. ქუთელია, ს. წერეთელი, ქართული კულტურის ისტორიის დამახინჯების წინააღმდეგ (პროფ. შ. ნუცუბიძის «Руставели и восточный ренессанс» – გამო), „ბოლშევიკი“, 1948, № 8, გვ. 79-80.

14. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 392.

15. ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1968, გვ. 429.

16. შ. გოგთებრიძე, ფილოსოფიის ისტორია, I, თბ., 1941, გვ. 20.

17. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 257.

18. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, გვ. 45.

19. „ემისიონი მიონი“ ღვთაების ეპითეტადაა „შესული ქართულ პიმნოგრაფიაში, მაგ., სოსიმე ათონელი (XI ს.), „გალაბანი ილარიონისნი“, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, თბ., 1946, შედგენილი ს. ყუბანეიშვილის მიერ.

20. ღმერთი სრულია და დაბოლოებული, სამყარო – უსრული და დაუბოლოებული. ამ სღვარის გადაღახვა ღვთაების მიერ შექმნილი გონების პოტენციურ უნარს აღემატება (შ. ხიდაშელი, „ევფისისტეაოსნის“ ერთი ადგილი არეოპაგეტიკის თეოლასტრიქსით, „მაცნე“, 1965, №6, გვ. 94).

21. პეტრე იბერიელი, შრომები, გვ. 7-14; 68-73.

22. ე. ნოსაძე, ევფისისტეაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 120; მ. გიგინეიშვილი, „მზიანი ღამე“ ევფისისტეაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის სოგის საკითხი, წიგნში: ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, III, თბ., 1968, გვ. 17.

23. ე. ნოსაძე, დას. წიგნი, გვ. 119.

24. ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 426.

25. ე. ნოსაძე, დას. წიგნი, გვ. 120. აბსოლუტის აპოფატეკური გაგება მომდინარეობს ძველინდური (პირველემისეზი ბრამა), ძველბუდისტური ფილოსოფიებიდან (მ. გიგინეიშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 14-16).

26. ი. კრიველავი, წიგნი ბიბლიაზე, თარგმანი ნ. მამისაშვილისა, თბ., 1966, გვ. 148.

27. ფრ. ენკელსი, ბრუნო ბაუერი და ადრინდელი ქრისტიანობა, თბ., 1955.

28. ტრაქტატის „საღმრთოთა სახელათათვის“ ბოლოს მოხსენიება ღმერთის

დაუსაბამობაც, „ხოლო არათუ ესრეთ ღიტიანად თანა-დაუსაბამო ღმრთისა პირველ საუკუნეთაისა ჯერ არს გონებას საუკუნედ სახელდებულთა“, გვ. 86.

29. ი. იმნაიშვილის მიერ გამოცემულ ერთ-ერთ ტექსტში „წამებას წმიდათა ორმოცსა და სუთთაჲ“ (საკითხადი წიგნი ძველ ქართულ ენაში, II, თბ., 1966) პირდაპირ არის დაბარაკი ღვთაების დაუსაბამობაზე („დაუსაბამობაჲ, დაუსრულებელთა“... გვ. 90), მაგრამ გასათვალისწინებელია ძველის წარმოშობა, მთარგმნელი (სებით, VIII-IX საუკუნეთა მიჯნა), მიმართება დედანთან.

აბოკალიპსი, ცხადია, არ იცნობს ასეთ ფორმულირებას, მაგრამ მისი ეგზეტიკური განმარტებანი (VI საუკუნიდანაა) დაუსაბამობით ხსნიან ღმრთის საოცრებას, რაც უნდა მოგვანიშნებდეს თარგმანებათა ავტორებსე არეოპაგოტიკის გაუღენის შესახებ („რომელი მოასწავებს ღმრთისა დაუსაბამობასა და დაუსრულებლობასა“, იოვანეს გამოცხადება და მისი თარგმანება, გამოსცა ი. იმნაიშვილმა, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 7, 1961, გვ. 41). ცნობილია იკუმენიოსის (VI ს. I ნახ.), ანდრია კესარია-კაპადოკიელის (563-614 წლებში დაწერა კომენტარები), არეოას (X ს.), მაქსიმე პელაგონესელის, ანთიმოსის თარგმანები (იქვე, გვ. 122-124). ქართულად გადმოუღიათ მხოლოდ ანდრია კესარია-კაპადოკიელის შრომა (კ. კეკელიძე, ეტიუდები, V, თბ., 1957, გვ. 14; ი. იმნაიშვილი, დას. გამოსცემა, გვ. 124).

30. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, VI, თბ., 1960, გვ. 235. დაბეჭდილია იქვე, გვ. 241-244; პ. ინგოროვიჩი, გაორგი მერნელე, თბ., 1954, გვ. 024. პ. ინგოროვიჩს ავტორად თვით მიქაელი მანია. ამ აზრს კ. კეკელიძე არ იწინარებს.

31. საღმრთო ნოსლისა და ღვთაებრივი წყვდიადის შესახებ – პეტრე იბერიელი, შრომები, გვ. 223-225; დიონისე არეოპაგელი, დას. ტრაქტატი „მნათობი“, 1970, № 3, გვ. 181-184.

32. პროკლეთან „ერთი“ ეველაფრის დასაბამია, თვით კი დაუსაბამია და თავისთავადი ერთი (ი. ლოლაშვილი, იოანე პეტრიწი-კიმპიმელი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ნარკვევი, წიგნში: იოანე პეტრიწი, სათნუებათა კიბე, თბ., 1968, გვ. 141). ამ ნეოპლატონური „ერთის“ განმარტება ფსევდო-დიონისეს მიერ მთლიანადაა გადატანილი ქრისტიანულ ღვთაებაზე (ნ. კეკელიძე, პროკლე დიადოხო-სის „კეშირი“, ძველი ქართული თარგმანი (ფილოლოგიური ნარკვევი), თბ., 1948, გვ. 11 (სადისერტაციო ნაშრომი. ხელნაწერი ინახება თსუ სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში).

33. ფსევდო-დიონისესთან წამყვანია ნეგატიური თეოლოგია (დას. ნაშრომი, გვ. 133-134; მ. გიგინიშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 16).

34. კ. კრუმბახერი წერს, რომ ფსევდო-დიონისე მაქსიმემ მთარგმნის ბიზანტიის ეკლესიასთან (კ. კრუმბახერი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, მიუნხენი, 1897, მეორე გამოსცემა, გვ. 63. გერმ. ენაზე).

35. იოანე დამასკელი მაინც კერ უროგდებოდა იერარქიის პრინციპს (წ. ნუცუ-ბიძე, კრიტიკული ნარკვევები, ასრულება და შემოქმედება, გვ. 46).

36. რუსთაველის მსოფლმხედველობის არეოპაგოტიული საფუძვლების შესახებ მნიშვნელოვანი შრომებია: Ш. Нуцубидзе, Руставели и восточный ренессанс, Тб., 1947 (და 1967); მისივე, Творчество Руставели, Тб., 1958; ე. ნოსაძე, ღმრთის-მეტყველება, პარიზი, 1963; Ш. Хидашели, Основные мировоззренческие

направления в феодальной Грузии (IV-XIII вв.), Тб., 1962; გაჭყრელია, ზუკის მხატვრული მოღვაწი რუსთაველთან და დარტეხთან, „მნათობი“, 1970, № 9, გვ. 118-133.

37. შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, გვ. 57.

38. ნუქის მიერ მოტანილი პარადოქსები იშვიათად ცოდუბა ქრისტიანულ წელთაღრიცხვას, რადგანაც უფრო აღრუული ასროვნების მაგალითთა დამოწმება ზედმეტია, ვითარცა საკვლევი ტექსტისათვის უცნობი სამყაროსი.

39. ე. ნოზაძე, დას. წიგნი, გვ. 129.

40. პეტრე იბერიელი, შრომები, გვ. 43-58.

41. შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები. ასროვნება და შემოქმედება, გვ. 9, 54, 56-57.

42. მ. გიგინეიშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 63-64.

43. შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები. ლიტერატურა და ფილოსოფია, თბ., 1969, გვ. 154.

44. მაგ., ქრისტიანული დოგმების ერთ-ერთი ფიქსმდებლისათვის – კლემენსისათვის (150-216 წწ.) ღმერთი ნეგატიურად შესამეცნებელია (მ. გიგინეიშვილი, ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 219); ღვთაების ასახსნელად პლატონისებური ნეგაციის ხერხს სცნობს აპოლოგეტი მარკიანე არისტოდეც (იქვე, გვ. 218).

45. ღმერთი ამბობს კიდევ: „აღუხიოც კაცი, რომელიც შეექმნენ, პირისაგან ქვეყანისა, კაცთაგან მოპირუტყუთამდე და ქვეწარმავალთაგან მფრინველთამდე ცისათა: რამეთუ შევინანე, რამეთუ შევექმენ იგინი“ (წიგნი პირველი, შესაქმნ. თავი 6; დაბადება (ბიბლია, ტფ., 1884, ნაწ. I, გვ. 10-11). ამიტომაც მოაქვს ღმერთმა მსოფლიო წარღვნა და ამოახრწო ადამიანები, გარდა ნოესი.

46. ეს „აღთქმა“ (შუამავლად გაგებულ ღმერთსა და ადამიანს შორის) „სიტყუად“ გარდაიხსნა იოანეს სახარებაში. ძველი აღთქმა აქალიბებდა პრიმიტიულ ტრინიტეტს – ღმერთი – აღთქმა – რწმუნებული (მაგ., მოხე), რომელსაც ნეოპლატონიზმის საშუალებით ეწოდა მკაცრად დადგენილ სამებად გარდაქმნა. პლატონის მიერ წარმოდგენილ სამყაროს მოღვაწის ეს შემავრთველი რეალი აკლდა. იოანეს სახარება იწვებს ასე: „პირველითგან იყო სიტყუა და სიტყუა იგი იყო ღმრთისა თანა, და ღმერთი იყო სიტყუა იგი“ თავი I, მუხლი I; ახალი აღთქმამ, თბ., 1963, გვ. 194). შენიშნულია, რომ მხოლოდ ეს IV სახარება, განსხვავებით სინოპტიკური სახარებებისაგან, უნდა განიცდიდეს ბერძნული ფილოსოფიის გავლენას (ე. ნოზაძე, დას. წიგნი, გვ. 50). ეს ბერძნული გამოთქმა, როგორც მას უწოდებს ი. კრიეველი (დას. წიგნი, გვ. 50), უნდა ირეკლავდეს ლოგოსის, ვითარცა შუამავლის (სამების ერთ-ერთი პიპოსტასის) ცნებას ღმერთსა და ადამიანს შორის, რომლის ადგილი დაიკავა ქრისტემ. მაგრამ სინონიმად „სიტყუა“ შემორჩა. იოანეს სახარების ამ ადგილს განსხვავებულად თარგმნის იოანე პეტრიწი: „დასაბამისა შორის იყო სიტყუა“, შრომები, II, ტფ., 1937, შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხიშვილის გამოცემა, გვ. 218). შდრ. ი. ლოლაშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 107-108; 110-111.

47. თვით ეშმაკიც კი ნაიბს თავისთავეში მოცემულ არასახიერ ბუნებას, რაც აგრძნობინა ქრისტეს ხილვამ: გაიღვია კეთილმა საწვისმა და შეეცადა

შემდეგდროინდელი შენაძენი მოეცილებინა, მაგრამ ქრისტემ შერისხა ეშმაკი და ჯოჯოხეთში მოათავსა უწმინდური.

48. კ. კეკელიძე, ანტიმონოთეისტური ტრაქტატის ფილოსოფიური დასაბუთება ებრაელს ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები, III, თბ., 1955, გვ. 42-60.

49. Переводы и статьи Н. О. Эмина, Отрывок из апологии Аристиды, христианского апологета, М., 1897, с. 252.

ა. პოკროვსკის თარგმანი ასეთია (ორივე სომხურიდანაა): „Я, царь, по соизволение Бога явился в мир и, созерцав здесь небо, землю и море, солнце и луну и проч., удивился красоте мира“. Философ Аристид и его недавнооткрытая апология. „Богославский Вестник“, Апрель, М., 1989, с. 10-11.

50. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 256. ასეთი იყო ნეოპლატონიზმის III – ათეური სკოლაც. პროკლემ წარმოადგინა სრული სურათი იერარქიულად აგებული და გაგებული ქვეყნისა. ფსევდო-დიონისემ წინამორბედისაგან სქემა აიღო, წინა პლანზე გადმოიტანა და აეცილებლობის პრინციპით განსაზღვრა.

51. სქემა ამოღებულია ს. ყაუხჩიშვილის წიგნიდან: „ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია“, გვ. 102.

52. შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები. აზროვნება და შემოქმედება, გვ. 60.

53. ს. ყაუხჩიშვილი, დას. წიგნი, გვ. 109-110.

54. რა თქმა უნდა, ეს არ მოასწავებს ავტორილის მატერიალისტობას, უბრალოდ, საქმე გვაქვს ქრისტიანულად გაგებულ სინამდვილეში კონკრეტული საკითხის მიმართ (ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთმიმართება) აღიარებული თვალსაზრისის გადატანას ყველაფრისა და ყოველივეს მიმართ, როგორც უნივერსალური კანონისა.

55. Н. Я. Марр, Житие Петра Ивера, „Православный Палестинский Сборник“, XVI, вып. II, СПб, 1896.

56. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, თბ., 1958, გვ. 292; Руставели и восточный ренессанс, 1947, გვ. 111-118; კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, გვ. 358-359; კრიტიკული ნარკვევები. აზროვნება და შემოქმედება, გვ. 38, 74, 84-87 და სხვ.

57. ე. პონიგმანი, დას. ნაშრომი, გვ. 57-62.

58. ს. გენუქაშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 0192.

59. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტექსტები ქართულად თარგმნა და კომენტარები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, III, თბ., 1936, გვ. 5.

60. ს. ყაუხჩიშვილი, ლექსები ბიზანტიის ისტორიიდან, I, თბ., 1948, გვ. 88. ს. ყაუხჩიშვილის აზრით, პეტრეს დარჩენა თანამდებობაზე განაპირობა იმან, რომ მას მხარს უჭერდნენ „ამლავრი სასოგადოებრივი ფენები“ (ბიზ. ლიტ. ისტორია, გვ. 108).

61. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 170; კ. კეკელიძე, ეტიუდები, VI, გვ. 238.

62. პეტრე იბერმა (ფსევდო-დიონისემ) სარწმუნოებრივი შინააშლილობის პირობებში მთიანეთში ბიბლიური ქრისტიანობის აღდგენა, რომელიც თავისუფალია

გადასცემებისაგან და გაცილებით პროგრესულიცაა მისი პრაქტიკული საქმიანობა და თეორიული ნაწერები უნდა წარმოადგენდნენ ამ მოხანდახანულობის განხორციელებასა და გამართლებას.

63. ს. ენუქაშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 0160-0161.

64. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 169. ა. გაწერელია საუკუნე მიიწიეს ფსევდო-დოინისეს მონოფიზიტურ აღმსარებლობას ("სოციალური ფილოსოფიური საკითხის გამო, „ლიტერატურული საქართველო“, 1971, № 6) და უფრო დიოფიზიტობისაკენ იხრება. არეოპაგელი ემყარება თეოსიის იდეას, რომელსაც შ. ნუცუბიძე არქმევს „მონოფიზიტობის კომპრომისულ ფორმას“ (კრიტ. ნარკვევები. ახროვნება და შემოქმედება, გვ. 32-33); გადმურთების პრინციპი გაიგება როგორც მონოფიზიტურად, ისე დიოფიზიტურად (იქვე, გვ. 36).

65. ს. ენუქაშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 0166; К. Скворцов, Исследование вопроса об авторе сочинений, известных с именем св. Дионисия Ареопагита, Киев, 1971.

66. ს. ენუქაშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 0170; П. Успенский, Св. Дионисий Ареопагит и творение его, "Чтение в обществе любителей духовного просвещения", 1878, ч. 2.

67. იმნაიშვილი, ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, ტ. I, ნაწ. I, გვ. 150.

68. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, X, თბ., 1968, გვ. 62.

69. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, X, გვ. 63; ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 513-514; იქვე (შენიშვნა 3) ავტორი მიუთითებს, რომ „ხორცილთა დაიფარა“ (კ. კეკელიძეს უწერია – „გადაიფარა“) იცვლება ტერმინით „ხორცილთა შთაიცუნა“, ხოლო „ხორცნი შეუმოსნეს“ – მართლმადიდებლობაშიც მიღებულია. მაშასადამე, აქ გამოცალკეებულია „გადაიფარა“ ორი მსგავსი სიტყვისაგან – „შთაიცუნა“ და „შეუმოსნა“. მაგრამ „გადაიფარა“ და „შეუმოსნა“ არ შეეხებიან არსს და უფრო სინონიმურ წყვილებად წანან, კიდრე დაპირისპირებული ფორმად და შინაარსად. შეიძლება ისინი გაბატონდნენ მონოფიზიტურ წრეებში, მაგრამ არც დიოფიზიტებს უარუყვიათ.

70. ს. ყუბანეიშვილი, ნარკვევი მეექვსე საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან („ეკესტათი მცხეთელი“), თბ., 1939, გვ. 76 (საკანდიდატო დისერტაცია). ხელნაწერი ინახება თსუ სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში).

71. მრავალთავე, I, ფილოსოფიურ-ისტორიული ძიებანი, თბ., 1971, გვ. 186-192.

72. თ. ჭყონია, დას. ნაშრომი, გვ. 192.

73. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 278; კრიტ. ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, გვ. 359 („ნენ არ ვიცით, ვინ არის ავტორი დასახელებული თხზულებისა, მაგრამ რომ შედარებულ იქნეს ადგილები „ესტატე მცხეთელიდან“ და აბიბოს ნეკრესელისა და დავით გარეჯელის გამოთქმებიდან, ადილად დასანახი გახდებოდა ის გარემოება, რომ ხსენებული თხზულების ავტორი ერთნაირად შეიძლებადა ყოფილიყო როგორც აბიბოს ნეკრესელი, ისე ესტატე მცხეთელი (!), ანუ კიდევ მესამე პირი, რომელიც ამავე იდეოლოგიურ გარემოში იქნებოდა აღზრდილი და ხირულ მოღვაწეთა

გონებრივი თანამგზავრი". ამრიგად, შ. ნუცუბიძემ ანონიმი იგუელვა ასურელ მამათა (რეში).

74. ფსევდო-დიონისე ყოველ პუნქტში ამოდის ბიბლიდან (კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, გვ. 38-39; გაწერულია, რუსთაველის მხატვრულ-ფილოსოფიური აზროვნების ზოგიერთი საკითხი, „ცისკარი“, 1970, № 8, გვ. 112).

თავი მეორე

არეოპაგიტია და ასურელი მოღვაწენი

1. ასურელ მოღვაწეთა („მამათა“) შესახებ არსებობს საკმაო ლიტერატურა, რომლიდანაც ყველაზე მნიშვნელოვანია ღა საკითხის ისტორიასაც დეტალურად გადმოსცემს შემდეგი შრომები: კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ, ეტიუდები, I, თბ., 1956, გვ. 19-50; მისივე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 122-124; 141-142; 157-163; 532-538; ი. ჯავახიშვილი, ქართული ერის ისტორია, I, თბ., 1951, გვ. 351-377; ხ. კაკაბაძე, ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, „საისტორიო კრებულის“ წიგნი I-ის დამატება, თბ., 1928; ღ. მენაბდე, ასურელ მამათა საკითხისათვის, თბ., 1949 (საკანდიდატო დისერტაცია. ხელნაწერი ინახება თსუ სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში); ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, ტექსტები გამოკვლეულია და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ, თბ., 1955, გვ. VII-XXXII. ამიტომ ჩვენ ზუსტად მთვარითაა ცალკეულ შესვლულებათა მიმოხილვა. თანაც ვემყარებით ადრე შემუშავებულ დებულებებს, არგუმენტირებას ეცდილობთ მხოლოდ მაშინ, როცა ვეხებით საკვლევი საკითხისათვის პრინციპულ და აშკარად ბუნდოვან თქალსაზრისს.

2. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, გვ. 23-25; მარი ბროსე 40-მდე მოწაფესაც ითვლიდა (ი. ჯავახიშვილი, ქართული ერის ისტორია, I, გვ. 352).

3. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, გვ. 37; ეტიუდები, X, გვ. 179.

4. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, გვ. 37-38.

5. იქვე, გვ. 38.

6. იქვე, გვ. 38-41.

7. აქვე უნდა მოვიგონოთ შ. ნუცუბიძის სიტყვები: „სირიის მიმართულებით, გავლით სომხეთის მთავარ ქალაქზე – დვინზე, მიმართებოდა დიდი საეპრო გზა, რომელსაც თავისდარიგად განმტოვებანი აქონდა. მეორეს მხრივ, საზღვაო გზითაც ზღვის ნაპირზე მდებარე სანაოსნო პუნქტში, როგორიც იყო ქალაქი მააიუმი, აგრეთვე თავისი საეპრო მიმართულებანი იყო. ჩვენ გვაქვს ისტორიული ცნობა იმის შესახებ, რომ დვინზე გადამაველ დიდი საეპრო გზის დიდი მაგისტრალური ნაკვეთი საქართველოს ტერიტორიაზედაც გადადიოდა და აკრავდა იმ გზას, რომელსაც აღმოსავლეთ-დასავლეთის შუა ცხოველი ეკონომიკური ურთიერთობის მნიშვნელობა აქონდა“ (კრიტ. ნარკვევები, ფილოსოფია და კულტურა, გვ. 339). ამიერკავკასიაში, კერძოდ ქართლში გამეგალი საერთაშორისო მაგისტრალის შესახებ იხ. ღ. მუსხელიშვილი, ყუიდალური ხანის საქართველოს და ამიერკავკასიის მნიშვნელობა საერთაშორისო ვაჭრობაში IV-XIII სს., „ცისკარი“, 1970, № 11, გვ. 127-137.

8. ი. აბულაძის გამოცემით, გვ. 194 (ქვემოთ – რედაქციები).
9. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ქველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, თბ., 1955, გვ. 222-224; ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, გვ. 262.
10. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, გვ. 39.
11. იქვე.
12. კ. კეკელიძისეული ქრონოლოგია დაირღვევა, თუ მას გამოეცლება საყრდენი დებულება ასურელ მამათა მონოფიზიტობისა. თუმცა ი. ჯავახიშვილი, რომელიც იცავდა მათ დიოფიზიტობას (ქართული ერის ისტორია, I, გვ. 377), ძირითადად ამავე აზრისა იყო (იქვე, გვ. 372).
13. იქვე, გვ. 372.
14. ლ. მენაბდე, ასურელ მამათა საკითხისათვის, გვ. 81-84.
15. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, X, გვ. 179.
16. ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. I, ნაკვეთი I, თბ., 1952, გვ. 921.
17. იქვე, გვ. 274; დაეით გარეჯელისადმი წენი პოსიცია ნეიტრალურია: არ შეედივართ მის გარშემო არსებული სადავო საკითხების სფეროში.
18. „სიმიონ მესევერის ცხოვრება“ (აეტირია მისი მოწაფე, კეპარის მთავარეპისკოპოსი არკადი) გამოსცა კ. კეკელიძემ: ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწილი I, კიმენი, ტ. I, 1918, გვ. 215-340.
19. რედაქციები, გვ. 190.
20. იქვე, გვ. 2, 80, 88.
21. „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების“ სათაურში ნათქვამია, რომ ტექსტი დაწერია იოანე მარტვირს, კონსტანტინეპოლელს (რედაქციები, გვ. 68), რაზეც გაომომცემელი ასეთ კომენტარს აკეთებს: „შიოს მეტაფრასული ცხოვრების სათაური, სადაც წიგნის ავტორად მარტვირია გამოცხადებული, ფსევდო-ეპიგრაფიკულია. მაგრამ ის, რომ აქ არსენი მაინც არაა ხსენებული, იმის გამოძახილი უნდა იყოს, რომ ტრადიციულად მის ავტორად მაინც სხვა პირი იგულისხმება“ (გვ. XXV). მ. თარხნიშვილმა მარტვირი კონსტანტინეპოლელი გააიგივა მარტვირი საბაწმინდელთან, რასაც არ იწინარებს კ. კეკელიძე (ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 127, 537). საინტერესოა ამ მისტიფიკაციის საკითხი. იოანე კონსტანტინეპოლელი მიუჩნევია ავტორად მ. ბროსესაც (ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, გვ. 352).
22. რედაქციები, გვ. 87-90.
23. იქვე.
24. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, გვ. 23.
25. ლ. მენაბდე, ასურელ მამათა საკითხისათვის, გვ. 83-84.
26. კ. კეკელიძის აზრს არ იზიარებდნენ ი. ჯავახიშვილი (ქართული ერის ისტორია, I, გვ. 377) და გ. ფერაძე. კ. კეკელიძე შენიშნავს, რომ გ. ფერაძეს „ახასიათებს ქართული ენისა და წყაროების უცოდინარობა და ისტორიული ფაქტების უგულებელყოფა“ (ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 157). ასურელთა ენაობას არ ეხება ი. აბულაძე: იგი კმაყოფილდება რედაქციათა ურთიერთობისა და ავტორთა ენაობის დადგენით. ლ. მელიქსეთ-ბეგი ემყარე-

ბა კ. კეკელიძეს – „დავით უძლეველი და დავით გარეჯელი“, წიგნში: საიუბილეო კრებული აკად. კ. კეკელიძის დაბადების 80 წლის აღსანიშნავად, თბ., 1959, გვ. 210211.

27. შ. ნუცუბიძე წერს, რომ ისინი წაიედნენ უმაღლესი განათლების მისაღებად პეტრე იბერის მიერ დაარსებულ სირიის ქართულ სკოლაში და ბოლოს ხომ უნდა დაბრუნებულიყვნენ (კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, გვ. 360). ეს შეხედულება არ მართლდება. ამავე აზრს ადგას შ. ხიდაშელი (Основные мировоззренческие напр. в феодальной Грузии, გვ. 143).

28. ი. ჯავახიშვილი კ. კეკელიძის არგუმენტების შესახებ წერს: „კ. კეკელიძის დებულება მათი ქართველობის შესახებ, როგორც გამოირკვა, დ. ბაქრაძისა და მის თანამედროვეთა აზრის გაგვირგებასა და გაცოცხლებას წარმოადგენს, ამასთანავე, იმავე საბუთიანობით“ (ქართველი ერის ისტორია, I, გვ. 377).

29. პონტოს სამეფოს შესახებ – ლ. ხანიკიძე, პონტოს სამეფო, თბ., 1956; მისივე, რომის გვიანდელი რესპუბლიკა, თბ., 1970, გვ. 148-275.

30. გ. გოსალიშვილი, მითრიდატე პონტოელი, გვ. 103-115.

31. კაპადოკიელებს უწოდებდა სირიულ მასებს დ. ჩუბინაშვილი – ეთნოგრაფიული განხილვა ძველთა და ახალთა კაპადოკიის ანუ ჭანეთის მკვიდრთა მოსახლეობა, „ივერია“, 1877, № 14.

32. გ. გოსალიშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 143.

33. ასურელ მამათა ცხოვრების შესახებ ძირითადად სარწმუნოდ მიგვაჩნია კ. კეკელიძის კონცეფცია (ეტიუდები, I, გვ. 20-23; 44-50; ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 141-142; 157-163; 532-538).

34. საინტერესოა აბიბონის მიერ შიოსადმი ნათქვამი სიტყვები: „რამეთუ ესე ჯუღონი ესე სპარსნი განძიენდეს ჩუენ ზედა ამპარტაენებითა თვისითა, რამეთუ დაიპყრეს სოფელი ესე ჩუენი“ (რედაქციები, გვ. 191).

35. შ. ნუცუბიძეს დავით უძლეველი (ანახტი) დაკავშირებული ჰყავს პეტრე იბერთან (კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, გვ. 340-341; ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, გვ. 272-297). ე. ნაღიაშვილი სწვევს მას ქართულ სამეფოებთან და უახლოვებს ალექსანდრიის ფილოსოფიურ წრეებს (Философия Давида Непобедимого, Ер., 1946, გვ. 72-75).

36. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, დას. ნაშრომი, გვ. 197-231. იქვე მითითებულია ქართულად და სომხურად გამოქვეყნებულ დებულებებს (გვ. 231). ლ. მენაბდე ამ კონცეფციას მოუღებლად მიიჩნევს (ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. I, ნაკვ. I, გვ. 276). შ. ნუცუბიძე ხან სადავოდ თვლის, ხანაც – შეუძლებლად (ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 135; 276; II, გვ. 280).

37. ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, გვ. 375-377

38. შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, გვ. 359-360.

39. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 124; პ. ინგოროყვა, თბ. შვიდ ტომად, III, თბ., 1965, გვ. 339. გამოსცა პ. ინგოროყვა: ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, I, ტფ., 1913, გვ. იუბ-იუგ. კ. კეკელიძეს თავისი ამ წიგნის ადრეულ გამოცემებში შიო მღვიმელი, როგორც ავტორი, არ შეჰქონდა.

40. კ. კეკელიძე, დას. წიგნი, გვ. 123-124; რედაქციები, გვ. 131.

41. რელაქციები, გვ. 125-128; 131-138.

42. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 263-279; შ. ხიდაშელი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 50-57. ექსცერპტი იქვე ცალკეა დაბეჭდილი, გვ. 75-76; შლრ. - რელაქციები, გვ. 193.

43. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 272-274; კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, გვ. 351-353; შ. ხიდაშელი, ღას. წიგნი, გვ. 51-52. ექსცერპტების საკითხს დაეუბრუნდებით მეოთხე თავში.

44. ამ მოღვაწეთა ნააზრევს დეტალურად აანალიზებენ: შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 263-279; მისივე, კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, გვ. 351-361; შ. ხიდაშელი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, გვ. 50-57; მისივე, Основные мировоззренческие напр. в феодальной Грузии, IV-XIII вв., с. 100, 146-149; Иоанн Петрици, Рассмотрение платоновской философии и Прокла Дидоха, пер. с грузинского и исследования И. Д. Паншавы, Тб., 1942, გვ. 25-28 (მისი კრიტიკა - შ. ხიდაშელი, ქართული საზ. და ფილ. აზრის ისტორიიდან, გვ. 65-70. ხოლო ი. ფანცხაევასა და შ. ხიდაშელს აკრიტიკებს კ. კეკელიძე - ვტიულები, III, გვ. 53-60). ი. ბერიტაშვილი, მოძღვრება ადამიანის ბუნების შესახებ საქართველოში უძველესი დროიდან XIV საუკუნემდე, თბ., 1957, გვ. 65-67; მ. შენგელაი, მედიცინის განვითარების ზოგიერთი ძირითადი საკითხი საქართველოში, თბ., 1961, გვ. 179-180 და სხვ.

45. შ. ხიდაშელი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, გვ. 52; შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 273.

46. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 272.

47. იქვე, გვ. 274.

48. იქვე, გვ. 275; კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, გვ. 353-358 („სულისა და სხეულის შემქმნელისა და შემქმნილის დამოკიდებულების მსოფლიოში საფუძვრებრივად წარმოდგენილი განლაგება“, გვ. 353).

49. მ. გოგიბერიძე, ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 50-52; ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1962, გვ. 39; ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 135-142.

50. С. Чатерджи, Д. Датта, Введение в индийскую философию, М., 1955, გვ. 35-36, 58-71.

51. ამიტომ გაუგებარია ს. წერეთლის სიტყვები: „სამს ემპედოკლემ (ალბათ, ქსნოფანეს გავლენით) დაუმატა მეოთხე - მიწა“ (ღას. წიგნი, გვ. 136).

52. ქრისტიანი მოაზროვნეებიდან ამ მოძღვრებას იცნობენ და მიმოიხილავენ ნემესიოს ემესელი, იოანე დამასკელი და სხვ.

53. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 268.

54. შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, გვ. 352-353.

55. ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, კ. კეკელიძის რედაქციითა და გამოკვლევით, ნაკ. I, ტფ., 1935, გვ. 47-48; ი. საბანიძის მსოფლმხედველობას აანალიზებს შალვა ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 338-349; მისივე, История грузинской философии, Тб., 1960, გვ. 212-217.

56. ი. აბულაძე, ერთ-ერთი უცნობი წყარო იოანე საბანიძის აბო ტყვილელის მარტვილობისა, თსუ შრომები, XXXVI, 1949, გვ. 221-232.

57. ი. აბულაძე, შენიშვნები. ს. ენუქაშვილის ახალი შრომის „ქართული არეოპაგატიკის რამდენიმე საკითხის“ გამო, „ლიტერატურული საქართველო“, 1967, 21. IV.

58. შ. ნეცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 327-337.

59. კ. კეკელიძე, ეროვნება, VI, გვ. 232-250.

60. იქვე, გვ. 234. მითითებულია მის ქართულ გამოცემებზეც.

61. პ. პეტერსი, ანაღეკა ბოლანდიანა, XXXI, 1912, გვ. 1-10. XXXIX, 1921, გვ. 277-315; ქართულ-სომხური ტექსტები პარალელურად გამოსცა ი. აბულაძემ: ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X სს-ში, გამოკლევა და ტექსტები, თბ., 1944, გვ. 133-147.

62. საგულსხმოა, რომ დიონისეს ავტობიოგრაფიაში ღმერთი ხასიათდება როგორც უცნაური, დაუსაბამო, დაფარული, მიუწვდომელი, მიუთხრობელი, შეუსაზღვრებელი, რაც არეოპაგატიკის აპოფატის ნიშნებია.

63. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 450. მითითებულია ამ ეპისტოლეს ხელნაწერებზე: A 19, 184-186; № 95, 157-168; ათონ. № 57, 57-64.

არეოპაგატიკაში მოხსენიებული ტიმოთე, რომელსაც ეძღვნება ოთხივე ტრაქტატი, უნდა იყოს რეალურად არსებული პიროვნება ტიმოთე ელური. ამ გაიგივებით ნვენ ეპოქობით დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის მესამე გზას. (თეზისები იხ. ს. სიგუა, „არეოპაგატიკა და ტიმოთე ელური“. ასპირანტა და ახალგაზრდა მეცნიერ მეშაქთა სამეცნიერო სესია, მიძღვნილი სსრკ შუქმის 50-ე წლისთავისადმი, 25. V. 1972 წ. ფილოლოგიის ფაკულტეტი. მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1972, გვ. 14-15).

64. ტრ. რუხაძე, აზრი და საუკუნე, „სომხისტი“, 1963, 5. X. ხელნ. A 97, გვ. 97.

65. ს. ენუქაშვილი, ქართული არეოპაგატიკის რამდენიმე საკითხი, „ცისკარი“, 1967, № 2, გვ. 121.

66. ი. აბულაძე, შენიშვნები, „ლიტერატურული საქართველო“, 1967, 21. IV.

67. ს. ენუქაშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 120-121. ს. ენუქაშვილის სტატიაში გატარებული თვალსაზრისი მიუღებლად მიიჩნია ილია აბულაძემ (დას. წერილი). პოლემიკამ მწვავე ხასიათი მიიღო (ს. ენუქაშვილი, პროფესორ ილია აბულაძის შენიშვნების გამო; რედაქტორის (რევაზ თვარაძე – ს. ს.) კომენტარი, მიმართული ს. ენუქაშვილისადმი, „ლიტერატურული საქართველო“, 1967, 16. VI.

68. შ. ნეცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 348.

69. ს. ენუქაშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 124.

70. შ. ხილაშვილი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, გვ. 57.

71. ლ. მენაბდე, ასურელ მამათა საკითხისათვის, გვ. 56. ავტორი ვერცლად ახასიათებს მონოფიზიტობას ბიზანტიასა და საქართველოში. გვ. 29-66.

72. კირიონის შესახებ საინტერესო თეორია წამოაყალიბა ზ. ალექსიძემ: კირიონ ქართლის კათალიკოსი. ეპისტოლეთა წიგნი, თბ., 1968, გვ. 167-273.

„ეკესტათი მცხეთელის ნამების“ ლიტერატურული წყაროები

1. დაიბეჭდა 1901 წელს ბერლინში.
2. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, ტფ., 1923, გვ. 561; 1960, გვ. 514/IV გამოცემა; ეტიუდები, X, გვ. 63-64.
3. კ. კეკელიძე, ანტიმასლავისტური პოლემიკის ფილოსოფიური დასაბუთება უძველეს ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები, III, გვ. 42-60.
4. ნარკვევი მეექვსე საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან („ეკესტათი მცხეთელი“), გვ. 091-0144. ს. ყუბანეიშვილმა დაწერილებით განიხილა ტექსტის პარალელები წყაროებთან, ამიტომ ამ მასალას აქ არ მოვიტანთ.
5. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, X, გვ. 63-64.
6. პ. ინგაოროვეა ვარაუდობს, რომ თითქოს „ეკესტათი მცხეთელის მარტვილობაზე“ გაეღენა იქონია „კალისტრატეს მარტვილობაზე“, რომელსაც V საუკუნით ათარიღებს („ეკესტათის მარტვილობაში“ ჩვენ გვაქვს აღბილები, რომლებიც ამ თხზულების გაღენით არის დაწერილი, ხოლო ერთ შემთხვევაში ეკესტათის ბიოგრაფის პირდაპირ ამოუწერია ტექსტი ამ თხზულებიდან“), ძველი ქართული წარმართული კალენდარი, „საქაროველოს მუზეუმის მოამბე“, VII, 1933, გვ. 279). ეს მოსაზრება უკუგდებულობა ს. ყუბანეიშვილის მიერ (დას. ნაშრომი, გვ. 0143-0144).
- ს. ყუბანეიშვილი ტექსტის წყაროდ მიიხსენებს „შტუშანიკის წამებასაც“ (გვ. 091-092). ეს დეფინიცია არასწორია. არ შეიძლება ლიტერატურული გაგენა და წყარო ერთმანეთში აეურთოს.
7. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, I, 1913, მეორე გამოცემა, გვ. 93. ქვემოთ – „ისტორია“. თვით ო. ბარდენჰევერი ათარიღებს II საუკუნის დასაწყისით (გვ. 94).
8. Р. Виппер, Возникновение христианской литературы, М.-Л., 1946, с. 88.
9. К. Попов, Учение 12 апостолов. Труды Киевской духовной академии, 1884, № II, გვ. 349; „ისტორია“, გვ. 96; Р. Виппер, დას. წიგნი, გვ. 78-80. პარნაიკი, ტაილარი და სხვანი ფიქრობენ, რომ ღიდაქე მომდინარეობს ებრაული ხელნაწერებიდან („ისტორია“, გვ. 95).
10. ს. ყუბანეიშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 0142-0143. კ. კეკელიძე, ეტიუბა, IV საუკუნეს მიიხსენებს ყველაზე სარწმუნოდ (ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 560; ეტიუდები, III, გვ. 46).
11. „ისტორია“, გვ. 96; Р. Виппер, დას. წიგნი, გვ. 53.
12. ღიდაქეს საუკეთესო გამოცემაღ ითელება ა. პარნაიკის მიერ მომზადებული ბერძნული ტექსტი გერმანული თარგმანითურთ და ამომწერავი ფილოლოგიური კომენტარებით. რომელიც 1886 წელს გამოიცა.
13. ს. ყუბანეიშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 0141.
14. G. Feradze. Die Lehre der zwölf apostol... zeischr. für d'neueste wissenschaft, XXXI, 1932, გვ. 111-126.
15. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1941, გვ. 515; 1960, გვ. 560.

16. ი. კეკელიძე, შენიშვნები „დიდაქსის“ ქართული თარგმანის შესახებ, „ლიტერატურული ძიებანი“, III, 1946, გვ. 375-377.

17. იქვე, გვ. 376.

18. დიდაქსის შესახებ ჯერ კიდევ 1913 წელს არსებობდა დიდძალი სამეცნიერო ლიტერატურა – „ისტორია“, გვ. 100-103.

19. ტატიანე ასურელის ენაობასა და შემოქმედებაზე ფართოდ მსჯელობს ო. ბარდუჩაშვილი, ისტორია, გვ. 262-284.

20. ს. ყუბანეიშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 0131.

21. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, X, გვ. 63.

22. ეფრემის კომენტარებმა სირიულად ვერ მოაღწია: იგი აღმოჩნდა სომხურ ენაზე 1836 წელს („ისტორია“, გვ. 275).

23. იქვე, გვ. 279-280.

24. შემორჩენილია დიატესარონის სირიული ტექსტის ყვარგმენტები გვიანდელი ხანის ხელნაწერებში („ისტორია“, გვ. 281).

25. Отрывок из апологии Аристиды христианского апологета. Переводы и статьи Н. О. Эмина, по духовной армянской литературе (на 1859-1892 гг.); апокрифы, жития, слова и др., М., 1897, გვ. 249; А. Покровский, Философ Аристид и его недавно открытая апология, „Богославский Вестник“, Апрель, М., 1898, გვ. 3.

26. არისტოტიდეზე შექმნილია უამრავი სამეცნიერო ნაშრომი – იხ. „ისტორია“, გვ. 190-191, 201-202.

27. იქვე, გვ. 189.

28. А. Покровский, დას. ნაშრომი, გვ. 6.

29. М. Абегян, История, 1948, გვ. 90, 92. ლ. მელიქსეთ-ბეგი ეჭვქვეშ აყენებს ეზნიკ კოლბელის V საუკუნეში მოქცევის საკითხს, როცა განიხილავს მის ნაშრომს „განქიქება მწვალებელთა“. არაფერს ამბობს არისტოტიდეს აპოლოგიაზე (ძველი სომხური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1941, გვ. 68). ეზნიკ კოლბელზე არეოპაგიტის გაელენის შესახებ წერს ი. ბერიტაშვილი და აყენებს კითხვას, თუ რა კავშირი უნდა არსებულიყო ფსევდო-დიონისესა და ამ მოღვაწეს შორის (მოძღვრება ადამიანის ბუნების შესახებ საქართველოში უძველესი დროიდან XIV საუკუნემდე, გვ. 59-60).

30. А. Покровский, დას. ნაშრომი, გვ. 6.

31. ამ საკითხებზე სპეციალურად – Ш. Нуцубидзе, К происхождению греческого романа «Варлаам и Иосаф», Тб., 1956.

32. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 363, 461.

33. შ. ნუცუბიძე შესაძლებლად თელის აპოლოგიის არსებობას ქართულ ენაზე (ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 311, 323, 406), მაგრამ ასეთი ოპტიმიზმი არ უნდა ფილოსოფიის მოტივირებული. ჰიპოთეზა მომდინარეობს დ. მ. ლანგისაგან (იქვე, გვ. 476). შ. ნუცუბიძის შენიშნული აქვს არისტოტიდეს გაელენა ბაკურზე (IV ს.) – იქვე, გვ. 107, 213, 277.

34. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 514-515; ეტიუდები, X, გვ. 63-64; კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1969, გვ. 70 (პირველი გამოცემა – თბ., 1954, გვ. 81).

35. Н. Я. Марр, О кавказской версии Библии в грузинских палимпсестных фрагментах. Тексты и разыскания по кавказской философии, т. I, л., 1925, გვ. 63-64.

36. აქვე უნდა მოვიტანოთ კ. კეკელიძის მიერ შენიშნული კიდევ ერთი ლიტერატურული პარალელი: „ზოგადი ხასიათის გამოთქმებში სიტყვებით: „რომელნიმე ტბასა შინა ყინულითა მოსწყდეს“, ნაგულისხმევი არიან 40 სებასტიელი მოწამენი, რომელნიც, როგორც ბასილი კესარიელი გადმოგვცემს, ყინულიან ღაცვ საშთარში შიშველნი ტბაში ჩაყარეს“ (ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 514).

თავი მეოთხე

აბიბოს ნეკრესელი და „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“

1. შდრ. — „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ გერმანული თარგმანი.
2. ი. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, ტფ., 1921, II გამ., გვ. 29.
3. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 512-513.
4. ს. ყუბანეიშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 076.
5. შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, გვ. 359.
6. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 277-279.
7. ს. ყუბანეიშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 01-02.
8. გამოცემები — საქართველოს სამოთხე, სრული აღწერა ღუაწლთა და ენებათა საქართველოს წმიდათა, გამოცემული მ. საბინინის მიერ, სპბ., 1882, გვ. 313-323; საისტორიო კრებული, III, თბ., 1928, გვ. 80-94, ს. კაკაბაძის გამოცემა; ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, 1946, შედგენილი ს. ყუბანეიშვილის მიერ; ი. იმნაიშვილი, ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, ტ. I, ნაწ. I, თბ., 1970, გვ. 144-156 (I გამოცემა — 1949, გვ. 161-177; II გამოცემა — 1953, გვ. 160-175); ჩენი საუჩაქე, I, თბ., 1960, გვ. 28-42, გამოსაცემად მომზადებული ს. ყუბანეიშვილის მიერ; ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1964, გვ. 30-45, ი. აბულაძის რედაქციით; რუსულად — М. Сабинин, Полное жизнеописание святых грузинской церкви, ч. II, СПб., 1872, გვ. 79-92; გერმანულად — ი. ჯავახიშვილი, დას. წიგნი, გვ. 875-902; არსებობს დ. ლანგის მიერ შესრულებული ინგლისური პერიფრაზიც.
9. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 278.
10. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 514; ეტიუდები, X, გვ. 62. ცნობილია „ევსტათის წამების“ ორი სვინაქსარული ნუსხაც — A 220, 1726 წ. S 535, XVIII ს. შედგენის დრო არ უნდა ცილდებოდეს XVIII საუკუნეს (ე. გაბიაშვილი, XVII-XVIII საუკუნეების სვინაქსარული ცხოვრებანი, წიგნში: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურული ძეგლები, IV, თბ., 1968, გვ. 207; ტექსტი — გვ. 385-387).
11. საქართველოს სამოთხე, გვ. 285.

12. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, დაყთო უძლეველი და დაყთო გარეჯელი, გვ. 228.
13. VI საუკუნის საქართველოში არ არის სიმფონია, ე. ი. მორიგება და გაერთიანება პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიური კონცეფციებისა (ლ. მელიქსეთ-ბეგი, ღახ. ნაშრომი, გვ. 200).
14. გამოცემები – ქართული ქრესტომათია ანუ გამოკრებილნი აღვკილები ქართულთა წერილთაგან ღ. წუბინოვის მიერ, I, სპბ, 1863, გვ. 14-19; საქართველოს სასულიერო მახარებელი, 1865, XI, გვ. 97-101; საქართველოს სამოთხე, გვ. 213-216; И. Джавахишвили, Описание рукописей церковного музея..., кн. III, Тф., 1908, 24-28; არქეტიპები, გვ. 42-46, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, გვ. 167-169; რედაქციები, გვ. 188-196; წიგნი საუნჯე, I, გვ. 226-230; ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 240-248; რუსული პერიოდრაზი – М. Сабинин, Полное жизнеописание, II, გვ. 49-55.
15. ხელნაწერები – А №№ 130, 170, 176, 210, 802; К № 23; Н №№ 286, 1672, 2077, 2121.
16. სვინაქსარის ხელნაწერები – А 425, 1718 წ. А 220, 1726 წ. დაბეჭდილია – ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, გვ. 392-393.
17. რედაქციები, შესავალი, გვ. XXVI.
18. ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, გვ. 364; პ. ინგოროყევა იღებს ამ თარიღს, თანაც უფრო აზუსტებს: წამების წიგნი უნდა შექმნილიყო არაუგვიანეს 643 წლისა (ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, „მნათობი“, 1939, № 2, გვ. 162). ს. კაკაბაძის შეხედულებანი ამ ძეგლის გარშემო უარყოფილია, კ. კეკელიძის მიერ (ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 137-142, 161-162; ეტიუდები, I, გვ. 21).
19. ი. ჯავახიშვილი, ღახ. წიგნი, გვ. 361-364.
20. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 142, 537-538; ეტიუდები, I, გვ. 48; III, გვ. 53.
21. რედაქციები, შესავალი, გვ. XXX-XXXII.
22. იქვე, გვ. 191.
23. იქვე.
24. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, გვ. 44-50.
25. მისივე, ეტიუდები, III, გვ. 42-60 (53-59).
26. კ. კრეზახერი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, მიუნხენი, 1897, მეორე გამოცემა, გვ. 352, გერმ. ენაზე.
27. ს. ყაუხჩიშვილი, ხრონოგრაფი გიორგი მონასონისად, ნაწ. I, ტექსტი, ტფ., 1920; ნაწ. II, გამოკვლევა. 1926 (გამომცემელი არსენის შესახებ კატეგორიულად არაფერს ამბობს – II, გვ. 11).
28. საინტერესოა, როგორ შევიდოდა ქრონოგრაფში IV-V საუკუნეთა მიჯნაზე დაკარგული აპოლოგია? საუკრადღებოა თუით კ. კეკელიძის შენიშვნა, რომ ქრონოგრაფში დაცული აპოლოგიის გამოძახილები პარადღეებს პოულობენ სხვადასხვა საეკლესიო მწერლის თხზულებებში (ეტიუდები, III, გვ. 50-51).
29. შედარება ამოღებულია ეტიუდების III წიგნიდან, გვ. 55-56; პოპულარული ფორმით იგივე შედარება – კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ. 73-74.

30. ციტატები მოტანილია ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემის მიხედვით— გვ. 27.
31. ი. აბულაძის გამოცემით — „აღმართა“ (რედაქციები, გვ. 193).
32. ი. იმნაიშვილი, ქართული ენის ისტ. ქრესტომათია, ტ. I, ნაწ. I, გვ. 135.
33. იქვე, გვ. 140.
34. მამათა სწავლანი X და XI საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით, გამოსცა და ლექსიკონი დაურთო ი. აბულაძემ, თბ., 1955, გვ. 45.
35. ს. ყაუხჩიშვილი, ბისანტიური ლიტერატურის ისტორია, გვ. 234-237. მკვლევარი აცხადებს, რომ ქართული ენის ისტორიული ლექსიკონის არარსებობის გამო შეუძლებელია ლექსიკით განისაზღვროს ამა თუ იმ ძეგლის თარიღი (გვ. 235).
36. ა. შანიძე, ეტიმოლოგიური შენიშვნები, წიგნში: კ. კეკელიძის დაბადების 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, გვ. 24.
37. ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, გვ. 363.
38. პ. ინგოროყვა, გიორგი მერნულე, თბ., 1954, გვ. 347-348.
39. ი. იმნაიშვილი, დას. წიგნი, გვ. 154. ტექსტის საპოლემო ნაწილი უფრო ერცვლია, მაგრამ იგი არ ეფარდება აბიზოსის წამების სათანადო ადგილს.
40. რედაქციები, გვ. 193.
41. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 277;
42. პ. ინგოროყვა, ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, „მნათობი“, 1939, № 2, გვ. 152. კ. კეკელიძე გადაჭრით უარყოფს ოთხი ელემენტის სისტემის ყოველგვარ გამოყვანას „ეესტათის წამებაში“ (ეტიუდები, III, გვ. 55).
43. არისტიდე ებროსი და ოთხი ელემენტის გაღმერთებას (მ. გოგიბერიძე, ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 218).
44. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 267-278.
45. მისივე, კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, გვ. 352-353.
46. ჩეენი საუნჯე, I, გვ. 292-336.
47. იქვე, გვ. 337-412.
48. ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, გვ. 360-363.
49. ს. ყუბანეიშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 0148-0149.
50. ლ. მენაბდე, ასურელ მამათა საკითხისათვის, გვ. 122-125.
51. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 511; კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ. 70.
52. ს. ყუბანეიშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 088.
53. ა. პარნაქი, დას. წიგნში, გვ. 896.
54. ი. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, II გამოცემა, გვ. 30, 32.
55. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 513; კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, დას. წიგნი, გვ. 70.
56. ჩეენი ნაშრომი შესრულდა პროფ. ლ. მენაბდის ხელმძღვანელობით. ძირითადი ღებულებანი გამოქვეყნდა სხვადასხვა დროს:
 - ს. სიგუა, „ეესტათი მცხეთელის წამების“ ავტორობის საკითხისათვის, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის 50 წლისთავისადმი მიძღვნილი სტუდენტთა XXX სამეცნიერო კონფერენცია, 19-24, IV, 1968, ქართული ლიტერატურისა და ფოლკლორის სექცია, მოხსენებათა თეზისები, 1968, გვ. 10-11;

„ეესტათი მცხეთელის წამების“ ლიტერატურული წყაროები, თსუ სტუდენტთა XXXIII სამეცნიერო კონფერენცია, 14-19, IV, 1971, ქართული ლიტერატურისა და ფოლკლორის სექცია, მოხსენებათა თეზისები, 1971, გვ. 6-7;

დიონისე არეოპაგელი VI-X საუკუნეების ქართულ მწერლობაში, სტუდენტთა რესპუბლიკური სამეცნიერო საიუბილეო კონფერენცია მიმდევნილი საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებისა და საქართველოს კომპარტიის 50-ე წლისთავისადმი, მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები, 1971, გვ. 152-153;

„ეესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორობის საკითხისათვის, „ცისკარი“, 1973, № 11, გვ. 131-141.

გამოკვლევა სრულად დაიბეჭდა ნემს წიგნში – „სიტყვა, როგორც ბედისწერა“, თბ. 1986.

P.S. ნეენი ნაშრომი დაიწერა 1971 წელს, ამიტომ, სამწუხაროდ, მასში ასახევა ეერ კპოეა ა. გაწერელიას, ი. ლოლაშვილის, რ. თეარაძის და სხეათა მიერ გამოქვეყნებულმა გამოკვლევებმა.

1968-1971

შინაარსი

თავი პირველი

არეოპაგიტიკა და „ეკსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ 3

1. ზოგადი მიმოხილვა
2. ლეთაუზის ატრიბუტები. ა) აპოფატია. ბ) კატაფატია
3. უზეშთაესი სიკეთის გაშლა. ა) ბიბლია. ბ) „ეკსტათი მცხეთელის მარტვილობა“
4. იერარქიული კიბე ღმერთსა და ადამიანს შორის
5. აღმსარებლობის საკითხი. ა) ფსევდო-დიონისე და პეტრე იბერი. ბ) „ეკსტათი მცხეთელის მარტვილობა“

თავი მეორე

არეოპაგიტიკა და ასურელი მოღვაწენი 18

1. ასურელ მოღვაწეთა გარშემო. ა) ქართლში მოსვლა. ბ) ეროვნული წარმოშელობა. გ) სარწმუნოებრივი აღმსარებლობა
2. ასურელ მამათა სალიტერატურო მეგობრეობა. ა) ასურელი მამები, როგორც ავტორები. ბ) მსოფლმხედველობრივი საკითხები
3. არეოპაგიტიკის შემოსვლა საქართველოში. ა) არეოპაგიტიკა და ქართული მწერლობა ეფრემ მცირემდე. ბ) სირიული გზა

თავი მესამე

„ეკსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ლიტერატურული წყაროები 33

1. შესწავლის ისტორიიდან
2. „დიდაქე“
3. „დიატესარონი“
4. „აპოლოგია“
5. „თარგუმები“

თავი მეოთხე

აბიბოს ნეკრესელი და „ეკსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ 39

1. ავტორობის შესახებ. ბ) ხელნაწერები. გ) ტექსტის ცვლილებანი. დ) ტექსტის ავტორი
2. „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ ტექსტის საკითხები. ა) ავტორები, რედაქცია, ქრონოლოგია. ბ) ანტიმანქანური პოლემიკის ჩანართობის საკითხი. გ) ანტიმანქანური პოლემიკა ეკსტათი მცხეთელისა და აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობათა ტექსტებში
3. დამატებითი საკითხები. ა) ფაბულური პარალებლები. ბ) მარტვილობის დაწერის დრო. გ) მარტვილობის დაწერის ადგილი

შენიშვნები 54

სააქციო საზოგადოება „პირველი სტამბა“
თბილისი, ჩუბიგაშვილის ქ. №50