

ბეჟან კილანავა

რჩეული შრომები

(ქართული დამწერლობისა და მწერლობის
სათავაობთან)

მესამე ტომი

რედაქციის წარმომადგენლის რედაქციით



გამომცემლობა ინტელექტი
თბილისი

ძვირფასი დედის - ლოლი ხასაიას - ნათელ სსოვნას ვუძღვნი ამ წიგნს.
ავტორი

რედაქტორები გურამ ოდიშარია
ცირა კილანავა

შესავალი

ამთავითვე განვმარტავთ: წინამდებარე წიგნი არაა ნარკვევების კრებული ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობით, როგორც ეს ერთი შეხედვით შეიძლება მოეჩვენოს მკითხველს. მისი სტრუქტურა, აგებულება წინდაწინ მკვეთრად განსაზღვრულია თემატურ-ქრონოლოგიური თვალსაზრისით, ამასთანავე მასში მასალათა განლაგების პრინციპი მთლიანად ემყარება და ექვემდებარება კიდევ ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის საუნივერსიტეტო კურსის ტიპურ პროგრამას. ამგვარი სტრუქტურა კომპოზიციურად ამთლიანებს წიგნს და, გარკვეული აზრით, მონოგრაფიის ხასიათს სძენს მას.

აღნიშნულ გარემოებათა გამო, შესაძლოა ნაშრომმა გარკვეულწილად დამხმარე სახელმძღვანელოს მისია იკისროს, თუმცა თავად ავტორს ასეთი შესაძლებლობა მხოლოდ პერსპექტივაში ესახება რეალურად და არა ამთავითვე – წიგნის პირველ გამოცემისთანავე, დროის გამოცდის გარეშე. და მაინც ამ ეტაპზეც, ძირითად და დამხმარე სახელმძღვანელოთა არსებობის პირობებშიც, ამგვარი წიგნის შექმნა და გამოქვეყნება გაგვაბედვინა რამდენიმე ობიექტურმა მიზეზმა: მასში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ისეთ საკითხებს, რომლებიც ნაკლებ ან თითქმის არცაა დამუშავებული მოქმედ სახელმძღვანელოებში და რომელთა ცოდნა მართებს ქართული სიტყვიერი კულტურით დაინტერესებულ მკითხველს, მით უფრო სპეციალისტს, განსაკუთრებით კი მომავალ სპეციალისტს. ასე, მაგალითად, არის შემთხვევები, როცა მოქმედ სახელმძღვანელოში ზოგიერთი მნიშვნელოვანი პრობლემა მხოლოდ დასმულია ან ოდენ კვლევის შედეგია წარმოდგენილი, რომლის სისწორეში დარწმუნება ჭირს, თუ თვით კვლევის პროცესი, არგუმენტები არ იქნება ნაჩვენები, ან კიდევ როგორც ძირითადი, ასევე დამხმარე სახელმძღვანელო, იშვიათად, მაგრამ მაინც ვერ უპასუხებს თანამედროვე მეცნიერულ მოთხოვნებს (ეს ბუნებრივიცაა, რად-

განაც ისინი ძალზე ადრე გამოქვეყნდნ და დროის შესატყვისად თითქმის არ განუცდია ცვლილება).

სწორედ ამგვარ ხარვეზთა თანმიმდევრულ და გამიზნულ შევსებას ითვალისწინებს წინამდებარე წიგნი. ასეთი განზრახვის მიზანშეწონილობის დასადასტურებლად რამდენიმე კონკრეტულ მაგალითს დავასახელებთ.

ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კურსის შესწავლა იწყება ეროვნული დამწერლობის გენეზისისა და ქრონოლოგიის შესახებ მსჯელობით. სახელმძღვანელოს ადრინდელ გამოცემაში კ. კეკელიძემ თავისებური ინტერპრეტაციით გაიზიარა ძველი სომხური წერილობითი წყაროების ტრადიცია. ი. ჯავახიშვილმა დაუყოვნებლივ და მკაცრად გააკრიტიკა იგი და თავის მხრივ წარმოადგინა თეორია ქართული ანბანის წარმოშობის შესახებ ფინიკურ-არამეულიდან ძვ. წ.-ით VIII-VII საუკუნეებამდე (ტიპური პროგრამა ითვალისწინებს ამ თეორიის ცოდნას). მოხდა სამწუხარო გაუგებრობა: როგორც ჩანს, კ. კეკელიძემ გაითვალისწინა თავისი ოპონენტის კრიტიკა და სახელმძღვანელოს გვიანდელ გამოცემებში საზოგადოდ გვერდი აუარა სომხურ ტრადიციას, ამავე დროს ი. ჯავახიშვილის მონოგრაფიის („ქართული პალეოგრაფია ანუ დამწერლობათმცოდნეობა“) ბოლო გამოცემაში (1949) კ. კეკელიძე კვლავ სომხური ტრადიციის მიმდევრადაა გამოყვანილი კრიტიკის იმავე ტონის შენარჩუნებით. ამასთანავე ყველაზე სამწუხარო და გაუგებარი ისაა, რომ ასეთი ვითარება დასტურდება ზოგიერთ უახლეს და თითქმის ყველაზე თვალსაჩინო მონოგრაფიებში.

ვფიქრობთ, აღნიშნული ფაქტი სუბიექტურ მოსაზრებებზე უმაღლ იმითაა გამოწვეული, რომ კ. კეკელიძემ თავის მოქმედ სახელმძღვანელოში, კერძოდ მის გვიანდელ განახლებულ გამოცემებში, სრულიად უმნიშვნელო ადგილი (სულ გვერდნახევარი) დაუთმო ამ გლობალურ პრობლემას, რის გამოც იგი თითქმის „ჩაიკარგა“ მასში, თვით ზოგიერთი სპეციალისტისთვისაც შეუცნობელი დარჩა (მით უფრო არაა დასაძრახი, ასეთი რამ მოსწავლეს ახალგაზრდობასაც დაემართოს). სხვაგვარად ვერ ავხსნით დღევანდელ პირობებში საკითხის მცოდნეთა მხრივ კ. კეკელიძის კრიტიკას, ასე ვთქვათ, არმენოფილური ტენდენციების გამოვლენის მხრივ (ეს განსაკუთრებით რ. ქატირიძეზე ითქმის).

უნდა დაიძლიოს ეს გაუგებრობა, აქ უნდა დავეხმაროთ ახალ-გაზრდობას.

აქვე საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს შემდეგი ფაქტიც: ი. ჯავახიშვილმა, ალბათ, თავისი ისტორიულ-მიგრაციული კონცეფციის გამო, მთლიანად აუარა გვერდი ელინისტური და ბიზანტიური პერიოდების უძვირფასეს ბერძნულ ცნობებს ძველ საქართველოში ეროვნული დამწერლობის არსებობის შესახებ, ქართველი ტომების პრიორიტეტის აღიარებას ანბანის, სანერი მასალის, კარტოგრაფიის (რომელიც, როგორც ჩანს, დამწერლობასთან იყო დაკავშირებული) გამოგონების მხრივ. არცერთი ასეთი ცნობა კ. კეკელიძის ნაშრომშიც არაა შესული. არადა მათი ცოდნა საკითხის კვლევისას სრულიად აუცილებელია, რაშიც, ალბათ, წინამდებარე ნიგნის ნამკითხველი დარწმუნდება. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ თანამედროვე მსოფლიო გრამატოლოგიის მიღწევებს გარკვეული, ზოგ შემთხვევაში მნიშვნელოვანი შესწორებანი შეაქვს ი. ჯავახიშვილის მწყობრ მეცნიერულ თეორიაში. ვფიქრობთ, ამ მიღწევებს, სწორედ ქართული მეცნიერის თეორიასთან მიმართებაში, უნდა იცნობდეს ჩვენი მკითხველი. წინამდებარე ნიგნის შესაბამისი მონაკვეთი ამ მიზანსაც ისახავს.

ეროვნული დამწერლობის სათავეების შესახებ მსჯელობიდან ლოგიკურად გადავდივართ ქართული მწერლობის სათავეზე, კერძოდ „შუშანიკის ნამებასთან“ დაკავშირებულ ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხებზე მსჯელობაში, ოღონდ შერჩევით – ტიპური პროგრამის მოთხოვნის გათვალისწინებით. ასე, მაგალითად, თხზულების ქართულ-სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართებას კ. კეკელიძე ძალზე მოკლედ განიხილავს, ი. ჯავახიშვილი – შედარებით სრულად, ხოლო ილ. აბულაძე – თითქმის ყველაზე ვრცლად და არსებითად. და მაინც უნდა ითქვას, რომ არმენოლოგია, განსაკუთრებით თანამედროვე სომხური ლიტერატურათმცოდნეობა, მას კვლავაც აქტუალურ პრობლემად მიიჩნევს. როგორც ჩანს, საჭიროა მეტი არგუმენტების მოხმობა, რომ ეს პრობლემა საბოლოოდ და ძირითადად მოიხსნას. ჩვენი აზრით, ამის შესაძლებლობას დასახელებულ რედაქციათა ხელახალი და უფრო სკრუპულოზური შეჯერება იძლევა, თანაც შეჯერება არა მხოლოდ ტრადიციულ მონაკვეთებში, არამედ სხვა პასაჟებშიც. ჩვენი ნიგნის შესაბამისი ნაწილი მიზნად ისახავს ამგვარი სამუშაოს შესრულებას სწორედ

ახალი მასალების წინ წამოწევით (ან, გარკვეულ შემთხვევაში, – ძველ მასალათა ახლებური ინტერპრეტაციით). ვფიქრობთ, ამის ცოდნაც მართებს ქართველ მკითხველს.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ბოლო დროს სამამულო ლიტერატურათმცოდნეობაში აქტუალურად დაისვა საკითხი „შუშანიკის წამების“ ჟანრობრივი კლასიფიკაციის შესახებ. წინამდებარე ნიგნში შეძლებისდაგვარად, ზოგი ახალი მასალის მოხმობითაც განმტკიცებულია ტრადიციული შეხედულება მის ჟანრობრივ კუთვნილებაზე. იგი ეხება აგრეთვე „წამების“ პერსონოლოგიის, ტექსტოლოგიის და სხვა საკითხებს, რომელთა ცოდნა დაინტერესებული მკითხველისათვის, ალბათ, სასარგებლო და საჭიროც იქნება.

„შუშანიკის წამების“ სწავლებიდან ლოგიკურად გადაისვლება „ევსტათი მცხეთელის წამების“ სწავლებაზე. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ეძლევა ამ ძეგლის მსოფლიო-ისტორიულ მნიშვნელობას ლიტერატურულ წყაროთა გამოყენების თვალსაზრისით, რაც თითქმის უგულებელყოფილია ძირითად და დამხმარე სახელმძღვანელოებში. ეს არაა გამართლებული ორი მოსაზრებით: ა) ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლების პირველწყაროების, მათი შინაარსის და იდეურ-თემატიკური ფუნქციის გამოვლენის გარეშე ბოლომდე ვერ გაირკვევა ამა თუ იმ ჰაგიოგრაფიული თხზულების ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები (იდეურ-მხატვრული შინაარსი; დანერის თარიღი; ავტორი....); ბ) „ევსტათი მცხეთელის წამებაში“ ისეთი წყაროებია გამოყენებული, რომელთაც თანამედროვე ქართველი მკითხველი თითქმის არც იცნობს და სახელმძღვანელოებიც შესაფერისად არ (ან ვერ) აცნობს მათ. ესენია: „დიდაქე“, „დიატესარონი“, თარგუმი და სხვანი. ამიტომაც მათი შინაარსის აღსაქმელად შედარებით ვრცლად ვმსჯელობთ სათანადო ლიტერატურის უხვი დამონშებით. რაც შეეხება „წამებაზე“ არეოპაგატიკის გავლენას, იგი საგანგებო და ვრცელი კვლევის საგანია. შევეცადეთ, არეოპაგატიკის კარდინალურ პროგნოზებზე მსჯელობა ძირითად მიზანს დაქვემდებარებოდა, ამასთანავე თავისთავადი მნიშვნელობა შერჩენოდა, რაც მკითხველში გააღვიძებს ინტერესს ძველი ქართული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ნააზრევისადმი და არსებითად გაუადვილებს შუა საუკუნეების ესთეტიკურ-მხატვრული აზროვნების უფრო ღრმად შეცნობას,

რადგანაც ეს უკანასკნელი, როგორც მიუთითებენ, არეოპაგიტიკის გავლენითაა აღბეჭდილი.

დასახელებულ პრობლემათა შესწავლისას, ბუნებრივია, გარკვეული ადგილი ტექსტოლოგიის საკითხებსაც დაეთმო.

ვეხებით „აბოს წამებისა“ და „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ატრიბუციის საკითხებს. და მაინც, ყველაზე მნიშვნელოვანი ადგილი („შუშანიკის წამებასთან“ ერთად) უჭირავს „ილარიონ ქართველის ცხოვრებას“, რასაც სრულიად საპატიო მიზეზი უდევს საფუძვლად.

ბოლო დრომდე ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ეს ჩინებული ჰაგიოგრაფიული ძეგლი ბერძენი ავტორის მიერ ბერძნულად დანერილ ნაწარმოებად იყო მიჩნეული. მხოლოდ ახლახან როგორც ჩვენში, ისე საზღვარგარეთ იწყეს მეცნიერულად მტკიცება იმისა, რომ „ცხოვრება“ ორიგინალური ქართული თხზულებაა. ამიტომაც იგი პირველად ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის ტიპურ პროგრამაში მხოლოდ 1987 წლიდან შეიტანეს. ცხადია, მის შესახებ აქამდე (და არც ამჯერად) სახელმძღვანელოებში თითქმის არაფერია ნათქვამი. სანამ სახელმძღვანელო, ასე ვთქვათ, ტიპურ პროგრამას დაენეოდეს, განსაკუთრებით თხზულების ორიგინალობის მტკიცების ხაზით, მანამ წინამდებარე წიგნმა ახალგაზრდობას, საერთოდ მკითხველ საზოგადოებას ვრცელი ინფორმაცია უნდა მიაწოდოს მის შესახებ. ამიტომაც ვარჩიეთ მოგვეტანა უხვი მასალა უპირატესად ჩვენეული ინტერპრეტაციით და უძველესი ათონური ხელნაწერის ჩვენეული პუბლიკაციით.

ვფიქრობთ, ჩვენი მოკრძალებული ნაღვანი გარკვეულ სამსახურს გაუწევს სტუდენტ ახალგაზრდობას, საზოგადოდ ძველი ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებით დაინტერესებულ სპეციალისტებს, ფართო მკითხველ საზოგადოებას.

ეროვნული დამწერლობის სათავეებთან

„შენით მღერდა მომღერალი ვეფხვის“.

გალაკტიონი

ჰეროდოტე ამბობს: მრისხანე დარიუსმა, რომელიც სკვითიაში შეიჭრა, დაპყრობილი ქვეყნის მკვიდრთაგან ამანათად მიიღო ფრინველნი, თაგვები, მყვარნი და ხუთი ისარი. ცხადია, ეს არ ყოფილა ჩვეულებრივი ამანათი; იგი დიპლომატიური ეპისტოლე გახლდათ, რომელიც ბრძენმა გორდიამ „ნაიკითხა“. ამ ეპისტოლეში სკვითები ატყობინებდნენ დარიუსს: „თუ თქვენ თვალს არ მიეფარებით ცათა შინა, ვითარცა ფრინველნი; ან სოროში არ შეძვრებით, ვითარცა თაგვნი; ან წყალში არ ჩაყვინთავთ, ვითარცა მყვარნი – მაშინ თქვენ ვერ დაემალებით ამ ისრებს!“

იორუბას ტომის ტყვე მამაკაცმა კი თავის მეუღლეს გაუგზავნა ქვა, ხის ნახშირი, პილპილი და გამომწვარი სიმინდის მარცვლები, გახვეული ჭინჭში. ცოლმა ტყვე მეუღლის „წერილი“ ასე წაიკითხა: „განმტკიცებულა სხეული ჩემი, ვითარცა ქვა; შავია მომავალი ჩემი, ვითარცა ნახშირი; იწვის სული ჩემი, ვითარცა პილპილი; გამომწვარა სხეული ჩემი, ვითარცა სიმინდის მარცვალი; ჩამოიძონდა სამოსი ჩემი, ვითარცა ჭინჭი“.

მოტანილი მაგალითები, რომლებიც, ცალ-ცალკე, უძველეს და თანამედროვე ეპოქათა ვითარების ამსახავია, კარგად აგრძნობინებს მკითხველს იმ უდიდეს სირთულეს, რაც ახლდა დამწერლობის შექმნას – კაცობრიობის ცივილიზაციის ყველაზე მნიშვნელოვან მონაპოვარს. თუ დამწერლობამდელი კაცობრიობის აზროვნება მკაცრად იყო განსაზღვრული დროითა და სივრცით – ადამიენებს ინფორმაციათა ურთიერთგადაცემა შეეძლოთ მხოლოდ გარკვეულ დროსა და გარკვეულ სივრცეში – დამწერლობათა შემოტანით დაძლეულ იქნა თითქმის დაუძლეველი ეს დაბრკოლება. ამიტომაცაა, რომ დღეს ნებისმიერ კულტურულ ერს, დროისა და სივრცის დაუსაზღვრელად, აქვს საშუალება ეზიაროს შუმერების, ეგვიპტელების, ხეთების, ბაბილონელების, ურარტუელებისა და სხვა უძველეს, ან გარდაგებულ, ცივილიზებულ ხალხთა ნააზრევს.

აღსანიშნავია, რომ მსოფლიო დამწერლობათა თითქმის ყველა ძირითადი სახე ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებში დასაბამიერდა, მათ შორის საქართველოშიც. ფორმალურ-გრაფიკული თვალსაზრისითაც კლასიკურ სრულყოფას მან აქვე მიაღწია, რადგანაც აღმოსავლეთის ხალხთა უძველესი დამწერლობანი, განსაკუთრებით ეპიგრაფიკით წარმოდგენილნი, ერთსა და იმავე დროს დამწერლობაცაა და ხელოვნების დიადი ნიმუშიც (ქართულ სინამდვილეში ამის მაგალითად გამოგვადგებოდა იშხნის ფასადის X საუკუნის ცნობილი წარწერა). ამიტომაც არაა გასაკვირი, რომ თავად დიდად ცივილიზებული ბერძნები, ეგვიპტეში მოხვედრილნი, გონებაშეძრულნი და გაოგნებულნი იდგნენ ეგვიპტურ სტილათა წინაშე და მონინებით შეჰყურებდნენ მათ, როგორც ზეციური, წმინდა, ღვთაებრივი ნიჭის გამოვლენას. ჰეროდოტემ ეგვიპტურ დამწერლობას სწორედ ღვთაებრივი, წმინდა ნიშნები (*hira grammata*) უწოდა, ხოლო კლიმენტი ალექსანდრიელმა (გარდაიცვალა დაახლოებით 210 წელს) „წმიდად გამოკვეთილი ნიშნები“, ანუ იეროგლიფები (*hieroglyphikà grammata*).

ბერძნებსვე, რომლებმაც აითვისეს ფინიკიური ანბანი, რაინდული სული აღმოაჩნდათ – მათ ეს ნასესხობა შთამომავლობას კი არ დაუმაღეს, არამედ, პირიქით, ჰიმნები და საგალობლები შეთხზეს მასზე. დროთა ვითარებაში ამ საგალობლებმა ფერისცვალება განიცადა და ჩამოყალიბდა დამწერლობათა შემსწავლელი მეცნიერების დარგად, რომელსაც აქამდე პალეოგრაფია ეწოდებოდა. 1956 წელს საკითხის უდიდესმა მცოდნემ ი. გელბმა მას, ძველი ბერძნული ნყაროების ცნობათა საფუძველზე, უწოდა გრამატოლოგია, ანუ მეცნიერება ღვთაებრივ, წმინდა ნიშანთა შესახებ. ეს სახელდება თანდათანობით პოპულარული ხდება მსოფლიო მეცნიერებაში და იგი ჩვენშიც უნდა დამკვიდრდეს, და მით უფრო ჩვენში, რადგანაც ქართულმა ანბანმა, როგორც ჩანს, იმთავითვე მართლაც ღვთაებრივ სრულყოფას მიაღწია.

ქართულ ეროვნულ ანბანს, ამ „ჯერაც შეუცნობ სფინქსს, ესთეტიკურად თვით სანსკრიტულ და ლათინურ აღფა-ბეჭზე უფრო მომხიბვლელს“ (კ. გამსახურდია), დიდი ივანე ჯავახიშვილის სახით, მოევლინა მისთვის შესაფერისი, მართლაც ღვთაებრივი ნიჭის მკვლევარი-გრამატოლოგი.

ქართული ანბანის გენეზისისა და გრაფიკულ-პალეოგრაფიულ თავისებურებათა მეცნიერული კვლევა გვიან დაიწყო, ხოლო ამ დარგში სისტემატური მეცნიერული კურსის შექმნა სწორედ ი. ჯავახიშვილის სახელს დაუკავშირდა. მისი ფუნდამენტური მონოგრაფია ეროვნული დამწერლობის ისტორიის შესახებ¹ განსაკუთრებით ფასეულია იმ მხრივ, რომ მასში ქართული დამწერლობა მსოფლიოს უძველეს ცივილიზებულ ხალხთა (ფინიკიელ-არამეელები, ეგვიპტელები, ებრაელები და სხვ.) დამწერლობებთან მიმართებაშია განხილული. დიდმა მეცნიერმა ჩამოაყალიბა მწყობრი თეორია ფინიკურ-არამეულისაგან ქართული ანბანის წარმოშობის შესახებ. ამასთანავე ი. ჯავახიშვილი ზემოდასახელებულ (აგრეთვე ზოგ სხვა) დამწერლობებთან მიმართებაში იკვლევდა არა მხოლოდ ეროვნული ანბანის გენეტიკურ-პალეოგრაფიულ საფუძვლებს, არამედ ქართული ანბანის შექმნის ქრონოლოგიასაც. მეტიც; მისი მონოგრაფიის მეცნიერული საზრისი, უწინარეს ყოვლისა, სწორედ ამ უკანასკნელის დადგენის ცდითაა განსაზღვრული.

ასეთ შემთხვევაში გადამწყვეტი როლი შეასრულა ზოგ ფინიკურ-არამეულ და ქართულ ასოთა გრაფიკულმა სიახლოვემ. ამ მხრივ ი. ჯავახიშვილის კონცეფციაში გამორჩეული ადგილი დაიჭირა ქართული ასომთავრულ თავშეკრულ „ბანის“ (q) შეპირისპირებითმა ანალიზმა აღმოსავლურ, უწინარესად ფინიკურ-არამეულ, დამწერლობათა შესაბამის გრაფემასთან გრაფიკულ-ქრონოლოგიური თვალსაზრისით.

ქართული ასომთავრული „ბანის“ მოხაზულობის „ისტორიული განვითარების“ განხილვისას ი. ჯავახიშვილმა დაადგინა, რომ „ჯერ კიდევ V ს-ში ქ. შ. ამ ასოს თავი შეკრული ჰქონდა და მხოლოდ VII ს-დან მოყოლებული მას თავი გაეხსნა თანდათანობით ისე, რომ X და მეტადრე XI ს-ში უკვე თავი მთლად ღია ჰქონდა“ (იქვე, გვ. 203).

ამ ფაქტის დადგენას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ი. ჯავახიშვილის თვალსაზრისისათვის, რადგანაც, მკვლევრის დაკვირვებით, ზოგმა არქაულმა აღმოსავლურმა დამწერლობამ მოხაზულობის განვითარების ამგვარი გზა განვლო.

¹ ი. ჯავახიშვილი, ქართული დამწერლობათამცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია, თბ., 1926 (ბოლო გამოცემა: თბ., 1949).

გარკვეულ დასკვნათა გამოტანისას დიდი მეცნიერის ყურადღებას განსაკუთრებით ის ფაქტი იპყრობდა, რომ „სხვა დამწერლობათა შორის მხოლოდ ფინიკიურსა და მის უშუალო განვითარებას – სიდონურსა და პუნურს – ჰქონდა „ბ“-ის თავშეკრული მოხაზულობა, აგრეთვე მოაბურს – უძველეს ებრაულსა და სამარიტულს. არამეულმა დამწერლობამ მხოლოდ უძველეს ხანაში დაიცვა ამ ასოს თავდაპირველი თავშეკრული მოხაზულობა. უკვე VII ს.-დან მოყოლებული ქ. ნ. არამეულმა დამწერლობამ „ბეთ“-ს თავი გაუხსნა და ამგვარივე თავლია მოხაზულობა შეითვისეს ყველა არამეულისაგან ნასესხებ-წარმოშობილმა ანბანებმა – კუთხოვანმა ებრაულმა, პალმირულმა, ასურულმა და ფაჰლაურმა. ამ გარემოებას დიდი, შეიძლება ითქვას, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ქართული ანბანისა და დამწერლობის თავდაპირველი წარმოშობის დროისა და სადაურობის გამორკვევისათვის“ (იქვე, გვ. 233). ამის შემდეგ ი. ჯავახიშვილს შესაძლებლობა მიეცა დაესკვნა: „თუ ქართულ დამწერლობას „ბანი“ თავშეკრული მოხაზულობისა ჰქონდა უძველეს დროს, ცხადია, იმგვარი მოყვანილობა მას იმ დამწერლობაში უნდა ეპოვა, როლმლისგანაც იგი წარმოიშვა და ასოთა პირველი მოხაზულობა შეთვისებული აქვს... ამგვარ, ქართულისათვის დედან დამწერლობად შეიძლება ყოფილიყო მხოლოდ ფინიკიური, სიდონური და პუნური, ერთი მხრით, მეორე მხრით – უძველესი უბრაული სამარიტულითურთ IV ს.-მდე ქ. ნ., მესამე მხრით – არამეული VII ს.-მდე ქ. ნ.“ (იქვე, გვ. 233-234).

მკვლევარი აქვე აკონკრეტებდა სიდონურისა და პუნურისაგან „შესათვისებელ“ ქრონოლოგიას: სიდონურისაგან – IV-I სს. ქ. ნ., ახალპუნურისაგან – I ს. ქ. ნ. – IV ს.-მდე ქ. შ., თუმცა ამ დროისათვის ქართული ანბანის მათგან „*შეთვისებისფიზიკურ შესაძლებლობას*“ დაბეჯითებით *გამორიცხავდა*: დაუჯერებელი იქნებოდაო, რომ „ქართული ანბანი კართაგენელთა და ძველი თუ ახალი პუნურისაგან წარმოშობილად გვეგულისხმა, რადგან ქართველ ერსა და პუნელთა შორის მეზობლობა არ ყოფილა (ხაზი ჩვენია – ბ. კ.) და კულტურული ურთიერთობის შესახებაც არავითარი ცნობები არ მოგვეპოვება“ (იქვე, გვ. 334). მკვლევარმა *ფიზიკური* „ბანი“ ნასესხობა გამორიცხა სიდონურისაგანაც IV-I სს.-ში ქ. ნ. იმ მოტივით, რომ „*ამ დროს საქართველო სიდონელებზე სრულებით მოშორებული* იყო და არავითარი კავშირი მათთან არ

ჰქონდა. ქართველებს ამ ხნის განმავლობაში სპარსელებთან ჰქონდათ დამოკიდებულება, შესაძლებელია აგრეთვე არამეელებთან ყოფილიყვნენ დაახლოებულნი. მაგრამ არც სპარსელებსა და არც არამეელთ ამგვარი მოხაზულობის „ბ“ არ ჰქონიათ, არამედ თაველია და რაც იქ არ იყო, ვერც შეითვისებდნენ (ხაზი ჩვენია – ბ. კ.). ყველა ამ გარემოებათა გამო საფიქრებელი ხდება, რომ ქართულ თავდაპირველ ანბანს თავშეკრული „ბ“-ის შეთვისება შეეძლო ან ფინიკიელთაგან უშუალოდ, ან არამეელთაგან უძველეს ხანაში, ქ. წ. VII საუკუნემდე. ფინიკიელთაგანაც ქართველებს უშუალოდ მხოლოდ იმ ხანაში შეეძლოთ შეთვისება (ხაზი ჩვენია – ბ. კ.), როდესაც მათთან შედარებით ახლო იყვნენ და საურთიერთო დამოკიდებულება ჰქონდათ, ე. ი. VII საუკუნემდე, სანამ ტუბალები და მოსოხები მცირე აზიაში ცხოვრობდნენ და როდესაც, იეზეკიელის სიტყვით, „თობალი და მოსოხ ვაჭრობდეს“ ფინიკიის ქალაქ ტვიროსში“ (იქვე, გვ. 334).

ი. ჯავახიშვილი იქვე იმეორებს ამ თვალსაზრისს იმ განსხვავებით, რომ ამჯერად ქართული ანბანის დედნად იგი უფრო არამეულ დამწერლობას მიიჩნევს: „ასო „ბ“-ანის ქართული თავშეკრული მოხაზულობა შესაძლებელია მხოლოდ ფინიკიელთა, ებრაელთა და არამეელთაგან ყოფილიყო შეთვისებული VII ს.-ზე არა უგვიანეს ქ. წ., როდესაც თვით არამეელებიც ჯერ კიდევ თავშეკრულ „ბ“-ს ხმარობდნენ და როდესაც ქართველი ტომები ტუბალ-მოსოხებიც აზიაში ცხოვრობდნენ და ფინიკიელებთან ალებ-მიცემობა ჰქონდათ“ (იქვე, გვ. 236).

ასე და ამგვარად, ი. ჯავახიშვილმა თავის აღიარებულ მეცნიერულ თეორიაში ქართული ანბანის გენეზისისა და ქრონოლოგიის შესახებ განსაკუთრებული ადგილი მიუჩინა ქართული ასომთავრული თავშეკრული „ბანის“ შედარებით ანალიზს ფინიკიურ-არამეული დამწერლობის „ბეთთან“ მიმართებაში და, სხვათა შორის, მასზე დაყრდნობითაც, და უმთავრესად სწორედ მასზე დაყრდნობით, სცადა ეროვნული ანბანის გენეზისისა და წარმოშობის დროის დაკონკრეტება: ქართული დამწერლობა გენეტიკურად უკავშირდება ფინიკიურ-არამეულს და მისი შექმნა-ჩამოყალიბება ვერ გადასცილდებაო ძ. წ. VII საუკუნეს, რადგანაც არქაულ ქართულ ტექსტებში „ბანს“ თავი აქვს შეკრული ისევე, როგორც არამეულ

„ბეთს“ ჰქონდა სწორედ ძნ. ნ. VII საუკუნემდე; ამ დროიდან კი მას არამეულში თავი გაეხსნაო.

დიდი ივანეს სულიერი მემკვიდრეობისადმი მონინებითმა დამოკიდებულებამ და, აგრეთვე, ეროვნული დამწერლობის არქაულობის მტკიცების მოჭარბებულმა სურვილმა ხელი არ უნდა აგვალეზინოს მცნებაზე: magis amica veritas (ჭეშმარიტებააო ყველაზე ძვირფასი). თუ ამ მცნების ერთგული დავრჩებით (და სხვაგვარად არც შეიძლება, რადგანაც თვით დიდი ივანე სიკვდილამდე მისი ერთგული იყო და ამ შეგნებით ზრდიდა თავის მონაფეებსაც). მაშინ დაუფარავად უნდა ვთქვათ: ქართული ანბანის ფინიკიურ-არამეულისაგან წარმოშობის თეორიის ეს ერთი ასპექტი – და არა მთელი თეორია საზოგადოდ – თანამედროვე გრამატოლოგიის, ისტორიოგრაფიისა და არქეოლოგიის მონაპოვართა შუქზე ბოლომდე სარწმუნო არ ჩანს. ნაკლებ სარწმუნოა იგი თავისი თეორიული საფუძვლითაც, რაც მკვლევრისეულ ე. წ. მიგრაციის თეორიასთანაა დაკავშირებული.

როგორც ჩანს, – ეს საგანგებოდ თითქმის არცაა სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნული! – ი. ჯავახიშვილს ქართული დამწერლობის გენეზისისა და ქრონოლოგიის პრობლემა არა მხოლოდ თავისთავად აინტერესებდა, არამედ ამასთან ერთად და, იქნებ, ამაზე უწინარეს, ქართველურ ტომთა პირველსაცხოვრისის ლოკალიზების პრობლემასთან მიმართებაში¹; ამ გაგებით, მისი გრამატოლოგიური შეხედულებანი პირდაპირ კავშირშია და უშუალოდ გამომდინარეობს მისსავე თვალსაზრისიდან ქართველთა მოდგმის სადაურობის შესახებ. ასეთ შემთხვევაში დასახელებულ პრობლემაზე ი. ჯავახიშვილის მხრივ განსხვავებული აზრის გამოთქმა ერთობ მოულოდნელიც იქნებოდა და, აი, რატომ: ი. ჯავახიშვილმა, ვიდრე ეროვნული ანბანის გენეზისისა და ქრონოლოგიის პრობლემას გამოიკვლევდა, მსოფლიო მეცნიებაში მაშინ გავრცელებული ე. წ. მიგრაციის თეორიაზე დაყრდნობით, შეიმუშავა მყარი მეცნიერული თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ჩვენი წინაპრები კავკასიის აბორიგენები კი არ ყოფილან, არამედ მცირე აზიისა.

¹ განვმარტავთ, რომ ამჯერად ჩვენ გვინტერესებს ქართველთა წინაპრების პირველსაცხოვრისის ი. ჯავახიშვილისეული ლოკალიზაციის ერთი ეტაპი და არა საზოგადოდ ამ საკითხზე დიდი მეცნიერის შეხედულების ისტორია, კერძოდ, მისი ევოლუციური ხასიათი.

ალბათ, სხვათა შორის, ამითაც იყო განპირობებული ის ფაქტი, რომ თავის კაპიტალურ მონოგრაფიაში „ქართველი ერის იატორია“ (I, თბ., 1915 და შემდ. გამოცემები), ქართველთა პირველსაცხოვრისზე მსჯელობისას ადგილი არ დარჩა არგონავტთა თქმულები-სათვის, რომელშიც უკუფენილია „კავკასიელ“ კოლხთა თავგა-დასავალი ჰომეროსამდელ ხანაში – ძ. წ. X-IX საუკუნეებამდე. ეს ბუნებრივიცაა, რადგანაც, ი. ჯავახიშვილის კონცეფციით, ქართუ-ლი, საზოგადოდ იბერიულ-კავკასიური, მოდგმა კავკასიაში დამ-კვიდრდა მხოლოდ ძ. წ. VIII-VII საუკუნეებიდან, როდესაც, ინდო-ევროპელ კემერიელთაგან ძლეული ქართველური ტომები მცირე აზიიდან კავკასიაში გადმოვიდნენ და აქ ჰჰოვეს მეორე, ამჯერად უკვე მარადიული, სამშობლო.

ამ კონტექსტში განიზილავს ი. ჯავახიშვილი ქართული დამ-წერლობის ისტორიასაც, რომლის საწყის პერიოდად, გასაგები მიზეზით, ძ. წ. VIII-VII საუკუნეები ან უფრო ადრინდელი პერიო-დია ნაგულისხმევი, დრო, როცა მისი აზრით, ქართველური ტომე-ბი მცირე აზიაში, ფინიკიელ-არამეელების მახლობლად, მოსახ-ლეობდნენ.

ი. ჯავახიშვილის (აგრეთვე მის წინამორბედთა და მიმდე-ვართა) თვალსაზრისი, დროის გარკვეულ მონაკვეთში, არსებითად გაზიარებული იყო. თანამედროვე ისტორიოგრაფიული, არქეოლო-გიური და ლინგვისტური მეცნიერებანი კი ამ საკითხზე არსებითად განსხვავებულ თვალსაზრისზე დგას (ცხადია, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ თითქოს ი. ჯავახიშვილის კონცეფციას დღეს საერთოდ მიმ-დევარი არ ჰყავდეს). სახელდახლოდ შეგვეძლო დაგვესახელებინა ისტორიკოსის – გ. მელიქიშვილის, არქეოლოგის – მ. ფიცხელაუ-რის, ლინგვისტის – გ. კლიმოვის შრომები, რომლებშიც ისტო-რიულ, არქეოლოგიურ და ლინგვისტურ ფაქტებზე დაყრდნობით თითქმის ეჭვმიუტანლადაა დამტკიცებული, რომ კავკასიაში ძ. წ. VIII-VII საუკუნეებში (და არც სხვა დროს) ადგილი არ ჰქონია *მკვე-თრ გარდატეხას* ეთნიური, ენობრივი და ყოფითი თვალსაზრისით; ქართული და უცხოური ისტორიული ცნობები, საქართველოს არქეოლოგიური მასალები და იბერიულ-კავკასიურ, მათ შორის განსაკუთრებით ქართველურ ენათა მონაცემები ადასტურებენ უძველესი დროიდან კავკასიაში ერთიანი ქართველური ეთნოსის არსებობას უწყვეტად.

ხოლო რაკი ეს ასეა, გვაქვს საფუძველი ეჭვის თვალთ შევხედოთ ი. ჯავახიშვილის კონცეფციის გარკვეულ ასპექტს, კერძოდ, იმას, რომ ქართული ანბანი უცილოდ ძ. წ. VIII-VII საუკუნეებამდე იყოს შექმნილი, ფინიკიელთა მახლობლად ქართველთა წინაპრების ყოფნის დროს. როგორც ითქვა, ამგვარი თვალსაზრისი არაა მყარი თავისი თეორიული საფუძველითაც. კერძოდ, ეტყობა, დიდი მეცნიერი ხალხთა შორის კულტურულ ფასეულობათა გაცვლაში რამდენადმე გადაჭარბებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ამ კულტურულ ფასეულობათა მატარებელი ხალხების ფიზიკურ (გეოგრაფიულ) ურთიერთსიახლოვეს. ამიტომაცაა, რომ იგი ხშირად მსჯელობდა აღმოსავლეთის ან გარდასულ ხალხთაგან ქართული ანბანის ზოგიერთი ასო-ნიშნის „თვის შეთვისების ფიზიკურ შესახლებლობასა“ თუ შეუძლებლობაზე. სინამდვილეში კი, ვფიქრობთ, – ამაში პირუთენელი მკითხველი დაგვეთანხმება, – ხალხთა შორის კულტურულ ფასეულობათა ურთიერთგადასვლა ყოველთვის არ გულისხმობს ამ ხალხთა შორის გეოგრაფიული სიახლოვის აუცილებლობას. ნათქვამის საილუსტრაციოდ საყოველთაოდ ცნობილ რამდენიმე ფაქტს დავასახელებთ. მაგალითად, ინდური ციფრი და ჩინური ქალაღდი არაბთა მეშვეობით გავრცელდა მსოფლიოს ისეთ ქვეყნებშიც, რომლებთანაც არც ინდოეთსა და არც ჩინეთს მაშინ არავითარი კავშირი არ ჰქონია. ერთ დროს კავკასიაში არამეული დამწერლობის დამკვიდრებაც, ალბათ, არ ყოფილა მაინცდამაინც ქართველთა და არამეელთა ფიზიკური სიახლოვით განსაზღვრული; იგი, ეტყობა, დამპყრობელ სპარსთა პოლიტიკამ განაპირობა.

გასათვალისწინებელია სხვა ფაქტიც: როგორც ჩანს, – და ეს ტურ ჰეიდალის ექსპედიციამაც დაადასტურა და ამის მოხმობა აქ უადგილოდ არ მიგვაჩნია, – უძველეს ხანაში ჩვენს პლანეტაზე ხალხთა ისეთ მიგრაციებს ჰქონდა ადგილი, რომლის ნარმოდგენა დღესაც კი ჭირს. ცხადია, ყოველივე ამას (და არა მხოლოდ ხალხთა მუდმივი საცხოვრისების სიახლოვეს) თან სდევდა კულტურულ ფასეულობათა მიგრაციაც.

ასე რომ ფინიკიურ-არამეულისაგან რომელიმე ასო-ნიშნის „თვის შეთვისების ფიზიკურ შესაძლებლობაზე“ მსჯელობისას არაა აუცილებელი ქართველური ტომები ისტორიულად მცირე აზიის აბორიგენებად ვცნოთ; ამისათვის არც ფინიკიელებთან სავაჭრო ურთიერთობის კონსტატაციაა აუცილებელი კონკრე-

ტულ შემთხვევაში ჩვენს წინაპრებს თავშეკრული „ბანის“ შეთვისება შეეძლოთ ნებისმიერი აღმოსავლელი ხალხისაგან უშუალოდ თუ არაპირდაპირი გზით. და თუ მაინცდამაინც ფიზიკურ სიახლოვეზე მიდგებოდა საქმე, უნდა ითქვას, რომ ასეთი „ბანის“ შეთვისება უფრო ებრაულ სამყაროდანაა მოსალოდნელი, რომლის დიასპორები ჩვენში უძველესი დროიდანვე არსებობდა („ნინოს ცხოვრება“), რომელსაც ურთიერთობა არ გაუწყვეტია თავის „აღთქმულ ქვეყანასთან“ (იქვე). იქ კი დროის გარკვეულ მონაკვეთში, სხვათა შორის, მსგავსი მოხაზულობის გრაფემა იხმარებოდა, უფრო კონკრეტულად, თავშეკრული „ბეთ“ დასაბამიდან მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე იხმარებოდა ერთ-ერთი ებრაული ტომის – სამარიტელების დამწერლობაში.

და ბოლოს, – ეს მთავარია – ი. ჯავახიშვილის მიერ დასახელებული კონკრეტული ფაქტები, იმუამად უთუოდ მაღალი მეცნიერული მოთხოვნილების დონეზე მონოდებული და ინტერპრირებული, თანამედროვე გრამატოლოგიის მონაპოვართა შუქზე ზოგი არსებითი ხასიათის შესწორებას საჭიროებს. ქართული მეცნიერების პრესტიჟი მოითხოვს, უწინარესად თავად ი. ჯავახიშვილის შრომისა, რომ ეს გაკეთდეს ოპერატიულად, თანაც შინ, ვიდრე გარეთ, თუნდაც დაყოვნებით.

ი. ჯავახიშვილმა თავისი მონოგრაფია 1926 წელს გამოაქვეყნა. იგი მთლიანად უპასუხებდა თავისი თანამედროვე მეცნიერების უმაღლეს მოთხოვნებს. მაგრამ მას შემდეგ დიდმა დრომ განვლო, გრამატოლოგიური მეცნიერება შეივსო ახალ-ახალი აღმოჩენებით, ახალ-ახალი მიღწევებით. ეს მიღწევები და აღმოჩენები, სხვათა შორის, არსებითად სრულადაა ფიქსირებული მსოფლიო გრამატოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლის, გერმანელი მეცნიერის იოჰანეს ფრიდრიხის ფუნდამენტურ ნაშრომში „დამწერლობათა ისტორია“ (ბერლინი, 1966; გერმანულ ენაზე), რომლის ჩინებული რუსული გამოცემა, დიდი საბჭოთა მეცნიერის ი. მ. დიაკონოვის წინასიტყვაობითა და კომენტარებით, განხორციელდა 1979 წელს¹. მისი გაცნობა ამდიდრებს მკითხველის ცოდნას დამწერლობათა ისტორიის თეორიულ და კონკრეტულ საკითხებზე, რა რანგისაც არ უნდა იყოს ეს მკითხველი.

¹ იხ. Иоганес Фридрих. История письма. Перевод с немецкого. Вступительная статья и комментарии И. М. Дьяконова, М., 1979.

ბუნებრივია, ეს ვრცელდება ქართველ მკითხველზეც, და, იქნებ, განსაკუთრებით სწორედ ქართველ მკითხველზე, რადგანაც, სხვა რომ არ იყოს რა, იგი აქ წააწყდება (გვ. 258) გერმანელი ავტორის ისეთ ნაშრომს, რომელშიც ქართული დამწერლობის ისტორია ავესტურ და სომხურ დამწერლობებთან მიმართებაშია ვრცლად წარმოდგენილი და რომელსაც ქართული მეცნიერება ხეირიანად თითქმის არც იცნობს¹. ამავე დროს აქვეა გამოქვეყნებული მსოფლიო დამწერლობათა ტაბულები, უმეტესად ქრონოლოგიური მაჩვენებლებით, რომელთაც არსებითი კორექტივი შეაქვთ ი. ჯავახიშვილისეულ დათარიღებებში (ამგვარი ტაბულები ზოგი სხვა მეცნიერის გამოკვლევებსაც ახლდა, მაგრამ ჩვენი დაფიქრების საგანი კონკრეტულად ი.; ფრიდრიხის ნაშრომი გახდა თავისი უაღრესი კომპენტენტურობისა და აგრეთვე იმის გამოც, რომ იგი ერთ-ერთი უახლესი მონოგრაფიაა ამ დარგში).

კერძოდ, როგორც აღინიშნა, ქართველი მეცნიერი ფიქრობდა, რომ თავშეკრულ „ბეთ“ უძველეს ებრაულსა და სამარიტულში იხმარებოდა დ. წ. IV საუკუნემდე (იქვე ებრაულისათვის ასეთ ზღვრად რატიომლაც დ. წ. VII საუკუნეა მიჩნეული), სინამდვილეში კი, როგორც ირკვევა, *სამარიტულში, რომელიც არამეულის სახესხვაობას წარმოადგენს, ამგვარი „ბეთ“ დადასტურებულია მთელი 800-1000 წლის შემდეგაც, კერძოდ, ა. წ. IV-VI საუკუნეებშიც კი* (ი. ფრიდრიხი, დასახ., ნაშრომი, გვ. 295, ნახ. 112). მეტის თქმა შეიძლება: როგორც ითქვა, *იგი გადასწვდა მთელ შუა საუკუნეებს და ჩვენს დრომდე მოაღწია, უწინარესად საკულტო პრაქტიკაში* (იქვე, გვ. 105).

ი. ჯავახიშვილი ახალ პუნურში თავშეკრული „ბეთის“ არსებობის ქვედა ქრონოლოგიურ ზღვრად დ. წ. I საუკუნეს ასახელებს, სინამდვილეში კი იგი დ. წ. II საუკუნეშიც დასტურდება (იქვე, გვ. 291, ნახ. 103).

და მაინც ყველაზე არსებითი და დამაფიქრებელი ისაა, რომ, სამწუხაროდ, ფინიკიურსა და არამეულში თავშეკრული „ბეთის“ არსებობის ქრონოლოგიის ი. ჯავახიშვილისეული გადანყვეტა შესწორებას საჭიროებს.

¹ იხ. П. Junker. Das Awestaalphabet und der Ursprung der armenischen und der georgischen schrift; «Caucasia», 1925, № 2; 1926, № 3.

კერძოდ, დოკუმენტურად მტკიცდება, რომ თავშეკრული „ბეთ“ ფინიკიურში იხმარებოდა არა მხოლოდ დ. წ. VIII-VII საუკუნეებამდე, არამედ თითქმის ნახევართასეული წლის შემდეგაც (იქვე, გვ. 281, ნახ. 89).

ასევე დოკუმენტურად მტკიცდება, რომ არამეული დამწერლობა, თვით გვიანარამეულიც, ტრადიციის ერთგული დარჩა და თავგახსნილი „ბეთის“ პარალელურად თავშეკრულ „ბეთს“ ხმარობდა არა თუ დ. წ. VIII-VII საუკუნეებამდე, არამედ მის შემდეგაც (იქვე, გვ. 305, ნახ. 127) თითქმის მთელი ათასწლეულის მანძილზე, ყოველ შემთხვევაში, არამეულში ამ ასონიშნის ასეთი დანერილობა ფაქტია ა. წ. პირველ საუკუნეშიც.

მკითხველი, ალბათ, ამჩნევს, რომ აქ ჩვენ ვსაუბრობთ არამეულში თავშეკრული და თავგახსნილი „ბეთის“ თანაარსებობაზე დ. წ. VIII-VII საუკუნეებიდან. ეგ ამიტომ: არამეულმა დ. წ. VII საუკუნეში მართლაც გაუხსნა თავი „ბეთს“, მაგრამ გაუხსნა მხოლოდ ხელნაწერში. რაც შეეხება ეპიგრაფიკას, აქ თავშეკრული „ბეთის“ ხმარების ტრადიცია, თუმცა სპორადულად, მაგრამ არსებითად ძალაში დარჩა გვიან პერიოდამდე, თვით ქრისტეს შემდეგაც. ეს აუცილებელი განმარტება არ ახლავს ი. ჯავახიშვილის მსჯელობას. ამის გარეშე კი ქრონოლოგიური ხასიათის რაიმე კონკრეტული დასკვნის გამოტანა მიზანშეუწონელია, მეცნიერულად გაუმართლებელია, რადგანაც, სხვა რომ არა იყოს რა, ქართულ „ბანს“ თავი შეკრული აქვს სწორედ უძველეს ეპიგრაფიკულ ძეგლებში და არ არსებობს არავითარი რეალური საფუძველი ვთქვათ, რომ იგი ასახავდეს არამეულის ვითარებას მაინცდამაინც დ. წ. VII საუკუნემდე; ასეთი „ბანის“ ათვისება არამეულისაგან – თუ იგი მართლა მისი „დედანი დამწერლობაა“ – ქართულ ეპიგრაფიკას შეეძლო თითქმის მთელი ათასი წლის მანძილზე, დ. წ. VII საუკუნიდან ა. წ. I საუკუნის ჩათვლით.

დაახლოებით ასეთ ვითარებასთან გვექნებოდა საქმე, თუ ვალიარებდით, რომ ჩვენმა წინაპრებმა ამგვარი „ბან“ აითვისეს უშუალოდ ფინიკიელებისაგან, რომლებთანაც, დიდი მეცნიერის თქმით, ჩვენს „წინაპრებს ახლო ურთიერთობა ჰქონდათ“.

ნათქვამის დასადასტურებლად სანიმუშოდ იოჰანეს ფრიდრიხის შრომიდან მოგვაქვს რამდენიმე ტაბულა.

ვფიქრობთ, მკითხველს დააინტერესებს იმის აღნიშვნაც, რომ მიღებული დასკვნები, ძირითადად იოჰანეს ფრიდრიხის მონოგრაფიის საფუძველზე გამოტანილნი, განმტკიცებულია სხვა მასალებითაც, რომლებიც პირადად, წერილობით, მოგვანოდა საბჭოური გრამატოლოგიის (და არა მარტო გრამატოლოგიის) ერთ-ერთმა თვალსაჩინო წარმომადგენელმა ი. მ. დიაკონოვმა. ეს ასე მოხდა: როცა იოჰანეს ფრიდრიხის მონოგრაფიას გავეცანით და გარკვეული წარმოდგენა შეგვექმნა წინამდებარე ნარკვევში განხილულ საკითხზე, დასკვნების გამოტანისას არ ავჩქარებულვართ; დამატებითი ინფორმაციისათვის წერილობით მივმართეთ მოსკოვში გამომცემლობა „მეცნიერების“ აღმოსავლურ ლიტერატურათა მთავარი რედაქციის (ამ რედაქციამ გამოაქვეყნა ზემოდასახელებული მონოგრაფია) მთავარ რედაქტორს. რედაქციის განყოფილების გამგემ ვ. პოდბერეზსკიამ ოპერატიულად გვაცნობა, რომ ჩვენს წერილზე პასუხის გაცემა უთხოვიათ ი. მ. დიაკონოვისათვის, როგორც ამ საკითხში ყველაზე კომპეტენტური პირისათვის, რომელმაც ვრცელი წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო გერმანელი მეცნიერის ზემოდასახელებულ შრომას, და ამ მიზნით გადაუგზავნიათ კიდევაც ლენინგრადში.

დიდმა მეცნიერმა შესაშური გულისხმიერება გამოიჩინა და დაუყოვნებლივ (წერილის მიღებიდან 4-5 დღის შემდეგ) გვაახლა პასუხი. ამ პასუხის შინაარსში დასაკვალიანებლად საჭიროდ ვთვლით ჯერ გადმოვსცეთ – თუნდაც სრულად მოკლედ – ჩვენი წერილის წინაარსი, მით უფრო, რომ იგი მხოლოდ აქ აღძრულ კონკრეტულ პრობლემას კი არ ეხებოდა, არამედ სხვა საკითხებსაც. კერძოდ, ჩვენ ვწერდით: გასულ წელს თქვენმა რედაქციამ გამოაქვეყნა გრამატოლოგიის დიდი სპეციალისტის, გერმანელი მეცნიერის იოჰანეს ფრიდრიხის კაპიტალური მონოგრაფიის რუსული თარგმანი. განუზომელია მისი მნიშვნელობა ძველ ლიტერატურათა სპეციალისტებისათვის, მათ შორის ძველი ქართული ლიტერატურის სპეციალისტებისათვის, რადგანაც უმაღლეს სასწავლებლებში ამ კურსის კითხვა იმთავითვე უძველესი და თავისთავადი ანბანის ისტორიის თხრობით იწყება.

სამარიტული დამწერლობა			
ა. წ. IV-VII სს. ეპიგრაფი- კული წარწე- რები	მნიგობრუ- ლი დამწერ- ლობა (ბიბლი- ის ხელნაწე- რები)	კურსივი	ტრანსკრიფცია
⌒ 9	⌒ ✕ 9	⌒	⌒ 6

ტრანსკრიფცია	გვიანარამეული	პალმირული	პალმირული კურსივი
⌒ 6	⌒ ✕ 944	⌒ 9	⌒ 9

ნახ. 1. სამარიტული
დამწერლობის ტაბულა

ნახ. 2. პალმირული დამწერლობის
ტიპები

ტრანსკრიფცია	აზორამი (ძ. წ. ა. XIII ს.)	იეზიმილიკი (ძ. წ. ა. IX ს.)	მეშა (ძ. წ. ა. IX ს.)	საშულფინიკური (ძ. წ. ს. V-III სს.)	პუნური	ახალპუნური
⌒ 6	⌒ 9	⌒ ✕ 9	⌒ 9	⌒ 9 9	⌒ ✕ 9	⌒ ✕ ✕ 999

ნახ. 3. ფინიკიური ანბანი

მიუხედავად იმისა, რომ ჯერ კიდევ 1926 წელს განხორციელდა აკად. ი. ჯავახიშვილის ფუნდამენტური გამოკვლევების გამოცემა ქართულ გრამატიკოლოგიაში, გერმანელი მეცნიერის შრომა ამდღერებს ჩვენს ცოდნას ამ დარგში, განსაკუთრებით თეორიული თვალსაზრისით. ამასთანავე ეს შრომა აღძრავს რიგ კითხვებს, რომლებზეც სწორი პასუხის გაცემას აქვს სპირველხარისხოვანი მნიშვნელობა ქართული ანბანის წარმოშობის ქრონოლოგიისა

და გენეზისის გასარკვევად. ყველა აღძრულ კითხვაზე ამომწურავი პასუხის გაცემა ჩვენ არ ძალგვიძს. კერძოდ, საინტერესოა გაირკვეს, კონკრეტულად როდემდე იხმარებოდა ე. წ. თავშეკრული „ბეთ“ ფინიკიურში, ძველებრაულში და, განსაკუთრებით, არამეულში (ვიმეორებთ: განსაკუთრებით არამეულში), რადგანაც ძველ ქართულ ეპიგრაფიკაში (V საუკუნიდან გარკვეული დროის მანძილზე) იხმარებოდა სწორედ ამგვარი „ბანი“ [სამწუხარო ისაა, რომ იოჰანეს ფრიდრიხის ზემოდასახელებულ ნიგნში იქ, სადაც ქართული ანბანის ნიმუში-ტაბულაა წარმოდგენილი (გვ. 376, ნახ. 258), ასახულია ქართული დამწერლობის განვითარების გვიანდელი მოვლენა – მასში „ბანს“ თავი აქვს გახსნილი]. 89-ე ნახატში (გვ. 281) გერმანელი ავტორი აღნიშნავს, რომ ასეთი „ბეთ“ თავგახსნილთან ერთად იხმარებოდაო ძ. წ. V-II საუკუნეებში. იქნებ თავშეკრული „ბეთ“ იქ უფრო გვიანაც იხმარებოდა? მონოგრაფიის 305-ე გვერდზე (ნახ. 127) შენიშნულია, რომ თავშეკრული „ბეთ“, თავგახსნილთან ერთად, ხმარებაში ყოფილა „გვიანარამეულ“ დამწერლობაშიც. ქართული ანბანის ფინიკიურ-არამეულისაგან წარმოშობის თეორია მჭიდროდაა დაკავშირებული ცნება „გვიანარამეულის“ ზუსტ ქრონოლოგიურ განსაზღვრაზე. ამ მხრივ, რამდენადაც ვიცით, მეცნიერებაში ყოველთვის აბსოლუტურად ერთნაირი აზრი არაა გამოთქმული. სამწუხაროდ, ჩვენ არ ვიცით, იოჰანეს ფრიდრიხი კნკრეტულად (ზედმიწევნით კონკრეტულად) რომელ საუკუნეებს გულისხმობს „გვიანარამეულ“ პერიოდში. ამ კონტექსტში საინტერესოდ მიგვაჩნია ნახ. ნახ. 118, 119, 120, რომელთა წაკითხვა გაგვიძნელდა.

შემდეგ, ჩვენთვის საინტერესო იქნებოდა გაგვეგო: ა) რატომ არაა გამოყენებული იოჰანეს ფრიდრიხის მონოგრაფიაში ქართველ ავტორთა ნაშრომები; ბ) რა ნყარობზე დაყრდნობით ამბობს გერმანელი მეცნიერის გამოკვლევის რუსული თარგმანის ავტორი ი. მ. დიაკონოვი ქართული ანბანის წარმოშობის შესახებ ქრისტიანობის დამყარების შემდეგ და როგორ აახლოვებს იგი მას ავესტურთან; გ) ე. წ. საგნობრივ დამწერლობაზე მსჯელობისას რატომ არ ასახელებს გერმანელი ავტორი აპოლონიოს როდოსელის კლასიკურ ცნობას კოლხთა ასევე კლასიკური „კირბების“ შესახებ; დ) კონკრეტულად ვინ და როდის დაარქვა დამწერლობათა შემსწავლელ მეცნიერებას „გრამატიკოლოგია“...

ი. მ. დიაკონოვი თავის ვრცელ პასუხში განმარტავს, რომ იოჰანეს ფრიდრიხის ნაშრომი მას არ უთარგმნია; წიგნის გამოცემისას მისი მთარგმნელი ჩვენს ქვეყანაში უკვე არ იმყოფებოდა და, თუმცა მენადა, ეთიკური მოსაზრებით, ნათარგმნ ტექსტში თავისუფალი ჩარევა ვერ შეეძელიო. ჩავასწორეო მხოლოდ უცილო ხარვეზები, მაგრამ თქვენ ისეთი საკითხები გაინტერესებთ, რომელთა შესახებაც თარგმნილ ტექსტში არაფერი ჩამისწორებია და, მთარგმნელიც ადგილზე რომ ყოფილიყო, არც მენადაო მათი ჩასწორება.

ჩვენს უმთავრეს კითხვაზე პატივცემული მეცნიერის პასუხი ასეთია: თითქმის ყველა ცივილიზებულ აღმოსავლეთის ხალხთა დამწერლობაში, მათ შორის, უწინარესად ფინიკიურში და ფინიკიურიდან მომდინარე დამწერლობებში, თითქმის ყოველთვის იხმარებოდა თავშეკრული „ბეთ“. ეს ეხება არა მხოლოდ უძველეს ხანას, არამედ შემდგამ პერიოდსაც, თითქმის პირველათასწლეულის დასასრულამდე. მეტიც; ზოგი აღმოსავლელი ხალხი დღესაც ხმარობსო დასახელებული ასოს ამგვარ დამწერლობას.

არსებითად იგივე ითქმის არამეულზე. უძველესი დრიდან მოყოლებული, არამეულში თავშეკრული „ბეთ“ იხმარებოდა; იქ ამ ასოს თავი გაეხსნა d. წ. VII საუკუნეში მხოლოდ ხელნაწერში, ხოლო არამეულ ეპიგრაფიკაში თითქმის ა. წ. პირველ საუკუნეებამდე „ბეთს“ ძირითადად თავი ჰქონდა შეკრული.

საზოგადოდ ი. მ. დიაკონოვის პასუხში აშკარად იგრძნობა, რომ ი. ჯავახიშვილის თეორიის ამ ასპექტს, მისი აზრით, შემდგომი დაზუსტება ესაჭიროება, თუმცა ეს თეორია მას დასახელებული არა აქვს.

ი. მ. დიაკონოვისავე ცნობით, იოჰანეს ფრიდრიხი ჩინებულად ფლობდა რუსულ ენას, ხელი მიუწვდებოდა ქართული დამწერლობის შესახებ არსებულ ყველა რუსულენოვან გამოკვლევაზე, რასაც ვერ ვიტყვითო ქართულენოვან გამოკვლევებზე. მაგრამ ასეც რომ არ ყოფილიყო, იგი ამ ნაშრომებს ვერ გამოიყენებდა, რადგანაცო – აქ რამდენადმე აჭარბებს პატივცემული მეცნიერი – ქართველი მკვლევრები, მეტწილად „პატრიოტული გრძნობით ამოძრავებულნი“, ეროვნული ანბანის გენეზისისა და ქრონოლოგიის კვლევისას ნაკლებ ყურადღებას აქცევენ ძველ ფილოლოგიურ თეორიებს, უწინარესად ძველ ბერძნულ ფილოლოგიურ თეორიას, აგრეთვე

ადრეშუასაუკუნეების ტრადიციას ქართული ანბანის შექმნის შესახებ V ს. I ნახევარში.

იოჰანეს ფრიდრიხის ზემოდასახელებული მონოგრაფიის რუსული გამოცემის წინასიტყვაობას (გვ. 29), კომენტარებს (იქვე, გვ. 224), სხვებთან ერთად ი. მ. დიაკონოვის რედაქციითაც გამოსულ მრავალტომიან ძველი მსოფლიოს ისტორიას (История древнего мира. Упадок древних обществ. М., 1983, с. 217) და მისი წერილის აქ წარმოდგენილ ნაწყვეტს გაცნობილ მკითხველს ექმნება მკვეთრი შთაბეჭდილება, რომ რუს მეცნიერს ქართული ანბანის ქრონოლოგიის შესახებ თითქოს აბსოლუტურად მყარი შეხედულება ჰქონდეს შემუშავებული. სინამდვილეში კი ჩვენთან მოწერილი წერილის მომდევნო გვერდზე მასვე აქვს ნათქვამი: პირადად ჩემთვის დღეს-დღეობით დაუდგენელია, თუ როდის შეიქმნა ქართული ანბანი და ეყრდნობოდა თუ არა იგი რომელიმე ძველ დამწერლობას. მე ვთვლიო, - აგრძელებს პატივცემული მეცნიერი, - რომ ტიპოლოგიურად იგი ახლოს დგას ავესტასთან და მისი ისტორიის გასარკვევად კარგ თეორიულ საფუძველს ქმნისო ა. გ. ფერიხანიანის შრომა: „სომხური დამწერლობის წარმომავლობის საკითხისათვის“. მკითხველის ყურადღებას მივაქცევთ იმ ფაქტზე, რომ ი. მ. დიაკონოვი ამ შემთხვევაში არამც და არამც არ გულისხმობს ქართულ-სომხურ ანბანთა გენეტიურ ურთიერთმიმართებას, არამედ მიუთითებს მხოლოდ იმაზე, რომ სომეხი მეცნიერის ნაშრომი ისეთ თეორიულ ცოდნას იძლევა, რომლის დაუფლლება საჭიროა, სხვათა შორის, ქართული ანბანის ისტორიის კვლევის სფეროშიცო.

აქვე განვმარტავთ: ჩვენი ნარკვევის გაცნობის შემდეგ მკითხველს არ უნდა შეექმნას აგრეთვე შთაბეჭდილება, თითქოს წინამდებარე სტრიქონების ავტორს ექვი ეპარებოდეს საზოგადოდ ი. ჯავახიშვილის თეორიაში. პირიქით, ამ თეორიის ცხოველმყოფელობა ღრმად გვწამს, უწინარესად ეროვნული ანბანის უაღრესი არქაულობის მტკიცების თვალსაზრისით. ნიმუშისათვის შეგვეძლო დაგვესახელებინა ერთ-ერთი ქართული გრაფემის სახელდება „სანის“ გენეზისისა და ქრონოლოგიის ი. ჯავახიშვილისეული ინტერპრეტაცია, რომელიც მეტყველებს ეროვნული ანბანის წარმოშობაზე უძველეს პერიოდში, რაც, ცხადია, ხელს არ უნდა გვიშლიდეს დასახელებული თეორიის

ზოგი ასპექტის დაკონკრეტების ცდაში, რადგანაც ასეთი ცდა ჩვენ ღრმა რწმენით, ხელს შეუწყობს მისსავე შემდგომ დაზუსტება-სრულყოფას.

აქვე დავსძენთ: თუ შეიქმნება ქართული გრამატოლოგიის ახალი მეცნიერული კურსი (და იგი უთუოდ უნდა შეიქმნას, თანაც უახლოეს მომავალში, რადგანაც ამას ითხოვს ქართული კულტურის პრესტიჟი და აგრეთვე ეროვნული მეცნიერების მიღწევანი რ. პატარაიძის, ე. მაჭავარიანის, თ. ჩხენკელისა თუ სხვა ავტორთა უაღრესად მნიშვნელოვანი ნაშრომების სახით), დაფუძნებული თანამედროვე მსოფლიო დამწერლობათამცოდნეობის მიღწევებზე, მასში ფართო ასახვა უნდა პოვოს, პირველ ყოვლისა, ბერძენ კლასიკოსთა ასევე კლასიკურმა ინფორმაციებმა ეროვნული დამწერლობის არსებობის შესახებ ჯერ კიდევ ჰომეროსამდე კოლხეთში მსოფლიოში გახმაურებული კოლხური ოქროს საწმისის და ე. წ. კვირბების (კირბების) სახით. ეს იქნებოდა ქართველ მეცნიერთა მოსაწონი სიტამამე, რომელსაც მათგან დაყინებით მოითხოვს თვით პირველწყაროებში, და რომლის მსგავსს, თავისი ისტორიული წარსულის კვლევის გზაზე, ნებისმიერი ცივილიზებული ხალხი ინატრებდა. მართალია, ამ მხრივ ქართველმა მეცნიერებმა, განსაკუთრებით ა. ურუშაძემ¹, ცალკეულ გამოკვლევებში გადადგეს გაბედული და სწორი ნაბიჯი, მაგრამ ქართველმა (და არა მარტო ქართველმა) მკითხველმა მაინც იგი ვერ აღიქვა არსებითად, მყარად უფრო იმიტომ, რომ, ალბათ,

¹ Преднеазиатский сборник, II, М., 1966, стр. 103-133.

თავისთავად ეს აზრი ფრიად საეჭვო ჩანს. სხვა რომ არა იყოს რა, გამოჩენილ ქართველ ავტორთა მიმართ ა. ფერიხანიანის წერილის თვით ტონიც მოსაწონი არაა, რომ არაფერი ვთქვათ მის მეცნიერულ ღირსებაზე. ასე, მაგალითად, ი. ჯავახიშვილის ჰიპოთეზის შესახებ მას უწერია: „Несостоятельно не только методика научной аргументации, выдвинутой И. А. Джавахишвили теории финикийского происхождения грузинской письменности, но даже в качестве сколько-нибудь вероятной гипотезы она не имеет под собой исторической почвы“ (იქვე, გვ. 125).

ქართულ დამწერლობასა და მის მკვლევართა შესახებ ა. ფერიხანიანის ამგვარი არააკადემიური მსჯელობა, ზოგი ქართველი ავტორის მიერ შემჩნეული და, სამწუხაროდ, ხელოვნურად (?) დაფარულიც კი, ამხილა ა. განერელიამ თავის პოლემიკურ წერილში „გადაუდებელი განმარტებანი“ (იხ. ა. განერელია, რჩეული ნაწერები, I, თბ., 1977, გვ. 591-606).

იმავე მიგრაციის თეორიაზე დაფუძნებით, დიდმა ივანემ ქართული ანბანის შესახებ თავის ფუნდამენტულ მონოგრაფიაში, კერძოდ მის სპეციალურ ქვეთავში, სავსებით გვერდი აუარა უძველეს ბერძნულ პირველწყობებს, რომლებიც შეიცავენ უძვირფასეს ცნობებს ეროვნული დამწერლობის არსებობის შესახებ კოლხეთის ქვეყანაში. ი. ჯავახიშვილს, როგორც ჩანს, საბერძნეთსა და ბერძნულენოვან სამყაროში ქართული დამწერლობის დასაბამის ძიება უპერსპექტივოდ მიაჩნდა. ამიტომაც თქვა მან: *ქართული დამწერლობის დასაწყისი უნდა ვეძიოთ შორეულ წარსულში, მაგრამ არა საბერძნეთში, არამედ მცირე აზიაშიაო (იქვე, გვ. 236).*

მაგრამ მედიტერანული კულტურის საწყისთა კვლევა-ძიების თანამედროვე დონე და, უხსოვარი დროიდან მოყოლებული ელინისტური პერიოდის გავლით, თვით ბიზანტიური ხანის ჩათვლით, ქართულ-ბერძნულ სამყაროთა შორის მჭიდრო სახელმწიფოებრივ-კულტურული ურთიერთობის არსებობის ფაქტი, ა. ურუშაძის სავსებით სწორი შენიშვნით, მკვეთრად აყენებს საკითხს ქართული ანბანის გენეზისის კვლევის აუცილებლობის შესახებ ბერძნულ და წინარებერძნულ კულტურათა ისტორიის ჭრილში¹. კაცმა რომ თქვას, ამგვარი სამუშაოს ჩატარება, რაც განხორციელებულია უმთავრესად იმავე ა. ურუშაძის მიერ (აგრეთვე ა. ჭყონიას, პ. ბერაძის, ვ. სიჭინავას, მ. ბერძნიშვილის და სხვათა მიერ)² ადრეც, თვით ფინიკიურ-არამეულისაგან წარმოშობის თეორიის შექმნამდეც, იყო მიზანშეწონილი, და სწორედ ეს იყო მიზანშეწონილი. ეგ ამიტომ: *ქართული ანბანის ფინიკიურ-არამეულისაგან წარმოშობის მწყობრ მეცნიერულ თეორიას არ ახლავს ისტორიულ-ლიტერატურულ პირველწყაროთა არცერთი პირდაპირი ცნობა, არათუ ქართული ანბანის გენეზისის, არამედ თვით მისი არსებობის შესახებ და საექვოა, რომ იგი ვინმემ ოდესმე მოიძიოს. ხოლო როცა მზერას ელინისტური და*

¹ ა. ურუშაძე, ცნობა კოლხური დამწერლობის შესახებ, წიგნში: ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებებში, თბ., 1964, გვ. 145-168. ბოლო ხანებში დასმულ პრობლემას შეეხო მკვლევარი ე. ხინთიბიძე თავის წარწერაში „წარმოშობის პრობლემა. ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან“ (ეურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1983, 1, გვ. 121-122).

² ა. ურუშაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 149.

ბიზანტიური სამყაროსაკენ წარემართავთ, აშკარად ვიგრძნობთ ამგვარ ცნობათა სიუხვეს.

აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ ქართული პოეტური თარგმანის (თბ., 1975) ანოტაციაში მოხდენილადაა ნათქვამი: „ქვეყნად ვერავინ გაუტოლდება ძღვევამოსილი კოლხეთის მეფეს“... ძველი ბერძენი პოეტისა და მეცნიერის ამ აღიარებაში ჩანს ის დიდი ძალა და კულტურა, რაც ჩვენს შორეულ წინაპრებს ჰქონიათ, და რაც არ საჭიროებს გაზვიადებას: საკმარისია აღინიშნოს ფაქტი“.

გავაგრძელოთ ფაქტების ერთ მსჯელობა. კოლხთა დიდება რომ არც გვიან ხანებში გარდაგებულა, ამას ისევ ბერძნები აღიარებენ. აგათია სქოლასტიკოსი ამბობს: „ძლიერსა და მამაც ტომს წარმოადგენენ ლაზები და სხვა ძლიერ ტომებსაც ბრძანებლობენ. (ისინი) ამაცობენ კოლხთა ძველი სახელით... მე არ მეგულება სხვა ესოდენ სახელგანთქმული და მორჭმული ტომი როგორც თავისი სიმდიდრის სიუხვით, ისე ქვეშევრდომთა სიმრავლით, როგორც მინა-წყლის სიჭარბით, ისე ხასიათის სილამაზითა და სიცქვიტით, ზნე-ჩვეულებათა სიმწყობრითა და დახვეწილობით“¹.

ეს ზოგადად.

ზოგადად იმის აღნიშვნაც შეიძლება, რომ ამას ამბობენ მაშინდელი ცივილიზაციის მოთავენი – ბერძენი ავტორები, რომლებიც, ეროვნული ინტელექტის ძალმოსილებით გალალბულნი, ყველა არაბერძენს ბარბაროსს უწოდებდნენ. და თუ მსოფლიო ხალხთა შორის – ბერძენთა თვალსაწიერი ყოველთვის სწვდებოდა ამ ხალხთა ისტორიას – მათ აგრერიგად გამოარჩიეს კოლხეთი და კოლხები, ჩანს, ამისი რეალური საფუძველი უცილოდ არსებობდა. თანაც ძნელი წარმოსადგენი იქნებოდა, რომ ბერძენ ავტორთა მხრივ წარმოჩენილი კოლხური კულტურის უმაღლესი დონე არ განესაზღვრა საკუთვრივ სამწერლო კულტურას.

ეტყობა, ფაქტიურად ეს ასეც ყოფილა.

ამას კოლხური ოქროს საწმისის უძველესი და ადრე შუა საუკუნეების ბერძნული ინტერპრეტაციები ამხელს.

ევსტათი თესალონიკელმა (XII ს.), რომელმაც დიონისიოს პერიეგეტის ერთ-ერთი თხზულება განმარტა, ხაზგასმით აღნიშნა:

¹ გეორგიკა, III, ტფ., 1936, გვ. 50-51.

„ხარაქსი [პერგამონელი] ამბობს, რომ ოქროს სანმისი იყო ეტრატებზე აღნუსხული ხერხი ოქროდამწერლობისა, რომლის გამოცო, ამბობენ, როგორც ღირსსარწმუნოა, „არგოს“ ლაშქრობა მოენყო“¹.

ევჰემერისტმა ჰალეფატემ (d. წ. IV-III სს.) დაწერა მითოლოგიური ხასიათის თხზულება, რომელიც ერთმა ანონიმმა ავტორმა გამოიყენა. მან თავისი ნაწარმოების იმ ნაწილში, რომელიც ოქროს სანმისს ეხება („ოქროს სანმისისასთვის“), თქვა: „კოლხეთში დაცული [ტყავი] ნამდვილად ოქროს სანმისი კი არ იყო (ეს პოეტური მონაწორია), არამედ ტყავზე ნაწერი წიგნი რომელიც შეიცავდა იმის აღწერას, თუ როგორ შეიძლება მივიღოთ ოქრო ქიმიის საშუალებით. თანამედროვეებმა შესაფერისად უწოდეს მას ოქროსი, მისგან გამომდინარე მოქმედების გამო“ (იქვე, გვ. 150)².

ცნობილი „მსოფლიო ქრონიკის“ ავტორმა იოანე ანტიოქელმა (ა. წ. VIII ს.) აგრეთვე გარკვევით თქვა: „იასონმა და მისმა მხლებლებმა, პონტოს ზღვით კოლხეთს მიღწეულებმა, მოიპოვეს მედეა და ეგრეთ წოდებული ოქროს სანმისი. ეს ისე კი არ იყო, როგორც პოეტურად გადმოგვცემენ, არამედ წიგნი [იყო] ტყავებზე ნაწერი, შემცველი იმისა, თუ ვით უნდა გაკეთდეს ოქრო ქიმიის საშუალებით (იქვე, გვ. 150)³.

იგივე აზრი გამეორებულია განთქმულ სვიდას (X ს.) ლექსიკონში: „ოქროს ბენვიანი სანმისი, რომელიც იასონმა და არგონავტებმა მოიპოვეს, როდესაც პონტოს ზღვით კოლხეთში მიდიოდნენ; [მოიპოვეს] მედეაც, მეფე აიეტის ქალიშვილი. ეს ისე კი არ იყო, როგორც პოეტურად არის გადმოცემული, არამედ ეს იყო ტყავებზე დაწერილი წიგნი, შემცველი იმისა, თუ როგორ უნდა გაკეთდეს ქიმიის საშუალებით ოქრო. ჩანს, მაშინდელი ხალხი ამ ტყავს უწოდებდა ოქროსას მისგან მიღებული შედეგის გამო“ (იქვე, გვ. 150-151)⁴.

¹ ა. ურუშაძე, დასახ., ნაშრომი, გვ. 150. ავტორი უთითებს წყაროებს: F. Jacoby. FGr. Hist, II, გვ. 482-493; F. Hist. Cr., III, გვ. 636-645; Eust. ad Dion. Per., გვ. 689.

² მითითებულია პირველწყაროები: Mythographi Graeci; III, 2; edidit N. Festa, Teubn. Lipsiae, 1902.

³ მითითებულია: „გეორგიკა“, IV, 2, გვ. 316-317; IV, გვ. 545.

⁴ მითითებულია: Suidae Lexicon ed. Ada Adler, I-IV, Lips., 1928-1936.

ამდენად, კოლხური ოქროს სანმისის, ვითარცა ტყავზე ნაწერი წიგნის, ინტერპრეტაციასთან პირდაპირ თუ არაპირდაპირ დაკავშირებულია ელინისტური და ბიზანტიური პერიოდების რამდენიმე ავტორის სახელი, თანაც მეტწილად ცნობილი ავტორებისა. ეს იმას ნიშნავს, რომ *უძველესი დროიდან მოყოლებული ბიზანტიური პერიოდის ჩთვლით, ე. ი. ცივილიზებული ბერძნული სამყაროს არსებობის თითქმის მთელ მანძილზე, იქ მყარად ყოფილა განმტკიცებული რწმენა იმის შესახებ, რომ უძველეს ქართველურ ტომებს ჰქონიათ მნივნობრობა.*

მეტის თქმაც შეიძლება. სხვა ბერძენ ავტორებს, პარალელრად, მოეპოვებათ ისეთი ცნობები, რომლებიც განამტკიცებენ აზრს კოლხური დამწერლობის არსებობის შესახებ თვით წინარებერძნულ, კრეტა-მიკენის ზეობის, ხანაში. ასე, მაგალითად, აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ IV წიგნში არგოსი, ძე ფრიქსესა და აიეტის ასულის ქალკიოპესი, ელადაში მიმავალ არგონავტებს მიუთხრობს გადმოცემას აია-კოლხეთის დაარსების შესახებ და მის აწინდელ ვითარებასაც უთვალისწინებს, კერძოდ იმას, რომ კოლხებს დღესაც კი „შენახული აქეთო თავიანთ მამაპაპათაგან *ნაწერი კვრებები*, რომლებზეც ირგვლივ მოგზაურთათვის ნაჩვენებია ზღვისა და ხმელეთის ყველა გზა და საზღვარი“ (იქვე, გვ. 152)¹.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, ა. უშურაძის ცნობით, აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ ეს პასაჟი პირველად დაიმონმა ისტორიკოსმა ალ. ჭყონიამ² კ. რიტერის მონოგრაფიაზე („მინათმოქმედების ისტორია“) დაყრდნობით. გამორჩენილ მეცნიერს კ. რიტერს შეუნიშნავს, რომ „კარტოგრაფიული ხელოვნების გამოგონების პატივ-დიდება სრულიადაც არ ეკუთვნის მცირე აზიის ბერძნებს. იგი, ბევრად უფრო ადრე, ხმარებაში ყოფილა კოლხიდელთა მოგზაურ ვაჭართა შორის“ (იქვე, გვ. 124)³.

¹ შდრ. აპოლონიოს როდოსელის არგონავტიკის პოეტური თარგმანი: „შენახული აქეთ მამაპაპური კირბები, წერილსვეტები, და იმ კირბებზე ნაჩვენებია გზები ყოველთა გზათა და ხმელთა“ (გვ. 163).

² ალ. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 124-125.

³ შდრ. В. Чантурия. Педагогика грузинского гуманизма XI-XII в., стр. 37. თვით კ. რიტერი წერს: "Из описания похода аргонавтов у Апаллония Ро-

გარდა იმისა, რომ აპოლონიოს როდოსელის ამ ცნობის კ. რიტერიული ინტერპრეტაცია უცილობლად ადასტურებს ჩვენი წინაპრების დანიანურებას კარტოგრაფიაში მსოფლიო ხალხთა შორის, თვით ბერძნებთან შედარებითაც კი, იმავე კ. რიტერის განმარტებას არსებითი მნიშვნელობა აქვს უძველესი პერიოდის კოლხეთში დამწერლობის არსებობის მტკიცებისათვის. კერძოდ, მას ხაზგასმით აღნიშნული აქვს, რომ კვირბები, ანუ კირიბიშები (ანუ კურბის, როგორც მას ძველი ბერძნები უწოდებდნენ), ნახაზებს კი არ შეიცავდა, არამედ კარტოგრაფიული შინაარსის ტექსტს: „Они (კირბები – ბ. კ.) назывались «курбеис» – тем же именем, которым Эрастофен обозначил древние таблицы законов афинян“¹. ცხადია, კანონების დახაზვა და გრაფიკულად გამობატვა არ შეიძლება; კანონი ინერება.

აპოლონიოს როდოსელის ცნობა, როგორც ძველ კოლხეთში დამწერლობის არსებობის მაუწყებელი, გამოიყენეს მ. ჯანაშვილმა, მაქს. ბერძნიშვილმა, ა. ურუშაძემ და სხვებმა. გ. მელიქიშვილმა კირბების ქრონოლოგიის განსაზღვრაც სცადა. მან აღნიშნა: ეს ცნობა არის ისტორიული მონმობა იმის შესახებ, რომ ძველ კოლხეთში დამწერლობა არსებობდა. ხოლო ჩანანერები კვირბებზე უნდა მივაკუთვნოთ ძველი კოლხეთის სამეფოს, რომელიც ძველი აღმოსავლეთის სახელმწიფოთა თანამედროვე იყო.

ქართველმა მეცნიერებმა სცადეს კვირბები II კირიბიშის ეტიმოლოგიის განსაზღვრა. ამ საკითხში ჩამოყალიბდა ორი განსხვავებული თვალსაზრისი. ფრიად საინტერესო ის გახლავთ, რომ ეს თვალსაზრისები, ურთიერთგანსხვავებულობის მიუხედავად, საკითხს კოლხური დამწერლობის არსებობის სასარგებლოდ წყვეტს. კერძოდ, ვლ. სიჭინავამ თავის მრავალმხრივ საინტერესო გამოკვლევებაში „კოლხური „კირბების“ ადგილისათვის

досского (V. 225) и из толкований этого места схоластами видно, что честь изобретения картографического искусства никак не может быть приписана малоазийским грекам. Оно было еще гораздо раньше в употреблении у путешествовавших колхидских купцов; это обстоятельства, конечно, важно, для истории Колхиды, в которой до сих пор еще осталось так много неразгаданного” (История землеведения и открытий по этому предмету. Перевод с немецкого под редакцией Н. Бакста. СПб., 1864, стр. 52).

¹ კ. რიტერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 52.

ქართული დამწერლობის ისტორიაში "კირბები" (კვირბები), იგივე "კირიბიში", დაუკავშირა მეგრულში შემორჩენილ ლექსემას "კირიბი", რაც "ცხვარს" ნიშნავს, ხოლო ეს სიტყვა იმავე მეგრულში ნათესაობით ბრუნვაში ასე გამოითქმის: "კირიბიშ" შდრ. კ. რიტერის მიერ დამონმებული ტერმინი „Кириниш“, რომლითაც ერასტოფენი აღნუსხავდა ათენელთა კანონებს). რომლითაც ერასტოფენი აღნუსხავდა ათენელთა კანონებს). აქედან გამომდინარე, "კირიბიშ" უნდა ნიშნავდესო „ცხვრის ტყავს“, ხოლო არგონავტთა თქმულებაში – ეტრატს, ცხვრის ტყავზე დაწერილ ტექსტს ოქროს მოპოვების ქიმიურ საშუალებათა შესახებ.

ვირბების (კირიბიშის) ამგვარი განმარტება ზოგმა სხვა მკვლევარმაც გაიზიარა.

ამ მოსაზრებას, თავისთავად ფრიად საინტერესოსა და ანგარიშგასანეცს ზოგი სირთულე ახლავს, თუმცა იგი, ჩვენი აზრით, მა არსებობის უფლებას ვერ წაართმევს. სირთულე ძირითადად ორგვარია, თანაც ერთმანეთისაგან გამომდინარე. კერძოდ, ა. ურუშაძემ მიუთითა, რომ, მართალია ძველ ბერძნებს კვირბებზე ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდათ, მაგრამ პირველწყაროების სკრუპულოზური ანალიზის შედეგად (ამგვარი ანალიზი თვით ა. ურუშაძემ აწარმოა), სავარაუდებელი ხდება, რომ კვირბები მათ ძირითადად გაგებული აქვთ, როგორც მაგარ მასალაზე (ქვაზე, ფირფიტაზე) ნაწერი. ცხვრის ტყავზე, ეტრატზე წერა კი გვიანდელი მოვლენაა და „არგონავტიკაში“ დამონმებული კვირბის დაკავშირება მეგრულ კიბიტთან საეჭვო არისო.

ა. ურუშაძის დებულების შემდგომი განმტკიცება-დაზუსტება ასეთი ცნობითაა მოსახერხებელი: კარგა ხანია შენიშნულია, რომ პერგამენტი გამოგონებულ იქნა ძ. წ. II საუკუნეში, კერძოდ 160 წელს¹. მაგრამ კონკრეტულ შემთხვევაში საკითხს არსებითად სხვაგვარად აყენებს უძველესი ბერძნული წყაროების ცნობები. როგორც ჩანს, ჯერ კიდევ ძ. წ. IV-III სს. ბერძენი ავტორი ევჰემერისტი ჰალეფატე მიუთითებდა, რომ ოქროს საწმისი სინამდვილეში პერგამენტზე, ცხვრის ტყავზე ნაწერ ტექსტს გულისხმობს. ვთქვათ, ჰალეფატე ცდება, როცა ეტრატით სარგებლობაზე მიუთითებს ჰომეროსამდელ კოლხეთში, მაგრამ

¹ მაგ., იხ. ვ. ჭანტურია, დასახ. შრომა, გვ. 37.

ისიც ხომ ფაქტია, რომ ძ. წ. IV საუკუნეში უკვე იცნობენ ეტრატს! სხვაგვარად მას ამ საუკუნის მოღვაწე ჰალეფატე ვერ დაასახელებდა. საინტერესო ისიცაა, რომ თითქმის ყველა ბერძენი ავტორი თანმიმდევრულად, ერთხმად ადასტურებს აზრს, რომ *ოქროს საწმისი წიგნი იყო*, თანაც მაინცდამაინც *ტყავზე ნაწერი წიგნი*. ამ ცნობის (რომელიც ეტრატის გამოგონებაშიც ქართველურ მოდგმას ანიჭებს პრიორიტეტს!)¹ მექანიკურად მოხსნა ადვილია, მაგრამ მისი სიყალბის ჩვენება უთუოდ ძნელი. ამიტომაც ვამბობდით, რომ ვლ. სიჭინავას მოსაზრებას არსებობის უფლება აქვს.

საინტერესო ისიცაა, რომ ა. ურუშაძემ, რომელმაც ვრცლად იკვლია კვირბის ეტიმოლოგიზების ისტორია ძველ საბერძნეთში, განსხვავებული გზით საკითხი ისევ კოლხეთის სასარგებლოდ გადაწყვიტა. კერძოდ, მკვლევარმა ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ ძველი ბერძენი ავტორების ერთი ნაწილი კვირბებს კორიბანტულ წმინდა წარწერას უკავშირებს (თეოპომპე, თეოფრასტე, აპოლოდორე, სვიდა). კორიბანტები კი, „ანტიკურ წყაროთა ჩვენებით... მცირე აზიის ავტოხთონური ტომებია და წინაელბურ პერიოდში კრეტაზე მოსახლე პელასგების მატრიარქალური ღვთაების კვბელეს ქურუმები იყვნენ“ (იქვე, გვ. 160). ამასთანავე, „ბერძნულ გადმოცემებში დაცულია ცნობა არა მარტო კვბელეს, არამედ მისი ქურუმების – *კორიბანტების* – აღმოსავლური – *კოლხური წარმომავლობის* – შესახებაც. ანტიკური ეპოქის დიდი და სანდო გეოგრაფოსი სტრაბონი, ეყრდნობა რა ძველ წყაროებს, გადმოგვცემს, რომ *კორიბანტები, რომელთაც დამწერლობის – კვრების შექმნა მიეწერებათ, კოლხთაგანნი არიან* და მჭიდროდ უკავშირდებიან რკინის მეტალურგიის, მჭედლობის მფარველ ლემნოსელ კაბირებსო“ (იქვე, გვ. 162).

ამდენად, როგორც ითქვა, უხვ პირველწყაროებზე დაყრდნობით, სამეცნიერო ლიტერატურაში დაისახა კვირბების ინტერპრეტაციის ორი გზა და ორივე ეს გზა თავს იყრის კოლხეთში. იქნებ ეს არც იყოს შემთხვევითი, ისე როგორც არაა შემთხვევითი ქედმაღალი ბერძენი ავტორების აღიარება. იქნებ კვირბების ეტიმოლოგიზებისას არსებული სხვაობა მხოლოდ

¹ Ф. Энгельс. Диалектика природы, М., 1948, стр. 153.

ფორმალური იყოს და არა არსებითი, რადგანაც, ეტყობა, მისი ახსნა ამგვარადაც შეიძლება: კვირბი, ანუ კირიბი, ძველი ბერძნების წარმოდგენით, ცხვრის ტყავზე, ეტრატზე ნანერს გულისხმობს. ძველი ბერძნებისავე დაკვირვებით, კირიბ (ის) გენეტიურადაა დაკავშირებული ეთნონიმ კორიბანტთან. ამ ორ სახელდებაში კირიბ და კორიბ ერთი და იგივე ოდენობაა, რომელთაგან პირველს სუფიქსი - ის (იშ) დაერთვის, მეორეს - ანთი (ეთნონიმ კორიბანტის ამგვარი ფორმალური ანალიზის საფუძველს, სხვათა შორის, ისიც იძლევა, რომ მეცნიერებაში მიუთითებენ მის გენეტიურ მიმართებაზე სახელდებასთან: კვბელე და კაბირი. აქ კი ბოლოსართი - ანტი არ იკითხება, ე. ი. იგი არაა ძირეული). ბერძნებს ასეთი ჩვევა ჰქონდათ: ისინი ამა თუ იმ ხალხს ისეთ სახელდებას შეურჩევდნენ, რომელიც სემანტიკურად ამ ხალხის ძირითადი საქმიანობის შინაარსს შეიცავდა. ასე, მაგალითად, მათ კამაროვანი ნაგების შემოქმედ ხალხს კამარიტები შეარქვეს, ხოლო, ზოგი მეცნიერის აზრით, ქართველებს იმიტომ ეწოდათ გეორგიანები, რომ ისინი მიწისმოქმედნი იყვნენ. ამიტომაც არ იქნებოდა მოულოდნელი, რომ ცხვრისტყავზე, ეტრატზე, პერგამენტზე, ანუ კირიბისზე ნერის ხელოვნების შემოქმედი ხალხი ბერძნებს მოეხსენიებინათ კორიბანტებად, ანუ კორიბანტებად¹. ჩვენი ვარაუდი რომც არ გამართლდეს, მას პრინციპული მნიშვნელობა არ ექნება ძველ კოლხეთში დამწერლობის არსებობის მტკიცების საქმეში; კაცმა რომ თქვას, აქ დასამტკიცებელი არაფერია; ქართული დამწერლობის ისტორიის მკვლევართ მხოლოდ ის ჰმართებთ, რომ არ აიკიდონ ბერძენ ავტორთა მიერ დამტკიცებული ფაქტის უარყოფის უმაღლური ტვირთი. ჩვენ ხელი არ უნდა ვკრათ იმ ძვირფას განძს, რასაც გვთავაზობენ ელინისტური და ქრისტიანული

¹ აქ საინტერესოა იმ ფაქტის აღნიშვნა, რომ გამოჩენილი მეცნიერის თ. გამყრელიძის დაკვირვებით, თვით ტყავის სახელდებაც ბერძნულში ქართველური, კერძოდ მეგრულ-ჭანური სამყაროდანაა შესული. ამ კონტექსტში უნდა მოვიხსენიოთ ა. ურუშაძის მიერ თბილისის შრომის წითელი დროშის ორდენოსანი სახელმწიფო უნივერსიტეტის გაერთიანებული სამეცნიერო საბჭოს სხდომაზე წაკითხული მოხსენება (ავტორმა იგი მოგვიანებით გამოაქვეყნა კიდეც), რომელიც უმთავრესად ქუთაისის ეტიმოლოგიას ეხება.

ცივილიზაციების მესვეურნი, სხვათა დაფასებაში ასე მომჭირნე
ვლინი და ბიზანტიელი ბერძნები.

ეროვნული დამწრელობის ისტორიის კვლევისას ასევე
გვერდი არ უნდა ავუაროთ უმნიშვნელოვანეს არქეოლოგიურ
მასალებს, მოპოვებულს როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ
საქართველოში.

საქართველოს ტერიტორიაზე დადასტურებული ენეოლითური
და ბრინჯაოს კულტურების მაღალი მხატვრული დონე, შ.
ამირანაშვილის აზრით, „უთუოდ ამტკიცებს იმ გარემოებას,
რომ ჩვენი ქვეყნის მოსახლეობას დამწრელობა უნდა ჰქონოდა“¹.
იგივე შ. ამირანაშვილი, იმავე ნაშრომში, თვლის, რომ ამირანის
გორაზე ნაპოვნი თიხის ჭურჭელი, რომელიც ზუსტად ძ. წ. III
ათასწლეულით თარიღდება², შეიცავს ყურის ქვეშ ამოკანვრის
ნესით შესრულებულ ათ განსხვავებულ ნიშანს, ჭურჭელზე
სიმეტრიულად გარს შემოვლებულს, რომლებიც „პიქტოგრაფიული
ხასიათისაა და ადრეული ხანის ნამდვილი დამწრელობის ნიმუშს
წარმოადგენს“.

საქართველოში უძველეს პერიოდში პიქტოგრაფიული
დამწრელობის არსებობას დადასტურებს არქეოლოგი ბ. კუფტინიც.
იგი ამბობს, რომ თრიალეთის სოფელ ოზნში ნაპოვნი ფიალა შეიცავს
სიმბოლურ ნიშნებს, რომლებიც წარმოადგენს პიქტოგრაფიულ
დამწრელობას და ემსგავსებათ პროტო-ელამურ ნიშნებს³. ვ.
გობეჯიშვილის აზრითაც, ეს ნიშნები უძველესი ქართველური
ტომების ტაბალების (resp. ტიბარენების, იბერების) მიერ შექმნილი
ხატოვანი (პიქტოგრაფიული – ბ. კ.) დამწრელობა არის⁴.

¹ მკვლევართა ერთი ნაწილი ბერძნულში დადასტურებული „კირიბის“
 („კირიბიშ“) სიტყვაში — იმ ქართველურ (მეგრულ) ბოლოსართს
ხედავს. დიდი გაბედულება იქნება გვეთქვა, რომ „კორიბანტი“
სიტყვის ბოლოსართი — ანტი იგივე ქართული — ანთია, ადამიანის
წარმომავლობის მაუწყებელი (მდრ. ოთარაშვილი — ოთარაანთი,
ზოზრაშვილი — ზოზრაანთი), თუმცა ამაში იქნებ მოულოდნელი
არაფერი იყოს.

² შ. ამირანაშვილი, საქართველოში ნაპოვნი არქაული ხანის დამწრელობის
ნიმუშები, გაზ. „კომუნისტი“, 2. XII. 1961, 273.

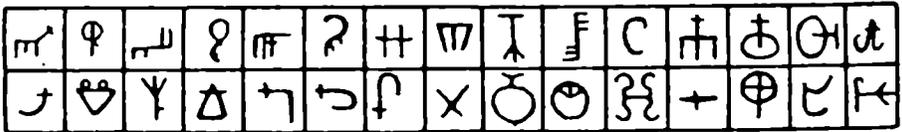
³ ტ. ჩუბინიშვილი, ამირანის გორა — მასალები მესხეთ-ჯავახეთის
უძველესი ისტორიისათვის, თბ., 1963, გვ. 37, 89, 90.

⁴ Б. Куфтин. Археологические раскопки 1947 г., Тб., 1948, стр. 32-33.

ბ. კუფტინი უძველესი დროის საქართველოში ანბანური დამწერლობი არსებობასაც ამტკიცებს, კერძოდ, მისი დაკვირვებით, ამის მაუნყებელია დაბლაგომის ქვევრ-სამარხებში აღმოჩენილი ნიშნები, რომლებიც d. წ. VI-III საუკუნეებს განეკუთვნება¹. ამავე აზრისაა შ. ამირანაშვილიც.

ვფიქრობთ, ეროვნული დამწერლობის ისტორიაზე მსჯელობისას, ელინისტურ-ბიზანტიურ ცნობებთან ერთად, ეს მასალებიც (რომელთა მხოლოდ ნაწილია აქ მოხმობილი) უნდა იქნეს გათვალისწინებული. უფრო მეტიც; გრამატიკოლოგიის თანამედროვე ეტაპზე გარკვეული ყურადღება უნდა მიექცეს უძველეს საგვარეულო დამლებსაც (შდრ. აღმოსავლურ tamga), რომლებიც, როგორც ჩანს, სულაც არ ყოფილა უსისტემო გრაფიკული ვარჯიში, ამდენად, არც ხალხთა „პრიმიტიული“ კულტურის მაუნყებელი, როგორც ამას ზოგი ავტორიტეტული მკვლევარი ამტკიცებს. ამ მხრივაც ჩვენს წინაპრებს მდიდარი ტრადიცია ჰქონდათ, რაც დღეისათვის განსაკუთრებით ცხოვლად შემორჩა სამეგრელოს რეგიონს და რომლის ერთი ნაწილი ფიქსირებულია ს. მაკალათიას მიერ².

აი ზოგიერთი მათგანი:



ეს დამლები რომ გრაფიკულთან ერთად სემანტიკური შინაარსის შემცველიც შეიძლებოდა ყოფილიყო, ამას ადასტურებს დალდასმის გვიანდელი პრაქტიკა, როცა არსებულ არქაულ ნიშნებს ენაცვლება (ან მასთან პარალელურად თანაარსებობს) მხედრული დამწერლობის ნიშნები. ასეთია, მაგალითად, მნ (მონასტრის, კერძოდ, ხობის მონასტრის კუთვნილების აღმნიშვნელი), გ (გვასალიასი), ბუ (გულუასი), თქ (თურქიასი), შ (შარაშიასი) და ა. შ.

¹ გ. გობეჯიშვილი, არქეოლოგიური გათხრები საბჭოთა საქართველოში, თბ., 1952, გვ. 45.

² Б. Куфтин. Материалы к археологии Колхиды, II, Тб., 1950, стр. 78-82.

ვფიქრობთ, პერსპექტივაში, ქართული დამწერლობის ისტორიის კურსის შექმნამდე, აუცილებელია ი. ჯავახიშვილის მონოგრაფიის მომავალ გამოცემას, და საზოგადოდ მის ყოველ განახლებულ გამოცემას, დაერთოს ვრცელი შესავალი წერილი (უწინარესად კლასიკური ფილოლოგიის სპეციალისტის მიერ შესრულებული, გნებავთ იმავე ა. ურუშაძის გამოკვლევა), სადაც მოხმობილი და გაანალიზებული იქნება ზემოდასახელებული მასალები. ეს მკითხველის შეგნებაში გაამყარებს ი. ჯავახიშვილისავე თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ ეროვნული ქართული ანბანი უაღრესად არქაული პერიოდის კულტურული მონაპოვარია.

ფიქრები „შუშანიკის ნამებაზე“

ქართულ ჰაგიოგრაფიაში ჩახედული მკითხველი დაგვემონებება, რომ „შუშანიკის ნამება“ ისეთი სიტყვიერი ფენომენია, რომელშიც გაცხადდა უძველესი ეროვნული პროზის მხატვრულ-გამომსახველობით შესაძლებლობათა მაქსიმუმი. ამიტომაც მომავალში მისი უფრო სრულყოფილი ფილოლოგიური და ესთეტიკურ-პოეტიკური ანალიზი ვერ დაეფუძნება ტექსტის თუნდაც რიგიან ცოდნას. ამისათვის საჭიროა იაკობ ხუცესის სიტყვის ნიაღში ხანგრძლივი და გამიზნული მუშაობა, რომ განიცადო მისი ფერი და გემო.

წინამდებარე დაკვირვებანი ამ ნიაღთან ოდენ მიახლოების ცდაა, რომელიც, ალბათ, ამ ეტაპზეც აგრძნობინებს მკითხველს ამგვარი მუშაობის შესრულების საჭიროებას.

ა. „შუშანიკის ნამების“ ქართულ და სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართებისათვის

ი. ჯავახიშვილის, კ. კეკელიძის და, განსაკუთრებით, ილ. აბულაძის ნაშრომთა გამოქვეყნების შემდეგ, „შუშანიკის ნამების“ ავტორობისა და, მით უფრო, ქართული და სომხური რედაქციების ურთიერთმიმართების შესახებ საკითხის ხელახალი დასმა მთლიანად მოკლებულია მეცნიერულ საფუძველს. აღნიშნულის მიუხედავად, სომხური ლიტერატურათმცოდნეობა

მას კვლავაც აქტუალურ პრობლემად მიიჩნევს, თანაც მისი დამუშავებისას მეტწილად სრული დუმილითაა გვერდავლილი ქართველ მეცნიერთა გამოკვლევანი, ან, უკეთეს შემთხვევაში, მკითხველამდე მიტანილია მხოლოდ ინფორმაცია, რომ არსებობს „წამების“ ქართული ვერსიაც. ასე, მაგალითად, მ. აბელიანს შენიშნული აქვს: „ეს („შუშანიკის წამება“) არის პირველი და ამასთანავე შესანიშნავი მოთხრობა სომხურ ლიტერატურაში ქალის თავისუფლების შესახებ“¹. არსებითად იგივე აქვს ნათქვამი ვ. ნალბანდიანს: „სპარსეთის ბატონობის ეპოქაში (V ს.)... შეიქმნა ერთ-ერთი ყველაზე საუკეთესო ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის (იგულისხმება სომხური ლიტერატურა – ბ. კ.) ძეგლი „წამება შუშანიკ ვარდენისა“... (არსებობს ამ ნაწარმოების ქართული ვერსიაც)“². ა. მკრტიჩიანი ასე მსჯელობს: „მოთხრობა დაწერილია V ს. ბოლოს უცნობი ავტორის მიერ, ხოლო ქართული მოთხრობი ავტორად ითვლება იაკობ ცურტაველი“³.

და მაინც ამ მხრივ ძალზე შორს მიდის კ. ტერ-დავთიანი, რაც ვლინდება სომხური ჰაგიოგრაფიული ძეგლების თარგმნათა მისეულ გამოცემაში⁴. მასში შესულ „შუშანიკის წამების“ ტექსტს ახლავს კრებულის შემდგენლის შესავალი წერილი და შენიშვნები.

კ. ტერ-დავთიანი ავლენს განსაკუთრებულ სურვილს, დაარწმუნოს რუსულენოვანი მკითხველი, რომ „შუშანიკის წამება“ ~~ორიგინალური სომხური თხზულებაა~~. მხოლოდ და მხოლოდ ამ სურვილით შეიძლება აიხსნას ის ფაქტი, რომ იგი ნებისმიერ შემთხვევაში, საჭიროების გარეშე, მსჯელობს დასახელებულ საკითხზე. ასე, მაგალითად, წიგნის წინასიტყვაობაში მას უწერია: „ადრინდელი პერიოდის სომხური მხატვრული ლიტერატურის საუკეთესო ძეგლებს მიეკუთვნება „შუშანიკის წამება“ (იქვე, გვ. 28). რამდენიმე გვერდის შემდეგ, ძველ სომხურ თხზულებათა ჩამოთვლისას, გამომცემელი განაახლებს მსჯელობას: „მათ შორის მოიპოვება ისეთი შედეგრი ძეგლი სომხური ლიტერატურისა,

¹ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 196-199.

² М. Абебян. История древнесармянской литературы, Ереван, 1975, стр. 197.

³ В. С. Налбандян, С. Н. Сароян, С. Б. Абебян. Армянская литература, М., 1977, стр. 14.

⁴ ნ. ჯანაშია, „შუშანიკის წამება“. ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა, I, თბ., 1980, გვ. 40.

როგორცაა „შუშანიკის ნამება“ (იქვე, გვ. 34). საკუთრივ შესავალი წერილის პირველსავე სტრიქონში ნათქვამია: „შუშანიკის ნამება“ ნარმოადგენს ძველი სომხური ჰაგიოგრაფიის მარგალიტს“ (იქვე, გვ. 194). კ. ტერ-დავითიანი ერთხელ კიდევ შეახსენებს მკითხველს, რომ „შუშანიკის ნამება“ „განეკუთვნება ძველი სომხური ჰაგიოგრაფიის უთვალსაჩინოეს თხზულებათა რიგს“ (იქვე, გვ. 200).

აქვე, და აქედან გამომდინარე, ვლინდება გამომცემლის სხვა სურვილიც – მტკიცედ დაარწმუნოს მკითხველი იმაში, რომ თითქოს „შუშანიკის ნამების“ სომხური რედაქცია V საუკუნეში შეიქმნა. ამისათვის იგი ცნობილი სომეხი მკვლევრის მ. აბელიანის ავტორიტეტსაც იშველიებს, მაგრამ ასეთი კარდინალური საკითხის გადაჭრისას მარტო ავტორიტეტი არ კმარა, რადგანაც სომეხი მეცნიერის განცხადებას V საუკუნეში „ჭეშმარიტად სომხური მარტილოლოგიური“ ძეგლის „შუშანიკის ნამების“ სომხური რედაქცია V საუკუნეში შეიქმნა. ამისათვის იგი ცნობილი სომეხი მკვლევრის მ. აბელიანის ავტორიტეტსაც იშველიებს, მაგრამ ასეთი კარდინალური საკითხის გადაჭრისას მარტო ავტორიტეტზე არ ცკმარა, რადგანაც სომეხი მეცნიერის განცხადებას V საუკუნეში „ჭეშმარიტად სომხური მარტილოლოგიური“ ძეგლის „შუშანიკის ნამების“ შექმნის შესახებ არ ახლავს არავითარი, დამამტკიცებელი არგუმენტი¹. მას შენიშნული აქვს მხოლოდ, რომ „ნამება“ განიცდის აგათანგელოსის „ისტორიის“ გავლენას ონომასტიკურ-სტილისტური თვალსაზრისით, რაც ცხადია, არ ნიშნავს იმას, თითქოს სომხური რედაქცია მაინცდამაინც V საუკუნეში შეითხზა. პირიქით, მ. აბელიანს „შუშანიკის ნამების“ დაწერის თარიღის შესახებ სიტყვა-სიტყვით აქვს ნათქვამი: „უცნობია, თუ როდის დაიწერა ეს თხზულება“.

ქართულ და სომხურ ვრცელ რედაქციათა ურთიერთმიმართების კვლავა ი. ჯავახიშვილისა და ილ. აბულაძის შრომებში სავსებით სწორ, სავსებით სარწმუნო მეცნიერულ საფუძველზეა აგებული და საპირისპირო მიმართულებით მისი წარმართვა ფაქტებსა და აზროვნებაზე ძალმომრეობა იქნებოდა. ქართველმა მეცნიერებმა დასახელებული პრობლემა გადაჭრეს არსებითად. ასე რომ, მომავლის საქმედ მხოლოდ ცალკეულ ქვესაკითხთა დაკონკრეტება

¹ Памятники армянской агиографии. Выпуск I. Перевод с древнеармянского. Вступительные статьи и примечания К. С. Тер-Давтян, Ереван, 1973.

შეიძლება ჩავთვალოთ და არა მისი ხელახალი დასმა და განხილვა.

წინამდებარე წერილიც ამგვარ მიზანს ისახავს. იგი ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში განმტკიცებული შეხედულების შემდგომ დასაბუთებას ითვალისწინებს ქართულ და სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართების რამდენიმე ასპექტის წარმოჩენით.

ვრცელი ქართული რედაქციიდან ვრცელი სომხური ტექსტის წარმომავლობისა და მისი ქრონოლოგიის ზოგად ხაზებში მაინც დაკონკრეტება უწინარესად ამ რედაქციათა დასაწყისების ურთიერთშედარებით ხერხდება.

როგორც ვიცით, ვრცელი ქართული რედაქციის შემცველი ტექსტი იწყება ასე: „და ან დამტკიცებულად გითხრა თქვენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი.“

იყო მერვესა წელსა (?) სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში, ძჳ არშუშაისი“.

ვრცელი სომხური რედაქცია არ იცნობს დასაწყისის პირველ სტრიქონს: „და ან დამტკიცებულად გითხრა თქვენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი“. მასში თხრობა იწყება სპარსეთის სამეფო კარზე ვარსქენ პიტიახშის გამგზავრების აღწერით: „და იყო ჟამსა მეფობისა სპარსთაჲსასა პიტიახში ვინმე სოფლისა მის ქართლისაჲ, რომლისა სახელი ვაზგენ, ძე აშუშა პიტიახშისაჲ, რომელი წარემართა კარად სამეფოდ“.

მსჯელობის ამ ეტაპზე ჯერ პირობითად იმ მეცნიერთა მხარეზე დავდგეთ, რომლებიც ვრცელი სომხური რედაქციის პირვანდელობას აღიარებენ, და შესაბამისად, წარმოვადგინოთ ტექსტები პარალელურად.

ვრცელი სომხური რედაქცია

„და იყო ჟამსა მეფობისა სპარსთაჲსასა პიტიახში ვინმე სოფლისა მის ქართლისაჲ, რომლისა სახელი ვაზგენ, ძე აშუშა პიტიახშისაჲ, რომელი წარემართა კარად სამეფოდ“.

ვრცელი ქართული რედაქცია

„და ან დამტკიცებულად გითხრა თქვენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი.“

იყო მერვესა წელსა (?) სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში, ძჳ არშუშაისი“.

სანამ ზემოთ მოტანილ ტექსტებს ერთმანეთს შევადარებდეთ წარმომავლობითი თვალსაზრისით, წინდანი უნდა გავიხსენოთ უხვი საილუსტრაციო მასალებით განმტკიცებული ერთი თეორიული დებულება: შუა საუკუნეებში მთარგმნელი, მათ შორის ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთა მთარგმნელი, ყოველთვის არ ყოფილა შებოჭილი დედანი ტექსტით; მას, სხვა შემთხვევისათვის ნათქვამი სიტყვები რომ მოვიშველიოთ, საჭიროებისას ხელენიფებოდა „კლებაცა“ და „მატებაცა“. ცხადია, ამ უფლებით ქართველი მწერალიც ისარგებლებდა. ამიტომ არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ სომხური და ქართული ტექსტები, ჩვენთვის საინტერესო მონაკვეთში, ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან. გასაკვირი აქ სხვა რამეა, კერძოდ ის, რომ სანამ ქართველი მწერალი სომხური დედნის თარგმნას შეუდგებოდა, ე. ი. თვით თარგმნის დაწყებამდე, მისი ტექსტი იძლევა დედანთან მიმართებაში არსებითი ხასიათის სხვაობას, თანაც ისეთ სხვაობას, რომლის გამოვლენის არავითარ საფუძველს არ იძლევა სომხური ტექსტი.

ერთი წუთით დავეშვათ მთარგმნელობითი პროცესისათვის ძნელად დასაშვები ასეთი თეორიული შესაძლებლობა: ქართველმა მწერალმა სომხური ტექსტის დასაწყისის („და იყო უამსა...“) თარგმნამდე, ასე ვთქვათ – თარგმანის დაწყება ისურვა. ბუნებრივად დაისმის კითხვა: როგორია მისი „დასაწყისის დასაწყისი“? არის თუ არა დამყარებული ლოგიკური კავშირი მის შინაარსსა და სომხური ტექსტის პირველი ფრაზის შინაარსს შორის? ცხადია, ქართველი მწერლის სურვილი, თუ ის მთარგმნელი იყო, მათ შორის ამგვარი კავშირის დამყარებითაც იქნებოდა განპირობებული.

ვფიქრობთ, საგანგებო მსჯელობა არაა საჭირო იმისათვის, რომ ვამტკიცოთ: ქართული „წამების“ პირველი ფრაზა – „და ან დამტკიცებულად გითხრათ თქუენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი“ – თავისი შინაარსით სრულიად დაცილებულია სომხური „წამების“ დასაწყისი ფრაზის („და იყო უამსა...“) შინაარსისაგან. ამიტომაც სომხური ტექსტის ნიადაგზე ქართული „წამების“ პირველივე ფრაზის აღმოცენების მტკიცება სრულიად უიმედო საქმეა. ხოლო თუ დავდგებით საპირისპირო პოზიციას, ე. ი. თუ ვაღიარებთ, რომ ქართული „წამება“ სომხური

რედაქციისათვის დედანი ტექსტია, მაშინ ყველაფერი ადვილად აიხსნება.

წარმოვადგინოთ პარალელური ტექსტები დასახელებული პოზიციის გათვალისწინებით:

ვრცელი ქართული რედაქცია

ვრცელი სომხური რედაქცია

„და ან დამტკიცებულად გითხრა თქვენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი.“

იყო მერვესა წელსა (?) სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსკენ პიტიახში, ძჳ არშუშაისი“.

„და იყო უამსა მეფობისა სპარსთაისასა პიტიახში ვინმე სოფლისა მის ქართლისაჲ, რომლისა სახელი ვაზგენ, ძე აშუშა პიტიახშისაჲ, რომელი წარმართა კარად სამეფოდ“.

მკითხველი ამჩნევს, რომ სომხურ თარგმანში არ იკითხება ქართული „წამების“ პირველი ფრაზა: „და ან დამტკიცებულად გითხრა თქვენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი“.

დაისმის კითხვა: რით შეიძლება აიხსნას „წამების“ სომხური რედაქციის ამგვარი თავისებურება?

ალბათ, გადაჭარბებული არ იქნება, თუ ვიტყვით: დასმულ კითხვას ერთადერთი პასუხი მოეპოვება. კერძოდ, ჩანს, სომეხი მთარგმნელის განკარგულებაშია ვრცელი ქართული ტექსტი, რომლის დასაწყისი თავისი „გაურკვეველობით“ (ლ. ჯანაშია) საგონებელში აგდებს მას (აგრეთვე თვით თანამედროვე მკითხველსაც). თუ გავიზიარებთ თვალსაზრისს (და მისი გაუზიარებლობა არც შეიძლება), რომ იაკობ ხუცესის თხზულებას შესავალი ნაწილი აკლია ან იაკობს ჰქონდა დაწერილი სხვა თხზულება, სადაც მოთხრობილი ყოფილა შუშანიკის ბავშვობის შესახებ, ჩვენამდე მოღწეული ქართული „წამების“ დასაწყისთან სომხური რედაქციის შესაბამისი მონაკვეთის შეჯერებისას უცილოდ უნდა დავასკვნათ, რომ ვრცელი სომხური რედაქცია ვრცელი ქართულიდან ითარგმნა, თანაც არა იმთავითვე, V საუკუნეში, არამედ გვიან, კერძოდ მას შემდეგ, რაც

დაიკარგა ქართული ტექსტის შესავალი ნაწილი (ან იაკობის დამოუკიდებელი თხზულება), გარდა ერთადერთი ფრაზისა („და ან დამტკიცებულად...“), რომელიც მკითხველს „ა ნ“, ავტორის მხრივ გარკვეული წერილობითი საქმიანობის შესრულების შემდეგ, ჰპირდება შუშანიკის აღსასრულის მოთხრობას.

ვერ ვიტყვით, რომ სომეხი მთარგმნელი არ ყოფილიყო გარკვეული საქმის ვითარებაში. მაგრამ *მისთვის, თხზულების შესავალი ნაწილის (ან იაკობის დამოუკიდებელი თხზულების) უქონლობი პირობებში, არავითარი აზრი არა აქვს თარგმანის დაწყებას დაკარგული შესავალი ნაწილის დასასრულით*: „და ან დამტკიცებულად...“ ამიტომაც იგი ნიველირების გზას დაადგება: მთლიანად გამოტოვებს *ex abrupto* დასაწყის და თხრობას მომდევნო მონაკვეთით დაიწყებს. თხრობის ამგვარ დაწყებას თხზულება კარგად იგუებს, მაგრამ გზა და გზა იგი, ქართულ რედაქციაში, ისეთ ცნობებს შეიცავს, რომლებიც სწორედ სომხურ თარგმანში გამოტოვებულ, მაგრამ ქართულში არსებულ დასაწყის ფრაზასთან ავლენენ პირდაპირ მიმართებას. კერძოდ, იაკობ ხუცესი ამ მონაკვეთში ამბობს: შუშანიკი იყო „*მოშიში ღმრთისაჲ – ვითარცა-იგი ვთქუთ, – სიყრმიტგან თვისით*“. იაკობ ხუცესს რომ შუშანიკის შესახებ ადრეც ჰქონია საუბარი, ამაში მკითხველ სწორედ პირველივე მოულოდნელი დასაწყისი აკვალანებს. მაგრამ რაკი სომეხმა მთარგმნელმა იგი ამოაგდო, უნდა ამოგდებულიყო ზემოთ დამონმებული ცნობაც, როგორც პირველი, მისგან ამოგდებული ფრაზის შინაარსთან დაკავშირებული და, ამდენად, მისი კონტექსტისათვის შეუფერებელი ჩვენება.

ეს მან გააკეთა კიდევაც.

ასე მოექცა იგი იქვე იაკობ ხუცესის სხვა ჩვენებასაც, კერძოდ, ფრაზას – „*რომლისათვის ესე მივწერე თქუენდა*“, რომელიც ასევე თხზულების მოულოდნელ შესავალთან ავლენს მიმართებას.

ანალოგიური მსჯელობა გამართლებულია მაშინაც, თუ დავუშვებდით, რომ იაკობ ხუცესს რომელიღაც სხვა თხზულებაში ჰქონდა მსჯელობა სიყრმიდანვე შუშანიკის ღვთისმოშიშობაზე¹.

¹ სომეხი მთარგმნელის მოქმედება რომ საეცებით ლოგიკური და გამიზნული იყო, ეს მოგვიანებით მკაფიოდ დაადასტურა ანტონ კათალიკოსმა. მას „შუშანიკის წამებაზე“ მუშაობისას, მსგავსად სომეხი

განხილული მაგალითი ანალიზისას პრინციპულად გამო-
რიცხულია განსხვავებული ვარაუდის დაშვება, წინააღმდეგ
შემთხვევაში ფსიქოლოგიურად სრულიად აუხსნელი დარჩებოდა
ქართველი მთარგმნელის მხრივ კომპოზიციურად გამართული
თხზულებისათვის სრულიად მოულოდნელი დასაწყისის დართვა
და იმთავითვე მკითხველის ჩაგდება „გაურკვეველობაში“.

სწორედ ვრცელ სომხურ რედაქციას აშკარად ეტყობა
მთარგმნელის გამიზნული მოქმედება – კომპოზიციურად
თხზულების ისე გამართვა, რომ არაფერი დარჩეს მკითხვე-
ლისათვის მოულოდნელი და გაუგებარი. მთარგმნელობითი
პროცესის ამ ეტაპზე მისი ქმედება სავსებით ლოგიკურია და
მოტივირებული; სხვა საკითხია, შემდგომ თუ რა ძირითად მიზანს
უქვემდებარებს მას მთარგმნელი ან თანამედროვე სომხური
მეცნიერება.

შეუწყნარებელი იქნებოდა საპირისპირო აზრის დაშვება,
თითქოს ქართველი მთარგმნელი ხელოვნურად არღვევდეს
თხზულების მკაფიო შინაარსს და იმთავითვე არსებითად
მოულოდნელ და გაუგებარ ცნობებს აწვდიდეს მკითხველს. ამგვარ
თვალსაზრისს ვერ იგუებს თუნდაც ელემენტარული აზროვნების
ლოგიკა.

ვფიქრობთ, „ნამების“ ვრცელ ქართულ და სომხურ რედაქციათა
ურთიერთმიმართების კვლევისას ქართული რედაქციის შესავალ
ნაწილს სხვა საიდუმლოს გახსნაც შეუძლია. ეს ეხება თხზულების
კერძოდ იმ მონაკვეთს, რომელშიც იაკობ ხუცესი მოგვითხრობს
სპარსეთის სამეფო კარზე ვარსქენ პიტიახშის გამგზავრების
შესახებ. „ნამების“ პუბლიკაციათა ერთ ნაწილში, ხელნაწერთა
იკითხვისში გაურკვეველობისა თუ თერთმეტიდან ერთადერთ
ხელნაწერზე (A-95, პარხლის მრავალთავი) დაყრდნობით,
გამოტოვებულია ის ადგილი, სადაც, გამომცემელთა გამხელილი
თუ დაფარული აზრით, სპარსთა მეფის სახელი „პეროზი“
იკითხებოდა. მათთან ტექსტი ასეა გამართული: „იყო მერვესა
წელსა სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ

მთარგმნელისა, „გამოუტოვებია გაურკვეველობის გამომწვევი პირველი
ფრაზა „ნამებისა“, გამოტოვა მან, აგრეთვე, ასევე გაურკვეველი
„ვითარცა იგი ვთქუთ“ (ნ. ჯანაშია, „შუშანიკის ნამება“, I, გვ. 158).

პიტიახში, ძმ არშუშაძისი“. როგორც ითქვა, ეს მონაკვეთი ასე იკითხება მხოლოდ ერთადერთ (A-95) ხელნაწერში.

თხზულების შესავალი ნაწილის ამგვარი პუბლიკაცია (დაფუძნებული ჯერჯერობით უძველეს, XI ს. ხელნაწერზე), რა ხასიათისაც არ უნდა იყოს იგი – მეცნიერული თუ პოპულარული – მიზანშეუწონელია, რადგანაც სირთულისგან თავის დაღწევის ნადილით გამომცემელთა მიერ აქ ტექსტი ხელოვნურადაა შეკვეცილი: მასში გამოტოვებულია ხელნაწერის ყველაზე მნიშვნელოვანი იკითხვისი, რომელიც თითქოსდა გვაუწყებდა სპარსთა მეფის სახელს – პეროზს. გამომცემელთა პოზიციას ვერ გაამართლებს ის ფაქტი, რომ მათი პუბლიკაციები დაეფუძნა უძველეს ხელნაწერს, რადგანაც, თანამედროვეობის უდიდეს ლიტერატურათმცოდნეთა სწორი შენიშვნით, ხელნაწერი შეიძლება შედარებით ახალი იყოს, მაგრამ თავად ტექსტი მის ზოგიერთ ნაწილში – უაღრესად არქაული, და პირიქით – ხელნაწერი შეიძლება შედარებით ძველი იყოს, მაგრამ არ შეიცავდეს ტექსტის უძველეს შრეს. ამ თეორიულ ნაზრევს ცხადად ადასტურებს „შუშანიკის ნამების“ ხელნაწერებიც. კერძოდ, გვიანდელი პერიოდის ათივე ხელნაწერი, რომლებიც XVIII-XIX საუკუნეებშია შექმნილი, განსხვავებით XI ს. ხელნაწერისაგან, ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე, ახალ იკითხვისს გვაძლევს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი სადავო კონტექსტში, თვით პარხლის მრავალთავში შესული „ნამების“ ტექსტისაგან განსხვავებით, უძველეს შრეს შეიცავენ.

ეს კარგად აქვს ნაგრძნობი მეცნიერთა ერთ ნაწილს, რაც მათივე პუბლიკაციებში იჩენს თავს. კერძოდ, ტექსტის ერთ-ერთ პირველ აკადემიურ გამოცემაში, რომელიც ილ. აბულაძემ განახორციელა, ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტი ამგვარად იკითხება: „იყო მერვესა წელსა (მრ III) სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში, ძმ არშუშაძისი“¹.

იმავე ილ. აბულაძის საერთო ხელმძღვანელობითა და რედაქციით გამოსულ ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლთა კორპუსში ზემოთ დამონმბებულ იკითხვისს

¹ იაკობ ცურტაველი, მარტილობა შუშანიკისი, ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებელი დართო ილია აბულაძემ, თბ., 1938, გვ. 77 (ქვემოთ: იაკობ ცურტაველი, მარტკლობა შუშანიკისი).

(მრ III) სამი ვერტიკალური ხაზის ნაცვლად უკვე სამი წერტილი უზის: „იყო მერვესა ზელსა მრ ... სპარსთა მეფისასა...“¹.

ბუნებრივია, ქართველ მეცნიერთა წინაშე დაისვა კითხვა, თუ რას უნდა ნიშნავდეს ათ ხელნაწერში დამოწმებული ეს იკითხვისი.

ისტორიკოსმა ს. კაკაბაძემ მასზე ასეთი პასუხი გასცა: აქ იგულისხმებაო „მირ სპარსთა მეფე“, იგივე „ჩრდილოეთის დიდი მარზპანი მირ-შაპუჰი“, ანუ „მიჰრი“, ქართული გამოთქმით ბარზაბოდ (ბარზაბოდ), – ვახტანგ გორგასლის დედის, ქართლის დედოფლის საგდუხტის მამა, სომხეთისა და აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის დიდი მარზპანი².

რაკი ს. კაკაბაძის ინტერპრეტაცია ორიგინალურია, ხოლო დანარჩენ მკვლევართა დიდი ნაწილის შეხედულებანი რამდენადმე ემთხვევა ერთმანეთს, ამიტომაც უფრო საზრიანად მიგვაჩნია მასზე ცალკე ამთავითვე ვიმსჯელოთ.

სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას: ფორმალური თვალსაზრისით სწორია ს. კაკაბაძის წაკითხვა – ძველ ქართულ ხელნაწერებში მრ მართლაც შეიძლება ნიშნავდეს მირს ან მიჰრს. მაგრამ არსებობს საკითხის მეორე, შინაარსობრივი, მხარე, რომლის ინტერპრეტაციისას მკვლევარი აშკარად ცდება. თვით ს. კაკაბაძის განმარტებით, მირ, ანუ მიჰრ-შაპუჰი, იყო სომხეთის მმართველი მარზპანის ტიტულით. ცხადია, არათუ სომხეთის მარზპანი, არამედ თვით სომხეთის მეფეც (რომლის ადგილი მირმა დაიმკვიდრა დიდი შაჰის ბრძანებით) ვერ გაუტოლდებოდა სპარსთა მეფეს, ამდენად, სრულიად შეუძლებელია მას ვუნოდოთ „მირ სპარსთა მეფე“ და, შესაბამისად, „შუშანიკის წამების“ ტექსტის შესავალი ასე წავიკითხოთ: ვარსქენი გაემართა „კარად სამეფოდ“ მერვე წელს მირ სპარსთა მეფის მეფობისას“ (იქვე, გვ. 21).

მიჰრისათვის სპარსთა მეფის პატივის მისაგებად არაა საკმარისი იმის აღნიშვნა, რომ იგი იყო „ჩრდილოეთის“ თუ „აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის დიდი მარზპანი“ (იქვე, გვ. 21; გვ.

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ნ. I (V-X სს.), დასაბუჯდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964, გვ. 11 (ქვემოთ: ძეგლები, I).

² ს. კაკაბაძე, ვახტანგ გორგასალი, თბ., 1959, გვ. 13, 21.

25, შენ.). ერთიც და მეორეც სპარსთა მეფის ქვეშევრდომი იყო და არა თვით სპარსთა მეფე. საინტერესოა ისიც, რომ, იმავე ს. კაკაბაძის აზრით, ვარსკენ პიტიახში, რომელიც 484 წელს ვახტანგ გორგასალმა მოაკვლევინა, შესაძლებელია იყოს „ჩრდილოეთის ოლქის დიდი მარზპანი“ (იქვე, გვ. 55). ასეთ შემთხვევაში უნდა გვევარაუდა, რომ ვარსკენ პიტიახში, როგორც „ჩრდილოეთის ოლქის დიდი მარზპანი“, ანუ იგივე „სპარსთა მეფე“, ასე ვთქვათ, თავისთავთან წასულა, მაზდეანობაც თავისთავის წინაშე მიუღია, თავისთავისთვის უთხოვია ასული ცოლად და თავისთავისთვის აღუთქვამს საკუთარი ცოლისა და შვილების მოქცევა მაზდეანობაზე. და თუ ასეთი რამ არ უთქვამს მკვლევარს, ესე იმიტომ, რომ მას სრულიად თავისებური შეხედულება ჰქონდა „შუშანიკის წამების“ ქრონოლოგიაზე. ის წერს: „შუშანიკის ცხოვრების თარიღები ჩემი გამოკვლევის მიხედვით არის ასეთი: ვარსკენის წასვლა აღმ. ა/კავკასიის დიდი მარზპანის (მეფის) მიჰრის კარზე მოხდა 439 წლის უკანასკნელი მეოთხედის მეორე ნახევარში. ეს მიჰრი არის იგივე მირ-შაპუჰ, 432 წელს სომხეთის მარზპანად დანიშნული, ქართულად ბარზაბოდ, ქართლის დედოფლის საგდუხტის მამა. შუშანიკის პირველი ცემა მოხდა 440 წ, თებერვლის ოთხშაბათს. შუშანიკის პურობილობა გრძელდებოდა 440-446 წლები, ხოლო გარდაიცვალა ის 17 ოქტომბერს 446 წელს. მაშინვე, 446 წლის ბოლოს, დაინერა შუშანიკის ცხოვრება ანუ წამება“ (იქვე, გვ. 25, შენ.), ხოლო ვინ იყო ის უსჯულო ბდეშხი ვარსკენ, რომელიც 484 წელს ვახტანგმა მოაკვლევინა, ჩვენ არ ვიცითო. შესაძლოა იგი იყო ჩრდილოეთის ოლქის დიდი მარზპანი, ანუ პადოსპანიო (იქვე, გვ. 55).

ცხადია, „შუშანიკის წამების“ ქრონოლოგიის ამგვარი ინტერპრეტაცია დღეს არსებითად შეუწყნარებელია, ამდენად, შეუწყნარებელია სადავო იკითხვისის ს. კაკაბაძისეული გაგებაც. ოღონდ ერთი კია მნიშვნელოვანი: მკვლევარი მასში მეფის სახელს ხედავდა.

ამ თვალსაზრისს გარკვეული ტრადიცია ჰქონდა როგორც მკითხველთა ფართო საზოგადოებაში, ასევე მეცნიერთა გარკვეულ წრეშიც. მათში ღრმად განმტკიცდა რწმენა იმის შესახებ, რომ აქ უდავოდ იკითხებოდა სპარსთა მეფის სახელი, რომელიც თითქოს შემდეგ გამორჩენიათ თუ გამოუტოვებიათ გადამწერებს. კერძოდ,

ჯერ კიდევ ი. ჯავახიშვილმა მიაქცია ყურადღება იმ ფაქტს, რომ ჯუანშერს თავისი შრომის იმ მონაკვეთში, რომელიც V საუკუნეს ეხება, შუშანიკის მარტვილობის ამბავიც აქვს შეტანილი. მასში, სხვათა შორის, ნათქვამია: მასვე ჟამსა მეფობდა სპარსეთს (მეფე), რომელთა ერქუა ურმიზდ. და მასვე ჟამსა იყო სომხითისა კაცი ერთი, შვილი მთავართა, სახელით ვარსქენ. და ესუა მას ცოლი მთავართა შვილი, რომელსაც ერქა შუშანიკ, ასული ვარდანისი¹. ეს გარემოება დიდ მეცნიერს საშუალებას აძლევს დაასკვნას, რომ ჯუანშერს ხელთ ჰქონია „შუშანიკის ნამების“ ისეთი ხელნაწერი, „რომელშიც სპარსთა მეფის სახელი ჯერ გამოტოვებული არ ყოფილა“. მართალია, ჯუანშერმა დაუშვა შეცდომა, როცა გააიგივა სპარსთა მეფეები ჰორმუზდ და პეროზ, უფროსი სწორედ – „შუშანიკის ნამებაში“ გადმოცემული ამბავი ჰორმუზისდროინდელად მიიჩნია, – მაგრამ ი. ჯავახიშვილის ძირითადი ნააზრევის შინაარსი მაინც ნათელია და გამოკვეთილი: „შუშანიკის ნამების“ უძველეს ხელნაწერებში იკითხებოდაო სპარსთა მეფის სახელი.

დაახლოებით ამგვარი აზრი აქვს გამოთქმული კ. კეკელიძეს, მისი ვარაუდით, თხზულების „გადანერის პროცესში გამოტოვებულია სპარსეთის მეფის სახელი“ ან შესაძლოა „ზოგიერთ ხელნაწერში ფრაგმენტი სიტყვისა მრ... პეროზის სახელს შეიცავდესო“².

ს. ყუბანეიშვილმა მას სპარსთა მეფის სახელის („პეროზის“) „გადანაშთი“ უწოდა³.

ლ. ჯანაშია უფრო ვრცლად და ხშირად სხვადასხვა პრობლემებთან მიმართებაში მსჯელობს აღნიშნულ საკითხზე. ასე, მაგალითად, როცა იგი არკვევს „შუშანიკის ნამების“ ქრონოლოგიას, მიუთითებს, რომ თხზულებაში „არაა არავითარი პირდაპირი მითითება იმაზე, თუ როდის ხდება აღწერილი ამბები, არაა დასახელებული ქართლის მეფე, რომლის ზეობაშიც მოხდა ნამება. „მარტვილობის“ დასაწყისში მოხსენიებული ყოფილა მხოლოდ სპარსთა მეფე... მაგრამ მეფის სახელი არაა უკვე „ნამების“

¹ ი. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თხზულებანი თორმეტ ტომად, VIII, თბ., 1977, გვ. 58.

² კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, გვ. 121.

³ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, თბ., 1947, გვ. 34.

უძველეს XI საუკუნის ხელნაწერშიც კი. დანარჩენებში, ისინი XVIII-XIX საუკუნეებს განეკუთვნებიან, წერია სრულიად გაურკვეველი მწრ ან მიერ. ამრიგად, სპარსთა მეფის სახელი დაკარგულია ყველა ხელნაწერში¹.

მკვლევრის ეს დებულება გვაფიქრებინებს, რომ იგი „სრულიად გაურკვეველი“ მწრ, მით უფრო – მიერ, ოდენობას თითქოს არ სთვლის სპარსთა მეფის სახელის ნაშთად, ფრაგმენტად, ყოველ შემთხვევაში ამ მხრივ კატეგორიული მსჯელობის საფუძველს არ იძლევა იქვე, მოტანილ კონტექსტში, მისი მსჯელობა: „შაჰის სახელი დაკარგულია, ძალიან ადრე. ამიტომ, თუმცა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ავტორს ხელთ არსებულ ხელნაწერებზე უძველესი უნდა ჰქონოდა, მაგრამ ადვილად შესაძლებელია, სპარსეთის მეფის სახელი არ ყოფილიყო უკვე იმ ხელნაწერებშიც ან იქაც დაზიანებული ფორმით ყოფილიყო წარმოდგენილი“ (იქვე, გვ. 93). მართალია, შესიტყვება „იქაც დაზიანებული ფორმით“ გვაგვარაუდებინებს, რომ აქ, „შუშანიკის წამებაში“ დადასტურებული მწრ მასაც სპარსთა მეფის სახელის ნაშთად მიაჩნია, თუმცა ამგვარი ვარაუდის დაშვებას აძნელებს მისგანვე ამ იკითხვისის მოხსენიება „სრულიად გაურკვეველის“ ეპითეტით.

სამაგიეროდ სხვა ნაშრომში მას უკვე პირდაპირ აქვს ნათქვამი, რომ ეს „გაურკვეველი“ (და არა „სრულიად გაურკვეველი“) მრ (უქარაგმოდ – ბ. კ.), „როგორც ჩანს, ირანის შაჰის სახელის ნაშთიაო“².

„შუშანიკის წამების“ ტექსტზე ანტონ კათალიკოსის მუშაობის რაობის დახასიათებისას მანვე შენიშნა, რომ „მრ“ თავის დროზე აღნიშნავდა სპარსეთის მეფის სახელს, მაგრამ სრულად (ხაზი ჩვენია – ბ. კ.) ეს სახელი ამჟამად არ იკითხება არც ერთ ხელნაწერში“ (იქვე, გვ. 161). სრულად არ იკითხებაო, რომ ამბობს მკვლევარი, იგულისხმება, რომ მრ მას უსრულად, სპარსთა მეფის სახელის ნაშთად, ფრაგმენტად მიაჩნია.

„შუშანიკის წამებისა“ და ძველი ქართული საისტორიო მწერლობის ურთიერთმიმართების კვლევისას ლ. მენაბდემ მიუთითა, რომ „სპარსთა მეფის სახელი „შუშანიკის წამების“

¹ ლ. ჯანაშია, „შუშანიკის წამების“ ამბავი ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში, თსუ შრომები, 165, 1975, გვ. 93.

² ლ. ჯანაშია, „შუშანიკის წამება“, 1, გვ. 45.

არც ერთ ხელნაწერში არ გვხვდება. თხზულების დასაწყისში ვკითხულობთ: „იყო მერვესა წელსა მრ სპარსთა მეფისასა...“ (ზოგად შემორჩენილია მრ ქარაგმით, ერთგან იკითხება *მიერ*)¹.

მკითხველის ყურადღებას წინდანინ იმ ფაქტზე მივაპყრობთ, რომ, ზოგი სხვა მკვლევრისაგან განსხვავებით, დ. მენაბდე აკონკრეტებს სათქმელს – ხელნაწერებში ერთადერთხელ იკითხებაო *მიერ*, სხვა შემთხვევებში – მრ, რაც, როგორც შემდეგ იქნება ნაჩვენები, გარკვეულწილად სწორია. ამასთანავე ისიც აღსანიშნავია, რომ ახალგაზრდა მკვლევარი მოცემულ შემთხვევაშიც თავს იკავებს მრ ოდენობის სახელდებისაგან, უკეთ რომ ვთქვათ, იგი მას არ უნოდებს სპარსთა მეფის სახელის ნაშთს.

ბოლო ხანებში „შუშანიკის წამებაში“ მოხსენიებული სპარსთა მეფის იდენტიფიკაციის საკითხი სპეციალურად და სკრუპულოზურად იკვლია და ამ ასპექტით თხზულების ქრონოლოგია ერთხელ კიდევ და საბოლოოდ ეჭვმიუტანლად განსაზღვრა ვ. გაბაშვილმა², მაგრამ მკვლევარმა ამას მიაღწია ძირითადად ქართულ და უცხოურ საისტორიო წყაროებზე დაყრდნობით და არა საკუთრივ „წამების“ ხელნაწერთა ჩვენების საფუძველზე. ამიტომაცაა, რომ მას არსებითად აუხსნელი დარჩა თხზულების დასაწყისისათვის გამიზნული თავისივე კითხვა: „არსებობდა თუ არა სპარსთა მეფის სახელი იაკობ ცურტაველის დედანში?“ დასმულ კითხვაზე ვ. გაბაშვილის პასუხი ასეთია: „ეს არავითარ ეჭვს არ იწვევს. მკვლევართა აზრით, სპარსეთის მეფის სახელის ნაშთს უნდა წარმოადგენდეს ზოგიერთი ხელნაწერის დაუმთავრებელი სიტყვა „მრ...“ და უნდა გულისხმობდეს სპარსთა მეფე პეროზს. მაგრამ არავის არაფერი აქვს ნათქვამი იმის თაობაზე, თუ „მრ...“-ში რატომ მაინცდამაინც პეროზი უნდა ვიგულისხმობ

¹ დ. მენაბდე, იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ და ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, კრებულში: „შუშანიკის წამება“. წერილები და გამოკვლევები, თბ., 1978, გვ. 111 (ქვემოთ: „შუშანიკის წამება“, წერილები და გამოკვლევები).

² ვ. გაბაშვილი, „შუშანიკის წამების“ სპარსთა მეფის იდენტიფიკაციისათვის, „შუშანიკის წამება“, წერილები და გამოკვლევები, გვ. 212-233.

და არა სასანიანთა დინასტიის სხვა რომელიმე წარმომადგენელი“ (იქვე, გვ. 215).

ამ კითხვაზე, ისტორიული თვალსაზრისით, როგორც აღინიშნა, მკვლევარს სრულიად დასაბუთებული პასუხი აქვს გაცემული, ხოლო იგივე კითხვა, ფილოლოგიურ სიბრტყეზე დასმული, იმავე ავტორსაც მთლიანად აუხსნელი დარჩა.

მართლაც, რატომ უნდა ვიგულისხმოთ ხელნაწერის იკითხვისში *მრ* (თუ *მ^რ*, *მიერ*) სპარსთა მეფე პეროზის სახელი?

ეს ძირითადი პრობლემა ქვესაკითხთა მთელ წრეს მოიცავს, რომელიც, პირდაპირ რომ ვთქვათ, თითქმის არც დასმულა სამეცნიერო ლიტერატურაში, არადა მათი დასმა, ხელნაწერთა მონაცემებიდან და მეცნიერთა მხრივ მათი ინტერპრეტაციის თავისებურებიდან გამომდინარე, სავსებით ლოგიკურია და აუცილებელიც.

პირველი დამატებითი კითხვა, თავისი მნიშვნელობით თითქმის ძირითადი კითხვის ბადალი, ასეთი იქნება: *მრ* რომელიმე სიტყვის ნაშთია, ამ შემთხვევაში – სპარსეთის მეფის პეროზის სახელისა, თუ თავისთავში დასრულებული, ოღონდ დაქარაგმებული სიტყვა? ამ ქვესაკითხის გარკვევას უაღრესად პრინციპული მნიშვნელობა აქვს კონტექსტის სწორი გაგებისათვის. ამასთან ისიც უნდა ითქვას, რომ, ერთი შეხედვით, მასზე პასუხის გაცემა თითქოს არავითარ სიძნელეს არ უნდა წარმოადგენდეს, რადგანაც არც ერთი ხელნაწერი ამ მონაკვეთში ოდნავადაც არაა დაზიანებული, ამავე დროს მისი ყოველი სიტყვა, ყოველი ასო სავსებით მკვეთრად ჩანს და ადვილად იკითხება. და მაინც მკვლევრები მისი ინტერპრეტაციისას ერთმანეთისაგან რამდენადმე განსხვავებულ პასუხს იძლევიან, თუმცა ერთნაირ შედეგს კი ღებულობენ. კერძოდ, მკვლევართა ერთი ნაწილი თვლის, რომ იგი „*ფრაგმენტია სიტყვისა*“ (კ. კეკელიძე), „*გადანაშთია*“ (ს. ყუბანეიშვილი), ანუ „*დაუმთავრებელი სიტყვაა*“ (ვ. გაბაშვილი), „*ნაშთია*“ სიტყვისა (ლ. ჯანაშია), ნაშთი მაინცდამაინც სპარსეთის მეფის პეროზის სახელისა.

ამგვარი თვალსაზრისის მიმდევრები არიან „ნამების“ ის გამომცემელიც, რომელიც კონტექსტის საღაგო იკითხვისას ასეთი სახით ბეჭდავენ: „*მრ.*, (III)“ და „*მრ...*“ ისინი, აშკარად თუ

ქვეცნობიერად, მასში პეროზ მეფის სახელს ხედავენ¹. მკვლევართა მეორე ნაწილს ეს იკითხვისი, დანარჩენებისაგან განსხვავებით, დაქარაგმებულად აქვს წარმოდგენილი, მაგრამ, დანარჩენთა მსგავსად, მასაც აქ პეროზ მეფის სახელის ნაშთი ეგულება.

ამდენად, ერთსა და იმავე ხელნაწერებზე დაყრდნობით ქართული მეცნიერები „ნამების“ სადავო იკითხვის სხვადასხვაგვარად წარმოგვიდგენენ (მრ [III]; „მრ...“; მწ; მრ), მაგრამ თითქმის ყველას (დ. მენაბდისა და ზოგი სხვა ავტორის გარდა) ერთნაირი დასკვნა გამოაქვს: ისინი წარმოადგენსო სიტყვის ფრაგმენტს, დაუმთავრებელ სიტყვას, კერძოდ, ფრაგმენტს, ნაშთს პეროზ მეფის სახელისას.

ცხადია, მოტანილ იკითხვისთა შინაარსში გარკვევას კონტექსტისაგან მოუწყვეტილ თუ ცალ-ცალკე გარკვეული სირთულე ახლავს, მაგრამ საჭიროა ამ სირთულის დაძლევა, ახსნა. სხვათა შორი, ადვილი არც მათი მექანიკური მოხსნაა იმ მოტივით, რომ მისი არც ერთი ვარიანტი არ გვხვდება უძველეს ხელნაწერში და დასტურდება უკლებლივ ყველა გვიანდელ (XVIII-XIX სს.) ხელნაწერში. ეგ ამიტომ: კარგა ზანია „შუშანიკის ნამების“ ტექსტის ისტორია მეტნაკლები სისრულით გარკვეულია და დამტკიცებული, რომ გვიანდელი ხელნაწერებიც არქაულ ტრადიციაზეა დაფუძნებული და მათი პირველსახე უკვე XI საუკუნისთვის ჩამოყალიბებულია, ე. ი. იმ დროისათვის, რა დროიდანაც შემოგვრჩა „ნამების“ უძველესი ნუსხა პარხლის მრავალთავში². მეტსაც ვიტყვით; XVIII-XIX სს. ხელნაწერები ზოგ ასპექტში მეტ არქაულობას ამჟღავნებს, ვინემ თვით XI საუკუნის უძველესი ხელნაწერი. ეს თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ სადავო იკითხვის არ ცინობს ერთადერთი უძველესი ხელნაწერი, იგი დასტურდება. აღნიშნული, ალბათ, იმას ნიშნავს, რომ სწორედ გვიანდელი, XVIII-XIX სს. ხელნაწერები, ამ ასპექტში, თვით XI ს. ხელნაწერზე ადრინდელ ვითარებას ასახავს; ჩანს, ის უძველეს წერილობით ტრადიციაზეა დაფუძნებული, სხვაგვარად გვიანდელ ხელნაწერებში მისი თავჩენის მიზეზი აუხსნელი დარჩებოდა.

¹ ს. გიორგაძემ „შუშანიკის ნამების“ მისეულ გამოცემაში (ქუთაისი, 1917) მთლიანად აღადგინა სახელი „პეროზ“.

² ე. გიუნაშვილი, ზ. სარჯველაძე, „შუშანიკის ნამების“ ტექსტის ისტორიისათვის, უურნ. „ცისკარი“, 1980, 8, გვ. 131-134.

ამიტომაც ძნელია, უფრო მეტიც – გაუმართლებელია, მათ ჩვენებათა ავთენტურობაში ეჭვის შეტანა.

ეს ფაქტი, თხზულების ტრადიციულ პუბლიკაციებზე თუ მკვლევართა დიდი ნაწილის თვალსაზრისზე დაყრდნობით, გვაძლევს მიზეზს, დავსვათ მომდევნო მტკიცებულებები კითხვა: თუ სადავო კონტექსტში შემორჩენილია სპარტა მეფის პეროზის სახელის ფრაგმენტი, რატომ არ იკითხება იგი, ვთქვათ, ასე: „პ̄რ (ზ) (ქარაგმით) ან „პერ...“ (უქარაგმოდ), ან, ყველაზე უარეს შემთხვევაში, „პრ...“ (უქარაგმოდ)? რა უფლება და საფუძველი გვაქვს, რომ მ̄რ და მით უფრო მრ პეროზის სახელის ფრაგმენტად, ნაშთად მივიჩნიოთ? პირდაპირ უნდა ითქვას – არავითარი! უფრო მეტიც; პეროზზე რომ არაფერი ვთქვათ, V ს. მეორე ნახევარში, შუშანიკის ნამების დრო, და დიდხანს მის შემდეგაც, სპარსეთის ისტორიამ არ იცის მეფე, რომლის სახელის დასაწყისში მ̄რ შედიოდეს (ვთქვათ, მირიან, მურვან და ა. შ.), მით უფრო – მრ. ამასთანავე, ეროვნული, ქართული ანბანის გრაფიკული განვითარების არც ერთ საფეხურზე არ არსებობდა არავითარი საფრთხე, რომ პ̄რ (პრ) ოდენობა აღრეულიყო მრ (მრ) ოდენობაში, უფრო კონკრეტულად, გრაფიკული სიახლოვის გამო პარი და მანი მექანიკურად აღრეულიყო ერთმანეთში. ეს ნიშნავს იმას, რომ „შუშანიკის ნამების“ გვიანდელ ხელნაწერთა იკითხვისი მ̄რ (მრ) არ შეიძლება იყოს სპარსეთის მეფის სახელის „პეროზის“ ფრაგმენტი, ნაშთი.

ასეთი დასკვნა ლოგიკურად მიგიყვანს ახალ კითხვამდე: სადავო იკითხვისი წარმოადგენს კი საერთოდ რომელიმე სიტყვის ფრაგმენტს, ნაშთს, დაუმთავრებელ სიტყვას? დასმულ კითხვაზე სრულიად გარკვეული პასუხის გაცემის საშუალებას იძლევა უკლებლივ ყველა ხელნაწერი, რომლებიც ჩვენ ამ თვალსაზრისით ხელახლა და საგულდაგულოდ სპეციალურად შევისწავლეთ. ყოველგვარი ჭოჭმანის გარეშე დგინდება უაღრესად საინტერესო ფაქტი: ცხრა ხელნაწერში მ̄რ (აქედან ერთადერთში – მრ) იკითხება სავსებით გარკვევით, ამასთანავე სავსებით გარკვევით ჩანს, რომ იგი დაქარაგმებული, დასრულებული სიტყვაა და არა რომელიმე სიტყვის, მის უფრო – „პეროზის“, ფრაგმენტი, ნაშთი. არც ერთ შემთხვევაში მათ წინ ან მათ შემდგომ არ ჩანს და არც იგულისხმება თუნდაც ერთი ასო-ნიშანი. ეს იმდენად ელემენტარული სიმართლეა,

რომ მასში დასარწმუნებლად უკვე ხელნაწერთა მოხილვაც არაა საჭირო – ამას ფოტოპირებიც კი ცხადად ავლენენ, რომლებიც ჩვენ სპეციალურად დავამზადეთ საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკად. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის დირექტორის ე. მეტრეველის ნებართვითა და ამავე ინსტიტუტის თანამშრომლი მ. ქავთარიას უანგარო დახმარებით.

აქ უკვე დაისმის ახალი კითხვა: რას ნიშნავს როგორც „დამთავრებული“, ოღონდ დაქარაგმებული, სიტყვა მრ? როგორია მისი სემანტიკა?

ამ კითხვაზე სავსებით გარკვეული პასუხი მოეპოვება „შუშანიკის წამების“ ტექსტის შემცველი H-1370 ხელნაწერის გადამწერს. ეს ქარაგმა ასე აქვს გახსნილი: „მიერ“ (223r). ამ და ქარაგმებული სიტყვის ამგვარი გაშინაარსიანება, როგორც ვთქვით, თვით ხელნაწერიდან მომდინარე, ფორმალური თვალსაზრისით სავსებით მისაღები, ალბათ, ნათელსა და გასაგებს ხდის კონტექსტის შინაარსსაც. კერძოდ, მიერ, ქარაგმით მრ, ძველ ქართულ სალიტერატურო ენაში ინტენსიურად გამოყენებული ზმნიზედაა, რომლის უმთავრესი მნიშვნელობაა: მანდედან, იქიდან და სხვ. მისთ. იგი თითქმის სტერეოტიპულად ქცეული ლექსემაა ქართულ პროზაში და ერთი ადგილიდან მეორე ადგილზე პიროვნების, საგნის გადანაცვლება-გადაადგილებაზე მიუთითებს.

დავიმონშებთ რამდენიმე მაგალითს.

ილარიონ ქართველს ერთი დამხდური არაბთაგანი „წარჰყვა მთასა მას, სადა იგი დიდებით ფერი იცვალა უფალმან ჩუენმან იესუ ქრისტემან, და ადგილნი იგი, სადა-იქმოდა საკვირველებათა დიდთა. და მოილოცნა ყოველნი. და მიერ (იქიდან, მანდედან – ბ. კ.) აღვიდა წმიდად ქალაქად იერუსალჴმად“¹; „და მიერ (იერუსალიმიდან – ბ. კ.) მიინია [ილარიონ] მდინარედ წმიდად იორდანედ“².

თუ გავითვალისწინებთ ტრადიციულ თვალსაზრისს, რომ „შუშანიკის წამებას“ აკლია პირველი, დასაწყისი ნაწილი, ან იაკობს

¹ ბ. კილანავა, ნაწყვეტი ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან, კრებულში: ივირონი – 1000, თბ., 1983, გვ. 157.

² ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II (XI-XV სს.), თბ., 1967, გვ. 13; დამატებითი მასალები იხ. ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973, გვ. 242-243.

ჰქონდა სხვა (უფრო ისტორიული ხასიათის) თხზულება, რომელშიც პიტიახშის ოჯახთან და თვით პიტიახშთან დაკავშირებული ისტორიული ფაქტები იქნებოდა დასახელებული, მაშინ დაქარაგმებული მწრ სიტყვის გაგება დამონმებული შინაარსით შესაძლოა ლოგიკური აღმოჩნდეს. წინდანი განვმარტავთ: „ნამების“ ჩვენამდე მოღწეული ტექსტიც აშკარად აგრძნობინებს მკითხველს, რომ ვარსკენ პიტიახშს მშვიდი, მოსვენებული ცხოვრება არ ჰქონია – იგი სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის საქმეთა აღსასრულებლად (სხვა საკითხია, რომ ეს საქმეები ქვეყანას სიკეთეს არ უქადდა) ხშირად ტოვებდა ხოლმე ასახლეს და ამა თუ იმ მხარეს წარემართებოდა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ იაკობ ხუცესმა „ნამების“ სწორედ ან დაკარგულ ნაწილში (ან ცალკე თხზულებაში) მკითხველს აუწყა ვარსკენის ერთ-ერთი ბოლოდროინდელი ადგილსამყოფელი და მერე ლოგიკურად, ბუნებრივად გააგრძელა: „მიერ“ (მწრ), იქიდან, იმ ადგილიდან მერვე წელს პიტიახში სპარსთა მეფის კარზე წარემართაო: „მერვესა წელსა მიერ სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსკენ პიტიახში“ (უძველეს ხელნაწერში ეს ფრაზა არ იწყება სიტყვით: „იყო“). არაა გამორიცხული, რომ მერვე წელი სპარსთა მეფის პეროზის გამეფებიდან იყოს ათვლილი.

დაქარაგმებული მწრ სიტყვის აქ წარმოდგენილი სემანტიკა, დაფუძნებული ერთ-ერთი ხელნაწერის მონაცემზე, და კონტექსტში მისი ჩვენეული გააზრება საჭოჭმანოც რომ იყოს, ერთი რამ მაინც გარკვეულად უნდა ჩაითვალოს: მწრ არაა „დაუმთავრებელი სიტყვა“, „ფრაგმენტი სიტყვისა“, მით უფრო – ნაშთი სპარსთა მეფის პეროზის სახელისა.

ვფიქრობთ, ამ თვალსაზრისს დამატებით ვრცელი სომხური რედაქციის ჩვენებაც ადასტურებს, ამასთანავე იგი ერთხელ კიდევ თვალნათლივ ავლენს თვით ვრცელი სომხური რედაქციის მეორადობას, ქართულიდან მის წარმომავლობას.

ვრცელი სომხური „ნამების“ სადავო კონტექსტში (და არც სხვა მონაკვეთში) არათუ სპარსთა მეფის სახელი არ იკითხება სრულად¹, არამედ ამ სახელის (პეროზ) რაიმე ნაშთიც არ ჩანს;

¹ აპარონვანანდელსწინისწმიდაჯერის „მოთხრობაში“ ირანშივარსკენის გამგზავრებაზე საუბრისას დასახელებული ჰყავს იეზდიგერდ ბაჰრამის ძე, მამა პეროზისა, რაც ფაქტობრივი შეცდომაა.

მით უფრო, უცხოა მისთვის ქართულ „ნამებაში“ წარმოდგენილი იკითხვისი მწ. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ვრცელ სომხურ რედაქციაში პეროზ მეფის სახელი საერთოდ არც იკითხებოდა. მასში სავსებით გარკვევითაა ნათქვამი, რომ თხზულებაში გადმოცემული ამბავი მოხდა საზოგადოდ „სპარსთა მეფობის“ დროს და არა მაინცდამაინც სპარსეთში საკუთრივ პეროზის ზეობის ხანაში: „... და იყო ჟამსა მეფობისა სპარსთაჲსასა პიტიახში ვინმე სოფლისა მის ქართლისაჲ, რომლისა სახელი ვაზგენ, ძე აშუშა პიტიახშისაჲ, რომელ წარემართა კარად სამეფოდ“.

ზოგადმინაარსობრივი თვალსაზრისით სომხური ტექსტი სავსებით გამართულია, იგი არავითარ გაუგებრობას არ იწვევს. ტექსტის ამგვარი სრულყოფილების გამო, ერთი ნუთით დავუშვათ, რომ თავდაპირველია ვრცელი სომხური „ნამება“, მისგან მომდინარეობს ვრცელი ქართული რედაქცია. წარმოვიდგინოთ პარალელური ტექსტები ზემოაღნიშნულ მიმართებათა თანახმად:

ვრცელი სომხური რედაქცია

ვრცელი ქართული რედაქცია

„... და იყო ჟამსამეფობისას პარსთაჲსაჲ პიტიახში ვინმე სოფლისა მის ქართლისაჲ, რომლისა სახელი ვაზგენ, ძე აშუშა პიტიახშისაჲ, რომელიც წარემართა კარად სამეფოდ“.

„იყო მერვესა წელსა მწ სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში, ძმ არშუშაჲსი“.

ქართულ და სომხურ რედაქციათა ამგვარი ურთიერთმიმართების დაშვებისას ლოგიკურად დაისმის რამდენიმე კითხვა, კერძოდ, რა მოტივით ჩნდება ქართულ ტექსტში: ა) „მერვესა წელსა“; ბ) მწ (მრ; მიერ); გ) „სპარსთა მეფისა“.

სრულიად შეუწყნარებელი იქნებოდა დაშვება აზრისა, რომ თითქოს ქართველ მთარგმნელს ზოგადმინაარსობრივად სავსებით გამართული დედანი ტექსტი შეგნებულად გადაესხვაფერებინა, მით უფრო, სომხური რედაქციის ზოგადი ჩვენებანი მკვეთრად დაეკონკრეტებინა ქრონოლოგიური და ონომასტიკური (?) თვალსაზრისით, როცა ამისათვის არავითარ საფუძველს იგი არ

იძლეოდა. ასე რომ, ვრცელი ქართული რედაქცია ამ ასპექტში მეორადი, შეგნებულად გამართული ტექსტის შთაბეჭდილებას არავითარ შემთხვევაში არ ტოვებს.

როცა საპირისპირო პოზიციაზე დავდგებით, ე. ი. ვაღიარებთ, რომ ვრცელი ქართული რედაქცია პირველადი ტექსტია, დედანია ვრცელი სომხური რედაქციისა, მაშინ ყველაფერი ადვილად აიხსნება.

ამისათვის საკმარისია წარმოვადგინოთ პარალელური ტექსტები ზემოაღნიშნულ მიმართებათა თანახმად.

ვრცელი ქართული რედაქცია ვრცელი სომხური რედაქცია

„იყო მერვესა წელსა მწ
სპარსთა მეფისასა კარად
სამეფოდ წარემართა ვარ-
სქენ პიტიახში, ძმ არშუ-
შაჲსი“.

„და იყო ჟამსა მეფობისა
სპარსთაჲსასა პიტიახში ვინ-
მე სოფლისა მის ქართული-
საჲ, რომლისა სახელი ვაზ-
გენ, ძე აშუშა პიტიახშისაჲ,
რომელი წარემართა კარად
სამეფოდ“.

სრულიად უეჭველია, რომ სომეხ მთარგმნელს დედნად ხე-
ლთა აქვს ქართული ტექსტი, თანაც არა მხოლოდ ისეთი ტექსტი,
რომელიც იწყება ex abrupto, არამედ ამასთანავე ისეთიც, რომელ-
შიც შესავალშივე თავს იჩენს იკითხვისი მწ.

მთარგმნელს ამ იკითხვისის ორგვარი გააზრების შესაძლე-
ბლობა ჰქონდა, რომელთა გამოყენება მას არ შეეძლო სრულიად
გარკვეული მიზეზებით. პირველი პოტენციური შესაძლებლობა
ასეთია: სომეხი მთარგმნელი, მსგავსად თანამედროვე მეცნიერე-
ბის დიდი ნაწილისა, ფიქრობდა, რომ დაქარაგმებული სიტყვა მწ
თუ სიტყვის ნაშთი მრ... სპარსთა მეფის სახელს შეიცავს, მაგრამ
მან კარგად იცის თავისი და მეზობელი ხალხების, მათ შორის
სპარსეთის ისტორია (ამაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია), ამდენად,
ისიც იცის, რომ შუშანიკის მამის აღზევება-დაცემიდან თვით შუ-
შანიკის აღსასრულამდე (და დიდხანს მის შემდეგაც) სპარსელებს
არ ჰქოლიათ მეფე, რომლის სახელის საწყისი იყო მრ ან რომლის
დაქარაგმება შესაძლებელი ყოფილიყო მწ-თი. ამიტომაც მოსა-
ლოდნელი გაუგებრობისაგან თავდაღწევის მიზნით მას უნდა

ამოეგდო მწრ თუ მრ..., თითქოსდა საგულვებელი სპარსთა მეფის სახელი. რაკილა სპარსთა მეფის სახელი ამოლებულ იქნა, ცხადია, ამასთანავე, და ამის გამო, უთუოდ უნდა წარხოცილიყო მეორე ჩვენება, კერძოდ ამ მეფის მეფობასთან დაკავშირებული „მერვე-სა წელსა“, რადგანაც იგი მთლიანად აზრს კარგავს პირველის გარეშე! ამიტომაც მან ქართული „წამების“ თარგმნისას შესავალ ნაწილში იქ, სადაც ქართულ ტექსტში კონკრეტულად სპარსეთის მეფეზეა საუბარი, თანაც მაინცდამაინც მისი მეფობის ზუსტად „მერვე წელზე“, აირჩია ზოგადი მსჯელობა – ეს ამბავი „მერვესა წელსა მწრ (მრ...) სპარსთა მეფისასა“ კი არ მომხდარა, არამედ საზოგადოდ სპარსთა მეფობის უამს, ე. ი. მან „სპარსთა მეფეს“ შეუნაცვლა „უამი მეფობისა სპარსთაისასა“: „და იყო უამსა მეფობისა სპარსთაისასა პიტიახში ვინმე სოფლისა ქართლისაჲ, რომელი წარემართა კარად სამეფოდ“.

სომხურ თარგმანში ქართული ტექსტის შინაარსის ცვლილების მეორე შესაძლებლობა ასეთია: კონტექსტის სადავო იკითხვისში სომეხი მთარგმნელი სპარსეთის მეფის სახელის ნაშთს (მრ...) ან დაქარაგმებულ სახელს (მწრ) არ ხედავს. აქ იგი გარკვევით კითხულობს დამთავრებულ სიტყვას „მიერ“, ქარაგმით მწრ. ცხადია, მისი პირდაპირი გადატანა, ისევე როგორც პირველი ფრაზისა („და ან დამტკიცებულად...“), სავსებით მიზანშეუწონელი იქნებოდა, რადგანაც სომეხი მკითხველისათვის, ისე როგორც დღეს ჩვენთვის, სავსებით გაუგებარი დარჩებოდა თუ საიდან, რომელი ადგილიდან წარემართა ვარსქენ პიტიახში სამეფო კარზე. ამიტომაც უნდა ითქვას, სომეხი მთარგმნელის პოზიციას გააჩნია სავსებით რეალური ისტორიულ-ფსიქოლოგიური საფუძველი: ოდითან არსებული ქართულ-სომხურ-სპარსული პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი ურთიერთობის გათვალისწინებით იგი არსებითად გამართავს ნაკლულევანი დედანი ტექსტის მითვის გაუგებარ ან მიულებელ კონტექსტს.

საინტერესო ისიცაა, რომ თხრობისას უშუალოა არ ახლავს სომეხ მთარგმნელს. მისთვის პიტიახში არის „ვინმე“, თანაც „სოფ-

სხვათა შორის, ეს უხერხულობა კარგად იგრძნო ანტონ-კათალიკოსმა და ტექსტი დაახლოების ასე გამართა, როგორც ოდესღაც სომეხმა მთარგმნელმა.

ლისა მის ქართლისაჲ". ასეთი გაუცხოება არ იგრძნობა ქართულ ტექსტში. ესეც მის პირველობაზე მიუთითებს.

ამდენად, ვფიქრობთ, რომ „შუშანიკის ნამების“ ქართულ და სომხურ ვრცელ რედაქციათა შესავალი ნაწილის ზემოგანხილული მონაცემების ურთიერთშედარებაც ადასტურებს ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებულ აზრს ქართული ტექსტის პირვანდელობის შესახებ.

ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს შემდეგი გარემოებაც: „შუშანიკის ნამების“ ვერც ერთ რედაქციაში (ვრცელი, მოკლე, სვინაქსარული), რომლებიც კი შექმნილა ქართულ და სომხურ ენებზე, ვერ აღმოვაჩინთ შემთხვევას, ერთი გამონაკლისის გარდა, რომ ვარდანი რაიმე ატრიბუტის გარეშე იყოს ნახსენები. მისი პიროვნების მუდმივი ატრიბუტებია: „სომეხთა სპაჰეტი“, „წმიდაჲ“ ან ორივე ერთად¹.

ოდნავ განსხვავებული ვითარება შეიმჩნევა თხზულების მოკლე რედაქციაში. ამ რედაქციის სათაური სომხურ მწერლობაში დაკანონებულ ტრადიციას მისდევს: „ნამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი, ასულისა წმიდისა ვარდანისი“ (იქვე, გვ. 49). თვით ტექსტში კი ნათქვამია: „ვარდანისაგან (იშვა) წმიდა შუშანიკ“ (იქვე, გვ. 50). ერთი შეხედვით, ეს ფრაზა ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ ვარდანი აქ თითქოს ყოველგვარი ატრიბუტის გარეშეა მოხსენიებული, მაგრამ კონტექსტში მისი გააზრება სულ სხვა სურათს გვაძლევს. კერძოდ, კონტექსტში ნათქვამია, რომ საჰაკანუშისაგან „იშვა წმიდაჲ ვარდან“, ხოლო ამისაგან, ე. ი. (წმიდა) ვარდანისაგან – შუშანიკი. ჩანს, ავტორი მორიდებია ტავტოლოგიას და სავსებით კანონზომიერადაც, რადგან აქ სიტყვა „ვარდანისაგან“ თავისთავად გულისხმობს ატრიბუტს: „წმიდაჲ“.

ქართულ და სომხურ რედაქციათა მთელ მანძილზე ვარდანი ტრადიციული ატრიბუტის გარეშე მოხსენიებულია, როგორც აღინიშნა, მხოლოდ ერთხელ და ისიც ვრცელ სომხურ რედაქციაში. ეს ფაქტი შემთხვევით მოვლენად ვერ ჩაითვლება. მასში გამოვლენილია მთარგმნელის იდეური პოზიცია.

მივყვეთ ტექსტის ჩვენებას.

¹ იაკობ ცურტაველი, მარტლობა შუშანიკის, გვ. 3, 4, 50, 57, 58, 59, 63.

ვარსკენმა ყოველი ღონე იხმარა მეუღლის მოსაქცევად, გრძნეული დედაკაციც ჩარია საქმეში, მაგრამ ყოველგვარი ცდა უშედეგო აღმოჩნდა. შემდეგ შვილები მოაქცია იძულებით და ამის „მადლსა მიაგებდა მეფესა მას სპარსთასა, რაფთა უმეტესი პატივი მიიღოს მისგან. და ტანჯვისა და საკვრველთა მათ (თვის)... მეფესა მას აუნყებდა, ვითარმედ: „ასული ვარდანისი არს, რომელი წინა აღუდგა მეფეთა მეფესა მას სპარსთასა და ამისა სახისათვს ვტანჯავ და ვგუემ მას სიკუდიმდე, რამეთუ არა დაემორჩილა მსახურებასა ღმერთთა მეფისასა, ვითარცა მამამ სოფლისა მაოჭრებელი“ (იქვე, გვ. 37).

ამ შემთხვევაში მთავარია შემდეგი: ვარდანი ატრიბუტის („წმიდა“, „სპაჰეტი“) გარეშე მოხსენებულია ვარსკენ პიტიახშის მიერ. ამ უკანასკნელის პოზიცია ვარდანის მიმართ იმთავითვე გარკვეულია – იგი (ვარდანი) ხოლოდ შეურაცხყოფის, „გინების“ საგანია, რასაც ერთხმად აღნიშნავენ ქართული და სომხური რედაქციები. ცხადია, პირნავარდნილი სპარსოფილი, ოფიციალურად უკვე მაზდეანი ვარსკენი ვერ იტყოდა და, მით უმეტეს, ვერ შეუთვლიდა სპარსთა მეფეს, რომ შუშანიკი „წმიდა“ ვარდანის ასული არისო; მისთვის ვარდანი წმინდანი არასდროს არ ყოფილა და ვერც იქნებოდა. პირიქით, მოტანილი ცნობა ცხადყოფს, რომ ვარსკენი შუშანიკის მიმართ მძვინვარებდა არა მხოლოდ ამ უკანასკნელის გაჯიუტების გამო (რაც მის „საქმეთა“ უზიარებლობაში გამოიხატა). არამედ იმიტომაც, რომ მამამისი იყო „სოფლისა მაოჭრებელი“. მაშასადამე, გარდა თვით შუშანიკის გამომწვევი საქციელისა, ვარსკენს აქვს რაღაც სხვა, უფრო მნიშვნელოვანი მიზეზი უშუალოდ თავისი სიმამრის – ვარდანის შეურაცხყოფისათვისაც, რაზეც ზემოთ უკვე ვიმსჯელებთ. კერძოდ, მართალია, ამ მიზეზის შესახებ კონკრეტულ ცოდნას სომხური თხზულებიდან მკითხველი არ ღებულობს (აქ იგი ზოგადადაა მოხაზული), სამაგიეროდ ისტორიულ მოვლენებთან მიმართებაში ვარსკენის მრისხანება განსაკუთრებულ აზრს იძენს. მხედველობაში გვაქვს 450 წლის ცნობილი აჯანყება. ეჭვი არაა, რომ სპარსული ორიენტაციის მქონე ვარსკენის შეგნებაში სპარსეთის წინააღმდეგ 450 წლის სომეხთა აჯანყება გაიაზრება, როგორც „სოფლის“ (ქვეყნის) აოხრება, ხოლო ამ აჯანყების მეთაური ვარდანი იწოდება „სოფლის“ (ქვეყნის) „მაოჭრებლად“.

ისტორიულად ეს არის ერთადერთი მიზეზი, რომელიც ხსნის „წამების“ ზემოდასახელებულ ჩვენებას.

ვარსკენის თვალში დამცირებულ ვარდანს სპასპეტობის პატივიც ერთმევა, თუმცა პიტიახშს ამ შემთხვევაში მხოლოდ დამცირების სურვილი არ უნდა ამოძრავებდეს. საფიქრებელია, რომ იგი შეგნებულად უვლის გვერდს ვარდანის სპასპეტობის აღნიშვნას სპარსთა მეფის წინაშე, რადგანაც თვით სპარსთა მეფემ (პეროზის წინამორბედმა) დაუშვა საბედისწერო შეცდომა და ამ თანამდებობაზე ალაზევა ვარდანი. ვარდანმა ისარგებლა თავისი მდგომარეობით და ააჯანყა სომხები სპარსელების წინააღმდეგ. ამდენად, სპარსთა მეფისა და ვარსკენის თვალში იგი უკვე არაა სპასპეტი, არამედ „სოფლის მაოჭრებელი“, თუმცა ეს ატრიბუტი, ისტორიულ ჭრილში გააზრებით, უსათუოდ გულისხმობს ვარდანის მხედართმთავრობას.

მოტანილი მსჯელობით მაინცდამაინც იმის თქმა გვსურს, რომ ვარსკენის მიერ და ისიც ერთგვის ვარდანის უატრიბუტოდ („წმიდა“) მოხსენებით საკითხი სულ სხვა ასპექტში განიხილება და იგი ვერ ცვლის ჩვენ მიერ ქართულ და სომხურ რედაქციებში შემჩნეულ ერთგვარ კანონზომიერებას.

ვრცელი ქართული რედაქცია ვარდანს, როგორც წმინდანს, არ იცნობს, რაც ვერ აიხსნება ქართული და სომხური საეკლესიო განხეთქილებისა (607 წ.) და ქართველი ავტორის ტენდენციურობის საფუძველზე: „წამების“ შექმნის დროს ამ ორ ქვეყანას შორის საეკლესიო-რელიგიურ სფეროში სრული ურთიერთგაგება სუფევდა და ქართლში ვარდანის წმინდანად ხსენების საპირისპირო მიზეზი არ არსებობდა. ესეც რომ არ იყოს, ვრცელი რედაქციის შექმნის დროს ვარდანი წმინდანად რომ ყოფილიყო შერაცხილი. თუნდაც მხოლოდ ჰაგიოგრაფიის სპეციფიკის გამო, მარტიროლოგი, უწინარესად სპასპეტობისა, მონამის მამის წმინდანობას აღნიშნავდა, მით უფრო, როცა იაკობი, ვითარცა მარტიროლოგი, მთელი თავისი მრწამსით, სიმპათიებით, მონამის, მამასადაამე, ქვეყნისა და ქრისტეს რჯულისათვის დაცემული მამამისის – ვარდანის მხარეზეა, მის პრინციპულობასა და სანაქებო ობიექტურობას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ სპარსოფილი ვარსკენი გაკიცხულია მონამის „თესლ-ტომთა“ შეურაცხყოფის გამოც. ეკლესიის იდეური მტრისაგან – ვარსკენისგან შეგინებული ძუმანიკის „თესლ-ტომს“,

უწინარესად ვარდანს, ქართველი ავტორი წმინდანობის პატივს არ წაართმევდა აგრეთვე იმის გამოც, რომ იგი თვითონ იყო იდეური მტერი ვარსქენისა და მისგან დამცირებულს უთუოდ ალაზევებდა, თუკი ამისათვის რაიმე საფუძველი იქნებოდა.

ვარდანის წმინდანად სახელდებას რომ ჩვენში რაიმე გამოიზნული წინააღმდეგობა არ ახლდა, ამ აზრს ადასტურებს მოკლე ქართული რედაქციის ჩვენება. იგი მოკლე სომხური რედაქციიდან მომდინარეობს და თარგმნილია საეკლესიო გათიშვის შემდეგ სომხებთან გამუდმებული დაპირისპირების პირობებში¹. მიუხედავად ამ დაპირისპირებისა, იგი იმეორებს თავის დედანს და წარმოაჩენს ვარდანის წმინდანობას. მაშასადამე, ქართული სამყაროდან (ვრცელი ქართული რედაქციის მეშვეობით) ვარდანი სომხურ სამყაროში გადის როგორც მხოლოდ სპასპეტი, ხოლო სომხური სამყაროდან (სომხურიდან ნათარგმნი მოკლე რედაქციის მეშვეობით) იგივე ვარდანი ისევ ქართულ მწერლობას უბრუნდება, როგორც სპასპეტი და წმინდანი. ეს წრებრუნვა სავსებით კანონზომიერია და ერთხელ კიდევ ადასტურებს სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებულ აზრს, და, გარკვეულ ფარგლებში, აკონკრეტებს კიდევაც ქრონოლოგიურად, კერძოდ, წარმოდგენილი მსჯელობიდან შეიძლება ასეთი დასკვნა გამოვიტანოთ: თავდაპირველად იწერება ვრცელი ქართული რედაქცია. ამ პერიოდში ვარდანი ჯერ კიდევ არაა წმინდანად აღიარებული სომხურ ეკლესიაში და მოიხსენიება როგორც მხოლოდ სპასპეტი. ვრცელი ქართული ტექსტი სომხურ ენაზე ითარგმნება წმინდანად ვარდანის შერაცხვის შემდეგ, ამიტომაც სომხურ თარგმანში სპასპეტობის პარალელურად მისი წმინდანობაცაა აღნიშნული. მოკლე სომხური რედაქცია იმეორებს დედნის (ვრცელი სომხური რედაქციის) ჩვენებას. იგივე ჩვენება გამოაქვს მოკლე ქართულ რედაქციას, რომელიც, თავის მხრივ, მოკლე სომხური რედაქციიდან მოდის. ასე იკვრება რკალი ვრცელ ქართულ, ვრცელ სომხურ, მოკლე სომხურ და მოკლე ქართულ რედაქციებს შორის.

¹ მიუხედავად მოკლე (ქართული) „წამების“ წარმოშობის დროის, ადგილისა და მიზეზებისა. იგი ძველი ქართული მწერლობის კუთვნილებაა და ახასიათებს ქართულ აზროვნებას მის გარკვეულ მონაკვეთში, განსაკუთრებით კონფესიური თვალსაზრისით.

ზემოაღნიშნულის შემდეგ საკითხი ისმის იმის შესახებ, თუ რა დროიდან შეიძლებოდა სომხურ ეკლესიაში წმინდანად ვარდანის მოხსენიება. დასახელებული საკითხის კვლევა იმ ფაქტის აღნიშვნით უნდა დაეიწყო, რომ V საუკუნის პირველი ნახევრიდან ირანელებმა სომხეთში არათუ მეფობა გააუქმეს, არამედ მათი პოზიცია იქ იმდენად გაძლიერდა, რომ ისინი საეკლესიო ცხოვრებაშიც უხეშად ჩაერივნენ და საჰაკს კათალიკოსობა ჩამოართვეს, შემდეგ, თვით შაჰის განკარგულებით, მის ადგილზე დანიშნეს ბრქიშო და შამუელი¹. დასახელებულ პირთ არც ეთნიკურად და, რაც მთავარია, არც საქმიანობით არაფერი ჰქონდათ საერთო სომხებთან. პირიქით: ისინი სპარსეთის ტიპური ადმინისტრაციული მოხელეები იყვნენ და სომხეთის ეკლესიაში ანტისომხური ტენდენციის აღმოცენება-განვითარებას უწყობდნენ ხელს. ლაზარ ფარპეცი აღნიშნავს, რომ ბრქიშო, განსაკუთრებით მისი ამაღლა, რომელიც მას თან მოჰყოლია, არ იქცეოდა ისე, როგორც ამას სომხური საეკლესიო ტრადიცია მოითხოვდა. შამუელმა მისი გზა გააგრძელა (იქვე, გვ. 90). ასე რომ, სავსებით სწორად აქვს შენიშნული ლ. ჯანაშიას: ამ დროისათვის „ირანის შაჰი თითქოს სრული ბატონ-პატრონი გამხდარა სომხეთში. იგი არა მარტო საგარეო პოლიტიკის საკითხებს ადევნებდა თვალყურს, არამედ ქვეყნის შინაგან საქმეებშიც დაუბრკოლებლივ ერეოდა, ისეთ მტკიცეულ საქმეებშიც კი, როგორცაა საეკლესიო ცხოვრება. ის, რომ ცეცხლთაყვანისმცემელი მეფე ნიშნავდა ქრისტიანთა ეკლესიის მეთაურს, კათალიკოსს, გვიჩვენებს ამ მეფის შეუზღუდველ ჩარევას სომხეთის საშინაო საქმეებში“ (იქვე, გვ. 90).

ვითარება არც V საუკუნის შუა წლებში შეცვლილა. პირიქით, შუშანიკის მამის, ვარდან მამიკონიანის, აჯანყების შემდეგ სპარსთა მეფემ სომხური ეკლესიის მიმართ საგანგებო, რადიკალური ზომები გაატარა, რის შედეგადაც უმაღლესი მსაჯულის ფუნქციები, რომლებიც ეკუთვნოდა სომხეთის კათალიკოსს, გადასცეს მოგვ-პეტს, სომხეთში მყოფი მოგვების თავს“ (იქვე, გვ. 113).

ამაზე შორს წასვლა შეუძლებელი იყო!

¹ ლ. ნ. ჯანაშია, ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1962, გვ. 90.

უკეთესი ვითარება არც V საუკუნის 60-70-იან წლებში ყოფილა. ამ დროს ირანის შაჰმა დაიბარა სომეხთა კათალიკოსი გიუტი და თანამდებობიდან გადააყენა იგი (იქვე, გვ. 118).

ამგვარ პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივ სიტუაციაში, რასაკვირველია, შეუძლებელი იქნებოდა სომხური ეკლესიის მხრივ ოფიციალურად ვარდან მამიკონიანის წმინდანად აღიარება. ამ თვალსაზრისის კრიტიკისათვის გამოუსადეგარია, ვთქვათ, შუშანიკის შერაცხვა წმინდანად V საუკუნის II ნახევარში, რადგანაც მისი მოღვაწეობა, გარეგნულად მაინც, რელიგიურ ელფერს ატარებდა. ამიტომაც ეკლესიაში მისი ხსენება ნაკლებ ან სულაც არ დაექვემდებარებოდა სპარსეთის ხელისუფლებას, რაც შეეხება მამამისის – ვარდან მამიკონიანის საქმიანობას, იგი მთლიანად პოლიტიკური ხასიათის გახლდათ და უშუალოდ და აშკარად სპარსეთის წინააღმდეგ იყო მიმართული. ამიტომაც მისი ხსენება-არხსენების საკითხი სომხური ეკლესიის კომპეტენციაში ვერ შევიდოდა; ამას გადანყვეტდა სპარსეთის ხელისუფლება, გადანყვეტდა, რასაკვირველია, უარყოფითად.

ამიტომაც საფიქრებელია, რომ „შუშანიკის წამების“ ვრცელი სომხური რედაქცია, რომელიც წარმოაჩენს ვარდანის წმინდანობას, ქართულიდან თარგმნილია VI საუკუნის შემდეგ, სპარსთა ბატონობის მომდევნო ხანაში. ამ აზრს საუცხოოდ ადასტურებს, ჯერ ერთი, სომხური რედაქციის ნაციონალური ტენდენცია, რასაც დასაბამი ორი ქვეყნის საეკლესიო განხეთქილებამ (607 წ.) მისცა, და მეორეც – სომხური რედაქციის დასათაურება, სადაც ვარსქენს სპარსული სამოხელეო ტერმინის „პიტიახშის“ ნილ ბიზანტიური სამოხელეო ტერმინი „ანთიპატროსი“ მიემართება. ბიზანტიურ სამოხელეო ტერმინს კი ჩვენში შუშანიკის წამების დროს არ იცნობდნენ¹. რასაც თხზულების ვრცელი ქართული რედაქციის სახელდებაც ადასტურებს. მას იცნობს სომხური ტექსტი და იცნობს იმიტომ, რომ იგი თარგმნილია გვიან, დასახელებული ტერმინის შემოსვლის შემდეგ. ეს ქრონოლოგიური ლოგიკა მარტივია, მაგრამ შეუვალიც. ალბათ, ამან ათქმევინა სომეხ მეცნიერს ნ. აკინიანს, რომ „პიტიახშის“ ნაცვლად „ანთიპატროსის“ ხმარება შუ-

¹ ს. ჯანაშია, ფეოდალური რევოლუცია საქართველოში, თბ., 1935, გვ. 80-82.

შანიკის წამების შემცველ სომხურ ნიგნებს „ახალ რედაქციისად“ წარმოაჩენსო¹.

... მკითხველს წინასწარ შევპირდით, რომ წინამდებარე ნარკვევში ადრეულ სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული თვალსაზრისის განსამტკიცებლად უმთავრესად ჩვენგან მოძიებული დამატებითი მასალების მოხმობით შემოვიფარგლებოდით, მაგრამ აქ მაინც აუცილებლად ჩავთვალეთ ერთი ქართველი მეცნიერის ნაშრომის ძირითადი შინაარსის კონსტატაცია. ჩვენთვის საინტერესო ნაშრომის ავტორი გ. ფარულავა გახლავთ, რომელმაც პრობლემა არსებითად ახალ ასპექტში განიხილა და ასეთ შემთხვევაშიც ქართული მეცნიერებისთვის ტრადიციული შედეგი მიიღო². კერძოდ, მან ქართული და სომხური ვრცელი რედაქციები სკრუპულოზურად შეაჯერა ერთმანეთს ესთეტიკურ-პოეტიკური თვალსაზრისით. რის შედეგადაც დაგროვდა, „ფრიად საინტერესო მასალა იმის გასათვალისწინებლად, თუ როგორი ტრანსფორმაცი შეიძლება განიცადოს მხატვრულმა მთელმა, როცა ლიტერატურულ ურთიერთობებში სხვა არაპოეტური კულტურულ-ისტორიული ფაქტორები და ინტერესები მიღწავრობენ“. თუ იაკობ ხუცესი „ჭეშმარიტი რომანისტი გულთამხილაობით გადაგვიშლის ადამიანის სულის მოძრაობის ფსიქოლოგიურ ნიუანსებს“, სომხურ თარგმანში „დედნის პოეტური ტონუსის და უშუალოების შესუსტებისა და დაშრეტის იერით საერთოდ აღბეჭდილია მთარგმნელ-რედაქტორთაგან ჩატარებული ყველა ოპერაცია“. მასში „კომპოზიციური ნახაზი გამოუკვეთელია, მთელი და დეტალი არაბუნებრივი ზომისაა, სიუჟეტური მონაკვეთები ხშირად ავტონომიურად გამოიყურებიან ერთმანეთის მიმართ“.

ამ სიტყვების ჭეშმარიტებაში შეიძლება დარწმუნდეს ნებისმიერი ობიექტური ქართველი მკითხველი, რომელსაც ხელთა აქვს ილ. აბულაძის მიერ განხორციელებული ჩინებული თარგმანი სომხურიდან ქართულად. ამაში დარწმუნება არ გაუჭირდება რუსულენოვან მკითხველსაც, რადგანაც მას ხელთა აქვს მთელი წყება „წამების“ რუსული თარგმანებისა.

¹ იაკობ ცურტაველი, მარტლობა შუშანიკისი, გვ. 038.

² გ. ფარულავა, ფერისცვალება პოეტური სიტყვისა, აღმანახი „საუნჯე“, 1979; 6, გვ. 219-224.

ამიტომაც, ალბათ, თვით სომხური სიტყვიერი კულტურისა და საზოგადოდ სომხური კულტურის პრესტიჟისათვის არაა ხელსაყრელი, ჩააგონო მრავალმილიონიან მკითხველს, რომ „ნამების“ სომხური ტექსტი (რომელიც, ცხადია, სომხური ლიტერატურული ფაქტიცაა) წარმოადგენს „ძველი სომხური ლიტერატურის მარგალიტს“. ძველ სომხურ მწერლობას მართლაც ბევრი მარგალიტი მოეპოვება, მაგრამ, უწინარესად თვით სომეხი მკითხველის გასახარად, მათში არ ბრწყინავს მხატვრული თვალსაზრისით „შუშანიკის ნამების“ არსებითად მდარე თარგმანი.

ბ. „შუშანიკის ნამების“ ჟანრობრივი კლასიფიკაციისათვის

„ტრაგედია ბედისა, რომელზედაც მოგახსენებთ, სწორედ ისაა, რომ ტანჯვა თანდაყოლილი აქვს... ეს ქრისტიანია, ერთ-ერთი უმძლავრესი ტიპი ადამიანთა დიდებული მოდგმისა... ოდესმე, მომავალში, საუკუნეთა მიღმა (თუ ჩვენი მიწის ხსოვნა არ გაქრა მანამდე), ისინი, ვინც ჩვენს შემდეგ მოვლენ, ამ გადაშენებული მოდგმის უფსკრულებს მალეობლჯის კიდეზე მდგარ დანტესავით, ალტაცებით, ძრწოლითა და სიბრალულით გადმოხედავენ... ახლაც პირში გვაქვს ის მწკლარტე გემო დამათრობელი ქრისტიანული პესიმიზმისა. ხშირად მთელი ძალ-ღონის დაძაბვა გვიხდებოდა, რომ ჩვენც სხვებივით, ეჭვებით გვემულთ, ქედი არ მოგვეხარა... ამიტომაც მიყვარხართ თქვენ, ქრისტიანებო; მიყვარხართ და მებრალებით. მებრალებით და ალტაცებაში მოგყავარ თქვენს მწუხარებას. თქვენ ნალველსა ჰფენთ სამყაროს, მაგრამ ამშვენებთ კიდეც. სამყარო გალარიბდებოდა, თქვენი ტკივილი რომ მოაკლდეს“.

რომენ როლანი

მეცნიერების თანამედროვე ეტაპზე დავას არ იწვევს აზრი, რომ „შუშანიკის ნამება“ არ შეიძლება იყოს პირველი ქართული ორიგინალური ძეგლი. ცხადია, აიკობ ხუცესი დაეყრდნო წინაპართა მხატვრულ გამოცდილებას. ისმის კითხვა: რა ხასიათის

შეიძლებაოდა ყოფილიყო წინარე ქართული ლიტერატურა? ამ კითხვაზე მკვლევარებს განსხვავებული პასუხები მოეპოვებათ. ერთნი ფიქრობენ, რომ „წამება“ განიცდის საკუთრივ უძველესი ეროვნული ქრისტიანული მწერლობის გავლენას, მკვლევართა მეორე ნაწილის აზრით, იგი ამასთანავე წინარექრისტიანული საერო ლიტერატურის ტრადიციასაც დაეფუძნა. ამ ტრადიციის გამოძახილად უწინარესად მიაჩნიათ ავტორის სალი რეალისტური ხედვა, ადამიანურ ვნებათა მხატვრული განსახოვნება და სხვა კომპონენტები.

ეს თვალსაზრისი, რომელიც თავისთავად სიმართლეს შეიცავს, ვფიქრობთ, თანამედროვე ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში რამდენადმე ასცდა ლოგიკური განვითარების გზას, რაც აძნელებს არა მხოლოდ ქართული ჰაგიოგრაფიის (მათ შორის „შუშანიკის წამების“), არამედ მსოფლიო ქრისტიანული ლიტერატურის იდეურ-მხატვრული შინაარსის სწორად შეცნობა-გააზრებასაც.

უწინარესად ვგულისხმობთ ვ. ჭელიძის მრავალმხრივ მნიშვნელოვან ნერილს, „ჩარჩოების“ სახელწოდებით¹, რომლის თეორიული დებულებების ერთმა ნაწილმა ადრევე გაჟონა მისსავე ასევე მრავალმხრივ საინტერესო „ქართლის ცხოვრების ქრონიკეში“, უწინარესად ამ ქრონიკების პირველ ნიგნში.

სავსებით სწორია მკვლევარი, როცა ძველი ქართული მწერლობის პირველი პერიოდის ძეგლების იდეურ-მხატვრული სრულყოფის შესახებ მსჯელობს. დავას ინვევს მისი ძირითადი თეზა – არ არსებობსო ქართული ჰაგიოგრაფია (ამ მხრივ „ასურელ მამათა ცხოვრება“ ამინდს ვერ ქმნის), არსებობსო მხოლოდ ქართული საერო ლიტერატურა „შუშანიკის წამების“, „აბოს წამების“, „ნინოს ცხოვრების“, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებისა“ და სხვა თხზულებათა სახით. რატომ? პასუხი ასეთია: ისინი მალაღმოქალაქეობრივი იდეებით საზრდოობენ, თანაც მათში სრულყოფილია ქართული მხატვრული სიტყვა. ამას ვერ ვიტყვით ჰაგიოგრაფიაზე, რადგანაც მათში შედისო „უმთავრესად სქემატური, ვნებებისაგან დაცლილი, უსულგულო, უძარღვო, უსიცოცხლო, უემოციო, ყალბი და ფშუკი ნაწარმოებები, რომლებშიაც გადმოცემულია ფანატიკოსი წმინ-

¹ ვ. ჭელიძე, ჩარჩოები, გვ. „ლიტერატურული საქართველო“, 4 ივნისი, 1976, 23 (2022); შდრ. მისივე, ნერილები, თბ., 1978, გვ. 5-29.

დანების ზღაპრული სასწაულებით სავსე მეტად მოსაწყენი და უინტერესო ცხოვრება¹. ნიმუშად დასახელებულია წმიდა ალექსის ცხოვრების მომთხრობი თხზულება. ხოლო რაკი „ლამის ფერფლგადაყრილი“ იაკობის თხზულებას (აგრეთვე სხვა ქართულ ძეგლებს) ჰაგიოგრაფიის „იარლიყი მიაკრეს, ... ამით ერთბაშად მოკლეს, დააკნინეს და საერთაშორისო ასპარეზზე გატანის პერსპექტივა მოუშალეს“².

ადრე შუა საუკუნეების (ვიმეორებთ – ადრე შუა საუკუნეების) სიტყვიერი კულტურის ამგვარი შეფასება ტენდენციურია, არ ასახავს საკითხის ნამდვილ არსს და ამით ისტორიზმის პრინციპსაც ღალატობს. ქრისტიანობა არენაზე გამოვიდა მაშინ, როცა რომის იმპერია ეთიკურ-მორალური გახრწნილების ყოველგვარ ზღვარს გასცდა. ეს იყო დრო, როცა ადამიანთა მკვლელობა გაიზარებოდა როგორც ხელოვნება, როგორც მეცნიერება: მაშინ არა მხოლოდ კლავდნენ, არამედ ასწავლიდნენ მკვლელობის ხელობასა და სიკვდილით დატკობას; ეს იყო დრო, როცა გლადიატორების გვერდით არენაზე გამოდიოდნენ აღვირახსნილ ცხოვრებას შერჩეული რომაელი დიდებულებიც – ქალი და კაცი; ეს იყო დრო, როცა გარეულ მხეცებთან მებრძოლი ბესტიარების დედ-მამანი საზეიმოდ ეწყობოდნენ, სხდებოდნენ თეატრონის პირველი რიგის ყველაზე ძვირადღირებულ ადგილებზე, რათა ახლოდან ეხილათ, თუ როგორ გლეჯდნენ გამძვინვარებული მხეცები მათ შვილებს; ეს იყო დრო, როცა მარკუს ავრელიუსმა იწება გლადიატორთა ბრძოლა ექცია უსისხლო სპორტულ სანახაობად, ხოლო მხეცადქცეულმა ბრბომ მყისვე შეაცვლევინა მბრძანებელს გადაწყვეტილება; ეს იყო დრო, როცა იმპერიის მანდილოსნებს ოქროსა და ღვინისმოყვარეობამ, მეძაობამ სძლია და უსირცხვილოდ იწყეს დენა საერთო აბანოებისაკენ: და ბოლოს, ეს იყო დრო, როცა თეატრის არენაზე გასულ მანდილოსანს შეეძლო ერთი იაფფასიანი ტაშისათვის ბრბოს წინაშე სრულად განეძარცვა ტანისამოსი.

სწორედ ასეთ დროს წარმოშობილმა ქრისტიანობამ კაცობრიობას შესთავაზა ამაღლებული სულიერი იდეალები³.

¹ ვ. ჭელიძე, წერილები, გვ. 8.

² მისივე, „ქართლის ცხოვრების“ ქრონიკები, I, თბ., 1972, გვ. 291.

³ В. В. Бычков. Эстетика поздней античности, М., 1981, с. 75-79. ამიტომაც თქვა ქართველმა პოეტმა ანა კალანდაძემ:

ამ იდეალების მატარებელია დიდი ბიზანტიური ლიტერატურა (რომელიც სულაც არ იმსახურებს ზემოჩამოთვლილ ეპითეტებს), ასევე ადრეფეოდალური ქართული მწერლობა¹, მათ შორის უნინ-არესად „შუშანიკის წამება“. ეს ძეგლი სპეციალისტთა მხრივ ბიზანტიური ლიტერატურის კონტექსტშია განხილული² და გამოტანილია დასკვნა, რომ „იმ მაღალი ღირსების ახსნისას, რომლებიც წარმოჩნდება „შუშანიკის წამების“ ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის შემდგომი პერიოდის ძეგლებთან შედარებისას, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ამგვარი ევოლუცია განუცდია ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიასაც. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ „შუშანიკის წამების“ ვრცელი ქართული რედაქციის ტიპოლოგიური მსგავსება ბიზანტიური აგიოგრაფიის IV-V საუკუნეების ძეგლებთან პრინციპულ მნიშვნელობას იძენს“³.

მეცნიერულად დასაბუთებულია, რომ შუშანიკი ჰაგიოგრაფიის ტიპური იდეალური პერსონაჟის მხატვრული განსახიერებაა და „შუშანიკის წამებაც“, როგორც მხატვრული თხზულება, საზოგადოდ ჰაგიოგრაფიის მაღალ მოთხოვნებს უპასუხებს ისე, რომ არ გადის მისი ჩარჩოებიდან, რაც არ გვართმევს იმის უფლებას, რომ იგი მივიჩნიოთ უზადო მხატვრულ ძეგლად⁴.

„დალუპა რომი ფუფუნებამ,
გაიხრწნა რომი,
დაემორჩილა ბრძენთა ნებაც
მამონას სურვილს...
გაოცებული იუდეა უმზერდა მახვილს,
რომელმაც ხორცზე ალაზევა
მარადი სული!“

- ¹ გ. ფარულავა, ქრისტიანული ხელოვნების ძირითადი პრინციპები, ნიგნში: მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში, თბ., 1982, გვ. 8-58.
- ² მაგ., იხ. ც. ქურციკიძე, იაკობ ცურტაველი და მისი თხზულება, ნიგნში: იაკობ ცურტაველი, „წამება წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისა“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი ნერილი და ლექსიკონი დაურთო ციალა ქურციკიძემ, თბ., 1979, გვ. 14-15.
- ³ ე. ხინთიბიძე, „შუშანიკის წამება“ და ბიზანტიური აგიოგრაფიის სათავეები, ნიგნში: ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, თბ., 1982, გვ. 163.
- ⁴ რ. სირაძე, სახისმეტყველება, თბ., 1982, გვ. 91-105.

ცხადია, თხზულების ამგვარი შეფასება არ ნიშნავს მის „მოკვლას, დაკნინებას“, ან მისთვის „საერთაშორისო ასპარეზზე გატანის პერსპექტივის მოშლას“. ამიტომაც არ გაიზიარა მკვლევრის შეხედულება ქართულმა მეცნიერებამ¹. მაგრამ რაკი ვ. ჭელიძე პირიქით ფიქრობს და თავის აზრს ბოლომდე იცავს, ბუნებრივია, იგი ცდილობს ჰაგიოგრაფიის სფეროდან გაიტანოს „შუშანიკის წამება“. მკვლევარი ამას აკეთებს შესაშური გატაცებით, ენერგიულად, ერთგვარი თავგამოდებითაც კი. ალბათ, საკუთარი ნააზრევის უთუო დამტკიცების მოჭარბებული სურვილითაა განპირობებული ის ფაქტი, რომ მკვლევარი „წამებასთან“ დაკავშირებული ზოგი საკითხის ინტერპრეტაციისას უზუსტობას ან, უკეთეს შემთხვევაში, ტენდენციურობას იჩენს. მხოლოდ ამ გარემოებით შეიძლება აიხსნას, რომ „შუშანიკის წამების“ ისტორიულ-ლიტერატურულ მნიშვნელობაზე მსჯელობისას მის წყაროდ ე. წ. ნებროთის წიგნია დასახელებული², რაც სინამდვილეს არ შეეფერება.

ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის სპეციალისტთა, უწინარესად კ. კეკელიძის ნაშრომებს გაცნობილი მკითხველისათვის სირთულეს არ წარმოადგენს იმის დადგენა, ჩვენ წინაპართაგან ვინ და რა მიზნით დაყრდნობია ე. წ. ნებროთის წიგნს, ან რას წარმოადგენდა თვით ეს წიგნი³. ძველ ქართულ ავტორთაგან მას იცნობენ ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების მომთხრობი ისტორიკოსი, ლეონტი მროველი და სხვები. იაკობ ხუცესი მას ვერ გამოიყენებდა თუნდაც იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ დასახელებული წიგნი, როგორც მეცნიერები მიუთითებენ, VI საუკუნეშია შექმნილი, ხოლო „შუშანიკის ზამების“ ავტორი იაკობი V საუკუნეში მოღვაწეობდა (თუ ამგვარი დათარიღება ვერ დამტკიცდება, ფაქტი მაინც ფაქტად რჩება: ცურტაველი არ იყენებს მას). ასევე მკვლევარი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში „ჩუმი და ხაზგაუსმელი იუმორის“ არსებობის შესახებ მსჯელობს და ნიმუშად ასახელებს „წამების“

¹ ლ. მენაბდე, ძველი ცხოველი, ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1978, 3, გვ. 12; ბ. მიშველაძე, იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების“ სწავლება საშუალო სკოლაში, იქვე, გვ. 20-21; შ. ონიანი, იაკობ ხუცესის „წამება წმიდისა შუშანიკისი“, თბ., 1978, გვ. 110-111.

² ვ. ჭელიძე, „ქართლის ცხოვრების“ ქრონიკები, I, გვ. 289.

³ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 437-441.

ასეთ ეპიზოდს: „დიაკონს შუშანიკი გამოჰყავს ტაძრიდან და უნდა თავისი თანაგრძნობა გამოხატოს – გადანყვიტა უთხრას, „მტკიცედ დეგო“, მაგრამ პირველი სიტყვის თქმა ვერ მოასწრო, შუაზე გაუნყდა სათქმელი, რომ პიტიახშს ჰკიდა თვალი და შეშინდა, დაფრთხა, შუაზე გაუნყდა სათქმელი“¹.

აქ მრავალი უზუსტობაა დაშვებული: ჯერ ერთი, თხზულების მიხედვით, შუშანიკი ტაძრიდან დიაკონს არ გამოჰყავს; ტექსტში გარკვევით წერია: ვარსქენმა „უბრძანა სენაკაპანსა ერთსა, რაათა წარიყვანონ წმიდაჲ შუშანიკ ციხედ, და საპყრობილესა ბნელსა შეუყენონ იგი და მოკუდეს“, ხოლო „დიაკონი ვინმე ერთი მის ეპისკოპოსისაჲ დგა წმიდისა შუშანიკის თანა მას ჟამსა, რომელსაც გამოჰყვანდა იგი ტაძრით“.

ეტყობა, მკვლევარმა ყურადღება არ მიაქცია იმ ფაქტს, რომ ამ კონტექტში „რომელსა“ პიროვნებაზე, კერძოდ, დიაკონზე, კი არ მიუთითებს, არამედ დროზე, როცა გამოჰყავდათ შუშანიკი („... მას ჟამსა, რომელსა გამოჰყვანდა...“). ნაწყვეტის აზრი ისაა, რომ როცა ვარსქენისაგან მიჩენილ პირს (პირებს) გამოჰყავდათ შუშანიკი, მასთან იდგა დიაკონი (შდრ. კ. კეკელიძისეული თარგმანი: „В то время, когда Шушаник выводили из дворца, с нею рядом стоял один из дьяконов епископа того“²; ვ. დონდუასეული თარგმანი: „Некий дьякон, служивший при епископе, оказался рядом Шушаник в то самое время, когда ее выводили из дворца“³).

მეორეც, დიაკონმა კი არ ჰკიდა პიტიახშს თვალი, არამედ პირიქით – „თუალი ჰკიდა პიტიახშმან“ და დიაკონმა სწორედ ამ თვალებს ვერ გაუძლო და „სივლტოლად ინყო სწრაფით“ [რუსულ თარგმანშიც მკვეთრად აღიქმება ეს მძაფრი ნიუანსი: „Пожелал он сказать ей (в напутствие): «Стойко держис!» Но так как питиахш вдруг бросил на него взгляд, то он успел произнести лишь «Стои...» и поспешно убежал“.] აქ აზრის მდინარება ლოგიკურია: გარემოს კონტროლს უწევს მძვინვარე პიტიახში. პირიქით რომ მომხდარიყო (როგორც ამას ვ. ჭელიძე ფიქრობს), სიტუაციური ეფექტი განელღებოდა.

¹ ვ. ჭელიძე, წერილები, გვ. 17.

² Иаков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Перевод с грузинского Корнелия Кекелидзе. Предисловие и примечания Р. Г. Сирадзе, Тб., 1978, стр. 61.

³ Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Перевод В. Д. Дондуа. Введение и примечения З. Н. Алексидзе, Тб., 1978, стр. 37

მესამეც, ამ დროს სიტუაცია უაღრესად დაძაბულია, ტრაგიკულიც კი, ამიტომაც აქ იუმორის ძიება, როგორც არ უნდა იყოს იგი – „ჩუმი“ თუ „ხაზგაუსმელი“ – ამაოა (ამაოა, ალბათ, მისი ძიება საზოგადოდ ჰაგიოგრაფიაში¹, მიუხედავად იმისა, რომ სასულიერო მწერლობის ისეთი დიდი სპეციალისტიც კი, როგორც პ. ინგოროყვა გახლდათ, ამავე აზრის იყო²).

და ბოლოს, ეს ეპიზოდი არაფერს ისეთს სპეციფიურს არ შეიცავს, რომელიც მხოლოდ საერო ლიტერატურისათვის იქნებოდა დამახასიათებელი.

„წამების“ საერო ხასიათის დასამტკიცებლად მკვლევარი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს თვით შუშანიკის პიროვნებას, მის ვნებათაღელვას, ამქვეყნიერობას (ამაზე ზოგი სხვა ავტორიც, მიუთითებს). ამ მხრივ მას ბევრი მაგალითი მოჰყავს და აგრძელებს: „იმასაც მიაქციეთ ყურადღება, რომ გვემული დედოფალი „ანტიოქიის პალეკარტს“ არ იშორებს, წარსულ დიდებასთან გამოთხოვება უმძიმს, ძაძებს მოსასხამის ქვეშ მალავს და ხუცესსა თხოვს: „ნუ ვის თანა იტყვ ძაძისა სამოსლისათვის ცხორებასა ჩემსა“³.

მოტანილი პასაჟის სწორ ინტერპრეტაციას არსებითი მნიშვნელობა აქვს შუშანიკის პიროვნების დასახასიათებლად. ეს მკვლევარს კარგად აქვს ნაგრძნობი, მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ იგი მას განმარტავს ტენდენციურად. კერძოდ, ამ ეტაპზე შუშანიკი უკვე ნამდვილი მოწამეა: ანტიოქიის პალეკარტი, სადედოფლო ტანსაცმელი, მისთვის მხოლოდ ფასადია; შუშანიკის სულის შინარსს ძაძა გამოხატავს და იღუმალად მის ტარებას არავითარი სხვა დანიშნულება არ შეიძლება ჰქონდეს. აკი თვით იაკობ ხუცესმა თქვა სავსებით არაორაზროვნად: შუშანიკმა „ძაძისა სამოსელი შერაცხაო საგუემელად ხორცისა“. სწორედ ეს დეტალი სავსებით თვალსაჩინოს ხდის იმ ფაქტს, რომ შუშანიკი თავისი სულის სიღრმეში უკვე მთლიანად და არსებითად ქრისტიანი წმინდანია. დასახელებული ეპიზოდის განსხვავებული ინტერპრეტაცია იქნებოდა ძალმომრეობა აზროვნებაზე.

¹ რ. სირაძე, სახისმეტყველება, გვ. 96.

² პ. ინგოროყვა, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, თხზულებანი, IV, თბ., 1978, გვ. 304.

³ ვ. ქელიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 13.

შუშანიკი რომ ჭეშმარიტი წმინდანის ცხოვრებით ცხოვრობს, ამ ფაქტს უკვე პირდაპირ ადასტურებს თბზულების უამრავი ჩვენება, რომელთა ავთენტურობაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია. კერძოდ, იაკობი აღნიშნავს, რომ ციხეში მყოფმა შუშანიკმა ბორკილების ახსნაზე თვითონ განაცხადა უარი, ამასთანავე „ექუსი წელი ციხესა მას შინა აღასრულა და წესიერებითა საღმრთოთა ყუაოდა: მარხვითა, მარადის მღვდარებითა, ზედგომითა, თაყუანის-ცემითა უწყინოდ და კითხვითა წიგნთაჲთა (იგულისხმება სასულიერო წიგნები – ბ. კ.) მოუწყინებლად, განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხე სულიერითა მით ქნართა“. ან კიდევ: „წმიდამან შუშანიკ ნაცვლად ჭიჭნაუხტისა საქმისა დიდითა გულსმოდგინებითა ჳელთა აღიხუნა დავითნი და მცირედთა დღეთა შემდგომად ასერგასისნი იგი ფსალმუნნი დაისწავლნა, რომლითა-იგი დღჳ და ღამჳ ზესკნელისა მის მეუფისა მიმართ სათნოსა მას გალობასა შესწირვიდა ცრემლით“. უფრო მეტიც; ფიზიკური თვითგვემისაკენ შუშანიკის მიდრეკილება იმდენად ძლიერია, რომ იგი ამ მხრივ თვით სასულიერო წრეშიც იწვევს უკმაყოფილებას. ერთხელ მას დიაკონმა შენიშნა: „ნუ ჯეკმა, რამეთუ დაუმძიმებ ჳორცთა მაგათ ზედა... ფიცხლად მარხვითა და მარადის ზედგომითა და ღამე ყოველ დაშურომითა, ფსალმუნებითა და გალობითა“. და არცაღა მცირედ სადა სცა ჳორცთა მისთა განსუენებაჲ, და შეიქმნა და დადნა ვითარცა ავლი“. კიდევ უფრო მუქდება სურათი, როცა იაკობი აღნიშნავს: „და გრწყილი და ტილი მოუგონებელი ადგილსა მას დასხმულიყო... და წყლულებანი დიდ-დიდნი იყვნეს და მატლიცა დასხმულ იყო წყლულთა მათ, რომელი-იგი აღილო ჳელითა თვისითა და მიჩუენებდა და ჰმადლობდა ღმერთსა და თქუა: „ხუცეს, ნუ მძიმე გიჩნ ესე, რამეთუ მუნ იგი მატლი უდიდჳს არს და არა მოკუდების“. იაკობ ხუცესი სულით ხორცამდე შეაძრუნა ნანახმა და გაგონილმა (დედოფლის სიტყვებმა): „და მე, ვითარცა ვიხილე მატლი იგი, მოუგონებლად დიდად მწუხარე ვიყავ და ვტიროდე ფრიად“. დედოფალი აღაშფოთა თავისი მოძღვრის მოჭარბებულმა მგრძნობელობამ და მას მიმართა „რისხვით: „ხუცეს, რად მწუხარე ხარ?! ვიდრე უკუდავთა მათ მატლთა შეჭმასა, უმჯობჳს იყავნ ამათ მოკუდავთა შეჭმაჲ აქვე ამას ცხორებასა!“ ამის შემდეგ ამოიყო ნირნამხდარი ხცესის ლულლული: „ძაძისა სამოსელი მცირედ-

და შეგერაცხაა საგუემელად, და ან მატლთა მაგათოვს მხიარულ ხარ?“

ამ ფონზე სავსებით ბუნებრივი ჩანს, რომ შუშანიკი დიდმარხვის 50 დღის მანძილზე არ ჯდებოდა არც დღისით და არც ღამით, კვირაში ერთხელ „მიიღის ნუნენი მხლისა“ და „პურის გემო არა იხილის“, ხოლო სასთუნლად ალიზი ჰქონდა, ქვეშაგებად – „გირჯაკი ერთი ძუელი“.

საინტერესოა თხზულების ასეთი პასაჟი: „და ვითარცა მოინინეს დიდნი იგი მარხვანი, მივიდა ნეტარი იგი შუშანიკ მახლობელად წმიდასა ეკლესიასა და იძია მცირე სენაკი და მუნ დაეყუდა. და იყო სენაკსა მას მცირე სარკუმელი და დაყო იგი და იყო იგი ბნელსა მას შინა მარხვითა და ლოცვით და ტირილით“. ამ კონტექტში საინტერესოა არა მხოლოდ ის, რომ შუშანიკმა ისედაც მცირე სარკუმელი ამოგლისა და სიბნელეში იჯდა მარხვით, ლოცვით და ტირილით, არამედ ის ფაქტიც, რომ დედოფალი მსგავსად საერო პირისა კი არ შედის სენაკში და კი არ ცხოვრობს იქ, არამედ „მუნ დაეყუდება“. ვფიქრობთ, „წამების“ ამ ენობრივ საქცევშიც ხაზგასმით იკითხება ავტორის პოზიცია თვისი სულიერი შვილის შინაგანი სამყაროს შესახებ: შუშანიკი მას დაყუდებულად მიაჩნია, რაც ღვთისმსახურის სინონიმი (საინტერესოა, რომ წამების ადრეულ ეტაპზე შუშანიკი სენაკებში „შედის“, კედლებს მიუყრდნობა, ან „ჯდება“).

ესაა ტიპური მოწამის ცხოვრების ნორმა და მისი „დარღვევის“ შემთხვევაშიც შუშანიკი ამქვეყნად ზეცას ამკვიდრებს, რაც პალეოკრისტიანული ქვეშ დამალულ ძაძებშიც ცხადდება.

ცხადია, ასე არ იქცევიან „ამირანდარეჯანიანისა“ და „ვისრამიანის“, „თამარიანისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები.

აქვე ერთ მომენტზე შევაჩერებთ მკითხველის ყურადღებას: „შუშანიკის წამება“, როგორც ტიპური ჰაგიოგრაფიული ძეგლი, თავის არსებით ნაწილში (მაშინდელი თვალთახედვით კი – მთლიანად) ისტორიულ-კონკრეტულ თემას ეფუძნება, კერძოდ, V საუკუნის მეორე ნახევრის მოღვაწის, ვარდან მამიკონიანის ასულის, წმიდა შუშანიკის მონამეობრივ თავგადასავალს, და ამიტომ, გარეგნულად მაინც, თხზულების პერსონაჟთა მოქმედება მკვეთრად განსაზღვრულია დროსა და სივრცეში,

რასაც, ცხადია, ვერ ვიტყვით „ამირანდარეჯანიანისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებზე. საერო ლიტერატურის წარმომადგენელთა საპირიპისროდ, ჰაგიოგრაფები ფიქრობდნენ, რომ „გამონაგონი („ნატყუარი“) მწერლობის თემად არ უნდა იქცეს... მწერლობის თემად აღებულია მხოლოდ რეალური (ან რეალურად გამოცხადებული) ფაქტები. კონკრეტულ-ისტორიული პიროვნება განზოგადებულ უნდა იქნეს ადამიანის იმდროინდელი იდეალის შესაბამისი გმირის სახეში“¹. სახეობრივი აზროვნების ამგვარი მანერა არაა არსებითად ნიშნდობლივი ადრეული ხანის ე. წ. „მართლის თქმის“ პრინციპამდელი პერიოდის საერო ლიტერატურისათვის (აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ თვით „მართლის თქმის“ პრინციპის დამკვიდრების დროს და შემდგომაც ბევრი ისეთი თხზულება დაინერა, რომელიც არ ეფუძნებოდა „სიმართლეს“).

როცა ამბობენ, ჰაგიოგრაფია არ სცნობსო მხატვრულ ფანტაზიასა და გამონაგონს, მასში იმთავითვე რელატიური შინაარსი იგულისხმება, რადგანაც ნათქვამი არ ნიშნავს იმას, რომ ჰაგიოგრაფია პრაქტიკაში საზოგადოდ არ იცნობდეს მათ. პირიქით, მხატვრული ფანტაზია და გამონაგონია ის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფენომენი, რითაც ჰაგიოგრაფთა საისტორიო თხრობა გარდაისახება მხატვრულ ფაქტად. ადრეული შუა საუკუნეების მწერალი, ქვეცნობიერად თუ წინასწარგანზრახვით, უმთავრესად სწორედ მხატვრული ფანტაზიისა და გამონაგონის გადმოცემისას ამბის მთხრობელიდან ამბის მხატვრად იქცევა, ცნებებით აზროვნებიდან სახეებით აზროვნებაში გადადის. უმთავრესად და არსებითად აქ გრძნობს იგი შემოქმედებით თავისუფლებას (ამ სიტყვის პირობითი მნიშვნელობით) და, ამიტომ მაინცდამაინც აქაც, და უფრო აქ, ვლინდება მისი, როგორც ხელოვანის, ესთეტიკური მიმართება სინამდვილესთან. ეს უკანასკნელი კი – სინამდვილესთან მწერლის ესთეტიკური მიმართება, უფრო კონკრეტულად, ამ მიმართების რაობა – თითქმის ერთადერთი კრიტერიუმია, რომელიც ეჭვმიუტანლად

¹ რ. სირაძე, მხატვრული აზროვნების საკითხები უძველეს ქართულ მწერლობაში (V-XI სს.), საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“, 1965, 4, გვ. 134-140.

განსაზღვრავს მისი სულიერი ნაღვანის მიკუთვნებას საერო ან სასულიერო მწერლობისადმი.

საკითხის ეს მხარეც უნდა იყოს გათვალისწინებული, როცა „შუშანიკის წამების“ ჟანრობრივ თუ დარგობრივ კუთვნილებაზე ვმსჯელობთ. თუ კი იაკობ ხუცესი მართლა საერო მწერლობის ძეგლს ქმნიდა, რომლის ძირითადი ფაბულა ისტორიული პიროვნების, ამ შემთხვევაში კონკრეტული წმინდანის კონკრეტული თავგადასავალი იყო, ავტორს საერო მწერლის მსოფლმხედველობა, ან საერო განწყობილება მაინც, უწინარეს ყოვლისა იქ უნდა გამოეყვინა, სადაც შეგნებულად დასცილდებოდა წმინდანის ცხოვრების „ისტორიულ ფაქტებს“ და მკითხველს შესთავაზებდა მხატვრულ ფანტაზიასა და გამონაგონს.

აქ დაისმის ზოგადი ხასიათის კითხვა: იცნობს კი საკუთრივ იაკობ ხუცესი საერთოდ მხატვრულ ფანტაზიასა და გამონაგონს? ამ კითხვეზე ქართველ მეცნიერებს დადებითი პასუხი მოეპოვებათ, თანაც იმდენად არგუმენტირებული, რომ მასში ეჭვის შეტანა დღეს უკვე შეუძლებელია. ამ მხრივ ბოლო დროის ნამუშევართაგან უწინარესად გ. ფარულავას სპეციალურ ნარკვევს დავასახელებდით, რომელშიც სკრუპულოზურადაა გამოკვლეული საზოგადოდ ჰაგიოგრაფიაში, მათ შორის ძველ ქართულ მწერლობაში, ისტორიულ-კონკრეტულისა და მხატვრული ფანტაზია-გამონაგონის ურთიერთმიმართების პრობლემა¹. მკვლევარი სავსებით სამართლიანად მიუთითებს, რომ ეს მომენტი თვალსაჩინოა პირველივე ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულების („შუშანიკის წამების“ – ბ. კ.) გმირთა სახეებში, ისევე როგორც ნანარმოების მთელ დანარჩენს სახეობრივ სტრუქტურაში. ისტორიული ფაქტია ვარსკენის სარწმუნოებრივ-ეროვნული ლალატი, მასთან შუშანიკის დაპირისპირება და ამ უკანასკნელის ტრაგიკული ხვედრი ექვსი წლის მანძილზე. ეს ისტორია ეგებ უფრო დრამატულიც იყო, ვიდრე სცენაზე გათამაშებული ზოგი მოქმედება, ისევე როგორც ცხოვრება ზოგჯერ უფრო მშვენიერია, ვიდრე რომელიმე ფერწერულ ტილოზე მოჩანს იგი. არსებულის (მომხდარის) დრამატული ტონუსიდან გამომდინარე,

¹ გ. ფარულავა, მხატვრული ფანტაზია და შინაგანი ხილვა, ნიგნძი: მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში, თბ., 1982, გვ. 83-134.

იაკობ ხუცესი ამუქებს საღებავებს, ქმნის ფანტასტიკურ სურათს (ხაზი ჩვენია – ბ. კ.), რათა სიტუაციის რეალურ, მაგრამ მძაფრ სინამდვილეში ჩაგვახედოს“ (იქვე, გვ. 125). მკვლევარს, სხვათა შორის, ამის ნიმუშად ეხატება სწორედ „ნამებიდან“ ჩვენ მიერ უკვე დამონმებული პასაჟი იმის შესახებ, რომ ძაძისაგან „ნაგვემი“ ხორცი დედოფლისა სიცოცხლეშივე დალპა და „დიდ-დიდ“ წყლულებზე მატლი იყო „დასხმული“, რომელიც შუშანიკმა აიღო და უჩვენა თავის სულიერ მამას, თანაც მკაცრად გაკიცხა ამ ამბით შეძრწუნებული მოძღვარი.

ორიგენის სიტყვებს თუ მოვიშველიებთ, უნდა ვთქვათ, რომ ნამების ამ ეტაპზე და ამ კონტექტში, რომელიც, ჩანს, ხელოვნურად შექმნა ავტორმა, შუშანიკის „ნმიდა და უცოდველი სული... ძლიერი თავშეკავების გზით განწმენდილი და ღვთისმოსაობით და რელიგიურ შემეცნებათაგან დამთვრალი“, თანაეზიარება ღვთაებას¹.

მაშასადამე, როცა იაკობ ხუცესის მხატვრული წარმოსახვა „სცილდება საგანს“, რათა „უფრო დაუახლოვდეს მას“ (ესაა მხატვრული ფანტაზიისა და გამონაგონის უმთავრესი მიზანი), იგი მონამის პიროვნებას „უახლოვდება“ საერო მწერლობის დიამეტრალურად საპირისპირო პოზიციიდან. აქ, ამ „შემოქმედებითი თავისუფლების“ დროს, მან თავის პერსონაჟს შეხედა, როგორც ჭეშმარიტად ჰაგიოგრაფმა და ინტენსიურად სცადა მისი დამსგავსება ადამიანის იმდროინდელი იდეალისათვის. მოტანილი აზრის სანინააღმდეგოდ ფუჭია იმ ფაქტის კონსტატაცია, რომ თავად ჰაგიოგრაფს აძრწუნებს პერსონაჟის ქმედება და მოუწოდებს მას ნაკლებ სასტიკი იყოს თავისთავის მიმართ. ამით მწერლის საერო განწყობილება კი არ არის გამოვლენილი, როგორც ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს, არამედ პირიქით, ამით მას იმის თქმა სურს, რომ ჭირთათმენის ადამიანური შესაძლებლობის ზღვრამდე მისული მონამე საბოლოოდ სძლევს და აუფასურებს კიდევაც ამქვეყნიურ, მატერიალურ ყოფას და ამითვე მის პიროვნებას განაზოგადებს „ადამიანის იმდროინდელი იდეალის შესაბამისი გმირის სახეში“.

¹ ორიგენის სიტყვები ციტირებულია გ. ფარულავას დასახელებული ნაშრომიდან, გვ. 99-100.

რაც შეეხება თავად ავტორს, იგი ვერც მოტანილ და ვერც სხვა სიტუაციაში, რომლებშიც გარკვეულ შემთხვევაში თვითონ იყენებს თავის თავს, ალბათ, ზოგჯერ ხელოვნურადაც, ვერ გაუტოლდება „ღვთისმოსაობისა და რელიგიურ შემეცნებათაგან დამთვრალ“ თავის პერსონაჟს. ამის შეგნება ავტორს აქვს, მაგრამ ეს არაა თავისთავის დამცრობა, არამედ მხოლოდ განდიდება იდეალური გმირისა. და ეს განსაზღვრავს სინამდვილესთან მისი ესთეტიკური მიმართების რაობას. სწორად შენიშნა გ. ფარულავამ ამ პასაჟის შესახებ: „იდეალური ასეთი სტილისტური ფორმირება მთლიანად ეწინააღმდეგება სილამაზის როგორც ანტიკურს, ისე რუსთველურ გაგებას. აქ სწორედ ულამაზო სხეულშია ლამაზი სული. მსოფლალქმა, რომელმაც ღმერთი მიწაზე ჩამოიყვანა და ჩვეულებრივი ადამიანური არსებობით შემოსა, ესთეტიკური იდეალის ფორმირებაშიც ყოფითსა და ჩვეულებრივს ემყარება“¹.

დამონმებულ კონტექსტზე, როგორც პირწმინდად ჰაგიოგრაფიულ მხატვრულ გამონაგონზე, მსჯელობა სრული არ იქნება, თუ არ გავითვალისწინებთ კ. კეკელიძის მიერ მის შესახებ გამოთქმულ უაღრესად საინტერესო თვალსაზრისს. კერძოდ, მას, მსოფლიო ჰაგიოგრაფიის საუკეთესო მცოდნეს, მოეპოვება რიგი ნარკვევებისა, რომლებიც ეხება ბიზანტიურ-ქართულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პრობლემებს. ამათგან ჩვენი საკითხისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს მის გამოკვლევას „ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული პარალელები“, რომელიც, მოცულობითი სიმცირის მიუხედავად, შეიცავს რიგ ზოგადთეორიულ-ლიტერატურულ მსჯელობას, განმტკიცებულს კონკრეტული მასალებით ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან, მათ შორის „შუშანიკის წამების“ ზემოთ დამონმებული პასაჟითაც. ნაშრომს შესავალში კ. კეკელიძეს შენიშნული აქვს, რომ „ბიზანტიურმა ლიტერატურამ ჯერ კიდევ წინამეტაფრასულ ხანაში შეიმუშავა გარკვეული სქემები, რომელთაც მკვეთრად ჩამოსხმულ შაბლონის, შტამპის ხასიათი მიიღეს. ეს სქემები (დ. ს. ლიხაჩოვმა მათ „ლიტერატურული ეტიკეტი“ უწოდა – ბ. კ.) სავალდებულო გახდა არა მარტო ბიზანტიურ ლიტერატურაში, არამედ იმ ხალხთა

¹ გ. ფარულავა, ქართული მწერლობის სათავეებთან, ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1983, 1, გვ. 21.

მწერლობაშიც, რომელნიც ბიზანტიურ კულტურასთან იყვნენ დაკავშირებულნი და იმით საზრდოობდნენ. კერძოდ ეს უნდა ვთქვათ ქართული მწერლობის შესახებაც. ამ სქემებმა გამოვლინება პოვეს არა მარტო ლიტერატურულ ფორმაში, არამედ იმ სიუჟეტურ მოტივებშიაც, რომელთაც ამ ჟანრის ლიტერატურაში ვხედავთ¹.

მოტანილი მსჯელობის უმთავრესი აზრი ის არის, რომ ადრინდელი ქართული მწერლობა თავისი „ლიტერატურული ფორმით“ (resp. ჟანრობრივად) ანალოგიური იყო ბიზანტიური ლიტერატურისა, კერძოდ, ბიზანტიური შაგიოგრაფიისა, ამასთანავე შინაარსობრივადაც (ცალკეული „სიუჟეტური მოტივებითაც“) პირველი (ქართული შაგიოგრაფია) არაიშვიათად გენეტიკურად იყო დაკავშირებული მეორესთან (ბიზანტიურ შაგიოგრაფიასთან). კ. კეკელიძე ამ თვალსაზრისით სახელდახელოდ დასახელებულ ლიტერატურათა ორ საზიარო „სიუჟეტურ მოტივს“ იხილავს: „ხორცთა განლევისა“ და „პირველყოფილ ჰარმონიისას“. ამათგან ამჯერად ჩვენთვის უმთავრესია პირველი („ხორცთა განლევის“ მოტივი), როგორც სასულიერო მწერლობის, უნიწარესად შაგიოგრაფიის, უძირითადესი დოგმატურ-თეორიული საფუძველი. ამ მხრივ მკვლევრის ყურადღებას იპყრობს „ათცამეტი ასურელი მამის ცხოვრება“ (რომელიც ვ. ჭელიძესაც შაგიოგრაფიის ნიმუშად მიაჩნია და სავსებით სამართლიანადაც), კერძოდ, შიოს მიერ ხელის გულზე ნაკვეთჩხლის დაყრისა და მისგან უვნებლობის მოტივი, და გამოტანილი აქვს დასკვნა, რომ იგი უნდა მიმდინარეობდეს „ბარლამ სირიელის ცხოვრებიდან“ (იქვე, გვ. 99).

უაღრესად სიმპტომატურია ის ფაქტი, რომ, როცა კ. კეკელიძე შაგიოგრაფიულ შაბლონებსა და სქემებზე, კერძოდ, მის ყველაზე უმთავრეს მოტივზე („ხორცთა განლევაზე“) მსჯელობს, „ათცამეტი ასურელი მამის ცხოვრების“ შემდეგ ადრინდელი ქართული მწერლობის იტორიიდან მაინცდამაინც „შუშანიკის წამებას“ ასახელებს და არა რომელიმე სხვა თხზულებას. „მეორე ქართული ძეგლი, – აგრძელებს იქვე მკვლევარი, – რომელშიც „ხორცთა განლევის“ მოტივი მთელი თავისი სიმწვავეით იშლება,

¹ კ. კეკელიძე, ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული პარალელები, ნიგნში: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბ., 1945, გვ. 99-107.

არის „შუშანიკის მარტვილობა“ (იქვე, გვ. 100-101. ხაზი ჩვენია – ბ. კ.). ნათქვამის საილუსტრაციოდ კ. კეკელიძეს მოაქვს თხზულების ის პასაჟები, რომლებიც ჩვენ ვიმონმეთ. იგი საგანგებოდ ჩერდება ცოცხლად ხორცთა ლპობისა და მატლ-დასხმის მოტივზე. გასაგები მიზეზით, ვრცლად მოვიტანთ მკვევრის მსჯელობას. „მოყვანილი ადგილი, – ვკითხულობთ იქვე, – ძალიან გვაგონებს სვიმეონ მესვეტის უფროსის (გარდაიცვ. 459 წელს) „ცხოვრებას“ ... სვიმეონს ისე, როგორც შუშანიკს, შიშველ ტანზე ეცვა ძაძა, არ წვებოდა დასაძინებლად. დიდმარხვის 50 დღის განმავლობაში არ ჭამდა და არ სვამდა... წლების განმავლობაში გაიცრია მისი ხორცი... სხეულმა იწყო ლპობა. დამძალ ხორცში გაჩნდა მატლები, მატლებითვე ავსებული იყო მისი ლოგინი... გაუჩნდა მას ავადმყოფობა „პანუკლა“ და დაუღპა თეძო, საიდანაც უამრავი მატლი სცვივოდა იატაკზე. მეო, ამბობს ავტორი მისი „ცხოვრებისა“, მისი უშუალო შეგირდი ანტონინე, სხვა საქმე არა მქონდა რა იმის მეტი, რომ, თანახმად მისი ბრძანებისა, ძირს დაცვენილი მატლები მეგროვებია და იმავე ადგილას დამესხა სვიმეონისათვის, საიდანაც ისინი სცვიოდნენ. სვიმეონი კი ამ დროს მატლებს ეუბნებოდა: „შეჭამეთ, რაც ღმერთმა მოგმადლათ“.

როგორც ვხედავთ, სვიმეონსაც და შუშანიკსაც ხორცი უღპებათ მისი გაცრეცის გამო უხეში ძაძისაგან: დამძალ ხორცში ერთსაც და მეორესაც უჩნდება მატლები. ისინი ამის წინააღმდეგ არმცთუ არავითარ ზომას არ ლებულობენ, პირიქით, შეგნებულად ხელს უწყობენ მათ მომრავლებას: თუ მატლები ხორციდან შემთხვევით ძირს ჩამოვარდებიან, მათ უკანვე თავის ადგილას აბრუნებენ და თავიანთ სხეულს შესთავაზებენ საქმელად იმ მოტივით, რომ, როგორც შუშანიკი ამბობს, უმჯობესია დროებით, ამ ცხოვრებაში შეგვჭამონ მატლებმა, ვიდრე საიქიოს მუდმივმა, „უკუდავმა“ მატლმაო. სვიმეონის საქციელი პროტესტს ინვევს მის გარშემო მყოფთაგან, პროტესტს ინვევს შუშანიკის საქციელიც იაკობის მხრივ... აქედან საკითხი ამ ორი ჰაგიოგრაფიული ძეგლის (ხაზი ჩვენია – ბ. კ.) ურთიერთობის შესახებ. როდესაც „შუშანიკის მარტვილობა“ ინერებოდა, „სვიმეონის ცხოვრება“, მეტი თუ არა, ოცი წლით მაინც ადრე იყო დანერილი; ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს ეპიზოდი იაკობმა შეთხზა „სვიმეონის ცხოვრების“ მიხედვით. აქ შეუძლებელი არაფერია: „შუშანიკის

მარტივობიდან“ ჩვენ ვტყობილობთ, რომ მის, შუშანიკის, დროს ქართველ მწერლებსა და მკითხველებს ხელთ ჰქონდათ ჰაგიოგრაფიული თხზულებანი, „წმიდანი იგი წიგნნი მონამეთანი“, ან თარგმანში, ან ორიგინალში“ (იქვე, გვ. 102-103).

ამგვარი სესხება არ ყოფილა საძრახი; პირიქით, იგი ადრექრისტიანული ლიტერატურის შემოქმედებითი პროცესის წესი და რიგი, მისი მოუცილებელი კანონი იყო, რამეთუ მაშინ წინაპარ დიდ მწერალთა „ენითა ზრახვიდნენ, მათითა ყურითა ესმოდათ და მათითა „ველითა შურებოდნენ“¹.

კ. კეკელიძის მსჯელობიდან ჩვენთვის უმნიშვნელონესია შემდეგი: ა) ხორცთა ლპობისა და მატლთდასხმის, აგრეთვე დიდმახვის 50 დღის მანძილზე უჭმელობისა და ზედგომის, მოტივი მართლა მხატვრული გამონაგონია საკუთრივ შუშანიკის პიროვნებასთან მიმართებაში ისტორიული თვალსაზრისით (თუმცა ეს არ გამორიცხავს იმასაც, რომ შუშანიკს მართლა მიებაძა დიდი მონამისათვის); ბ) ამ მოტივს ლიტერატურული პირველნაყოფი აღმოაჩნდა, პირველნაყოფი სწორედ ჰაგიოგრაფიული მწერლობიდან, თანაც ამ მწერლობის კლასიკური ძეგლის „სვემეონ მესვეტის ცხოვრების“ სახით. ეს იმას ნიშნავს, რომ იაკობ ხუცესის აზროვნების წყობა და სტილი ჰაგიოგრაფიულ მსოფლმხედველობასა და სტილზეა დაფუძნებული. და თუ მწერლის სიტყვა მომნუსხველია და სულის შემძვრელი, ეს იმიტომ, რომ „წამებაში“ ჰაგიოგრაფიის, როგორც მწერლობის დარგის, მხატვრული ძალმოსილება იაკობ ხუცესის ხელში იდეალურ სრულყოფას, თავისი გამომსახველობითი შესაძლებლობის ზღვარს აღწევს: იაკობ ხუცესი ჰაგიოგრაფიის მხატვრული იდეალის თვალსაწიერიდან შორს იმზირება და აფართოებს მის ჩარჩოებს, მაგრამ აფართოებს ამ დარგის სფეროდან გაუსვლელად.

ამ თვალსაზრისს დამატებით და საბოლოოდ (თვით უკიდურეს სკეპტიკოსთათვისაც, ალბათ, არსებითად მაინც) ადასტურებს მ. გიგინეიშვილის ნაშრომი², რომელიც, გარკვეული აზრით,

¹ კ. კეკელიძე, შემოქმედებითი პროცესი ძველ ქართულ ლიტერატურაში იდეოლოგიური ხასიათის ზოგიერთ მომენტთან დაკავშირებით, წიგნში: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, გვ. 208.

² მ. გიგინეიშვილი, იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“, აღმანახი „საუნჯე“, 1978, ნ, გვ. 223-235.

კ. კეკელიძის ზემოთ დამონებული დებულების შემდგომ სრულყოფილი გაშლა-დასაბუთების წარმატებულ ცდას შეიცავს ორსავე ასაპექტში: თეორიული და კონკრეტული თვალთახედვით.

მ. გიგინეიშვილის დაკვირვებით, „შუშანიკის წამებაში“, კ. კეკელიძის მიერ შემჩნეულს გარდა, სხვა მრავალი „სიუჟეტური დეტალია ჰაგიოგრაფიის სქემის თანმხვედრი“. ესენია: წმინდანის წარმომავლობა ქრისტიანული ოჯახიდან; სიყრმიდანვე გამორჩეული ღვთისმოშიშობა; გადაბირების მსურველნი და მათგან „თავის მოზღუდვა“; იმიერ სოფლად მიცვალების წინასწარგრძობა; გარეშემყოფთა დამოძღვრა-განსწავლა; საფლავის დაბარება; წმინდანის დევნა ურწმუნოსაგან და გულშემატიკვარ „დედათა და მამათა ამბოხის“ მიერ მისი გაცილება; მონამის მხრივ თანამღმობელთა დამშვიდება; წმინდანისათვის მიყენებული გვემით თვით მონინალმდევგის გაკვირვება (ათანასე ალექსანდრიელის „ანტონ დიდის ცხოვრებაში“ ნათქვამია, რომ ეშმაკსაც „დაუკვრდა“ მისგან გვემული წმინდანის გამძლეობა, ასევე ვარსქენს „დაუკვრდა“ მისგან მიყენებული „დიდძალი სიმსივნე“ შუშანიკისი); შეურაცხი ქვეშაგები წმინდანისა; „გრწყილი და ტილი მოუგონებელი“ წმინდანის ადგილსამყოფელში (გვხვდება ათანასე ალექსანდრიელის ერთ-ერთ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში); წმინდანის „სამოსლად შინაგან ძაძა და გარეშე ტყავი“ („ანტონის ცხოვრება“); წმინდანის ნახვა ციხეში „ლამით“, „ფარულად“, ქრთამის გალებით (ტროფიმესა და წმინდა გიორგის „წამებანი“); მარტოობის გამო წმინდანის ჩვილი „ეხმიანება გოლგოთაზე ჯვრიდან ნათქვამს) და სხვა.

მეტის თქმაც შეიძლება. მ. გიგინეიშვილმა „შუშანიკის წამების“ ისეთ „სიუჟეტურ მოტივებსაც“ მოუძებნა ბიბლიურ-ჰაგიოგრაფიული პარალელები, რომლებიც თითქოს აშკარად გამოხატავდა მონამის საერო განწყობილებას. შეეჩერდებით ერთ მათგანზე: „ორიგინალური მხატვრული სახეები და წმინდანისათვის შეუფერებელი ჩივილია მკვლევართა მიერ დანახული შუშანიკის ფრაზაში: „მან უჟამოდ ნაყოფნი ჩემნი მოისთუნლა და სანთელი ჩემი დაშრიტა და ყუაველი ჩემი დააჭკნო“... აქ თავმოყრილი მეტაფორები არა თუ ორიგინალური არ არის, ბიბლიის პოეტური არსენალიდან მომდინარე სტერეოტიპად ქცეული გამომსახველობითი საშუალებებია... ანგარიშგასანევია შუშანიკის ნათქვამის

კონტექსტი, რომელიც ნათელყოფს, რომ „ნაყოფის მოსთულვითა“ და „ყუავილის დაჭკნობით“ შუშანიკი ღვთის წყალობას მოელის: „ხოლო მე ან ამას ვჰმადლობთ ღმერთსა, რამეთუ ტანჯვითა მისითა მე ლხინება ვპოო, და გუემათა და თრევათა მისთათჳს მე განსუენებასა მივემთხვო, და უგულისწმოებისა და უწყალოებისა მისისათჳს მე წყალობასა მოველი იესუ ქრისტესს მიერ უფლისა ჩემისა“. ამას კი მოჰყვება: „ესე ყოველი ცხოვრებაჲ, ვითარცა ყუავილი ველთაჲ, წარმავალ არს და დაუდგრომელ, და ვინ სთესა – მოიმკო, და ვინ განაბნია გლახაკათჳს – შეიკრიბა, და რომელმან წარინყმიდოს თავი თჳსი, მან პოოს იგი, რომელმან ადიდა იგი“. შუშანიკის ეს სიტყვები ბიბლიის მუხლთა გარდათქმას წარმოადგენს“ (იქვე, გვ. 228-229).

ამიტომაც უნდა გავიმეოროთ შ. ონიანის ნათქვამი: „სამწუხაროდ, ვ. ჭელიძის არასწორი წარმოდგენა ჰქონია ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაზე, რომელიც მას რატომღაც მიუჩნევია ერისა და მწერლობისთვის დამამაცირებელად. ვ. ჭელიძე ცნობს მხოლოდ საერო მწერლობის ღირებულებას და უნდა ეს იარლიყი მიაკეროს სასულიერო ძეგლებსაც. ამგვარ მსჯელობას რომ გაეჰყვეთ, მაშინ გამოვა, რომ წარსულში ჩვენ არც წმინდანები გვყოლია და არც მათ შესახებ არსებული მწერლობა გვქონია, რომლსაც აგიოგრაფიის სახელით იცნობს მსოფლიო ლიტერატურა“¹.

ყოველივე ზემოაღნიშნული, აგრეთვე უამრავი სხვა მონაცემი (რომელთა მოხმობას აქ საჭიროდ არ ვთვლით), ვფიქრობთ, უცილობლად ადასტურებს იმ ფაქტს, რომ „შუშანიკის წამება“ ჭეშმარიტად ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებაა.

აღნიშნული ოდნავადაც არ ამცირებს „წამების“ უდიდეს იდეურ მხატვრულ ღირსებას. ეგ ამიტომ: მეხუთე საუკუნის ქართლში ქრისტიანული სარწმუნოების დაცვა სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური მნიშვნელობის ძალად იქცა; ისაა ეროვნული მეობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლის უალრესად ეფექტური ფორმა. ამ იდეას „წამებაში“ ამშვენებს იაკობ ხუცესის ჭეშმარიტად დიადი მხატვრული ნიჭი. ეს არცაა გასაკვირი, რადგანაც „ძველმა ქართველმა მწიგნობრებმა, კერძოდ, ჰაგიოგრაფებმა, მრავალი

¹ შ. ონიანი, დაახ. ნაშრომი, გვ. 111.

შედევი შექმნეს. ასეთი შედეგია „შუშანიკის ნამება“¹. მას მსჭვალავს ეროვნული პროზის თავკაცის უალრესად რეალისტური მსოფლმეგობრება. „არასწორი იქნებოდა, რომ ეს მხოლოდ საერო მწერლობის ელემენტების შემოჭრით აგვეხსნა. იგი თვით ჰაგიოგრაფიის შინაგან განვითარებას მოასწავებს და არა საერთოდ მისი თვისებრიობიდან გამოსვლას. იგი ჰაგიოგრაფიის შინაგან შესაძლებლობაზე მეტყველებს“².

აქედან გამომდინარე, ფშუკი და უიდეო არც „ნმიდა ალექსის ნამება“ ყოფილა. თანამედროვე ბიზანტინიტიკის ერთ-ერთი გამოჩენილი წარმომადგენელი წერს: ალექსი კი არაა უიდეო, ბრბოა უიდეო; უმაღლესი იდეების მატარებელი ალექსი ზევიდან დაჰყურებს მისგან ასე დაცილებულ ბრბოს და მის ქმედებაზე ძალისმიერად არც რეაგირებს.

სინამდვილეში კი ესაა მძაფრი იდეური ბრძოლის თავისებური ფორმა, იმ დროისათვის შესაფერისი, რომლის შეცნობა დღეს გაგვიჭირდება, თუ ისტორიზმის პრინციპს არ დავიცავთ. ხოლო როცა ამ პრინციპს დავიცავთ, მაშინ, რომენ როლანის სიტყვებით რომ ვთქვათ, აღტაცებაში მოვალთ მისი მწუხარებით, დავინახავთ, რომ იგი ნაღველს ჰფენდა სამყაროს, მაგრამ ამშვენებდა კიდევაც მას, შევიგრძნობთ, რომ სამყარო გალარიბდებოდა, მისი ტკივილი რომ მოკლებოდა.

P. S. თავისი შრომების ერთ ნაწილში „შუშანიკის ნამება“ საერო მწერლობას მიაკუთვნა ნ. ჯანაშიამაც როგორც საკუთრივ ქართულ რედაქციებზე მსჯელობისას, ასევე ნაწილობრივ, სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართების კვლევისას³.

¹ ლ. მენაბდე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 13.

² რ. სირაძე, ქართული აგიოგრაფიული მწერლობა და ეროვნული გმირის იდეალი, უფრ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1968, 1, გვ. 34. შდრ. მისივე, უძველესი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების ისტორიის ძირითადი პრობლემები, წიგნში: ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975, გვ. 86.

³ ნ. ჯანაშია, „შუშანიკის ნამების“ ანტონისეული რედაქცია, „მრავალთავი“, IV, თბ., 1975, გვ. 73-99; მისივე, „შუშანიკის ნამების“ სომხური რედაქციების ურთიერთდამოკიდებულებისათვის.

მკვლევრის აზრით, იაკობ ხუცესის თხზულება მხოლოდ ფორმალურად განეკუთვნებოდა სასულიერო მწერლობას, ხოლო „ფაქტობრივ საერო ნაწარმოებია“. ამიტომაც „საფიქრებელია, რომ „შუშანიკის წამების“ გადამუშავების (აგიოგრაფიული უნარის მოთხოვნათა შესაფერისად) საჭიროება იმთავითვე წარმოიშვა. ამის არაპირდაპირი მონაწილეობა შეიძლება იყოს ის, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ-ში და ჯუანშერთან შუშანიკის წამების სრულიად განსხვავებული რედაქცია, თუ რედაქციები უნდა იყოს წარმოდგენილი“¹. მკვლევარი თავისი თვალაზრისის განმამტკიცებლად თვლის ანტონ კათალიკოსის მიერ „წამებაზე“ ჩატარებულ რედაქციულ მუშაობას, რომელიც მიზნად ისახავდა იაკობ ხუცესის „ფაქტობრივ საერო ნაწარმოების“ მოქცევას ჰაგიოგრაფიის ყალიბში.

ნ. ჯანაშია თვისი თვალსაზრისის სასარგებლოდ იმაზეც მიუთითებს, რომ თითქოს შუშანიკი არაა ნამდვილი წმინდანი, ორთოდოქსალური მოღვაწე. იგი ვერ ეტევა ჰაგიოგრაფიის იდეალური პერსონაჟის შაბლონში. ასევეა ვარსკენიც; ის ჰაგიოგრაფიული ძეგლის ტიპური უარყოფითი პერსონაჟი რომ იყოს, მისი ხასიათი იქნებოდა სწორხაზობრივი – მხოლოდ დესპოტი და მტარვალი უნდა განსახიერებელიყო მასში. სინამდვილეში კი იგი ზოგჯერ ჰუმანურობას ავლენსო. მკვლევარს ამ აზრის საილუსტრაციო კონკრეტული მასალაც მოაქვს.

ნ. ჯანაშია, როგორც ყოველთვის, ამჯერადაც „შუშანიკის წამების“ ისტორიულ-ფილოლოგიური ანალიზისას აკრიბიას აღწევს; უზადოა ანტონისეული რედაქციის მისეული ფილოლოგიური ანალიზიც. სამწუხაროდ, ამას ვერ ვიტყვივით მის თეორიულ ნააზრევზე, კერძოდ იმაზე, თითქოს იაკობ ხუცესის თხზულება „ფაქტობრივ“ საერო მწერლობას განეკუთვნებოდეს. სწორად შენიშნა შ. ონიანმა, რომ „წამების ცურტაველისეული რედაქცია კანონიკურ ძეგლად იყო მიჩნეული მთელი ცამეტი საუკუნის განმავლობაში – V საუკუნიდან XVIII საუკუნემდე. მეტის თქმაც შეიძლება; XVIII საუკუნემდე მას არ შეეხებია თვით მეტაფრასის ხელიც, ალბათ, მისი უანრობრივი და მხატვრული

„მრავალთავი“, V, თბ., 1975, გვ. 108-118.

¹ ნ. ჯანაშია, „შუშანიკის წამების“ ანტონისეული რედაქცია, გვ. 73-74.

სრულყოფილების გამო. ხოლო როცა იგი გადაამეტაფრასა ანტონ კათალიკოსმა, შეიძლება ითქვას, მარცხი იწვნია: მისეულმა რედაქციამ თვით სასულიერო წრეებშიც ვერ შეარყია იაკობ ხუცესის თხზულების ავტორიტეტი. ქართულ ეკლესიაში კვლაცა პოპულარულად სარგებლობდა „წამების“ თავდაპირველი (იაკობისეული) რედაქცია. და ეს იმიტომ, რომ იგი იმთავითვე და გვიან პერიოდშიც ქართული ეკლესიის მხრივ გაგებული იყო, როგორც პირნმინდა სასულიერო, ჰაგიოგრაფიული, ფაქტი, მოვლენა.

ამასთანავე წინამდებარე ნარკვევს გაცნობილი მკითხველი, ალბათ, დარწმუნდებოდა, რომ შუშანიკი ჭეშმარიტი მონამეა, ჭეშმარიტი „ორთოდოქსი წმინდანია“. რაც შეეხება ვარსკენის ჰუმანურობის პრობლემას, იგი ვერ დაგვიდგენს თხზულების ჟანრობრივ კუთვნილებას. ჰაგიოგრაფიამ იცის ზოგი უარყოფითი პერსონაჟი, რომელიც იშვიათად, მაგრამ მაინც ჰუმანურობას იჩენს.

ამას გარდა, ხაზგასმით უნდა ითქვას: იაკობ ხუცესის თხზულება არ იძლევა არავითარ საფუძველს, რომ ვარსკენის ქმედებაში ვეძიოთ ჰუმანურობის რაიმე ამკარა მოვლენა.

აქვე დავსძენთ: „შუშანიკის წამების“ ჟანრობრივი კვლევის ისტორია წინამდებარე ნარკვევში წარმოდგენილი მასალით ვერ ამოიწურება. სპეციალურად თუ სხვა საკითხებთან დაკავშირებით ამ პრობლემაზე უწერიათ ა. ბარამიძეს¹, რ. ბარამიძეს², რ.

¹ ა. ბარამიძე, 1500 წლის ძეგლი, გაზ. „ლიტერატურალი საქართველო“, 16 ივლისი, 1976.

² რ. ბარამიძე, ქართული მწერლობის სათავეებთან, თბ., 1978, გვ. 11-12. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ რ. ბარამიძე ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ერთ-ერთი პირველი მკვლევართაგანია, ვინც სპეციალურად იკვლია ჰაგიოგრაფიასთან დაკავშირებული თეორიული საკითხები, უწინარესად მისი ჟანრობრივი სპეციფიკა (რ. ბარამიძე, აგიოგრაფიული ჟანრის მწერლობის სპეციფიკა და იდეური შინაარსი, ნიგში: ნარკვევები ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან (V-XI სს.), ნაწილი I, თბ., 1957, გვ. 7-48). ამავე მონოგრაფიაში იგი კონკრეტულად „შუშანიკის წამებასაც“ ეხება, უმთავრესად პერსონაჟთა ხატვის თავისებურებებს (იქვე, გვ. 51-69). მისი აზრით, თხზულება ვერ ეტევა ჰაგიოგრაფიის ჩარჩოებში, იაკობ ხუცესის ესთეტიკურ-პოეტიკური მიღწევანი მის ფარგლებს გარეთ უფროა საძიებელიო. ბოლო ხანებში

თვარაძეს¹, პ. ინგოროყვას², მ. ლორთქიფანიძეს³, ც. ქურციკიძეს⁴ და სხვებს. მათ თვალსაზრისებს აქ საგანგებოდ არ განვიხილავთ გარკვეული მიზეზებით, უნინარესად იმიტომ, რომ, მაგალითად რ. თვარაძეს უაღრესად საინტერესო, მაგრამ თავისებური შეხედულება აქვს ძველ, ახალ და უახლეს ქართულ ლიტერატურათა შესახებ, უფრო კონკრეტულად, მისთვის მიუღებელია ეროვნული ლიტერატურის (აგრეთვე ენის) ამგვარი დაყოფა, ალბათ, აქედან გამომდინარე – სასულიერო და საერო ლიტერატურის მკვეთრი გამიჯვნაც. ამ საკითხს მომავლში დაფიქრება სჭირდება.

მ. ლორთქიფანიძის (აგრეთვე ზოგი მისი წინამორბედის) ნააზრევში ერთმანეთისაგან მკვეთრად არაა გამიჯნული საერო ლიტერატურა და სამოქალაქო-საისტორიო თხზულებანი, რაც აგრეთვე შემდგომ დაზუსტებას მოითხოვს, რადგანაც სამოქალაქო-საისტორიო თხზულებანი არაა სიტყვაკაზმული მწერლობა ამ ცნების პირდაპირი გაგებით. იგი მხოლოდ მხატვრულ ელემენტს შეიცავს და, ამდენად, არაა მთლიანად მხატვრული მოვლენა, მხატვრული ფაქტი.

პ. ინგოროყვამ „შუშანიკის წამება“ მიაკუთვნა „ბიოგრაფიულ-ისტორიულ მხატვრულ ლიტერატურას“. ამ ტერმინის დეფინიცია ჭირს; შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ მასში მინიშნებულია ჰაგიოგრაფიის სინკრეტული ხასიათი, რადგანაც პ. ინგოროყვასვე აქვს აღნიშნული: ბიოგრაფიულ-ისტორიულ მხატვრული ლიტერატურა მოთხრობის დოკუმენტური ხასიათით თუმცა უახლოვდება ისტორიოგრაფიას, მაგრამ შორდება მას მხატვრული წარმოსახვით. ცხადია, ეს თავისთავად საინტერესო

გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში („ქართული მწერლობის სათავეებთან“) მან აღნიშნა: იაკობ ხუცესი, მართალია, არღვევს ჰაგიოგრაფიულ ტრაფარეტს, მაგრამ მისი თხზულება „თავისი ძირითადი ნიშანთვისებით, ნაწარმოების ავტორის ეული წარმმართველი ტენდენციებით, უანრობრივად აგიოგრაფიას განეკუთვნება“ (იქვე, გვ. 11).

¹ რ. თვარაძე, თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა, ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა კოლაში“, 1978, 3, გვ. 40-51.

² პ. ინგოროყვა, ბიოგრაფიული ისტორიულ-მხატვრული ლიტერატურა, თხზულებანი, IV, თბ., 1978, გვ. 292-293.

³ მ. ლორთქიფანიძე, ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1966, გვ. 7-13.

⁴ ც. ქურციკიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 14-15.

მსჯელობა ზუტად ვერ განსაზღვრავს „ნამების“ ჟანრობრივ რაობას, უფრო კონკრეტულად, იგი არ გვაძლევს საფუძველს, თხზულება დაბეჭდით მივაკუთვნოთ არათუ საერო მხატვრულ ლიტერატურას, არამედ თვით ჰაგიოგრაფიასაც კი.

ა. ბარამიძემ აღნიშნა: „გარეგნულად, ფორმალურად „შუშანიკიანი“ („შუშანიკის ნამება“ – ბ. კ.) განეკუთვნება ე. წ. ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ჟანრს, ნამდვილად და არსებითად ეს არის მხატვრულ-ბიოგრაფიული ხასიათის ნაწარმოები, რომელიც ვერ მოთავსდება ჰაგიოგრაფიული ჟანრის ვიწრო ფარგლებში“. ეს განსაზღვრა უკუთქმითია: იგი იმაზე კი არ მიუთითებს, რომ „ნამება“ უთუოდ საერო ლიტერატურას განეკუთვნება, არამედ მხოლოდ იმას გვაუწყებს, რომ ეს თხზულება ვერ ეტყევაო ჰაგიოგრაფიის ჟანრის ფარგლებში.

დაახლოებით ამგვარი ვითარება შეინიშნება რ. ბარამიძის ნააზრევშიც, თუმცა მას ერთგან შენიშნული აქვს, და სავსებით სწორადაც, რომ „შუშანიკის ნამება“ არის „წმინდაჰაგიოგრაფიული“ ჟანრის თხზულება.

და ბოლოს, ამ მხრივ ცალკე უნდა დავასახელოთ ს. ცაიშვილის სპეციალური გამოკვლევა¹, რომელშიც მოცემულია „ნამების“ ისტორიულ-ლიტერატურული ანალიზი, გახსნილია მისი ესთეტიკურ-პოეტური სამყარო. და მაინც თხზულების ჟანრობრივი კლასიფიკაციისას ავტორის პოზიციის მკვეთრი გამოვლენაჭირს².

¹ ს. ცაიშვილი, სიტყვის უკვდავაება; ძველი ქართული მწერლობა. წერილები და გამოკვლევები, II, თბ., 1985, გვ. 3-26.

² ახლახან მ. ლორთქიფანიძემ გაზ. „ლიტერატურულ საქართველოში“ (4. 6. 1986) გამოაქვეყნა წერილი, რომელშიც მკვეთრი სადემარკაციო ხაზი არაა გავლებული ჰაგიოგრაფიასა და ისტორიოგრაფიას შორის.

ბ. ღიალი მიზნის სათავეებთან

(არშუმა პიტიახვის ხელახალი რეაბილიტაციისათვის)

„ისეთი საერთო წესის („არავითარი კომპრომისი!“) შეთხზვა, რომელიც ყველა შემთხვევისათვის გამოდგება, სისულელეა. იმისათვის, რომ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში გაერკვე, საკუთარი თავი უნდა გებას“.

ვ. ი. ლენინი

„ჭკუიანი ვაჟ-კაცობაი ეგე არნ: სად ღონეი ვერ ღონობს, იქაიდ ხერხს ემუდვნის“.

ი. ჭავჭავაძე

„დიპლომატია ყოველ დროში მოითხოვდა არა შუბლით კლდესთან შეხეთქებას, არამედ გონივრულ მანევრირებას“.

კ. გამსახურდია

1978 წელს ქართველმა ხალხმა თავის სახელოვან წინაპარს იაკობ ხუცესს (ცურტაველს) საკადრისი პატივი მიაგო – დიდი ზეიმით, ფაქტიურად ეროვნული კულტურის სახალხო დღესასწაულის დონეზე აღნიშნა „შუშანიკის წამების“ 1500 წლის იუბილე. ქართული კულტურის მესვეურებმა, საზოგადოდ ქართველმა ინტელიგენციამ, არ დაიშურეს ძალა და ენერგია იმისათვის, რომ შეძლებისამებრ სრულად წარმოეჩინათ უძველესი ეროვნული ქმნილების მაღალი ისტორიულ-მხატვრული ღირსებანი როგორც ჩვენში, ისე საზღვარგარეთ, ბუნებრივია, რომ ამ კეთილშობილურ საქმეში თავი გამოიჩინეს განსაკუთრებით ძველი ქართული კულტურის, უმთავრესად ლიტერატურის, სპეციალისტებმა. დაიბეჭდა უამრავი წერილი, გამოკვლევა, ბროშურა, კრებული თუ მონოგრაფია, რომელთაგან ზოგი პოპულარული, ზოგი მეცნიერული, ზოგი კიდევ მეცნიერულ-პოპულარული ხასიათისა იყო. ცხადია, ისინი თანაბარი მეცნიერულ-შემეცნებითი ღირებულებისა არ გახლდათ (ეს არც

იყო მოსალოდნელი). ამასთანავე მოხდა ისე, რომ „შუშანიკის წამება“, როგორც ჩვენამდე მოღწეულმა უძველესმა ნაწარმოებმა, ბუნებრივია, მეცნიერებს მისცა საშუალება მასთან ერთად, და უმთავრესად მასთან მიმართებით, თავიანთ ნაშრომებში შეხებოდნენ არა მხოლოდ საკუთრივ იაკობ ხუცესის თხზულებას, არამედ უძველესი ქართული ცივილიზაციის ისტორიას საზოგადოდ, კერძოდ, ქართული მნიგნობრობის სათავეების საკითხსაც.

ერთ-ერთი ასეთი ნაშრომი გახლდათ საკმაოდ ვრცელი მონოგრაფია სახელწოდებით: „ქართული წიგნისა და მწერლობის სანყისებთან“ (თბ., 1978, 112 გვ.), რომელიც, სამწუხაროდ, ზოგ მონაკვეთში ვერ დგას სათანადო მეცნიერულ თუ მეცნიერულ-პოპულარულ დონეზე. ეს განსაკუთრებით ნაშრომის იმ ნაწილზე ითქმის, რომელიც „შუშანიკის წამებას“ ეხება.

მკითხველს ბოდიშს ვუხდით, რომ მონოგრაფიის ავტორს არ ვასახელებთ. ამას თავისი მიზეზი აქვს: წიგნის გამოქვეყნებიდან რამდენიმე ხნის შემდეგ მისი ავტორი, რომელიც ნაყოფიერად მოღვაწეობდა ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიასა და მომიჯნავე დარგებში, ტრაგიკულად დაიღუპა. ამიტომაც მისი დასახელება, ეთიკური მოსაზრებით, უხერხულად ვცანით. ამასთანავე არც დუმილი შეიძლება, რადგანაც ხსენებულ მონოგრაფიაში დაშვებული შეცდომები აძნელებს V ს. ქართლის, გარკვეულწილად მაშინდელი ამიერკავკასიის, ისტორიული სიტუაციის მართებულ გააზრებას. ვფიქრობთ, ამგვარი ხარვეზი არ უნდა გაპარულიყო ნაშრომში საზოგადოდ და განსაკუთრებით იმიტომ, რომ იგი ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვისაა გამიზნული და არა მხოლოდ სპეციალისტთა ვინაობისათვის. ფართო მკითხველ საზოგადოებას კი არა აქვს დრო, შესაძლოა – სურვილი და გამოცდილებაც იმისათვის, რომ შეამომოს მიღებული ინფორმაციების სიზუსტე და, ამით, საბოლოოდ არასწორი შეხედულება განუმტკიცდეს ჩვენს წინაპრებსა და მათ სულიერ მემკვიდრეობაზე. ამიტომაც დიდი სიფრთხილე ჰმართებს ქართველი ხალხის ისტორიული წარსულის შესახებ დაწერილი მეცნიერულ-პოპულარული ხასიათის ნაშრომების ავტორებს. მხოლოდ ამგვარი სიფრთხილის საჭიროების შეგნებამ ვკიარნახა წინამდებარე წერილის გამოქვეყნება, რასაც, იმედია,

მიუყერძობელი მკითხველი ნეტარხსენებული ავტორისადმი უპატივისმცემლობაში არ ჩამოგვათმევს, მით უფრო, როცა ეს წერილი დიდი ხანია დაინერა – თვით მის სიცოცხლეში.

მონოგრაფიის ავტორის უმთავრესი კონცეპტუალური ხასიათის შეცდომა ცხადდება მის მკვეთრ, რადიკალურ დებულებაში, რომელიც ასეა ფორმულირებული: „შუშანიკი იყო ვარდან მამიკონიანის ასული და ვარსქენი არშუშა პიტიახშის ძე. როგორც მათი მამები (ე. ი. ვარდან მამიკონიანი და არშუშა პიტიახში – ბ. კ.) განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან სარწმუნოების სიმტკიცითა და ხასიათებით, ასევე არ ჰგვანან ერთმანეთს შვილები – შუშანიკი და ვარსქენი: ქალი იყო აუღებელი სალი კლდე, უსაზღვრო პატრიოტი თავისი ქვეყნისა, ვაჟი კი ჟამთა მჭვრეტი დიდებული, რომელიც მის მორჩილ ხალხსაც კი სძულდა“ (იქვე, გვ. 88) (ხაზგასმა ჩვენია – ბ. კ.).

არშუშა პიტიახშის პიროვნების ღვანლის დასაკნინებლად და რელიგიურ-პოლიტიკური მრწამსით ვარსქენთან მის გასათანაბრებლად მკვლევარი არშუშას თანამედროვის, დიდი სომეხი ისტორიკოსის ლაზარ ფარპეცის ცნობასაც იშველიებს. „ლაზარე ფარპეცის ცნობით, – ამბობს იგი, – ცურტავის მფლობელი არშუშა პიტიახში (ვარსქენის მამა) ითვლებოდა „ჭკვიან და გამორჩენილ (resp. გამომრჩეველ – ბ. კ.) კაცად, თუმცა მისი საქმიანობა რატომღაც ამას არ ადასტურებს“ (იქვე, გვ. 86) (ხაზგასმა ჩვენია – ბ. კ.). ამ აზრის დამამტკიცებელ საბუთებს მკვლევარი იმავე ლაზარ ფარპეცის შრომაში ხედავს, თვლის, რომ ირანის შაჰის იაზკერტის მიერ სპარსეთში განწეულმა არშუშამ, ვარდან მამიკონიანისაგან განსხვავებით, უგვანო საქციელი ჩაიდინა, როცა რჯული შეიცვალა და სხვებიც, – სომეხი და ალბანელი დიდებულებიც (ალბანელ დიდებულებს ავტორი სპარსეთში განწეულთა შორის არ ასახელებს), დაითანხმა ამაზე, შაჰის განკარგულებით დიდხანს დარჩა სპარსეთში, გახდა მისი ერთგული.

მკვლევრის მტკიცებით, ღირსეული პიროვნება არც არშუშას შვილი ჯოჯიკი ყოფილა. გვარწმუნებენ: იგი თვითონ უწოდებსო თავისთავს „მცონარას“. მტკიცება ემყარება მრავალტანჯულ რძალთან ჯოჯიკის დიალოგს, სადაც, სხვათა შორის, ნათქვამია:

„...მოგკტევენ და ნუ მოიწსენებ მედგრობათა ჩემთა“¹. მკვლევარი ფიქრობს, რომ „მედგრობა“, თანამედროვე გაგებით. „მცონარობას“ გულისხმობს (იხ. დასახ. ნაშრომი, გვ. 86). რაც შეეხება ვარსკენს, მეორე შვილს არშუშა პიტიახშისა, ის არისო „მშიშარა და უნებისყოფო“, რომელმაც „მლიქვნელურად მოიხარა ქელი სპარსეთის მფლობელების წინაშე“ (იქვე, გვ. 86) (ხაზგასმა ჩვენია – ბ. კ.).

ზემოაღნიშნული მსჯელობის ლოგიკური დასკვნა ასეთია: V საუკუნის ქართლის ეროვნული (ქართული) იდეალების მოღალატენი არიან ქართლის პიტიახშები, მამა-შვილი – არშუშა და ვარსკენი, – ორივენი მხდალნი, უნებისყოფონი, ეროვნული სარწმუნოების, ქრისტეს რჯულის გამყიდველნი, შვილი (ვარსკენი) ამასთან ერთად მლიქვნელიცაა და მშიშარაც, უნებისყოფო. უღირსი პიროვნებაა ქვეყნის დიდი მოხელის – არშუშას მეორე შვილიც – ჯოჯიკიც: იგი არის მცონარა, უსაქმური, თანამედროვე რუსული ტერმინი რომ ვიხმაროთ, – лентяй (მცონარე, მცონარა სწორედ лентяй-ს ნიშნავს)². ამდენად, ქართლს განაგებენ (აღბათ, მეფესთან ერთად) ქვეყნისა და რჯულის მოღალატე, მხდალი, მლიქვნელი და მცონარა, უნებიყოფო ქართველები. ასეთ შემთხვევაში ბუნებრივად დაისმის კითხვა: ამგვარ კრიტიკულ სიტუაციაში, – ცეცხლთაყვანისმცემელ სპარსთა ბატონობის ჟამს – ვინ იცავს ქართველთა ეროვნულ ინტერესებს? ქართველი მკვლევრის ნააზრევის საფუძველზე, ამ კითხვის ერთადერთი პასუხი ასეთია: ქართლის ეროვნულ ინტერესებს იცავენ სომეხი მამიკონიანები, უფრო კონკრეტულად, – „შუშანიკი, აუღებელი სალი კლდე, უსაზღვრო პატრიოტი თავისი ქვეყნისა“.

დასკვნა მეტად დამაფიქრებელია, სავალალოც კი, იმდენად სავალალო, რომ ქართველ მკითხველს ოდნავადაც ვერ ანუგეშებს დიდი სომეხი მეცნიერის ნ. ადონცის თითქმის არსებითად დასაბუთებული მოსაზრება იმის შესახებ, რომ თვით მამიკონიანები

¹ იაკობ ცურტაველი, „შუშანიკის წამება“, წიგნი: ძველი ქართული აგიორგაფიული ლიტერატურის ძეგლები I (V-X სს.), თბ., 1964, გვ. 26 (ქვემოთ: ძეგლები, I).

² იხ. ქ. დათიკაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, წიგნი II, თბ., 1948, გვ. 209.

ქართველური, კერძოდ, მეგრულ-ჭანური, მოდგმისანი არიან¹ (ამავე აზრს ასაბუთებს ან აფიქსირებს ზოგი ქართველი მეცნიერიც, მაგალითად ს. ჯანაშია, ლ. ჯანაშია და სხვ.). მისი ნუგეშისცემა და დამშვიდება მხოლოდ იმ ფაქტის აღნიშვნით შეიძლება, რომ ქართველმა მკვლევარმა, სამწუხაროდ, ტენდენციურად, თითქმის ნიჰილისტურად შეაფასა საკუთარი ხალხის წარსული, ან ძალაუნებურად დაუშვა მძიმე ფაქტობრივი შეცდომები, განსაკუთრებით არშუშა პიტიახშის პიროვნების შეფასებისას.

ორსავე შემთხვევაში გვმართებს ამ შეცდომების გამოვლენა, რაშიც ხელი არ უნდა შეგვიშალოს მისი ავტორის სახელისა და სულიერი მემკვიდრეობის პატივისცემა-დაფასების უცილობელმა შეგნებამ.

მართალია, ქართველ ისტორიკოსთა ძველი თაობა არშუშა ქართლის პიტიახშს (V ს.) ნაკლებად სწყალობდა – ერისა და ქვეყნის წინაშე მის ღვანლს ან დუმილით უვლიდნენ გვერდს, ან საჭოჭმანოდ მიიჩნევდნენ, – მაგრამ თანამედროვე ქართულმა ისტორიოგრაფიამ, ლიტერატურათმცოდნეობასთან ერთად, ინტენსიურად სცადა ამ დიდი პიროვნების რეაბილიტაცია. სარეცენზიო მონოგრაფიაში კი საპირისპირო აზრის მტკიცების მძაფრი სურვილი იგრძნობა.

მკვლევრის შეცდომა, ეტყობა, რამდენიმე გარემოებამ განსაზღვრა, რომელთაგან, ალბათ, უმთავრესია შემდეგი: 1) ქართლში პიტიახშთა ინსტიტუტის გენეზისისა და მისი ხელისუფლების (მმართველობის) ხასიათის გაუთვალისწინებლობა; 2) არშუშა პიტიახშისა და მის თანამდგომთა შესახებ არსებული სომხური წყაროების ტენდენციური, ცალმხრივი ინტერპრეტაცია; 3) დასმულ საკითხზე თანამედროვე ქართველ ისტორიკოსთა და ლიტერატურათმცოდნეთა თვალსაზრისების გაუთვალისწინებლობა; 4) არშუშას, ვარსქენისა და ჯოჯიკის პიროვნებათა დახასიათებისას ეროვნული უმნიშვნელოვანესი პირველწყაროს, საკუთრივ „შუშანიკის წამების“, ვენებათა თითქმის სრული იგნორირება.

დავინწყოთ პირველით.

¹ Н. Адонц. Армения в эпоху Юстиниана. Спб., 1908, стр. 402-404.

პიტიახშის ინსტიტუტის გენეზისისა და ხელისუფლების პრობლემას თეორიული (ზოგადთეორიული) ხასიათის პირველხარისხოვანი გამოკვლევები მიუძღვნეს უცხოელმა და საბჭოთა მეცნიერებმა. უცხოელ მეცნიერთაგან განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ა. პაგლიაროსა¹ და ფ. რუნდგრენის² ღვაწლი. ამ მხრივ საბჭოთა მეცნიერების გამოკვლევათაგან, ალბათ, გამორჩეულ ადგილს იჭერს თ. გამსახურდია სპეციალური ნარკვევი³. ხოლო კერძოდ ამიერკავკასიაში, მათ შორის ქართლში, პიტიახშთა ვინაობა-ხელისუფლების გარკვევას სპეციალურად თუ სხვა საკითხებთან მიმართებაში შეეხო უამრავი მეცნიერი. ესენია: ნ. ადონცი, ზ. ალექსიძე, ა. აფაქიძე, ნ. ბერძენიშვილი, ა. ბოგვერაძე, ჟ. გარიტი, ვ. გოილაძე, ს. გორგაძე, კ. გრიგოლია, ვ. დონდუა, კ. თუმანოვი, პ. ინგოროყვა, ს. კაკაბაძე, კ. კეკელიძე, დე ლეგარდო, მ. ლორთქიფანიძე, ი. მარკვარტი, გ. მელიქიშვილი, ლ. მუსხელიშვილი, თ. პაპუაშვილი, რ. ფრაი, ა. ქრისტენსენი, გ. ნერეთელი, მ. ნონელია, გ. ლაფანციანი, ი. ჯავახიშვილი, ნ. (ლ.) ჯანაშია, ს. ჯანაშია, ჰენინგი, ე. ჰონიგმანი და სხვები.

ერთ დროს ჩვენში განმტკიცებული იყო აზრი, თანაც საკმაოდ მყარადაც, რომ „პიტიახში“, როგორც სამოხელეო ტერმინი, არა მხოლოდ ენობრივად, ეტიმოლოგიურად უკავშირდება ირანულ სამყაროს, არამედ სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურადაც. მიაჩნდათ, რომ ამიერკავკასიაში, კერძოდ, ქართლში, პიტიახშის ინსტიტუტი შემოღებული იყო სპარსი მბრძანებლების მიერ ადრე შუა საუკუნეებში და იგი თავისი გენეზისითა და, რაც მთავარია, მმართველობის (ხელისუფლების) თვალსაზრისითაც წმინდა სპარსული მოვლენა გახლდათ. ირანის შაჰები ამიერკავკასიაში, მათ შორის ქართლში, თავიანთი პოზიციების შენარჩუნება-განმტკიცების მიზნით, აქ პიტიახშებად იმთავითვე სპარსელებს ნიშნავდნენ, რომლებიც, როგორც ირანის ოფიციალური აგენტები, ადგილობრივ მეფეებს კონტროლს უწევდნენ თავიანთი

¹ A. Pagliaro. Riffessi di etimologie iraniche nella tradizione storiografica greca, *Bendiconti della Accademia Nazionale dei lincei*, 9, Roma, 1955.

² F. Rundgren. Ein iranischer Beatenname im Aramaischen, *OS*, V. XII, 1964.

³ თ. გამსახურდია, პიტიახშთა ინსტიტუტის საკითხისათვის, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების „მაცნე“, 1970, 6, გვ. 49-74.

მბრძანელის სასარგებლოდ. ამდენად, პიტიახშები თითქოს არა მხოლოდ წარმოშობით ყოფილან სპარსელები, არამედ თავიანთი საქმიანობითაც, თავიანთი „პოლიტიკური ვინაობითაც“ (ტერმინი ეკუთვნის კ. გრიგოლიას). დამპყრობლებმა მხოლოდ მოგვიანებით ცნესო შესაძლებლად ქართლის დიდებულების აღზევება ქართლისავე პიტიახშებად ისე, რომ ამ გენეალოგიურ ცვლილებას არ მოჰყოლოდა დასახელებული ინსტიტუტის მმართველობის ხასიათის ოდნავი ცვლილებაც კი, რასაც მიაღწიესო კიდევაც. მართალია, ამიერიდან პიტიახშები ქართლის დიდებულები არიან, მაგრამ ისინი უნინდებურად როგორც ფორმალური თვალსაზრისით (ტიტულატურით), ისე „პოლიტიკური ვინაობითაც“ ქართველ მეფეთა საქმიანობის მაკონტროლებელ შაჰის ერთგულ აგენტებად რჩებიანო.

როგორც აღინიშნა, ამგვარ თვალსაზრის ერთ დროს (და საკმაო ხნის განმავლობაშიც) მტკიცედ ჰქონდა ფეხი მოკიდებული მეცნიერებაში, განსაკუთრებით მცხეთის ცნობილი არქეოლოგიური გათხრების აღმოჩენამდე და რამდენამდე მის შემდეგაც. ეს გარემოება, როგორც ჩანს, ისტორიულზე მეტად ფსიქოლოგიური ფაქტორით იყო განსაზღვრული. მეცნიერები ფიქრობდნენ (ალბათ, სწორადაც), რომ „პიტიახში“ ეტიმოლოგიურად ირანულ ენობრივ სამყაროს უკავშირდება. აქედან გამომდინარე, ქვეცნობიერად, აპრიორულად უშვებდნენ ვარაუდს, რომ ეს სამოხელეო ტერმინი ჩვენში დამკვიდრდა სპარსთა ბატონობის უამს და, ამდენად, თუ შეიძლება ითქვას, იმთავითვე გენეალოგიურ-პოლიტიკური თვალსაზრისითაც სპარსულად იყო გაშინაარსებული. თითქოს ამის დამადასტურებელ კონკრეტულ ფაქტსაც პოულობდნენ უძველეს ქართულ საისტორიო და ლიტერატურულ წყაროებში. კერძოდ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორი ამბობს, რომ მირიანის შემდგომი მეოთხე მეფის ვარაზ-ბაკურის დროს „მოვიდა ქრამ ხუარ ბორზარდ სპარსთა მეფისა პიტიახში ტფილისად ქალაქად, ციხედ, და ქართლი მისსა ხარკსა შედგა და სომხითი და სივნიეთი და გუასპურაგანი“¹. აქ პირდაპირაა ნათქვამი, რომ პიტიახში ქრამ ხუარ ბორზარდ წარმოშობითაც სპარსელი იყო და „პოლიტიკური ვინაობითაც“.

¹ ძეგლები, I, გვ. 92.

ცხადია, ისტორიული საბუთების სიმცირე და აგრეთვე თვით მოღწეულ პირველწყაროთა სიღრმისეული შრეების ანალიზის მაშინდელი დონე ქმნიდა ნოყიერ ნიადაგს პიტიახშის ინსტიტუტის გენეზისისა და ხელისუფლების ხასიათის შესახებ ზემოხსენებული თვალსაზრისის შემუშავება-განმტკიცებისათვის. და მაინც უნდა ითქვას, რომ, როგორც ჩანს, ამ მხრივ სრულიად განსაკუთრებული როლი იაკობ ხუცესმა შეასრულა¹. მან, ქართული სიტყვის შეუდარებელმა დიდოსტატმა, ათას ხუთასი წლის წინათ შექმნა ირანის შაჰის ერთგული, რჯულისა და ქვეყნის მოღალატე მძვინვარე პიტიახშის უზადო ხატი, რომელიც დღესაც აძრწუნებს მკითხველს. ვარსქენის „ზახილი“ და „ყივილი“, „ბრდღუნა“, მისი შმაგი და მომწუსხველი სახე დღესაც არ ასვენებს მის სმენასა და მზერას. იგი მთლიანად ეუფლება მკითხველის ცნობიერებას, ერთგვარად თრგუნავს მას კიდევაც იქამდე, რომ მის შეგნებაში თვის სახელდება „პიტიახში“ ძალაუნებურად, ქვეცნობიერად სჯულისა და ქვეყნის გამყიდველის ეპითეტად განზოგადდება. ამდენად, ვარსქენის მხატვრული სახე ქმნის ერთგვარ ფსიქოლოგიურ ბარიერს, რომელიც, სანამ მიღებული ემოციებისაგან არ განვიტვირთებით, აძნელებს მის წინამორბედ თუ მომდევნო პიტიახშთა სიკეთეზე, სათნოებაზე, ქვეყნის სიყვარულზე მსჯელობას.

პიტიახშის ინსტიტუტის გენეზისისა და ხელისუფლების რაობის გარკვევისას ზემოხსენებული ემოციებისაგან თავდაღწევის აუცილებლობა კარგად აქვს ნაგრძნობი თანამედროვე ქართველ ისტორიკოსთა ერთ ნაწილს, მაგრამ... აჯობებს, მსჯელობა თავიდან დავიწყოთ.

როგორც ითქვა, მიუთითებენ, რომ „პიტიახში“, ვითარცა ლექსიკური ერთეული და, აგრეთვე, როგორც სამოხელეო ტერმინი, ირანული სამყაროდან მომდინარეობს. მაგრამ ეს წანამძღვარი,

¹ ა. ბოგვერაძის აზრით, „როგორც ჩანს, ამ თვალსაზრისის (რომ პიტიახში შაჰის პოლიტიკური აგენტი იყო და რომ ქვემო ქართლში სპარსული ტრადიციები უფრო ძლიერი იყო) და საერთოდ, პიტიახშების შესახებ შეხედულების შემუშავებაში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ვარსქენ პიტიახშის პიროვნებამ“ (ა. ბოგვერაძე, ქართლის პიტიახშთა ხელისუფლებისა და ვინაობის საკითხისათვის, კრებულში: „მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის“, ნაკვ. 35. თბ., 1963, გვ. 64).

აღბათ, გამოუსადეგარია ისეთი რადიკალური დასკვნის გამოსატანად, რომელიც პიტიახშის ინსტიტუტს გენეალოგიურად და მმართველობის ხასიათითაც უშუალოდ სპარსულ სამყაროს უკავშირებს. ამ აზრს ადასტურებს ძველი მსოფლიოს ხალხების, მათ შორის განსაკუთრებით ქართველი ერის, ისტორიის გამოცდილება. თითქმის მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე ქართულ ენასა და ყოფაში მკვიდრდებოდა უამრავი უცხოური სამოხელეო ტერმინი, მაგრამ მეტნილ შემთხვევაში ამ ტიტულების მატარებელნი გენეალოგიურად და „პოლიტიკური ვინაობითაც“ ქართველები იყვნენ. აღნიშნულის დასადასტურებლად თუნდაც ბიზანტიურ-ბერძნული „კურაპალატის“ დასახელება კმარა. კურაპალატები ქართველები, ბაგრატიონები გახლდნენ, რომლებიც იღვწოდნენ დაქუცმაცებული ქვეყნის პოლიტიკური გაერთიანებისათვის, ეროვნული პოლიტიკური ფიზიონომიის შესანარჩუნებლად უპირისპირდებოდნენ არა მხოლოდ მაჰმადიანურ სამყაროს, არამედ ერთმორწმუნე ბიზანტიასაც, იმ ბიზანტიას, რომლის ტიტულატურის მატარებელნი თვით იყვნენ. ამ გაგებით სრულიად დასაშვებია იყო ვარაუდი, რომ ქართლის პიტიახშეებიც ქართველები შეიძლებოდა ყოფილიყვნენ როგორც წარმომავლობით, ასევე პოლიტიკურ-მმართველობითი საქმიანობითაც და, ამდენად, სხვათა შორის, თვით სპარსეთთან დაპირისპირებულნიც. პრობლემის კვლევისას ამ ფაქტის გაუთვალისწინებლობა თეორიულად და კონკრეტულ-ისტორიული თვალსაზრისითაც მიზანშეუწონელი იქნებოდა. ასევე, აღბათ, მიზანშეუწონელია სპარსელი ქრამ ხუარ ბორზარდის მაგალითის განზოგადება და მასზე დაყრდნობით ქართლის პიტიახშის ინსტიტუტის გენეალოგიისა და „პოლიტიკური ვინაობის“ გაუცხოება. სწორად შენიშნა კ. გრიგოლიამ: პიტიახშის უცხოური წარმომავლობისა და სპარსთა მსახურების დასამტკიცებლად ვერ გამოდგებაო სპარსელი ქრამ ხუარ ბორზარდის ვინაობა და საქმიანობა, ვინაიდან იგი ტიპიური სპარსელი დამპყრობია და ფუნქციონალურად ქართველ პიტიახშებთან არაფერი აქვსო საერთო¹.

¹ კ. გრიგოლია, V-VI საუკუნეთა ქართლის პიტიახშეები და მათი სახელის საკითხისათვის, ყურნ. „მნათობი“, 1955, 4, გვ. 167.

ასეთი თვალსაზრისის გაზიარებისას ბუნებრივად დაიმის კითხვა: თუ ქართლის პიტიახშებისა და პიტიახშ ქრამ ხუარ ბორზარდს შორის არაფერი იყო საერთო, მაშინ რამ გამოიწვია სპარეთის შაჰის მოხელის ჰოფნა ქართლში ქვეყნის განმგებლისა და მხედართმთავრის სახელით? ვფიქრობთ, ამ კითხვაზე სწორი პასუხი გასცა ვ. გოილაძემ. მისი აზრით, ქრამ ხუარ ბორზარდის საქმიანობა ქართლში განხილული უნდა იქნეს მაშინდელი აღმოსავლეთის, უწინარესად სპარსეთის, ისტორიულ-პოლიტიკური ვითარების კონტექსტში. მკვლევარი ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტს, რომ ქართლში გაბატონებულ სპერსეთს დიდი საფრთხე ელოდა ჩრდილოეთ კავკასიიდან, კერძოდ, დარიალის კარიდან. ამ საფრთხეს ქმნიდა თურქულენოვანი მოდგმის ხალხი – ჰუნ-თურქები. სპარსეთის შაჰმა საგანგებო მისიით გამოაგზავნა თავისი ერთგული მოხელე ქრამ ხუარ ბორზარდი და მის ნებას დაუქვემდებარა ქართლი, სომხითი, სივნიეთი და გუასპურავანი. ირანელი პიტიახში გახდა დასახლებული ქვეყნების განმგებელი (ეს ქვეყნები „მისსა ხარკსა შედგა“) და მხედართმთავარი. „ერთი მოხელის ხელში ასეთი დიდი ძალების თავმოყრა იმხანად (ჰუნ-თურქთაგან) დარიალის კარის დაცვა-ჩაკეტვის განსაკუთრებული საჭიროებით უნდა ყოფილიყო ნაკარნახევი“¹. ეტყობა, ქართლში უშუალოდ სასანიანთა მმართველობის მისია ქრამ ხუარ ბორზარდის საქმიანობით ამოიწურა, რადგანაც მის შემდეგ აქ „ცალკე ირანელი მოხელე არ ჩანს“ (იქვე, გვ. 106, შენ. 5).

ვფიქრობთ, შესაძლებელია ზემოდასახელებული მოსაზრებების შემდგომი გაშლა-დასაბუთებაც იმავე „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ჩვენების საფუძველზე. ალბათ, ყურადღება უნდა მიექცეს იმ ფაქტს, რომ ამ თხზულების ავტორს არა აქვს ნათქვამი – ქრამ ხუარ ბორზარდ სპარსეთის შაჰმა ქართლის პიტიახშად დანიშნა ან, თუ გნებავთ, – ქართლის პიტიახშად გამოგზავნაო. აქ მხოლოდ ისაა აღნიშნული, რომ ქართლში „მოვიდაო ქრამ ხუარ ბორზარდ სპარსთა მეფისა პიტიახში“. ასეთ შემთხვევაში

¹ ვ. გოილაძე, ამიერკავკასიაში სასანიანთა მმართველობის ასახვა საისტორიო ტრადიციაში (მირიანის შესახებ ლეონტი მროველის ზოგიერთი ცნობის განმარტებისათვის), საქ. სრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1982, 4, გვ. 106.

არა გვაქვს რეალური საფუძველი, უყოყმანოდ ვალიაროთ, რომ ბორზარდ დაინიშნაო ქართლის პიტიახშად. კონტექსტით უფრო სავარაუდებელია, რომ ქრამ ხუარ ბორზარდ ადრევე, ქართლში მოსვლამდე, ფლობდა ამ ტიტულს – ადრევე იყო „სპართა პიტიახში“ და არა მაინცდამაინც ქართლის, ან საზოგადოდ თხზულებაში დასახელებული რეგიონის, პიტიახში.

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ იგი არც ოდესმე გამხდარა ქართლის პიტიახში ამ სიტყვის ნამდვილი, ისტორიულ-კონკრეტული მნიშვნელობით. ალბათ, ამითაცაა განსაზღვრული ის ფაქტი, რომ ამ მოხელეს ქართლის პიტიახშებისაგან სრულიად განსხვავებული ფუნქცია აკისრია: იგი სპარსთა მეფის სასარგებლოდ ხარკს ადებს ამიერკავკასიის დიდ რეგიონ – ქართლს, სომხითს, სივნიეთს, გუასპურაგანს. ქართლის პიტიახშის „ხარკის ქუეშე“ კი არათუ სომხითი, სივნიეთი და გუასპურაგანი არ ყოფილა, არამედ, ალბათ, თვით ქართლიც (ამჯერად ჩვენთვის მნიშვნელობა არა აქვს საკითხს, შედიოდა თუ არა სომხითი ქართლის ქვეყანაში).

როგორც ჩანს, თავის დროზე ქართულ მეცნიერებაში ქართლის პიტიახშთა ინსტიტუტის ვინაობა-ხელისუფლების შესახებ მსჯელობისას აქაც ფსიქოლოგიურმა ფაქტორმა იჩინა თავი: ქრამ ხუარ ბორზარდ სპარსთა მეფის პიტიახშია, ამიერკავკასიაში შემოგზავნილი; ქართლს ჰყავდა პიტიახშები სპარსთა ბატონობის უამს, მაშასადამე, ისინი თავიანთი თანამდებობითა და საქმიანობითაც სპარსეთის მოხელეები უნდა ყოფილიყვნენო. სინამდვილეში ეს იყო „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თუ სხვა პირველწყაროთა ჩვენების რამდენადმე ლალი, თავისუფალი ინტერპრეტაცია, რომელიც არასნორ თვალსაზრისს ამკვიდრებდა ადრე შუასაუკუნეების ქართლის შიდასახელმწიფოებრივი წყობილების ერთ თითქმის ყველაზე არსებით, ყველაზე მნიშვნელოვან პრობლემაზე. ეს შეცდომა მოგვიანებით გასნორდა, თუმცა, კაცმა რომ თქვას, მას საფუძველი გამოეცალა ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის 40-იან წლებში, მცხეთის არქეოლოგიური გათხრების დროს. არქეოლოგიურმა აღმოჩენებმა ქართველ მეცნიერებს ეჭვმიუტანელი მასალა მისცა ქართლში პიტიახშის ინსტიტუტის მანამდე მიღებული ქრონოლოგიის გადასასინჯად და, სხვათა შორის, აქედან გამომდინარე, მისი გენეზისის

დასაზუსტებდად. „თუ მანამდე ფიქრობდნენ, რომ პიტიახშები IV ს. მეორე ნახევრიდან ჩნდებიან მხოლოდ ქართლში და ისინი ირანის ქართლის მოხელეებს წარმოადგენდნენ, არქეოლოგიური ძიების შედეგად აღმოჩნდა, რომ უკვე I-III საუკუნეების იბერიაში საკმაოდ მრავლად ყოფიდან ადგილობრივი, იბერიის მეფის პიტიახშები, დღეისათვის ცნობილია მთელი წყება ასეთი პიტიახშებისა: ზევახი, ასპარუხი, შარაგასი, ბუზმირი, ბერსუმა, პუბლიკოს აგრიპა“¹.

უცხოელ მკვლევართა ერთ ნაწილს გამოთქმული აქვს ვარაუდი, რომ დაახლოებით 230 წლიდან ირანის შაჰების მიერ იბერიაში იგზავნებო პიტიახშები ადგილობრივი მეფის თანამმართველებად, ერთი წუთით დაეუშვათ, რომ ასეთი თვალსაზრისი სწორია. მაშინ უნდა გველიარებინა, რომ პიტიახშის ინსტიტუტი ქართლში დასაბამიერდა მესამე საუკუნეში. ეს აღიარება არასწორი იქნებოდა, რადგანაც ქვანი ლაღაღებენ: ქართლში (იბერიაში) პირველ-მეორე საუკუნეებშიც ჰყავდათ პიტიახში. ეს ერთი. მეორეც, სწორად შენიშნა თ. გამსახურდიამ, რომ ზემოდასახელებული ვარაუდის გამოთქმისას უცხოელ მეცნიერებს, კერძოდ ჰენინგს, მხედველობიდან გამორჩა ერთი მეტად საგულისხმო ფაქტი – არდაშირ I-ის (226-240) ზეობაში იბერია ჯერ კიდევ არ ჰქონდათ დაპყრობილი სპარსელებს და, ამდენად, ისინი აქ თავიანთ პიტიახშს ქართველი მეფის თანამმართველად ვერ გამოგზავნიდნენ². მესამეც: ქართლის პიტიახშები ირანის შაჰის მოხელეები არ იქნებოდნენ იმიტომაც, რომ ატარებენ სასანიდების იმპერიაში ხმარებიდან გამოსულ ტიტულს. „ამჟამად, რომ ეს ტიტული მათთვის ტრადიციულად დამყარებული პატივია და არა შაჰის მოხელეობის შედეგად მიღებული“³.

ამდენად, უყოყმანოდ შეიძლება ვთქვათ, რომ „ქართლის პიტიახშობა აღმოცენებულია ადგილობრივ ნიადაგზე და წარმოშობით ირანული ინსტიტუტი არ ყოფილა“⁴. ირანული ინსტიტუტი არ იყო იგი თავისი „პოლიტიკური ვინაობითაც“, თავისი „სახელისუფლებო მმართველობითაც“. ამ თვალსაზრისის

¹ ა. ბოგვერაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 55.

² თ. გამსახურდია, დასახ. ნაშრომი, 56.

³ ა. ბოგვერაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 55.

⁴ ლ.-ნ. ჯანაშია, ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1962, გვ. 178 (ქვემოთ: ლ. ჯანაშია, ლაზარ ფარპეცის ცნობები...).

საწინააღმდეგოდ ვერ გამოდგება ვარსკენ პიტიახშის მოლაღატური პოლიტიკური მოღვაწეობა. „ამ რენეგატის ნაბიჯი კერძო შემთხვევის შთაბეჭდილებას სტოვებს ქვემო ქართლის პიტიახშთა საგვარეულოდან“¹. ეს არცაა გასაკვირი; ამგვარი ღალატი საქართველოს ისტორიამ უამრავი იცის თვით ქართველ მეფეთა მხრივაც კი, მაგრამ არავის არ მოსვლია აზრად, რომ ამის გამო მათი „პოლიტიკური ვინაობა“, ქართველი მეფის ინსტიტუტი, უცხოურად გამოეცხადებინა. ამ აზრით ვარსკენ ქართლის პიტიახშის საქციელი ვერ მოასწავებს მისი „პოლიტიკური ვინაობის“, თვით ქართლის პიტიახშის ინსტიტუტის, უცხოურ (ამ შემთხვევაში – სპარსულ) წარმომავლობას. სხვა რომ არ იყოს რა, როგორც ფიქრობენ, მისი ერთ-ერთი შთამომავალი, მეექვსე საუკუნის მეორე ნახევრის ქართლის პიტიახშში არშუშა, სპარსთა ბატონობის ჟამს, მაშასადამე, ქვეყნის გამაზღვანების საშეშროების ჟამს, აშკარად იცავს და მფარველობს გაქრისტიანებულ ეგსტათის, ამდენად, არაპირდაპირ უპირისპირდება დამპყრობ სპარსელებს.

ამ და საერთოდ პიტიახშის ინსტიტუტზე ზმოაღნიშნულ (და ზოგი სხვა) ფაქტის ცოდნა გემართებს, როცა ვარსკენის მამის, V საუკუნის შუა ხანების ქართლის პიტიახშის – არშუშას პიროვნებას, მის ღვანლს ვახასიათებთ. სამწუხაროდ, ამის საჭიროება მოხსნიღია დასახელებული ნაშრომის შესაბამის მონაკვეთში, რის გამოც ფართო მკითხველის წინაშე ფერმკრთაღდება, კინიღება კიღეღაც დიდი სახელმწიფო მოღვაწის არშუშა პიტიახშის სახე.

აღბათ, აქედან – ქართლის პიტიახშთა ინსტიტუტის გენეზისისა და მისი სახელისუფლო მმართველობის ხასიათის გაუთვალისწინებლობიდან – გამომდინარე მკვლევარი არშუშა პიტიახშისა და მის თანამდგომთა შესახებ არსებული სომხური წყაროების ტენდენციურ, ცალმხრივ ინტერპრეტაციას სთავაზობს მკითხველს. შევიხსენოთ: მას მოაქვს ლაზარ ფარუბეცის ცნობა იმის შესახებ, რომ ცურტაღვის მფლობელი არშუშა პიტიახში (ვარსკენის მამა) ითვლებოდა „ჭკვიან და გამოჩენილ (გამომრჩეველ – ბ. კ.) კაცად“, თუმცაო, – აგრძელებს მკვლევარი, – „მისი საქმიანობა რატომღაც ამას არ ადასტურებს“. დაისმის კითხვა: რატომ? პასუხი ასეთია: არშუშამ უღვანო საქციელი ჩაიღინა, როცა მიიღო

¹ ა. ბოგვერაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 64.

მაზღეანობა და სხვებიც დაითანხმა ამაზე, დარჩა სპარსეთში და გახდა შაჰის ერთგული.

ასეა ვითომ?

ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა ერთხელ კიდევ გადავხედოთ სომხურ პირველწყაროებს და არშუშას შესახებ მათში დაცული ცნობები განვიხილოთ ეპოქის პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივ კონტექსტში, რადგანაც არშუშას პიროვნება შესაცნობია მხოლოდ და მხოლოდ ამგვარ კონტექსტში და არა მისგან იზოლირებულად, განცალკევებით, ფრაგმენტულად.

არშუშა პიტიახშის შესახებ ცნობები მოეპოვება კორინეს, ლაზარ ფარპეცს, მოსე ხორენელს და სხვ.

აქედან პირველი ორი ავტორი V ს. მოღვაწეა, – კორიუნი, ალბათ, არშუშას თანამოასაკე, ლაზარი – უმცროსი თანამედროვე მისი. ორივენი V ს. სომხეთისა და ქართლის სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურ სიტუაციაში, აგრეთვე აღმოსავლელ დამპყრობთა, უწინარესად სპარსთა სარწმუნოებრივ-პოლიტიკური აგრესიის არსში, ღრმად ჩახედული პიროვნებანი არიან. მეტის თქმაც შეიძლება; ლაზარ ფარპეცი არშუშა ქართლის პიტიახშის (ვარსქენის მამის) სასახლესთან დიდად დაახლოებული პირი იყო. თავისი ქვეყნის ძნელბედობის უამს იგი აქ აღიზარდა, სწორედ არშუშას ოჯახმა მიაგება მას დიდი სათნოება, სიკეთე და სიყვარული, რის გამოც გამორჩეული მაღლიერების გრძნობა სიცოცხლის დასასრულამდე დაჰყვა დიდ სომეხ მოღვაწეს. ყოველივე ზემოაღნიშნულის გამოც უნდა ითქვას, რომ ორივე ისტორიკოსი სანდოა, აღწერილი ფაქტებისა და მოვლენების თანამედროვე და მათი ზედმინევენით მცოდნე.

ამიტომაც მათ ცნობათა ავთენტურობაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია.

ახლა ვნახოთ, რას ამბობენ ისინი არშუშა ქართლის პიტიახშის შესახებ.

კორიუნი ხაზგასმით მიუთითებს, რომ არშუშა იყო სათნო, „პატიოსანი და ღვთისმოყვარე“, აღნიშნავს მის სრულიად განსაკუთრებულ წადიერებას ქრისტიანული სარწმუნოების განმტკიცებისათვის, მისი სინმინდის დაცვისათვის, აღწერს მის მედგარ ბრძოლას მწვალებლობის წინააღმდეგ. როცა იგი ადგილობრივი ძალებით სასურველ შედეგს ვერ აღწევდა,

დახმარებისათვის მიმართავდა მეზობელი ხალხების წარჩინებულ ქრისტიანებს, როგორც იყო, მაგალითად, მესროპ მაშტოცი. კორიუნი ამბობს, რომ მაშტოცი ორჯერ გახლდათ ქართლში. მეორედ მოსვლისას „ტაშირელთა მთავარმა, კაცმა პატიოსანმა და ღმრთისმოყვარემ, რომელსაც ერქვა აშუშა (ხაზგასმა ჩვენია – ბ. კ.), ჩააბარა მას თავი თვისი მთელი თვისი გავარით (ქვეყნით) და მისი ყველგან გავრცელებული მოძღვრება, რაიმე დაკლების გარეშე განადიდა, ვიდრე ყველა სხვა გავარში“¹. სწორედ აქ, ქართლში მაშტოცის მეორედ მოსვლის აღწერადმე, კორიუნს მოთხრობილი აქვს მისი ბრძოლის შესახებ ბორბორიტობის წინააღმდეგ. ამასთან დაკავშირებით სწორად შენიშნა ლ. ჯანაშიამ: „საფიქრებელია, რომ მაშტოცი ქართლშიც იმავე მიზნით (წვალებასთან ბრძოლა და ქრისტიანობის ქადაგება) იყო მოსული“ (იქვე, გვ. 52-53). მანვე აღნიშნულის დამადასტურებლად მიიჩნია მოსე ხორენელის მითითება, რომ „გუგარელთა ბღემხმა აშუშამ“ თავის სამფლობელოში – „ტაშირელთა გავარში (ქვეყანაში)“ მაშტოცი მიიწვია სწორედ მწვალებლობასთან საბრძოლველად“ (იქვე, გვ. 53; 73).

კვლევის ამ ეტაპზე შეიძლება დავასკვნათ: V ს. სომეხი მოღვაწეების კორიუნისა და მოსე ხორენელის (მოსე ხორენელს ზოგი მკვლევარი უფრო გვიანდელ მოღვაწედ თვლის) შაგიოგრაფიულ-ისტორიული თხზულებებიდან ჩანს, რომ წინააღმდეგ ქართველი მკვლევრის განცხადებისა, არააშუშა ქართლის პიტიახშს არათუ უგვანო საქციელი ჩაუდენია რელიგიის სფეროში, არამედ პირიქით, – იგი ყოფილა კაცი სათნო, პატიოსანი და, განსაკუთრებით, ღვთისმოყვარე, ქრისტიანობის მგზნებარე დამცველი, დაუძინებელი მტერი ყოველგვარი მწვალებლობისა და წარმართობისა. ამას მისი თანამედროვენი, თანაც უცხო წარმოშობის პირნი, ამბობენ და უნდა ვენდოთ მათ.

არააშუშას პიროვნების, მისი ღვაწლის შესახებ ყველაზე სრულ ცნობას გვანვდის ლაზარ ფარპეცი თავის „სომხეთის ისტორიაში“. ამიტომაც მისი ცნობების სწორ ინტერპრეტაციას არსებითი

¹ ნ. ჯანაშია, „შუშანიკის წამება“ და მისი პერსონაჟები ძველმწერლობაში, წიგნში: „შუშანიკის წამება“. ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა, I, თბ., 1980, გვ. 51 (ქვემოთ: ნ. ჯანაშია, „შუშანიკის წამება“. ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა, I).

მნიშვნელობა ენიჭება არშუშას სარწმუნოებრივ-პოლიტიკური ვინაობის გასახსნელად.

ლაზარი გადმოგვცემს: ჰაზარაპეტმა მიჰრწმუნებდა თავისი მბრძანებელი შაჰი იაზკერტი დაარწმუნა დაპყრობილი სომხების „დაღუპულ სულთა მოპოვების“, ანუ მათი გამაზღვანების, აუცილებლობაში. შაჰმა დაუყოვნებლივ მისწერა წერილი ამის შესახებ თავის ქვეშევრდომ სომეხ „ავაგებს“ (დიდებულებს). ავაგნი შეიკრიბნენ, ითათბირეს და უარი შეუთვალეს. იაზკერტმა მოაწყო სომეხთა წერილის საჯარო განხილვა: რისხვა მისი დაუტყვევლ იყო პირსა ზედა ქვეყნისას. სომეხთა უარით გამძვინვარებულმა იაზკერტმა უფრო მეტი მოინდომა, ვიდრე აქამდე სურდა – თვალი დაადგა მეზობელ ქართლსა და ალბანეთსაც: ბრძანა, მეყსეულად მიეწერათ წერილი „სამივე ქვეყნის ყველა ტანუტერისა და უზუცესი სეპუჰისათვის“, რომ ისინი „საჩქაროდ და დაუბრკოლებლივ“ მისულიყვნენ მის კარზე, „ხოლო ვინც დაიზარებს და დაიგვიანებს, ყოველგვარი პატიების გარეშე სიკვდილით დაისჯებაო“, – ასეთი იყო მუქარა შაჰისა¹.

ახლა შედრკნენ სომეხნი. ეს ბუნებრივიც იყო, რადგან მძვინვარე მბრძანებელი შეუსმენელთა მიმართ არავითარ გამონაკლისს არ უშვებდა – უკლებლივ ყველას დასჯით ემუქრებოდა უბრალო დაგვიანების შემთხვევაშიც კი და ამ მუქარის აღსრულებაში – ეს სომეხებმა ძალიან კარგად იცოდნენ – მას ხელ ვერავინ შეუშლიდა. გაიმართა სამთა – ქართველების, სომხებისა და ალბანელების თათბირი. მოთათბირებმა გაითვალისწინეს მოახლოებული საშიშროების სიმძიმე და წასვლა ამჯობინეს, ამასთანავე წინდანინ შესაძლებლად ცნეს შაჰის კარზე ჩასვლის შემდეგაც ქრისტეს მცნებაზე დარჩენა (იქვე, გვ. 216-217).

თათბირის მონაწილეთა შორის იყვნენ „ქართველთა ქვეყნიდან ბდეშხი აშუშა და იმ ქვეყნის სხვა ტანუტერები“ (იქვე, გვ. 218).

შაჰმა დაუყოვნებლივ დაიწყო სამი ქვეყნის დიდებულთა დაკითხვა, უწინარესად სომეხი დიდებულებისა, შესთავაზა მაზღვანობის მიღება, ბოლოს დაატანა: „ხოლო თუ რასმე სხვანაირად ფიქრობთ და ნამდვილად ჯიუტად დაიყინებთ იმ აზრსა და მცდარ რჯულს, რომლითაც აქამდის ცხოვრობთ

¹ ლ. ჯანაშია, ლაზარ ფარპეტის ცნობები..., გვ. 216.

სომეხნი, ქართველნი და ალბანნი... ცოლ-შვილითა და გვართურთ დაგლუპავთო“ (იქვე, გვ. 220).

ეს უკვე მეტისმეტი იყო: ადრე შაჰის მუქარა მიემართებოდა უშუალოდ სომხის ავაგებს, ახლა კი არათუ ავაგებს არ დასჯერდა, არც მათი ცოლ-შვილისა და მთელი გვარეულობის ამონყვეტას, არამედ, მისივე ბრძანებით, იგივე უნდა გარდახდენოდათ ქართველ და ალბანელ დიდებულებს, მათ ცოლ-შვილსა და გვარეულობას, რაც გარდაუვალი კატასტროფის წინაშე აყენებდა სამ ქვეყანას, სამ მეზობელ ხალხს. ჩანს, დიდებულთა დიდმა ნაწილმა მაშინვე თვალწინ გაისიგრძეგანა რეალურად მოსალოდნელი ეროვნული საშიშროება და „ცოტა ხნით ყველა გაჩუმდა“, გაირინდა (იქვე, გვ. 320). ეს იყო სიკვდილის წინა გარინდება. სიჩუმე ვარდან მამიკონიანმა დაარღვია. მან თქვა: ჩვენ აქამდე ერთგულად გმორჩილობდით, გემსახურებოდით, რაც კარგად უწყით თქვენ, იაზკერტ, ყველას უფალო, და აგრეთვე ყველა არიელმა. ჩემდათავად „მე განმიზრახავს ამიერიდან და შემდგომში, თუ შემეძლება, თავი ჩემი გავამრავლო (თქვენს მსახურებაზე), ამაზე უმეტესი ძალა და გულმოდგინეობა (გამოვიჩინო), საცხოვრებელი და ქონება, რომელიც ერთავად ჩემს სახლშია, თქვენად ვაქციო და არიელთა უფალსა და არიელთა ქვეყანას შევალთ. მაგრამ რჯული, რომელიც ბავშვობიდანვე ღმრთისაგან მისწავლია, მივატოვო და კაცის შიშით გამოვიცვალო, – შეუძლებელია“ (იქვე, გვ. 221).

პირდაპირ უნდა ითქვას: ესაა სიტყვა გაკერპებული მორწმუნისა, რომელსაც ქრისტეს მცნებაზე დარჩენა, რეალური სიტუაციის გაუთვალისწინებლად, თვითმიზნად უქცევია, რასაც შეიძლებოდა მოჰყოლოდა უდიდესი ეროვნული უბედურება. ამ შემთხვევაში მას ვერ აღმოაჩნდა ის სიბრძნე, რაც მოგვიანებით, XIX საუკუნეში, ერთმა უბირმა ქართველმა ლელთ ღუნიამ დიდ ილიას აუნყა: „ჭკუიანი ვაჟ-კაცობაი ეგე არნ: სად ღონეი ვერ ღონობს, იქაიდ ხერხს ემუდვნის“, ხოლო ჩვენს დროში, საქართველოს ისტორიის გამოცდილებაზე დაყრდნობით, ასევე დიდმა კონსტანტინემ ბრძანა: „დიპლომატია ყოველ დროში მოითხოვდა არა შუბლით კლდესთან შეხეთქებას, არამედ გონივრულ მანევრირებას... მე ახლა ვხედავ, თუ როგორ ჭკვიანი ყოფილან ის პოლიტიკური მოღვაწენი ჩვენი წარსულის, მუსულმან

მეზობლებთან დაზავებას რომ მოითხოვდნენ, რათა ქრისტეს ჯვარის გამო ბრძოლაში არ გაენწყვიტათ ხალხი“.

სამწუხაროდ, კონკრეტულ უმძიმეს პოლიტიკურ სიტუაციაში ვიმეორებთ, – კონკრეტულ უმძიმეს პოლიტიკურ სიტუაციაში ეს თვისება ვერ აღმოაჩნდა სომეხთა დიდ მხედართმთავარს ვარდან მამიკონიანს; მან დიპლომატიურ „გონივრულ მანევრირებას“ არჩია „შუბლით კლდესთან შეხეთქება“, ჯვარცმულის რწმენის შენარჩუნების წილ სომეხების, საერთოდ მთელი კავკასიის, მოსისხლე მტერს იაზკერტს აღუთქვა ქვეშევრდომული „სამსახურის გამრავლება“, კიდევ უფრო მეტი ყმური „გულმოდგინების“ გამოჩენა, აგრეთვე ფეშქეშად შესთავაზა მთელი თვისი უძრავ-მოდრავი ქონება („საცხოვრებელი და ქონება, რომელიც ერთთავად ჩემს სახლშია, თქვენად ვაქციოო“)¹.

ის, რაც ძნელბედობის უამს ვარდან მამიკონიანმა ვერ გამოავლინა, საბედნიეროდ, სამივე ქვეყნის დიდებულებს აღმოაჩნდათ, მათ შორის უწინარესად არშუშა ქართლის პიტიახშს. კერძოდ, ვარდანის სიტყვებმა განარისხა ირანის მბრძანებელი და იგი შეიძლებოდა თავისი დანაქადი ასრულებასაც იქვე დაუყოვნებლივ შესდგომოდა, მაგრამ სამი ქვეყნის დიდებულებმა აუხსნეს გამძვინვარებულ დიდმპყრობელს, რომ ვარდანმა „დიდ საკითხზე“ სიტყვა მიაგო აჩქარებით და განხილვის გარეშე“ (იქვე, გვ. 222), ითხოვეს მოთათბირების უფლება, შეგროვდნენ ერთ ადგილას და მცირე ხანში „ბევრი იფიქრეს“ და იმსჯელეს და იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ „გადარჩენის არავითარი სხვა ღონე არ გააჩნდათ“ იმ მახისაგან თავდასახსნელად, რომელიც დაუგო „ბოროტმა მონადირე სატანამ“ და რომელშიც „გააბა“ ისინი, თუ არა მოჩვენებით, ფორმალურად მბრძანებლის ნების აღსრულება – დროებით გარეგნულად მივიღოთო მაზღდანობა, შემდეგ წავიდეთო ვენ ჩვენს ქვეყნებში და იქ ვიცხოვროთო „ქრისტეს ჭემმარიტი სარწმუნოების მსახურებით“ (იქვე, გვ. 223).

¹ როგორც ჩანს, — ეს მწარე სიმართლეც პირდაპირ უნდა ითქვას, — იგი ადრეც, გარკვეულ დროსა და გარკვეულნილად, ერთგულად ემსახურებოდა თავის მბრძანებლებს. ალბათ, ეს იყო გადამწყვეტი მიზეზი იმისა, რომ როცა სპარსეთის შაჰმა 432 წელს თანამედრობიდან გადააყენა ეროვნული იდეალების ერთგული ყველა სომეხი დიდებული, ერთადერთი ვარდან მამიკონიანი დატოვა ადრინდელ პოსტზე.

დიდებულებმა საგანგებოდ იმსჯელეს სულის ინდივიდუალურ ხსნაზეც ე. ი. პრობლემაზე, რაც ასე ანუხებდა ვარდან მამიკონიანს. მათ. როგორც ღრმადმორწმუნე ქრისტიანებს, ვარდანზე ნაკლებ არ ესმოდათ საკუთარი სულის ხსნაზე ზრუნვის საჭიროება საზოგადოდ, მაგრამ მოცემულ სიტუაციაში ამგვარი ზრუნვა მიუტევებელ ცოდვად, „საუკუნო დაღუპვის მიზეზად“ მიიჩნიეს და სავსებით კანონზომიერედაც. მათ თქვეს: მსგავსად ვარდან მამიკონიანისა, „თუ კი მხოლოდ ჩვენ სულთა ხსნაზე ვიფიქრებთ და წინააღმდეგობას გავუწევთ ამ მბრძანებელის უსამართლო ბრძანებებს, საუკუნო დაღუპვის მიზეზად შუეიქნებით უამრავ კაცთა და ქალთა, მოხუცთა და ყრმათა, რომელთაც აქ გადმოასახლებენ და სრულიად დაუმონებენ ურჯულოებათა მსახურებას ნათესავითი ნათესავამდე“ (იქვე, გვ. 224).

რასაკვირველია, პიროვნული სულის ხსნა ოდნავადაც ვერ გაუტოლდებოდა ამ უდიდეს სახელმწიფოებრივ, უფრო სწორად – სახელმწიფოთაშორის ტრაგედიას. არაბთა ბატონობის ყამს დიდი სამომავლო მიზნისათვის გრიგოლ ხანძთელის საზრიანი მოქმედების შესახებ რ. სირაძის სიტყვების¹ პერიფრაზს თუ მივმართავთ, უნდა ვთქვათ: იმ კონკრეტულ სიტუაციაში ირანის მბრძანებელთან უშუალო დაპირისპირება უპერსპექტივო იყო. ირანის ძალმომრეობა მრავალ ქვეყანას მოედო, მათ შორის განსაკუთრებით ამიერკავკასიას. აქ სპარსთა ძალმომრეობა ისე აღზევებული იყო, რომ იმჟამად, იმ მომენტში, მათ წინააღმდეგ ბრძოლი მონოდება ეროვნულ ღალატს ნიშნავდა. ოღონდ ეს როდი გულისხმობდა სპარსელებისადმი სამუდამო მორჩილების შეგუებას. ძველთაძველი სწავლებით, არის ყამი ბრძოლისა, ყამი უკანდახვევისა... და ყამი პრინციპთა შინაგანი შენარჩუნებისა, არდავიწყებისა, „მამულისა ჩვეულებისამებრ სვლისა“.

სამი ქვეყნის დიდებულებმა მთელი სიგრძე-სიგანით გონივრულად განჭვრიტეს, რომ დაუდგათ ყამი უკანდახვევისა „დიდი სამომავლო მიზნისათვის“, პრინციპთა შინაგანი შენარჩუნებით ისე რომ ეს მტრისთვის შეუმჩნეველი დარჩენილიყო. ამ „ჭკვიანი ვაჟკაცობის“, ანუ „გონივრული დიპლომატიური

¹ რ. სირაძე, გიორგი მერჩულის სახისმეტყველება, ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1983, 1, გვ. 30.

მანევრირების“, არსს იმთავითვე ერთადერთი ვარდან მამიკონიანი ვერ ჩასწვდა. ამიტომაც სამი მეზობელი ქვეყნის მესვეურებმა ინტენსიურად ცადეს მისი ფსიქოლოგიური დამუშავება. ლაზარ ფარპეცის ცნობით, ისინი ვარდანს არწმუნებდნენ: „თუ შენ გაიზიარებ ჩვენ ამ განზრახვას და შეძლებ დროებით დააჯერო შენი გული, ვიცით, რომ მრავალ წყალობას შევემთხვევით. ხოლო სამივე ქვეყნის ერთიანი ეკლესია აოხრებას არ მიეცემა და არც ტყვედ წაიყვანენ ამ ქვეყნების ყველა მცხოვრებს. რადგანაც წმინდა სარწმუნოება კი არ დაიძვრის თავის საფუძვლიდან, არამედ მხოლოდ დროებით შეირხევა და მაშინვე მტკიცედ დადგება და გამყარდება... ეს ნამდვილად ასე იქნება, უკეთუ შეძლებ ჩვენს გამო დროებით დასნეულდე“ (იქვე, გვ. 224).

ვარდანმა არ ინება „დროებით დასნეულება“, პირიქით, განაცხადა: „ღმერთმა დამიფაროს, რომ ცოლის, შვილებისა და გვარის გაჭირვებასა და წუხილზე ვიფიქრო“ და არა საკუთარი სულის ხსნაზეო (იქვე, გვ. 225). მაშასადამე, თვისი სულის ხსნისათვის ვარდანი შეგნებულად თმობს „საცხოვრებელთა და ქონებას“, ცოლ-შვილს, გვარს, თავის ქვეყანას. მეტიც; ამ გზაზე იგი ურიგდება არა მხოლოდ სომხეთის, არამედ აგრეთვე ქართლისა და ალბანეთის დიდებულთა და მათი ოჯახების ამოხოცვას, სამივე ქვეყნის „ერთიან ეკლესიათა აოხრებას“, აქაური ყველა მცხოვრების – კაცთა და ქალთა, მოხუცთა და ყრმათა, აყრას მშობლიური ქვეყნებიდან, ირანში გადასახლებასა და „უსჯულოებათა მსახურების“ სრულად დამონებას „ნათესავითი ნათესავამდე“.

ეს მეტისმეტი იყო. ამიტომაც დიდ საგონებელში ჩავარდნილმა დიდებულებმა „საფრხის საჭიროების გამო ვედრების სხვა ხერხები მოძებნეს“. (მქვე, გვ. 226). აქ ერთ-ერთი და ყველაზე გადამწყვეტი როლი შეასრულა არშუმა ქართლის პიტიახშმა, რომელიც ზემოხსენებულ დიდებულთა შორის, და აგრეთვე საერთოდაც, თვით სომეხი ისტორიკოსის სიტყვით, იყო „ჭკვიანი და გამომრჩეველი კაცი“ (იქვე, გვ. 226). იგი „ყველას დაბეჯითებით და დაუცხრომლად აჩქარებდა“ გონიერი გადანყვეტილების მისაღებად, „უმეტესად არწმუნებდა სომეხ ნახარართა სიმრავლეს...“ განსაკუთრებით ვარდანზე ზემოქმედების მოსახდენად, „არც თითონ იხევდა უკან მასთან ამაზე საუბრისაგან. განუწყვეტლად სთხოვდა და ხშირად ახედებდა ამ საქმეში, თუ შენ არ დაგვეთანხმები,

სამივე ქვეყანა დაილუპებო“ (იქვე, გვ. 227). ვარდანს დაუწყეს დამოძღვრა კონკრეტული სიტუაციისთვის შესაფერისი ბიბლიური სენტენციებით, პირდაპირ მოახსენეს: „სიმართლის რწმენაში შენ ხომ უფრო დიდი და აღმატებული არა ხარს, ვიდრე ქრისტეს წმინდა მოციქული პავლე. ხოლო სომხეთის, ქართლისა და ალბანეთის ხალხები უფრო მეტია და სათნო, ვიდრე ჯვარზემცემელი ურიები“ (იქვე, გვ. 228). ამ ეტაპზე საკუთარი სულის ხსნას ამჯობინეო „ქვეყნის (ქვეყნების) ხსნა“ (იქვე, გვ. 329). ბოლოს და ბოლოს ვარდანმა ძლივს „თავს იდვა დროებით გარეგნულად დაჭრილიყო სამივე ქვეყნისა და მათი კაცთა და ქალთა სიმრავლისათვის“ (იქვე, გვ. 230). ეს მოხერხდა უწინარესად არშუშა ქართლის პიტიახშის სიბრძნის, გონებაგამჭრიახობის, აქტიური მოქმედების წყალობით.

მოცემულ სიტუაციაში არშუშას გადანყვეტილების საზრიანობის გასათვალისწინებლად სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს ვ. ი. ლენინის ცნობილ დებულებებს ე. წ. კომპრომისების შესახებ. ვ. ი. ლენინი წერს: „წარმოიდგინეთ, რომ თქვენი ავტომობილი გააჩერეს შეიარაღებულმა ბანდიტებმა. თქვენ მათ აძლევთ ფულს, პასპორტს, რევოლვერს, ავტომობილს. თქვენ თავს აღწევთ ბანდიტებთან უსიამოვნო მეზობლობას. კომპრომისი აქ უეჭველად არის... მაგრამ ძნელია იპოვნო ადამიანი, რომელიც, თუ ჭკუაზე შეშლილი არ არის, ასეთ კომპრომისს „პრინციპულად შეუწყნარებელს“ უწოდებდა ან ასეთი კომპრომისის დამღებ პირს ბანდიტების თანამონაწილედ გამოაცხადებდა“¹.

თავის მსჯელობაში ვ. ი. ლენინი არსებით მნიშვნელობას ანიჭებს, „ყოველი კომპრომისის ყოველი ნაირსახეობის ვითარებისა და კონკრეტული პირობების“ შესაფერისი ანალიზის უნარს (იქვე, გვ. 426-427), ამავე დროს იგი დასახული მიზნის მისაღწევად კომპრომისზე წასვლისას სხვადასხვა საშუალებათა გამოყენების აუცილებლობაზეც მიუთითებს: „მივმართოთ – საჭიროების შემთხვევაში – თუნდაც ყოველგვარ ფანდებს, ეშმაკობას, არალეგალურ ხერხებს, დავფაროთ ზოგი რამ, დავმალოთ სიმართლე“ (იქვე, გვ. 444). აქვე ვ. ი. ლენინი იმასაც აღნიშნავს, რომ „ისეთი რეცეპტის ან ისეთი საერთო წესის („არავითარი

¹ ვ. ი. ლენინი, რჩეული ნაწერები, III, თბ., 1967, გვ. 426.

კომპრომისი!") შეთხზვა, რომელიც ყველა შემთხვევისათვის გამოდგება, სისულელეა. იმისათვის, რომ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში გაერკვე, საკუთარი თავი უნდა გეხმოს" (იქვე, გვ. 459).

არშუმას სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ იგი ამ „ცალკეულ შემთხვევაში“ ჩინებულად გაერკვა და, ამდენად, საკუთარი თავიც ება, რასაც, სამწუხაროდ, ვარდან მამიკონიანზე ვერ ვიტყვი.

ჩანს, ამას გუმანით მიხვდა იაზკერტი და ამიტომ სამივე ქვეყნის დიდებულები დააბრუნა სამშობლოში. მხოლოდ სივნიეთის იშხანის ვასაკის ორ ვაჟთან ერთად არშუმა მძევლად დაიტოვა, „რადგან მომავალში ხედავდა საქმეთა გაურკვეველობას, ეჭვობდა და ფრთხილობდა“¹.

ეს ფაქტი კარგად ამხელს არშუმას ღვანლის პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივ მნიშვნელობას, ამასთანავე და ამითვე, ამ ეტაპზეც კი დიდების შარავანდედით მოსავს მის პიროვნებას.

არშუმასა და მის თანამზრახველთა ღვანლმა მალე გამოიღო უდიდესი ისტორიული შედეგი: მოჩვენებით გამაზღვანებული ვარდან მამიკონიანი და ამით უთუოდ სიკვდილს გადარჩენილი მშვიდობით დაუბრუნდა თავის სამშობლოს კვლავინდებურად მხედართმთავრის სახელოთი. დროებითი უკანდახევის შემდეგ მას დაუდგა ყამი შეტევისა. არც დაუყოვნებია (შეიძლება იჩქარა კიდევ) – ააჯანყა სომეხი ნახარარები და, ნარაირის ველზე გმირულად დაცემული, ზვარაკად შეენირა მშობლიური ქვეყნის თავისუფლებისათვის ბრძოლას. ამ ბრძოლაში ქართლს არ მიუღია მონაწილეობა, ალბათ იმიტომ, რომ იმჟამადაც არშუმა პიტიახში ჯერ კიდევ პოლიტიკურ მძევლად ჰყავდა სპარსეთის მბრძანებლებს. მაგრამ მოძმე სომხეთის ეროვნულ-გამათავისუფლებელ ბრძოლაში არშუმას ღვანლის წარმოსაჩენად საკმარისია ითქვას, რომ ნარაირის ველზე იაზკერტის პოლიტიკური მძევლის სულიც ტრიალებდა: აქ გაიღო მსხვერპლად ვარდან მამიკონიანმა ბუნებისაგან ერთხელ ნაბოძები სიცოცხლე, რომლის საზრიანი დახარჯვის სიბრძნეს სხვებთან ერთად, და სხვებზე უწინარეს, სწორედ არშუმა ქართლის პიტიახშია აზიარა იგი. თუ არა ამ სიბრძნის შეცნობა, შეიძლებოდა უსახელოდ და უდროოდ დასრულებულიყო დიდო

¹ ლ. ჯანაშია, ლაზარ ფარპეცის ცნობები..., გვ. 324.

მხედართმთავრის სიცოცხლე, ყველაზე საუკეთესო შემთხვევაში წმინდანის გვირგვინი დაედგა თავზე, თანაც სამი ქვეყნის ტრაგედიის საზღაურად, ამიტომაც მოკლებულიყო სომხეთის ეროვნული გმირის ეგზომ პატივ-დიდებას.

სომეხი ისტორიკოსი არშუშას ღვანლის წარმოჩენისას ამით არ იფარგლება. იგი ვარდან მამიკონიანის მეთაურობით სომხეთის აჯანყების დამარცხების შემდეგაც, და უფრო სწორედ მის შემდეგ, გულწრფელად გვიყვება არშუშა ქართლის პიტიახშის საოცარ ადამიანურ კეთილშობილებაზე, მაღალგონიერებაზე, პოლიტიკურ გამჭრიახობაზე, რომელიც მან მოძმე სომეხი ხალხის შვილების ძნელბედობის უამს გამოავლინა და რითაც ერთ-ერთი ყველაზე ნათელი ფურცელი ჩანერა ორი ხალხის სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურ თუ პირად-ადამიანურ ურთიერთობათა ისტორიაში. მის საზრიან, ხშირად თავგანწირვის მიჯნამდე მისულ ქმედებაზე ისე უშუალოდ, ამაღლევებლად გვიყვება სომეხი ისტორიკოსი, რომ ათას ხუთასი წლის შემდეგაც, თანამედროვე მკითხველს, ურუანტელი დაუვლის, თუკი მას ისტორიული ალლო არ ღალატობს, ამასთანავე თუ არის ქვემარტი მკითხველი, ანუ, რუსთველის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „კაცი ვარგი“.

ლაზარ ფარპეცი ამბობს: ნარაირის ველზე ვარდან მამიკონიანთან ერთად დაეცაო მისი ძმა ჰმაიაკი, „ამ გვარის სხვა წევრებიც“, აგრეთვე ბევრი სხვა სომეხი ნახარარი. დაიწყო უმკაცრესი რეპრესიები. შაჰის ბრძანებით, ამოხოცეს სომეხი ეპისკოპოსები და მღვდლები, დიდებულები, ცხადია, ირანის მბრძანებლის მრისხანება დაუტევენელი იყო განსაკუთრებით მამიკონიანთა მოდგმის, უწინარესად კი ვარდანის ოჯახის წევრების მიმართ. შაჰის დამქაშმა სივნიელთა ვერაგმა იშხანმა ვასაკმა ვარდანის ძმის ჰმაიაკის „ძალიან ჩვილი ვაჟები“ – ვაჰანი, ვასაკი და არტაშესი – წაართვა აღმზრდელებს, როგორც „სიკვდილით დასასჯელთა შვილები“ და წაიყვანა ისინი სამეფო კარზე, „რათა იქ მოეკლათ“ (იქვე, გვ. 240). მამიკონიანთა ჯილაგს სრული „მოსპოლვის“ საშიშროება კვლავ რეალურად დაემუქრა იმ განსხვავებით, რომ ამჯერად უფრო შესაზარი ფაქტი მოხდებოდა – აწამებდნენ „ჩვილ“ ბავშვებს.

ჩვილი მამიკონიანების დასჯა უშუალოდ შაჰი იაზკერტის ნებას ექვემდებარებოდა, ამდენად, მათი გამოსარჩლება უცილობელი

სიკვდილის საფრთხეს უქმნიდა ნებისმიერ პიროვნებას. ამიტომაც სასიკვდილოდ განწირულ სომეხ ყრმებს თვისტომთაგან რეალურად ვერავინ თანაუდგა. მხოლოდ ერთადერთმა პიროვნებამ პირდაპირ თვალეში შეხედა სიკვდილს განწირულ ყრმათა სიცოცხლის სახელით. ეს პიროვნება ისევ არშუშა ქართლის პიტიახში გახლდათ – დიდი ხნის მძევალი მეფე იაზკერტისა. არავის არ სჯეროდა, თავდაპირველად, სხვათა შორის თვითონ არშუშასაც, რომ იგი შესძლებდა უასაკო ტყვეების გამოხსნას, მაგრამ მაინც მან დაიწყო გაბედული მოქმედება არა უშუალოდ განრისხებული მეფის წინაშე, – ეს იქნებოდა გაუმართლებელი ნაბიჯი – არამედ მის მოხელეებთან. იგი „შეეხვეწა სამეფო კარის ავაგებს, მრავალი და ურიცხვი საჭურჭლე დაახარჯა ყოველ მათგანს, განსაკუთრებით კი ურჯულო ჰაზარაპეტ მიჰრწინესეჰს, რომელიც დიდი ჯაფითა და მრავალი შრომით დაიყოლია ეთქვა მეფე იაზკერტისათვის, რათა ეწყალობებინა მისთვის... შმაიაკის ვაჟები...“ (იქვე, გვ. 239-240).

არშუშას ხვეწნამ, მუდარამ, ურიცხვი ქონების გაღებამ ბოლოს და ბოლოს გასჭრა – „დააჯერა მეფისა გული“, იმ მეფისა, რომელმაც მას, როგორც „ფრიად ღვანლმოსილ კაცს“, აუსრულა „ყველასათვის დაუჯერებელი მისი დიდი თხოვნა“ – „უნყალობა“ ჩვილი ტყვეების სიცოცხლე, „ყველასათვის დაუჯერებელი თხოვნის“ აღსრულების სიხარულით გაოგნებულმა არშუშმა პიტიახშია არ იცოდა, რა ექნა. იგი, თანამედროვე ტერმინი რომ ვიხმაროთ, თითქმის შოკირებული იყო. ადგა ეს დიდებული პიტიახში, ყველასათვის „საყვარელი“, „ღვანლმოსილი“, „გამომრჩეველი კაცი“ და „ყველას წინაშე კარავში დავარდა მინაზე, გორაობდა აქეთ-იქით და მინას თავს სცემდა... როდესაც მეფემ და ყველამ, ვინც იყო კარავში, ნახეს ეს, დიდად გაუკვირდათ, რა ქნა ამ კაცმაო. მეფემ ჰკითხა მას: „ქართლის ბღეშხო, რა არის ეგ ახალი საქმე, რაც დღეს გვირვენე?“ არშუშამ უპასუხა და უთხრა: „კეთილმოქმედო მეფევ, თქვენ მე ახალი საჩუქარი მომანიჭეთ, რომელიც ჩემს სხვა მეგობართაგანს, (თქვენს) მსახურს, თქვენგან არ მიუღია. მეც თქვენთვის ახლებური თაყვანისცემით უნდა მეცა თაყვანი, როგორიც თქვენ სხვა მსახურთაგან არასოდეს გინახავთ“. როდესაც მეფემა და ავაგთა მთელმა სიმრავლემ მოისმინეს ეს სიტყვები არშუშასაგან, ძალიან აქეს ის კაცი და დიდად გაოცდნენ“ (იქვე, გვ. 240-241).

მაგრამ უფრო საოცარი ის იყო, რომ არშუშა ქართლის პიტიახში სომეხ ტყვექმნილთა, უკვე ტყვეყოფილთა, დახმარების გზაზე აქ არ შეჩერებულა. მან ამის შემდეგაც უდიდესი მზრუნველობა გამოიჩინა ობლად შთენილთა მიმართ, მიღწეულით გათამამებულმა დროთა ვითარებაში იაზკერტ მეფეს ახალი თხოვნით მიმართა – ერუქებინა ტყვეყოფილნი მისთვის. იაზკერტმა თხოვნა აუსრულა. არშუშამ 455 წელს ჰმაიაკ მამიკონიანის ქვრივი ძვიკი და მისი სამი ვაჟი ქართლში ჩამოიყვანა და უდიდესი მზრუნველი გული დაახვედრა, რამდენიმე წლის მანძილზე უპატრონა. მოუარა. სხვათა შორის, მან აქ თვით ლაზარ ფარპეციც შეიფარა და მასაც თავის ოჯახში დიდი სითბო და სიყვარული აგრძნობინა, რის შესახებ უკვე ცნობილი ისტორიკოსი ჰმაიაკის შვილს მოაგონებდა: „როდესაც ნეტარმა დედაშენმა წაგიყვანათ თქვენ ბდეშთან, (არშუშასთან – ბ. კ.), მის კარზე ჩვენც გვასწავლიდნენ. და თუმცა კი ჩვენ ხნით თქვენზე უფროსი ვიყავით, მაგრამ თქვენთან ერთად ვიზრდებოდით, და ვთამაშობდით, ვატარებდით რა თამაშის დროს თქვენს მოსასხამებს თქვენს უკან. გვზრდიდნენ ჩვენ კურთხეული დედათქვენი და ანუშვრამი (არშუშას ცოლი – ბ. კ.) თავიანთი სათნოებით თქვენთან ერთად და თქვენს მსგავსად ჩვენცა“ (იქვე, გვ. 20-21).

სომეხი ნახარარის ობლებმა თავიანთი ერთადერთი მხსნელის არშუშა ქართლის პიტიახშის ოჯახში ჩინებული აღზრდა მიიღეს (რომ არაფერი ვთქვათ თვით ლაზარ ფარპეცზე, რომელიც ცნობილი ისტორიკოსი დადგა) და მალე ისინი, ქართლში დაფრთიანებულნი, თავიანთ სამშობლოში, მთელს სომხეთში, თვით სომეხი ისტორიკოსის ცნობით, „ყველაფერში მონინავენი და ცნობილნი გახდნენ“ (იქვე, გვ. 242).

ძმებს შორის, და საერთოდ სომეხთა მოდგმას შორის, ქვეყნის ყველაზე კრიტიკულ ჟამს, V ს. 90-იანი წლების დასაწყისში, როცა მზადდებოდა დიდი აჯანყება დამპყრობ სპარსთა წინააღმდეგ, სომხეთს ერთ-ერთ ყველაზე გამორჩეულ, ყველაზე გონებაგამჭრიახ პირად სწორედ ჰმაიაკის შვილი ვაჰანი მოეწვინა. იგი მეთაურობდა 482-484 წწ. ცნობილ აჯანყებას. მას გვერდში ედგნენ ოდესლაც სასიკვდილოდ განწირული, ობლად შთენილი და მერმე არშუშა ქართლის პიტიახშის მიერ დახსნილი და მის სასახლეში პატივ-დიდებით აღზრდილი ძმები. მაგრამ, ეტყობა, თავისი მხს-

ნელის პოლიტიკური სიბრძნე, „გონივრული მანევრირების“ ალღო ყველაზე მეტად სწორედ ვაჰანმა აითვისა და უმთავრესად ამ მიზეზით გახდა იგი V ს. II ნახევრის სომხეთის ყველაზე გამოჩენილი პიროვნება. ლაზარ ფარპეცი ამბობს, რომ ვაჰანი იყო ყოველგვარი ღირსებით შემკული ადამიანი, დიდი პატრიოტი და გონებაგამჭრიახი პოლიტიკოსი. ცხადია, ამგვარ პიროვნებას მტერიც ბევრი ჰყოლია, რომლებიც მას შაჰთან ნიადაგ აბეზლებდნენ. ინტრიგათა ქსელი ისე დაიხლართა, რომ ვაჰანის ბედი ბენვზე დაეკიდა. მაშინ გონებაგამჭრიახმა პოლიტიკოსმა თავის მფარველ-აღმზრდელის არშუშა ქართლის პიტიახშის გონივრულ ხერხს მიმართა, უფრო მეტიც; მასზე დაყრდნობით გარეგნულად, ერთი შეხედვით, უფრო საჭოჭმანო ნაბიჯი გადადგა: თავად ენვია სპარსთა მბრძანებელს, უარყო ქრისტიანობა და მაზდეანობა მიიღო, როცა დამბეზლებლები ამასაც არ დასჯერდნენ, თავისი ერთგულების დასამტკიცებლად დიდძალი ოქრო მიართვა შაჰს. ასეთი რამ თვით ვარსკენსაც არ ჩაუდენია, იმაგრამ თუ ვარსკენის მოქმედება გარეგნულად, ფორმალურად და ფაქტობრივადაც სპარსული ორიენტაციით იყო შთაგონებული, მისი მოქმედება მხოლოდ ფორმალურად, მხოლოდ გარეგნულად იყო სპარსოფილური, ფაქტობრივად კი ღრმად ანტი-სპარსული, საკუთარი მრავალტანჯული ქვეყნის ინტერესებს დაქვემდებარებული. მან ყველაზე საზრიანად გამოიყენა „ჟამი უკანდახევისა და ჟამი პრინციპთა შინაგანი შენარჩუნებისა“. აქი თვით ლაზარ ფარპეცმა თქვა: იგი ცეცხლთაყვანისცემლობას ატარებდაო გარეგნულად, შაჰის თვალის ასახვევად და არა შინაგანი რწმენით¹. ხოლო გარეგნულად გამაზდეანებას, აგრეთვე შაჰისათვის უხვი საჩუქრების გაცემას, ლ. ჯანაშიას სამართლიანი შენიშვნით, „ვაჰანისათვის ხელი არ შეუშლია, ისევე როგორც ვარდანისათვის, ირანელთა წინააღმდეგ აჯანყებულოყო და სომხეთის ეროვნული გმირი გამხდარიყო“ (იქვე, გვ. 65).

მკითხველებმა იციან, რომ ვარდან მამიკონიანის, აგრეთვე საერთოდ სამი ქვეყნის დიდებულების, ხალხის სიცოცხლის შესანარჩუნებლად ყველაზე აქტიურად არშუშა ქართლის პიტიახშმა იბრუნა, შემდგომ კი, იმ კონკრეტულ შემთხვევაში უაზრო სასიკვ-

¹ ლ. ჯანაშია, „შუშანიკის წამება“, ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა, 1, გვ. 65.

დილო განაჩენს გადარჩენილი სიცოცხლე ვარდანმა თავის სამ-
შობლოს ინტერესების დაცვას მოახმარა. მკითხველებმა ისიც შე-
იტყვეს, რომ ვარდან მამიკონიანის ძმისწულების – ჰმაიაკ მამიკო-
ნიანის მცირეწლოვანი ვაჟების (საერთოდ მისი ოჯახის) სიცოცხლე
უკვე ერთადერთმა არშუშა ქართლის პიტიახში იხსნა საშინელი
საფრთხისაგან. მეტიც; მანვე უპატრონა ობლად შთენილ ყრმებს.
ღირსეულად აღზარდა, ხოლო ისინი ასევე ღირსეულად ემსახურნენ
ქვეყნის ინტერესებს, ერთ-ერთი მათგანი კი, ვინც ყველაზე მეტად
მისდია არშუშა ქართლის პიტიახშის სიბრძნეს – ვაჰანმა – სომხე-
თის 482-484 წწ. აჯანყებას უწინამძღვრა და გახდა თავისი ქვეყნის
ეროვნული გმირი. აქაც ხატოვანად რომ ვთქვათ, ამ აჯანყებაშიც
არშუშას სული ტრიალებდა. მისი მოქმედება „დიდ სამომავლო მი-
ზანს“ მოემსახურა, მისგან გადარჩენილი მოძმე სომეხთა შვილები
იბრძოდნენ და ეწირებოდნენ ეროვნულ საქმეს. ამდენად, – ეს უკვე
არაა ხატოვანი თქმა, – არშუშა ქართლის პიტიახში სომხეთის ორი
დიადი ეროვნული მოძრაობის სათავეებთან დგას სომეხი გმირე-
ბის გვერდით, იგი მამიკონიანთა ნიჭიერი მრჩეველი, ახლობელი
და უერთგულესი მზრუნველია, თუ არა მისი გონებაგამჭრიახობა,
თავის სიკერპეს შეენიერებოდა არა მხოლოდ ვარდან მამიკონიანი,
არამედ მისი ძმა ჰმაიაკი, ჩვილი ძმისშვილებიც – ვაჰანი, ვასაკი,
არტაშესი. რომ, თუ არა მისი გონებაგამჭრიახობა, 450-451 წწ.
აჯანყება, ალბათ, უმეთაუროდ, (ვარდან მამიკონიანის გარეშე)
დარჩებოდა, ასევე უმეთაუროდ, – ეს უკვე ნაღდად! – ვაჰან მა-
მიკონიანის გარეშე დარჩებოდა 482-484 წწ. აჯანყება. ეს იმასაც
ნიშნავს, რომ ასეთ შემთხვევაში – უმამიკონიანებოდ – იქნებ არც
მომხდარიყო ზემოხსენებული აჯანყებანი და მაშინ... ვინ იცის,
როდემდე და როგორი სიმწვავეთ გაგრძელდებოდა სპარსთა ბა-
ტონობა ამიერკავკასიაში.

ვფიქრობთ, ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ მკითხველს
არ გაუჭირდება ამ თვალსაზრისის გაზიარება, რომ ქართველმა
მკვლევარმა არშუშა ქართლის პიტიახშისა და მის თანამდგომთა
შესახებ არსებული სომხური პირველწყაროების მონაცემები გან-
მარტა ტენდენციურად, ცალმხრივად. დაბეჯითებით უნდა ითქვას,
რომ სომეხი ისტორიკოსები¹ არშუშა ქართლის პიტიახშის სახელს

¹ სრულიად უმნიშვნელო გამონაკლისის გარდა (ეს გამონაკლისი ქართულ

დიდების შარავანდედით მოსავენ. ჩვენ მოვალენი ვართ, ეს შარავანდედი არ მოვაცილოთ მას.

როგორც აღინიშნა, მკვლევარმა ამ მხრივ გააუფასურა ეროვნული ქართული უმნიშვნელოვანესი პირველწყაროს – „შუშანიკის წამების“ ჩვენებანიც“, აგრეთვე უახლესი ქართული ისტორიოგრაფიის მონაპოვარნი.

იაკობ ხუცესი რომ ყველაზე სანდოა არშუშა ქართლის პიტიახშის შეფასებისას, ამაზე საუბარი ზედმეტია. იაკობს უსიტყვოდ უნდა ვენდოთ. როგორ აფასებს V საუკუნის ქართველი ჰაგიოგრაფი, თვით არშუშა ქართლის პიტიახშის კარის მღვდელი იაკობ ხუცესი თავისი მეუფის სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურ და სარწმუნოებრივ საქმიანობას? არც ამგვარი კითხვის დასმა და, მით უფრო, მასზე ვრცლად მსჯელობა იქნებოდა მაინცდამაინც მკითხველის ინტელექტის დაფასება და მისი დროის ბიუჯეტის გაფრთხილება. იმდენად ცხადია „შუშანიკის წამებაში“ ავტორის პოზიცია ვარსკენ პიტიახშის მამის პიროვნების მიმართ: ის არშუშას სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური და სარწმუნოებრივი ღვანლის უდიდესი დამფასებელია. მან, როგორც ცნობილია, თავისი თხზულება მთლიანად კონტრასტის ხერხზე ააგო – „წამებას“ დასაწყისიდან დასასრულამდე მსჭვალავს სახე ქრისტეს რჯულის დამცველი ნეტარი შუშანიკისა, ასევე დასაწყისიდან დასასრულამდე მას უკიდურეს კონტრასტულ ფერებში უპირისპირდება სახე ქრისტეს სჯულის უარმყოფელი მოლაღატე ვარსკენისა.

ისმის კითხვა: ამ კონტრასტში, ე. ი. საკუთარი შვილისა და რძლის დაპირისპირებაში, რა ადგილს იჭერს მამა და მამამთილი არშუშა პიტიახში? ამ კითხვაზე ამომწურავი პასუხი იაკობ ხუცესს არშუშას რძლის, თვით შუშანიკის, პირით აქვს გაცემული, როდესაც ვარსკენმა ხუცესები მიავლინა შუშანიკთან და მოითხოვა სასახლეში მისი დაბრუნება, წმინდანმა, თავის შემონათვალში არა მხოლოდ ამხილა მოლაღატე ქმრის უგვანო საქციელი, არამედ ამასთან ერთად, და მასზე უწინარეს, ამცნო მამამისის (არშუშას) დიადი საქმენი, ჩადენილი ქვეყნის ძნელბედობის ჟამს: „მამამან შენმან აღჰმართნა სამარტკლენი და ეკლესიანი აღაშჰწნნა და შენ

დასომხურ ეკლესიათა განხეთქილებით აიხსნება და მართლაც იმდენად უმნიშვნელოა, რომ მისი ხსენებაც არ ღირს).

მამისა შენისა საქმენი განპრყუნენ და სხუად გარდააქციენ კეთილი მისნი; მამამან შენმან წმინდანი შემოიხუნა სახიდ თვსა, ხოლო შენ დევნი შემოხუნ; მან ღმერთი ცათაჲ და ქუეყანისაჲ აღიარა და პრწმენა, ხოლო შენ ღმერთი ჭეშმარიტი უარ-ჰყავ და ცეცხლსა თაყუანის-ეც¹.

ამ პასაჟიდან სრულიად გარკვევით ჩანს სათნოებით აღსავსე სახე მამისა – არშუშა ქართლის პიტიახშისა, რომელმაც ცეცხლ-თაყვანისმცემელთა გარემოცვისა და ქრისტიანთა დევნის ჟამს ქვეყანა აღაშენა და დაამშვენა ეკლესიებითა და სამარტვილეებით, თავის ხალხში განამტკიცა რწმენა ქრისტეს სჯულისა, ამდენად, უაღრესად გონივრულად წარმართა უდიდესი ეროვნული საქმე. არ უნდა დაგვავიწყდეს ის ფაქტი, რომ ეს დიდად მორწმუნე ქრისტიანი და ქრისტიანული ღვთისმსახურების უდიდესი მოამაგე ის არშუშა ქართლის პიტიახშია, ვინაც ერთ დროს, როცა ქვეყანას დაუდგა ჟამი უკანდახევისა, დაუყოვნებლივ უარყო ქრისტიანული სარწმუნოება, მიიღო ცეცხლთაყვანისმცემლობა და მრავალი წლის მანძილზე ატარა უმძიმესი ტვირთი პოლიტიკური მძევლისა მრისხანე მბრძანებლის იახკერტის კარზე. მაგრამ მას შინაგანად არასდროს უღალატია ეროვნული, ქრისტიანული რჯულისათვის. უფრო მეტიც; იგი არ ყოფილა უბრალო, პასიური ქრისტიანი, არამედ მისი ბურჯი, მისი განმამტკიცებელი იყო V საუკუნის ქართლში.

ეს იმას ნიშნავს, რომ მან, როგორც უნიჭიერესმა დიპლომატმა და პოლიტიკურმა მოღვაწემ, ირანის შაჰთან სარწმუნოებრივ-პოლიტიკური ორთაბრძოლა მოიგო, რომელიც სიკვდილ სიცოცხლის ზღვარზე გადიოდა.

ამის ცოდნა აქვს იაკობ ხუცესს და ამ ცოდნას გვიზიარებს ჩვენ ისე, რომ არც ახსენებს არშუშას იძულებით დროებითი, მოჩვენებითი გამაზღვანების ფაქტს. პირიქით, მან არა მხოლოდ დამონმებულ პასაჟში, არამედ დასაწყისშივე აუწყა მკითხველს, რომ არშუშა ჭეშმარიტი ქრისტიანი გახლდათ. იგი ამბობს: „იყო მერვესა წელსა მრ სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარქსენ პიტიახში, ძეჲ არშუშაჲსი. რამეთუ პირველ იგიცა იყო ქრისტიანე, ნაშობი მამისა და დედისა ქრისტიანეთაჲ“². მკითხვე-

¹ ძეგლები, 1, გვ. 15.

² „შუშანიკის წამების“ სომხურ თარგმანში ეს ფრაზა ამოღებულია, რისი მიზეზიც სავსებით დამაჯერებლად აქვს ახსნილი ლ. ჯანაშიას (იხ. ლ.

ლის ყურადღება შეიძლება იმასაც მივაქციოთ, რომ ავტორი აქ ნმინდანის დედის ქრისტიანობაზე უწინარეს მამის ქრისტიანობაზე მიუთითებს. სრულიად შეუწყნარებელი იქნებოდა დაშვება აზრისა, რომ თითქოს იაკობმა არ იცოდა არშუშას გამაზღვანების ფაქტი. ასეთ შემთხვევაში ლოგიკურად დაისმის კითხვა: რატომ არ ახსენებს ქართველი ჰაგიოგრაფი ამ ფაქტს და აგრერიგად რატომ უსვამს ხაზს იგი არშუშას ღვთისმოსაობას? უზადოა ამ კითხვებზე გფარულავას მიერ გაცემული პასუხი, დაფუძნებული ჰეგელის თეორიულ ნააზრევზე, ამიტომ მთლიანად მოვიტანთ მის მსჯელობას: „ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ტექსტზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ იქ არასახეობრივ-ისტორიული ნაკადი ფუნქციონალური მნიშვნელობისაა და არა თავისთავადი. იგი წარმმართველი სახეობრივი ნაკადის სამსახურშია ჩაყენებული. ამის უპირველესი დადასტურება გახლავთ ის გარემოება, რომ ჰაგიოგრაფი მწერალი ცვლის ან სხვა ასპექტში წარმოგვიდგენს ისტორიულ სინამდვილეს, როცა ეს უკანასკნელი ესთეტიკურ იდეალს ჰარმონიულად არ ეთანხმება. ეს კი საისტორიო მიზანდასახულების ძეგლებში არაა მოსალოდნელი. ისტორიკოსი ვერ შეცვლის ისტორიული პირის „პროზაული“ (ფაქტობრივი რეალობიდან მომდინარე) ნიშან-თვისებებს. ჰეგელი ამბობს: „ისტორიკოსს უფლება არა აქვს ჩააქროს ეს პროზაული დამახასიათებელი ნიშნები... ან გადააქციოს ისინი სხვად – პოეტურად, ის ვალდებულია მოგვითხროს ის, რაც მის თვალწინ არის და როგორც იგი მას ეძლევა, არ გადაასხვანაიროს და არაფერი შემოიტანოს პოეტური“. იაკობ ხუცესი კი „ასხვანაირებს“ ისტორიულ რეალიას, როცა ეს უკანასკნელი შემთხვევითია და არ შეესაბამება მოვლენის სიღრმისეულ არსს. მხედველობაში გვაქვს შუშანიკის მიმართვა ვარსკენისადმი, სადაც არშუშა პიტიახშის პიროვნებაა წარმოჩენილი (მკვლევარს მოაქვს ჩვენ მიერ დამოწმებული პასაჟი, ნიმუში კონტრასტის ხერხისა – ბ. კ.).

როგორც საისტორიო მწერლობის მონაცემებიდანაა ცნობილი, ვარსკენის მამამ – არშუშა პიტიახშმა უარყო ქრისტიანობა და მაზღვანობა მიიღო. მაგრამ იმავე წყაროებიდანვე აშკარაა, რომ ეს იყო იძულებითი და ფორმალური აქტი, ისტორიული შემთხვევითობის ნაყოფი, რითაც სამშობლოს თავისუფლებისათვის მედგარი და

ჭკვიანი მებრძოლი ცდილობდა თავისი ხალხი ეხსნა აგრესიულად შემართული სპარსეთის მახვილისაგან. არშუშას დიპლომატიური ნაბიჯი შექმნილ მძიმე სიტუაციაში საუკეთესო გამოსავალი აღმოჩნდა ქართველი ხალხისათვის. თუ საისტორიო ჟანრის თხზულებაში არშუშა პიტიახშის გამაზღვანება საგანგებო ყურადღების საგანია, იაკობ ხუცესი მთლიანად ამოაგდებს განსახიერებიდან ისტორიულად საგულისხმო ამ რეალიას და არშუშას თანმიმდევრულ და უკომპრომისო ქრისტიან მოღვაწედ წარმოგვიდგენს. ასე „ჩააქრო“ ხელოვანმა ისტორიული პირის პრაქტიკული საქმიანობისათვის დამახასიათებელი ერთი ნიშანი. იგი პოეზიის შესაბამის თარგზე გადაასხვანაირა. ამ ცვლილების არსს ზუსტად ადგენს და ამომწურავად გვაგებინებს ჰეგელის მსჯელობა. „ეს გარდაქმნა არის პოეზიის მთავარი დანიშნულება, როცა იგი თავისი მასალით ისტორიული თხრობის სფეროში შედის. ამ შეთხვევაში მან უნდა გახსნას შინაგანი მარცვალი და აზრი მომხდარისა, ქცევისა, ნაციონალური ხასიათისა, გამოჩენილი ისტორიული პიროვნებისა, აიცილებს რა შემთხვევითობათა თამაშს, მნიშვნელობის არმქონე, თანმხლებ გარემოებებს, უმნიშვნელო ამბებს და ნიშნებს ხასიათისა“. იაკობ ხუცესი, ვითარცა ხელოვანი, უფლებას იტოვებს თავისუფლად მოექცეს ისტორიულ მასალას, რათა იგი გარეგნულადაც ესატყვისებოდეს შინაგან ჭეშმარიტებას, არსს პიროვნებისა“¹.

იაკობი „ცვლის ისტორიულ რეალიას, როცა ეს რეალია ზედაპირულად და შემთხვევითად მიაჩნია არშუშა პიტიახშის პიროვნების ჭეშმარიტი რაობის შესაგნებად“ (იქვე, გვ. 129).

ამდენად, უნდა ითქვას, რომ ქართული პირველწყარო, კერძოდ, „შუშანიკის ნამება“, არშუშა პიტიახშის „პიროვნების ჭეშმარიტი რაობის შესაცნობად“ სავსებით გარკვეულ და სავსებით საკმარის ცნობებს შეიცავს: ვარსკენის მამა გონებამახვილი სახელმწიფო მოღვაწე, ჭეშმარიტი ქრისტიანი მამულიშვილია, რასაც, სამწუხაროდ, ქართველი მკვლევარი გვერდს უვლის. როგორც ითქვა, გვერდი აუარა მან აგრეთვე ამ საკითხში ქართული ისტორიოგრაფიის, კერძოდ, უახლესი ქართული ისტორიოგრაფიის, მონაპოვარსაც. მართალია ქართველ ისტორიკოსთა ძველი თაობის ზოგიერთი

¹ გ. ფარულავა, მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში, თბ., 1982, გვ. 75.

წარმომადგენლის შრომაში არშუშა პიტიახშის პიროვნება რამდენადმე ფერმკრთალადაა წარმოჩენილი, მაგრამ თანამედროვე მეცნიერთა შრომები, დაფუძნებული უხვ პირველწყაროზე, განსხვავებულ და სავსებით სწორ პოზიციას ავლენს. სახელდახელოდ რამდენიმე მაგალითს მოვიტანთ: კ. გრიგოლია წერს: „სამშობლოს ღალატი ვერავითარი გზით არშუშას... ვერ მიეკერება“¹. „ზედმინვენით ირკვევა, რომ არშუშა ქართლის პიტიახში სამშობლო ქვეყნის ერთგული შვილი და მისი ეროვნული კეთილდღეობისთვის მოშურნე მებრძოლი ყოფილა“ (იქვე, გვ. 168).

მ. ლორთქიფანიძე ამბობს: „იაკობ ხუცესი რეალისტი მოაზროვნე იყო. მან კარგად იცოდა, რომ სასანიანთა მძლავრობის პირობებში შეიძლებოდა შექმნილიყო ისეთი ვითარება, რომ ჭეშმარიტი პატრიოტი იძულებული გამხდარიყო გარეგნულად უარეყო რწმენა“ და ამ გზით „უმიზნოდ სიკვდილს“ ერჩია სიცოცხლის შენარჩუნება, რათა „ეს სიცოცხლე შემდეგ... სამშობლოს საკეთილდღეოდ ყოფილიყო გამოყენებული“. ასეთ პატრიოტ პიროვნებად ავტორი უწინარესად სწორედ არშუშა პიტიახშს თვლის².

ქართული და სომხური წყაროების ჩვენებათა საფუძველზე ა. ბოგვერაძე ასკვნის, რომ არშუშა პიტიახში ქრისტიანული რელიგიისა და კულტურის დაუცხრომელი ქომაგია და მზრუნველი. „ასეთი კაცი კი დაუჯერებელია შაჰის მოხელე და მისი პოლიტიკური აგენტი ყოფილიყო“³.

არშუშა პიტიახშზე, ამ „ჭკვიანსა და გამომრჩეველ კაცზე“, ბევრი უფიქრია და უწერია ლ. ჯანაშიას⁴. მას იგი თვლის „ქართლის თავდადებულ პატრიოტად“, ქართული კულტურის მოამაგედ (იქვე, გვ. 178), რომელსაც ასაზრდოებდა არა პირადი კეთილდღეობისათვის ზრუნვა, არამედ „პატრიოტული და საზოგადოებრივი ინტერესები“ (იქვე, გვ. 227).

არშუშას „ღვანლმოსილ და ავტორიტეტულ“ პიროვნებად, რაც მთავარია, ირანელების წინააღმდეგ მებრძოლ, „გამჭრიახი პოლი-

¹ კ. გრიგოლია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 169.

² მ. ლორთქიფანიძე, ქართლი V საუკუნის მეორე ნახევარში, თბ., 1979, გვ. 6.

³ ა. ბოგვერაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 64.

⁴ ლ. ჯანაშია, ლაზარ ფარპეცის ცნობები, გვ. 117-123.

ტიკური ალღოს მქონე“ მოღვაწედ რაცხს რ. ბარამიძე¹, ვარსკენის მხრივ მამის (არშუშას) საპირისპირო პოლიტიკურ მოღვაწეობაზე მიუთითებს შ. ონიანი².

ამდენად, მოტანილი მასალები იძლევა სავესებით რეალურ საფუძველს, რომ გამოვიტანოთ დასკვნა: V ს. შუა ხანებში ქართლში მოღვაწეობდა დიდად „ჭკვიანი და გამომრჩეველი კაცი“, გონებასახვილი პოლიტიკოსი, სახელმწიფო მოღვაწე, პატრიოტი და მოქალაქე, ეროვნული სარწმუნოების ბურჯი არშუშა პიტიახში. ქართლის მეფესთან ერთად უწინარესად ის იცავდა ქვეყნის ინტერესებს და არა სომეხი მამიკონიანები. მოძმე სომეხი ხალხის შვილები, უწინარესად მამიკონიანები, მაშინ უძძიმესი განსაცდლის წინაშე აღმოჩნდნენ და სწორედ იმ დროს იქით გაუნოდა დახმარების ხელი არშუშა ქართლის პიტიახშმა. ამით იგი საერთოდ ამიერკავკასიის მასშტაბის პოლიტიკურ მოღვაწედაც შეიძლება მივიჩნიოთ.

ამ დიდ მოღვაწეს ერთი უღირსი შვილი ჰყავდა – ვარსკენი, რომელმაც უღალატა ქვეყნის ინტერესებს. მაგრამ ეს როდი გვაძლევს უფლებას, ღირსეულ მამას ავკიდოთ უღირსი შვილის მძიმე ცოდვა. ობიექტურობა მოითხოვს, ისიც აღინიშნოს, რომ არშუშას ეს უღირსი შვილი, ავთენტური პირველწყაროს – „შუშანიკის წამების“, მიხედვით, სულაც არ ყოფილა „მშობარა და უნებისყოფი“. პირიქით, ის იყო გულზვიადი, მძვინვარე, შეუდრეკელი, ბობოქარი სულის პიროვნება, რომლის „ბრდღუნა“, „ზახილი“ და „ყვილი“ დღესაც, მის იმიერ სოფლად მიცვალებიდან 1500 წლის შემდეგაც, მძაფრად სწვდება ყურს. ამ მომცრო თხზულებაში ძლივს ეტევა მისი ვნება, ბორგვა მრისხანე სულისა, რამაც, სხვათა შორის, თავად დიდ რომანისტს კ. გამსახურდიას ათქმევინა: „შუშანიკის წამება“ პირველი ნამდვილი რომანი არისო ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. აქვე იმასაც აღვნიშნავთ, რომ იმავე „შუშანიკის წამების“ ჩვენებათა მიხედვით, მას „სპარსეთის მფლობელების“ წინაშე კი არ მოუხრია ქედი, არამედ მისი ერთი მფლობელის, პეროზ მეფის, წინაშე.

„მცონარა“ (лентяй) არ ყოფილა არშუშას მეორე შვილი ჯოჯიკი. სიტყვა „მედგარს“ დამონმებულ კონტექსტში ამგვარი მნიშ-

¹ რ. ბარამიძე, ქართული მწერლობის სათავეებთან, თბ., 1978, გვ. 14-15.

² შ. ონიანი, იაკობ ხუცესის „წამება წმიდისა შუშანიკისი“, თბ., 1978, გვ. 91-92.

ვენლობა არა აქვს. ძველი ქართული ენისა და ლიტერატურის დიდმა მცოდნემ კ. კეკელიძემ სადავო ნაწყვეტი ასე თარგმნა: „... Если в чем-нибудь согрешили мы пред тобою, как преданные миру и временной сей жизни люди, Прости нас и не вспоминай нерадивой нашей жизни“. ცხადია, „нерадивой“ (нерадивый) არაა „მცონარა“, ამდენად, ამ ეპითეტს ჯოჯიკი არ იმსახურებს. პირიქით, იაკობ ხუცესს იგი გამოყვანილი ჰყავს უაღრესად კეთილშობილ პიროვნებად, რომელსაც ცდა არ დაუკლია თავისი რძლის მძიმე მდგომარეობის შესამსუბუქებლად (თხზულებაში ამის დამადასტურებელი საკმაო მაგალითები მოიპოვება, რომელთა მოხმობით მკითხველს არ შეეანყნო) და რომელიც ბალღივით ტიროდა ვარსკენის მიერ დატრიალებული ტრაგედიის გამო. ამიტომაც გულწრფელია საყვარელ რძალთან ნათქვამი მისი სიტყვები: „ჩუენ თვნიერ შენსა ფრიად დავშუერით, გარნა არა იყო სმენაჲ, არცა სიტყუაჲ“. მისი ამგვარი ქმედება, ცხადია, მცონარეობისაგან შორსა დგას. ჯოჯიკის პიროვნულ ღირსებაზე ისიც მიუთითებს, რომ მას თვითკრიტიკის, ზოგჯერ გადაჭარბებული თვითმხილების, გამორჩეული უნარიც აქვს. ასე რომ ის, განსხვავებით ვარსკენისაგან, ღირსეული მამის უღირსი შვილი, მით უფრო მცონარა, არ ყოფილა. პირიქით, იგი თავისი „უშუალობით, რაინდული კეთილშობილებითა“ და სხვა მაღალადამიანური ჰუმანური თვისებებით მკითხველზე „ნარუსლელ შთაბეჭდილებას ტოვებს“¹.

სწორად შენიშნა მ. ლორთქიფანიძემ, რომ ჯოჯიკი „იდეურად და პოლიტიკური განწყობილებით, მთელი თავისი ჯალაბით, შუშანიკის მომხრე იყო“².

¹ რ. ბარამიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 94-98.

² მ. ლორთქიფანიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 8.

დ. იაკობის „თვითნაკეთი“ პავლენი

ვფიქრობთ, მეთოდოლოგიურად მიზანშეწონილი იქნება, ძიება დავიწყოთ არა საკუთრივ „შუშანიკის წამების“ ტექსტზე დაკვირვებით, არამედ თავის ლიტერატურულ წყაროებთან თვით იაკობ ხუცესის მიმართების რაობის გარკვევით. კვლევის ეს გზა მით უფრო საინტერესო ხდება, თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ამ მხრივ, ჩანს, მეტად საყურადღებო შემთხვევასთან გვაქვს საქმე.

გვულისხმობთ ბიბლიურ წიგნებთან იაკობ ხუცესის მიმართების რაობას, რომლის ახსნას გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება ქართული ბიბლიოლოგიის ისტორიისათვისაც.

ბიბლიასთან იაკობის მიმართების პრობლემას ეხებიან ილ. აბულაძე, თ. ალდამაძე, ჯ. აფციაური, რ. ბარამიძე, ნ. ბერძოლი, კ. დანელია, ი. იმნაიშვილი, კ. კეკელიძე, თ. ნატროშვილი, შ. ონიანი, ზ. არჯველაძე, ც. ქურციკიძე, შ. ჩიჯავაძე, ლ. ჯანაშია და სხვები. განსაკუთრებით ვრცლად და არსებითად იგი შესწავლილია მ. გიგინეიშვილის, რ. სირაძის, გ. ფარულავასა და ზოგი სხვა ავტორის ნაშრომებში. ბოლო ხანებში დასახელებული პრობლემა მონოგრაფიულად იკვლია ნ. ილურიძემ¹.

წინდანიწვე შევნიშნავთ: მსოფლიო წიგნთა-წიგნად სახელდებული ბიბლია, დროის გარკვეული მონაკვეთიდან, წმიდათა-წმიდა რელიექტად ითვლებოდა, რომლის თუნდაც ოდნავი ხელყოფა კატეგორიულად იკრძალებოდა ეკლესიის მიერ. ერთ თეოლოგსა და ემპირისტ მკვლევარს ძველი აღთქმის მაგალითზე შენიშნული აქვს, რომ ბიბლიაში, კერძოდ ძველ აღთქმაში მას შემდეგ, რაც იგი კანონიზებულ იქნა, მის მიმდევარ ხალხს არ შეუცვლია ერთი ასოც კი. დასახელებულ დებულებას არ ეწინააღმდეგება ლ. ფოიერბახის აზრი, რომ ყოველ ეპოქას, ვიტყვოდით – ყოველ ხალხს, თავისი „თვითნაკეთი ბიბლია“ აქვს, რადგანაც ეს ტერმინი („თვითნაკეთი ბიბლია“) ბიბლიური ტექსტის ხელყოფას კი არ გულისხმობს, არამედ იმას, რომ ხელუხლებლად მდებარე სიბრძნის წიგნში იმ-

¹ ნ. ილურიძე, ბიბლიური ნაკადი „შუშანიკის წამებაში“ და მისი ესთეტიკურ-მხატვრული ფუნქცია, თბ., 1984 (სადიპლომო ნაშრომი. ინახება თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრაზე).

თავითვე იგულისხმებოდა მისი დინამიური ინტერპერირების შესაძლებლობა. ამიტომაც გადასწვდა იგი ეპოქებს და ყოველმა ეპოქამ მასში საკუთარი აზრის გამოხატვის საყრდენი პოვა. ეს ხდებოდა – ვიმეორებთ – ბიბლიური ტექსტის ხელყოფის გარეშე.

იაკობ ხუცესთან სხვა ვითარება უნდა დასტურდებოდეს: V საუკუნის ქართველი ავტორი ბიბლიურ ტექსტთან მიმართებისას, ეტყობა, უჩვეულო სითამამეს იჩენს და არა მხოლოდ გარდათქვამს მას, არამედ, გარკვეულ კონტექსტში, საპირისპირო თვალსაზრისით ცვლის მის კონცეფციას. ამასთანავე, ეს ხდება იმავე ქრისტეს რწმენის განსამტკიცებლად. მხედველობაში გვაქვს იაკობ ხუცესის მიმართება პავლე მოციქულის ცნობილ სენტენციასთან, რომელიც ანესრიგებს ცოლ-ქმრის ურთიერთობას, როცა ერთ-ერთი მეუღლე ურწმუნოა. პავლეს ეპისტოლეს დასახელებული სენტენციისადმი „წამების“ ავტორის ნიუანსური მიდგომა მეცნიერებმა ადრე შენიშნეს, მაგრამ იგი საგანგებო შესწავლის საგანი გახდა მხოლოდ რამდენიმე მეცნიერის ნაშრომში. ამ მხრივ უწინარესად უნდა დავასახელოთ შ. ჩიჯავაძის სადისერტაციო ნაშრომი¹, რომელშიც ასეთი ქვეთავია გამოყოფილი: „ჰქონდა თუ არა შუშანიკს მეუღლესთან განქორწინების უფლება?“ (იქვე, გვ. 71-79). იგი მდიდარია ბიბლიური საილუსტრაციო მასალით, რომელიც ცოლქმრულ ურთიერთობათა მარეგულირებელ მთელ რიგ კოდექსებს შეიცავს (იხ. მ. XIX, 4, 6, 9; მარკ., X, 8; კათოლიკე ეპისტოლე პეტრესი, III, 1, 6; პავლე: ეფესელთა, V, 23; კოლასელთა, 18; I კორინთელთა, VII, 10, 12, 13, 14; XI, 9; რომაელთა, VII, 2...). ამიტომ, გარკვეული აზრით, ბიბლიასთან იაკობ ხუცესის მიმართებასაც ეხება.

ჩვენ აქ არ შევეხებით ცოლ-ქმრულ ურთიერთობათა შესახებ მოხმობილი ზოგადქრისტიანული დებულებების ავტორისეული ინტერპრეტაციის რაობას, შევნიშნავთ მხოლოდ, რომ საკუთრივ „შუშანიკის წამების“ ტექსტის შინაარსი მის ნაშრომში, ვფიქრობთ, ყოველთვის მართებულად არაა გაგებული. ეს კი საექვოს ხდის მკვლევრის ძირითად დებულებათა სისწორესაც.

¹ შ. ჩიჯავაძე, ქალთა ისტორიულ-მხატვრული პერსონაჟები ქართულ პაგოგრაფიული (შუშანიკი, ნინო), თბ., 1951 (საკანდიდატო დისერტაცია ინახება თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში).

შ. ჩიჯავაძეს სრულიად უცილოდ მიაჩნია თავისივე თვალსაზრისი (ასეთი თვალსაზრისი ზოგ სხვა ავტორსაც აქვს გამოთქმული), რომ თითქოს ვარსკენს მეორე ცოლი ოფიციალურად შეერთოს და ქართლში ჩამოეყვანოს. მკვლევარი არც ცდილობს ამ შეხედულების არსებით დასაბუთებას და იქვე მასზე, როგორც დამტკიცებულ აქსიომაზე, დაყრდნობით დასვამს კითხვას: „შუშანიკს ჰქონდა თუ არა უფლება გამაზღვანებულ და მეორეცოლშერთულ მეუღლეს გასცილებოდა? სხვანაირად: არსებული იურიდიული ნორმები, საზოგადოებრივი აზრი ან ადათი შეინყნარებდა თუ არა შუშანიკის მიერ ვარსკენთან სამეუღლეო კავშირის განყვეტას?“

მისივე შეგონებით, „საკითხის უცთომელი გადაწყვეტისათვის საჭიროა გვახსოვდეს, რომ ვარსკენის სახით შუშანიკს საქმე ჰქონდა არა მარტო გადარჯულებულ (გამაზღვანებულ), არამედ მეორე ცოლშერთულ მეუღლესთან“ (იქვე, გვ. 76).

მკვლევარი მესამედ შეახსენებს მკითხველს, რომ ვარსკენს ოფიციალურად ქართლში ჩამოყვანილი ჰყავდა მეორე ცოლი (იქვე, გვ. 78). ეს ფაქტი სულაც არაა შემთხვევითი; იგი ავტორის ძირითადი თვალსაზრისის საყრდენს წარმოადგენს, რადგანაც, მისი აზრით, „მეორე ცოლშერთულ“ მეუღლესთან თანამეცხედრეობა, „ქრისტიანობის თანახმად, ყოვლად შეუწყნარებელი იყო პირველი ცოლისათვის (ლაპარაკია ქრისტიანობის აღმსარებელ ცოლზე)“ (იქვე, გვ. 77). ამიტომაც თქვა მკვლევარმა: „ამის შემდეგ ჩვენ უკვე გვაქვს საფუძველი, დავასკვნათ: შუშანიკი თავისი რელიგიური მრწამსის მიხედვით სწორად მოიქცა, როცა უარყო ვარსკენთან თანამეცხედრეობა და სასტიკად აუმხედრდა პიტიახშის მაზღვანურ მოთხოვნას (ხაზი ჩვენია – ბ. კ.) მასთან მეორე ცოლად ცხოვრების შესახებ“ (იქვე, გვ. 78).

შევნიშნავთ, რომ საეჭვოა მკვლევრის როგორც ზოგადი დებულება (ამაზე ქვემოთ), ასევე კონკრეტულიც. კერძოდ, „შაშანიკის წამების“ ჩვენამდე მოღწეული ტექსტის მიხედვით ძნელია მტკიცება აზრისა, თითქოს ვარსკენს ოფიციალურად მეორე ცოლი შეერთოს და ქართლში ჩამოეყვანოს. ნაწარმოებში მხოლოდ ისაა ნათქვამი, რომ ვარსკენმა მეფეს ასული თხოვა ცოლად, რისი თანხმობაც მიიღო. მკითხველთა და მკვლევართა ერთი ნაწილი, შეიძლება ითქვას, ინერციით ხსნის კვანძს და თხზულებაში კითხულობს იმას, რაც იქ არ წერია და, ალბათ, არც იგულისხმება. ერთია

პიტიახშის მხრივ პეროზ მეფის ასულის ხელის თხოვა, მეორეა – ამ ასულის ოფიციალურად შერთვა და ქართლში მეორე დედოფლად დასმა. პირველი, „ნამების“ მიხედვით, მომხდარი ფაქტია, მეორე – არა; პეროზის ასული ქართლის პიტიახშის სასახლეში არ ჩანს და არც აქ მყოფად ივარაუდება.

როცა ამას ვამბობთ, მხედველობაში გვაქვს თხზულების რამდენიმე ეპიზოდი.

ვარსქენმა განიზრახა (ალბათ, პეროზის დავალებით) ჰონთა წინააღმდეგ საბრძოლველად წასვლა. მან სასწრაფოდ იხმო იაკობ ხუცესი და უთხრა: „ჩემი სამკაული მას არ დაუტეო, ოდეს იგი არა ჩემი ცოლი არს, – იპოოს ვინმე, რომელმან განკაფოს იგი“.

ამ შემთხვევაში სადაო საკითხის გასარკვევად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება იმ ფაქტს, რომ ვარსქენს, ასე ვთქვათ, სახეზე არ ჰყავს განდგომილი დედოფლის პოტენციური მეტოქე, მას არ ძალუძს ახლავე აჩვენოს შუშანიკს ის პირი, ვინც დაიმშვენებს თავს მისი სამკაულით. ამიტომაც თქვა მან: შუშანიკი ნახავს, იპოვის (ან: მოიპოვება) ვინმე, ვინც ამ სამკაულებს გასცვეთსო, ე. ი. ჯერჯერობით მისი მეტოქე „ნაპოვნი“ (სახეზე) არაა.

იაკობი პიტიახშის ნების აღსასრულებლად ეახლა შუშანიკს, გამოართვა სამკაულები, ამ უკანასკნელმა „მიიღო, ... აღიხილა, და იპოვა ყოველი გებულად. და კუალად თქუა: „მერმეცა იპოოს ვინმე, რომელმან ესე შეიმკოს“.

აქაც იგივე ვითარება დასტურდება, რაც ზემოთ ითქვა, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ საკითხი კიდევ უფრო დაკონკრეტებულია: შუშანიკი ახლა კი არა, „მერმე“, გვიან, სხვა დროს, იპოვის (ან: მერე, გვიან მოიპოვება) პიროვნებას, რომელიც ამ სამკაულებით შეიმკობსო თავს.

საინტერესო ისიცაა, რომ პიტიახშის სიტყვებში ორივეგან შუშანიკის პოტენციური მეტოქე ზედნოდებულია ეპითეტით „ვინმე“. ძნელია ვამტკიცოთ, რომ სასახლეში მყოფი მეორე მეუღლე ვარსქენისათვის (და თვით შუშანიკისათვის) ყოფილიყო „ვინმე“.

როგორც აღინიშნა, მკვლევარმა საკითხის ანალიზისას სხვა ხასიათის შეცდომებიც დაუშვა, რაზეც გზადაგზა, ცალკეულ ქვესაკითხებზე მსჯელობისას, მოგვიწევს საუბარი. ამჯერად კი მკითხველის ყურადღებას გავამახვილებთ თ. ნატროშვილის მეტად

საინტერესო სპეციალურ წერილზე ნიშანდობლივი სათაურით: „არამედ განეყენენ“¹.

დასახელებული წერილის შინაარსის გადმოცემას აქ არ შევუდგებით, ოღონდ აღვნიშნავთ: მასში წარმოდგენილ დაკვირვებათა დიდი ნაწილი დასაბუთებული ჩანს, ზოგ ჰიპოთეტურ თვალსაზრისს არსებობის უფლება აქვს, ხოლო დაკვირვებათა მცირე ნაწილი, ეტყობა, შემდგომ დაზუსტებას ან ახლებურ ინტერპრირებას საჭიროებს. ეს განსაკუთრებით იმ ვარაუდზე ითქმის, რომლის თანახმადაც თითქოს ვარსქენს სწადდეს შუშანიკთან განშორება. ვფიქრობთ, საგანგებო დასაბუთებას არ საჭიროებს აზრი, რომ ვარსქენს საპირისპირო იმპულსი ამოძრავებს – „სხუად წარსრული“ თავნება მეუღლის დაბრუნება და შელახული ღირსების აღდგენა. „ნამებაში“ შესული პავლეს ეპისტოლეც სწორედ ამ კონტექსტშია განსახილველი. ამიტომაც თავს უფლებას ვაძლევთ იგი ხელახალი დაკვირვების საგნად ვაქციოთ.

ჯერ შევხებით პავლეს იმ სენტენციას, რომელშიც საუბარია საკუთრივ მორწმუნე დედაკაცი მეუღლის მოვალეობაზე ურწმუნო ქმრის წინაშე: „დედაკაცსა თუ ვისმე ესუას ქმარი ურწმუნოა და მას (ქმარს – ბ. კ.) ჯერ უჩნდეს ყოფაჲ მის თანა, ნუ დაუტყვევებ ქმარსა მას“ (I კორ. 7, 13). ამ სენტენციის აზრი ის არის, რომ დედაკაცში აღზარდოს პასუხისმგებლობის გრძნობა გზასაცდენილი ქმრის მოქცევის საქმეში. მან ეშმაკისაგან ძლევის ჟამს ეშმაკისავე ამარა კი არ უნდა დატოვოს ქმარი, არამედ, პირიქით, ასეთი „დაჭირვების“ ჟამს თანაუდგეს მას და დაეხმაროს საცთურისაგან თავდახსნაში. ეს თანადგომა, იმავე პავლეს აზრით, შედეგიანია, „რამეთუ განწმდების ქმარი ურწმუნოა ცილისა მისგან მორწმუნისა“ (I კორ. 7, 14). რაც შეეხება ურწმუნო მამაკაც მეუღლეს, მას უფლება აქვს განწმინდეს მორწმუნე თანამეცხედრეს: „უკუეთუ ურწმუნოა იგი განეყენებოდეს, განეყენენ. არა დამონებულ არს ძმად იგი გინა დაჲ ეგვეითართა მათ, რამეთუ მშკლობას გვწოდნა ჩუენ ღმერთმან“ (I კორ. 7, 15).

წინდანი შევნიშნავთ: მართალია, პავლეს ეპისტოლენი ქრისტიანობის ადრეულ ეტაპზე დაინერა, ჯერ კიდევ წარმართობის მძლავრობის პერიოდში, და მასში დამონებული „ურწმუნოც“

¹ „ლიტერატურული საქართველო“, 19. II. 82.

უწინარესად წარმართს ნიშნავს, მაგრამ მის სენტენციებს ძალა არც შემდგომ დაუკარგავს. ამის დასტურია თვით იაკობ ხუცესის მიერ მისი გამოყენების ფაქტი ქრისტიანობის ზეობის ხანაში ქრისტიან და ცეცხლთაყვანისმცემელ მეუღლეთა უფლებამოვალეობის განსამარტავად, უფრო მოგვიანებით კი რომის პაპის მხრივ ქრისტიანი მეუღლის მოვალეობის განსამარტავად მაჰმადიანი ქმრის წინაშე; ასე მაგალითად, რომის პაპი შაჰ-აბასის ქრისტიან მეუღლეს, წარმოშობით ქართველს, ჩააგონებდა სპარსეთის მბრძანებელთან განუშორებლობის აუცილებლობას მასზე სასიკეთო ზემოქმედების მოტივით, რისთვისაც შეახსენებდა პავლე მოციქულის ზემოდამონმებულ სენტენციებს. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ შაჰი თუ ინებებდა „მაჰმადიანური“ წესით ქრისტიანული მეუღლის დატოვებას თავის ჰარამხანაში, იქ დარჩენა ქრისტიან მეუღლეს მით უფრო ევალებოდა. აქედან გამომდინარე, შუშანიკი ვერ აუშხედრდებოდა პიტიახშის „მაზდეანურ“ მოთხოვნას მომავალშიც მისი თანამეცხედრედ ყოფნის შესახებ. თავად ვარსკენს კი, იმავე პავლეს სენტენციით, უფლება ჰქონდა შუშანიკთან განქორწინებისა, თუ ეს მისი სურვილი იქნებოდა.

ახლა მოვუსმინოთ იაკობ ხუცესს: სარწმუნოებაშერყეულმა ვარსკენმა ამ გზაზე საბოლოო ნაბიჯი გადადგა – ოფიციალურად მიიღო მაზდეანობა და თავისი „ბუნებითი ცოლის“ მოქცევასაც შეჰპირდა პეროზ მეფეს, ასულიც ითხოვა მისგან ცოლად. თავის მხრივ შუშანიკიც რადიკალურ ზომას მიმართავს – სასახლეს ტოვებს პრინციპული გადაწყვეტილებით, რომ საბოლოო უარი თქვას ვარსკენის ცოლობაზე. ის მტკიცედ განუცხადებს თავის სულიერ მამას იაკობ ხუცესს: „უმჯობეს არს ჩემდა ჳელთა მისთაგან სიკუდილი, ვიდრე ჩემი და მისი შეკრება და წარწყმედა სულისა ჩემისა, რამეთუ მასმიერ მე პავლეს მოციქულისაგან: „არა დამონებულ არს ძმაი, გინა დაჲ, არამედ განეყენენ“. ამას ახლავს თვით იაკობის დასტური: „ეგრეთ არს!“.

როგორც ვხედავთ, იაკობი ეყრდნობა პავლეს ეპისტოლეს, მის ციტირებასაც ახდენს, მაგრამ კონცეპტუალურად ახალ შინაარსს სდებს მასში. კერძოდ, შუშანიკის პასუხში, რომელიც აბსოლუტურად დაცლილია ორაზროვნებისაგან (მასში გამოხატვის ფორმა და შინაარსი ემთხვევა ერთმანეთს), სრულიად ნათლად და მკვეთრად იკითხება „ურწმუნო“ ვარსკენის წადილი – არა „განყ-

ენება“ (განშორება), არამედ „შეკრება“, წინააღმდეგ შემთხვევაში შუშანიკს სიკვდილი ელის!

ამ სიტუაციაში დედოფალს თავი უნდა დაემშვიდებინა პავლეს სხვა სენტენციით: „დედაკაცსა თუ ვისმე ესუას ქმარი ურწმუნოდ და მას (ქმარს, კონკრეტულად ვარსქენს) ჯერ-უჩნდეს ყოფად მის თანა (შუშანიკთან), ნუ დაუტევენ ქმარსა მას“. მან კი ეს შეგნებულად არ გააკეთა, რადგანაც ვარსქენთან დაპირისპირების გზაზე იგი ყველაზე მეტ, შეიძლება ითქვას – ღვთაებრივ დაბრკოლებას უქმნიდა. ამიტომაც თქვა შუშანიკმა სრულიად საპირისპირო: მეუღლეთაგან არც კაცი და არც ქალი „არა დამონებულ არს“ მეორეს მიმართ, ერთი არაა ვალდებული „ყოფად მის (მეორის) თანა“, „არამედ განეყენონ“.

მაშასადამე, შუშანიკის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ის დედაკაცია, ღვთისგან აქვს უფლება მინიჭებული ქმართან გაყრისა. სინამდვილეში კი ამის უფლებას პავლეს ზემოდასახელებული სენტენცია, აგრეთვე საერთოდ მთელი ბიბლია, მას არ აძლევს.

წინდანიწვე განვმარტავთ: ამ შემთხვევაში პრინციპულად არასწორი იქნებოდა დასმა კითხვისა – ხომ არ უშვებსო „წამების“ ავტორი ან გადამწერი მექანიკურ შეცდომას? ამგვარი კითხვის დასმის საჭიროებას კატეგორიულად ხსნის კონტექსტი. იგი მხოლოდ და მხოლოდ ამგვარად ინტერპრეტირებულ პავლეს მცნებას იგუებს, რადგანაც მისი ხელუხლებელი მოტანა აბსოლუტურად დაარღვევდა იაკობის აზრის მდინარებას, რომლის ლოგიკაც ასეთია: სწორია შუშანიკი, რჯულშეცვლილ ქმარს რომ ზურგს აქცევს! შეუძლებელია მათი ერთად „შეკრება“, მათი ერთად ყოფნა! ამიტომაც იაკობს პავლეს ეპისტოლეს ციტირება შეეძლო მხოლოდ იმგვარად, როგორც ის „შუშანიკის წამების“ ტექსტშია, ან არადა, საერთოდ ხელი უნდა აეღო მასზე.

აღბათ, ამ ლოგიკის ძალა იგრძნო სომეხმა მთარგმნელმა და ნიველირების გზას მიმართა – საერთოდ გამოტოვა ეს პასაჟი და უხერხულობაც ამით აიცდინა. ამას კი იგი ვერ ჩაიდენდა. აქ რომ უბრალო მექანიკური შეცდომა ეგულვა.

ფიქრობთ, კონკრეტულ შემთხვევაში ყველაზე მართებული იქნებოდა გვეთქვა: იაკობ ხუცესის თხზულებაში ბიბლიისაგან განსხვავებული სენტენცია პირდაპირ იკითხება; ხოლო ბიბლიური სენტენცია ამოიკითხება. ასე რომ მასთან ფაქტიურად ორი

საპირისპირო სენტენცია იჩენს თავს, მაგრამ არა სინქრონულად, არამედ განსხვავებულ დროში. კერძოდ, ჩანს, პავლეს სენტენციებს იმთავითვე გაცნობილი იყო სიყრმიდანვე ღვთისმოსიში შუშანიკი, მან თავისი ცხოვრების დიდი ნაწილი რწმენაშერყეულ მეულღესთან იცხოვრა ბიბლიის, კერძოდ, პავლე მოციქულის ეპისტოლეს კვალობაზე: შუშანიკი ჭეშმარიტების გზას აცდენილ ვარსქენს თავიდანვე არ განუდგა, ეშმაკის ამარა არ დატოვა იგი, პავლეს მცნებისამებრ, აქტიურად თანაუდგა მეულღეს და შეეცადა მისი რწმენის განმტკიცებას. მეტიც; ამ საქმეში მან მთელი სასახლე, მთელი ხალხი ჩარია. ამას გულისხმობს იაკობ ხუცესის სიტყვები: „და უკეთურებისა მის სახისა ქმრისა მისისაჲ მარადის გულს ეტყვნ და ევედრების ყოველთავე ლოცვის-ყოფას მისთვის, რაითამცა ცვალა იგი ღმერთმან სახისა მისგან უგუნურებისა და იქნამცა გონიერებასა ქრისტჳსსა“. ამავე აზრის შემცველია შუშანიკის პასუხი მოციქულებთან: „თუმცა მე მისად ცოლად-ღა ვიყავ, მეგონა მე ვითარმედ იგი ჩემდა მოვაქციო და ღმერთი ჭეშმარიტი აღიაროს“.

ზემოთქმულიდან უნდა დავასკვნათ, რომ შუშანიკი წლების მანძილზე ერთგულად მისდევდა ბიბლიურ მცნებას, გამიზნულად ვიდოდა ეკლიან გზაზე მის აღსასრულებლად. მაგრამ როცა „ყოვლად განწირულმა“ ვარსქენმა საბოლოოდ „განაგდო სანატრელი სასოებაჲ ქრისტჳსი“ და მასთან შუშანიკის „შეკრებაჲ“ გახდა უპერსპექტივო, ქვეყნის ღალატის ფარდი, პავლეს სენტენციამაც დაკარგა აზრი წინააღმდეგ ბიბლიური მოლოდინისა, ვარსქენი არ „განწმიდა“ და არც მეუღლისაგან განშორება ისურვა (პირიქით, დაჟინებით მოითხოვა მისგან „შეკრება“). ამასთანავე, ვერც შუშანიკი გარდაიქმნებოდა, რადგანც საქვეყნო ინტერესები ითხოვდა მისგან ქმრის საქმის უზიარებლობას, ქმრისგან მის განკერძოებულობას. ამიტომაც უნდა გარდაქმნილიყო თვით ბიბლიური სენტენცია, რაც რეალიზდება კიდევ ხუცესისადმი შუშანიკის მიმართვაში. ეს ამგვარად ხერხდება: შუშანიკი (იაკობი), ჩანს, სავსებით გამიზნულად განძარცვავს პავლეს სენტენციის ძირითად შინაარსს – მოაცილებს მას პირველსა და უმთავრეს ნაწილს („უკეთუ ურწმუნოჲ იგი განეყენებოდის“), როგორც კონკრეტული სიტუაციისათვის შეუფერებელს („ურწმუნო“ ვარსქენი მისგან კი არ „განეყენა“, არამედ, პირიქით, – მოითხოვა „შეკრებაჲ“), ყრუდ

აუჯანყდა მას, იაკობს (მკითხველს) გაუთვალისწინა ურწმუნო მეუღლესთან თანაარსებობის შეუძლებლობა, რითაც შექმნა ახალი კონტექსტი, რომელშიც ჩაატანა პავლეს ეპისტოლეს მეორე ნაწილი და დაურთო პირველი ნაწილის მხოლოდ ერთადერთი სიტყვა: „განეყენენ“ (შდრ. პავლე: „უკეთუ ურწმუნო იგი განეყენებოდეს, განეყენენ, არა დამონებულ არს ძმად იგი გინა დაა ეგვი-თართა მათ“; იაკობ ხუცესი: „არა დამონებულ არს ძმად, განა დაა, არამედ განეყენენ“). მასში კი, ამ კომპილაციაში, პირველისაგან მონყვევით, თავისუფალი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობა ძვეს. კერძოდ, ახალ კონტექსტში იგი ეგუება შუშანიკის აზრს, რომ მას (შუშანიკს) არ ძალუძს ვარსკენთან „შეკრება“ და მასთან გაყრის უფლებაც აქვს, არაა მასზე „დამონებული“: „უმჯობეს არც ჩემდა ელთა მისთაგან სიკუდილი, ვიდრე ჩემი და მისი შეკრება და წარწყმედა სულისა ჩემისა, რამეთუ მასმიეს მე პავლეს მოციქულისაგან: „არა დამონებულ არს ძმად, გინა დაა, არამედ განეყენენ“.

საინტერესო ისიცაა, რომ თავად იაკობი, ჩინებული მცოდნე ბიბლიისა, მტკიცე დასტურს აძლევს შუშანიკს: „ეგრეთ არს!“ დიახ, ასე უწერიაო პავლეს. ამით მან, როგორც ჩანს, ეროვნულ იდეალებს სავსებით გააზრებულად შესწირა პავლეს სენტენცია და ინტენსიური ეროვნული განცდა შესძინა ბიბლიას. ასე, რომ მასაც აქვს თავისი „თვითნაკეთი ბიბლია“, ოღონდ ამ სიტყვის მეტი ისტორიულ-კონკრეტული მნიშვნელობით, ვიდრე ეს გერმანელ ფილოსოფოსთან იგულისხმება.

და ბოლოს, აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მკვლევარი კ. დანელია ერთ-ერთ თავის მონოგრაფიაში¹, რომელიც ქართული ბიბლიოლოგიის უმაღლეს მიღწევად უნდა ჩაითვალოს, საგანგებოდ მსჯელობს ბიბლიასთან, კერძოდ, პავლეს ეპისტოლესთან, იაკობ ხუცესის მიმართებაზეც (იქვე, გვ. 107-108). ავტორი არსებითად ისეთსავე თვალსაზრისს გამოთქვამს დასმულ საკითხზე, როგორც ჩვენს წინამდებარე წერილშია გამოთქმული და თუ მისი ნაშრომის შინაარსი აქ, შესაბამის მონაკვეთში არ წარმოვაჩინეთ, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ კ. დანელია და ჩვენ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად, ერთდროულად, მივედით ერთნაირ დასკვნამდე, და წინამდებარე ჩვენი წერილიც მისი მონოგრაფიის პარალელურად გამოქვეყნდა².

¹ კ. დანელია, ქართული სამწერლო ენის ისტორიის საკითხები, თბ., 1982.

² ბ. კილანავა, მიახლოება ცურტაველთან, გზა „თბილისის უნივერსიტეტი“,

II. „კაცი სპარსის“ ხასიათის მეტაფორიკოსათვის

გადაჭარბებული არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ქართველ ლიტერატურათმცოდნეთაგან რ. ბარამიძე ერთ-ერთი მკვლევარია, ვინც „შუშანიკის ნამების“ შესასწავლად ხანგრძლივი, გამიზნული და თანმიმდევრული შრომა გასწია. ამ მხრივ მისი ნაფიქრ-ნააზრევის ერთი დიდი მონაკვეთი გაერთიანდა და, გარკვეული აზრით, დასრულებული სახე მიიღო სპეციალურ მონოგრაფიაში: „ქართული მწერლობის სათავეებთან“ (თბ., 1978, 142 გვ.).

ავტორი კვლავაც განაგრძობს „ნამების“ ინტენსიურ კვლევას, რისი დასტურიცაა თუნდაც ბოლო ხანებში გამოქვეყნებული მისი ნაშრომი¹.

მკვლევარი თხზულებას მრავალმხრივ და საინტერესოდ აანალიზებს, მაგრამ მის განსაკუთრებულ ყურადღებას „ნამების“ სახეობრივი სტრუქტურა იპყრობს, მისი უმთავრესი მიზანი სწორედ ამ სტრუქტურის შეცნობა-გაანალიზებაა. აღნიშნული მიმართულებით მუშაობისას მკვლევარს მხედველობის გარეშე არ რჩება თითქმის არც ერთი დეტალი, ერთი შეხედვით უმნიშვნელო ეპიზოდიც კი, ამიტომაცაა, რომ ზემოდასახელებულ მონოგრაფიაში „ვინმე სპარსს“ საკუთრივ ერთ ქვეთავში აქვს ადგილი მიჩენილი (პერსონაჟები: შუშანიკი, ვარსკენი, ჯოჯიკი, ავტოპორტრეტი, „სპარსი ვინმე“, ხალხი)². და, ცხადია, ავტორი შესაბამის მონაკვეთში საგანგებოდ მსჯელობს მასზე (იქვე, გვ. 98-99). იგი ამავე საკითხს, სხვა პრობლემასთან დაკავშირებით, შეეხო აგრეთვე უკვე დასახელებულ თავის ბოლოდროინდელ ნაშრომში³.

მონოგრაფიაში უაღრესად ლაკონურადაა დახასიათებული „კაცი ერთი სპარსი“, ამიტომაც არ მოვერიდებით ამ პერსონაჟის ხასიათის ავტორისეული ინტერპრეტაციის სრულ ციტირებას. აი, იცის: „დაუვინყარია ეპიზოდური სახე „ვინმე სპარსისა“, რომელიც სულ სამჯერ გვხვდება ნაწარმოებში, მაგრამ უაღრესად

8. X. 1982; შდრ. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1, 1985, გვ. 14-18.

¹ რ. ბარამიძე, იაკობ ცურტაველის ლექსიკის გაგებისათვის, კრებულში: ლიტერატურული ძიებანი, თბ., 1983, გვ. 61-69.

² რ. ბარამიძე, ქართული მწერლობის სათავეებთან, გვ. 42.

³ რ. ბარამიძე, იაკობ ცურტაველის ლექსიკის გაგებისათვის, გვ. 66-67.

თავისთავადი და გარკვეული ფუნქციის მატარებელია. იგი, ბუნებრივია, ვარსკენის პოზიციაზე მდგომი კაცია, მაგრამ რბილი და შემრიგებლური პოლიტიკის გამტარებელი. ავტორს განმაცვიფრებელი სიმახვილით აქვს დაჭერილი სპარსელის წმინდა აღმოსავლური სტილის თვალთმაქცური დიპლომატობა და ყალბი ზრუნვა. იგი მოჩვენებითი და არაგულწრფელი თანაგრძნობით ვითომდა აცრემლებული შედის შუშანიკთან და სპარსულ საელჩო მიმონერისათვის დამახასიათებელი გაზვიადებული, მეტაფორული მეტყველებით მიმართავს შუშანიკს: „ესევეითარი სახლი მშვიდობისა ვითარ საწყალობელ იქმნა და სიხარული მწუხარებად გარდაიქცა“, აშკარად მოულოდნელია, რომ ასეთ მცირე, გაკვრით ეპიზოდში ასე ზუსტად და კოლორიტულად იქნეს გამოვლენილი პერსონაჟის ეროვნული ხასიათი და მეტყველების სტილი“ (იქვე, გვ. 98-99, ხაზგასმა ყველგან ჩვენია – ბ. კ.).

მკვლევრის ბოლოდროინდელ ნაშრომში, რომელიც მ. რობაქიძესთან კამათისას „ნამების“ სიტყვა „ინროს“ სემანტიკის დეფინიციას ითვალისწინებს, ეს სპარსი ვარსკენის „მსახურადაა“ მიჩნეული, რომელიც, მისთვის ალბათ, პეროზ მეფისაგან „სპარსეთიდან თან გამოყოლებული“ იყო. ის „ვარსკენის პოზიციებიდან აღიქვამს მოვლენებს“, „ცბიერი, მაცდური აგენტია ვარსკენისა“, „შუშანიკის მიმართ ცინიკურადაა განწყობილი და ვარსკენის დასამშვიდებლად ამბობს: შენ ნუ შეშფოთდები, მის სიტყვებსა და მოქმედებას მაინც და მაინც დიდ ანგარიშს ნუ უწევ, რადგან დედათა ბუნება, ე. ი. ქალის ბუნება, ვინროა და ამიტომ მისგან რაიმეს საწყენად ნუ მიიღებთ“¹.

ვფიქრობთ, მოყვანილ კონკრეტულ შემთხვევაში საცილობელია ზემოდასახელებული „ეპიზოდური სახის“ მკვლევრისეული ინტერპრეტაცია.

წინასწარ ორიოდეს სიტყვა შედარებით უმნიშვნელო ხარვეზებზე.

ჯერ ერთი, ავტორი ორსავე ნაშრომში უშვებს მექანიკურ შეცდომას (მათ შორის ერთ შემთხვევაში – სათაურშიც), როცა მკითხველს აწვდის ინფორმაციას, რომ თითქოს „შუშანიკის ნამების“ პერსონაჟი იყოს „ვინმე სპარსი“. ეს პერსონაჟი თხზულებების სამ

¹ რ. ბარამიძე, იაკობ ცურტაველის ლექსიკის გაგებისათვის, გვ. 66-67.

ეპიზოდში გამოჩნდება და არც ერთ შემთხვევაში იაკობ ხუცესი მას „ვინმეს“ არ უწოდებს. ამის ცოდნას კი გარკვეული მნიშვნელობა აქვს ავტორისა და პარსონაჟის ურთიერთმიმართების სწორად შეცნობისათვის.

მეორეც, მკვლევარი, ალბათ, ასევე მექანიკურ შეცდომას უშვებს, როცა ამბობს, რომ „ვინემე სპარსი“ არისო „ვარსქენის მსახური, სპარსეთიდან თან გამოყოლებული“ თხზულებაში არსად არაა ნათქვამი, და არც მინიშნებული, რომ „კაცი ერთი სპარსი“ ვარსქენის მსახური იყოს, და მით უფრო ის, რომ იგი ვარსქენისათვის „სპარსეთიდან თან გამოყოლებული“ გახლდეთ. ავტორი მხოლოდ იმას გვეუბნება, რომ სპარსეთიდან მობრუნებულმა ვარსქენმა ჰერეთიდან ქართლს „წარმოჰმართა სადიასპანოძთა ცხენითა მონაჲ თვისი, ვითრ(მ)ცა მოვიდა დაბასა, რომელსა სახელი ჰრქვან ცურტავ“.

ცხადია, ქართლში ადრე ჩამოსული ეს ერთადერთი „მონა“ ანუ მსახური ვარსქენისა, არ შეიძლება იყოს „კაცი ერთი სპარსი“. იგი ქართველია, თანაც ისეთი ქართველი, რომელსაც რჯული არ შეუცვლია, თუნდაც შინაგანად (ეს უაღრესად ნიშანდობლივი ფაქტია!), ამიტომაც უთხრა მან „მართალი“ შუშანიკს: „ვარსქენ უვარ-ყო ჭემმარიტი ღმერთი“ (აქედან თვალნათლივ ჩანს, რომ ვარსქენის „მონისათვის“ ნამდვილი ღმერთი ქრისტეა). ამ სიტყვებზე დედოფალი ტოვებს სასახლეს, მცირე ხნით ეკლესიაში შევა, შემდეგ გადადის ეკლესიის მახლობლად მდებარე სენაკში. მასთან „სწრაფით“ მივა იაკობი, ის ვერც კი მოასწრებს შუშანიკთან საუბრის დამთავრებას, რომ მათთან შემოვა „კაცი ერთი სპარსი“. რაკი ავტორის თქმით, როგორც აღინიშნა, ვარსქენმა ცურტავში წინდანინ მხოლოდ ერთი მსახური გამოგზავნა, ისიც ქრისტიანი (შინაგანად მაინც), ცხადია, იგი ვარსქენისათვის „სპარსეთიდან თან გამოყოლებული“ პირი არაა.

მოკლედ რომ მოვჭრათ, ამ პიროვნების („კაცი ერთი სპარსის“) ვინაობა (სოციალური მდგომარეობა) და სადაურობა (და არა ეროვნული წარმომავლობა), თხზულების მიხედვით, გაურკვეველია, ყოველ შემთხვევაში, უფრო სავარაუდებელი ისაა, რომ იგი მაზდეანობაზე მოქცევის ჟამს ვარსქენისათვის „სპარსეთიდან თან გამოყოლებული“ პიროვნება არაა, – პიტიახშის კარზე ჯერ კიდევ უცხო, – არამედ ქართლში, თანაც სასახლესთან ახლო მყოფია,

რომელიც, ამიტომ, ასე შინაურულად გრძნობს თავს დედოფალ-თან, მოჩვენებით, მაგრამ მაინც ტირის კიდევაც მასთან, შეახსენებს სასახლის „მშვიდობიან“ და „მზიარულ“ ცხოვრებას. ნკლებად სარწმუნოა, რომ ეს სიტყვები სპარსეთიდან ახლადმოვლენილი, სრულად უცხო კაცის ნათქვამი იყოს. მაგრამ ეს არაა არსებითი. მნიშვნელოვანი აქ უფრო სხვა გარემოებაა, კერძოდ, ის, რომ, ჩვენი აზრით, საზოგადოდ უაღრესად ტაქტიკური მკვლევარი აჭარბებს, ზომიერებას ვერ იცავს, როცა ერთი პიროვნების თვისებას განაზოგადებს და საერთო ეროვნულ ხასიათს უტოლებს მას.

აღბათ, არც ერთი თვალსაზრისით (კულტურული, ისტორიული, ლიტერატურული) არაა გამართლებული ითქვას, რომ იაკობ ხუცესს „კაცი ერთი სპარსის“ გამოყვანისას „განმაცვიფრებელი სიმახვილით აქვს დაჭერილი სპარსელის წმინდა აღმოსავლური სტილის თვალთმაქცური დიპლომატობა და ყალბი ზრუნვა“, რომ იგი თითქოს „სპარსულ საელჩო მიმონერისათვის დამახასიათებელი გაზვიადებული, მეტაფორული მეტყველებით მიმართავს შუშანიკს“, რითაც „ზუსტად და კოლორიტულად“ ვლინდება „პერსონაჟის ეროვნული ხასიათი და მეტყველების სტილი“. ბოლოსდაბოლოს სპარსმა შუშანიკს მხოლოდ ერთადერთი ფრაზით მიმართა: „ესევეთარი სახლი მშვდობისაჲ ვითარ საწყალობელ იქმნა და სიხარული მნუხარედ გარდაიქცა?“ ვფიქრობთ, ეს ერთადერთი ფრაზა არ იძლევა იმის საფუძველს, მასში ვეძიოთ და, მით უფრო, ეპოვოთ სპარსული დიპლომატიური მიმონერის სტილი, პერსონაჟის ეროვნული ხასიათი და ა. შ. პირიქით; პირდაპირ უნდა ითქვას: ეს სპარსი უფრო ლაკონიურად მეტყველებს, ვიდრე „ნამებ-ის“ სხვა პერსონაჟები, მათ შორის თვით შუშანიკიც; მან თქვა ის, რაც ასეთ შემთხვევაში უნდა ეთქვა ვარსკენის მომხრეს, თანაც თქვა მხოლოდ უმთავრესი. ამას გარდა, რაც უნდა მუქი საღებავებით იყოს. დახატული ეს სპარსი, მისი ხასიათის განზოგადება სპარსული ნაციონალური ხასიათის დონემდე შეუძლებელია, მიზანშეუწონელია. სხვა რომ არ იყოს რა, იაკობ ხუცესს თხზულებაში შემოჰყავს მეორე პერსონაჟი – „დედაკაცი ერთი სპარსი მოგვ“, რომელიც მეტად სათნო და კეთილი თვისების ამლოჩნდა. მან ვარსკენთან, მაშასადამე, სპარსელებთან დაპირისპირებული ქრისტიანი შუშანიკის რჩევა „თავს-იდვა ადრე-ადრე“, „გულს-მოდგინედ შეინყნარა“ – ნარემართა იერუსალიმს, განიკურნა,

გამობრუნდა, დედოფალს ამაგი დაუფასა – „მოვიდა იგი წმიდისა შუშანიკისა მადლისა გარდადად და წარვიდა სახიდ თჳსა სიხარულით განმრთელებული“¹.

გარკვევით უნდა ითქვას, რომ ეს სპარსი დედაკაცი უაღრესად საინტერესო პერსონაჟია არა მხოლოდ თავისი პიროვნული თვისებებით, არამედ სარწმუნოებრივ-პოლიტიკური აქტივობითაც. მან, ეროვნებით სპარსელმა და რწმენით ცეცხლთაყვანისმცემელმა, უარყო მაზდეანობა და ქრისტეს სჯულს შეემეცნა. ეს მრავლისმეტყველი ფაქტია, რომელიც არ გვაძლევს გლობალურად „აღმოსავლური სტილის თვალთმაქცურ დიპლომატიაზე“ მსჯელობის საშუალებას. ამაშიცაა იაკობ ხუცესის, ვითარცა ჭეშმარიტი მწერლისა და მოქალაქის, დამსახურება.

მეტის თქმაც შეიძლება; მართალია, თხზულებას ბოლომდე გასდევს ავტორისეული ნერვიული ტონი, რასაც კიდევ უფრო დაბავს პერსონაჟთა ინტენსიური სულიერი მდგომარეობა, მაგრამ მწერალი ზომიერების გრძნობას არ კარგავს, პერსონაჟთა ცნობიერებას არ ათავსებს საკუთარი ცნობიერების ჩარჩოში, ყოველთვის არ ხატავს მათ წინასწარგანჭვრეტილი განზომილებით – მხოლოდ დადებითად ან მხოლოდ უარყოფითად. იგი ჭეშმარიტი ხელოვანის ინტუიციით ჩასწვდა ადამიანის შინაგან სამყაროს, ჩაიხედა მის ყოველ კუთხე-კუნჭულში, ყური მიუგდო მის გულისძგერას, ცხადად შეიგრძნო მისი სულის მოძრაობის ფარული ნიუანსებიც კი, ამიტომაცაა, რომ თხზულებიდან, ერთი მხრივ, მოისმის „ზახილი“ და „ყვილი“ მძვინვარე, ცოფადქცეული ნადირკაცისა, რომელიც დამზობილი „ხატისა“ და შელახული კაცური ღირსების აღსადგენად იბრძვის, მეორე მხრივ – იქვე იმავე ნადირკაცის ადამიანური სისუსტეც ჩანს (ვარსქენი დაეჭვდება, ვაი თუ შუშანიკი ვინმე დიდებულთაგანს ეცოლოსო).

არც შუშანიკის ხასიათია სწორხაზობრივი მონამის გვირგვინამდე დედოფალი ტეხილი გზით მიდის. ამ გზას ახლავს მომავალი „საუკუნო“ (საიქიო) ცხოვრებით დატკობობის განცდა და ამქვეყნი-

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I (V-X სს.), დასაბეჭდად მოამზადეს ი. აბულაძემ, მ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით, თბ., 1964, გვ. 23 (ქვემოთ: ძეგლები, I).

ური ცხოვრებიდან განშორების ტკივილიც, ისე, როგორც ეს მოხდა, ან შეიძლებოდა მომხდარიყო.

სწორხაზობრივად არც სხვა პერსონაჟთა ხასიათებია გადმოცემული, მათ შორის, როგორც ჩანს, „კაცი ერთი სპარსისაც“, რაზეც სამეცნიერო ლიტერატურაშიც არის მითითებული¹. ის, გარკვეული პერიოდიდან, „მუდმივი თანამგრძნობი და დამხმარეა შუშანიკისა“ (ნ. ჯანაშია).

„კაცი ერთი სპარსი“ თხზულებაში სულ სამჯერ გამოჩნდება განსხვავებულ დროსა და სიტუაციაში. ამ ხნის მანძილზე, თანდათანობით, ხდება მისი სულიერი გარდაქმნა, მეტაფორფოზა, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით.

პირველ ეპიზოდში იგი ამკარად უარყოფით ემოციებს აღძრავს მკითხველში. ის ვარსკენის ამკარა თანამზრახველია, შუშანიკის „მონადირების“ (გადაბირების) მოსურნე, მზაკვარი, როცა ჩვენ სენაკში ვსაუბრობდითო, – ამბობს იაკობი, – „კაცი ერთი სპარსი მოვიდა და შევიდა იგი წინაშე ნეტარისა შუშანიკისა და ტირილით იტყოდა: „ესევეთარი სახლი მშკდობისაჲ ვითარ საწყალობელ იქმნა და სიხარული მწუხარებად გარდაიქცა?“ ხოლო ზრახვითა იყო იგი ვარსკენისითა და ზაკუვით იტყოდა ამას და უნდა მონადირებაჲ ნეტარისაჲ მის. ხოლო წმიდამან მან ცნა ზაკუვითი იგი ზრახვად მისი და მოიზღუდა თავი მისი მტკიცედ“².

სამი დღის შემდეგ ვარსკენი მოვიდა სასახლეში. შუშანიკისაგან განზილებულ სპარს მამაკაცს, რომლის სიტყვა და ცრემლი დედოფალმა არად ჩააგდო, თუ ის თავის ადრინდელ გადანყვეტილებაზე თუ განწყობილებაზე დარჩებოდა, პიტიახშთან უნდა დაეებზლებინა იგი, მასში უნდა აღძრულიყო სამაგიეროს გარდახდის სურვილი, თანაც ეს სურვილი პირდაპირ, სახალხოდ უნდა გაეცხადებინა ვარსკენისათვის. მოხდა კი პირიქით – მან „ფარულად“ შუშანიკის შენდობა სთხოვა ვარსკენს: „და შემდგომად სამისა დლისა მოვიდა ვარსკენ პიტიახში. და უთხრა სპარსმან მან ფარულად და პრქუა: „მე ვითარ მიცნობიეს, ცოლი შენი განდგომილ არს შენგან. და მე

¹ ნ. ჯანაშია, „შუშანიკის წამება“. ისტორიულ-წყაროთმლოდნეობითი გამოკვლევა, I, თბ., 1980, გვ. 221; შ. ონიანი, იაკობ ხუცესის „წამება წმიდისა შუშანიკისი“, თბ., 1978, გვ. 96.

² ძეგლები, I, გვ. 14.

გეტყვ შენ: „ნუ რას ფიცხელსა სიტყუასა ეტყვ მას, რამეთუ დედათა ბუნებაჲ იწრო არს“ (იქვე, გვ. 14).

აქ მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ის, რომ სპარსი შუშანიკის შენდობას ითხოვს, არამედ ისიც, და უფრო ის, რომ იგი ამას აკეთებს ჩუმად, „ფარულად“, მხოლოდ ვარსქენთან პირისპირ, სადაც მოჩვენებითობა, „ზაკულება“ გამორიცხულია. სპარსი აქ გულწრფელია, თანაც ამ გულწრფელობის ყამს მისი მხრივ იგრძნობა დედოფლისათვის თანადგომის განწევის სურვილი.

ეს სურვილი უკვე თავისებურ რეალობად იქცევა მესამე ეპიზოდში. აქ აღწერილია ვახშმობის ყამს დატრიალებული ტრაგედია, ვარსქენის გამძვინვარება, მის მიერ შუშანიკის თითქმის სასიკვდილოდ ცემა, აგრეთვე ჯოჯიკის „გუემა“. სიტუაცია უკიდურესობამდე დაძაბულია, შეკრულ და ბორკილდადებულ, მინაზე მკვდარივით მდებარე შუშანიკის შესაწყალებლად ვარსქენთან კრინტის დაძვრას ვერვინ, თვით ძმა და რძალიც, ვერ ბედავს, გარდა ერთადერთი პიროვნებისა. ეს ერთადერი პიროვნება სწორედ „კაცი ერთი სპარსია“. მას არა მხოლოდ გამბედაობა ეყო სიტუაციის განსამუხტავად, არამედ მოსაზრებულობაც. მან მარჯვე დრო შეურჩია გამძვინვარებულ ვარსქენს, აცალა, სანამ ოდნავ მაინც მოეგებოდა გონებას, მცირედ მაინც დაცხრებოდა, და მხოლოდ შემდეგ გაუბა საუბარი: „და ვითარცა მცირედ და-რე-სცხრა გულის წყრომისაგან, მოვიდა სპარსი იგი და მჭურვალედ ევედრებოდა მას, რათამცა საკრველთა მათგან განეტევა წმიდაჲ შუშანიკი. და ვითარ ფრიად ევედრებოდა, ბრძანა განტევებაჲ მისი“ (იქვე, გვ. 17).

ამ შემთხვევაში სპარსის გულწრფელი მოქმედება არავითარ ეჭვს არ იწვევს. ის, როგორც ადამიანი, როგორც პიროვნება, განაწამები დედოფლის მხარეზეა და ყველაზე კრიტიკულ მომენტში დახმარების ხელს უწყდის მას. ამაში გვარწმუნებს არა მხოლოდ ის, რომ იგი პიტიახშს „ფრიად“, მრავალგზის, დიდხანს, ძლიერ „ევედრებოდა“ შუშანიკის გათავისუფლებას საკრველთაგან, არამედ უფრო მეტად ის ფაქტი, რომ, თვით იაკობ ხუცესის სიტყვით, სპარსი ამას აკეთებდა „მჭურვალედ“, „გულწრფელად, როცა ამას ამბობს ქრისტიანი მწერალი მაზდეანი სპარსის მიმართ, მით უფრო – ვარსქენის ყოფილი თანამზრახველის მიმართ, მას უნდა ვენდოთ, მისი უნდა გვჯეროდეს, რადგანაც ამ ერთადერთ სიტყვაშიც

აშკარად გაცხადებულია ავტორის პოზიცია თავისი პერსონაჟის მიმართ.

ეს პოზიცია უთუოდ დადებითია.

ამდენად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ იაკობ ხუცესმა, როგორც დიდმა ხელოვანმა, რელიეფურად წარმოაჩინა „კაცი ერთი სპარსის“ სულის სიღრმეში მომხდარი ცვლილებანი. სხვათა შორის, ამაშიცაა გაცხადებული მისი რეალისტური ხედვის სიღრმე.

3. „არტოშანი“ თუ „ატროშანი“?

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში „შუშანიკის წამების“ ტექსტის დეფინიცირების მიზნით საკითხის ასე დასმას, დიდი ივანე ჯავახიშვილის სახელთან დაკავშირებულს, კვლევის ხანგრძლივი და საინტერესო ისტორია აქვს. სამწუხაროდ, მისი კვლევის შედეგმა, მეცნიერულად არსებითად და საბოლოოდ დასაბუთებულმა, აგერ თითქმის ნახევარ საუკუნეზე მეტია ასახვა ვერ პოვა „შუშანიკის წამების“ მეტნილ გამოცემებში და, რაც მთავარია, საშუალო სკოლის სახელმძღვანელოში. ეს შეცდომა ახლა მაინც უნდა გასწორდეს თუნდაც იმიტომ, რომ „ზოგადსაგანმანათლებლო და პროფესიულ სკოლის რეფორმის ძირითად მიმართულებათა“ შესახებ სკკპ ცენტრალური კომიტეტის მიერ ახლახან შემუშავებულ დადგენილებაში ხაზგასმითაა მითითებული მოქმედ სახელმძღვანელოთა სრულყოფის აუცილებლობა თანამედროვე მეცნიერების მიღწევებით შესაბამის დარგებში, მათი „შინაარსის“ – ეს ხაზგასმით უნდა ითქვას ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში – მაქსიმალური სიზუსტის დაცვა.

უპასუხებს კი ამ მოთხოვნას სახელმძღვანელოს სადავო ნაწყვეტი? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად მკითხველს ამთავითვე შევახსენებთ კონტექსტს: „დავარდა იგი (შუშანიკი) ქუეყანასა ზედა და თავსა დამართ სცემდა და ცრემლითა მწართა იტყოდა: „საწყალობელ იქმნა უბადრუკი ვარსქენ, რამეთუ უვარ-ყო ჭემ-მარიტი ღმერთი და აღიარა არტოშანი“¹.

¹ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, VIII კლასის სახელმძღვანელო, მე-40 გამოცემა, თბ., 1981, გვ. 5.

საშუალო სკოლის სახელმძღვანელოში „შუშანიკის წამების“ სა-
დავო იკითხვის ჩასწორების აუცილებლობის სისწორეში ერთხელ
კიდევ დასარწმუნებლად მკითხველს, აგრეთვე შესაბამის კომპე-
ტენტურ ინსტანციას, აქვე ვუთვალისწინებთ მისი პუბლიკაციისა
და დეფინიციის ისტორიას.

გასული საუკუნის დამლევს მ. საბინინმა „შუშანიკის წამების“
მისეულ პუბლიკაციაში ეს სიტყვა წარმოადგინა ასეთი ფორმით:
„ატროშინე“.

მეცნიერებაში შენიშნულია, რომ მ. საბინინი, რომელმაც დიდი
ეროვნულ-კულტურული მისია შეასრულა ქართველი ერის წინაშე
ქართული ჰაგიოგრაფიის მონუმენტური კორპუსის გამოცემით
მაშინდელ არახელსაყრელ ვითარებაში, ძველი ქართული ტექსტე-
ბის პუბლიკაციისას ხელნაწერთა მიმართ ყოველთვის არ იჩენდა
ზედმინევენიტ ფრთხილ დამოკიდებულებას, მაგრამ კონკრეტულ
შემთხვევაში იგი შეუმცდარი იყო, რადგანაც ზემოთ დამონმებუ-
ლი სიტყვა „საქართველოს სამოთხეში“ წარმოდგენილი ფორმით
იკითხება ხელნაწერთა უმრავლესობაში (მას იცნობს „შუშანიკის
წამების“ ათი ხელნაწერი).

ჩვენი საუკუნის დამდეგს სათავე დაედო ამ სიტყვის მცდარ
ნაკითხვას, რომელიც, სამწუხაროდ, ისევ ხელნაწერში, ოღონდ ერ-
თადერთ ხელნაწერში, ჰპოვებს დასაყრდენს. კერძოდ, 1917 წელს
განმეორებით გამოქვეყნდა „წამების“ ტექსტი, რომელშიც წარ-
მოდგენილია იკითხვისი „არტოშანი“¹.

ი. ჯავახიშვილმა თავისი კაპიტალური ქართველი ერის ისტო-
რიის პირველ ნიგნში მიუთითა, რომ ს. გორგაძეს იაკობ ხუცესის
თხზულების ქუთაისურ გამოცემაში დაცული აქვს ხელნაწერის
მცდარი „წანაკითხი“ – „არტოშანი“. ატრუშან სპარსულად ცეცხ-
ლსა ჰნიშნავდა“².

აღნიშნულის მიუხედავად, იმავე წელს ქართული სიტყვაკა-
ზმული მწერლობის ანთოლოგიაში განმეორდა 1917 წლის გამო-
ცემის არასწორი ფორმა³. სამწუხაროდ, ზემოთ დასახელებული

¹ იაკობ ხუცესი, წამება წმიდისა შუშანიკისი. ტექსტი, შენიშვნები და
ვარიანტები, ს. გორგაძის რედაქტორობით, ქუთაისი, 1917, გვ. 3.

² ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, მესამე შევსებული და
გადამუშავებული გამოცემა, ტფ., 1928, 100, შენ.

³ ძველი ქართული ლიტერატურის ანთოლოგია, ტ. I (V-XII სს.), რედაქტორი

ანთოლოგიისაგან განსხვავებით, მალე ერთ-ერთ გამოცემაში – უთუოდ კორექტურული მიზეზით, ნაცვლად არტოშანისა, დაიბეჭდა „აროშანი“¹. რასაც არც ერთი ხელნაწერი არ იცნობს (გამომცემელს რომ „არტოშანის“ დაბეჭდვა სწაღდა, ეს ჩანს ქრესტომათიაზე დართულ კომენტარებში, სადაც „აროშანი“ კი არაა განმარტებული, არამედ „არტოშანი“ – ცეცხლის სამსხვერპლო (იქვე, გვ. 175).

ცოტა მოგვიანებით, კერძოდ 1936 წელს კ. კეკელიძემ თბილისის უნივერსიტეტის შრომების პირველ ტომში გამოაქვეყნა გამოკვლევათა სერია საერთო სათაურით: „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“², რომელშიც „ატროშან“ – „არტოშანის“ დეფინიციას სპეციალური ნარკვევი უძღვნა: „ითრუჯანი“. ცდა მისი ეტიმოლოგიის გარკვევისა“ (იქვე, გვ. 266-270).

კ. კეკელიძემ კრიტიკულად მიმოიხილა ამ მხრივ მ. ბროსეს, მ. უორდროპის, კონიბერის, ნ. მარის, მ. წერეთლის შრომები და თავის მხრივ დაასკვნა: სადავო სიტყვა უცხოური, კერძოდ ფალაური, წარმოშობისაა და გამოითქმებოდა ასე: „ატროშან“ (ატრუშან). ეტიმოლოგიურად მისი მნიშვნელობაა: ცეცხლი, ცეცხლთაყვანისა ცემი ადგილი, ტაძარი. ეს სიტყვა ქართულში სხვადასხვა ფორმით შემოვიდა. განსაკუთრებით ხშირად ფიგურირებს იგი ადრინდელი პერიოდის ქართულ წერილობით ძეგლებში, უწინარესად „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ და ლეონტი მროველისეულ რედაქციებში. აქ ესე სიტყვა ასეთი ფორმებითაა წარმოდგენილი: „ეთრუჯანი“, „ითრუჯანი“, „ითრუშან“ და არა ასე: „ერთუჯანი“, „ირთუჯანი“ ი, „ირთუშან“. მაშასადამე, უნდა გვექონდეს: „ეტრუჯანი“ და არა „ურტუჯანი“; „იტრუჯანი“ და არა „ირტუჯანი“, „იტრუშანი“ და არა „ირტუშანი“.

ისინი, – წერდა კ. კეკელიძე, – ქართულის ნიადაგზე ფონეტიკურად სახემეცვლილი ფალაური „ატრუშან“ – „ატროშანი“

ია ეკალაძე, გამოცემის ხელმძღვანელი: გიორგი ბურჭულაძე, მელიტონ თევდორაძე, ანდრო შილაკაძე. ტფილისი — ქუთაისი, 1928, გვ. 3.

¹ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. V-XVIII სს., ტფ., 1932, გვ. 4.

² იხ. იგივე ნაშრომი, განსხვავებული სახელდებით: „შენიშვნები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, წიგნში: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, გვ. 250-282;.

უნდა იყოს. ეს სიტყვა უკვე V საუკუნეში გვხვდება. იაკობ ხუცესი მოგვითხრობს, რომ როდესაც შუშანიკმა გაიგო თავისი ქმრის ცეცხლთაყვანისმცემლობაში გადასვლა, მწარე ცრემლებით ამბობდა: „საწყალობელ იქმნა უბადრუკი ვარსკენ, რამეთუ უფარყო ჭეშმარიტი ღმერთი და აღიარა ატროშანი“ (იქვე, გვ. 268).

მოტანილი მსჯელობის ძირითადი შინაარსი ისაა, რომ სადაო ტერმინში დედან ენასა (ფალაურსა) და ქართულშიც დაკანონებულია და სისტემატურად იხმარება ჯერ მორფემა ტ (თ) და მხოლოდ შემდეგ მორფემა რ, ე. ი. უნდა ვწეროთ და გამოვთქვათ არა „ართოშანი“, არამედ „ატროშანი“ („ატროშინე“), როგორც ეს „შუშანიკის წამების“ ხელნაწერებში იკითხება.

ი. ჯავახიშვილისა და კ. კეკელიძის თვალსაზრისთა სისწორეს ადასტურებს უცხოელი და საბჭოთა მეცნიერების გამოკვლევებიც. კერძოდ, ჰიუბშმანს შენიშნული აქვს, რომ არსებობდა ფალაური სიტყვა „ატურშან“, რომლის პირველი ნაწილი – „ატურ“ ნიშნავსო ცეცხლს. ეს უცხოელი მეცნიერი ფალაურისათვის აღადგენს ფორმას „ატუროშან“, რომლის მეორე ნაწილი (ოშან) არის „ადგილი“, „სახლი“. მაშასადამე, ჰიუბშმანის მიხედვით, ატურშან – ატროშან სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს „ცეცხლის სახლს, ცეცხლის ადგილს“.

ფრ. მიულერის აზრით, აქ უნდა გვექონდეს ირანული „ატურ-შაჰ“.

მ. ანდრონიკაშვილი მას უკავშირებს ავესტურ სიტყვას „ატარშ“ (ცეცხლი, ცეცხლისათვის), ფალაურ „ატარშ“ – „ატარშანს“. ატარ-ატარშან შეიძლებოდა გვექონოდა ცეცხლისა და შემდეგ თვით ცეცხლთაყვანისმცემლობის აღმნიშვნელ ტერმინად. აქ – ან სახელთა საწარმოებელი სუფიქსია, იგივე ძვ. სპარსული – ან, ასე, მაგალითად, ერთმანეთის გვერდით იხმარებოდა ფალაური ფორმები შაბ და შაბან (ღამე)... ასევე შეიძლებოდა ყოფილიყო „ატარშ“ და „ატარშან“ – „ატურშან“, რომლებიდანაც წარმოსდგა ქართული და სომხური ფორმები¹.

ამავე ფორმით აქვს დაბეჭდილი ეს სიტყვა ა. ხუდაბაშევს თავის სომხურ-რუსულ ლექსიკონში (იქვე, გვ. 45).

¹ მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, I, თბ., 1966, გვ. 225.

ი. ჯავახიშვილისა და კ. კეკელიძის თვალსაზრისთა სისწორეს ისიც განამტკიცებს, რომ დღევანდელი აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე არსებულ უძველეს სახელმწიფოს ატროპატენა (და არა არტოპატენა) ერქვა, რასაც მეცნიერების განმარტავენ ასე: ცეცხლის მფლობელთა ქვეყანა.

მიუხედავად იმისა, რომ ი. ჯავახიშვილის შემდეგ კ. კეკელიძემ დიდძალი ისტორიულ-ლიტერატურული მასალის მოხმობით სცადა სწორი იკითხვისის დამკვიდრება „შუშანიკის ნამებაში“, ეს მაინც ვერ მოხერხდა ან მოხერხდა მხოლოდ ნაწილობრივ. კერძოდ, „ნამების“ თვით კ. კეკელიძისეულ რუსულ თარგმანში, ალბათ, ტექნიკური მიზეზით, ეს სიტყვა უმართებლო ფორმით დაიბეჭდა¹, რაც მისმა ხელმეორედ გამომცემელმა რ. სირაძემ გაასწორა². ვ. დონდუასეულ თარგმანში იგი სწორად იკითხება და სწორადაა კიდევაც განმარტებული³.

მაგრამ ძველი ქართული და ძველი სომხური ენების დიდმა მცოდნემ ილ. აბულაძემ განახორციელა „ნამების“ ქართულ-სომხურ რედაქციათა მეცნიერული პუბლიკაციის ჩინებული გამოკვლევითურთ⁴, რომელშიც გამომცემელმა გაიმეორა ს. გორგაძის მცდარი იკითხვისი – „არტომანი“ (იქვე, გვ. 5).

ილ. აბულაძის ნაშრომისა და პუბლიკაციის ოფიციალურმა რეცენზენტმა კ. კეკელიძემ ერთხელ კიდევ ხაზგასმით აღნიშნა: „შეიძლება თუ არა გამართლებულ იქნეს ის ნდობა, რომელსაც უცხადებს გამომცემელი (ილ. აბულაძე – ბ. კ.) ერთს მხოლოდ ხელნაწერს (A) და მისი მიხედვით ტექსტში ლებულობს (ფორმას)... „არტომანი“, მაშინ, როდესაც სხვა დანარჩენ ხელნაწერებში მოცემულია

¹ К. С. Кекелидзе. Памятники древнегрузинской агиографической литературы. Ниგნში: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, XII, თბ., 1973, გვ. 92 (ზემოდასახელებული ნაშრომი პირველად ცალკე ნიგნად დაიბეჭდა 1956 წ.).

² Иаков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Перевод с грузинского Корнелия Кекелидзе. Предисловие и примечания Р. Г. Сирадзе. Тб., 1978, стр. 54. Сравн. стр. 75.

³ Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Перевод В. Д. Дондуа. Введение и примечания З. Н. Алксидзе. Тб., 1978, стр. 48.

⁴ იაკობ ცურტაველი, მარტივობა შუშანიკისი, ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, ტფ., 1938.

„ატროშან“ („ატროშინე“, სომხურში ის წარმოდგენილია როგორც „ატრუშან“ და მომდინარეობს ფაჰლავური *átur*-ისაგან)?“¹

კ. კეკელიძემ თავის რეცენზიაში განმეორებით დაიმონმა ი. ჯავახიშვილის თვალსაზრისი, რომ იკითხვისი „ატროშანი“ მცდარია (იქვე, გვ. 52).

თუმცა ეს მცდარი ფორმა კვლავ განმეორდა სხვა გამოცემაში². მაგრამ, ჩანს, დროთა ვითარებაში ილ. აბულაძემ გაითვალისწინა ი. ჯავახიშვილისა და კ. კეკელიძის ინტერპრეტაციები, დაფუძნებული „შუშანიკის წამების“ ხელნაწერებსა და უცხოურ წყაროებზე. ამიტომაცაა, რომ მისი ხელმძღვანელობითა და რედაქციით გამოსული ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების აკადემიურ პუბლიკაციაში შესულ „შუშანიკის წამების“ ტექსტში, რომელიც დასასტამბად ც. ქურციკიძემ მოამზადა, ნაცვლად მცდარი „ატროშანისა“, წარმოდგენილია ამ სიტყვის სწორი ფორმა: „ატროშანი“³.

ამდენად, მეცნიერთა დიდი ნაწილი, მათ შორის ივ. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, ილ. აბულაძე, ც. ქურციკიძე და სხვანი, მართებულად თვლიან იკითხვის „ატროშანს“, ამგვარად დაიბეჭდა ეს სიტყვა აკადემიურ გამოცემაში, მაგრამ მან ასახვა ვერ ჰპოვა უახლეს პუბლიკაციებში⁴ და, რაც უფრო დამაფიქრებელია და მიუტევებელი, თითქმის ნახევარი საუკუნეა გზა ვერ გაიკვალა სასკოლო სახელმძღვანელოში. ეს მით უფრო სამწუხარო და გაუგებარიც კია, რადგანაც ზემოდასახელებულ მეცნიერთაგან ერთი, კერძოდ ილ. აბულაძე, ამ სახელმძღვანელოს ერთ-ერთი შემდგენელთაგანი გახლდათ.

მეტის თქმაც შეიძლება: 1978 წელს, „შუშანიკის წამების“ 1500 წლისთავთან დაკავშირებით, ეროვნული და უცხოური გამოცემლობები მკითხველებს ჰპირდებოდნენ თხზულების საიუბილეო პუბლიკაციებს. მაშინ ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდა

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, X, თბ., 1968, გვ. 50.

² ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, თბ., 1947, გვ. 35.

³ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I (V-X სს.) თბ., 1964, გვ. 12.

⁴ ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, I, თბ. 1982, გვ. 135 (მდრ. ამ ნიგნის პირველი გამოცემა: თბ., I, 1970, გვ. 134).

მეცნიერმა, თბილისის უნივერსიტეტის სტუდენტმა რ. ჩხეიძემ, გამოაქვეყნა რეპლიკა ნიშანდობლივი სათაურით: „არტომანი თუ ატრომანი“?¹ მან ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომსა და „არდაშირ პაპაკის საქმეთა წიგნზე“ დართული ლექსიკონის საფუძველზე მხარი დაუჭირა იკითხვის „ატრომანს“, ამასთანავე თავისი შენიშვნის დედააზრიც იქვე განმარტა – თხზულების საიუბილეო და მომავალ გამოცემებში მაინც არ დაბეჭდილიყო არასწორი ფორმა.

სამწუხაროდ, მისი ეს შენიშვნა, ცალკეული გამონაკლისის გარდა², უყურადღებოდ დარჩა, განსაკუთრებით სასკოლო სახელმძღვანელოთა მომდევნო, მათ შორის მე-40 გამოცემაშიც კი, როდემდის უნდა გაგრძელდეს ასე?

ზ. „უნესს პიტიახში...“

„როცა სხივი განსასვენად
ყვავილების თეთრ გვირგვინებს
ეახლება და ყვავილი საალერსოდ
შტოებს გაშლის, ყრმაი ერთი მი-
ადგება უცხო სენაკს,
“- რაი გინებს?
“- ხუცეს, გინესს პიტიახში“.

ანა კალანდაძე

ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის ზოგი მკვლევარი, მათ შორის ყველაზე გამოჩენილიც, ხშირად დაკვირვების საგნად აქცევენ იაკობ ხუცესის სიტყვებს, რომლებიც მოსდევს სენაკში ყოფლის ჟამს მის დიალოგს შუშანიკთან: „და ჩუენ-ლა ამას განვიზრახვიდით, მოვიდა ყრმაი ერთი და თქუა: „იაკობ მანდა არსა?“ და მე ვარქუ, ვითარმედ: „რა გინებს?“ და მან მრქუა: „უნესს პიტიახში“³.

¹ იხ. ვაზ. „ლიტ. საქართველო“, 1978, 20 ოქტომბერი, 43 (2146).

² იაკობ ცურტაველი, წამება წმიდისა შუშანიკის დედოფლისა ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი წერილი და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ, თბ., 1979, გვ. 23 (ცხადია, ც. ქურციკიძემ ზემოაღნიშნული რეპლიკისაგან დამოუკიდებლად დაბეჭდა სწორი ფორმა). მანვე იგი განმარტა ასე: „ცეცხლთაყვანისმცემლობა“ (იქვე, გვ. 63).

³ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X

მოტიანილ კონტექსტს ხშირად ახლავს განმარტება, რომ აქ დასახელებული ყრმა ნიშნავს ახალგაზრდა მსახურს. ამ ფაქტს პრინციპული მნიშვნელობა აქვს V საუკუნის ქართლის საზოგადოებრივი ვითარების გასათვალისწინებლად, რადგანაც აქ ყრმა აყვანილია სოციალური ტერმინის რანგში და შორს მიმავალი ისტორიული ხასიათის დასკვნის საფუძვლადაა ნაგულისხმევი.

ძალზე დამაფიქრებელი ისიცაა, რომ დასახელებული ტერმინის ამგვარმა ასახვამ საშუალო სკოლის სახელმძღვანელოშიც პპოვა ასახვა¹, რითაც, ვფიქრობთ, ახალგაზრდა მკითხველი იღებს არსებითად არასწორ ინფორმაციას საკუთრივ ტექსტის შინაარსზე და, აქედან გამომდინარე, V საუკუნის ქართლის საზოგადოებრივი ვითარების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს საკითხზე. ეს ცოდნა მას უმაღლეს სასწავლებელშიც გადმოჰყვება.

ისმის კითხვა: იძლევა თუ არა კონტექსტი ყრმის ამგვარი განმარტების საფუძველს? ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხი გაიცემა, თანაც ისე, რომ მკითხველი არც იგრძნობს ტერმინ ყრმის სემანტიკური კვლევის ისტორიის გათვალისწინების საჭიროებას². მეტის თქმაც შეიძლება: მოტიანილ კონტექსტში ყრმა სოციალურ ტერმინადაც რომ გავიგოთ, არავითარი უფლება და საფუძველი არა გვაქვს, რომ იგი – ეს ყრმა ახალგაზრდად მივიჩნიოთ, რადგანაც ამის შესახებ ტექსტი, შესაბამისად, არავითარ ცნობას არ იძლევა. ამასთანავე ყრმის ახალგაზრდად წარმოდგენის სურვილში გაცხადებულია ტექსტის კომენტატორთა მერყევი პოზიცია, რადგანაც ამ ერთ სიტყვას, ვიმეორებთ – ამ ერთ სიტყვას, არ ძალუძს ერთდროულად ორგვარი შინაარსი გამოხატოს – სოციალურიც და ასაკობრივიც. იგი ცალკე ან ერთს უნდა გულისხმობდეს, ვთვათ

სს.). დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილიამ აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964, გვ. 18-19 (ქვემოთ: ძეგლები, I).

¹ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, VIII კლასის სახელმძღვანელო, ოცდამეცხრამეტე გამოცემა, თბ., 1983, გვ. 9.

² იხ. И. Джавахов. Государственный строй древней Грузии и Армении, СПб., 1905, стр. 73; კ. კეკელიძე, ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, თბ., 1935, გვ. 128-129; ნ. ვაჩნაძე, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, როგორც საისტორიო წყარო, თბ., 1975, გვ. 71-72.

მსახურს, ქვეშევრდომს, რომელიც შეიძლება ახალგაზრდაც იყოს და ასაკში შესულიც, ან მეორეს – ბავშვს, მოზარდს, ყრმას თავისი თავდაპირველი მნიშვნელობით.

ვფიქრობთ, კონტექსტში ყრმა სწორედ ამ უკანასკნელს გულისხმობს, აქ ესაა მისი ერთადერთი გაგება. ამის დამადასტურებელი კონკრეტული მასალაც გვაქვს და თეორიულიც. ამ მხრივ უნინარესად უნდა დასახელდეს ი. ჯავახიშვილის დებულება: „Название "крма" или "кма" грузинского происхождения... оно в древнейший пери од в значении крепостного клиента почти не употребляется, хотя и встречается часто в Евангелии и Библии, но в первом исключительно для перевода дитяти, либо отрока и соответствует... греческому "паис"... а во втором хотя и имеется несколько мест, где "крма" обозначает "раба", но часто употребление именно данного слова объясняется тем, что и в других текстах стоит слово, обозначающее отрока. Во всеобщее употребление термин "крма" в значении крепостного входит значительно позднее, приблизительно с VIII-IX века“¹.

ი. ჯავახიშვილის ზემოთ დამონმებულ დებულებას, ვფიქრობთ, განამტკიცებს „შუშანიკის წამების“ სწორედ სადავო კონტექსტიც. კერძოდ, აქ მოხსენებული ყრმა მოდის სენკაში, სადაც შუშანიკია ჩამწყვდეული, და იტყვის: „იაკობ მანდა არსა?“ ამ ეტაპზე არ ჩანს, კონკრეტულად ვის ეკითხება იგი – შუშანიკს, იაკობს თუ სულაც მცველს, მაგრამ დიალოგის შემდგომი მსვლელობა ცხადად ადასტურებს, რომ ყრმის ადრესატი უშუალოდ იაკობია, რადგანაც ხუცესი თხრობას ასე აგრძელებს: „და მე ვარქუ, ვითარმედ: „რაი გინებს?“ და მან მრქუა: „უნესს პიტიახში“². აქედან ჩანს, რომ იაკობი და ყრმა პირდაპირ ელაპარაკებიან ერთმანეთს, იქნებ ერთმანეთს ხედავენ კიდევ. ასეთ შემთხვევაში განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს ყრმის ბოლო ფრაზას: „უნესს პიტიახში“, ე. ი. მან პირდაპირ მდგომ (თუნდაც კარს მიღმა მდგომ) თანამოსაუბრე იაკობს ის კი არ უთხრა – „გინესსო პიტიახში“ (ე. ი. გეძახისო ის შენ, როგორც ეს ბუნებრივად იყო მოსალოდნელი და ტექსტი ამგვარად აქვს ჩასწორებული კიდევაც ანა კალანდაძეს ზემოთ

¹ ი. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 73.

² ძეგლები, I, გვ.

ციტირებულ ლექსში), არამედ მოახსენა: „უნესო პიტიახში“, ე. ი. ეძახისო ის მას.

აზროვნების ლოგიკასთან ძნელად შესაგუებელია თვალსაზრისი, რომ ეს ყრმა დავსახოთ ასაკოვან პიროვნებად, თანაც ვარსკენის კარის მსახურად. წინააღმდეგ შემთხვევაში სრულიად გაუგებარი იქნებოდა, რომ მან, პიტიახშის სასახლის მსახურმა ასევე პიტიახშის სასახლის მსახურსა და თვით დედოფლის სულიერ მამას, ამდენად, სასახლეში პატივდებულ პირს იაკობ ხუცესს ასე მიმართა: ეძახისო ვარსკენი იაკობს. მას უნდა ეთქვა: გეძახისო შენ ვარსკენი. და თუ მან ასე არ მიმართა თავის ადრესატს, ეს მხოლოდ იმით შეიძლება აიხსნას, რომ იგი მართლაც ყრმაა, უასაკოა, ბავშვია (ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით), რომელმაც, ეტყობა, კარგად არც იცის ვისთან საუბრობს, ვის ელაპარაკება. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ფორმა „უნესო“ არ უნდა იყოს კალმის ლაფსუსი, რადგანაც ესაა ერთადერთი ნაკითხვა ჩვენამდე მოღწეული ყველა ხელნაწერისა. ასეთ შემთხვევაში მისი ერთადერთი მნიშვნელობაც ასაკთან იქნება დაკავშირებული და არა სოციალურ წოდებრიობასთან.

მოტიანილ კონტექსტში ასაკთან ყრმის დაკავშირება თავის დროზე იმ ფაქტმაც გააძნელა, რომ, იგი მკვლევრის, თანაც უთვალსაზრისო მკვლევრის, კერძოდ კ. კეკელიძის¹, მოსაზრებით, ვარსკენი ასეთ მნიშვნელოვან საქმეს უასაკოს, ყრმას არ დაავალებდა. ვფიქრობთ, რომ ამ თვალსაზრისში დაშვებულია უნებლიე შეცდომა, რადგანაც ის ყრმა, რა ასაკისა და მდგომარეობისა ყოფილიყო, არ შეიძლება იაკობთან ვარსკენისაგან იყოს მიგზავნილი. ამას გამორიცხავს „შუშანიკის ნამების“ მთელი რიგი ჩვენებანი, რომელთაგან სახელდახელოდ რამდენიმე მათგანს დავასახელებთ.

ვარსკენმა შუშანიკი თითქმის სასიკვდილოდ სცემა, შემდეგ კი „უბრძანა შეკრავა მისი და ბორკილთა შესხმაჲ ფერთა მისთა... და სენაკსა ერთსა შეყვანებაჲ და კრძალულად დაცვაჲ მისი ერთითა მსახურითა, და რაითა სხუაჲ არავინ შევიდეს ხილვა მისა, – არცა მამაკაცი, არცა დედაკაცი“².

¹ კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 128-129.

² ძეგლები, I, გვ. 17.

მრისხანე პიტიახშმა არ დაახანა თავისი ბრძანების განმეორება. დედოფალის ცემის უმაღლ, „ვითარცა ცისკარ ოდენ იყო, იკითხა და თქუა მსახურისა მიმართ მისისა, ვითარმედ: „წყლულებისა მისგან ვითარ არს?“ ხოლო მან ჰრქუა მას: „ვერ განსარინებელ არს იგი“. მაშინ თვთ შევიდა და იხილა იგი და დაუკრდა დიდძალი იგი სიმსივნჳ მისი“ (იქვე, გვ. 17-18). მას დედოფალი არ შებრალებია, თანაც, რაც მთავარია, თავისი გადანყვეტილებისაგან უკან არ დაუხვევია, პირიქით, წელან ნაბრძანები ახლაც მკვეთრად ბრძანა: „და ამცნო მსახურსა მას და ჰრქუა“ „ნუმცა ვინ შევალს ხილვად მისა!“ (იქვე, გვ. 18).

ეტყობა, ამ ეტაპზე მაინც ვარსქენს ნაგვემი მეუღლის „კრძალულად დაცვა“ მხოლოდ იმიტომ კი არა აქვს გადანყვეტილი, რომ განმარტოებული ყოფნით გასტანჯოს შუშანიკი, არამედ აგრეთვე იმიტომაც, რომ მას იმთავითვე არ სურს თავისი ბოროტი საქციელის შედეგის თვითმხილველი გახდეს ვინმე, გარდა ოჯახის წევრებისა. ამიტომაც, მისი უმკაცრესი ბრძანების თანახმად, შუშანიკთან არავინ უნდა შევიდეს – არც მამაკაცი და არც დედაკაცი.

მოგვიანო ხანებში ვარსქენმა კიდევ უფრო გააძლიერა დედოფალზე ზედამხედველობა, როცა ციხეში გადაიყვანა, „მაშინ დაადგინნა მცველნი მას ზედა¹ და ამცნო მათ, რაჲთა სიყმილითა მოკლან იგი. ესრეთ ეტყოდა მათ: „გეტყვ თქუნ, უკუეთუ ვინმე შევიდეს მისა, მამაკაცი გინა დედაკაცი, იხილენით თავნი თქუნნი, და ცოლნი და შვილნი და სახლნი თქუნნი, უბრალომცა ვარ, რაჲ გიყო თქუნ“².

ვარსქენის ამ სიტყვების აზრი ის არის, რომ თუ ვინმე შეაღწევდა შუშანიკთან, ამისათვის უმკაცრესად, თვით სიკვდილითაც კი ისჯებოდნენ ზედამხედველნი, მცველნი, შესაძლოა „ცოლნი და შვილნი“, აგრეთვე მათი ახლობლები („სახლნი“), და ეს პიტიახშს

¹ უფრო სწორია: „დაადგინნა მცველნი მის (შუშანიკის) ზედა“. ეს იმიტომ, რომ ზედა თანდებულიან ადამიანის აღმნიშვნელ სახელებთან სახელი ნათესაობით ბრუნვაში უნდა იდგეს, როგორც ეს „წამების“ ხელნაწერთა უმრავლესობაში (ი. იმნაიშვილი, „შუშანიკის წამების“ ლექსიკა, კრებული: „შუშანიკის წამება“. გამოკვლევები და წერილები, თბ., 1978, გვ. 94).

² ძეგლები, I, გვ. 21.

მიაჩნდა მართალი სამართლის ქმნად („უბრალომცა ვარო“, – ამბობს იგი).

არ შეიძლება ეჭვი შევიტანოთ იმაში, რომ მძვინვარე ვარსკენის სიტყვა კანონი იყო, რომლის დარღვევას უთუოდ უმაღლესი უმძიმესი შედეგი მოჰყვებოდა. ეს ყველას უნდა სცოდნოდა, უნინარესად კი სწორედ შუშანიკის სულიერ მამას – იაკობ ხუცესს. იგი თავისი სულიერი შვილის გასამხნეველად რისკზე მიდის, საკუთარ სიცოცხლეს ხშირად შეგნებულად აგდებს საფრთხეში. სწორედ ამ საფრთხის შექნებითაა განპირობებული ის ფაქტი, რომ შუშანიკთან ფარულად შესული იაკობ ხუცესი ყოველთვის ეკრძაღვის მასთან ხანგრძლივ ან თუნდაც ოდნავ ხანგრძლივ დარჩენას, რაზეც ხშირად აუწყებს კიდევაც მკითხველს: „და ვისწრაფდი მე გამოსვლვადო“, ან – „ვიჯმენ მისგან (დატყვევებული შუშანიკისაგან) და წარვედ სწრაფით“. მის „სწრაფით“ წარსვლას სიკვდილის შიში, სიკვდილის აჩრდილი წარმართავს. ეგ ამიტომ: ვარსკენს არასოდეს არ დაუშვია არავითარი გამონაკლისი თავისი გადანყვეტილებიდან და იაკობ ხუცესსაც ვარსკენისაგან არასდროს არ მიუღია შუშანიკის ხილვის ნებართვა საკუთარი სურვილით, ყოველ შემთხვევაში ასეთი რამ „შუშანიკის წამებაში“ არსად არ იკითხება.

ამ ფაქტს დამარწმუნებლად ამხელს იაკობ ხუცესის პირველივე დიალოგი მცველთან. ვარსკენმა თითქოს ერთდროულად ორგზის ბრძანა ერთი და იგივე: არავინ შევიდესო შუშანიკის „ხილვად“, – არცა მამაკაცი და არცა დედაკაცი. იაკობი მაინც მიდის მცველთან და ეუბნება: „მე ხოლო „მარტოა შემიტყვე და ვიხილო წყლულება იგი მისიო“. იგი მცველისაგან ასეთ პასუხს მიიღებს: „ნუჟუე ცნას და მომკლას მე?“ ე. ი. ვაი თუ ვარსკენმა გამიგოს ეს ამბავი და მომკლასო. ჯერ ერთი, აქედან ჩანს, რომ ვარსკენი, ბრძანების დარღვევის შემთხვევაში, იმთავითვე დამუქრებია მცველს სიკვდილით დასჯით. მეორეც, იაკობ ხუცესს ვარსკენისაგან შუშანიკის ხილვის ნებართვა რომ ჰქონოდა ალბებული, იგი მცველს არ ეტყოდა უფრო სწორად – არ შეევედრებოდა, მხოლოდ („მარტოა“) მე შემიშვიო. ამ კონტექსტში სიტყვა „მარტოა“ ამხელს უნებართვო თხოვნას, წინააღმდეგ შემთხვევაში ვარსკენისაგან სიკვდილით დასჯით დაშინებული მცველი იაკობ ხუცესს უნდა დაემშვიდებინა: ნუ გეშინია, პიტიახში ამისათვის არ განგსჯისო. სინამდვილეში კი მოხდა პირიქით: მან მცველს დაუდასტურა კიდევაც ნათქვა-

მი - დიას, თუ გაიგო შენგან შუშანიკთან ჩემი შეშვების ამბავი, ვარსქენი მოგკლავსო. თან ისიც დაუმატა, რომ გამზრდელისათვის (შუშანიკისათვის - ბ. კ.) სიკვდილი ღირსების საქმეაო. მაშინ მცველმა „შუეტევა ფარულად“ და არა გაცხადებულად, როგორც ეს ვარსქენთან შეთანხმების შემთხვევაში იყო მოსალოდნელი¹.

იაკობ ხუცესის უაღრესად ფარულ, შენიღბულ მოქმედებაზე ისიც, და განსაკუთრებით სწორედ ის, მიუთითებს, რომ იგი ქრთამის გაღებით, „მრავალი ვედრების“ შემდეგაც „ძნიად“ (ძლივს, ძნელად), ისიც დაღამებისას ახერხებს შუშანიკთან შესვლას. როცა შუშანიკი ციხეში ჩასვებს, მაშინო, - ამბობს იაკობ ხუცესი, - „მე მრავლითა ვედრებითა ვარქუ მცველსა მას და უქადეჭურჭერი ერთი სამისოა. და ძნიედ თავს-იდვა შეტევება ჩემი და მრქუა მე: „რაჟამს დაღამდეს, მოვედ შენ ხოლო მარტოა“².

როცა აქ, ციხეში, გამწარებული დედოფლის ხილვისას იაკობს გულმა ვერ „დაუთმო“ და ატირდა „ფრიად“, მცველს შეეშინდა და-ფარულის გაცხადებისა და უსაყვედურა ხუცესს: „ესე-ლა თუმცა მემცნა, არამცა შემოგიტევე შენ“ (იქვე, გვ. 22). მაშინო, - გვიამბობს იაკობი, - „ვიჯმენ მისგან (შუშანიკისგან - ბ. კ.) და წარვედ სწრაფით ვანად ჩემდა“ (იქვე, გვ. 22).

კატეგორიულად გამორიცხულია, რომ ამგვარად იქცეოდეს პიროვნება, რომელსაც ნებართვა აქვს აღებული პიტიასშ ვარსქენისაგან შუშანიკის ხილვისა.

აქვე იმ ფაქტსაც აღვნიშნავთ, რომ შუშანიკისათვის „ფარულად ილუნიდა“ არა მხოლოდ იაკობ ხუცესი, არამედ ეპისკოპოსი იოანე და თვით „თავი იგი ეპისკოპოსთა“ (ანუ, შემდგომდროინდელი გაგებით, კათალიკოსი) საოელიც (იქვე, გვ. 18).

ყოველივე ზემოთქმულის გამოც უნდა დავასკვნათ, რომ არ შეიძლება იაკობთან მისული ყრმა ვარსქენისაგან გამოგზავნილი ოფიციალური პირი იყოს, თუნდაც უასაკო³.

¹ როგორც ჩანს, კ. კეკელიძემ დროთა ვითარებაში შეიცვალა შეხედულება და „შუშანიკის წამების“ მისეულ რუსულ თარგმანში „ყრმა“ გადათარგმნა ამგვარად: отрок (კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, XII, თბ., 1973, გვ. 96). ასევე თარგმნის მის ვ. დონდუაც (Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник, Тб., 1978, გვ. 36). ცხადია, отрок არაა სოციალური ტერმინი.

² ძეგლები, I, გვ. 22.

³ „შუშანიკის წამებაში“ ერთგან წერია, რომ ერთხელ დედოფალთან „შე-

სიტუაცია პირობითაც შეიძლება ასე წარმოვიდგინოთ. ვარსკენი ჰონთა წინამდევ საბრძოლველად მიდის. ცხადია, ასეთ დროს მასთან იქნებოდნენ „სახლეულნი“, რომელთა უმრავლესობა (იაკობი, აფოცი, სამოელი, იოანე, დიაკვნები და სხვ.) ფარულად (და ზოგჯერ აშკარადაც) თანაუგრძნობდა შუშანიკს. ვარსკენს გადანყვეტილი აქვს დედოფლის სამკაულების დაბრუნება. ეს უნდა მოხდეს შუშანიკის სულიერი მამის იაკობის მეშვეობით. იაკობი კი ამ დროს სასახლეში არაა. ეტყობა, შუშანიკის თანამდგომნი, კვალის დასაფარავად, იაკობთან საჩქაროდ და ფარულად აგზავნიან ყრმას, უსაკოს, რომელიც ვერ სცნობს ხუცესს პირადად. ამიტომაც ეტყვის მას: იაკობს იბარებსო პიტიახში. ყრმის შეცდომა საქმეს ვერ ვნებს: იაკობი სიტუაციაში გარკვეულია და „სწრაფით“ გაჩნდება სასახლეში ისე, რომ ვარსკენმა არ იცის სენაკში მისი ყოფნის ამბავი.

ამდენად, უნდა ვიფიქროთ, რომ „შუშანიკის წამების“ სადავო კონტექსტში „ყრმა“ არაა სოციალური ტერმინი და, ამდენად, მასში არ უნდა ჩავდოთ მაინცდამაინც „ყმის“, შემდგომში „მოყმის“ – შინაარსი, მით უფრო, რომ საკუთრივ „მოყმეც“ კი, თვით „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვითაც, სხვათა შორის, ასაკთანაცაა დაკავშირებული (მდრ. „ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გზა ვინრო, ვერცა კლდოვანი... ბოლოდ შეჰრანეს მიწამან ერთგან მოყმე და მსცოვანი“).

თ. „ზავსური დედანი“

„შუშანიკის წამების“ ავტორი გვაუწყებს: დედოფალი დიდხანს იტანჯებოდა ციხეში. მან თითქმის გაუსაძლის ხორციელ და სულიერ ტკივილებს გაუძლო. ამიტომაც იგი სიცოცხლეშივე მიიჩნიეს წმინდანად. როგორც ჩანს, ვარსკენმა იგრძნო მისი ყოფილი თანამეცხედრის აღსასრულის მოახლოება, ამავე დროს ქართლის მკვიდრთა დაუოკებელი ლტოლვა მოწამის სახილველად და

მოვინმე-ვიდა“ (გვ. 24), მაგრამ, ჯერ ერთი, არსაიდან არ ჩანს, ვარსკენის ნებართვით თუ უნებართვოდ მოიქცა იგი ასე, მეორეც — ეს პიროვნება შუშანიკთან შემოდის მას შემდეგ, რაც დედოფალი ციხეში ექვსი წელი იტანჯა და პიტიახს უკვე თითქმის ყოველგვარი ურთიერთობა აქვს მასთან განყვეტილი და მასთან ის-ის იყო, უკანასკნელი მოციქული მიაგზავნა.

ლოცვის მისაღებად. ამ ლტოლევას მრისხანე პიტიახში წინ არ აღდგომია, რადგანაც მან კარგად უნყოდა, რომ ქართველთა სურვილის დათრგუნვას უკვე თითქმის არავითარი აზრი არ ჰქონდა.

„ყოველთა წარსავალთა მას გზასა“ მიმავალ შუშანიკს პირველად ჯოჯიკი და მისი ოჯახი ესტუმრა და საყვედურნარევი ლოცვა მიიღო მისგან. შემდეგ მას ეახლნენ „აზნაურნი დიდ-დიდნი და ზეპურნი დედანი, აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი“.

მოყვანილ ეპიზოდს V საუკუნის ქართლის სოციალური ვითარების გასათვალისწინებლად გარკვეული მნიშვნელობა აქვს, ამიტომაც იგი მრავალგზის გამხდარა ქართველ მეცნიერთა საგანგებო მსჯელობის საგანი. ძველი ქართული ლიტერატურული და საისტორიო წყაროების შესაბამის მონაცემებთან მისი შეჯერებით დადგინდა აქ მოხმობილ ძირითად სოციალურ ტერმინთა შინაარსი, აზნაურთა შორის გარკვეული დიფერენციაციის არსებობის მაუწყებელი. გამოითქვა თვალსაზრისი, რომ „დიდ აზნაურს“, მდებრიოთაგან წოდებრივი უპირატესობის გვერდით, საკუთრივ რიგით აზნაურთაგან თანამდებობრივი მდგომარეობაც განასხვავებდა. სწორედ ამ განსხვავებით, სოციალურ თანამოძმეთაგან გარკვეული ასპექტით გამორჩეულობის აღსანიშნავად მიემართება მას პრედიკატი „დიდი“, ანუ იგივე „დიდებული“ (ასე, მაგალითად, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ პერსონაჟია „დიდებული აზნაური“ გაბრიელ დაფანჩული. მისი „დიდებულება“ იმაში მდგომარეობს, რომ, იმავე თხზულების მიხედვით, გაბრიელი გახლდათ „ერისთავი“). სიტყვების – „დიდი“ და „დიდებული“ – სემანტიკა გამჭვირვალეა, ამდენად, ალბათ, არც იგრძნობა მასზე საგანგებო მსჯელობის აუცილებლობა. ამიტომაცაა, რომ მკვლევრები ამ შემთხვევაში უფრო ყურადღებას აქცევენ მისი სოციალური შინაარსის გარკვევას და არა სემანტიკურისას.

მკვლევართა უმეტესობა ამგვარად მოიქცა „დედანი ზეპურნის“ ინტერპრეტაციის შემთხვევაშიც. სამეცნიერო ლიტერატურაში იგი ხშირად ასეა განმარტებული: „სეფე ქალები, დიდი აზნაურთა მეუღლენი“. სოციალური თვალსაზრისით ამგვარი გაგება, ალბათ, სწორია, მაგრამ პირველისაგან („დიდი“, „დიდებული“) განსხვავებით, სიტყვა „ზეპურის“ სემანტიკური შინაარსი და ფორმულარი შედგენილობა არაა გამჭვირვალე, ამდენად, მას ახსნა სჭირდება. რამდენადაც ვიცით, ამ მხრივ საგანგებო ნაშრომი არ გამოქვეყნებ-

ულა, რამაც გაგვაბედვინა ჩვენი მცირე დაკვირვების გაზიარება მკითხველისათვის.

დიდ ლექსიკოგრაფს სულხან-საბა ორბელიანს საკუთრივ სიტყვა „ზეპური“ არა აქვს განმარტებული; იგი მხოლოდ დასახელებულია და მითითება ახლავს: ნახეთო „საზეპურო“. ეს სიტყვა კი იქვე ასეა ახსნილი: „ზეცის პურის მტე“¹. საილუსტრაციოდ მოხმობილია ბიბლიური მასალა (კერძოდ გამოსლ. 19,5).

ვფიქრობთ, საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ „შუშანიკის წამების“ მოტიანილ კონტექსტში „ზეპურს“ არ შეიძლება ჰქონდეს ამგვარი მნიშვნელობა, იგი არ გულისხმობს „დედათა“ მხრივ ზეცის პურის მტეობას, რაგინდარა სიმბოლური მნიშვნელობაც არ უნდა ჰქონდეს სიტყვა „პურს“ ან „ზეცის პურს“.

ილ. აბულაძის სპეციალურ ნაშრომშიც „ზეპური“ ცალკე არაა განმარტებული. იგი მხოლოდ დასახელებულია² და აქაც მითითება ახლავს: იხილეთო „საზეპურო“. ეს უკანასკნელი კი მასში ასეა განმარტებული: „საკუთარი, თვისი“ (იქვე, გვ. 357).

ადვილი მისახვედრია, რომ სიტყვა, „საზეპუროს“ (იგივე „ზეპურის“) ს. ს. ორბელიანისეული და ილ. აბულაძისეული განმარტებანი არაა იდენტური. ილ. აბულაძის განმარტება ამკარად სოციალური შინაარსის შემცველია (ამგვარი განცხადების უფლებას იძლევა ძველი ქართული ლექსემების – „საკუთარი“, „თსი“ – კვლევის შედეგები), მაგრამ იგი მიუსადაგებელია „წამების“ კონტექსტთან. ამასთანავე, რაც მთავარია, არაა მონოდებული „საზეპუროს“, მით უფრო – „ზეპურის“ ფორმალური ანალიზი. ს. ს. ორბელიანის ნაშრომში ამგვარი ანალიზი იგულისხმება. როგორც ჩანს, იგი „ზეპურს“ ასე ანაწევრებდა: „ზე“ (ზეცა) + „პური“. ალბათ, ამიტომაც თქვა მან: საზეპურო ზეცის პურის მტეს ნიშნავსო. დიდი ლექსიკოგრაფის მხრივ მოხმობილ კონტექსტში შესაძლოა „საზეპუროს“ ამგვარი ფორმულარი დანაწევრება სწორი იყოს, მაგრამ „წამების“ ტექსტი, როგორც ითქვა, მას ვერ იგუებს...

ვფიქრობთ, სიტყვაში „ზეპური“ ძირია „ზეპ“, ხოლო – ურ ქართველურ ენობრივ სამყაროში საყოველთაოდ გავრცელებული

¹ ს. ს. ორბელიანი, სიტყვის კონა, ს. იორდანიშვილის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, თბ., 1949, გვ. 551.

² ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. შეადგინა ილ. აბულაძემ, თბ., 1973, გვ. 165.

ბოლოსართია. ამდენად, დასახელებული სიტყვა ფორმალური და-
ნანევრების შემდეგ ასეთ სახეს მიიღებს: ზებ-ურ-ი. მისი ამგვარი
დაშლის საფუძველს იძლევა საკუთრივ ქართული ენის დიალექტე-
ბისა და ქართველური, კერძოდ მეგრული, ენის მონაცემები.

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ახსნილია სიტყვე-
ბი: „და-ზეპ-ავ“, „და-ზეპ-ვა“, „და-ზეპ-ილ-ი“ (III, გვ. 311), „ზეპ-
ვა“, „ზეპ-ავ-ს“ (IV, გვ. 139). ამ შემთხვევებში მისი ძირეული მნიშ-
ვნელობაა: ცემა, დაბეგვა, დატყეპნა (მინისა, ხორციისა...). მისი ამგ-
ვარი შინაარსი (ცემა, დაბეგვა) მას დღემდე შემორჩა მეგრულშიც,
მაგრამ ვერც ესენი გამოგვადგება დასმული საკითხის გასარკვე-
ვად. სამაგიეროდ მეგრულში დასტურდება „ზეპ“ ძირის სხვა მნიშ-
ვნელობაც, რომელიც, ქართული ენის დიალექტების მონაცემებთ-
ან ერთად, გვაკვალთანებს „ზეპურის“ შინაარსის გახსნაში.

კერძოდ, მეგრულ ენაში „ზეპ“ ძირით გადმოიცემა აგრეთვე
უთვალავი, უანგარიშო სიმდიდრის, ხვავის, ბარაქის, სიუხვის
ქონა, მფლობელობა. მაგალითად, თუ ადამიანი, ასე ვთქვათ,
„გარდარეულ სიმეტეს“ ქონებისას ფლობს, იტყვიან: „ქონება უ-
ზეპ-უ“. თუ შემოდგომა ხვავრიელია და მოსავალი მომეტებული,
მაშინ ამბობენ: „მოსავალქ ქიდიზეპ-უ“. თუ ხე დაიხუნძება და
„ფოთოლს უხშირ“ ნაყოფს მოისხამს, მასზე ითქმის: „გო-ზეპ-უ“,
„გო-ზეპ-ილ-ი რე“. ხოლო თუ ურემზე, მანქანაზე ან სხვა რამეზე
ნივთი უზომოდ ყრია, ის დო-ზეპ-ილია.

ვფიქრობთ, „ზეპ“ ძირის ამგვარი მნიშვნელობა არც ქართუ-
ლი ენის დიალექტებისთვისაა უცხო, რაც, სამნუხაროდ, ქართული
ენის განმარტებით ლექსიკონში არ იგრძნობა. ასე, მაგალითად,
ლამისყანაში, მეგობართან სტუმრობისას, ხშირად მსმენია ეს სი-
ტყვა. ერთხელ ჩემი მასპინძლის მეზობელმა გლეხმა ურემი თივით
უზომოდ დატვირთა, ისე, რომ ვეება ზვინის ჩამონოლისას ძლივს
მოჩანდა ბორბლები. შემხვედრმა გლეხმა უთხრა თავის პატრონს:
„კაცო, როგორ დაგიზეპია ურემი, კამერები მაინც არ გეცოდე-
ბაო?“ ცოტა მანძილი გაიარა მეურმემ. ახლა მეორემ უთხრა: „აი,
მესმის, ამას ჰქვია ნამდვილად დაზეპილი ურემიო“. საუბრისას
გამოირკვა, რომ ამ სიტყვას ქართლის დიალექტში, კერძოდ ლა-
მისყანელთა მეტყველებაში, არსებითად იგივე მნიშვნელობა აქვს,
რაც მეგრულში.

ვფიქრობთ, შესაძლებელია და აუცილებელიც აქვე შემოვიტანოთ გურული და იმერული დიალექტების მონაცემები. გურული დიალექტის „გაზეპვა“ ასეა განმარტებული: მაგრა გაძლომა, „გეიზეპა მაგრათ“¹.

ფაქტიურად იმავე მნიშვნელობით იხმარება იგი იმერულ დიალექტშიც: ზეპვა – ძალზე გაძლომა. „მეც გამევიზეპე და ჩემი სტუმარიც“ (იქვე, გვ. 231).

თავიანთი ძირეული მნიშვნელობით გურული გაზეპვა და იმერული ზეპვაც აგრეთვე მომეტებულობას, მოჭარბებულობას, ხვავრიელობას, იმავე მაძღრისობას უკავშირდება.

მეტის თქმაც შეიძლება. გურული დიალექტის ზაპაც, ალბათ, ამ სიბრტყეზე უნდა განვიხილოთ. ის ნიშნავს: ხორცოვანი, მძიმე ტანის ადამიანი. „რომ ასულხარ ხეზე აი ზაპა კაცი, არ გეშინია, რომ გადმეიჭრე?“² აქაც (სიმსუქნის, ხორცის) მოჭარბებულად ქონაზე, მფლობელობაზეა მინიშნებული.

ამდენად, ვფიქრობთ, შეიძლება დავასკვნათ, რომ „ზეპური“ მარტივფუძიანი ქართული სიტყვაა, რომელიც მოჭარბებული სიმდიდრის, სიუხვის, ქონას, მფლობელობას გამოხატავს. ეს მნიშვნელობა კარგად ესადაგება „შუშანიკის წამების“ კონტექსტს, სადაც „დედანი ზეპური“ სწორედ თავიანთი „ზეპურობითა“ გამორჩეული ჩვეულებრივი აზნაურებისაგან³.

P. S. ილ. აბულაძე თვლის, რომ „ზეპური“ ირანულიდანაა ქართულში შემოსული სომხური გზით⁴. ვფიქრობთ, ზემოთ მოხმობილი ქართულ-ქართველური მასალების გათვალისწინების შემდეგ გაჭირდებოდა ასეთი თვალსაზრისის გაზიარება.

¹ ქართულ კილოთქმათა სიტყვის კონა. შემდგენელი ალ. ლლონტი, თბ., 1984, გვ. 5.

² ქართველურ ენათა ლექსიკა, I, თბ., 1938, გვ. 27.

³ შუშანიკის წამებაში დამონმებული „ზეპურის“ (ზეპურნი) ფორმალური ანალიზი ს. კაკაბაძემ სწორად წარმოადგინა: ზეპ-ური. (ქართული სახელმწიფოებრიობის გენეზისის საკითხები, საისტორიო მოამბე, I ტფ., 1927, გვ. 80), მაგრამ, ვფიქრობთ, მან დაუშვა შეცდომა, როცა — უროდენობა „შვილის“ აღმნიშვნელად მიიჩნია.

⁴ იაკობ ცურტაველი, მარტკლობა შუშანიკისი. ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, ტფ., 1938, გვ. 93.

ი. ვარლან თუ შუშანიკ?

საკითხის ამგვარად დასმას, რამდენადაც ვიცი, პრეცედენტი არ ჰქონია სამეცნიერო ლიტერატურაში. და მაინც მისთვის ამოსავალია ძნელად ასახსნელი ტრადიციული კითხვა, დაკავშირებული თხზულების დასაწყისთან. კერძოდ: როგორ მოხდა, რომ პირველმა ნაწარმოებმა, თავისი მხატვრულ-ისტორიული ღირსებით, ეტაპი შექმნა ეროვნულ ჰაგიოგრაფიაში? ამგვარი ეჭვი ბუნებრივად აყენებს პრობლემას: „შუშანიკის ნამება“ მართლა ცურტაველის ერთადერთი ნაწარმოებია, თუ მას უსწრებდა ავტორის გარკვეული სამწერლო პრაქტიკა? ეს პრობლემა მეტად მრავალნაზნაგოვანია და მოიცავს ქვესაკითხთა წრეს, რომელთაგან უმრავლესობას დამოუკიდებელი მნიშვნელობაც აქვს, გარდა „ნამების“ სანიმუშო მხატვრული სრულყოფილებისა, მისი დასმის კონკრეტულ მიზეზად თვით თხზულების დასაწყისის ზოგი ჩვენებაც გამოგვადგება, რაც სათანადოდაა გამოყენებული და გაანალიზებული ქართველ თუ უცხოელ მკვლევართა მიერ¹. ჩვენ მაინც მიგვაჩნია, რომ დასაწყისის სრული ისტორიულ-ფილოლოგიური ანალიზი კვლავ პერსპექტივაში რჩება. ეს კი ტექსტის თავისებურ, ზოგჯერ ახლებურ გააზრებასაც გულისხმობს, რამდენადაც ამის მიზეზს იგი უსათუოდ გვაძლევს. თავისთავად ეს გააზრება გამომდინარეობს თხზულების სტილისტიკურ-კომპოზიციური თავისებურებიდან და მოიცავს საკუთრივ „ნამებისაგან“ დამოუკიდებელ ისტორიულ-ლიტერატურულ წყაროთა გათვალისწინების საჭიროებასაც. კერძოდ, ვფიქრობთ, რომ, სხვა ჩვენებებთან ერთად, ძირითადად მასზე დაყრდნობით ნაწილობრივ მაინც გაირკვან დაზუსტდება თვით დასაწყისის თხრობის ხასიათი და, აქედან გამომდინარე, შუშანიკის თითქოსდა ნამდვილი და სასიყვარული სახელები.

ამ კუთხით „ნამების“ დასაწყისის ანალიზი იმ ფაქტის აღნიშვნით უნდა დავიწყოთ, რომ იაკობი, მისივე განცხადებით, თხ-

¹ გამოთქმულია ვარაუდი, რომ დასაწყისში შემორჩენილია ცნობა ცურტაველის მოუღწეველი „ისტორიული შრომის“ (კ. კეკელიძე), „ნამების“ შემკვეთთან მიმონერის (ს. გორგაძე), თხზულების პირველი, შუშანიკის ცხოვრების მომთხრობელი ნაწილის (ი. ჯავახიშვილი) შესახებ და ა. შ.

ზულების წერას თვით წამების აქტამდე ექვსი წლით ადრე შესდგომია. სასახლის დატევების დღესვე მან მიაკითხა შუშანიკს და ტირილით განამხნევა: „ლუანლსა დიდსა შესვლად ხარ, დედოფალო, ეკრძაღე სარწმუნოებასა ქრისტეცისა, ნუუკუე მტერმან ვითარცა სრსკლმან საძოვარი პოოს შენ თანა“, ხოლო წმიდამან შუშანიკ მრქუა მე: „ხუცეს, და მეცა დიდსა ლუანლსა განმზადებულ ვარ“. და მე ვარქუ მას: „ეგრჭთ არს, მწნე იყავ, მოთმინე“. ხუცესმა საიდუმლოდ გაუმხილა თავისი მიზანი და კვლა „მტკიცედ დგომის“ პირობა მიიღო დედოფლისაგან: „და ვარქუ მე სანატრელსა მას ხუაშიდადრე: „ვითარ გეგულების, მითხარ მე, რაჲთა უწყოდი და აღწერო შრომაჲ შენი“. ხოლო მან მრქუა: „რაჲსა მკითხავ ამას?“ და მე მიუგე და ვარქუ მას: „მტკიცედ სდგაა?“ და მან მრქუა მე: „ნუ იყოფინ ჩემდა, თუმცა ვეზიარე საქმეთა და ცოდვათა ვარსქენისთა“. ცხადია, იაკობ იმთავითვე შეუდგა თხზულების წერის თადარიგს (მ. ჩხიკვაძემ 1960 წელს გამოთქვა მოსაზრება, რომ პაგიოგრაფი თავის თხზულების დღიურების სახითაც კი წერდა). ეს გარემოება თითქოს ლოგიკურად ხსნის მის მოულოდნელ განცხადებას პირველ სტრიქონშივე. კერძოდ, შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ როცა შესრულდა აქტი, ე. ი. აღესრულა შუშანიკი, იაკობმაც დაასრულა საკუთრივ „წამება“, მხოლოდ ამის შემდეგ მიეცა მას შესაძლებლობა განეცხადებინა: „და ან დამტკიცებულად გითხრა თქუენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი“. მერე ამას მოაყოლა მოკლე ბიოგრაფია ვარსქენისა და შუშანიკის იმის აღნიშვნით, რომ მან ეს ამბავი უკვე თქვა. ამ შემთხვევაში ხომ არ მიუთითებს იგი ჩვენს ხელთ არსებულ თხზულებაზე, საკუთრივ „წამებაზე“? დასმულ კითხვაზე დადებითი პასუხის გაცემა მოხსნიდა იაკობის მხრივ უცილობლად სხვა თხზულების (ან „წამების“ ნაწილის) შექმნის ვარაუდს. მაგრამ „წამების“ ტექსტი, ზოგი გამონაკლისის გარდა, არ ასახავს დასაწყისის ფაქტობრივ ვითარებას¹. ეს გულისხმობს კვლავ ტრადიციულ თვალსაზრისთან დაბრუნებას: იაკობი დასაწყისში გარდათქვამს თავის ადრეულ თხზულებას ან თვით „წამების“ პირველ ნაწილს.

დასაწყისის კვლევის შემდგომი ეტაპი მოიცავს თვით გარდათქმის ფარგლების დადგენას. ამ მხრივ სხვა ფაქტებთან ერ-

¹ ი. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, VIII, თბ., 1978, გვ. 24.

თად გადამწყვეტი მნიშვნელობა ეძლევა მასში ჩართულ სიტყვებს: „რომლისათვის ესე მივწერე თქუენდა“ და „ვითარცა-იგი ვთქუთ“. ისინი გარდათქმულ ტექსტს აერთიანებენ ავტორის ლირიკულ გადახვევამდე („ხოლო ამის უბადრუკისა...“), სადაც იაკობი გვპირდება „თქუმას“, თუ „ვითარ“ იგი განაგდო (ვარსქენმა) სასოებად ქრისტესი“. ამით იგი გვითვალისწინებს დედოფლის ტრაგედიის პირველმიზეზსა და საკუთრივ „ნამების“ ნამდვილ დასაწყისსაც, რომელიც რამდენადმე გაუფერულებულია გარდათქმული ტექსტის წინ წამოწევის გამო.

აქ გასათვალისწინებელია რამდენიმე გარემოება: თხზულება დასაწყისიდან მოქმედების დასასრულზეა საუბარი, რასაც ერთვის წინასწარი გაფრთხილება, რომ ავტორი ამას აკეთებს „ან“, იგულისხმება – შემდეგ გარკვეული სამუშაოს შესრულებისა. ცხადია, რომ ადრესატისთვის გარდათქმული ტექსტის ძირითადი ჩვენებანი უკვე ნაცნობი უნდა ყოფილიყო, მათ შორის, შესაძლოა, სპარსეთში ვარსქენის გამგზავრების ფაქტიც, მაგრამ ეს უკანასკნელი თავისი დანიშნულებით თხზულების კომპოზიციურ გამთლიანებას ემსახურება და, ამდენად, იგი დღეს ჩვენს ხელთ არსებული „ნამების“ ორგანულ ნაწილსაც შეადგენს. ამიტომაც ძირითადი ტექსტის კომპოზიციის ლოგიკური მდინარება ასე წარმოგვიდგება: „იყო მერვესა წელსა მრსპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში, ძჳ არშუშაჲსი. რამეთუ რაჟამს წარდგა იგი წინაშე სპარსთა მეფისა...“ მათ შორის მოქცეულ ნაწილში (ლირიკული გადახვევის სახით უთვალისწინებს მის მიერ სადღაც ადრე აღნუსხულ ფაქტებს, რის გამოც იგი საკუთრივ „ნამების“ კომპოზიციის ორგანულ ნაწილს კი არ წარმოადგენს, არამედ მის არც თუ ისე ლოგიკურ შენაკადს.

და ბოლოს, დასაწყისი დაკვირვებას მოითხოვს აგრეთვე სტილისტიკურ-პუნქტუაციური თვალსაზრისითაც.

„ნამების“ ძირითად ქართულ გამოცემებში დასაწყისის ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მონაკვეთი ასე იკითხება: „... და ცოლად მისა იყო ასული ვარდანისი, სომეხთა სპაჲპეტისაჲ, რომლისათვის ესე მივწერე თქუენდა, მამისაგან სახელით ვარდან, და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ, მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა-იგი ვთქუთ, სიყრმითგან თვისით“. აქ უგულებელყოფილია პირველი ჩართული ფრაზის („რომლისათვის ესე მივწერე თქუენდა“) ადგილი

და მნიშვნელობა კონტექსტის სტილისტიკურ კონსტრუქციაში. მის ბოლოს მიძიმის დასმა და მთელი კონტექსტის გაბმულად წარმოდგენა, მეტი რომ არაფერი ვთქვათ, ბუნდოვანს ხდის ამ მონაკვეთის აზრს საერთოდ; აქედან ვერ ვგებულობთ, კონკრეტულად რა მისწერა იაკობმა თავის ადრესატს.

ამ საკითხში ერთგვარი სინათლე შეაქვს „წამების“ რუსულ თარგმანს, მაგრამ ორიგინალის ჩვენებათა საექვო ინტერპრეტაციის ხარჯზე. აღნიშნული მონაკვეთი თარგმანში სამ დამოუკიდებელ ერთეულადაა დაყოფილი: „Женой его была дочь армянского военачальника Вардана о которой пишу вам это. Отческое ее имя было Вардан, а ласкательное – Шушаника. Со дней младенчества она была богобоязненная, как об этом говорили мы“¹. მთარგმნელმა ჩართული ფრაზა რატომღაც მოწყვიტა მომდევნო სიტყვებს („... о которой пишу ва это. Отческое) და დაუკავშირა იგი თხრობის მხოლოდ პირველ ნაწილს, რამაც გამოიწვია ზმნის („მივწერე“) დროის ხელოვნური შეცვლა; ორიგინალში იგი წარსულის ფორმითაა წარმოდგენილი (писал), ხოლო თარგმნილია ანმყოს დროით (пишу). ამიტომაც თარგმანის ერთადერთი გაგება ასეთია: ვარსქენის ცოლი იყო სომეხთა სპასპეტის – ვარდანის ასული, რომლის შესახებაც ამას, ე. ი. „წამების“ (?) გწერო (?). „წამება“ რომ შუშანიკზე იწერება, ეს ამბავი ადრესატისათვის პირველ სტრიქონშივე იყო ცნობილი ისევე, როგორც მისთვის (რომელსაც „ან“ მონამის აღსასრულს უყვებიან) ცნობილი უნდა ყოფილიყო ვარსქენისა და შუშანიკის მეუღლეობრივი ურთიერთობაც.

კონტექსტის ზედმეტი დანაწევრების გამო რუსულ თარგმანში იაკობისეულ პერიფრაზად ჩანს მხოლოდ მისი უმნიშვნელო მონაკვეთი: „Со днем младенчества своего она была богобоязненная, как об этом говорили мы“.

მიგვაჩნია, რომ იაკობის პერიფრაზა უფრო ვრცელი და მასში მოუღწეველი თხზულების უშუალო ექსცერპტებიცაა შემორჩენილი. კერძოდ, ვარსქენისა და შუშანიკის მეუღლეობრივი ურთ-

¹ Памятники древнегрузинской агиографической литературы. Перевел проф. К Кекелидзе, Тб., 1956, стр. 17. პ. პეტერსმაც ლათინურ თარგმანში ზმნა „მივწერე“ (Skripsi) ანმყოს ფორმით გადაიტანა (Scribo) და შედეგიც იგივე მიიღო (AB, t. III, f. I at II, 1935, გვ. 24). სხვა თარგმანებში (დ. ლანგისა, მ. საბინინისა) ჩართული ფრაზა საერთოდ გამოტოვებულია.

იერთობის აღნიშვნის შესახებ გწერ ამ „წამებასო“, არამედ მიუთითებს თვით შუშანიკზე იმის აღნიშვნით, რომ ეს ის პიროვნებაა, „რომლისათვის“ (რომლის შესახებ) მე ადრე ასე „მივწერე“ თქუენდა“ კონტექსტში მძიმეებით კი არ უნდა გამოიყოს, მითუმეტეს – წერტილებით, არამედ მის დასასრულში უნდა დაისვას ორ წერტილი საგულგებელი თხზულებიდან ციტირებისათვის. მაშასადამე, კონტექსტი პუნქტუაციურად ასე უნდა გაიმართოს: „... და ცოლად მისა იყო ასული ვარდანისი, სომეხთა სპაჰსპეტისაჲ, რომლისათვის ესე მივწერე თქუენდა: „მამისაგან სახელით ვარდან და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ, მოშიში ღმრთისაჲ, – ვითარცა იგი ვთქუთ, – სიყრმითგან თვისით“. ამგვარად გამართული ტექსტი კონტექსტის ახლებური გააზრების საშუალებას გვაძლევს, თუმცაღა მისი ორიგინალური ინტერპრეტაცია ტრადიციული ნაკითხვის ფარგლებშიც შეიძლებოდა, რადგან დაბეჯითებით ჯერ არავის უკვლევია, თუ რა აზრი დევს ფრაზაში: „მამისაგან სახელით ვარდან და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ“¹. ამიტომაც რაგინდ უცნაურად არ მოგვეჩვენოს, მაინც უნდა დაისვას საკითხი: ა) მოტიანილი ფრაზის მიხედვით ვარსკენის მეუღლის სახელია ვარდან, ხოლო ზედწოდება – შუშანიკ, თუ ბ) ორივე ნამდვილი სახელია, პირველი (ვარდან) – მხოლოდ წამებულის მამისა, მეორე – თვით წამებულისა?

ამ მხრივ უძველესი დროიდან დღემდე ასეთი ვითარება დასტურდება: ორად-ორი გამონაკლისის გარდა, არც ერთი ძველი ქართული წყარო („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“, მიქელ მოდრეკილი, არსენ საფარელი, მოსახსენებლები და სხვ.) არ იცნობს შუშანიკის თითქოსდა ნამდვილ სახელს. ეს ფაქტი ნეგატიურად უკვე ნიშნავს სადაო ნაწყვეტის კომენტირებასაც: აქ ისინი ვერ ამჩნევენ წამებულის ორ სახელს. ორად-ორი გამონაკლისი კი „მარტირიკა“ და „კალმასობა“ გახლავთ. ანტონ კათალიკოსმა ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე შუშანიკის წამ-

¹ ქართული ჰაგიოგრაფია არ უნდა იცნობდეს სიტყვათა ზუსტად აქ დადასტურებული ფორმითა და კონსტრუქციით (რასაკვირველია, არ ვგულისხმობთ კერძო სახელთა იდენტურობას) აზრის გადმოცემას, რაც არ გვაძლევს საფუძველს ენობრივად (გრამატიკულად) მისი ეჭვიმუტანელი ინტერპრეტაციისათვის. ამიტომაც აქცენტი კონტექსტის შინაარსობლივ-სტილისტიკურ მხარეზე გადაგვაქვს.

დვილ სახელად მიიჩნია ვარდან¹. ამ აზრის დასაბუთების დონე სამეცნიერო ლიტერატურაში „კალმასობის“ ავტორის გულუბრყვილო, ვიტყვით – აშკარად ყალბი განცხადებით განისაზღვრა: „ეს ასული ვარდანისა შუშანიკ ესრეთ საყუარელ იყო მამისა თვისისა, რომელ აღერსობითა უნოდებდა სახელსაცა თვისსა ვარდანად“². მსგავსი რამ არც ქართულმა და არც სომხურმა ტექსტებმა არ იცის! შუშანიკის მეორე სახელს არ იცნობენ: ვახუშტი, მ. ბროს, დ. ბაქრაძე, მ. საბინინი, თ. ჟორდანიას, გ. იოსელიანი, დ. ფურცელაძე, პ. იოსელიანი, მ. ჯანაშვილი, ი. ჯავახიშვილი, ილ. აბულაძე და სხვ. და სხვ. გარკვეული აზრით, არ იცნობს მას კ. კეკელიძე³.

სამეცნიერო წყაროთა აუხსნელი დუმილიდან განსხვავებით, სადავო ნაწყვეტის ინტერპრეტაციის გარდუვალობა იგრძნობა მაშინ, როცა ქართული ტექსტი ითარგმნება სხვა ენაზე ან გადაითქმება იმავე ქართულ ენაზე.

დავინყოთ უძველესი სომხური თარგმანით.

მოსპო რა პირველი პირით თხრობა, და, გარკვევით რომ ვთქვათ, წაართვა რა იაკობს ავტორობა, სომეხმა მთარგმნელმა უნინარესად ამოაგდო დასაწყისში ჩართული ფრაზები: „რომლისათვის ესე მივწერე თქუენდა“ და „ვითარცა-იგი ვთქუთ“. მას ხელში შერჩა ასეთი ტექსტი: „და ცოლად მისა იყო ასული ვარდანისი, მამისაგან სახელით ვარდან“. დამახინჯებულ ტექსტს მთარგმნელმა თავი ვერ გაართვა და დედანში დადასტურებული სახელი ვარდან თვითნებურად გადააკეთა სომხურ ონომასტიკაში ქალთათვის დაკანონებულ სახელად: ვარდენი, თან ისიც დაუმატა, რომ ეს სახელი შუშანიკისათვის მამას კი არ მიუცია, არამედ „დედ-მამას“⁴.

სომხურ სვინაქსარულ რედაქციათა ავტორები უფრო შორს მიდიან. ისინი შუშანიკს უწოდებენ: ვარდუჰი, ვარდუჰი შუშან, შუშან ვარდანუჰი (იქვე, გვ. 58, 60). აქაც უგულვებელყოფილია შუშანიკისათვის მამისეული სახელის შერქმევის შესაძლებლობა. ვარდუჰი მდებარეობითობის აღმნიშვნელი სპეციფიკური სუფიქსით (-უჰი) სავსებით განსხვავებულია სახელისაგან – ვარდან.

¹ H — 178, გვ. H — 907, გვ. 34.

² H — 2170, გვ. 279.

³ აღსანიშნავია, რომ მსგავს შემთხვევაში დასახელებული ავტორები თითქმის ყოველთვის მიუთითებენ წმინდანის ორივე სახელს. ეს განსაკუთრებით კ. კეკელიძეზე ითქმის.

⁴ იაკობ ცურტაველი, მარტკლობა შუშანიკისი, თბ., 1938, გვ. 4.

მ. საბინინმა სავსებით გვერდი აუარა ამ საკითხს.

პ. პეტერსს ქართული ტექსტის ჩვენება არ შეუცვლია. ოლონდ საგანგებოდ შენიშნა, რომ აქ უნდა იყოს არა ვარდან, არამედ – ვარდენი. საბუთად სომხური ტექსტის ჩვენება გამოიყენა¹.

დ. ლანგმა „ნამების“ დასაწყისი ვრცელი სომხური რედაქციის სტილში თარგმნა, ხოლო უძველეს ხელნაწერ დედანში (პარხლის მრავალთავი) დადასტურებული სახელი ვარდან თვითნებურად გადააკეთა ასე: ვარდენი, ანუ ვარდი, იგივე სუსანა².

თითქმის მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე კ. კეკელიძისეულ რუსულ თარგმანში. სადავო ნაწყვეტი კ. კეკელიძემ ასე თარგმნა: „Отеческое ее имя Вардан, а ласкательное – Шушаник“³. აქ დარღვეულია დედნის სტილი. კერძოდ, ცურტაველს არა აქვს ნათქვამი: „მამისაგან მისი (ее) სახელი ვარდან“. მისი სახელი გვეძლევა ნაწყვეტის მხოლოდ მეორე ნაწილში, რომელიც სწორედ ამ კუთვნილებითი ნაცვალსახელითაა დიფერენცირებული პირველი ნაწილისაგან. საინტერესო ისაა, რომ დედნის ამგვარი გადატანის პირობებშიც კი მთარგმნელი მოსალოდნელი გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად იქვე, სქოლიოში განმარტავს: „(Вардан) или вернее – Варданлухт“. ფაქტიურად კი ვარდან და ვარდანდუხტ სრულიად სხვადასხვა სახელებია. ამასთანავე მთავარი ისიცაა, რომ შუშანიკის არსად, არც ერთ წყაროში, თვით სომხური წყაროების ჩათვლით, არაა მოხსენებული ვარდანდუხტად.

მაშასადამე, თარგმანთა მიხედვით ნამებულის სახელად ერთდროულად ირაცხება: ვარდან, ვარდენი, ვარდუში, ვარდუში შუშან, შუშან ვარდანუში, ვარდენი, ანუ ვარდი, იგივე სუსანა. ფაქტიურად კი უძველეს ქართულ ხელნაწერ ტექსტში ერთად-ერთი სახელია დადასტურებული: ვარდან, ამიტომაც გვაქვს მიზეზი, რომ ეს საკითხი ხელახალი დაკვირვების საგნად ვაქციოთ.

შეიძლება წინასწარვე შევნიშნოთ: იშვიათად ან თითქმის არ დასტურდება ვითარება, რომ მამა საკუთარ სახელს აძლევდეს თავის ქალიშვილს ყოველგვარი ცვლილების გარეშე. თუნდაც ეს რომ ასე არ იყოს, ჩვენთვის მეტად ფასეული, თითქმის გადამწ-

¹ Analecta Bollandiana, VIII, f. I at II, 1935, გვ. 24, შენ. 6.

² Lives and Legemds of the georgian Sainte, გვ. 45.

³ გვ. 17. „ნამების“ ვ. დონდუასეული თარგმანის შენიშვნაში ვკითხულობთ: „точнее было бы «Варгун» или «Варгануи».

ყვეტი მნიშვნელობა ეძლევა მეცნიერებაში შემჩნეულ ერთ ფაქტს, კერძოდ, სომხური ისტორიული ონომასტიკა, ძველი სომხური მწერლობის მთელ მანძილზე, მხოლოდ ოთხი შემთხვევის გარდა, არ იცნობს ვარდანს, ვითარცა ქალის სახელს. ამ აზრს ადასტურებს ცნობილი სომეხი მკვლევრის ჰრ. აჭარიანის ფუნდამენტური ონომასტიკური ლექსიკონი (V, ერევანი, 1962, სომხ. ენაზე). ლექსიკონში ავტორს სათანადო ლიტერატურაზე მითითებით, ზოგჯერ მოკლე ბიოგრაფიული ესკიზების დართვითაც, აღწუსებული აქვს ძველ სომხურ წყაროებში დადასტურებული თითქმის ყველა ისტორიული პირის სახელი. აქ დასახელებულია 291 პიროვნება, რომლებიც ატარებდნენ სახელს: ვარდან (იქვე, გვ. 74-107). აქედან 287 პიროვნება მამაკაცია, მხოლოდ ოთხი – დედაკაცი (იქვე, გვ. 96, 100, 104, 105). ამ ფონზე ბუნებრივი ჩანს ჰრ. აჭარიანის უნდობლობა ქართული ტექსტის ჩვენების მიმართ. კერძოდ, შუშანიკის სახელთან დაკავშირებით მას მოაქვს სომხური „წამების“ სათანადო ადგილი და იქვე გაკვირვებას გამოთქვამს, რომ ქართული თხზულებით შუშანიკს ჰქვია „ვარდან“! (იქვე, გვ. 110). ეს გაკვირვება ლოგიკური რგოლია იმ დაეჭვებათა წყებაში, რაც ტრადიციულად დაჰყვა ქართულ ტექსტს სომეხი მთარგმნელიდან მოყოლებული კეკელიძე-ლანგამდე და რომლის პირველმიზეზი შეიძლება ძველი სომხური თარგმანის ყალბი ჩვენება იყოს (იქნებ სომხურის მცოდნე ანტონმა, აგრეთვე ზოგმა სხვა გადამწერმაც, ნათარგმ ტექსტს გაუნია ანგარიში და სახელი ვარდან ჩაასწორა ასე: ვარდანი). ამასთანავე ისიც ცხადია, რომ ჰრ. აჭარიანის ძახილისნიშნის უნდობლობა ქართული ტექსტის ჩვენების მიმართ საკუთრივ ონომასტიკურ ფარგლებს სცილდება და შეგნებულად მოიცავს ქართულ და სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართების ასპექტს თითქოსდა სომხური რედაქციის პირვანდელობის სასარგებლოდ. ამიტომაც ეს უნდობლობა უნდა მოიხსნას ისე ქართული „წამების“ ფარგლებში, მითუმეტეს მაშინ, როცა ამის შესაძლებლობას იგი უთუოდ გვაძლევს.

აღნიშნული შესაძლებლობა ასეთია: ყველაზე ბუნებრივი იქნებოდა, რომ სადავო ნაწყვეტი ამოგვეკითხა არა თვით შუშანიკის, არამედ მამამისის (რომელსაც ნამდვილად ერქვა ვარდან) სახელი. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ მიერ გამართული ტექსტი ასე გაიგება: ვარსქენის ცოლი იყო ასული ვარდან სომეხთა სპასპეტისა, რომ-

ლის (ვარსკენის ცოლის) შესახებ თქვენთან ადრე ასე მივწერე: მამის მხრივ (მამით) ვარდანის ასულია და სიყვარულით შუშანიკ სახელდებული, მოშიში ღვთისა, როგორც ვთქვი, „სიყრმიტგან თუსით“¹. ასეთ შემთხვევაში წამებულის ერთადერთ სახელად წარმოგვიდგება „შუშანიკ“. ვარდანად თუ ვარდანდუჰად (ვარდანუჰად) მისი სახელდება აგრეთვე იმიტომაცაა მოულოდნელი, რომ მის დას ერქვა „ვარდანუში“ (რომელიც, როგორც ფიქრობენ, დაიბადა 411 წ.), წინააღმდეგ შემთხვევაში გამოდის, რომ ერთ ოჯახში იყვნენ: ვარდან (მამა), ვარდან (შვილი, კერძოდ შუშანიკი), ვარდანუშ (აგრეთვე შვილი), რაც საეჭვო, მეტიც – არსებითად მოულოდნელი ჩანს. ამიტომაც ვფიქრობთ, ტექსტის ჩვენეული გაგება ლოგიკურია, მას არ ახლავს რაიმე მნიშვნელოვანი წინააღმდეგობა. ვარდანის ორგზის მოხსენიებას აქვს განსაკუთრებული აზრი, ავტორი შუშანიკის მამის სახელს უმეორებს თავის ადრესატს იმის აღნიშვნით, რომ მას ადრე მაინცადამაინც ამ სახით ჰქონდა მიწერილი აღნიშნული ფაქტი, მეორეც, ეს ორი ცნობა სავსებით იდენტური არაა, წინააღმდეგ შემთხვევაში იაკობი არ დაუშვებდა უაზრო განმეორებას. ეტყობა, თითოეულს საკუთარი ნიუანსი აქვს, თითოეულისაგან ურთიერთ განსხვავებული აზრი გამომდინარეობს. ამდენად, ისინი დიფერენცირებულია. ვფიქრობთ, რომ იაკობის მიერ საკითხი შეგნებულადაა დაკონკრეტებული: აქ ერთმანეთთან შეპირისპირებულია შუშანიკი, როგორც სომეხთა სპასპეტის ასული და როგორც უბრალოდ ვარდანის ასული. ჩართულ სიტყვებს სწორედ აღნიშნულ ცნობათა დიფერენცირება აკისრია. ამიტომ და ამდენადაა იაკობის განმეორება ლოგიკური.

¹ ამ მხრივ საინტერესოა მ. ანდრონიკაშვილის პოზიცია. თავის „ნარკვევებში“ (I, 1966, გვ. 464) მკვლევარი ციფრის — „48“ — ქვეშ ასახელებს ვ. არდანს — „წმინდა შუშანიკის მამას“ და საბუთად სადავო ფრაზის ჩვენებასაც იყენებს: „მამისაგან სახელით ვარდან“. ამდენად, საფიქრებელია, რომ იგი არაა გაგებული აგრეთვე შუშანიკის სახელადაც.

3. მხოლოდ პირობები

თავისთავად ეს გარემოება გვიბიძგებს, დავუშვათ ვარაუდი, რომ ცურტაველის დაკარგული სამწერლო მემკვიდრეობა შეიძლება დაწერილი იყოს სომეხთა სპასპეტად ვარდან მამიკონიანის არჩევამდე. ამ აზრს, შესაძლოა, მხარს უჭერს ზოგი არაპირდაპირი რეალია „წამებისა“, საისტორიო წყაროთა ჩვენების ჩათვლით.

თავდაპირველად აღსანიშნავია ერთი გარემოება: „წამების“ არც ერთ რედაქციაში (ვრცელი, მოკლე, სვინაქსარული), რომლებიც კი შექმნილა ქართულ და სომხურ ენებზე, ვერ აღმოვაჩინებთ შემთხვევას, ერთი გამონაკლისის გარდა, რომ ვარდანი რაიმე ატრიბუტის გარეშე იყოს ნახსენები. მისი პიროვნების მუდმივი ატრიბუტებია: „სომეხთა სპასპეტი“ და „წმიდა“, ან ორივე ერთად. ამ ფაქტს მოეპოვება ალბათ, მხოლოდ ერთადერთი ახსნა: ჩვენამდე მოღწეულ რედაქციათა ერთი ნაწილი შექმნილია ვარდანის სპასპეტობის შემდეგ ვიდრე წმინდანად მის შერაცხვამდე, მეორე ნაწილი – წმინდანად მისი შერაცხვის შემდეგ (ამ საკითხზე ვრცლად ვმსჯელობთ სხვა ნაშრომში, ამიტომ მასზე აქ საგანგებოდ არ შევჩერდებით).

ვარდან მამიკონიანის სომეხთა სპასპეტად დადგენის თარიღი ზუსტადაა გარკვეული სომხურ ისტორიოგრაფიაში: ესაა 432 წელი¹. 450 წელს ვარდანი მეთაურობს სპარსეთის წინააღმდეგ აჯანყებულ სომეხებს და იღუპება 451 წელს. მაშასადამე, ცურტაველის მოუღწეველი თხზულების post quem non 432 წელია, იგი ამ წლის შემდეგ ვერ დაინერებოდა. ეს ნიშნავს: ცურტაველი სამწერლო მოღვაწეობას იწყებს უადრეს 432 წლისა, სადაც ახენებს შუშანიკის ბავშვობას.

აღნიშნული ვარაუდი თავისთავად აყენებს ერთი მნიშვნელოვანი საკითხის გარკვევის საჭიროებას: შეეძლო თუ არა იაკობ ხუცესს 432 წლის ახლო ესაუბრა შუშანიკის ბავშვობაზე? ამის გარკვევა შეძლებისდაგვარად დაადგენს შუშანიკის ასაკს საერთოდ.

შუშანიკის დაბადების თარიღზე პირდაპირი ცნობა არც ქართულ და არც სომხურ თხზულებაში არ მოიპოვება.

მკვლევრები ამ საკითხზე მხოლოდ ვარაუდებს გამოთქვამენ, თანაც ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგოს.

¹ История армянского народа, I, Ереван, 1951, стр. 83.

ასე, მაგალითად, ვ. გაბაშვილი წერს: „შუშანიკის მამა ვარდან მამიკონიანი სპარსელებთან ომში დაიღუპა. ამ დროს სპარსეთში მეფედ იეზდიგერდ მეორე იჯდა. 467 წელს შუშანიკი ქმარშვილიანი იყო. საფიქრებელია, რომ იგი დაბადებულიყო 441 წლის ახლო ხანებში“¹. იმავე ავტორის თვალსაზრისით, 446 წელს „შუშანიკი ჯერ ისევ ბავშვი უნდა ყოფილიყო, ან, ყოველშემთხვევაში, იმ დროის კვალობაზე გასათხოვარი ასული მაინც (მისი 451 წელს დაღუპული მამა ვარდან მამიკონიანი არც უნდა მოსწრებოდა მის ვარსკენზე დაქორწინებას“ (იქვე, გვ. 220).

სრულიად განსხვავებულია შუშანიკის დაბადების თარიღზე სომეხ მეცნიერთა შეხედულება.

მ. ორმანიანის დაკვირვებით, შუშანიკი, უფროსი ქალიშვილი ვარდანისა, დაბადებული უნდა იყოს 409 წელს. დათარიღება დაფუძნებულია ამგვარ ვარაუდზე: ვარდან მამიკონიანი პაპა დაბადებულა 348 წელს. აქედან მოყოლებული ყოველი მომდევნო თაობისათვის განკუთვნილია ოცი წელი. ასე რომ ვარდანი უნდა დაბადებულიყო დაახლოებით 388 წელს. დაქორწინდა იგი 408 წელს, 409 წელს უნდა შესძენოდა შუშანიკი, 410/411 წლებში კი მეორე ქალიშვილი ვარდანუში.

მ. ორმანიანის დათარიღებას მხარს უჭერდა ცნობილი სომეხი მეცნიერი ჰრ. აჭარიანი².

ამდენად, ქართველი და სომეხი მეცნიერების თვალსაზრისები შუშანიკის დაბადების თარიღის შესახებ დაახლოებით მესამედი საუკუნით სცილდება ერთმანეთს, რაც ერთობ დიდი დროა.

ცხადია, არაფერს ვამბობთ იმ შეცდომებზე, რაც დაუშვეს ძველმა ქართველმა ისტორიკოსებმა, როცა „შუშანიკის წამებაში“ ასახული ამბების ქრონოლოგია ერთ საუკუნით გადმოაცილეს მეხუთე საუკუნეს; არ ამბობთ არაფერს იმიტომ, რომ ამ შეცდომის მიზეზი დიდი ხანია გაირკვა. მაგრამ ერთი (მეხუთე) საუკუნის

¹ ვ. გაბაშვილი, „შუშანიკის წამების“ სპარსთა მეფის იდენტიფიკაციისათვის, კრებულში: „შუშანიკის წამება“. გამოკვლევები და წერილები, თბ., 1978, გვ. 220, შენ. (ქვემოთ: „1 შუშანიკის წამება“. გამოკვლევები და წერილები).

² მ. ორმანიანი, აზგაპუტუმი, I, კონსტანტინეპოლი, 1912, გვ. 446 (სომხურ ენაზე); რ. აჭარიანი, სომხურ საკუთარ სახელთავ ლექსიკონი, III, ერევანი, 1948, გვ. 180 (სომხურ ენაზე).

ფარგლებში თითქმის ერთსა და იმავე წყაროზე დაყრდნობით ერთი და იმავე პიროვნების დაბადების თარიღის ზღვრის დადება მესამედი საუკუნის სხვაობით დამაფიქრებელია, საეჭვოა. ამ ეჭვს, ვფიქრობთ, ისტორიულ წყაროებზე რომ არაფერი ვთქვათ, თვით „შუშანიკის ნამების“ ზოგიერთი მონაცემი აღძრავს.

ამ მხრივ, უნინარეს ყოვლისა, თხზულების სომხური რედაქციის ის ცნობაა საინტერესო, რომელშიც აღნიშნულია, რომ ვარსკენი „შიშითა კაცთათა გინა თუ ნეფსით (თვსით) ასულისა თვსისათვს შევარდა მოგუებასა (და აღიარა) ზრადაშტეანი შჯული, რომელსა არა დაემორჩილა წმიდაა შუშანიკ“¹. მოცემულ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ის, ასახავს თუ არა თხზულების სომხური რედაქციის ავტორი ისტორიულ-კონკრეტულ ვითარებას – ვარსკენს სურვილი ჰქონდა საკუთარი ასულის ცოლად შერთვისა, ამიტომ უარყო ქრისტეს რჯული და ეახლაო სპარსთა მეფეს, – არამედ ისიც, რომ ეს სომეხი მწერალი (მთარგმნელი) 467-468 წლებისათვის პიტიახშის ასულს სრულ ასაკოვნად თვლის. ეს იმას ნიშნავს, რომ, ზოგი მკვლევრის თვალსაზრისის საპირისპიროდ, 446 წლის ახლოს შუშანიკი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ბავშვი.

ფრიად საინტერესოა ვრცელი ქართული რედაქციის ჩვენებაც: 469 წელს სენაკში დატყვევებულ შუშანიკს ვარქსენმა მცველი დაუყენა. ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ ის პიროვნება, ვისაც პიტიახშმა ასეთი საპასუხისმგებლო საქმე დააკისრა, სრულასაკოვანი იყო, სულ მცირე ოციოდე წლის მაინც. ამასთანავე თხზულებიდან ჩანს, რომ იგი შუშანიკის გაზრდილია. აი, ეს ადგილიც: მცველმა იაკობი არ შეუშვა შუშანიკთან, მაშინ ხუცესმა მას შეახსენა: „არა მისი განზრდილი ხარა? და თუცა მოგკლას (ვარსკენმა) შენ მისთვის, რაა არს?“² იაკობის სიტყვების დედააზრი ისაა, რომ გაზრდილს გამზრდელისათვის თავგანწირვა ჰმართებს.

ლ. ჯანაშია მოტანილ ნაწყვეტს ასეთ განმარტებას აახლებს: „უალრესად საინტერესო დიალოგია. ირკვევა, რომ შუშანიკის

¹ იაკობ ცურტაველი, მარტვილობა შუშანიკისი, ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ილია აბულაძემ, თბ., 1938, გვ. 123 (ქვემოთ: იაკობ ცურტაველი, მარტვილობა შუშანიკისი).

² ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I (V-X სს.), თბ., 1964, გვ. 18 (ქვემოთ: ძეგლები, I).

მცველად ვარსქენს დაუყენებია შუშანიკისავე გაზრდილი კაცი, რომელიც იმდენად ყოფილა შუშანიკისაგან დავალებული, იაკობის სიტყვით რომ ვთქვათ, სიცოცხლეც კი არ უნდა დაეშურებინა მისთვის¹.

ძნელად სარწმუნოა, რომ 451 წელს მამით დაობლებულსა და არშუშას სახლში თავშფარებულ ბავშვს – შუშანიკს (თუ ასეთად მივიჩნევდით მას, როგორც ეს მიღებულია მეცნიერებაში) „გაეზარდა“ ეს მცველი (რასაკვირველია, არა პირდაპირი გაგებით), რადგანაც პიტიახშისაგან მისთვის დაკისრებული მოვალეობის შესასრულებლად შესაფერისი ასაკის მინიმუმის მიკუთვნების შემთხვევაშიც მისი და შუშანიკის ბავშვობის პერიოდები დაემთხვეოდა ერთმანეთს.

შესაძლოა აღძრულ საკითხზე სომეხ მეცნიერთა თვალსაზრისი არ იყოს მთლად ზუსტი², მაგრამ, როგორც ჩანს, ისინი უფრო ახლოს არიან ჭეშმარიტებასთან, რადგანაც 446-451 წლებში შუშანიკი არაა უასაკო. ვფიქრობთ, ამ ფაქტს არ ეწინააღმდეგება თხზულების სხვა მონაცემებიც.

აკად. კ. კეკელიძის მიერ დადგენილია, რომ შუშანიკი გარდაიცვალა 475 წლის 17 ოქტომბერს³. ამიტომაც მისი ასაკის განსაზღვრა უკუთვლითი მეთოდით უნდა მოისინჯოს, თუმცაღა თხზულებაში არც ამ მხრივ მოიპოვება მდიდარი ფაქტიური მასალა. ცალკეულ ქრონოლოგიურ ჩვენებათა გარდა „ნამებაში“ არის ზოგი არაპირდაპირი ცნობაც, რომელთა ნაწილი, ჩვენი აზრით, რამდენადმე ტენდენციურადაა ინტერპირებული სამეცნიერო ლიტერატურაში. უწინარესად ვგულისხმობთ აღსასრულის ჟამს, 475 წელს, შუშანიკის ცნობილ გოდებას: „ვარსქენმა უჟამოდ ნაყოფნი ჩემნი მოისთულნა და სანთელი ჩემი დაშრიტა და ყუავილი ჩემი დააჭნო, შუენიერებაჲ სიკეთისა ჩემისაჲ დააბნელა და დიდებაჲ ჩემი დაამდაბლა“. მოტანილ ნაწყვეტზე დაყრდნობით გამოთქმულია მოსაზრება, რომ თითქოსდა შუშანიკი ავტორის მიერ წარმოსახუ-

¹ ლ. ჯანაშია, შუშანიკის ნამება, ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა, I, თბ., 1980, გვ. 173.

² З. Н. Алксидзе. "Мученичество Шушаник" священного Якова, ნიგზში: Яков Цуртавели. Мученичества Шушаник. Перевод В. Д. Дондуа. Тб., 1978, стр. 19.

³ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 118.

ლია „ახალგაზრდა, მოხდენილი იერის ქალად“, რომ იგი უაღრესად მიმზიდველი გარეგნობის, „სიცოცხლით სავსე ახალგაზრდა ქალია“ და სხვ. რასაკვირველია, ვერავინ ვერ უარყოფს, რომ მართლაც შეიძლებოდა შუშანიკი გარეგნულად მიმზიდველი, მოხდენილი იერის ქალი ყოფილიყო, მაგრამ ვერც ვერავინ დაამტკიცებს, რომ იგი ნამდვილად ასეთი იყო (სხვა არაფერი რომ არ ვთქვათ, მოტანილ პასაჟს ბიბლიური პარალელი ეძებნება და განსხვავებულ შინაარსს შეიცავს). კარგად შენიშნა რ. სირაძემ: „ჩვენთვის შუშანიკი სულიერი მშვენებებით გაცისკროვნებული სახეა, და, ალბათ, იშვიათად თუ ვინმეს წარმოუდგება კეკლუცი ბანოვანის სახით“¹.

რაც შეეხება ასაკს, მოტანილი ნაწყვეტი შუშანიკის ახალგაზრდობას ვერ დაგვიდასტურებს. დავუფიქრდეთ: განა მისი გოდება საკუთრივ წამების პერიოდზე მიუთითებს? განა მართლა მაშინ ასე ახალგაზრდა იყო შუშანიკი? არა.

თუ ზემოთ დამონშებული კონტექსტის შინაარსს პირდაპირი მნიშვნელობით გავიგებთ, მაშინაც მთლიანად ნაწარმოებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ შუშანიკის გოდება ბუნებრივია, რადგანაც იგი, როგორც მონამე, გოდებს არა თვით წამების პერიოდში მიყენებულ ტანჯვაზე (ასეთ შემთხვევაში იგი არც იქნებოდა საეკლესიო მონამე), არამედ საერთოდ წყევლის იმ წინა პერიოდს, რომელიც მან ვარსქენის, ვითარცა ქმრის, ხელში გამოიარა. ამავე დროს ცხადი ხდება, რომ ეს პერიოდი არცთუ ისე მოკლე ყოფილა, ამაზე გარკვევით მიუთითებს დაანყისის ბოლო სტრიქონიც, რომელიც, ი. აბულაძის აზრით, უნდა წარმოადგენდეს ადრეული თხზულების პერიფრაზს²: „(შუშანიკი) უკეთურებისა მის სახისა ქმრისა მისისაჲ მარადის გულს ეტყვნ და ევედრებიან ყოველთავე ლოცვისყოფად მისთჳს, რაათამცა ცვალა იგი ღმერთმან სახისა მისგან უგუნურებისა და იქნამცა გონიერებას ქრისტჳსსა“.

შუშანიკის ეს მოქმედება მაინცდამაინც უსწრებს მისი წამების დასაწყისს, ხოლო თვით წამების პერიოდში, ყოველ შემთხვევაში ექვსი წლის მანძილზე, მსგავსი რამ საერთოდ ერთხელაც არ დასცდენია. პირიქით, მისი „აღსასრულის“ მომთხრობი თხზულების მიხედვით, იგი კიდევაც ნანობს თავის ადრინდელ

¹ რ. სირაძე, სახისმეტყველება, თბ., 1982, გვ. 92.

² იაკობ ცურტაველი, მარტვლობა შუშანიკისი, გვ. 047.

საქციელზე. იაკობისეული დაკარგული ნაწარმოების მოტანილი ცნობის უეჭველი დადასტურებაა, უარყოფით ფორმაში მოცემული, შუშანიკის საუბარში რძალ-მაზლთან: „კაცნო ბრძენო, თქვენ კეთილად იტყვო, გარნა ნუ დაგიჯერებთ, თუმცა მე მისად ცოლად-ლა ვიყავ, მეგონა მე, ვითარმედ იგი ჩემდა მოვაქციო და ღმერთი ჭეშმარიტი აღიაროს“ (მდრ. „მარადის გულს ეტყვნ და ევედრებინ...“).

იგივე აზრია გადმოცემული მის სიტყვებში ხუცესისადმი: „ნუ იყოფინ ჩემდა, თუმცა ვეზიარე საქმეთა და ცოდვათა ვარსქენისა“.

ერთი სიტყვით, შუშანიკი ადრევე იტანჯებოდა ქმრის ხელში, ადრევე შესთხოვდა იგი ღმერთს მის მობრუნებაზე ჭეშმარიტი სარწმუნოებისაკენ, მაგრამ მას შემდეგ, რაც ვარსქენმა ოფიციალურად მიიღო მაზდეანობა და პეროზს თავისი ცოლის მოქცევის პირობა მისცა, შუშანიკი საბოლოოდ განუდგა მას. მაშასადამე, ვარსქენის „საქმეთა“ და „ცოდვათა“ იმთავითვე ნაზიარები შუშანიკი აღსასრულის ჟამს სწყევლის ქმარს იმის გამო, რომ მან მართლაც ახალგაზრდობაშივე, შეუღლებიდანვე დააბერა იგი, „დააჭნო“ მისი ყვავილი და არა იმის გამო, რომ თითქოს ვარსქენმა ყოველივე ეს ჩაიდინა თვით წამების პერიოდში (აქვე თუ გავიხსენებთ მოტანილი პასაჟის მ. გიგინეიშვილისეულ ინტერპრეტაციას, საერთოდ მის საფუძველზე მონამის ასაკის განსაზღვრა გაჭირდებოდა).

გარდა ზემოთქმულისა, ნაწარმოებში არის ისეთი არაპირდაპირი ცნობა, რომელიც საეჭვოს ხდის შუშანიკის „ახალგაზრდობას“ 475 წლისათვის. „წამების“ მიხედვით, შუშანიკი ოთხი შვილის დედაა, თანაც ოთხივენი, იმავე „წამების“ მიხედვით, საკმაოდ მოზრდილები ჩანან.

სპარსეთიდან ჰერეთს მობრუნებულმა ვარსქენმა „ზრახვა-ყო, რაფთა აუნყოს და წინა მიეგებნენ მას აზნაურნი და მისნი ძენი და მსახურნი მისნი, რაფთა მათ გამო, ვითარცა ერთგული, სოფლად შევიდეს. აქ ორი გარემოებაა გასათვალისწინებელი: ჯერ ერთი, ამ ნაწყვეტში ვარსქენის მემკვიდრენი, თავიანთი მოქმედებით, გათანაბრებულია სრულასაკოვან აზნაურებთან და მსახურებთან, რადგანაც ნათქვამია, რომ ვარსქენს კი არ უნდა მოაგებონ „ძენი მისნი“, არამედ ისინი, მსგავსად მსახურთა და აზნაურთა, თვითვე უნდა მიეგებონ მას. მეორე, რაც მთავარია, მას სურს

შვილები მიეგებონ იმიტომ, რომ „მათ გამო, ვითარცა ერთგული სოფლად შევიდეს“. მაშასადამე, როგორც აზნაურთა და მსახურთა წრეში, ვარქენი საკუთარ შვილებშიც ეძებს თავისი ორიენტაციის შეგნებულ მომხრეებს. მან იცის, რომ მის ძეთა განწყობილებას „სოფლად“, ქართველებში გარკვეული გავლენის მოხდენა შეუძლია სპარსული ორიენტაციის სასარგებლოდ¹.

შვილები დედის მიმართ მოქმედებენ სავსებით გააზრებულად: „და ვიდრე მუნ ჟამადმდე მოვიდიან შვილნი იგი მისნი ხილვად დედისა თვისისა; ხოლო რაჟამს მიაქცინეს და უფარ-ყვეს ღმერთი, ვერღარა იკადრეს ხილვად მისა, არამედ სახელიცა მათი სძაგდა სმენად“.

მათი დამოუკიდებელი მოქმედება მიუთითებს მათსავე მონიფულობაზე.

და ბოლოს, სომხურ სვინაქსარებში მოიპოვება პირდაპირი ცნობა ჩვენთვის საინტერესო საკითხის გასარკვევად. აქ ორგზის მინიშნებულია ნეგატიურად, რომ შუშანიკი გათხოვილა ვარდანის სიკვდილამდე, ე. ი. 451 წლამდე. ამავე დროს აღნიშნულ სვინაქსარებში გვაქვს უკვე პირდაპირი ცნობა, რომ ვარსქენი აშკარა სპარსულ ორიენტაციაზე დადგა სიმამრის გარდაცვალების შემდეგ.

მოვიტანთ სათანადო ადგილებს:

ა) „დღესა ამას წსენებაჲ არს წმიდისა შუშანისი, ასულისა მის წმიდისა ვარდანისისაჲ, რომელიც მიეცა ცოლად პიტიახშს მას ქართლისასა ვაზგენს.

შემდგომად აღსრულებისა წმიდათა მათ ვარდანენათაჲსა წარვიდა ვაზგენ სპარსეთს და უფარ-ყო ქრისტჳ“².

ბ) „ესე იყო ასული წმიდისა მის ვარდანისი... და მიეცა ცოლად ვაზგენს ქართლისა პიტიახშსა... შემდგომად აღსრულებისა წმიდათა ვარდანენათაჲსა ვაზგენ, ქმარმან მან შუშანისმან, თნევისათჳს მეფისა მის სპარსთაჲსა, უფარ-ყო ქრისტჳ“ (იქვე, გვ. 130).

მოტანილი ნაწყვეტები, ერთი მხრივ, თავისთავად გულისხმობს შუშანიკის გათხოვებას მამის სიცოცხლეშივე, ხოლო, მეორე

¹ ბ. კილანავა, „შუშანიკის წამების“ ატრიბუციისათვის, პირველი სხივი, ნ. IX, თბ., 1973, გვ. 426; კ. დანელია, მაინც „ერთგული“, ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1979, 4, გვ. 114-115.

² იაკობ ცურტაველი, მარტვლობა შუშანიკისი, გვ. 129.

მხრივ, ხსნის ვარსკენის წინდაუხედავი გადაწყვეტილების მიზეზს. კერძოდ, სომხურ სვინაქსართა ჩვენებით, ვარსკენი თავისი გადაწყვეტილებისაგან თავს იკავებდა იმის გამო, რომ ამ საქმეში მას მხარს არ უჭერდა მისი სიმამრი, ხოლო „შემდგომად აღსრულებისა“ ვარდანისი მას მიეცა თავისუფალი მოქმედების საშუალება, რაც პრაქტიკულად გამოიხატა სპარსეთს გამგზავრებითა და ოფიციალურად სპარსული ორიენტაციის აღიარებით, რჯულის შეცვლით.

შუშანიკის გათხოვების თარიღს კიდევ უფრო აკონკრეტებს ვრცელი სომხური რედაქციის ერთი ჩვენება, რომელსაც რამდენადმე მხარს უჭერს სომხური სვინაქსარი და, შესაძლოა, ვრცელი ქართული რედაქციაც.

ვარსკენი თითქოს „მაღლსა მიაგებდა მეფესა მას სპარსთასა, რათა უმეტესი პატივი მოიღოს მისგან. და ტანჯვისა და საკრველთა მათ(თვის) დედოფლისათა სარწმუნოთა მიერ [კაცთა] მეფესა მას აუწყებდა, ვითარმედ: „ასული ვარდანისი არს, რომელიც წინააღუდგა მეფეთა მეფესა მას სპარსთასა და ამისა სახისათვს ვტანჯავ და ვგუემ მას სიკუდიდმდე, რამეთუ არა დაემორჩილა მსახურებასა ღმრეთთა მეფისასა, ვითარცა მამაჲ მისი სოფლისა მაოწრებელი“ (იქვე, გვ. 111).

მოტანილი ცნობა ცხადყოფს, რომ ვარსკენი შუშანიკის მიმართ მძვინვარებს არა მხოლოდ ამ უკანასკნელის გაჯიუტების გამო (რაც ქრისტიანობის დაცვაში გამოიხატა), არამედ იმიტომაც, რომ მამამისი არის „სოფლისა მაოწრებელი“. მაშასადამე, გარდა თვით შუშანიკის გამომწვევი საქციელისა, ვარსკენს აქვს რაღაც სხვა, უფრო დიდი მიზეზი უშუალოდ თავისი სიმამრის – ვარდანის შეურაცხყოფისათვისაც. ამ მიზეზის შესახებ კონკრეტულ ცოდნას სომხური თხზულებიდან მკითხველი არ ღებულობს, აქ იგი ზოგადადაა მოხაზული. სამაგიეროდ, ისტორიულ მოვლენებთან მიმართებაში ვარსკენის მრისხანება განსაკუთრებულ აზრს იძენს. მხედველობაში გვაქვს 450 წლის ცნობილი აჯანყება¹. ეჭვი არაა, რომ სპარსული ორიენტაციის მქონე ვარსკენის შეგნებაში სპარსეთის წინააღმდეგ 450 წელს სომეხთა აჯანყება გაიაზრება როგორც

¹ Егише. О Вардане и войне армянской. Перевод с древнеармянского акад. И. А. Орбели. Подготовка к изданию, предисловие пн приложения. К. Н. Дюбашяна, Ереван, 1971.

„სოფლის“ ქვეყნის „აოჯრება“, ხოლო ამ აჯანყების მეთაური ვარდანი იწოდება „სოფლის“, ქვეყნის „მაოჯრებელად“. ისტორიულად ეს არის ერთადერთი მიზეზი, რომელიც ხსნის სომხური რედაქციის ჩვენებას.

ვარსქენის მრისხანება უფრო დამაჯერებელი ხდება მისი, როგორც პიტიახშის, პიროვნებასთან დაკავშირებით, ზოგი გარემოების გათვალისწინებითაც.

ერთ დროს ფიქრობდნენ, რომ სპარსთა მეფე განაპირა მხარეებში პიტიახშის თანამდებობაზე ნიშნავდა უმთავრესად სპარსელს. ასეც რომ არ იყოს (ამაზე უკვე გვქონდა მსჯელობა), ეტყობა, ვარსქენს რალაც განსაკუთრებული დამსახურება მიუძღვის სპარსთა მეფის წინაშე, რადგანაც ქართველთა შორის იგი ერთ-ერთი პირველთაგანია, რომელიც დამპყრობთა სასარგებლოდ იკავებს ამ თანამდებობას. ვარსქენი უფროთხილდება თავის დამსახურებას, ამიტომაც მისთვის სიმამრის მხრივ თუნდაც მისგან დამოუკიდებელი ქვეყნის (იგულისხმება, სომხეთი) „აოხრება“ მხოლოდ ასე წარმოიდგინება. ამასთანავე, ისიც ცნობილია, რომ ირანი გაყოფილი იყო ოთხ „მხარედ“, ანუ „კუსტაკად“¹. ერთ-ერთი მათგანი, ე. წ. „ჩრდილოეთის კუსტაკი“, მოიცავდა მთელ აღმოსავლეთ კავკასიას, მათ შორის სომხეთსაც. პიტიახში, საკუთრივ თავის სამფლობელოს გარდა, შესაძლოა, განაგებდა მთლიანად ამ მხარესაც (ამაზე უამრავი ცნობაა საისტორიო წყაროებში). ასეთ პირობებში ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ ვარსქენი, გარდა იმისა, რომ იგი ქართლის პიტიახშია, ამასთანავე მთლიანად „ჩრდილოეთის კუსტაკის“ გამგებელიცაა, რასაც რამდენადმე ადასტურებს კიდევაც ქართული „წამების“ ცალკეული რეალიები². მაშასადამე, „სოფელი“, ქვეყანა, რომელიც „ააოჯრა“ ვარდანმა, შესაძლოა შე-

¹ ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950, გვ. 255.

² კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, თბ., 1956, გვ. 152-153. თუმცა ლ. ჯანაშია ისტორიულ წყაროებზე დაყრდნობით ადასტურებს ირანის „ქუსტაკებად“ დაყოფის გვიანდებლობას, კერძოდ, 531-576 წლებისათვის (ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, გვ. 107. შდრ. გვ. 143).

დიოდეს ვარსკენის საგანმგებლოში. ეს ფაქტი აორკეცებს მის მრისხანებას.

ვარდანის მხრივ ქვეყნის მათხრებლობას, განსხვავებულ კონტექსტში, იმეორებს ერთი სომხური სვინაქსარიც: „იგი ურნმუნოდ (ვარსკენ) მარადის აგინებდა (შუშანიკს) და ეტყოდა... მას: „ასულო სოფლისა მაოწრებელისაო“¹.

სომხურ რედაქციათა ორივე ზემომოტანილი ჩვენების პირველწყაროდ შეიძლება ვიგუღვოთ ცურტაველის ერთი ცნობა, რომელსაც იგი გვანვდის პურის უჭმელობის გამო დატრიალებული ტრაგედიის გადმოცემისას: „და აგინებდა ვარსკენ თესლ-ტომსა მისაა და სახლისა მაოწრებელად სახელს-სდებდა მას“².

ამ ნანყვეტშიც უნდა იყოს ერთგვარი მინიშნება, რომ შუშანიკის „თესლ-ტომთა“, უნინარესად კი ვარდანის, მოქმედებამ რამდენადმე შეარყია თვით ვარსკენის ავტორიტეტი სპარსეთის სამეფო კარზე (ფაქტიურად ეს ასეც უნდა ყოფილიყო) და უკვე საეჭვო ერთგულების განსამტკიცებლად მან გადადგა გადამწყვეტი ნაბიჯი: ეახლა სპარსეთის მეფეს, ოფიციალურად მიიღო მზღდენობა, მეორე ცოლად შეირთო მეფის ასული, მოაქცია შვილები და შეეცადა „ბუნებითი ცოლის“ მოქცეეასაც. ამას ის ვერ ახერხებს. ვარსკენი, როგორც „ჩრდილოეთის კუსტაკის“ განმგებელი და, უარეს შემთხვევაში, ქართლის პიტიახში მაინც, ამჯერადაც ბოლომდე ვერ უსრულებს სპარსეთის მეფეს დაპირებას ისევე მამიკონიანთა შთამომავლობის გაჯიუტების გამო. ამიტომაც გამძვინვარებული ვარსკენი შუშანიკს შეახსენებს ვარდანის, როგორც სიმამრის, „სოფლის“, ქვეყნის მათხრებელ მოქმედებას (მის თესლტომთა გინების სახით), ხოლო შუშანიკის, ვითარცა მეუღლის, ქცევას უკვე საკუთრით „სახლის“, ოჯახის მათხრებლად თვლის³. მაშასადამე, მისი საბოლოო აზრით, მამა-შვილმა (სიმამრმა და მეუღლემ) ვარსკენს აუოხრეს ჯერ ქვეყანა და მერე ოჯახი. ამის შეგნება უდევს საფუძვლად პიტიახშის დესპოტიზმს.

¹ იაკობ ცურტაველი, მარტკლობა შუშანიკის, გვ. 129.

² ძეგლები, I, გვ. 17.

³ შესაძლებელია მოტანილი ნანყვეტის ასეთი გაგებაც. ვარსკენი თავისი მეუღლის თესლ-ტომს, უნინარესად, რასაკვირველია, ვარდანს აგინებს, რომელმაც (ვარდანმა) აუოხრა მას ოჯახი. ამგვარი გაგებაც არსებითად არ ცვლის საქმის ვითარებას.

ზემოთქმულის შემდეგ ჩვენთვის საინტერესო საკითხი ასე უნდა დაკონკრეტდეს: ვარსკენი ცოლს ირთავს უადრეს 450 წლისა. ვარდანის მეთაურობით სპარსეთის წინააღმდეგ სომხების აჯანყებამდე. 450 წლის შემდეგ, გასაგები მიზეზის გამო, ვარსკენი ვერ დაუნათესავდებოდა ვარდან მამიკონიანის ოჯახს. მათი ნათესაობა იმთავითვე გაპირობებული ჩანს თითქოსდა პოლიტიკური ორიენტაციის ერთიანობით. ცნობილია, რომ თავიდანვე ვარდანიც, მსგავსად ვარსკენისა, სპარსოფილი იყო. მეტიც; ამ მხრივ ძალზე საინტერესოა ერთი ფაქტი: სპარსელებმა სომხეთში დიდ თანამდებობაზე ერთხანს სომეხი დიდებულები დააყენეს, მათი მეშვეობით უნდოდათ ქვეყანაში სპარსული პოლიტიკის გატარება. თავდაპირველად თითქოს მიზანს მიაღწიეს კიდევაც, მაგრამ თანდათან დამპყრობთა მიერ აღზევებულმა სომხებმა ეროვნული თვითშეგნების გაღვივების ხელშეწყობა იწყეს. განრისხებულმა სპარსთა მეფემ ხელისუფლება განმინდა ადგილობრივ წარმომადგენელთაგან და რეპრესიებსაც მიმართა: „У армянских нахараров были отняты наиболее значительные должности по управлению страной. Азарапет Армении Ваган Амагуни был устранен со своего поста, который был передан персидскому вельможе. У католикоса была отбрана должность верховного судьи и передана верховному жрецу персов. На прежней должности остался только Вардан Мамиконян“¹. რაკი გაგულისებულმა დამპყრობმა ყველა სომეხი დიდებული ჩამოაშორა სახელმწიფო მმართველობის ორგანოებს და ადრინდელ პოსტზე დატოვა მხოლოდ და მხოლოდ ვარდან მამიკონიანი, იგულისხმება, რომ ეს უკანასკნელი თავდაპირველად, გარეგნულად მაინც, აშკარად სპარსულ ორიენტაციაზე იდგა და ყველაზე მტკიცედ იცავდა ამ ორიენტაციას. ამიტომ სავსებით ბუნებრივი და კანონზომიერი იქნებოდა ვარსკენთან მისი დანათესავება. ამ ფაქტს, რასაკვირველია, თვით სპარსეთის მეფეც მიესალმებოდა, რადგანაც მასში დაინახავდა მის ერთგულ ხელქვეითთა შემაკავშირებელ ძალას. ვარსკენი ბოლომდე დარჩა თავის ორიენტაციაზე. ვარდანმა კი 450 წელს სომხები ააჯანყა სპარსეთის წინააღმდეგ. ალბათ, ეს იყო პირველმიზეზი შუშანიკისა და ვარსკენის პირველი ოჯახური უთანხმოებისა. ამიტომაც იყო, რომ შუშანიკი ადრევე,

¹ История армянского народа, стр. 83.

ჯერ კიდევ სპარსეთში ვარსკენის გამგზავრებამდე (467 წ.) ეზი-
არა მის „საქმეთა და ცოდვათა“, ამიტომ იყო, რომ ის აქამდე
„მარადის გულს ეტყოდა და ევედრებოდა ყოველთავე ლოცვის ყო-
ფად მისთვის“, რათა ღმერთს განეკურნა ვარსკენი „სახისა მისგან
უგუნურებისა“. და ბოლოს, ეს იყო მიზეზი იმისა, რომ ვარსკენმა
ახალგაზრდობაშივე „დააჭნო“ მისი ყვავილი.

აქედან შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ 449 წლისათვის მაინც
დასტურდება ვარსკენისა და შუშანიკის მეუღლეობრივი ურთ-
იერთობა. ასეთ შემთხვევაში ლოგიკურია დაშვება აზრისა, რომ
ვარსკენის უფროსი შვილი დაბადებულა უადრეს 450 წლისა. ეს
გვაძლევს საკმაოდ სოლიდურ ასაკს: დედის აღსასრულის წამს, ე.
ი. 475 წლისათვის უფროსი შვილი სულ მცირე 26 წლის მაინცაა
(476-449-26). თავისთავად აღნიშნული გარემოება აღსასრულის
პერიოდისათვის თვით შუშანიკს წარმოაჩენს 45-50 წლის ქალად
მაინც¹, რაც თავის მხრივ საშუალებას გვაძლევს მისი ბავშვობა
დანამდვილებით ვიგულვოთ ვარდანის სპასპეტობამდე, 432 წლის
ახლო და, მაშასადამე, ადასტურებს შესაძლოებლობას, რომ შუშანი-
კის ბავშვობაზე საუბარი მართლაც ბუნებრივი იქნებოდა უადრეს
432 წლისა. ამაზე კი სწორედ მოუღწეველ ნაწარმოებზე მითითე-
ბით საუბრობს ავტორი „წამების“ დასაწყისში, სადაც ერთმანეთ-
თან შეპირისპირებულია ვარდანი, როგორც სომეხთა სპასპეტი
და როგორც უბრალოდ – ვარდანი, სადაც ღვითსმოშიში ბავშვი,
რომელსაც სიყვარულით შუშანიკს ეძახდნენ, უბრალოდ ვარდანის
ასულადაა შერაცხილი, ხოლო როგორც ვარსკენის მეუღლე – ვარ-
დან სომეხთა სპასპეტის ასულად.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ გასარკვევი რჩება იაკობის
მოუღწეველი თხზულების ჟანრობრივი ხასიათი. ის ფაქტი, რომ

¹ შუშანიკის ასაკის ასეთი განსაზღვრა არ ეწინააღმდეგება ვარსკენის
ცნობილ დაეჭვებას: „და გულსა ეტყოდა პიტიახში იგი სიტყუათა
მათოს, ვითარ იგი ჰრქუა მას, ვითარმედ: „ვინ უწყის, თუ კეთილსა რასმე
მივემთხო“, ვითარმედ: „ნუ უკუე მთავართაგანსა ვისმე ეცოლოს“. ეს
სიტყვები 475 წელზე ადრეა თქმული. შუშანიკი ამ დროისათვის შუახნის
ქალია. სავსებით ბუნებრივია იგი „ვიმსმე ეცოლოს“. თანაც უნდა
გავითვალისწინოთ, რომ შუშანიკი პიტიახშის მეუღლეა, დედოფალია,
რომელსაც გააჩნია გარკვეული უფლება და მემკვიდრეობა. ამის გამოც
მისი ხელი „ვინმე მთავართაგანთათვის“ უთუოდ საცთური იქნებოდა.

იაკობი დასაწყისში მიმართავს თავის ადრეულ ნაწარმოებს, უკვე არაპირდაპირ ხსნის მისი ჟანრობრივი რაობის საკითხს. კერძოდ, რაკი იაკობი ამჯერად, „ან“ წერს საკუთრივ „ნამებას“, რომელშიც ისხენიებს მისგან დამოუკიდებელ სხვა თხზულებას, სადაც იმავე შუშანიკის შესახებაც ყოფილა საუბარი, უფრო იგულისხმება, რომ იგი სხვა ჟანრის ნაწარმოები იყო. იმდროინდელი მწერლობა ჰაგიოგრაფიის გარდა ისტორიულ ჟანრს იცნობს (ამ შემთხვევაში მხედველობაში არ მიიღება ბიბლიოლოგია, მოსახსენებლები და სხვ.). ამიტომაც სწორი უნდა იყოს კ. კეკელიძის თვალსაზრისი, რომ იაკობ ხუცესი მემატიანეა. მათიანის დაწყებიდან „ნამების“ შექმნამდე დიდი დროა გასული. ამიტომაც იაკობი საჭიროდ თვლის უძირითადეს ასპექტში მაინც გაიმეოროს თავისთავი, უფრო სწორად – გზადაგზა შეახსენოს ადრესატს ცნობები თავის მათიანიდან. „ნამების“ დასაწყისში ცნობები შუშანიკის ბავშვობაზე მას მოაქვს დაკარგული თხზულების იმ ნაწილიდან, რომელიც დაინერა ვარდანის სპასპეტობამდე – უადრეს 432 წლისა, თვით შუშანიკის ბავშვობის პერიოდში; ცნობებს ადრეულ ოჯახურ ურთიერთობაზე გადმოგვცემს მათიანის იმ ნაწილიდან, რომელიც დაინერა ვარდანის ხელმძღვანელობით სპარსეთის წინააღმდეგ სომეხთა აჯანყებიდან (450 წ.) სპარსეთით ვარსკენის გამობრუნებამდე (468 წ.). თვით ეს გამობრუნება „ნამებაში“ უკვე დეტალურად გადმოიცემა, რაც თავის მხრივ გამონვეულია ავტორის მიზანდასახულობით – აჩვენოს მიზეზი, რომელმაც გადაამწყვეტი როლი შეასრულა ნამების აქტში.

ყოველივე ზემოთქმული იმასაც გვაგვარაუდებინებს, რომ შესაძლოა იაკობ ხუცესი და 506 წლის დვინის საეკლესიო კრების მონაწილე იაკობ ცურტაველი ერთი და იგივე პიროვნება არ იყოს. ასეთ შემთხვევაშიც „ჩვენ შეგვიძლია „შუშანიკის ნამების“ ავტორი იაკობ ცურტაველად მოვიხსენიოთ“, მაგრამ „არა ეპისკოპოსად მიჩნევის საფუძველზე, არამედ მოღვაწეობის ადგილის მიხედვით“¹.

დასკვნის ნაცვლად ვიტყვით: „შუშანიკის ნამების“ დასაწყისის ზოგი ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხის დასმა, ეტყობა, ამ კუთხითაც შეიძლებოდა, ხოლო მათი დადებითად ან უარყოფითად გადაჭრა მომავლის საქმეა.

¹ ლ. მენაბდე, ძველი ცხოველი, ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1978, 3, გვ. 10.

ლ. „რუსანოვის ნამუშის“ ტექსტის დეზინიციისათვის

„სრულყოფით მოქმედი... სახელმძღვანელოები და დამხმარე სახელმძღვანელოები ყველა კურსისათვის. შინაარსის მაღალი იდეურობა და მეცნიერულობა, მისანვდომობა და სიმოკლე, სიზუსტე, სიცხადე და სიცხოველე, მეთოდური აპარატის სრულყოფა – განუყოფელი მოთხოვნებია თითოეული სახელმძღვანელოს მიმართ“.

სკკპ ცენტრალური კომიტეტის დადგენილებიდან:
„ზოგადსაგანმანათლებლო და პროფესიული სკოლის რეფორმის ძირითადი მიმართულებანი“.

დავას არ ინვეს აზრი, რომ ყოველი სასკოლო სახელმძღვანელო, განურჩევლად საგნისა, დინამიკური უნდა იყოს. ეს ნიშნავს იმას, რომ მან სინქრონულად უნდა ასახოს მეცნიერული მიღწევანი ამა თუ იმ დისციპლინაში. აქედან გამომდინარე, სრულიად შეუწყნარებელი, ვიტყვით, დანაშაულებრივი მოქმედება იქნებოდა, თანაც არა მხოლოდ კულტურული ხასიათისა, რომ დღეისათვის ხმარებაში იყოს, ვთქვათ, 20-30-იანი წლების (გნებავთ, უფრო გვიანდელიც) სახელმძღვანელოები ისტორიაში, ფიზიკაში, ბიოლოგიაში და ა. შ. იგივე უნდა ითქვას, ოღონდ უფრო გამოკვეთილად, მშობლიური ლიტერატურის სახელმძღვანელოებზე, იმიტომ რომ ლიტერატურა საზოგადოდ და აზრი ლიტერატურულ ნაწარმოებებზე კერძოდ, უფრო დინამიკური, განვითარებადი და ცვალებადია, ვიდრე ზუსტ მეცნიერებებში. ეს განსაკუთრებით ძველ ქართულ ლიტერატურას ეხება, რადგანაც მის სწავლებას სკოლაში მრავალი სპაციფიკური სირთულე ახლავს. ამათაგან უწინარესად აღსანიშნავია ტექსტის არქაულობა და მისი შინაარსის სწორი შეცნობა-გააზრება, ტექსტის შეკუმშვა-ქრესტომათირება შინაარსის დაურღვევლად და ა. შ. ამას ემატება ის გარემოებაც, რომ ქართული ჰაგიოგრაფია მჭიდროდაა დაკავშირებული ეროვნულ ისტორიოგრაფიასთან და, ამიტომაც, აქ ტექსტის ადაპტირება-კომენტირება მოკლებულია (რამდენადმე, რასაკვირველია) იმ თავისუფლებას, რაც ნიშანდობლივია ახალი და უახლესი ლიტერატურისათვის, თვით რუსთველის პოემის ანალიზისათვისაც კი („ვეფხისტყაოსანი“ ასახავს მხატვრული ფანტაზიით შექმნილ სინამდვილეს და

არა უშუალოდ კონკრეტულ-ისტორიულ ფაქტებს, როგორც ეს ჰაგიოგრაფიაშია მიღებული). ამიტომაც ძველი ქართული ლიტერატურის სახელმძღვანელოებში (ქრესტომათიასა და ე. წ. „განხილვაში“) უნდა აისახოს უახლესი მიღწევანი ტექსტოლოგიისა და ისტორიოგრაფიის დარგებში, რომ არაფერი ვთქვათ ძველი ქართული პროზის პოეტიკასა და ესთეტიკაზე, რომელთა ცოდნაც უნდა იყოს ერთ-ერთი საბოლოო მიზანი მშობლიური ლიტერატურის სწავლებისა¹.

როცა ამ საზომით მივუდგებით ძველი ქართული ლიტერატურის სახელმძღვანელოებს, და სხვა საზომით არც შეიძლება მივუდგეთ, სასურველ მდგომარეობაში არ აღმოვჩნდებით². ამის საილუსტრაციოდ საკმარისია თუნდაც საშუალო სკოლის სახელმძღვანელოში³ წარმოდგენილი „შუშანიკის წამების“ ტექსტის რაობის გარკვევა⁴.

ამთავითვე უნდა გაირკვეს: ა) როგორაა მასში წარმოდგენილი საკუთრივ ავტორისეული ტექსტი; ბ) როგორია სახელმძღვანელოს

¹ ამ მხრივ თითქმის ბოლო დრომდე არსებული ხარვეზი დაძნეულია უმთავრესად რ. ბარამიძის (ნარკვევები ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან, ნ. I (V-XI სს.), თბ., 1957; მისივე, ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, თბ., 1966; მისივე, ქართული მწერლობის სათავეებთან, თბ., (1978), რ. სირაძის (ძველი ქართული თეორიული ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975; მისივე, წერილები, თბ., 1980; მისივე, სახისმეტყველება, თბ., 1982), გ. ფარულავას (მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში, თბ., 1982), მ. გიგინეიშვილისა და სხვა ავტორთა შრომებით.

² სხვათა შორის, როგორც ჩანს, ეს ეხება არა მხოლოდ ძველი ქართული ლიტერატურის სახელმძღვანელოებს, კერძოდ მასში წარმოდგენილ „შუშანიკის წამების“ ტექსტს, არამედ მეტნაკლებად ყველა სასკოლო სახელმძღვანელოს მშობლიურ ლიტერატურაში (იხ. კ. დანელია, ზ. სარჯველაძე, საშუარი საქმე, ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1982, 2, გვ. 92-117. ძველ ქართულ ძეგლთაგან ავტორები აქ მხოლოდ „დავითანის“ სასკოლო ტექსტის რაობას ეხებიან; იქვე, გვ. 104-105).

³ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, VIII კლასის სახელმძღვანელო, მეორმოცე გამოცემა, თბ., 1984 (ქვემოთ: ქრესტომათია).

⁴ საანალიზო მასალათა ერთი ნაწილის ამოკრებაში დაგვეხმარა ნანა ხოჭოლავა.

შემდგენელთა გარდათქმული ტექსტის რაობა; გ) როგორაა ტექსტი ადაპტირებულ-კომენტირებული.

ვიდრე უშუალოდ ზემოდასახელებულ კითხვებზე პასუხს გავცემდეთ, ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ თვით მათი დასმის საჭიროებას გვაგრძნობინებს არა მხოლოდ ზოგადთეორიული ნაწინამძღვრები, არამედ კონკრეტულიც. ამ უკანასკნელში უწინარესად იგულისხმება გამომცემლობა „განათლების“ მთავარი რედაქტორის გ. ხურცილავას ვრცელი და მეტად საინტერესო წერილი-ანგარიში: „დროის მოთხოვნათა შესაბამისად“¹.

მასში ავტორი მსჯელობს ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლის რეფორმასთან დაკავშირებით ჩვენს რესპუბლიკაში გაშლილ მუშაობაზე, ხაზგასმით მიუთითებს გამომცემლობა „განათლების“ როლსა და ამოცანებზე ამგვარი მუშაობის პროცესში. მისი სწორი შენიშვნით, „განათლების“ უპირველესი ამოცანაა, „საშაულო სკოლების მოსწავლეებს, უმაღლესი სკოლების სტუდენტებს, ... მასწავლებლებს, ფართო მკითხველებს მიანოდოს მაღალი დეური და მეცნიერული შინაარსის, ლიტერატურულად კარგად დამუშავებული და მხატვრული გემოვნებით გაფორმებული წიგნები – სახელმძღვანელოები, დამხმარე სახელმძღვანელოები... ეს ყოველივე გამომდინარეობს იმ ღონისძიებისაგან, რასაც სკოლის რეფორმა ითვალისწინებს“. აქვე ავტორი ასევე სამართლიანად შენიშნავს, რომ გამომცემლობისათვის „პირველი რიგის საქმე მაინც სასკოლო სახელმძღვანელოების მომზადება და დროზე გამოცემაა“.

ამის შემდეგ წერილში კონკრეტული ხასიათის მსჯელობა იმის თაობაზე, თუ რა ხასიათის სამუშაო ჩაუტარებიათ გამომცემლობის კომპეტენტურ თანამშრომლებს დასახული დიდი სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის საქმის განსახორციელებლად. კერძოდ, წერილში ნათქვამია, რომ „ავტორებთან ინდივიდუალური მუშაობისა და დამატებითი რეცენზირების გზით სასწავლო მასალების პროგრამასთან შედარებით რედაქტორებმა დახვეწეს, გამოსაცემად მოამზადეს და გამოიცა ყველა სასკოლო სახელმძღვანელო 1984-1985 სასწავლო წლისათვის“. ამ საქმეში, ავტორის განმარტე-

¹ გაზ. „თბილისი“, 12. IX. 1984.

ბით, სხვათა შორის, განსაკუთრებით თავი გამოუჩენია ქართული ენისა და ლიტერატურის რედაქციას.

მიუხედავად იმისა, რომ ზემოდასახელებული რედაქცია ფრიად საპატიო მუშაობას ეწევა, სამწუხაროდ, ეს განცხადება მთლიანად არ შეეფერება სინამდვილეს; დაუფარავად უნდა ითქვას, რომ ხსენებული რედაქცია მაინცდამაინც არ გარჯილა მშობლიურ ლიტერატურაში VIII კლასის სახელმძღვანელოების დასახევნად, რაც ძალზე დამაფიქრებელია, რადგან მოსწავლე ახალგაზრდობა აქტიურად პირველად სწორად VIII კლასში ეზიარება მრავალსაუკუნოვანი ქართული ლიტერატურის სისტემატურ კურსს და ეს ცოდნა დიდხანს გაჰყვება მას. ამიტომაც აქ ყველაზე მეტი სიზუსტე და სიფრთხილეა საჭირო, რასაც ვერ ავლენდნენ და ვერ ავლენენ სახელმძღვანელოების შემდგენლები თუ გამომცემლები.

„შუშანიკის წამების“ სასკოლო ტექსტის ანალიზის საფუძველზე ამ აზრის დადასტურება ჩვენ ადრეც ვცადეთ¹. მაშინ ჩვენი განხილვის საგანი იყო ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიის (VIII კლასის სახელმძღვანელო) 39-ე გამოცემა. მასში წარმოდგენილი „შუშანიკის წამების“ ტექსტის ანალიზის შედეგად გამოვლინდა სხვადასხვა ხასიათის მრავალი ხარვეზი, რომელთაგან მხოლოდ ერთი ნაწილი გავაცანით მკითხველს.

მალე სკოლამ დასახელებული სახელმძღვანელოს მე-40 გამოცემა მიიღო², რომელიც, გამომცემლობა „განათლების“ წარმომადგენლის თქმით, სხვებთან ერთად, ალბათ „დამატებითი რეცენზირების გზით“, რედაქციამ „დახვეწა და გამოსაცემად მოამზადა“. სინამდვილეში კი ბოლო, მე-40 გამოცემა, როგორც ჩანს, არც დამატებითი რეცენზირებისათვის გაუგზავნიათ ვინმესთვის და არც რედაქტორს დაუხვეწავს გამოსაცემად, თუ არ მივიღებთ მხედველობაში რამდენიმე უმნიშვნელო გამონაკლისს.

კერძოდ, ადრე ჩვენ მივაქციეთ ყურადღება ფრაზას: „შენი ადგილი დაგიტევებიეს და სხუად წარსულ ხარ!“ მივუთითეთ, რომ ამგვარი იკითხვისი არ იცის „შუშანიკის წამების“ არცერთმა ხელნაწერმა. უნდა ყოფილიყო: „წარსრულ ხარ“.

¹ ბ. კილანავა, „შუშანიკის წამების“ ტექსტის დეფინიციისათვის, ჟურნ. „სკოლა და ცხოვრება“, 1984, 3, გვ. 50-56. მისივე, „არტოშანი“ თუ „ატროშანი“, გაზ. „სახალხო განათლება“, 23. XI. 1984.

² იგულისხმება ჩვენ მიერ უკვე დასახელებული 1984 წლის გამოცემა.

მე-40 გამოცემაში ეს შეცდომა გასწორებულია.

ასევე ჩვენი ყურადღება მიიქცია ნაგვემი შუშანიკის პასუხმა იაკობ ხუცესის მიმართ: „ხუცეს, ვერ ძალ-მიც გემოჲს ხილვად, რამეთუ ყბანი და ზოგნი კბილნი შთამუსვრილ არიან“. არქაული ფორმაა „შთამუსვრილ“. სახელმძღვანელოშიც ეს სიტყვა ასე უნდა ყოფილიყო დაბეჭდილი, მით უფრო, როცა სიტყვა „შთამუსვრილს“ თხზულების არც ერთი ხელნაწერი არ იცნობს (ხელნაწერთა ერთ ნაწილში იკითხება „შემუსვრილ“, რასაც, ცხადია, „შთამუსვრილ“ სჯობნის).

მე-40 გამოცემა ასწორებს ამ შეცდომას.

39-ე გამოცემაში ერთგან იკითხება: „ინებეს ერთად პურის ჭამაჲ, რაჲთამცა მოიყვანეს წმიდაჲ შუშანიკიცა“. არაა სწორი იკითხვისი „შუშანიკიცა“. უნდა იყოს „შუშანიკცა“.

მე-40 გამოცემაში ჩასწორებულია ეს შეცდომა.

ერთ-ერთ ადრინდელ გამოცემაში ერთგან ტექსტი ასე იყო გარდათქმული: „ამის შემდეგ ვარსქენმა შუშანიკს მიუგზავნა თავისი ძმა და რძალი (ჯოჯიკი და მისი ცოლი) და „ეპისკოპოსი სახლისა თვისისაჲ“ და შეუთვალა, შინ მობრუნდიო, „უკუეთუ არა, – თრევით მოგიტხრიო“, იყო მუქარა ვარსქენისა“. ცხადია, „მოგიტხრიო“ მცდარი ფორმაა, თანაც კონტექსტისათვის შეუფერებელი. გვიანდელი, მათ შორის მე-40 გამოცემა, აღადგენს სწორ ფორმას: „თრევით მოგიტორიო“. ამგვარი შესიტყვება ე. წ. პარანომაზიაა, რაც სათავეს ბიბლიიდან იღებს¹. „ნამებაში“ მსგავსი სხვა მაგალითებიც მოიპოვება (შდრ., მაგ., „შუშანიკ თრევით მოითრია თიჯათა შიგან“; „ვერცა ჩემდა შემძლებელ ხარ განყვანებად, გარნა თრევით განმითრიო“). შესწორებულ ტექსტში სხვა სახის შეცდომა მაინც განმეორდა. კერძოდ, ფრაზაში ტირე იქ არაა დასმული, სადაც ეს საჭიროა. მასში კვლავინდებურად იკითხება: „უკუეთუ არა, – თრევით მოგიტორიო“, იყო მუქარა ვარსქენისა“. ფრაზა ასე უნდა გამართულიყო: „უკუეთუ არა, თრევით მოგიტორიო“, – იყო მუქარა ვარსქენისა“ (პირდაპირი ნათქვამის შემდეგ დასასმულია არა მხოლოდ ბრჭყალები და მძიმე, არამედ ტირეც).

¹ იაკობ ცურტაველი, ნამება წმიდისა შუშანიკის დედოფლისა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი წერილი და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ, თბ., 1979, გვ. 8 (ქვემოთ: იაკობ ცურტაველი, ნამება წმიდისა შუშანიკის დედოფლისა, 1979).

ცხადია, ასე უმნიშვნელო რაოდენობის შეცდომათა გასწორება ვერ მოითხოვდა სახელმძღვანელოს დამატებით რეცენზირებას, ტექსტის დახვეწასა და გამოსაცემად მომზადებას. ამისათვის უფრო სერიოზული და გამიზნული სამუშაო იყო ჩასატარებელი, რაშიც, ვფიქრობთ, დარწმუნდება ობიექტური მკითხველი, თუ იგი წინამდებარე წერილს ბოლომდე ჩაიკითხავს.

ამთავითვე უნდა გაირკვეს: ა) როგორაა მასში წარმოდგენილი საკუთრივ ავტორისეული ტექსტი; ბ) როგორია შემდგენელთა გარდათქმული ტექსტის რაობა; გ) როგორაა ტექსტი ადაპტირებული.

მსჯელობას დავიწყებთ ერთი შეხედვით ისეთ სრულიად მართივ, ელემენტარულ საკითხზე, როგორიცაა, მაგალითად, პუნქტუაციის ნიშნის ხმარება. ამისათვის უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი: იაკობ ხუცესი ისეთი რანგის შემოქმედია, რომელიც სიტყვათსარგებლობისას მომჭირნეობს იქამდე, რომ მისი თხზულებიდან არათუ რომელიმე პასაჟის, ცალკეულ სიტყვათა ამოღებაც კი საგრძნობლად აზიანებს ტექსტს. მწერლის მხრივ აზრის ლაკონიურობის საჭიროების შეგნება იმდენად დიდია, რომ „შუშანიკის ნამებაში“ ოდნავი პუნქტუაციური დაუდევრობაც კი ვნებს მის მხატვრულ ქსოვილს. ნათქვამის დასამტკიცებლად ასეთი მაგალითის დასახელებაც კმარა:

ა) სახელმძღვანელოში თხზულების ერთი პასაჟი, კერძოდ პურობის სცენა, ასეა წარმოდგენილი: შუშანიკმა „გემოე არარაჲსა იხილა. ხოლო ცოლმან ჯორჯიკისმან მიართუა ღვნოჲ ჭიქითა და აიძულებდა მას, რაჲთამცა იგი ხოლო შესუა, ჰრქუა მას წმიდამან შუშანიკ რისხვით: „ოდეს ყოფილ არს აქამომდე, თუმცა მამათა და დედათა ერთად ეჭამა პური?“. და განყარა ჳელი და ჭიქაჲ იგი პირსა შეაღენა და ღვნოჲ იგი დაითხია“¹. აქ რძალთან შუშანიკის შეპასუხებას ოდენ კითხვის ნიშანი ახლავს, ე. ი. ტექსტი იმგვარადაა მოწოდებული, რომ თითქოს იგი მხოლოდ შეკითხვას შეიცავდეს, რაც სინყნარის, სიმშვიდის, სიმყუდროვის ილუზიას ქმნის. სინამდვილეში კი მას ახლავს უდიდესი გრძნობა, პერსონაჟის უაღრესი სულიერი დაძაბულობა, სულიერი მღელვარება. ეს რომ ასეა, ამაზე არა მხოლოდ ის ფაქტი მიუთითებს, რომ შუშანიკმა რძალს „რისხ-

¹ ქრესტომათია, გვ. 8.

ვით“ მიმართა – რაც, ცხადია, არაა შეკითხვა, – არამედ მომდევნო ფრაზაც, რომელშიც ნათქვამია: შუშანიკმა „განყარა ჯელი“ და რძალს „ჭიქაი იგი პირსა შეაღენა“. ესაა სულიერი დაძაბულობის კულმინაცია, რაც უაღრესად ინტენიურს ხდის პერსონაჟის ფიზიკურ ძალმოსილებასაც, რადგანაც მან, ნაზმა არსებამ, შეძლო ასე ახლო დისტანციიდან, ვიმეორებთ, – ასე ახლო დისტანციიდან, – რძლისთვის სახეზე ჭიქის შეღენვა, რაც ჩვეულებრივ სიტუაციაში თვით მამაკაცსაც გაუჭირდებოდა.

ამ მეტად მძაფრი მხატვრული სახის შეგრძნება არათუ მინიმუმამდე დადის, არამედ თითქმის სავსებით იკარგება კიდევაც, თუ ფრაზას კითხვის ნიშანთან ერთად დახილის ნიშანსაც (!) არ ვაახლებთ. იგი მკითხველს აგრძნობინებს, რომ დედოფალმა, რომელსაც კარგად ჰქონდა გააზრებული ვარსკენისაგან ვახშმად მისი მიწვევის მიზანი, მძვინვარედ, ყვირილითაც კი მიმართა თავის რძალს და ეს ყვირილი მკითხველმა გარკვევით უნდა გაიგონოს, რათა სახეობრივად წარმოიდგინოს გაავეებული, გამძვინვარებული პერსონაჟის თითქმის ანგარიშმიუცემელი ქმედება, განიცადოს ამ უნიკალური დინამიკური ხატის ძალმოსილება. ამისათვის კი საჭიროა მან გაითავისოს აზრი, რომ იაკობ ხუცესთან კონკრეტულ შემთხვევაში პუნქტუაციურ-ტონური და პოეტიკური სანყისები ერწყმინან ერთმანეთს, რითაც ეს ერთი, თითქოსდა უბრალო დახილის ნიშანი, უაღრესად ამაღლებულ აზრობრივ დატვირთვას იძენს. ამით კი ხელი შეეწყობა ახალგაზრდა მკითხველში მხატვრულ-პოეტიკური გემოვნებისა და მართლწერისადმი პატივისცემის შეგნების აღზრდასაც, რომლის საჭიროებას, სამწუხაროდ, ყველა როდი გრძნობს. ამის საშუალებას კი სასკოლო ტექსტი არ იძლევა ტექნიკური გაუმართაობის გამო. აქვე აღვნიშნავთ, რომ, იმავე ტექნიკური მიზეზების გამო, მოტანილ კონტექსტში წინარე და მეორმოცე გამოცემაშიც ერთი წერტილი ზედმეტია. აქ კითხვის ნიშნის შემდეგაა იგი დასმული, რასაც არ იცნობს არც ქართული და, ალბათ, არც რომელიმე სხვა კულტურული სამყარო (შდრ. „... ერთად ეჭამათ პური? და განყარა ჯელი...“).

ბ) „შუშანიკის ნამებაში“ მეტწილად „და“ ინყებს წინადადებას, მასზე მოდის ინტონაციური მახვილი და მასვე აკისრია თხრობის

რიტმულ-სტილისტური ფუნქცია. ასე რომ, იგი ყოველთვის არაა უბრალო მაერთებელი კავშირი!

ნათქვამის საილუსტრაციოდ საკმარისია მოვიტანოთ პურობისას დატრიალებული ტრაგედიის სცენა: „მაშინ იწყო უჯეროსა გინებად ვარსქენ და ფერთა თვსითა დასთრგუნვიდა მას. და აღილო ასტამი და უხენთქნა მას თავსა და ჩაჰფლა და თუალი ერთი დაუბუშტა. და მჯილითა სცემდა პირსა მისსა უწყალოდ და თმითა მიმოითრევდა, ვითარცა მხეცი მძვინვარჷ ყიოდა და იზახდა. ვითარცა ცოფი“².

სახელმძღვანელოს ადრეულ გამოცემებში ამ ვრცელ პასაჟს, რომელიც, ალბათ, მსოფლიო ჰაგიოგრაფიის ისტორიაში ხელთუქმნელ მარგალიტს წარმოადგენს, მხოლოდ ოთხიოდე სასვენი ნიშანი ჰქონდა, რაც ამკარად ვნებდა თხზულების მხატვრულ კონსტრუქციას, აქვეითებდა დიადი რიტმულ-პოეტური პროზის შემეცნება-შეგრძნებას, რის ფუნქციასაც უმეტესნილად, „ა“-ს, „სა“-ს, „ცა“-ს, „ტა“-სა და „თა“-სთან ერთად, „და“-ს აკისრია (შდრ. „და ფერთა თვსითა და სთრგუნვიდა... და უხეთქნა... და ჩაფლა და... დაუბუშტა... და მჯილითა სცემდა პირსა მისსა... და თმითა მიმოითრევდა, ვითარცა მხეცი... ყიოდა და იზახდა, ვითარცა ცოფი...“). ამ კონტექსტში „და“ უმეტესნილად არ უნდა იყოს გაიგივებული „და“ მაერთებელ კავშირთან, რადგანაც იგი კონკრეტულ შემთხვევაში გაჯერებულია დროის პოეტიკითაც. ის გადმოსცემს მოქმედების თანმიმდევრობას დროში (რამდენიმე სივრცეშიც) და იწყებს ამ მოქმედებას. ამიტომაც ეს თანმიმდევრობა, რომელიც არ შეიძლება ყოველთვის გაბმული, უპაუზო, თუნდაც მინიმალური პაუზის გარეშე იყოს, უნდა გამოიყოს სასვენი ნიშნებით, კერძოდ ნერტილ-მძიმით: „მაშინ იწყო უჯეროსა გინებად ვარსქენ; და ფერთა თვსითა დასთრგუნვიდა მას; და აღილო ასტამი; და აუხეთქნა მას თავსა და ჩაჰფლა; და თუალი ერთი დაუბუშტა; და მჯილითა სცემდა პირსა მისსა უწყალოდ; და თმითა მიმოითრევდა; ვითარცა მქეცი მძვინვარჷ ყიოდა და იზახდა, ვითარცა ცოფი“.

¹ იხ. კ. დანელია, უცხო ენათა გავლენის კვალი ძველი ქართული ნერილობითი ძეგლების ენაში (3. Vav conseciivum-ის გადმოცემა თანმიმდევრობის „და“ კავშირით), საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1979, 3, გვ. 90-97; ც. ქურციკიძე, ერთი სტილისტური თავისებურებისათვის ძველ ქართულში, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1964, XXVI, 1, გვ. 251-255. ამ საკითხზე ნაშრომები მოეპოვება სხვა ავტორებსაც.

² ქრესტომათია, გვ. 8.

ცხადია, „წამებში“ ყოველ სასვენ ნიშანს, რომელთა დასმაც გამოცემელზეა დამოკიდებული, როდი აკისრია ასე მნიშვნელოვანი ფუნქცია, იმაგრამ აქ სიზუსტე აუცილებელია, მით უფრო, როცა საქმე მოსწავლე ახალგაზრდობასთან გვაქვს. სამწუხაროდ, სახელმძღვანელოში გამოქვეყნებული ტექსტი ამ ხასიათის მრავალ შეცდომას შეიცავს.

დამატებით კიდევ რამდენიმე მაგალითს მოვიყვანო.

სასკოლო ტექსტში წერია: „მერმეცა იპოოს ვინმე რომელმან ესე შეიმკოს“ (იქვე, გვ. 10). აქ დამოკიდებული წინადადება მთავრისაგან არაა სასვენი ნიშნით გამოყოფილი. უნდა: „მერმეცა იპოოს ვინმე, რომელმან ესე შეიმკოს“.

დაბეჭდილია: „და ჯაჭვ იგი, რომელ ედვა ქედსა მისსა ზედა, ეგრეთვე ედვა“ (იქვე, გვ. 11). აქ ძველი ქართული ენისათვის შეუფერებელი ორთოგრაფიული ლაფსუსია დაშვებული. კერძოდ, თერთმეტიდან „წამების“ ცხრა ხელნაწერი არ იცნობს იკითხვის „ეგრეთვე“. მათში დასტურდება ერთადერთი სწორი ფორმა: „ეგრეთვე“. მაშასადამე, საბოლოოდ ტექსტი ასე უნდა გასწორდეს: „და ჯაჭვ იგი, რომელ ედვა ქედსა მისსა ზედა, ეგრეთვე ედვა“.

არის: „წურარაჲ გგლიან, უტე მოკუდეს“ (იქვე, გვ. 11). აქ ერთგვარი წევრები („უტე მოკუდეს“) არაა სასვენი ნიშნით გამოყოფილი (უნდა: „უტე, მოკუდეს“).

რაკი ამთავითვე ყურადღება გარეგნულად უმნიშვნელო ხარვეზებზე გავამახვილოთ, ბარემ აქვე ვიტყვი, რომ სასკოლო სახელმძღვანელოში გამოქვეყნებულ ტექსტში უამრავი ამგვარი შეცდომაა დაშვებული.

ნათქვამის დასადასტურებლად მოვიტანო სათანადო ადგილებს.

ქრესტომათიაში წერია: „სიყვარულით სახელი მისი შუშანიკ, მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა იგი ვთქუით“ (იქვე, გვ. 5). აქ ორგვარი შეცდომაა დაშვებული; ჯერ ერთი, უნდა იყოს „ვითარცა-იგი“, მეორეც, უნდა „ვთქუით“ და არა „ვთქუით“¹. ეს უკანასკნელი ფორმა არ იცის „წამების“ არც ერთმა ხელნაწერმა.

¹ შდრ. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ნ. I (V-X სს.), 1964, გვ. 11 (ქვემოთ: ძეგლები, I).

შემდეგ: „ხოლო მე ვიხმენ ადრე და მივინიე დაბასა მას, რომელსა იყო ნეტარი შუშანიკ“¹. ჩვენამდე მოღწეული „წამების თერთმეტი ხელნაწერიდან მხოლოდ ერთადერთი ხელნაწერი () იცნობს იკითხვისს – „რომელსა“, დანარჩენი გვაუწყებს: „... დაბასა მას, რომელსაცა იყო ნეტარი შუშანიკ“ (შრდ. ძეგლები, I, გვ. 13).

სპარსმა გააფრთხილა ვარსქენი: „ნურას ფიცხელსა სიტყუასა ეტყვ მას, რამეთუ დედათა ბუნებაჲ იწრო არს“². აქ უარყოფითი ნაწილაკი გვიანდელი ფორმითაა მონოდებული („ნურას“), აჯობებდა კი მისი ამგვარი დეფინაცია: „ნუ რას“. ყოველ შემთხვევაში, ამ სიტყვის დანერილობაში სახელმძღვანელოს შემდგენლები ერთიან პრინციპს არ იცავენ, რადგანაც რამდენიმე გვერდის შემდეგ, შუშანიკისა და იაკობ ხუცესის დიალოგში, ხუცესის პასუხი ასე იკითხება: „ნუ რას ესწრაფი, იყოს შენ თანა“ (იქვე, გვ. 9).

აქვე შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ „წამების“ თერთმეტიდან ათ ხელნაწერში ნაცვლად „ინროსი“ იკითხება „გულინრო“. ბოლო დროის სპეციალური გამოკვლევა³ თუ დაკვირვება⁴ ცხადყოფენ, რომ ამგვარი იკითხვისი უფრო სწორია და კონტექსტსაც შეესაბამება; ეს სახელმძღვანელოს მომავალ გამოცემაში უნდა აისახოს.

ქრესტომათიაში წერია: „გვწოდა ჩუენ ხუცესთა, და მივედით. და სიხარულით შეგვმთხვნა“ (გვ. 6). უნდა: „... სიხარულით შეგვმთხვენა“. ამასთანავე აქ „ხუცესთა“, როგორც განკერძოებული სიტყვა, ორივე მხრივ მძიმით უნდა გამოიყოს. მაშასადამე, ფრაზა საბოლოოდ ასე უნდა გაიმართოს: „გვწოდა ჩვენ, ხუცესთა, და მივედით...“ (სხვათა შორის, ამგვარი შეცდომა აკადემიურ გამოცემაშიცაა გაპარული).

არის: „ინებეს ერთად პურის ჭამაჲ, რაჲთამცა მოიყვანეს წმიდაჲ შუშანიკცა“ (იქვე, გვ. 7). „პურის ჭამა“ მხოლოდ ერთადერთმა ხელნაწერმა (H) იცის. უპრიანია დაცვა არქაული შესიტყვებისა: „პურისა ჭამაჲ“, როგორც ეს დანარჩენ ათ ხელნაწერშია. საინტერესოა, რომ სახელმძღვანელოს წინარე, 39-ე, გამოცემაში ეწერა

¹ ქრესტომათია, გვ. 6.

² იქვე.

³ გ. რობაქიძე, „შუშანიკის წამების“ ერთი ადგილის გაგებისათვის, კრებულში: „შუშანიკის წამება“. გამოკვლევები და წერილები, თბ., 1978, გვ. 128-140.

⁴ წამება წმიდისა შუშანიკის დედოფლისა, გვ. 23.

„შუშანიკიცა“. ეს კი არ იკითხება არცერთ ხელნაწერში. როგორც ითქვა, მე-40 გამოცემაში იგი ჩასწორებულია ასე: „შუშანიკცა“; მაშასადამე, საბოლოოდ ტექსტი ასე უნდა გაიმართოს: „ინებს ერთად პურისა ჭამად, რაფთამცა მოიყვანეს წმიდა შუშანიკცა“.

არის: „მოვიდა სპარსი იგი, მჭურვალედ ევედრებოდა მას“ (იქვე, გვ. 8). აჯობებს: „მოვიდა სპარსი იგი და მჭურვალედ ევედრებოდა მას“, როგორც ეს თერთმეტიდან ათ ხელნაწერში იკითხება.

არის: „ნუჟუე ითხოვდეს, რამეთუ მე ამას ცხოვრებასა არლარად მემარების“ (იქვე, გვ. 9). ადრინდელი ქართულისათვის სწორი ფორმაა: „... მე ამას ცხოვრებასა არლარად მემარების“. ცხადია „ცხოვრებასა“ ფორმა არ დასტურდება არცერთ ხელნაწერში.

არის: „ნუ რას ესწრაფი, იყოს შენ თანა“ (იქვე, გვ. 9). უნდა: „ნუ რას ისწრაფი, იყოს შენ თანა“. ესაა ერთადერთი სწორი წაკითხვა ყველა ხელნაწერისა.

არის: „მაშინ წამოიყვანეს და მოჰყვანდა წმიდა შუშანიკ უკამური და თმაგარდატევებული“ (იქვე, გვ. 10). „წამოიყვანეს“ ზმნის ახალი ფორმაა. იგი არ იკითხება არცერთ ხელნაწერში. უნდა: „... წარმოიყვანეს...“.

არის: „და მივიდოდა წმიდისა მის თანა ამბოხი მრავალი დედებისა და მამებისა, სიმრავლჳ ურიცხჳ“ (გვ. 10). უნდა: „... ამბოხი მრავალი დედებისა და მამებისა“. ასეთია ერთადერთი წაკითხვა ხელნაწერებისა.

არის: „და ჯმნულმცა ვარ მე თქვენგან ამიერთგან“ (იქვე, გვ. 11). ქვენგან“ ზმნის ახალი ფორმაა, მას არ იცნობს არცერთი ხელნაწერი. უნდა: „და ჯმნულმცა ვარ მე თქვენგან“... (ხელნაწერთა უმეტესობაში იკითხება: „თქვენგან მე...“).

არის: „ხოლო წმიდამან შუშანიკ მიჰრქუა ესრტ: „უბადოვო და უგულისხმოვო! ხოლო მე თუ კარად ანუ ჩორდ წარმცე, ვინ უნყის, თუ მუნ კეთილსა რასმე შევემთხვო“ (იქვე, გვ. 11-12).

არასწორი ფორმაა: „უბადოვო“. უნდა იკითხებოდეს: „უბადოო“ (ზოგ ხელნაწერშია: „უბადრუკო“). „უგულისხმოვო“ სიტყვაში კი ორი შეცდომაა დაშვებული: აქ მორფემა აღრეულია ხ-ში, თანაც ვ-ინი ზედმეტია. მაშასადამე, უნდა დაიბეჭდოს: „უგულისწმოო“. ესაა ერთადერთი წაკითხვა ხელნაწერებისა.

მაგალითების გაზრდა, ვფიქრობთ, საჭირო არაა. სურათი ნათელია: გრამატიკულ-ორთოგრაფიული თვალსაზრისით სახელმძღვანელოში ტექსტი არაა დამაკმაყოფილებლად გამართული¹.

ეს გვაძლევს საფუძველს სახელმძღვანელოს კრიტიკული თვალთ შევხედოთ მის სხვა ნაწილებშიც. ხოლო როცა ასე მოვიქცევით, აღმოვაჩინოთ, რომ უკეთესი ვითარება არც თხზულების ქრესტომათირებისას შეინიშნება. გარდათქმულ ტექსტში ადგილი აქვს რიგ აზრობრივ-ლოგიკურ და სტილისტურ-პუნქტუაციურ შეუსაბამობასაც. თანაც, სამწუხაროდ, ავტორისეული ტექსტი

¹ აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ „ნამების“ აკადემიურ გამოცემაშიც (ძეგლები, I) ზოგი ხარვეზი შეინიშნება. კერძოდ, ი. იმნაიშვილი წერს: „არის გამოცემულ ტექსტში (ძეგლები, I — ბ. კ.) ორიოდე ადგილი, რომელიც უნდა შესწორდეს: არის დღ და ღამ (23, 14). საჭიროა დღე და ღამე (დროის გარემოება წრფელობითში უნდა იდგეს); ხვალისა დღ ვითარ აღდგა (14, 24) — ხვალისა დღე; არცა დღისი, არცა ღამ არა დაჯდის ქე (25,2) არც დღისი, არცა ღამე; ... ნუ მძიმე გიჩნ (25, 24-25) — ნუ მძიმე გიჩნს (როგორც არის ზოგიერთ ხელნაწერში); მაშინ დაადგინნა მცველნი მას ზედა (21, 15) — ... მის ზედა. ასეა ყველა ხელნაწერში (ათში) ერთისა გარდა (A) ყველაზე ძველია, მაგრამ უფრო სწორია მისი (შუშანიკის) ზედა. ადამიანის აღმნიშვნელ სახელებთან ზედა თანდებული ნათესაობითში უნდა იდგეს, როგორც არის კიდევაც BCDEFGHIKL ხელნაწერებში. კორექტურული შეცდომა უკეთუ (15, 17), რა თქმა უნდა, გასწორდება“ (ი. იმნაიშვილი, „შუშანიკის ნამების“ ლექსიკა, კრებულში: „შუშანიკის ნამება“, გამოკვლევები და წერილები, თბ., 1978, გვ. 93-94).

უნდა აღინიშნოს, რომ აკადემიური გამოცემის ზოგი ზემოთდამონებული ხარვეზი გასწორებულია სასკოლო სახელმძღვანელოში. ასე, მაგალითად, აქ იკითხება: „ხვალისა დღე ვითარ აღდგა“ (ქრესტ., გვ. 6); „უკუეთუ არა, — თრევით მოგიტრიო“ (იქვე, გვ. 7).

სახელმძღვანელო ასწორებს აკადემიური ტექსტის ზოგ პუნქტუაციურ შეცდომასაც, არის: „ან მივედით და არქუთ, ვითარმედ შენ ჩემი ხატი დაამუ“ (გვ. 15). სახელმძღვანელოშია: „... არქუთ, ვითარმედ: შენ ჩემი ხატი დაამუ“, (გვ. 7). (აჯობებდა ვარსკენის სიტყვის, როგორც პირდაპირი ნათქვამის, ჩასმა ბრჭყალებში); არის: „მოვიდა ყრმა ერთი და თქუა: „იაკობ მანდა არსა?!“ (გვ. 18.) სახელმძღვანელოშია: „... იაკობ მანდა არსა?“ (გვ. 9). წინადადებას ჩამოცილებული აქვს ზედმეტი ძახილის ნიშანი.

მეტწილად ხელყოფილია იქ, სადაც ყველაზე მეტად მისი უცვლელად მოტანა იყო საჭირო.

ასე, მაგალითად, ტექსტში უთუოდ უნდა დარჩენილიყო პირველი ფრაზა („და ან დამტკიცებულად გითხრა თქვენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი“), რაც მკითხველს, მით უფრო ახალგაზრდა მკითხველს, კარგად აგრძნობინებდა, რომ აქ „წამებას“ აკლია შესავალი ნაწილი, ან იაკობს სხვა თხზულებაზე უპირისპირა დაწერილი, და რის ცოდნასაც ქართული ლიტერატურის ისტორიისათვის უდიდესი მნიშვნელობა აქვს.

ასევე, ტექსტის შინაარსის აღქმას ვნებს ამგვარი ჩვენების ამოღება: ვარსკენმა განიზრახა, რომ „წინა მიეგებნენ მას აზნაურნი და მისნი ძენი და მსახურნი მისნი, რაფთა, მათ გამო, ვითარცა ერთგული, სოფლად შევიდეს“¹.

ბოლო ფრაზა („რაფთა, მათ გამო, ვითარცა ერთგული, სოფლად შევიდეს“) სახელმძღვანელოში ამოღებულია. ეს სრულიად აუფასურებს კონტექსტს, ფაქტის უბრალო ფიქსაციის დონეზე წყვეტს თხრობას და ამით ძალაუვნებურად სავსებით აცლის ნიადაგს ავტორის მიზანდასახულებას – აჩვენოს ქართლის საზოგადოების პოლიტიკური განწყობილება მოღალატე ვარსკენის მიმართ, ამის შესახებ ჩვენ ჯერ კიდევ 1973 წელს ვწერდით: ეს განწყობილება (როგორც კონტექსტიდან ხელოვნურად მოწყვეტილი ფრაზებიდან ჩანს) ანტისპარსულია. ამას გრძნობს ვარსკენი, ამიტომაც სურს მას მიეგებნენ „აზნაურნი და მისნი ძენი და მსახურნი მისნი“. პიტიახში მათში ეძებს თავისი ორიენტაციის მომხრეებს, მან იცის, რომ აზნაურთა, საკუთარ შვილთა და მსახურთა განწყობილებას გარკვეული გავლენის მოხდენა შეუძლია ქართლის მოსახლეობაზე. ამიტომაც იგი ცდილობს, შექმნას შთაბეჭდილება მათთან ურთიერთთანადგომისა და მათ გამო (მათი მეშვეობით), ვითარცა ერთგული, სოფლად (ქართლში) შევიდეს². გამორიცხული არაა, რომ ამ შემთხვევაში ქვეყნის მოღალატე პიტიახშს, სხვათა შორის, ფიზიკური თავდაცვის იმპულსიც ამოძრავებდა.

ეს ფაქტი მოგვიანებით უფრო ვრცლად და სპეციალურად განმარტა კ. დანელიამ. იგი წერს: „ვარსკენმა კარგად იცის, რომ

¹ ძეგლები, I, გვ. 12.

² ბ. კილანავა, „შუშანიკის წამების“ ატრიბუციისათვის, პირველი სხივი, IX, თბ., 1973, გვ. 426.

სპარსეთის მეფესთან მისი პოლიტიკურ-რელიგიური დაახლოება და დაკავშირება მოძალადე სპარსეთისადმი მტრულად განწყობილ ქართველ საზოგადოებაში გაგებულ იქნება, როგორც ეროვნული ინტერესების ლალატი, რადგან ვარსქენის სამთავროს გაძლიერება სპარსეთის მხარდაჭერით მოასწავებდა ქართლის სამეფოს დასუსტებას. ვარსქენი დარწმუნებულია, რომ რისკიან ნაბიჯს დგამს, როცა მოკავშირედ იხდის საქართველოს მრავალსაუკუნოვან, ტრადიციულ მტერს – სპარსეთს, იმის შიშით, რომ სპარსეთის მეფესთან მისმა მოლალატურმა გარიგებამ, შესაძლოა, სამთავროში მკვეთრი სანინააღმდეგო რეაქცია გამოიწვიოს, ვარსქენი მზაკვრულ ხერხს მიმართავს: ჰერეთის საზღვართან მოახლოებისას სასახლეში აგზავნის ერთ მსახურს სადესპანო ცხენით, „რაფთა აუნყოს და წინა მიეგებნენ მას აზნაურნი და მისნი ძენი და მსახურნი მისნი, რაფთა, მათ გამო, ვითარცა ერთგული, სოფლად შევიდეს“. ცხადია, ვარსქენს თავის რეზიდენციაში იმიტომ უნდა შესვლა ახლობელთა და მსახურთა მრავალრიცხოვანი ამაღლის თანხლებით, რომ ხალხს თავი ისე მოაჩვენოს, თითქოს განსაკუთრებული არაფერი მომხდარიყოს, ვითომ ერის, ეკლესიის თუ ოჯახის წინაშე ლალატი არ ჩაედინოს.

სიტყვა „ერთგული“ კონტექსტს ესადაგება, სიტუაციისათვის ზუსტად შერჩეული სიტყვაა და უადგილო სრულებით არ არის. იაკობ ხუცესის სიტყვებით, თვალთმაქც ვარსქენს თავის სამეფოში შესვლა იმიტომ უნდოდა გაზრდილი ამალით, რომ მოლალატე კაცი ერთგულად სჩვენებოდა ხალხს: „რაფთა მათ გამო (ე. ი. ამაღლის მეოხებით) ვითარცა ერთგული სოფლად (ქვეყნად) შევიდეს“. მწერალი ამ სიტყვებით ვარსქენის ხასიათის ერთ შტრიხს – მზაკვრობასა და თვალთმაქცობას გვიხატავს¹.

სახელმძღვანელოში (ე. წ. გარჩევაში) ავტორის ვინაობის შესახებ მსჯელობისას ყურადღება ექცევა დვინის საეკლესიო კრების მასალებს, სადაც დასახელებულია იაკობ ცურტაველი. ანუ ცურტავეის ეპისკოპოსი, ხოლო თუ რა კავშირი აქვს იაკობ ხუცესს ცურტავეთან, ამის შესახებ არავითარი ცნობა არ მოიპოვება არც

¹ კ. დანელია, მაინც „ერთგული“, დურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1979, 4, გვ. 114-115; აღნიშნულ დეტალს ადრევე მიაქციეს ყურადღება და არსებითად სწორად განმარტეს იგი კ. გრიგოლიამ და ჯანაშიამ.

ავტორისეულ ტექსტში და არც პერიფრაზში. სამნუხარო ისაა, რომ ავტორისეული ტექსტი ქრესტომათიაში მაინცდამაინც იქაა შეწყვეტილი, სადაც დაბა ცურტავია დასახელებული. კერძოდ, აქ წერია: „და წარმოჰმართა სადიასპანოთა ცხენითა მონაჲ თვისი“, აკადემიური ტექსტი აგრძელებს: „ვითარცა მოვიდა დაბასა, რომელსა სახელი ჰრქვან ცურტავი“¹. ამ ცოდნას დაუფლებული ახალგაზრდა მკითხველი ადვილად გაერკვევა იაკობ ხუცესისა და იაკობ ცურტაველის იდენტიფიკაციის რაობაში.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ჩვენ მიერ აღნუსხული ყველა გამოტოვებული პასაჟი, რომელთა მნიშვნელობა თხზულების ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხთა გარკვევაში ვერ გადაფასდება, სულ ორიოდ სტრიქონს დაიჭერს და, ამდენად, ვერ ვიტყვით, რომ ტექსტს გადატვირთავდა.

როგორც აღინიშნა, საკუთრივ გარდათქმულ (პეტიტით აწყობილ) ტექსტშიც ხარვეზები იჩენს თავს. კერძოდ, თხზულების პირველივე პერიფრაზი ამგვარად იკითხება: „კარად მისულ ვარსქენს პატივი კი არ უნდოდა სპარსთა მეფისაგან, არამედ ერთგულების დასამტკიცებლად ასული სთხოვა ცოლად და გამოუცხადა თავისი გადანწყვეტილება, – ქრისტიანობას უარყოფო და აღუთქვა, რომ ჩემ პირველ ცოლს და აგრეთვე შვილებს მივაღებინებ ცეცხლთაყვანისმცემლობას, ანუ მაზდეანობასო. გახარებულმა მეფემ შეუსრულა წადილი და გამოისტუმრა უკან“².

აქ დაშვებულია აზრობრივ-ლოგიკური და გრამატიკულ-სტილისტური შეცდომები. კერძოდ, ვრცელი ტექსტის მიხედვით იაკობის თხრობის აზრთა მდინარება ასეთია: ვარსქენი ჯერ სარწმუნოებას იცვლის და მხოლოდ ამის შემდეგ, როგორც უკვე ოფიციალურად მაზდეანი, მეორე, ანუ „არაბუნებით“, ცოლად მეფეს ასულს სთხოვს. პერსონაჟის ამგვარი ქმედება, ისტორიულიც რომ არ იყოს იგი, სავსებით ლოგიკურია. პერიფრაზში კი ეს ქმედება წინაუკმო დალაგებული, თანაც დაშვებულია ენობრივი შეცდომებიც: ვარსქენი, ერთგულების დამტკიცების მიზნით, თითქოს მეფეს ჯერ ასულს სთხოვს ცოლად; ამის შემდეგაც კი თითქოს მაზდეანობას კი არ ღებულობს, არამედ „გამოუცხადებს თავის გადანწყვეტილ-

¹ ძეგლები, I, გვ. 12.

² ქრესტომათია, გვ. 5.

ბას, - ქრისტიანობას უარვეყოფო. სინამდვილეში კი აქ, ავტორისეული ტექსტის მიხედვით. გადანყვეტილების მიღებაზე კი არაა საუბარი, არამედ მის აღსრულებაზე. მოვუსმინოთ თვითონ ავტორს: ვარსკენი „ძღუნად თავსა თვსსა შესწირვიდა მეფისა მის მიმართ უვარის-ყოფითა ჭეშმარიტისა ღმრთისაჲთა და თაყუანის-სცემდა ცეცხლსა, რამეთუ ყოვლით კერძოვე თავი თვისი ქრისტესგან განაგდო. ხოლო სანყალობელი ესე ცოლსა ითხოვდა სპარსთა მეფისაგან, რაჲთამაცა სათნო ეყო მეფესა, და ესრეთ ეტყოდა, ვითარმედ: „რომელი-იგი ბუნებითი ცოლი არს და შვილნი, იგინიცა ესრევე მოვაქცინე შენსა შჯულსა, ვითარცა-ესე მე“¹.

როგორც ითქვა, პერიფრაზი გრამატიკულ-სტილისტური შეცდომებითაც ხასიათდება. კერძოდ, აქ კუთვნილებითი ნაცვალსახელი „ჩემი“ პირის ნაცვალსახელ „ჩემ“-თანაა აღრეული (უნდა „ჩემს პირველ ცოლს“ და არა: „ჩემ პირველ ცოლს“, თუმცა, ობიექტურად რომ ითქვას, არც ამგვარი ნაკითხვა იქნებოდა მთლად სწორი, რადგანაც აქ ვარსკენის ნათქვამი ირიბადაა მოტანილი და არა პირდაპირ. ამიტომაც აჯობებდა ტექსტის გამართვა ასე: „ვარსკენმა აღუთქვა, რომ თავის პირველ ცოლსა და აგრეთვე შვილებს მიაღებინებდა ცეცხლთაყვანისმცემლობას“). მოტანილ პერიფრაზში ერთმანეთისაგან არაა გამიჯნული მთავარი და დამოუკიდებელი წინადადებანი, ამასთანავე ზედმეტი ტირეა დასმული. უნდა იყოს: „... გამოუცხადა თავისი გადანყვეტილება, ქრისტიანობას უარვეყოფო, და აღუთქვა...“.

პერიფრაზი იმისი აღნიშვნით მთავრდება, რომ გახარებულმა მეფემ ვარსკენს აუსრულა წადილი და „გამოისტუმრა უკან“. ამას მოსდევს საკუთრივ ავტორის ტექსტი: „და იხმნა მეფისაგან სპარსთაჲსა პიტიახშმან“. აქ გამეორებულია სპარსეთიდან ვარსკენის წამოსვლის ფაქტი. ასე და ამგვარად, მოტანილ პირველსავე პერიფრაზში, რომელიც სულ ხუთიოდე სტრიქონს შეიცავს, დაშვებულია სხვადასხვა სახის, სულ მცირე, ხუთი შეცდომა, ე. ი. საშუალოდ სტრიქონზე ერთზე მეტი შეცდომა მოდის, რაც, ალბათ, მოსწავლესაც არ ეპატიება.

ერთ-ერთ პერიფრაზში არასწორადაა გაგებული და კომენტირებული ავტორისეული ტექსტის ის ნაწილი, სადაც საუბარია

¹ ძეგლები, I, გვ. 11-12.

შუშანიკის შვილების მოქცევაზე: „ცხეში ყოფნისას შუშანიკმა შეიტყო, რომ მისი შვილები გადასულიყვნენ მოგვთა სარწმუნოებაზე (მაზდეანობაზე), რის შემდეგაც ისინი სირცხვილით ველარ ბედავდნენ დედის ნახვას“¹. აქ მომხდარი ამბავი ისეა გადმოცემული, თითქოს შუშანიკის შვილთა მოქმედება ნებაყოფლობითი იყოს, თითქოს ისინი საკუთარი ნებით გადასულიყვნენ მაზდეანობაზე. ეს არაა უბრალო მნიშვნელობის ფაქტი! იგი ვარსკენის ოჯახის წევრთა სარწმუნოებრივ-პოლიტიკური განწყობილების გამომხატველია, რასაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მაშინდელი ქართლის მორალურ-სულიერი, გნებავთ – ფიზიკური, წონასწორობის შენარჩუნებისათვის. ასეთ შემთხვევაში უნდა ითქვას, რომ სახელმძღვანელოს შემდგენლები ვარსკენის შვილებს გამოუსყიდველ ცოდვას მიაწერენ: ისინი თვითონ გადავიდნენო მოგვთა სარწმუნოებაზე. სინამდვილეში კი ავტორისეულ ტექსტში სხვაგვარი ვითარება დასტურდება. კერძოდ, მასში ნათქვამია: „და უთხრეს ნეტარსა შუშანიკს, ვითარმედ: „შვილნი იგი შენნი (ვარსკენმა – ბ. კ.) მიაქცინა მოგობასა“². აქედან ჩანს, რომ ვარსკენის შვილთა გადასვლა მოგვობაზე ნებაყოფლობით საფუძველზე კი არ მომხდარა, არამედ მრისხანე პიტიახშს იძულებით მოუქცევის („მიაქცინა“) ისინი (ჩანს, მან სპარსთა მეფეს აუსრულა დანაპირები: ჩემს შვილებს მოვაქცევო მაზდეანურ სარწმუნოებაზე).

ამასთანავე, არაა სწორი, თითქოს მაზდეანობაზე მოქცეული შვილები „სირცხვილით ვერ ბედავდნენ დედის ნახვას“. ავტორისეულ ტექსტში არ წერია, რომ ვარსკენის შვილების მოქმედებას ახლდა ასეთი (სირცხვილის) გრძნობა. იგი მხოლოდ მათ გაუბედობაზე, შიშზე, მიუთითებს: „ხოლო რაჟამს მიაქცინეს და უვარყვეს ღმერთი, ვერლარა იკადრეს ხილვად მისა“ (იქვე, გვ. 23).

ეს პასაჟი ორმხრივია საინტერესო. ჯერ ერთი, იგი განმეორებით მიუთითებს ვარსკენის შვილთა მხრივ მაზდეანობის მიღებაზე ძალდატანებით („მიაქცინეს“), მეორეც, ის ფაქტი, რომ რჯულშეცვლილი შვილები ვერ ბედავენ დედის ნახვას (ძველ ქართულში „კადრება“ ნიშნავს გაბედვას), ამით ისინი დედის საქციელს კი არ გამობენ (მაშასადამე, შინაგანად მასთან დაპირისპირებულნი არ

¹ ქრესტომათია, გვ. 11.

² ძეგლები, I, გვ. 23.

ანიანი!), არამედ საკუთარს. ესეც მათი შინაგანი სარწმუნოებრივ-პოლიტიკური განწყობილების მაუწყებელია. სუბიექტურად ეს განწყობილება არაა მოღალატური.

პერიფრაზში ენობრივი შეცდომაცაა დაშვებული, როცა ნათქვამია: „შუშანიკმა შეიტყო, რომ მისი შვილები გადასულიყვნენ“... ალბათ, აჯობებდა: „თავისი შვილები გადასულიყვნენ“.

ქრესტომათიაში მოტანილია ავტორისეული ტექსტი იმის შესახებ, რომ ვარსქენმა „მოციქულნი მიავლინა“ შუშანიკთან და თან შეუთვალა: „ანუ ნებაჲ ჩემი ყავ და მოვედ ტაძრად, უკუეთუ არა მოხვდე შინა, ჩორდ წარგცე ანუ კარად კარაულითა“¹. შუშანიკმა თავისი შემონათვალით დააეჭვა მეუღლე, – ვაითუ ვინმე დიდებულითაგანს ეცოლოსო. ამის შემდეგ იაკობ ხუცესი ასე აგრძელებს თხრობას: „და მიერითგან არლარავინ მიავლინა მისა“ (იქვე, გვ. 12).

ამ ფაქტს სახელმძღვანელოში უშუალოდ მოსდევს პერიფრაზი იმის შესახებ, რომ შუშანიკი ციხეში ფიზიკურად იტანჯებოდა, რასაც დაერთო აუტანელი კლიმატური პირობებიც.

სახელმძღვანელოს ახალგაზრდა მკითხველს, და მის ნებისმიერ მკითხველს საერთოდ, ექმნება შთაბეჭდილება, რომ ვარსქენს თითქოს ამის შემდეგ მართლა არავინ მიეგზავნოს შუშანიკთან და ერთხელ კიდევ და საბოლოოდ არ ეცადოს მისი გადაბირება. სინამდვილეში კი, იმავე იაკობ ხუცესის ცნობით, ვარსქენის ეჭვს მკვეთრი რეაქცია მოჰყვა. მან კიდევ სცადა ბედი: „ხოლო პიტიახშმან გამოარჩია ძუძუმეს-მტჳ მისი საკუთარი, რაითა მოიყვანოს იგი ტაძრად. და ვითარცა ჰრქუა კაცმან მან: „ისმინე ჩემი და ჩამოვედ ტაძრად, და ნუ აოჭრებ სახლსა მას თქუნსა“, ჰრქუა მას წმინდამან შუშანიკ: „არქუ მას უღმერთოსა, ვითარმედ შენ მომკალ და მარქუ მე: „ცოცხალითა ფერთა არა გამოხვდე შენ მაგიერ ციხით“. ხოლო ან, უკუეთუ შემძლებელ ხარ მკუდარსა აღდგინებად, პირველად დედაჲ შენი აღადგინე, რომელი ურდს დამარხულ არს, გარნა თუ მისა ვერ შემძლებელ ხარ აღდგინებად, ვერცა ჩემდა შემძლებელ ხარ განყვანებად, გარნა თრევით განმითრიო“. და ვითარცა მიუთხრეს პიტიახშსა სიტყუაჲ იგი, და მან თქუა: „ნანდკლეე ვთქუ ეგე?!“

¹ ქრესტომათია, გვ. 11.

მკითხველმა ეს ფაქტი, თუნდაც უმცირესი პერიფრაზით, უნდა იცოდეს, მით უფრო, როცა ეს მონაკვეთი უაღრესად საინტერესოა შუშანიკის უმტკიცესი ნებისყოფის გამოსავლენად, ამავე დროს შეიცავს უძვირფასეს ცნობებს ქართლის ისტორიული გეოგრაფიისა და ყოფის შესახებ (რად ღირს თუნდაც ის ფაქტი, რომ ეს პასაჟი ჩვენში „ძუძუმტეობის“ ინსტიტუტის არსებობას ადასტურებს ჯერ კიდევ V საუკუნეში).

სახელმძღვანელოში უკეთესი ვითარება არ დასტურდება არც ტექსტის ადაპტირება-კომენტირებისას. მართალია, მას ახლავს სოლიდური ლექსიკონი, მაგრამ იგი ყოველთვის ვერ უპასუხებს თანამედროვე მოთხოვნას და ცალკეული შეცდომები საფუძველი ხდება.

ასე, მაგალითად, „ნამებაში“ იაკობ ხუცესი ამბობს, რომ იგი „ფარულად“ შევიდა სენაკში ჩამწყვედულ შუშანიკთან და მათ შორის გაიმართა დიალოგი. ამ დროს, – აგრძელებს თხრობას ავტორი, – „მოვიდა ყრმაჲ ერთი და თქუა: „იაკობ მანდა არსა?“ და მე ვარქუ, ვითარმედ: „რაჲ გინებს?“ და მან მრქუა: „უნესს პიტიახში“¹. სიტყვა „ყრმა“ ლექსიკონში განმარტებულია ასე: „ახალგაზრდა მსახური“, ე. ი. სოციალური ტერმინის რანგშია აყვანილი და შორს მიმავალი ისტორიული ხასიათის დასკვნის საფუძვლადაა გამოყენებული, რაც არაა სწორი. ამის შესახებ ჩვენ საგანგებოდ ვმსჯელობთ ერთ სპეციალურ ნერილში, რომელიც 1982 წელს გამოქვეყნდა. ამიტომაც აქ მოკლედ მოვჭრით: მოტანილ კონტექსტში „ყრმა“ სოციალურ ტერმინადაც რომ გავიგოთ, არავითარი უფლება არ გვაქვს, რომ იგი (ეს პიროვნება) ახალგაზრდად მივიჩნიოთ, რადგანაც მისი ასაკის შესახებ ტექსტი არავითარ ცნობას არ იძლევა. ამასთანავე, ამ „ყრმის“ ახალგაზრდად წარმოდგენის სურვილში გაცხადებულია ტექსტის კომენტატორთა მერყევი პოზიცია, რადგანაც ამ ერთ სიტყვას არ ძალუძს ერთდროულად ორგვარი შინაარსი გამოხატოს – სოციალურიც და ასაკობრივიც. იგი ცალკე ან ერთს უნდა გულისხმობდეს – ვთქვათ, მსახურს, ქვეშევრდომს, რომელიც შეიძლებოდა ახალგაზრდაც ყოფილიყო და ხანშიშესულიც, ან მეორეს – ბავშვს, მოზარდს, ყრმას თავისი თავდაპირველი მნიშვნელობით.

¹ ძეგლები, I, გვ. 24.

ეტყობა, სადავო კონტექსტში ყრმა სწორედ ამ უკანასკნელს გულისხმობს, აქ ესაა მისი ერთადერთი გაგება (ამის შესახებ უკვე გვექონდა მსჯელობა და აქ ნათქვამს არ გავიმეორებთ).

სახელმძღვანელოში ასევე არასწორადაა განმარტებული „სამარტკლენი:“ „მონამეთა სამარხი; ნამებულთა სახელობის ეკლესიები“ (იქვე, გვ. 71). სინამდვილეში კი „სამარტკლე“, „შუშანიკის ნამების“ მიხედვით, ვიმეორებთ – „შუშანიკის ნამების“ მიხედვით, აშკარად გამიჯნულია „ეკლესიისაგან“. აქ პირველის „აღმართვაზე“ (როგორც რაიმე ნიშნისა) საუბარი, ხოლო მეორის „აღშენებაზე“: „მამამან შენმან სამარტკლენი აჰღმართნა და ეკლესიანი აღაშქვნა“ (იქვე, გვ. 5). სწორად შენიშნა ი. იმნაიშვილმა, რომ დასახელებულ კონტექსტში სიტყვები „აღაშქვნა“ და „აღჰმართნა“ ანტონიმები არიან და არა სინონიმები, ე. ი. შეიცავენ თუ მკვეთრად ურთიერთსაპირისპირო არა, ურთიერთგანსხვავებულ შინაარსს მაინც¹.

ამ ფაქტის ცოდნას არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება საკულტო ნაკეთობათა ხასიათის შესახებ ძველ საქართველოში, აქვე იმასაც აღვნიშნავთ, რომ აქ ერთი და იმავე ტერმინის განმარტებაში ერთი საგანი მხოლოდობითია დასახელებული („მონამეთა სამარხი“), ხოლო მეორე მრავალობითი („ნამებულთა სახელობის ეკლესიები“), რაც არაა მიზანშეწონილი; ამ შემთხვევაში ხაზგასმული სახელი უნდა ჩაისვას ერთ-ერთი რიცხვის ფორმაში, კონტექსტით – მრავალბითში.

ასევე რამდენადმე არასწორადაა განმარტებული: „თმა-გარდატევებული“, „მივილე“, „მეოტჰყოფნ“ და ა. შ.

ვფიქრობთ, თუნდაც მხოლოდ ზემოდასახელებული ფაქტები კმარა დასკვნის გამოსატანად: სახელმძღვანელოში „შუშანიკის ნამების“ ტექსტის შინაარსი არაა დამაკმაყოფილებლად მოწოდებული, გარდათქმული და განმარტებული. ეს უკვე მეორმოცედ ხდება. იქნებ შემდგომ გამოცემებში მაინც მოხერხდეს ზემოდასახელებული შეცდომების გასწორება?!

¹ ი. იმნაიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 90.

„ვესტატი მცხეთელის წამება“ და ადრიატიკისტიანული მწერლობა

ამა თუ იმ თხზულების სრულფასოვანი ისტორიულ-ფოლოლოგიური ანალიზი, სხვა უამრავ კომპონენტთან ერთად, ლიტერატურული წყაროების კვლევა-ძიების საჭიროებასაც მოიცავს. საკითხი აქტუალურად ისმის განსაკუთრებით ძველი მწერლობის სფეროში და რიგი ისტორიულ-ლიტერატურული პრობლემაც (რომელთა ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა) ნაწილობრივ მის სიბრტყეზეც წყდება.

ამ მხრივ „ვესტატი მცხეთელის წამებისადმი“ ჩვენი ინტერესი სწორედ კვლევის ობიექტის ამგვარი მნიშვნელობის შეგნებითაა განპირობებული. არჩევანი მით უფრო სწორია, რამდენადაც აღნიშნული თვალსაზრისით „წამების“ ღირსება „იმდენად დიდია, რომ ის საქართველოს ფარგლებს სცილდება და მსოფლიო მნიშვნელობის თხზულებათა ჯგუფს განეკუთვნება“ (ს. ყუბანიეშვილი). შეფასება გადაჭარბებულად რომ არ მოგვეჩვენოს, ამთავითვე შევნიშნავთ, რომ ანონიმის მიერ გამოყენებულ ლიტერატურულ წყაროთა უმრავლესობა თავისთავად მსოფლიო ღირებულებისაა, ხოლო უძველეს ქართულ ჰაგიოგრაფიაში მათი შემოტანა აგრეთვე „წამებასაც“ მსოფლიო კულტურის ისტორიის კვლევაში ფასეულ ძეგლად აქცევს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვა დროს და არაერთხმად გამოითქვა აზრი (ა. ჰარნაკი, კ. კეკელიძე, შ. ნუცუბიძე, ს. ყუბანიეშვილი), რომ ანონიმთან გამოყენებულია შემდეგი წყაროები: ა) „დიატესარონი“ ტატიანე ასურისა; ბ) „დიდაქე“; გ) არისტიდეს აპოლოგია; დ) თარგუმი; ე) არეოპაგეტიკა და სხვ.

რაკი ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში დასახელებულ წყაროთა მეტი წილი ინტენსიურ მიმოქცევაში არ არის, თავს უფლებას ვაძლევთ, მკითხველს მოკლე ინფორმაცია მივანოდოთ მათ შესახებ.

1. დიატესარონი. ქრისტიანობის ცნობილი აპოლოგეტი ტატიანე ასური მეორე საუკუნის მოღვაწეა, ბერძნულევანოვანი მწერალი, თუმცა შესაძლოა, რომ სირიულადაც წერდა ელინთა წინააღმდეგ მიმართულ თავის აპოლოგიაში იგი ეროვნული თვალსაზრისითაც უპირისპირდება ბერძნულ სამყაროს და ავლენს თავ-

ის ეთნიკურ კუთვნილებას: ასური¹ ტატიანე თურმე ბევრს მოგზაურობდა როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის ქვეყნებში. დიდხანს იყო რომში, მაგრამ თავისი მასწავლებლის – იუსტინიანეს დასჯის შემდეგ წარემართა აღმოსავლეთში, კერძოდ, სირიაში. მისი სახელგანთქმული მოღვაწეობა ლოკალური და ეთნიკური ტენდენციებითაც სირიასთანაა დაკავშირებული.

ჭეშმარიტების ძიებისას, საღმრთო წერილების გაცნობის შემდეგ, მისით მოხიბლულმა, ქრისტიანობაში ადამიანის მაღალი მორალურ-ზნეობრივი ყოფის განმსაზღვრელი ფაქტორი აღმოაჩინა და ამიერიდან რწმენითაც და საქმითაც ქრისტიანი გახდა. ჩვენ მიერ ხსენებული აპოლოგიის გარდა კლიმენტი ალექსანდრიელი მას მიაწერს წიგნს „მხსნელის მოძღვრებათა სრულყოფისათვის“. ხოლო, ევსევი კესარიელის ცნობით, ის ეგზეგეტიკაშიც მუშაობდა. კერძოდ ριβηματсу-ზე.

ტატიანემ საგანგებო ყურადღება ახალ აღთქმას მიაქცია და შეადგინა ევანგელთა სინთეზური რედაქცია „დიატესარონის“ (Διαθεσ σαριου) სახელწოდებით². ეს რედაქცია ორიგინალური იყო იმდენად, რამდენადაც მასში სახარებათა ზოგი ძირითადი ჩვენება (მაგ., ქრისტეს გენეალოგია) არ შევიდა, ხოლო ჩვენებათა ერთი ნაწილი წინაუკმო დალაგდა. თეოდორიტე კვირელის ცნობით, ტატიანეს „დიასტესარონი“ ფართოდ გავრცელებულა მთელს აღმოსავლეთში (შუა აზია, სირია, კილიკია, ანტიოქია...). როგორც ტატიანეს მიმდევრებს, ასევე მართლმადიდებულ ქრისტიანებსაც იგი სანიშნოდ მიუჩნევიათ და აღმოსავლეთის ეკლესიაში დიდხანს ყოფილა ხმარებაში, როგორც სახელმძღვანელო. თვით თეოდორ-

¹ აი, რას ეუბნება იგი ელინებს (მოგვყავს რუსულ თარგმანში): „Вот что, Элины, для вас написал я. Татиан, последователь варварской философии, уроженец асирийской земли, следовавший первоначально вашему учению, а потом принявший то, которое теперь исповедую“ (Сочинения древних христианских апологетов, изданы в русском переводе, со сведениями и примечаниями священников П. Преображенским. М. 1867, гл. 57-58). დედანი ტექსტი იხ. Tatiani – Jzatio niadvezsus Gzaecos, Datzotogiae Gzacee, A 857, (V), გვ. 888..

² „დიატესარონის“ შესახებ გამოკვლევა და ლიტერატურის სია იხ. წიგნში: Geschichte der aktkiratur von Otto Bardengewer, 1913, გვ. 273-283.

იტეს მხოლოდ თავის სამწყსოში ამ წიგნის ორასი ეგზემპლარი აღუნუსხავს.

ა. ჰარნაკის აზრით, „ვესტათი მცხეთელის წამების“ ანონიმი ავტორი იყენებს „დიატესარონს“ და ამიტომაც, რომ თხზულების ბიბლიური ნაწილი კანონიკურ ფარგლებს სცილდება. იგი, მსგავსად „დიატესარონისა“, არ იცნობს ქრისტეს გენეალოგიას¹. აქაც ქრისტეს ამქვეყნიური მოღვაწეობა იერუსალიმის ტაძრის განწმენდით სრულდება. „დიატესარონთან“ მსგავსებას იჩენს აგრეთვე „წამების“ ის მონაკვეთი, სადაც აღდგომაზე, მოციქულთა დასაქმებასა და ქრისტეს ამალღებაზეა საუბარი.

2. არისტიდეს აპოლოგია. მარკიანე არისტიდე, ნიჭიერი აპოლოგეტი ქრისტიანობისა, მეორე საუკუნის ათენელი მოღვაწეა, ალბათ, ბერძნულევაწიანი მწერალი. ადრინდელი ცნობები არისტიდესა და მის აპოლოგიაზე დადასტურებულია ვესევი კესარიელთან და იერონიმესთან (IV ს.). IV საუკუნიდან ვიდრე XI საუკუნემდე ძველი ბერძნული სამყაროსათვის არისტიდეს აპოლოგია დაკარგულად ითვლებოდა. ეს სამყარო მას ხელახლა გაეცნო „ბალავარიანის“ მეშვეობით. რომელიც შეიცავს არისტიდეს შრომას². განსხვავებული ვითარებაა სირიაში; რ. ჰარსის მიერ 1889 წ. სინის მთაზე ნაპოვნი ტექსტი მოღწეულია VI ს. ხელნაწერით³. მაშასადამე, ბერძნული სამყაროსათვის IV საუკუნიდან XI საუკუნემდე დაკარგულად მიჩნეული აპოლოგიის არსებობა VI საუკუნის სირიაში ფაქტია⁴. ჯერჯერობით ბოლომდე არაა გარკვეული სირი-

¹ თუმცა ისიც შენიშნულია, რომ შესაძლოა ტატიანე ებრაული სახარებით ან იოანეს სახარებით სარგებლობდეს, რადგანაც ქრისტეს გენეალოგია აქაც გამოტოვებულია.

² კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 187.

³ А. Покровский. Философ Аристид и его недавнооткрытая апология, "Богословский Вестник", 1898, Апрель.

⁴ რ. ჰარსის აღმოჩენამდე ვენეციელ მხითარისტებს უკვე გამოქვეყნებული ჰქონდათ აპოლოგიის სომხური ფრაგმენტები 941 წლის ხელნაწერის მიხედვით (Отрывок из апологии христианского апологета. Переводы и статьи Н. О. Эмина, по духовной армянской литературы, за 1858-1892, апокрифы, жития, слова и др., М., 1897, გვ. 249).

შემჩნეულია (ზეებერგი, რიაბე) სომხური ტექსტის თითქმის სრული მსგავსება სირიულთან და გამოთქმულია აზრი ამ უკანასკნელიდან მისი მომიდინარეობის შესახებ. ფეეტერის აზრით, აპოლოგია იცნობს

ული ტექსტის წარმომავლობა და არც ის, თუ რომელ ენაზე იყო შექმნილი საერთოდ აპოლოგიის თავდაპირველი დედანი. მკვლევართა დიდი ნაწილი მაინც იმ აზრს ადგას, რომ, სირიულზე უმაღლ, აპოლოგია ბერძნულ ენაზე დაინერებოდა, რადგანაც არისტიდე ათენელი მოღვაწეა.

მოდუნულ რედაქციათა საფუძველზე აპოლოგიის შინაარსი ასეთია: სხვადასხვა ხალხს სხვადასხვა რელიგია გააჩნია. ბარბაროსი ქალდეველნი აღმერთებენ იმას, რაც თვით ღმერთს შეუქმნია. ასევე იქცევიან ბარბაროსად წოდებული ქალდეველნი. მათგან ბევრად არ განსხვავდებიან ელინებიც. ჩამოთვლის რა მათ ღმერთებს (ზევსი, ჰეფესტო, აპოლონი, არტემიდა, დიონისე, აფროდიტე, კრონოსი და სხვ.), დაასკვნის: ღვთის განგებითა და ადამიანთა ფანტაზიით შექმნილი საგნები და არსებანი არ შეიძლება იყოს ღვთაება. მაშასადამე, ჩამოთვლილ ხალხთაგან არც ერთს არ გააჩნია ჭეშმარიტი რელიგია, რადგანაც მათთვის მიუწვდომელია ღვთაებრივი ჭეშმარიტება და თაყვანს არ სცემენ ნამდვილ ღმერთს.

მათგან განსხვავებით, იუდეველთა რელიგია მიუახლოვდა ჭეშმარიტებას, თუმცაღა იუდეველებს ის დიდი ცოდვა მიუძღვით, რომ მათ უარყვეს ან ვერ გაიგეს მესიანიზმი, ქრისტეს ნამდვილი მისია. ქრისტიანებმა კი მიიღეს და გაიგეს იგი. ამიტომაც ქრისტიანობა არის ერთადერთი ჭეშმარიტი რელიგია საზოგადოდ კაცობრიობის ისტორიაში.

მიუთითებენ, რომ „ევესტათის წამების“ ავტორი იყენებს არისტიდეს აპოლოგიას, კერძოდ, მის იმ ნაწილს, სადაც, სათანადო არგუმენტაციით, უგულუბელყოფილია ბუნების მოვლენათა (ამ შემთხვევაში – ცეცხლის) ღვთაებრიობა; თანაც აქ იგი გამოყ-

მესროპ-მამპოციის მოწაფე ეზნიკ კოლბელი. თარგმანიც ამ დროს უნდა იყოს შესრულებული (იხ. М. Аветян. История древнеармянской литературы. Ереван, 1975. გვ. 90. 921). აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ი. ბერიტაშვილიც ეზნიკ კოლბელის ნააზრევში არეოპაგისტიკის გავლენას ამჩნევს (ი. ბერიტაშვილი, მოძღვრება ადამიანის ბუნების შესახებ საქართველოში უძველესი დროიდან XIV საუკუნემდე, თბ., გვ. 59-60).

ჩვენ დავუმატებდით, რომ აპოლოგიას უნდა იცნობდეს აგრეთვე ელიშეც, განსაკუთრებით თავისი შრომის ბოლო ნაწილში (Егише. О Вардане и войне армянской, Ереван, 1971, გვ. 151-154).

ენებულია „არა მარტო აზრობრივად, არამედ ზოგ შემთხვევაში სიჭყვიერადაც“¹. „ნამების“ ეს პასაჟი ანტიმზღვეანური პოლემიკის სახელითაა ცნობილი.

დ. ლანგს შენიშნული აქვს, რომ აპოლოგიის შემოსვლა ძველ ქართულ მწერლობაში სომხური თარგმანის საშუალებით გამორიცხულია². ხოლო რაკი ბერძნული რედაქცია IV საუკუნიდან დაკარგულად ითვლებოდა, ბუნებრივი აღმოჩნდება ანონიმის მხრივ მაინცდამაინც სირიული რედაქციით სარგებლობა.

შ. ნუცუბიძემ დასმული საკითხი არსებითად განსხვავებულ ასპექტში განიხილა. მან ყურადღება მიაქცია რუფუსის მიერ შედგენილ პეტრე იბერის ცხოვრების ერთ ჩვენებას, სახელდობრ, ბაკურის პასუხს სპარსეთის მეფის წინაშე (აღვნიშნავთ, რომ ბაკური, ბერძნულ წყაროთა ცნობით, ფრიად განათლებული პიროვნება ყოფილა; იხ. ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, II, 1949, გვ. 355-357; კავშირი ჰქონდა სირიული სკოლის ნეოპლატონიკოსებთან; იხ. შ. ნუცუბიძე, დასახ. შრომა, გვ. 107). აქ იგი იყენებს არისტიდეს ხერხს: რაც ღვთის მიერ შექმნილია, არ შეიძლება თვითონ იყოს ღმერთი. მეორე პასუხი ეხება ადამიანის სარგებლობისათვის მნათობთა შექმნას (საუბარია მსჯელობის ანთროპოლოგისტურ მომენტზე), რის გამოც შ. ნუცუბიძეს შესაძლებლად მიაჩნია ბაკური „ჩაითვალოს ნეოპლატონიზმის პირველ წარმომადგენლად ქართველ ფილოსოფოსთა შორის, თუ არისტიდეს აპოლოგიას ჩათვლით ერთ-ერთ მის მოსამზადებელ ელემენტად“ (იქვე, გვ. 103). აქედან გზა ხსნილია დასკვნისათვის: „ამასთან დაკავშირებით სრულიადაც არაა საჭირო განსაკუთრებული წყაროები ვეძიოთ მომდევნო ხანაში ქართულ აზროვნებაში არისტიდეს ნააზრევის შემოსვლის ასახსნელად არათუ VI საუკუნეში... ესტატე მცხეთელის ანონიმური ავტორისათვის, არამედ IV საუკუნიდან VI საუკუნემდე ქართველ მნიგნობარ-მოაზროვნეთათვის არისტიდეს „აპოლოგია“ უკვე ცნობილად უნდა ჩაითვალოს ბაკურის მიერ მისი ცოდნის ფაქტის ნიადაგზე“ (იქვე, გვ. 213). საკუთრივ „ევსტათის ნამებაზე“ მსჯელობისას მკვლევარს შენიშნული აქვს, რომ აქ აპოლოგია შესულია ისეთი „დიდი ნაკვეთებით“, რაც აფიქრებინებს თხზულების

¹ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 476.

² შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, თბ., 1956, გვ. 323.

არსებობას“ სრულად ქართული თარგმანის სახით, ანდა, ყოველ შემთხვევაში, ისეთი ფრაგმენტების სახით, რომლებიც აპოლოგიის მთელს არსებას გადმოგვცემენ“ (იქვე, გვ. 323).

შ. ნუცუბიძემ ბერძნულ „ბალავარიანში“ აპოლოგიის შესვლის ფაქტიც ამ კუთხით ახსნა. კერძოდ, მას შემდეგ, რაც გამოვლინდა ექვთიმე ათონელის დამსახურება ბერძნული მწერლობის წინაშე მასში „ბალავარიანის“ შეტანის სახით, საჭირო გახდა ახსნა საკითხისა, თუ რა წყაროს უნდა დაყრდნობოდა ექვთიმე ათონელი არისტიდეს აპოლოგიის გამოყენებისას. ამ შემთხვევაში ბერძნული წყარო თავისთავად მოხსნილი იყო იმ მოტივით, რომ აქ აპოლოგია ჯერ კიდევ IV საუკუნეში დაიკარგა, ხოლო ქართველ მწერალს „ბალავარიანი“ წყაროდ ვერ გამოადგებოდა, რადგანაც იგი თვითონაა მისი შემტანი ბერძნულ სამყაროში. ამასთანავე ვოლფს ჰქონდა შემჩნეული, რომ ქართული „ბალავარიანიც“ აპოლოგიას შეიცავს „იმპლიციტურად“. შ. ნუცუბიძემ ეს ფაქტი ასე განმარტა: ექვთიმე ათონელი იყენებს ქართულ წყაროებს, რადგანაც, ბერძნულისაგან განსხვავებით, აქ იყო შექმნილი სრული კულტურული წინაპირობა არისტიდეს აპოლოგიის გასაცნობად; ბაკურის ბიოგრაფიიდან მოყოლებული, ევსტათისა და აბიბოსის „წამებათა“ და ქართული „ბალავარიანის“ გავლით გზა ბერძნული „ბალავარიანისაკენ“ მიდის.

3. დიდაქე. ქრისტიანული ეკლესიის პირველი ისტორიკოსი ევსევი კესარიელი მიუთითებს, რომ არსებობდა ანონიმური ნაშრომი „დიდაქე“, ანუ „თორმეტ მოციქულთა სწავლანი“.

მას მიაჩნდა, რომ ეს ნაშრომი რამდენადმე საეჭვო მორალის შემცველი იყო და ახალი აღთქმის ქრისტოლოგიისათვის მიუღებელი ჩანდა. ნეიტრალური პოზიციიდან წარმოაჩინენ „დიდაქეს“ არსებობის ფაქტს კლიმენტი ალექსანდრიელი (III ს.). ათანასე ალექსანდრიელი (IV ს.) და სხვანი.

XIX ს. მეორე ნახევრამდე მეცნიერთა განკარგულებაში მხოლოდ დასახელებულ წმიდა მამათა ცნობები იყო და თვით „დიდაქე“ სამუდამოდ დაკარგულად ითვლებოდა.

1883 წელს ნიკომიდიის პატრიარქმა და ღვთისმეტყველების დოქტორმა, ათენისა და ედინბურგის უნივერსიტეტისა და ყაზანის აკადემიის საპატიო წევრმა ფ. ბრიენიმ (დაიბ. 1833 წ.) კონსტანტინოპოლის იერუსალიმის მონასტრის ბიბლიოთეკაში მიაგნო

„დიდაქეს“ სრულ ტექსტს და იმავე წელსვე გამოსცა იგი. თხზულება უაღრესად საინტერესო აღმოჩნდა ადრეული ქრისტიანობის შესასწავლად, ამიტომაც მან გამოიწვია „*нильшое движение в ученом мире, как в Европе, так особенно в Америке. Повсюду вновь открытый памятник был перепечатан... а по вопросу его происхождения и значении создана обширная ученая литература*“¹.

ტექსტის საუკეთესო გამოცემა გერმანული თარგმანითურთ იმთავითვე განახორციელა ა. ჰარნაკმა². „დიდაქეს“ თავისუფალი რუსული თარგმანი შეასრულა და სათანადო გამოკვლევა დაურთო ლ. ნ. ტოლსტოიმ³. მანვე პირველმა სცადა მისი მხატვრულ-შემოქმედებითი ათვისება⁴, ხოლო იმავე რუსულ ენაზე ტექსტის მეცნიერული გამოცემა და კომენტირება კ. პოპოვის სახელს დაუკავშირდა⁵.

მეცნიერებმა გაარკვიეს (ა. ჰარნაკი, ჯ. რობერტსონი, სმიტი, ო. ბარდენჰევერი...), რომ „დიდაქე“ თავისი არსით მორწმუნეთა ზნეობრივ-მორალური სახელმძღვანელოა. მისი დასაწყისი მკაცრად მონოფისტურია და მკაცრადვე გამიჯნავს ცხოვრების ორ გზას – გზა სიკვდილისა და გზა სიცოცხლისა. სახელმძღვანელო პირველი გზის გამართლებას გულისხმობს და შეიცავს მისი დაუფლების ზნეობრივ მხარეს ადამიანის ყოველდღიური ყოფის ყოველგვარ მოვლენათა საგანგებო მორალიზების სახით (მაგ., ლოცვა სადილობის წინ და შემდეგ, სმის წინ და შემდეგ, წესრიგის შენარჩუნება თემში და სხვ.), „დიდაქე“ ფორმითა და შინაარსით რამდენადმე განსხვავებულია ახალი აღთქმის წიგნებისაგან; იგი ოდენ მორალური დამოძღვრავს, რომელიც არაა განსაზღვრული რელიგიური დრამის ტრაგიკული აქტით: არ იცნობს ქრისტეს

¹ Православная богословская энциклопедия. Издание под редакцией проф. А. П. Лопухина, II Петроград, 1901, гл. 789-806.

² Texte und untersuchungen zur geschichte der altkirchlichen Literatur, II, 1-2, 1886.

³ Учение двенадцати апостолов. Перевод с греческого Л. Н. Толстого. Издание книгоиздательства "Посредник", № 588, М., 1906, стр. 3-32.

⁴ Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинении. Под общей редакцией В. Т. Чертова, т., 36, М.,-Л., 1936, стр. 113.

⁵ Учение двенадцати апостолов. Перевод с греческого К. Д. Попова, изд. "Посредник", XX, М., 1906.

ადამიანურ სახიერებას და მის მიწიერ ტანჯვას კაცობრიობის ცოდვათა გამოსახსნელად, რაც ახალი აღთქმისათვისაა დამახასიათებელი. ამიტომაც მასში სრული სიმშვიდეა, სტილიც უბრალო, სადა და ნათელი და ამ მხრივაც უპირისპირდება ახალ აღთქმას. ეს გარემოება მკვლევართ აფიქრებინებდა „დიდაქეს“ შექმნას ქრისტიანობის წინარე ხანაში ან მის ადრეულ პერიოდში. ლ. ტოლსტოის შენიშნული აქვს: „Учение это есть самое древнее изложение проповедей Иисуса Христа. Оно было написано тогда, когда еще были живы люди, слышавшие самого Христа“.

კ. პოპოვი მას I ს. დასასრულის ან II ს. დამდეგის ძეგლად მიიჩნევდა. დაახლოებით ამავე აზრისაა ა. ჰარნაკიც. ჯ. რობერტსონმა აღნიშნა, რომ იმ თავებს (6-7), რომლებიც ცხოვრების ორ გზას შეეხება, არაფერი აქვთ საერთო ქრისტიანულ რწმენასთან და მთლიანად იუდეურ მოძღვრებას შეიცავენ. მისთვის შემდეგ მიუერთებით ქრისტიანული მოძღვრების შემცველი პარაგრაფები, სადაც ქრისტე უხსენებიათ. ამით ჯ. რობერტსონმა „დიდაქეს“ ქრონოლოგია ადრეული პერიოდისათვის გადასწია. სმიტმა იგი ძვ. წ. 100 წლით დაათარიღა, რითაც ერთგვარად გაამართლა დებულება „ქრისტიანობამდელი იესოს“ არსებობისა და ევანგელისტთა მხრივ ქრისტესთან მისი დუბლირება-შერწყმის შესახებ, იგი უფრო იესუიზმის აღმსარებელია, ვიდრე საკუთრივ ქრისტიანობისა. რ. ვიპერი, უჭერს რა მხარს სმიტის თვალსაზრისს, ფიქრობს, რომ ის უნდა ჩასახულიყო გასმონების ეპოქაში, როცა წარმოიშვა იუდეური სექტანტობის სხვადასხვა ფორმები. „დიდაქეს“ შექმნა დასრულდებოდა 66 წ. ახალი სტილით, ვიდრე დაიწყებოდა დიდი აჯანყება. ამიტომაც მასში მშვიდი, წყნარი გარემო.

ძეგლის არქაულობასთან ერთად მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ იგი აღმოსავლეთის სასულიერო სკოლებში გამოყენებული იყო სახელმძღვანელოდ. მართალია, ათანასე ალექსანდრიელის შემდეგ, რომელიც ცნობილია ქრისტიანობიდან ყოველგვარ გადახრათა მიმართ მკაცრი დამოკიდებულებით, „დიდაქე“, როგორც იუდეური მოძღვრების ნიშნის მატარებელი, თანდათან გამოვიდა ხმარებიდან, მაგრამ აღმოსავლეთში მითი „თორმეტ მოციქულთა სწავლანის“ შესახებ ძალაში დარჩა.

ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, რომ „ევსტათის წამების“ ავტორი სარგებლობს „დიდაქეს“ პირველი ნაწილით, სადაც ცხოვრე-

ბის ორ გზაზეა საუბარი, კერძოდ, ამ ნაწილიდან მოაქვს ანონიმს დეკალოგი (მცნებანი), რაც დასტურდება შემდეგი გარემოებით: ა) „ნამების“ დეკალოგში უპირველესია ღვთაებისადმი სიყვარული. ასეა „დიდაქეშიც“; ბ) ორივეგან ზოგი მცნების დასაწყისი მსგავსია; გ) ჩვეულებრივ დეკალოგთან განსხვავებულია „ნამების“ ერთი მცნება: „ნუ ორსა სიტყვასა იტყვი“. იცნობს მას „დიდაქე“ (უნდა აღინიშნოს, რომ კ. კეკელიძე „ნამების“ წყაროდ „დიდაქეს“ არ მიიჩნევს).

ეს ორი ძეგლი ერთმანეთს ემსგავსება სტილისტური უბრალოებითაც.

„დიდაქე“ იუდეური მოძღვრების გარკვეულ შრეს შეიცავს, „ნამება“ კი ამ მოძღვრების შეგნებულ ცოდნას ავლენს და მასთან ზომიერ დაპირისპირებას ითვალისწინებს.

ძნელი გასარკვევია, თუ რა გზით გაეცნო ანონიმი ავტორი „დიდაქეს“. აქ მხოლოდ იმის აღნიშვნა შეიძლებოდა, რომ, ზოგი მკვლევრის ვარაუდით, „დიდაქე“ უძველეს დროში ითარგმნა ქართულად¹.

4. თარგუმი. ბიბლიური წიგნები ოდითგანვე „დაბეჭდილ“, კანონიკურ ძეგლად ითვლებოდა, რომელთა ხელყოფა ეკლესიის მიერ ოფიციალურად აკრძალული იყო. ძველი აღთქმის მაგალითზე ერთი ავტორი კატეგორიულად აცხადებდა: „Против мнения некоторых о неточности Библии и изменениях в ней будто христианами можно возражать, что Библия оставалась та же, какая была за 150 лет до рождения Христа, когда 70 толковников проверили и перевели на греческий язык“².

ფაქტობრივად კი ქრისტიანობის ადრეულ ეტაპზევე შესაძლებელი და საჭირო აღმოჩნდა ბიბლიის ხელყოფა ორი მიმართულებით: ა) ეგზეტიკა – ბიბლიურ ტექსტთა განმარტება; ბ) თარგუმი – ბიბლიურ ტექსტთა შინაარსის გადმოცემა მარტივად, მრევლისათვის გასაგებად. თარგუმის შემთხვევაში მთხრობელი

¹ ი. კვაჭაძე, შენიშვნები „დიდაქეს“ ქართული თარგმანის შესახებ, „ლიტარატურული ძიებანი“, III, 1947, გვ. 375-377.

² А. Шилтов. Мысли о Богочеловеке. Естественна-научная эпология христианства, Харьков, 1902, стр. 2.

არ იყო შეზღუდული, შეეძლო „დიდი თავისებურების“ შეტანა – მიმატება, მოკლება, ხანდისხან ტექსტის ჩვენებათა შეცვლა¹ კი¹.

„ევსტათის წამების“ ბიბლიური ნაწილი სცილდება კანონიკურ ფარგლებს, ამასთანავე იგი სადა, მარტივი სტილითაა შესრულებული, იჩენს გარკვეულ თავისებურებას ფაქტობრივი თუ კომპოზიციური თვალსაზრისით. ამ გარემოებამ აფიქრებინა კ. კეკელიძეს, რომ ანონიმი სარგებლობს თარგუმით – ან სირიულით ან სპარსულით, რომელთა არსებობა მეცნიერებაში დადასტურებულად ითვლება².

როგორც ითქვა, ანონიმი იცნობს აგრეთვე არეოპაგტიკას (ამ საკითხზე ცალკე გვექნება მსჯელობა) და ზოგ სხვა ნაწარმოებს.

ამდენად, უნდა დავასკვნათ: „ევსტათი მცხეთელის წამება“ წყაროთა გამოყენების თვალსაზრისით უნიკალური ძეგლია და მას პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს ადრექრისტიანული მსოფლიო მწერლობის შესწავლის საქმეში.

¹ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 514-515.

² იქვე, გვ. 514; ზოგი მეცნიერი „თარგუმად“ (Таргуми) თვლის მხოლოდ ბიბლიის არამეულ თარგმანს (И. Амусин. Рукописи Мертвого моря, М., 1960, стр. 82). აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომნ. მარმაივარაუდა ქართული თარგუმის არსებობა, თუმცა მისი წარმოშობის მიზეზები მცდარად ახსნა (Н. Я. Марр. О кавказском версии Библии в грузинских палимпсестных фрагментах. Т. 3. I. Л. 1925, стр. 63-64). კ. კეკელიძემ და კვლავ გაიმეორა, რომ „ძეგლის ბიბლიური ინტერპრეტაცია მატარებელია აღმოსავლური თარგუმების ტრადიციებისა“ (ეტიუდები, X, თბ., 1968, გვ. 63).

არეოპაგიტიკული ნაკადისათვის „ეესტათი მცხეთელის ნამეგაში“

„დაგვჭირდა მეტყველებად თქმულნი... დიონოვისის
და მიხმს უფსკრულსა მისისაგან ცვარნი აღმოლებად,
ჰოი, რჩეულნი“.

ანტონ ბაგრატიონი

„ეესტათი მცხეთელის ნამეგის“ ანონიმი ავტორის აღმსარებლობის რაობის საკითხი სხვადასხვაგვარადაა მეცნიერებაში ინტერპრირებული. მას ხან ნესტორიანად თვლიან, ხან დიოფიზიტად. მისი „პოზიცია გვაგონებს არეოპაგიტულ პოზიციას, ნეიტრალურს მებრძოლ ბანაკთა შორის ამ საკითხის გამო... ანონიმის მიერ მონოდებული რედაქცია მონოფიზიტური პოზიციისა ისეა აგებული, რომ არც ერთისაკენ არ ხრის სასწორს. ეს კი არეოპაგიტული პოზიცია იყო“¹.

ასე რომ, „ეესტათის ნამეგაში“ არეოპაგიტიკული ნაკადის გამოვლენა და მისი რაობის გარკვევა შ. ნუცუბიძის სახელს დაუკავშირდა. მანვე „ნამეგის“ ატრიბუციის სფეროში ახალი პერსპექტივა გადაშალა: ვფიქრობთ, შედარებით დამაჯერებლად განსაზღვრა ის ლოკალური და ეთნიკური გარემო, რომელთანაც, შესაძლოა, ანონიმი იყო დაკავშირებული. ამასთანავე მკვლევარმა მხოლოდ საკითხის დასმის პატივი მიითვალა და მისი საბოლოო გადაჭრა ქართული აზროვნების ისტორიის მომავალი კვლევის საქმედ მიიჩნია.

ბოლო ხანებში ს. სიგუას მიერ წარმოებული კვლევა-ძიება შ. ნუცუბიძის ვარაუდის შემდგომ დასაბუთებას ითვალისწინებს².

საკითხის ცოდნითა და ლიტერატურული გემოვნებით შესრულებული მისი შრომის დასკვნითი შედეგების შეფასებისაგან თავს ვიკავებთ, ოღონდ აღვნიშნავთ: ნარკვევში გამოთქმულ მოსაზრებათა მეტი წილი, ვფიქრობთ, დასაბუთებულია, ზოგი მათგანი სადავოა, იშვიათად – მიუღებელიც.

¹ შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, თბ., 1956, გვ. 278. შდრ. მისივე, კრიტიკული ნარკვევები (ფილოსოფია და კულტურა), თბ., 1965, გვ. 359.

² ს. სიგუა, „ეესტათი მცხეთელის მარტილობის“ ავტორობის საკითხისათვის, „ცისკარი“, 1873, I 11, გვ. 131-141.

ამჯერად მკითხველის ყურადღებას სადავო მოსაზრებებზე შევაჩერებთ.

ავტორს შენიშნული აქვს, რომ „ნამებაში“, შ. ნუცუბიძის მიერ შემჩნეულს გარდა, არეოპაგიტიკის გავლენა კიდევ სამი მიმართულებით იშლება: კათაფატიკა-აპოფატიკის, სიკეთე-ბოროტებისა და იერარქიული სისტემის არეოპაგიტიკული გაგების სახით.

საგანგებოდაა წარმოჩენილი თხზულების ერთადერთი აპოფატიკური ჩვენების – „დაუსაბამოჲს“, ვითარცა ნეგატიური თეოლოგიის საფუძველთა-საფუძვლის, მნიშვნელობა საკითხის გადაჭრაში. ეს ტერმინი, როგორც ცნება, ჩათვლილია არეოპაგიტიკის სპეციფიკად (იქვე, გვ. 132). ხოლო რაკი ეს ასეა, იგულისხმება, რომ „ევსტათის ნამებაში“ იგი არეოპაგიტიკიდანაა შესული.

მსჯელობა ლოგიკურია, მაგრამ საეჭვო.

მართლაც: ღვთაების აპოფატიკა-კათაფატიკური წდომის¹ ცდა ძველთაძველი აზროვნების ნაყოფია², რომელიც ქრისტიანო-

¹ დასახელებული თვალსაზრისით არეოპაგიტიკის კვლევაში განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის შ. ნუცუბიძეს, აგრეთვე შ. ხიდაშელს. ინტენსიურად იკვლევენ მას ა. განერელია, დ. ზუმბაძე, რ. სირაძე, ე. ხინთიბიძე და სხვა ქართველი მკვლევრები.

ცალკე და საგენგებოდ უნდა აღინიშნოს ამ მხრივ ახალგაზრდა მკვლევრის მ. მახარაძის ღვაწლი (იხ. მისი ნაშრომი: „აპოფატიკური მეთოდი არეოპაგიტიკაში“, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1981, 1, გვ. 37-50). მასვე ეკუთვნის ფრიად მნიშვნელოვანი მონოგრაფია სახელწოდებით: „არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური წყაროები“ (თბ., 1983).

რუსულენოვან ნაშრომთაგან ფუძემდებლურია უწინარესად ვ. ლოსკის სპეციალური ნაშრომი (В. Н. Лосский. Отрицательное Богословие в учении Диониса Ареопагита. Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемы институтом имени Н. П. Кондакова, VIII, Прага, 1929, стр. 133-144).

აქვე გვინდა მკითხველს წინასწარ ვაუწყოთ: შესაძლოა წინამდებარე ნარკვევში არეოპაგიტიკის ზოგიერთი საკითხი ყოველთვის არ იყოს ტრადიციის შესატყვისად გაგებული. ამას განაპირობებს არა წინამორბედ მკვლევართა თვალსაზრისების დაუფასებლობა, არამედ უმთავრესად ის გარემოება, რომ თვით არეოპაგიტიკა ისეთი ძველია, რომელიც სხვადასხვა ინტერპრეტაციის საფუძველს იძლევა.

² მ. გიგინეიშვილი, „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსანისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი (ძველი ქართული მწერლობის

ბამ იმთავითვე მიიღო მემკვიდრეობად. ამიტომაც V საუკუნეში არეოპაგიტის ავტორისათვის ეს აზროვნება გაშუალებული იყო ქრისტიანობის ოთხასწლოვანი პრაქტიკით. კერძოდ, მას საფუძველი ფილონ ალექსანდრიელის (ძვ. წ. ა. 20 – პ. წ. 54) შემოქმედებაშიც ეყრება, ხოლო სისტემური ხასიათი მეორე საუკუნიდან ეძლევა ალექსანდრიული სკოლის სახით და გრძელდება გვიანდელ პატრისტიკულ სკოლაში. აპოლოგეტებთან (ტატიანე ასური, ათინაგორა ათენელი, მელიტონ სარდინელი, თეოფილე ანტიოქელი) სრული გარკვეულობითაა მოაზრებული ღვთაების უხილაობა, შეუქმნელობა, უსხეულობა, მიუნდომლობა, გამოუთქმელობა, განუყოფლობა, განუზომლობა, შეუცნობადობა, დასაბამიერობა, მარადიულობა და სხვ., რაც პოზიტიური და ნეგატიური თეოლოგიის ქვაკუთხედაა.

ამას გულისხმობს თვით ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სიტყვები: „მრავალნი ღმრთის-მეტყუელთაგანნი ჰპოვნე, რომელთა არა ხოლო უხილაობაჲ და მიუნდომელობაჲ იგალობეს მისთვის, არამედ თანად გამოუძიებლობაჲცა და გამოუკულებლობაჲ, ვითარმედ არა არს ალაგი, არცა კუალი ერთი განსავლელი დაფარულსა მას შორის განუზომელობასა მისსა“¹.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისათვის სამაგალითო ღვთისმეტყველებს კი ღვთაების დაუსაბამობის ათვისება სახარებიდანაც შეეძლოთ, და, ამიტომაც, დასაშვები ჩანს ან უკანასკნელის მიჩნევა საკუთრივ ქრისტიანული ნეგატიური თეოლოგიის ერთ-ერთ ძირითად წყაროდ, გზად და ხიდად ძველსა და ახალ აზროვნებას შორის. სახარებაში იმთავითვე იკითხება: „შორის დასაბამსა იყო სიტყუა“². ეს ნიშნავს: ა) ღვთაება ყოველივეს დასაბამია; ბ) თუ ის დასაბამია, მისგან გამოდის ყოველივე, როგორც ამას ძველი

საკითხები, თბ., III, 1968, გვ. 9-66).

¹ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა, თბ., 1961, გვ. 7.

² ცნობილია იოანე პეტრინის კამათი ქართველ „ულუმპიელებთან“, ანუ საღმრთო ნიგნთა მთარგმნელებთან, სახარების აღნიშნული მონაკვეთის ამგვარი გადმოტანის (ნაცვლად თარგმნისა: „პირველითგან იყო სიტყუა) საჭიროებაზე (იხ. იოანე პეტრინის შრომები, II, თბ., 1937, გვ. 218. შდრ. იოვანე პეტრინის შრომები, I, თბ., 1940, გვ. XII-XIII).

აღთქმაც ამბობს; გ) ქრისტე, ვითარცა ღვთაებრივი სიტყვა (ლოგოსი), განსხეულებამდე პოტენციურად არსებობდა „შორის დასაბამსა“. ამდენად, თვითვე იყო დასაბამი ყოველთა ქრისტიანობას არ დასჭირვებია არეოპაგელისათვის მოცდა აქედან იმ დასკვნის გამოსატანად, რაიც მიიღებოდა ამ თეზის ინტერპრეტაციით: დასაბამი იმიტომაა დასაბამი, რომ იმის იქით არაფერი არ არსებობს, მაშასადამე, არ არსებობს არავითარი ძალა, რომელმაც დასაბამ-ჰყოს იგი: დასაბამი დაუსაბამოა. ეს ხსნის კატაფატიკა-აპოფატიკას შესაძლებლობას საკუთრივ ქრისტიანობაში. ამ აზრს არეოპაგელამდე სამი საუკუნით ადრე ხვდება სირიელი აპოლოგეტი ტატიანე ასური (რომლის ერთ-ერთ შრომას, როგორც აღინიშნა, ანონიმიც იყენებს).

თავის განთქმულ აპოლოგიაში „სიტყვა ელინთა წინააღმდეგ“ (*Oratiovi adversus Graecos*) გარკვევით განუმარტავს მონინააღმდეგეებს: *θεὸς Καὶ ἀΰμας οὐκ ἔχει τὸν τασιν εἶναι χροῦσα, μῦθος ἄναρχος ἄσ, καὶ ἀντοῦ ἄσ, αὶ ἀντοῦ ἡἀρχου τῷ ἰῶν ἀρ᾽χῆ*¹.

ჩვენ შორს ვართ იმ აზრისაგან, რომ მოტანილი თვალსაზრისი არეოპაგიტიკის დონეზე იყოს დამუშავებული, მაგრამ იმის უგულებელყოფა მაინც არ შეიძლება, რომ ტატიანეს, როგორც ქრისტიანობის უნიჭიერესი აპოლოგეტის, გამოსვლაში უმთავრესად სწორედ აღნიშნული თვალსაზრისის (ღვთაების დაუსაბამობის) მძლავრი წინამძღვარია უკუფენილი და დაუსაბამოც ცნების რანგშია აყვანილი.

იმავე მეორე საუკუნის მოღვაწე ათინაგორა ათენელი თავის აპოლოგიაში ნეგაციის მთელ ნყებას მოიხმობს და განსაკუთრებული გონებამახვილობით შეეცდება მათ ჩაყენებას ღვთაების შეცნობა-განსაზღვრის, უფრო სწორად, ამითვე მისი შეცნობა-გააზრების შეუძლებლობის, მტკიცების სამსახურში, აქ გარკვევითაა მოაზრებული ღვთაების დაუსაბამობაც².

სხვა ნიჭიერი აპოლოგეტების გავლით, მსგავსი ვითარება შეიმჩნევა გვიანდელ საუკუნეთა ღმრთისმეტყველებთან.

¹ *Patrologia Graece*, VI, 1857, გვ. 813, 817. აქ საუბარია იმაზე, რომ ქრისტიანობის ღმერთს არ მიუღია დასაწყისი დროში, რომ ის ერთადერთია დაუსაბამო და თვით არის დასაბამი ყოველთა.

² *Athenagorae philosophi Christiani – Legetio pro chrisfianis (PATrologia-Graece*, VI, გვ. 905, 908, 957).

მაშასადამე, არეოპაგიტიკის გვერდით და მანამდეც ალექსანდრიულ-პატრისტიკულ სკოლათა წარმომადგენლების მემკვიდრეობის სახით არსებობდა უამრავი წყარო, სადაც ღვთაების დაუსაბამობაზე იყო მსჯელობა და რომლებზედაც ანონიმს უთუოდ მიუწვდებოდა ხელი. ამიტომაც იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მკვლევარმა „წამების“ ტექსტში წაიკითხა ის, რაც შეიძლება ყოფილიყო, მაგრამ შესაძლოა არც არის.

მკვლევრის აზრით, „წამებაში“ აირეკლა აგრეთვე ფსევდო-დიონისეს ბოროტისა და კეთილის თეორია, როგორც კონცეფცია, „მთელი თხზულება სავსეა გამარჯვების პათოსით... ბოროტ არსებათა ხასიათში გახსნილია შემთხვევითი გესლი, რომლის სიკეთედ გადაქცევა პოტენციურად შესაძლოა, ვინაიდან ბოროტს მიზეზი არ გააჩნია“ (იქვე, გვ. 132).

ცნობილია, რომ ქრისტიანულ შეგნებაში კეთილისა და ბოროტის არსებობა ღვთისა და ეშმაკის არსებობის რწმენითაა განსაზღვრული¹. ღვთაების ძლევამოსილება ცხადდება იმდენად და იმიტომ, რამდენადაც და რადგანაც არსებობს მისი საპირისპირო ძალა ეშმაკის სახით. გარკვეული მიზეზით, საკითხი მწვავედ დგას ახალ აღთქმაში: ეშმაკის გარეშე ქრისტე არ არსებობს და ვერც იარესებებს². ამასთანავე ბიბლია საზოგადოდ (უფრო, ალბათ, უანობრივი მიზეზით) მკვეთრად არ სვამს საკითხს კეთილისა და ბოროტის სანწყისიერების შესახებ, ოღონდ ეს კია, რომ მასში სიკეთისაკენ უბოროტეს ძალთა მობრუნების რაიმე პერსპექტივა კატეგორიულად მოხსნილია (გამოცხადება იოანესი, 20, 10)³.

თეოლოგიის ზომიერი, შეიძლება ითქვას – ბიბლიური ფრთის წარმომადგენლებმა ამ მხრივ შეუსწორებლად მიიღეს ბიბლიური თვალსაზრისი, ხოლო უკიდურესმა ფრთამ სიკეთისაკენ მათი მო-

¹ ქრისტე და ეშმაკი გააზრებულია, როგორც კეთილი და ბოროტი ძალები. საზოგადოდ იყო რელიგიური სისტემები, რომლებიც ორივეს სანწყისიერებას აღიარებდნენ (მაგ., ზოროასტრიზმი), ან მხოლოდ ბოროტისას (მაგ., ზურვანიზმი), ან მხოლოდ კეთილისას (მაგ., ძველინდური მატერიალიზმი).

² М. Геннинг. Дьявол, его миф и история в христианской религии. Перевод с немецкого. Рязань, 1930, стр. 1.

³ უბოროტესნი ძალები, უწინარესად ეშმაკნი, განკითხვის შემდეგ, ბიბლიით, მარადიული ცეცხლის ტბაში რჩებიან.

ბრუნების სრული პერსპექტივა დასახა, რაც დროთა ვითარებაში მწვალებლობად იქნა მიჩნეული.

ამ ორ ფრთას საერთო ის ჰქონდა, რომ ისინი ერთხმად აღიარებდნენ ბოროტების არასუსტანციურობას. ახალ დრომდე ძირითადად დასახელებული რანგის თეოლოგთა ნააზრევი შემოგვრჩა და სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა აზრი, რომ თითქოსდა წმინდა მამები ისტორიის მთელ მანძილზე აღიარებდნენ მხოლოდ სიკეთის სუბსტანციას¹. მოღწეული მასალებიდან, თუნდაც იმავე არეოპაგიტიკიდან, ჩანს, რომ ეკლესიამ გაანადგურა მოპირისპირე ბანაკის (ე. ი. მათი, ვინც ბოროტების სუბსტანციას აღიარებდა). ნააზრევი და არეოპაგელის მხრივ ეს ბანაკი წოდებულ იქნა საკითხში გაურკვევლობით „ულონო-ქმნულად“².

თეოლოგიაში „გაუფასურებული“ ბოროტების ჰაგიოგრაფიაზე გავლენის შესახებ მსჯელობა საზოგადოდ გაჭირდებოდა. ჰაგიოგრაფები კეთილისა და ბოროტის ბრძოლას, ორი „სოფლის“ გავლით, შეგნებულად დაიყვანენ სულისა და ხორცის ცნობილ დაპირისპირებადმე, სადაც ყოველთვის წმინდანის სული ზეიმობს, მაგრამ უდიდესი შინაგანი, უხილავი ტკივილების დაძლევის გზით. ადამიანი იმიტომაც წმინდანი და მის ქცევასაც აზრს აძლევს მხოლოდ ის ფაქტი, რომ თვით ხორცის (ბოროტების) დაპირისპირებაა ფასეული და მისი დაძლევა მხოლოდ რჩეულთა ხვედრია. მიწიერი, ხორციელი ფასეულობის შეუგნებლად წამებას აზრი ეკარგება და ეს აქტიც არ შესრულდებოდა, რადგანაც ფაქტიურად სწორედ ამ ფასეულობასთან შეგნებულ დაპირისპირებაში იკვეთება სახე იდეალური გმირისა. ამიტომაც ჰაგიოგრაფია, მსგავსად ბიბლიისა, ბოროტების სუბსტანციურობის საკითხს ღიად უნდა ტოვებდეს. მაგრამ რაკი საკითხი ისმის ამ მხრივ „ეესტათის წამებაზე“ არეოპაგიტიკის გავლენის შესახებ, ჯერ უნდა გაირკვეს, თეოლოგთა თუ რომელ ფრთას ეკუთვნოდა თვით ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი.

არეოპაგიტის ღვთაება უზემთაესი სიკეთეა, მიუწვდომელი ნათელია. იერარქიულად წარმოდგენილი სამყარო მის ემანაციას წარმოადგენს. ყოველ საფეხურზე, ვითარცა მზის შარავანდი, გან-

¹ Т. Буткевич. Хло, его сущность и происхождение. Харьков, 1897.

² პეტრე იბერიელი, შრომები, გვ. 44.

ფენილია სიკეთე. განსხვავება მხოლოდ ხარისხშია. რაკი სიკეთე იშლება (უფრო სწორად – გაიშალა) ზევიდან ქვევით, დაღმავალი სვლით, ყოველი შემდგომი საფეხური მის კლებას მოასწავებს. ქვედა საფეხურზე მინიმალური სიკეთე სუფევს, ანუ, რაც იგივეა, ამ საფეხურზე მყოფი არსება განიცდის სიკეთის უკმარობას, „მოუძღურებას“. სწორედ სიკეთის უკმარობაა ის, რასაც ბოროტებას ვეძახით. მას არა აქვს არსი, რადგან იგი საკუთრივ ბოროტება კი არ არის, არამედ კეთილსაწყისიერში თვით საწყისის ნომინალობაა. ამიტომაც ბოროტება „არარაჲ და არასადმე მყოფია“, მას არა აქვს სუბსტანცია. არსებობს „მოუძღურებისაგან“ თავდაღწევისა და განძლიერების პერსპექტივაც. გზა ქვევიდან ზევით, საფეხურთა აღმამონაცვლეობით უმაღლესი სიკეთისაკენ (რაც ადამიანის „განმღრთობის“ ილუზიას ქმნის) მოასწავებს ყოველ შემდგომ საფეხურზე სიკეთის მატებას, ანუ არსის „განძლიერებას“. ქვედა საფეხურზე არსებული მყოფობა, რომელიც სიკეთის უკმარობას განიცდის, აღმასვლისას ბოროტებას კი არ იკლებს, არამედ სრულყოფს სიკეთეს ვიდრე უზეშთაესამდე. არსებობს უზეშთაესობამდე მისვლის სხვა გზაც – პირდაპირი გზა „უშუალოდ“ ზიარების სახით, რაც ხსნის მინიერ და ზოგჯერ ზეციურ იერარქიათა გავლის საჭიროებას. ეს გზა რჩეულთა, წმინდათა, ნეტართა ხვედრია, რომელთა მისტიკურ-ინტელექტუალური პოტენციის სიტყვიერი გამოხატვის ცდა ფაქტობრივად საიდუმლო, ეზოტერულ ცოდნათა გაცხადებას მოასწავებს (შესაძლოა ამის მაგალითი იყოს იმავე არეოპაგტიკის „საიდუმლო ღვთისმეტყველება“).

ბოროტებისა და ეშმაკის ურთიერთმიმართებაში გაურკვევლობით „უღონოქმნილთა“ გვერდის ავლით, არეოპაგტიკაში იწყება კოლოსალური მსჯელობა უზეშთაესიდან „მრავალგანსმენილ ნივთამდე“. საფეხურთა თანმიმდევრობა ასეთია: უზეშთაესი სიკეთე (ღვთაება) → ანგელოზნი → ეშმაკნი → სულნი (ცხოველნი) → პირუტყვინი → ბუნება → ხორცინი → მრავალგანსმენილი ნივთი. არეოპაგტიკის ავტორი აღმოაჩენს, რომ ბოროტი, როგორც არსი, არ არის და არც შეიძლება იყოს უზეშთაესში, ვითარცა „მასვეობაზე“ მყოფ უმაღლეს სიკეთეში. ასევეა „მეორე შემდგომი მისი“ – „სახე სახიერებისა“, „ხატი ღმრთისაჲ“ – ანგელოზნი (იქვე, გვ. 50). ჯერი ეშმაკზე მიდის. ფსევდო-დიონისე ამ ბენვის ხიდზე თამამად გადის (ქრისტიანულ ღვთისმეტყველთათვის ყველაზე დიდ დაბრკოლე-

ბას სწორედ ეშმაკი წარმოადგენს) და აღმოაჩენს, რომ არც ეშმაკია ბოროტება, როგორც არსი.

გარდა იმისა, რომ ასეთი დასკვნის გამოტანას არეოპაგტიკის მთელი შინაგანი აზრი ამზადებს, აქ კონკრეტულად მის წანამძღვრებზეცაა საუბარი. ეშმაკის ბიბლიური გენეზისის გათვალისწინებით, აგრეთვე იმ ძირითადი თეზის (რომელიც მთელს არეოპაგტიკას გასდევს) მოგონებით, რომ „ყოვლითა სახითა დაკლებული კეთილისაგან არაოდეს არასადა იპოვოს, არცა ყოფილ არს, არცა არს, არცა იყოს, არცა ყოფად შესაძლებელ არს“ (იქვე, გვ. 47), აქ ფსევდო-დიონისეს შესაძლებლობა ეძლევა განაცხადოს: ეშმაკნი „არა ყოვლად უნაწილო არიან კეთილისაგან მით კერძოთა, რომლითა არიან, და ცხოველ არიან და სცნობენ და ყოვლად არს რამე მათ შორის აღძრვაჲ ნადიერებისაჲ“ (იქვე, გვ. 51). ან კიდევ: „ეშმაკთაცა, რომელი იგი არიან, კეთილისაგან არიან, და კეთილ არს არსება მათი“ (იქვე). არეოპაგტიკის ავტორი უფრო შორს მიდის და ისეთ რადიკალურ აზრებს განავითარებს, რომლებიც სხვა დროს მწვალებლობად ჩაეთვალა ნიკეამდელი პატრისტიკის ცნობილ წარმომადგენელს ორიგენს (185-253) და შეირისხა კიდევ 533 წლის საეკლესიო კრებაზე¹. კერძოდ, იგი იტყვის: „არა ოდეს ვთქუნეთ (უშმაკნი) შეცვალებულად, არამედ არიან იგინი ყოვლად სავსე და ყოვლად ბრწყინვალე არიან, დაღაცათუ იგინი ვერ ხედვენ, რამეთუ თავით თკით დაუნუხვან კეთილად მხედველობისა ძალნი“. უფრო მეტიც; თურმე „უეჭველად ყოველთა და ბოროტთაცა დასაბამი და დასასრული კეთილი არს“².

არეოპაგტიკის ეშმაკი ბოროტებასავით არარა და არასადმე მყოფი კი არ არის, არამედ არსებულა. ხოლო რაკი არსებულის მიზეზი უმაღლესი სიკეთეა, მისი მყოფობაც ასევე უმაღლესი სიკეთის ნებითაა განსაზღვრული. ამის შემდეგ ფსევდო – დიონისე დაადასტურებს აზრს, რომ „არღაცა ეშმაკნი ბუნებით ბოროტ არიან“ (იქვე, გვ. 50).

ბუნებრივად დაისმის კითხვა: მაშ, „რამ არს ეშმაკთა შორის ბოროტი? ვეტყვთ, ვითარმედ რისხვია პირუტყული, გულის-თქუმაჲ უგუნური, ოცნებაჲ აღტაცებული“ (იქვე, გვ. 51). უფრო კონკრეტუ-

¹ Деяние Вселенских Соборов. Казань, 1875, стр. 463.

² პეტრე იბერიელი, შრომები, გვ. 52.

ლად: ისინი „მოკლებითა ანგელოზებრთა კეთილთაგან განბოროტდებიან“ (იქვე).

მაშასადამე, არეოპაგიტიკაში საკითხი დგას ამგვარად: ეშმაკსაც და ადამიანსაც ერთი არსება გააჩნია – კეთილი. ბოროტებაზე მსჯელობა არ გულისხმობს მაინცდამაინც ეშმაკზე მითითებას. იგი ვრცელდება ყველგან და ყველაფერში ზეშთაარსებისა და ზეცათა მხედრონის გამოკლებითა და სხვადასხვა ხარისხით. ადამიანისა და ეშმაკის გაბოროტებას საერთო მიზეზი გააჩნია: სიკეთის უქმარობა, „მოუძღურება ბუნებითა მათ კეთილთა თვსთა წესთაგან“, ანუ რაც იგივეა, – „არცა ეშმაკთა შორის, არცა ჩუენ შორის არს ბოროტი, ვითარ-იგი არს ბოროტი, არამედ ვითარცა მოკლებად და ორებად თვსთა კეთილთა სრულებისა“ (იქვე, გვ. 52). ამიტომაც თუ ადამიანში ბოროტებას აღმოვაჩენთ, ეს არ ნიშნავს მასში ეშმაკის ყოფნას, რადგანაც თვით ეშმაკიც მსგავს და უარეს „ორებას“ განიცდის. ადამიანისა და ეშმაკის შერწყმა და ამ აქტივადამიანური ბოროტების განსაზღვრა უგულებელყოფილი უნდა იყოს არეოპაგიტიკის შინაგანი აზრით, მისი საერთო კონცეფციით. ადამიანი იმიტომ კი არაა ბოროტი, რომ საზოგადოდ ეშმაკი არსებობს (რომელსაც მათთან შერწყმა ძალუძს), არამედ ისინი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არიან ბოროტნი თავიანთ არსებათა კეთილმწირობის გამო.

თვით ეშმაკის კეთილი დასასრულისა და, იგულისხმება. მისი ხსნის რწმენა, საპირისპიროდ ბიბლიური ზღვარდებული ოპტიმიზმისა (განკითხვის შემდეგ უუბოროტესნი ძალნი მარადიული ცეცხლის ტბაში რჩებიან), არეოპაგიტიკაში საყოველთაო ოპტიმიზს ამკვიდრებს, რაც, ჩვენი აზრით, ორიგენის აპოტასტიკის უახლოვდება. ამით ფსევდო-დიონისე თეოლოგთა უკიდურესი ფრთის წარმომადგენლად გვევლინება. ამგვარი ოპტიმიზმი, ვფიქრობთ, შედარებით ორიგინალურად სწყვეტს ქრისტიანული სარწმუნოების ისეთ კარდინალურ საკითხებს, როგორცაა სამოთხის, ჯოჯოხეთის, ცოდვის, ამაღლების, ნეტარების, ტანჯვის, მონანიების, ქვეყნის აღსასრულის (ესქატოლოგიის) რწმენა. ამ მხრივ კი არეოპაგიტიკა თითქმის არცაა შესწავლილი, ყოველ შემთხვევაში ჩვენში.

ჯოჯოხეთისა და სამოთხის მოაზრება უკავშირდება პირველყოფილ წარმოდგენებს სულის არსებობის შესახებ. ჯოჯოხეთი

(ბერძნ. ადესი, იუდეველთა შეოლი, ძველი აღთქმის გენია) დროთა ვითარებაში ტრანსფორმაციას განიცდიდა და საბოლოოდ გააზრებული იქნა მხოლოდ ცოდვილთა სულის ადგილსამყოფელად¹. თუმცა ბიბლიაში არ ჩანს კონკრეტული სახე გენიისა, ქრისტიანული სამყარო მას გაეცნო ცნობილი აპოკრიფული ძეგლის („მიმოსვლა მარიამ ღვითისმშობლისა“) მიხედვით.

იყო ცდა ჯოჯოხეთის დროებით სატანჯველად წარმოდგენისა. მართლმადიდებლობამ უარყო ასეთი გაგება და იგი მუდმივ სატანჯველად დასახა, ხოლო კათოლიკურმა ფრთამ, მართალია, მიიღო ჯოჯოხეთი, მაგრამ განსაზღვრულად შეინარჩუნა.

ჯოჯოხეთი და სამოთხე ბიბლიაში ერთმანეთს დაუპირისპირდა IV-III საუკუნეებში და ეს თვალსაზრისი უკიდურესი ფორმით განავითარა ქრისტიანობამ. სამოთხე ისტორიულად წარმოიდგინებოდა როგორც მიწიერი უსასრულობისა და წინააღმდეგობისაგან დახსნილი წმინდა სამყოფელი სივრცეები ან დროში. ქრისტიანობაში იგი უფრო უნივერსალური ეთიკური სანქციის უკუფენაა, თუმცა აქაც შეინიშნება მისი სახეობრივი წარმოდგენის ცდა. ერთია ევანგელისტური გაგება, მეორე – პატრისტიკულ-ფილოსოფიური. პირველში გულუბრყვილო, რეალისტურ, გრძნობად ფორმებში სახიერდება სამოთხისა და მომავალი ამაღლების სინთეზური რწმენა, მეორეში მეტნაკლებად გამორიცხულია გრძნობადი, რეალისტური მხარე და ღვთაებასთან სულიერ შეერთებად წარმოიდგინება იგი.

ისმის კითხვა: ყოველივე ამას რა კავშირი აქვს არეოპაგიტიკასთან? დავინყოთ იმ ფაქტის აღნიშვნით, რომ ფსევდო-დიონისესთან „ყველა საგნის ღმერთში დაბრუნების იდეა განზე სტოვებდა მთელს ქრისტიანულ წარმოდგენას საიქაო მიზღვის, მონანიების, ტანჯვისა და გამოსყიდვის შესახებ“². ეს ის ცნებებია, რომლებიც უმთავრესად ქრისტიანული დოგმატიკით მოაზრებულ ჯოჯოხეთს უკავშირდება. ამიტომაც არეოპაგიტიკა, თავისი ძირითადი კონცეფციით, მეტ-ნაკლებად უნდა უგულუბელყოფდეს წარმოდგენას ჯოჯოხეთის შესახებ³. ამით სამოთხის საკითხიც სხ-

¹ ზოგი რელიგია საზოგადოდ უარყოფს ჯოჯოხეთსა და სამოთხეს (დაპრიზმი, ადვენტიზმი, კერძოდ, — იელოვისტიები).

² შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 160.

³ რასაკვირველია, არ გვულისხმობთ ეპისტოლეებს, რომლებშიც, გასაგები მიზეზით, მთლიანად ბიბლიური ვითარება დასტურდება. ფსევდო-

ვაგვარად წყდება. არეოპაგიტიკის მიხედვით, „ნეტარება სამოთხეში კი არ იყო, როგორც ეს ქრისტიანულ დოგმატიკას ეგონა, ... არამედ... „დეიფიკაციაში“¹.

შორეულად ამ საკითხებთანაა დაკავშირებული რწმენა საშინელი განკითხვისა და ქვეყნის აღსასრულის შესახებ. მისი საფუძველი უძველეს წარსულში ძვეს ესქატოლოგიარ წარმოდგენათა სახით. შედარებით გავრცელებული და შედარებით გვიანდელი თვალსაზრისით, ესქატოლოგია ეთიკურ იდეებში გადამწყდარი კოსმოგონიური შეხედულებაა ქვეყნის აღსასრულზე, რა დროსაც სრულდება უმაღლესი ნება: ბოროტთა, შეცოდებულთა განსჯა და მართალთა დაჯილდოება (განსაკუთრებით ამ კუთხით განავითარებს მას იუდაიზმი და ქრისტიანობა).

ინდური დოქტრინა სამყაროს წარმოშობისა და თავის პირველსაწყისთან მისი დაბრუნების შესახებ საყოველთაოდ ნგრევისა და განადგურების აქტით სრულდება².

იუდაიზმი, ეყრდნობა რა ზოროასტრიზმში ისტორიის მისტიკურ გაგებას (ორმუზდისა და ანჰარა მანიუს მუდმივი დაპირისპირების ნიშნით ისტორიის მსვლელობა), ქვეყნის აღსასრულს თვლის კეთილისა და ბოროტის საბოლოო განყოფად კეთილის სრული გამარჯვებით³.

ქრისტიანობა ესქატოლოგიასთან წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა ქრისტეს ორგზისი მოვლენის აღიარებით. ეს ფაქტი თვით აღსასრულს გაორებულ და ხანგრძლივ პროცესად წარმოაჩენდა. აღსასრული დაიწყო მაშინ, როცა პირველად მოველინა ქრისტე კაცობრიობას. ამჯერად იგი მოვიდა შენდობის მოტივით, ვითარცა მონა, მოძღვარი, გამომსყიდველი. ამ ეტაპზე ქრისტე ადამიანებს არ გაასამართლებს, არ განსჯის. მან თითქოს სძლია მინიერებას, მაგრამ ემპირიული სინამდვილე მაინც განაგრძობს არსებობას. ამდენად, რეალობა ძლეული აღმოჩნდება მხოლოდ დაფარულად, რაც მორწმუნეთათვისაა ხილული (შდრ. რუსთველი: „ამ საქმესა დაფარულსა...“), უხილავი რეალობის მხილველნი ამჩნევენ, რომ ემპირიული სინამდვილე ამიერიდან არსებობას განაგრძობს აღსას-

დიონისე სხვაა, როცა მსჯელობს, და სხვა — როცა მოძღვრავს.

¹ შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 250-251.

² Унанишады, М., 1967, стр. 39; 140-141.

³ Иу Ду Амусину Рукописи Мертвого моря, 1960, стр. 117.

რულის ნიშნით. აღსასრულის ეს ხანგრძლივი და დაფარული პროცესი დასრულდება მეორედ მოსვლისას, როცა ადამიანის სრული ღვთაებრივი დაუფლებით საბოლოოდ და საყოველთაოდ გაცხადდება უხილავი, დაფარული რეალობა. ამ დროს ქრისტე კაცობრიობას მოველინება ვითარცა მკვდართა და ცოცხალთა საშინელი განმსჯელი. ამით გამთლიანდება ღვთაებრივი ეთიკის ორი პოლუსური მხარე: ღმერთი შემნდობი და გამომსყიდველი (ჯვარცმა, ანუ პირველი მოსვლა) და ღმერთი განმსჯელი და განმკითხავი (მეორედ მოსვლა). ასეთ ვითარებაში აზრი ეკარგება სამოთხესა და ჯოჯოხეთსაც იმ გაგებით, რომ თურმე არც პირველი ყოფილა მუდმივი სალხინებელი და არც მეორე – მუდმივი სატანჯველი (საპირისპიროდ წარმოადგენს მას დასავლეთში დანტე). ნამდვილად კი ქრისტიანობას სურს ასეთად წარმოიდგინოს ისინი¹.

არეოპაგიტიკაში მსგავსი ვითარება არ უნდა დასტურდებოდეს, რადგანაც ფსევდო-დიონისეს „ღვთაების მარადიულობიდან ქვეყნის მარადიულობა გამოჰყავდა“. არეოპაგიტიკაში იერარქიული სისტემების სახით წარმოდგენილი სამყაროში მარადიულია ისევე, როგორც ღვთაება. იერარქიული სისტემა გულისხმობს უნ-

¹ საკაცობრიო ესქატოლოგიასთან ბიბლიური საშინელი განსჯის მორიგების ცდაა წმინდათა ინდივიდუალური ესქატოლოგიის სამ განშტოებად გაშლა: ა) წმინდანი აღმოაჩენს თავისთავში მოვლენილ ქრისტეს და ამ მოვლენით შექმნილ უხილავ რეალობას. ამით ის ცხოვრობს დედამიწაზე „ახალი ცხოვრებით“; ბ) სიკვდილის შემდეგ სამოთხეში ღებულობს „საუკუნო ცხოვრებას“. გ) ახალი, „საუკუნო ცხოვრება“ ნივთიერად სრულიქმნება საშინელი განკითხვის დროს. უკანასკნელი აქტი მისტიკას ხშირად წარმოდგენილი აქვს როგორც ყოველივესა და ყველაფერის დაბრუნება თავისთავში, შესაქმის პირველსახესთან: კაცობრიობა განსახიერდება თავის ეპონიმში, ადამი დაძლევეს ორსქესად განყოფას, გადააქცევს რა ქვეყანას სამოთხედ — გაამთლიანებს მიწიერ და ანგელოზებრივ ყოფას, მოაქცევს მთელს უნივერსუმს თავისთავში და სიყვარულით გადასცემს ღვთაებას, რითაც შეასრულებს არსებობის მიზანს. ეს ილუზია გზას ხსნიდა სხვადასხვა ინტერპრეტაციისათვის, თვით მწვალებლობის ჩათვლით. ასე მოუვიდა ორიგენს, რომლის გავლენა შეინიშნება გრიგოლ ნოსელიდან დაწყებული იოანე სკოტ ერიუგენამდე (А. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведение Иоанна Скота Эрюгена, СПб., 1898, стр. 407-414).

ყვეტ საფეხურთა არსებობას ღვთაებასა და ემპირიულ სინამდვილეს შორის, რომელზედაც განუწყვეტელი დინებაა. ყველაფრის და ყოველივე ამ დინებაშია ჩართული და საფეხურთა მიღმა არ არსებობს არცერთი არსი, თვით ეშმაკის ჩათვლით. გზა ქვევიდან ზევით არ არის საიქიოს მიზლვა, ტანჯვა და მონანიება, არამედ სიკეთის სრულყოფაა. ამ გზაზე ცენტრალური ფიგურა ადამიანია (არეოპაგიტიკა ნეოპლატონიზმის განვითარებაა ადამიანის წინ წამოწევი), რომელშიც განღმრთობის პოტენციაა, რისი რეალიზების შესაძლებლობის რწმენა (და არა სამოთხეში მოხვედრა) გვრის მას ნეტარებას. განღმრთობის აქტი არ გულისხმობს ესქატოლოგიურ რღვევას, ემპირიული რეალობის აღსასრულს, არამედ იგი საფეხურებრივი აღმასვლის კანონზომიერი პროცესია უწინარესად.

ამ ვრცელი ექსკურსის შემდეგ დავუბრუნდეთ ძირითად საკითხს: განიცდის თუ არა ანონიმი აღნიშნული თვალსაზრისით არეოპაგიტიკის გავლენას?

„წამება“ ბიბლიის კვალობაზე ხსნის ადამიანის განბოროტებას. ესაა ეშმაკის დამკვიდრება მასში (შდრ. „მოემთხვა კაცი ერთი, რომელისა თანაიყო ლეგეონი ეშმაკი“; „ეშმაკი შეუდა გულსა ბახდიადისსა...“). ლეგეონ ეშმაკში ბოროტი თვისება შემთხვევითი მოვლენა კი არაა, არამედ შინაგანი აუცილებლობით განპირობებული. ლეგეონს არ გააჩნია არავითარი პერსპექტივა სიკეთისაკენ მოქცევისა, რის გამოც, ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, ბიბლიის კანონიკური ტექსტის ჩვენებისაგან განსხვავებით, ანონიმი, ქრისტეს მემკვიდრეობით, ჯოჯოხეთში მოაქცევს მას. „წამების“ ბიბლიურ პერსონაჟებს ანონიმთან ბიბლიურისაგან განსხვავებული სახიერება არ მიუღიათ. დაპირისპირებულ მხარეთა ბრძოლის პერიპეტიები აქაც იმგვარადვეა გადმოცემული, როგორც ბიბლიაში. ბოროტება რომ სასხვათაშორისო ძალა არაა, ეს თუნდაც ასეთი ფაქტითაც დასტურდება: ჯვარზე გაკრულმა ქრისტემ „თუალნი აღიხილნა ზეცად მამისა მიმართ და თქუა: „მამაო ჩემო, ყოველივე აღვასრულე და ისრაჴლმან არა ისმინა ჩემი და ესევეთარი ტანჯვაჲ მოანიეს ჩემ ზედა“. და მიიდრიკა თავი და აღმოუტევა სული“. აქ არათუ საზეიმო განწყობილება და ბოროტების სასხვათაშორისობა იგრძნობა, არამედ პირიქით – ბოროტებასთან ბრძოლით დაღლილი და ნანამები. თვით უზენაესის მხრივ საკუთარი მისიის უნაყოფო-

ბით გამონვეული სევდისა და ეშმაკთან წილნაყარი ისრაელისადმი დაუფარავი მდურვის მიღებული ხმები მოისმის.

ამიტომაც „ნამების“ ბიბლიურ ნაწილში და საერთოდ თხზულების მთელ მანძილზე გამარჯვების პათოსი თუ იგრძნობა – მხოლოდ პირობითად, მხოლოდ გარკვეული აზრით. მისი სევდანარევი, ზღვარდებული ოპტიმიზმიც სავსებით ბიბლიურია და მას ბევრი რამ საერთო არ უნდა ჰქონდეს არეოპაგიტიკასთან. და თუ მასში მაინც არეოპაგიტიკის სიკეთის კონცეფციას აღმოვაჩინოთ, უნდა ვალიაოთ ისიც, რომ ეს უკანასკნელიც მთლიანად ბიბლიურ თვალსაზრისზე დგას. მსგავს შემთხვევაში კი აზრი არც ექნებოდა არეოპაგიტიკული გავლენის ძიებას „ნამების“ ბიბლიურ მონაკვეთში და საერთოდაც.

საკითხის ისტორიას თუ კიდევ უფრო ჩავიძიებთ, აქ იმ საინტერესო ვითარების აღნიშვნაც შეიძლებოდა, რომ ბოროტების არასუბსტანციონალობა არეოპაგიტიკამდე გაცილებით ადრე იყო მოაზრებული¹. იგი, ძველინდური მატერიალიზმიდან სოკრატეს გავლით, ადრეულ ქრისტიანულ ღმრთისმეტყველებამდე აღწევს. ორიგენზე რომ არაფერი ვთქვათ, ანონიმისათვის კარგად ცნობილი ტატიანე ასური გარკვევით ამბობდა, რომ ბოროტება ადამიანებმა შექმნეს და ადამიანებსვე შეუძლიათ მისი უგულებელყოფა². ხოლო V საუკ. პირველ ნახევარში სომეხი ეზნიკ კოხბაცი (კოლბელი) პირდაპირ დასვამს საკითხს: „საიდან მომდინარეობს ბოროტება ქვეყნად?“ და უპასუხებს: „არავითარი ბოროტება ბუნებაში არ არსებობს“³. არაა უგულებელსაყოფი აგრეთვე ანონიმის წყაროს – „დიდაქეს“ რაობაც. იგი არ იცნობს დედამიწაზე ჩადენილ უმძიმეს ბოროტებას ქრისტეს ჯვარცმის სახით, რის გამოც მასში მოზიემე სული, მშვიდი, წყნარი გარემო შეინიშნება.

ასეთ ვითარებაში, თუკი „ნამებაში“ მართლა დადასტურდე-

¹ ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ კონცეფციისათვის (ქართული ლიტერატურის საკითხები, ახალგაზრდა მეცნიერ-მუშაკთა და ასპირატნთა ნაშრომების კრებული, II, თბ., 1971, გვ. 66).

² Сочинения древних апологетов. М., 1867, стр. 57-58.

³ Еаник Кохбаци. Опровержение, кн. I, гл. 4, 15. ციტ. წიგნიდან: Эзов Г. Об учении персидских магов. Сочинение Езника, армянского писателя V века, СПб., 1898.

ბოდა ბოროტების არასუბსტანციონალობა, ვფიქრობთ, მის ასახ-სნელად არ იქნებოდა აუცილებელი არეოპეგიტიკის მოშველიება, რადგან ამ უკანასკნელის გარეშეც ეს გარემოება ანონიმისათვის ცნობილი იქნებოდა.

დაბოლოს, ასევე საეჭვოდ მიგვაჩნია აზრი იმის შესახებაც, რომ თითქოს „ნამების“ შესაქმისეული ჩვენება, თუნდაც არაპირდაპირ, განიცდიდეს არეოპეგიტიკის იერარქიული სისტემის გავლენას. სანიმუშოდ მოტანილია ადგილი თხზულებიდან, სადაც სამყაროს ღვთაებრივ ქმნადობაზეა საუბარი: „ღმერთმან, რომელმან ქმნა ცაჲ და ქუეყანაჲ, მზც და მთოვარც და ვარსკულავნი, ზღუაჲ და წმელი. მდინარენი და შესაკრებელი წყალთანი, მთანი და ბორცუნი, ველნი და ტყენი, შეშაჲ და ცეცხლი, ოთხფეწნი და პირუტყუნი და მეწცნი, ქუენარმავალნი და მფრინველნი ცისანი და მერმე კაცნი შექმნა ღმერთმან და მას ყოველსა ზედა უფალ ყო იგი“.

კ. კეკელიძეს შენიშნული აქვს, რომ „ნამების“ ეს მონაკვეთი შეიძლება მომდინარეობდეს არისტიდეს აპოლოგიიდან¹, კერძოდ, დედნად ნაგულისხმევია ასეთი პასაჟი: „Я, о царь, созданы божественным привидением, вступил в этот мир и видя небеса и землю и море, солнце и луну и звезды и все твары, восхищенный удивился строю века сего“². ს. სიგუა ფიქრობს, რომ არისტიდესთან, ვითარცა არეოპეგიტიკის ავტორის წინა დროის მოაზროვნესთან, დასმულ საგანთა განლაგება მოკლებულია გარკვეულ წესრიგს. ეს წესრიგი მასში ანონიმს შეაქვს. კერძოდ, ანონიმთან ღმერთი და ადამიანი დასახულია სამყაროს დასაწყისად და დასასრულად, პირველ და ბოლო მიზეზებად. მათ შორის გარკვეული საფეხურებია გასავლელი, რომ ღვთის მიზანშეწონილი სწრაფვა დავიდეხს ადამიანებამდე და პირიქით – ადამიანის სწრაფვა დავიდეხს ღვთაებამდე. თხზულებაში მოხსენიებული „ცაჲ და ქუეყანაჲ“

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, III, გვ. 46.

² Отрывок из аполлогии Аристиды, христианского апологета. Переводы и статьи И. С. Эмина по духовной армянской литературе за 1858-1892 гг., апокрифы, жития, слова и другие. М., 1897, стр. 252; იმავე სომხურ ტექსტს ა. პოკროვსკი ასე თარგმნის: „Я, царь, по позволению Бога явился в мир и, созерцав здесь: небо, землю и море, солнце и луну и проч., удивился красотою мира“ (Философ Аристид и его недавно открытая аполлогия. (Богословский Вестник", Апрель, 1898, стр. 19-11).

მიესადაგება არეოპაგიტიკის ზეციურ და საეკლესიო იერარქიებს, იმიჯნება მათ შორის შემავალი საგნები და, საპირისპიროდ დედნად ნაგულვები აპოლოგიისა, გარკვეული წესით ლაგდება.

არეოპაგიტიკის ავტორი დასავლეთში „იერარქიის დოქტორადაა“ მიჩნეული, თუმცაღა მისი პირველსახე ბიბლიაშია დადასტურებული, ხოლო იერარქიის, როგორც გარკვეული სისტემის, წარმოდგენის ცდა არეოპაგელამდელ წმიდა მამათა (კირილე ალექსანდრიელი, იოანე ოქროპირი და სხვ.) ნააზრევშიც შეიმჩნევა, პროკლესაგან იეროთეოსის მეშვეობით მიღებული ცოდნა იერარქიისა არეოპაგიტიკაში მაინც განსხვავებულადაა წარმოდგენილი: იგი ანგელოსებს განალაგებს ტრიადული კანონის საფუძველზე ზეციური სამი და საეკლესიო სამი ტრიადის სახით¹. მაგრამ ამ ფაქტს არაფერი არ უნდა ჰქონდეს საერთო „ევსტათის ნამებასთან“.

შევნიშნავთ, რომ ქრისტიანულ სინამდვილეში სამყაროს სანყის და სასრულ მიზეზად ღვთისა და ადამიანის დასახვა არაა საკუთრივ არეოპაგიტიკის მონაპოვარი. იგი ბიბლიით განსაზღვრული ზოგადქრისტიანული თვალსაზრისია (რომ არაფერი ვთქვათ ბიბლიის წყაროებზე), რასაც წმინდა მამებიც

1 J. Stiglmayr. Die stritschrifts des Procopius vol. Gasa, Byz. Zeitschr., VIII; 1899, გვ. 277-278 (ცნობა მოტანილია წიგნიდან: Ш. Нучишдзე. Петр Ивер и античное фил. насл., Тб., 1963, стр. 138). ვიდრე ოპონენტები უსაფუძვლოდ შეკამათებოდნენ, რომ თითქოს ამ საკითხში კირილე ალექსანდრიელი, იოანე ოქროპირი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი და იეროთეოსი (იოანე ლაზი) ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან (როკი, გრუმელი, ხაუსგენრი), ე. ჰონიგმანს მანამდე ჰქონდა აღნიშნული: „Кирил Иерусалимский или Иоанн Златоуст и автор Constitutiones apostohikae говорят порой нечто подобное о числе и распорядке ангелов, но они отрицают, чтобы можно было установить точно их иерархию, в то время, как Псевдо-Дионисий представил целую систему трех тряд“ (იქვე, გვ. 233-234).

ეს ტრიადებია: 1) ზეციური სამი ტრიადა: სერაფიმი → უფლება → მთავრობანი; ქერობიმი → ძალნი → მთავარანგელოზნი; საყრადნი → ხელმწიფენი → ანგელოზნი; 2) საეკლესიო სამი ტრიადა: ნათლისღება → მღვდელმთავარი → მონაზონნი; უამისწირვა → მღვდელნი → მორწმუნენი; მიპრონის სრულყოფა → მსახურნი მდიაკონნი → კათაკმეველნი, შფოთიანნი, სინანულის ქუეშე მყოფნი (ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, III, თბ., 1963, გვ. 102).

იმეორებენ. ასევე, თხზულების „ცაჲ და ქუეყანაჲ“ მაინცდამაინც არ მიესადაგება არეოპაგიტიკას; იგი ზუსტად ასახავს ბიბლიის ჩვენებას, რომ ღმერთმა შექმნა „ცაჲ და ქუეყანაჲ“. არც ისაა ბიბლიისათვის უცხო, რომ ღვთაების ნება ადამიანამდე გარკვეულ საფეხურთა გავლით დადის (მასთან „უშუალო“ კავშირის დამყარება მხოლოდ რჩეულს, წმინდანს ძალუძს და ეს ბიბლიაშიც და არეოპაგიტიკაშიცაა დადასტურებული მოსეს მაგალითზე). „ნამებაში“ ორი ფენომენის (ცისა და ქვეყნის) დასახელების შემდეგ თითოეულში ცალ-ცალკე შემავალი საგნები გარკვეული წესით არ უნდა იყოს დალაგებული, თანაც ზეციურ და მიწიერ საგანთა გამიჯვნა ბიბლიისათვისაა დამახასიათებელი¹. ყურადღებას მივაქცევთ იმ ფაქტსაც, რომ სასრულ ფენომენში (ქვეყანა) საგანთა შესაქმისეული თანმიმდევრობა დარღვეულია: ადამის გაჩენას წინ უსწრებდა არა ფრინველის, არამედ მხეცთა და პირუტყვთა და ქვენარმავალთა გაჩენა. „ნამებას“ და შესაქმეს შორის არსებული ეს სხვაობა ვერ აიხსნება არეოპაგიტიკის გავლენით ისევე, როგორც ამ კორპუსის გავლენით ვერ აიხსნება საგანთა თანმიმდევრობის აღრევა ბიბლიურ დღეთა ფარგლებშიც ცალ-ცალკე, რაც არაა უცხო წმინდა მამებთანაც². „ნამების“ პასაჟში შეშისა და ცეცხლის დასახელებას არაფერი აქვს საერთო არეოპაგიტიკასთან. ანონიმს იგი შესაქმეში გარკვეული მიზნით შეაქვს – თავისი ძირითადი თეზის დადასტურებულად: ღვთისაგან გამომდინარე საგნები და მოვლენები, მათ შორის ცეცხლი და შეშა, არ შეიძლება იყოს ღმერთი. შესაქმის ჩვენების ეგზომ დეტალიზება ანონიმის მხრივ სწორედ ამ თვალსაზრისითაა განპირობებული.

აქედან ის უცილო დასკვნა უნდა გამოვიტანოთ, რომ

¹ შდრ. „რომელმან დაჰბადა ცა და რა არს მას შინა და ქუეყანა და რა არს მას შინა“ (გამოცხადება იოვანესი, 10,6), ხოლო მესამე რიგზე მნათობთა და ვარსკვლავთა დასახელება შეიძლებოდა თუნდაც იმიტომ, რომ „вопрос о том когда созданы солнце, луна и звезды: после ли земли существовали уже в полном своем состоянии, прежде земли, или наконец, и образование совершилось одновременно и с землею – этот вопрос не решается Библиею“ (Гетингер. Апология христианства. Перевод с немецкого, ч. II, СПб., 1872, стр. 173, прим. Д).

² მაგალითად, თეოფილე ამბობს: „Небеса – Его дело, Земля – Его творение, Море – Его создание, Человек – Его произведение и подобие – солнце, луна и звезды – Его стихии, сотворенные в людей“ (Сочинение древних христианских апологетовуюю стр. 172).

თხზულების შესაქმნისეული ჩვენების თავისებურება აიხსნება იმ თავისუფალი დამოკიდებულებით ბიბლიისადმი (გავისხენოთ თუნდაც ერთი უცნაური გარემოება, რომ ანონიმთან ქვეყნის გაჩენის ამბავი ქრისტეს ბიოგრაფიის შემდეგაა მოთხრობილი!), რაც, მეცნიერებაში განმტკიცებული სწორი თვალსაზრისით, ანონიმს ან მის წყაროს (წყარობს) ახასიათებდა!

ამრიგად, დასახელებული სამი მიმართულებით თხზულება არ უნდა განიცდიდეს არეოპაგტიკის გავლენას.

¹ აქ შეიძლება წამოიჭრას საკითხი ბიბლიური და არეოპაგტიკური კოსმოგონიის რაობის შესახებ. არეოპაგტიკა ამ საკითხში შესაძლოა წარმართულ პოზიციაზე იდგეს, რაც, დელიჩის აზრით (Commentar über die genesis, გამოც. III, გვ. 83), ქმნის ნაცვლად უშვებს ემანაციას და პანთეიზმამდე მიდის (შდრ. Гетингер, Апология христианства, II, გვ. 101-103). შესაქმე და ემანაცია ორი განსხვავებული აქტია. ალბათ, ამიტომაც, რომ აპოლოგეტები, განსაკუთრებით ახალი დროისა, ებრძვიან თვალსაზრისს სამყაროს ემანაციარობის შესახებ. ისინი შესაქმეს წარმოაჩენენ, როგორც ხანგრძლივ (6000-7000 წლოვან) და კანონზომიერ პროცესს, დაფუძნებულს სამყაროს წარმოშობა-განვითარების კანონების სრულ ცოდნაზე, რასაც, მათი აზრით, ადასტურებს ახალი ბიოლოგიური, არქეოლოგიური, გეოლოგიური და განსაკუთრებით ფიზიკის დარგში მოპოვებული. აღმოჩენები, ალსანიშნავია ულრიცის კატეგორიული მსჯელობა: „Если бы мир не был творением Божиим, а только истечением (emanatio) от Бога, тогда никаким образом не осуществлялась бы идея первой действующей причины“ (იხ. გეტინგერი, დასახ. შრომა, გვ. 103). ამიტომაც როცა ვამბობთ, რომ არეოპაგტიკით სამყარო ღვთაებრივ ემანაციას წარმოადგენს, უნდა შევიხსენოთ შესაქმესთან მისი გამიჯვნის შესაძლებლობაც. მართალია, არეოპაგტიკის ავტორი იცნობს (ეყრდნობა კიდევ) პირველსახეთა არსებად მოყვანის აქტს და ქვეყნის დაფუძნებას, მაგრამ იგი საგანგებოდ არ მსჯელობს შესაქმეზე. მნიშვნელოვანია შ. ნუცუბიძის შენიშვნა: „ქვეყნის მარადიულობის, მისი შექმნის საწინააღმდეგო, აუცილებლობის პრინციპისათვის ღმერთის დამორჩილება... პროგრესული მომენტი იყო (არეოპაგტიკულ) ნააზრევში“ (შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 261). ბიბლიურ შესაქმესა (creatio) და ემანაციას (emanatio) შორის სხვაობის შესახებ იხ. ზ. გამსახურდია, ვეფხისტყაოსანი ინგლისურ ენაზე, თბ., 1984, გვ. 23. საკუთრივ შესაქმეზე ვრცლად: იქვე, გვ. 23-40.

„ვესტათი მცხეთელის წამების“ ტექსტის ისტორიულ-ფილოლოგიურ კვლევას დიდი ხნის ისტორია აქვს. კვლევის შედეგები კი ხშირად ერთმანეთს არ ემთხვევა. ასე, მაგალითად, ჯერ კიდევ დ. ფურცელაძესა¹ და მ. საბინინს² შენიშნული ჰქონდათ თხზულების ფაქტობრივი უზუსტობანი ორგზის ორი პიროვნების მიერ სპარსეთსა და მცხეთაში ვესტათის მონათვლის სახით, რის მოსახსენებლადაც მათ მოახდინეს ხელოვნური იდენტიფიკაცია სამოელ კათალიკოსისა და სამოელ არქიდიაკონისა.

ა. ჰარნაკის აზრით, „წამების“ ავტორი ორი განსხვავებული წყაროთი სარგებლობს და აერთიანებს მათ უკრიტიკოდ.

ი. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, „წამებას“ ჩვენამდე კიმენური სახით არ მოუღწევია. ამ გარემოებით ხსნის იგი თხზულებაში დადასტურებულ ფაქტობრივ შეუსაბამობას, ხოლო თვით რედაქტორ-გადამკვეთებელთა მოქმედებას იტორიულ საფუძველს უძებნის. ეს საფუძველი ასეთია: ვესტათი წამდვილად სპარსეთში გაქრისტიანდა (რამდენადაც ამის პირობები მაშინ იქ იყო) და ასევე შევიდა აღნიშნული ფაქტი „თავდაპირველ მოთხრობაში“. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ქართლში გაიმარჯვა დიოფიზიტურმა მოძღვრებამ, აქ დაიწყეს „აღმოსავლეთ-სამხრეთის, განსაკუთრებით სპარსულ-ასურულ-სომხურ ეკლესიასთან ყოველივე კვალის წარხოცვა“. შესაძლოა, ამ მოძრაობის გავლენა განიცადა „წამების“ ტექსტმა და ვესტათი შეგნებულად დააშორეს სპარსულ ეკლესიას³.

როგორც ვხედავთ, მკვლევარმა „წამებაში“ ორი ძირითადი შრე შეამჩნია – „თავდაპირველი მოთხრობისა“ და მერმინდელი ჩანართებისა, რომელთა ავტორებად სხვადასხვა პირი იგულება; ამასთან იგი შეეცადა ეჩვენებინა მათ შორის იდეოლოგიურ-აღმსარებლობითი სხვაობაც. კერძოდ, ავტორი, რომელიც, ამტიციებს ვესტათი „სპარსეთის ეკლესიის შვილობას“, გამოხატავს სპარსულ ეროვნულ რელიგიურ თვალსაზრისს და,

¹ О праздниках, установленных православною грузинскою церковью, Тифлис, 1862, стр. 114-117.

² საქართველოს სამოთხე, პეტერბურლი, 1882, გვ. 315.

³ ი. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, VIII, თბ., 1977, გვ. 69-70.

პირიქით, ის ავტორი, რომელსაც ევტათი ქართული ეკლესიის შვილად მიაჩნია, – შეგნებულად მიჯნავს აღმოსავლეთ-სამხრეთის ეკლესიას ქართულისაგან და გამოხატავს ამ უკანასკნელის იდეოლოგიურ-აღმსარებლობით თვალსაზრისს, ანუ, რაც იგივეა, ეროვნულ ტენდენციას. ასეთი ნანამძღვრიდან ლოგიკურად დაისკვნებოდა, რომ პირველი ცნობის ავტორი გაქრისტიანებული სპარსელია, რომელსაც თავისი ასევე გაქრიატიანებული თანამემამულის მოწამებრივი ცხოვრება აუნერია სპარსულ ან, უფრო საფიქრებელია, ქართულ ენაზე. ამის შემდეგ, VI საუკუნის დასასრულს თუ VII საუკუნის დამდეგს, რომელიღაც ქართველი მოღვაწე ცდილა, რომ წარეხოცა „წამების“ ზოგი მნიშვნელოვანი ფაქტი და მასში ქართული ეროვნული თვალსაზრისი გაეტარებინა.

ი. ჯავახიშვილმა თავისი შეხედულების სასარგებლოდ გამოიყენა „წამებაში“ დადასტურებული სხვა ცნობებიც, რომელთა სწორი ინტერპრეტაცია უფრო გვიან მხოლოდ კ. კეკელიძემ შეძლო. ვგულისხმობთ ი. ჯავახიშვილის აზრს იმის თაობაზე, თითქოს თხზულების ბიბლიურ ნაწილში ტექსტი დედნისაგან დაშორებული იყოს მასში აშკარა სპარსული ტენდენციის ჩართვის სახით.

აზრი ანონიმის სპარსული წარმომავლობის შესახებ ა. ჰარნაკმა ევტათის აპოლოგეტური სიტყვის დასასრულის („ღმრთისა შექმნულნი კაცნი...“) საეჭვო ინტერპრეტაციით განამტკიცა.

რაკი ი. ჯავახიშვილსა და ა. ჰარნაკს „თავდაპირველი მოთხრობის“ ავტორად სპარსელი მიაჩნდათ, გამოდიოდა, რომ ეს ძეგლი ეროვნულ ჰაგიოგრაფიას განეკუთვნებოდა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც წამებას ადგილი ჰქონდა ქართლში და ქართულ გარემოში მყოფ გაქრისტიანებულ სპარსელს მისი აღწერა ქართულადაც შეეძლო. ამას ემატებოდა აგრეთვე ქართველ რედაქტორ-გადამკეთებელთა ნვლილიც, თუ ასეთად შეიძლება ჩაითვალოს მათი მოქმედება.

კ. კეკელიძე „წამებას“ კიმენურ რედაქციად თვლიდა, რომელსაც, სხვა ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთაგან განსხვავებით, თითქმის არ განუცდია ცვლილება. ი. ჯავახიშვილის თვალსაზრისის საპირისპიროდ მას შენიშნული აქვს: „თუ ვისმეს მართლა აზრად ჰქონდა წარეხოცა კვალი ევტათის სპარსეთის ეკლესიის შვილობისა, რა მიზნითაც ეს არ უნდა ყოფილიყო, ამისათვის

ის პირველად მოსპობდა იმ ცნობებს, რომელნიც მის სპარსულ სადაურობას ამჟღავნებენ. ეს ორი, თითქოს ერთიმეორის სანინააღმდეგო ცნობა ასე უნდა გვესმოდეს: ევსტათიმ სპარსეთში, სამოელ არქიდიაკონის კატეხიზატორული მოძღვრებითა და ზეგავლენით ირწმუნა ქრისტე, გაქრისტიანდა რწმენით, ხოლო მცხეთაში სამოელ კათალიკოსის ხელით მოინათლა და ფორმალურადაც ქრისტიანი გახდა¹.

რა შეიძლება ითქვას ამ თვალსაზრისთა შესახებ?

დ. ფურცელაძის, მ. საბინინის, ა. ჰარნაქისა და ზოგი სხვა ავტორის შეხედულებებზე სპეციალური მსჯელობის საჭიროება დღეს არც დგას, რასაც, ცხადია, ვერ ვიტყვით ი. ჯავახიშვილისა და კ. კეკელიძის თვალსაზრისთა შესახებ. თუმცა დასახელებულ ავტორთა პოზიციები განსხვავებულია, მათი მორიგება შეიძლება ვცადოთ. ი. ჯავახიშვილი სწორია, როცა „ნამებაში“ ცვლილებებს ამჩნევს: სწორია კ. კეკელიძე, როცა „ნამებას“ კიმენურ ტექსტს უწოდებს, რადგანაც მხატვრული სტილის (და არა ფაქტობრივი) თვალსაზრისით იგი შეიძლება კიმენური რედაქციის ნიმუშადაც ჩაითვალოს.

ამგვარი დასკვნა, რასაკვირველია, ზოგიერთი არსებითი განმარტების შემდეგ მიიღება. კერძოდ, ი. ჯავახიშვილის მიერ „ნამებაში“ შემჩნეული ფაქტობრივი შეუსაბამობანი, ჩანს, ასე შორს გამიზნული დასკვნისათვის ვერ გამოდგება. ის თავისი მასშტაბით იმ ცვლილებათა ფარგლებში თავსდება, როგორც ცვლილებებიც თავის დროზე განიცადა ქართული ჰაგიოგრაფიის თითქმის ყველა ძეგლმა. ამასთანავე დამაჯერებლად არ არის მოტივირებული ტექსტის ხელმეოფის მოქმედება და არც ის გახლდათ სარწმუნო, რომ ამ უკანასკნელმა, რომელიც თითქოს შეგნებულად ცვლიდა ტექსტის ჩვენებას, ვერ შეძლო მთლიანად წარეხოცა ცნობა ევსტათის სპარსულ ეკლესიაში მონათვლის შესახებ, როცა ამის გაკეთება უმტკივნეულოდაც შეიძლებოდა. მაგრამ დამაფიქრებელი ჩანდა ი. ჯავახიშვილის დაკვირვება „ნამების“ ბიბლიურ ნაწილზე; ევსტათის აპოლოგეტური სიტყვის შესავალი თითქოს ავლენდა ანონიმის სპარსელობას. თუ არ ამ ნაწილის სხვაგვარი ახსნა, ი. ჯავახიშვილის თვალსაზრისი ძალაში რჩებოდა.

¹ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 512.

კ. კეკელიძემ მეცნიერულად დაასაბუთა, რომ „სპარსთა რჯულის“ თავდაპირველ რელიგიად გამოცხადება არის არა შედეგი თხზულების სპარსული ეროვნული თვალსაზრისისა, არამედ უძველესი აპოკრიფების გამოძახილი, და რომ, ბიბლიური ტრადიციით, „ბაბილონის ქვეყანას ქალდეველთა ქვეყანაც ეწოდება, ხოლო ორივენი ხშირად გაიგივებულნი არიან სპარსეთთან“¹. მეცნიერის აზრით, „ნამების“ ბუნებრივი ქართული სტილი, მისი დახვეწილი, დარბაისლური ენა და აგრეთვე მასში გამოვლენილი პატრიოტული, ქართული ეროვნული გრძნობა უდავოს ხდის თხზულების ორიგინალობას, მაშასადამე, მისი ავტორის ქართველობასაც (იქვე, გვ. 513).

ამასთანავე, ეტყობა, არც კ. კეკელიძის ვარაუდი კმარა „ნამებაში“ ადრევე შემჩნეულ ფაქტობრივ შეუსაბამობათა მოსახსნელად. ი. ჯავახიშვილი რედაქტორ-გადამკეთებელთა მხრივ მაინცდამაინც სპარსულ ეკლესიასთან მონამის კავშირის წარხოცვის ცდაზე მიუთითებდა და არა მისი სადაურობის, ეროვნული კუთვნილების უგულებელყოფაზე. ეს ორი სრულიად განსხვავებული ფაქტორია და ერთის შეცვლა ვერ მოასწავებდა მეორის უთუო შეცვლასაც. მეტიც; რედაქტორ-გადამკეთებელნი არა თუ უწინარეს ევსტათის სპარსეთის ეკლესიის შვილობისა მოსპობდნენ ცნობას მისი სადაურობის შესახებ, ისინი ვერც შემდგომ ახლებდნენ მას ხელს; ქართულ ეკლესიას სრულად ჰქონდა შეგნებული პროზელიტიზმის განუზომელი მნიშვნელობა ეროვნული თვითმყოფელობის შენარჩუნება-განმტკიცების საქმეში (გავიხსენოთ, მაგ., „აბოს ნამება“), ამიტომაც მას არა თუ არ უცდია მონამეთა სადაურობის წარხოცვა, არამედ პირიქით – საგანგებოდ წარმოაჩინდა მათ უცხო წარმომავლობას.

გარდა ამ ზოგადი მიზეზისა, „ნამების“ რედაქტორ-გადამკეთებლები ვერ უგულებელყოფდნენ ევსტათის სპარსულ სადაურობას იმის გამოც, რომ ასეთ შემთხვევაში სავსებით დაიკარგებოდა თხზულების დედააზრი და... თვით თხზულებაც. სწორედ ევსტათის ეროვნული კუთვნილების ფაქტი განსაზღვრავს „ნამების“ მთელ სიუჟეტურ მდინარებას დასაწყისიდან დასასრულამდე: ევსტათი სპარსელია, რომელსაც მამეული

¹ კ. კეკელიძე, დასახ. შრომა, გვ. 512.

„რჩული“ უარუყვია. ეს ძირითადი აზრი უდევს საფუძვლად ორი ბანაკის (მაზდევანთა და ქრისტიანთა) შეგნებულ დაპირისპირებას. მცხეთის სპარსნი მეჯადაგენი და მეხამლენი უსტამ ციხისთავის წინაშე ევსტათის აბეზლებენ მხოლოდ იმიტომ, რომ ისიც სპარსელია, მაგრამ გაქრისტიანებული. მხოლოდ ამ აზრით განსჯიან მას თვით უსტამ ციხისთავი და მარზპანები, ხოლო ევსტათის სიტყვებში ყოველთვის უკვე გაქრისტიანებული სპარსელის პოზიციები ჩანს.

ამავე სიბრტყეზე განიხილება გუშნაკის, ბახდიადის, ბურზოს, პანაგუშნასპის, პეროზაკის, ზარმილისა და სტეფანეს საკითხი. მათი სპარსელობის შეგნებაც მთელ თხზულებას გასდევს. ამიტომაც, ვიმეორებთ, აღნიშნული ფაქტის ნარხოცვა თვით თხზულების ნარხოცვასაც მოასწავებდა. ამაზე კი რედაქტორ-გადამკეთებლები ვერ წავიდოდნენ. სულ სხვა საკითხია მათი მხრივ სპარსეთის ეკლესიასთან ევსტათის კავშირის უგულვებელყოფის ცდა; იმ ფაქტის აღნიშვნა, რომ ევსტათი მცხეთაში გაქრისტიანდა და არა სპარსეთში, სრულებით არ ვნებს თხზულების სიუჟეტურ-კომპოზიციურ მდინარებას, რადგანაც მას არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა ძეგლის, როგორც ასეთის, არსებობისათვის.

„ნამების“ მიხედვით დანამდვილებით არც იმის თქმა შეიძლება, რომ ევსტათი „რწმენით“ გაქრისტიანდა სპარსეთში, ხოლო „მოინათლა და ფორმალურადაც ქრისტიანი გახდა მცხეთაში“. ამ აზრის საპირისპიროდ შეგვიძლია მოვიტანოთ რამდენიმე ჩვენება ტექსტისა, რომლებიც „ნამებაში“ ფაქტობრივ შეუსაბამობათა არსებობას ადასტურებენ.

ევსტათი „რწმენით“ ვერ გაქრისტიანდებოდა სპარსეთში, რადგანაც: ა) თხზულების დასაწყისშივე ნათქვამია, რომ ქართლში მოსვლისას „ნარმართი იყო იგი“; ბ) ევსტათი მხოლოდ აქ, ქართლში „ხედვიდა... რჩულსა ქრისტიანეთასა და მსახურებასა ქრისტჳსსა და წმიდისა ჯუარისა ძალისა ჩინებასა“; აქვე „შეიყუარა მან რჩული ქრისტიანობისაჲ და ჰრწმენა ქრისტე“; გ) რწმენით გაქრისტიანებასთან ერთად („ჰრწმენაქრისტე“) იგი ქართლშივე გამხდარა „თვტქრისტეანე“, მონათლულა და უწოდებიათ მისთვის, ნაცვლად ნარმართული გვირობანდაკისა, ევსტათი; დ) თანაპყრობილთა და თავისი სახელით ასეთი სიტყვა მიაგო ევსტათიმ მარზპან არვანად გუშნასპის: „მამულსა-ღა

ზედა რჩულსა ვიყვენოთ, სპარსთა რჩული ვიცოდეთ, ხოლო რაჟამს ქართლად შემოვედით და ქრისტიანეთა რჩული ვიხილეთ, ქრისტიანე ვიქმნენით"; ე) დასჯის წინ ევსტათი ლოცულობს, რომ მისი გვამი „დაემარხოს... მცხეთის წმიდასა... სადა ნათელ ვიღე“.

ზემოთქმულიდან თითქოს ის უცილო დასკვნა უნდა გამოვიტანოთ, რომ ევსტათი „რწმენითაც“ ქართლში გაქრისტიანებულა და ფორმალურადაც – იგი იქვე მონათლულა. მეტიც; მას თითქოს მხოლოდ აქ, ქართლში, მიეცა შესაძლებლობა „ეხილა რჩული ქრისტიანელთა“.

მეორე მხრივ, სპარსეთში ევსტათის გაქრისტიანების ფაქტს ადასტურებს თვით ევსტათის სიტყვები, რომელიც მან ვეჟან ბუზმირთან წარმოსთქვა. ირკვევა, რომ მას „რჩული ქრისტიანეთა“ ქართლში კი არ უხილავს, არამედ თავის სამშობლოში, განძაკში. ევსტათის იმთავითვე მოუძულებია მამეული რჩული და ერთგვარი არჩევანის წინაშე დამდგარა: ან ჰურიათა სარწმუნოება უნდა მიეღო არ ქრისტიანთა. ჰურიათათვის მას ვერაფერი გაუგია, ხოლო „ღამე-ღამე ქრისტიანეთა დაჰრეკიან... და ვხედვედი მსახურებასა მას ქრისტიანეთასაო“, – ამბობს იგი. სამოელ არქიდიაკონის წყალობით, – განაგრძობს ავსტათი, – „მრწმენა მე ღმერთი... და ამით ნათელ მიღებიეს“.

ეს ორი აშკარად საპირისპირო ჩვენებაა, რომლის უარყოფა არ შეიძლება.

„წამებაში“ სხვა მხრივაც შეიმჩნევა ფაქტობრივი აღრევანი. კერძოდ, არვანდ გუშნასპის მიერ დაბეზლებულთა დაკითხვისას თითქოს ცხადი ხდება, რომ რვავე პყრობილი „მამულსა-ღამე ზედა რჩულსა იყვნეს, სპარსთა რჩული იცოდნენ“, მაგრამ ვეჟან ბუზმირთან ასურელ მთავართა საუბრისას გაირკვევა, რომ ყველანი როდი არიან ახალ-ქრისტიანენი“. მეტიც; ზოგი მათგანის, მაგალითად სტეფანეს, და-ძმანი და მშობლებიც კი ახალი რჯულის მიმდევრები ყოფილან. თხზულებაში ნათქვამია: „და აღდგეს ასურნი მთავარნი კაცნი სტეფანეჴსათვს და ჰრქუეს [ვეჟან ბუზმირს]: „ესე კაცი ჩუენ ვიციოთ, ჩუენი მდაბური არს, მამაი და დედაი და ძმანი და დანი მაგისნი ქრისტიანე არიან და ეგეცა ქრისტიანე არს“. ხოლო სტეფანე მათითა სიტყვთა განუტევეს“. ცხადია, ეს ჩვენება აშკარად საპირისპიროა იმისა, რაც თავის დროზე ევსტათისაგან მიიღო არვანდ გუშნასპმა ამავე საკითხზე.

„წამებას“ ატყვია აგრეთვე ფრაზეოლოგიური დუბლირების ტენდენცია, რომლის გააზრება თავდაპირველი დედნის თავისებურებად გაძნელდებოდა. ასე, მაგალითად, დამბეზღებელი მეჯადაგენი და მეხამლენი, გარდა იმისა, რომ ყოველთვის წინდანი უთვლიან (ზოგჯერ პირისპირ ეუბნებიან) უსტამ ციხისთავსა და მარზაპანებს სპარსთა მხრივ „ახალი რჩულის“ მიღების შესახებ, მწოდებელნი ხშირად, ამ უკანასკნელთა თანდასწრებითაც, იმავე ფაქტს იმეორებენ ხელისუფალთა წინაშე. ხელისუფალნი კი, რომელთაც უკვე ორგზის იციან საქმის ვითარება, რატომღაც თავიდან იწყებენ ძიებას.

მცხეთელმა სპარსელებმა უსტამ ციხისთავს შეუთვალეს: „აქა კაცი ერთი არს ჩუენისა რჩულისაგანი... და იტყვს, ვითარმედ: „მე ქრისტიანე ვარო“. მწოდებელმა ევსტათი წარუდგინა უსტამს და მოახსენა: „ესე არს ჩუენისა რჩულისა მომაგინებელი“. უსტამი მაინც ეკითხება პყრობილს: „რომელი რჩული გიპყრიეს?“.

სამი წლის შემდეგ „წარვიდეს სპარსნი მცხეთით... ტფილისა და წარდგეს წინაშე... მარზაპანისა და ჰრქუეს: „კაცი არიან მცხეთას ჩუენისა რჩულისანი და განდგომილ არიან იგინი ჩუენგან და ქრისტიანობენ“.

მარზაპანმა ორი მხედარი წარავლინა მცხეთაში, რათა მოეგვარათ ისინი. მხედრებმა „წარუდგინეს ევსტათი და სტეფანე წინაშე... მარზაპანისა და თქუეს: „ესე არიან ახალ-ქრისტიანენი იგი მცხეთელნი“. მარზაპანი მაინც ჰკითხავს ევსტათის: „რომლითა რჩულითა სცხონდები?“

ფრაზეოლოგიური დუბლირების შთაბეჭდილებას ტოვებს აგრეთვე თხზულების ის ადგილი, სადაც არვად გუშნასპის მრისხანებაა გადმოცემული. პყრობილთა კადნიერებით განრისხებულმა გუშნასპმა ბრძანა: „დაყვნეთ მაგათ თავი და წუერი და განუპურიტენით მაგათ ცხვრნი და ჯაჭვ დასდევით ქედსა მაგათსა და ბორკილნი შეუსხენით ფერთა, და შესხენით ეგენი საპყრობილესა“. ორმა იქვე უარყო ქრისტიანობა, ხოლო გუშნასპმა უკვე ნაბრძანები „ბრძანა: თავისა და წუერისა დაყუენაჲ და ჯაჭვსა ქედსა დადებაჲ, და ბორკილითა საპყრობილესა შესხმაჲ მათი“.

გვიანდელი ჩანართი უნდა იყოს ევსტათის სიტყვის დასასრული, სადაც ადამიანთა შორის შეუფერებელ სისხლის

აღრევაზე საუბარი. ყოველ შემთხვევაში, ის ისეთ კონტექსტშია მოქცეული, რომელშიც მისი ჩასმა ლოგიკურად გაუმართლებელია; ევსტათიმ დაასაბუთა, რომ ცეცხლი არ არის ღმერთი, საითკენაც იყო მიმართული მთელი მისი გამოსვლა და რითაც უნდა დასრულებულიყო იგი. ამის შემდეგ სისხლის აღრევაზე საუბარი ერთობ მოულოდნელი ჩანს.

თხზულებაში შეიმჩნევა აგრეთვე ლექსიკურ-ტიერმინოლოგიური თუ სხვა სახის შეუსაბამობანი, რაც თავდაპირველი დედნისათვის არ უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი.

წარმოდგენილი ფილოლოგიური ანალიზის შედეგად შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ „ნამებას“ ჩვენამდე მთლიანად კიმენური რედაქციის სახით არ მოუღწევია; მას ცვლილება განუცდია, საფიქრებელია, უფრო ფაქტობრივი თვალსაზრისით. სტილის მხრივ კი იგი შეიძლება კიმენური ტექსტის ნიმუშადაც ჩაითვალოს.

ევსტათისა და აპოკრიფის „ნამებას“ ურთიერთმიმართებისათვის

მიუხედავად „ევსტათი მცხეთელის ნამების“ ტექსტის საგრძნობი ცვლილებისა, თხზულებაში მაინც ჭარბადაა შემორჩენილი კიმენური პლასტი, რომელსაც დიდი მნიშვნელობა აქვს მისი ატრიბუციისათვის. ამ პლასტის მნიშვნელობა განსაკუთრებით თვალსაჩინო ხდება მაშინ, როცა ვითვალისწინებთ, რომ ძველ მწერლობაში არ მოიპოვება არც ერთი ცნობა, რომელიც რამდენადმე მაინც არკვევდეს დასმულ საკითხს „ნამების“ ავტორი ძველი ქართული მწერლობის მთელ მანძილზე ანონიმად ჩანს და ასეთად რჩება დღემდე¹.

¹ ამ ფაქტს გ. მჭედლიძე ასე ხსნის: თხზულების „ავტორი და ქრონოლოგიური ჩარჩო დაზუსტებული არ არის... ევსტათი... უჩინარი პიროვნება, ისიც სპარსი, ვერ გახდებოდა ფართო მსჯელობის საგანი, წანარმოების ავტორმა კი ღირსად არ ჩათვალა თავისი თავი, შთამომავლობისათვის დაეტოვებინა რაიმე ავტობიოგრაფიული ცნობა ან მოსალოდნელია ისიც, რომ გადამწერებმა X საუკუნის დასასრულამდე „მოახერხეს“ მისი სახელის დაკარგვა“ (გ. მჭედლიძე, ქრონოლოგია

თხზულებაში არის ასეთი ადგილი: ქართლის დიდებულებმა სთხოვეს მარზპანს პყრობილთა განტყევა, რაც აღსრულებულ იქნა. პყრობილთაგან „რომელმანმე მათგანმან ნებითა ღმრთისაჲთა შეისუენა ჟამად-ჟამად და რომელნიმე ცოცხალ არიან“¹. ამ ჩვენებას ჯერ კიდევ მ. საბინინმა მიაქცია ყურადღება და სათანადო დასკვნა გამოიტანა: „აქედან ჰსჩანს, რომ ცხოვრება ესე დაწერილ არს თანა მედროვისაგან“².

მ. საბინინის აზრს, რომელიც პირველწყაროს ჩვენებაზეა დამყარებული, იზიარებს თითქმის ყველა მკვლევარი³. მაგრამ ის ფაქტი, რომ თხზულება ევსტათის თანამედროვის მიერაა დაწერილი, ვერ ხსნის ატრიბუციის ერთ-ერთ ძირითად საკითხს – კონკრეტულად ვერ არკვევს ავტორის მოღვაწეობის დროს. მისი გადანყვეტა თვით ევსტათის მოღვაწეობის ქრონოლოგიურ ჩარჩოთა დადგენაზეა დამოკიდებული. ეს უკანასკნელი კი ქართლში ევსტათის ჩამოსვლის მიზეზთა გათვალისწინებასაც საჭიროებს.

ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში იყო შემჩნეული ასეთ მიზეზთა არსებობის შესაძლებლობა, მაგრამ მაშინ მაინც გაუგებარი დარჩა, კერძოდა „по какому побуждению и по каким обстоятельствам Гвирибандак приехал во Мцхет“⁴.

თხზულების სანიმუშო ქრონოლოგიური დასისტიემების მიუხედავად, მკვლევართათვის საკამათო გახდა ქართლში ევსტათის ჩამოსვლისა და მისი წამების თარიღიც⁵.

ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში (V-XIV სს.). საკანდიდატო დისერტაცია, ქუთაისი, 1963, გვ. 81. (ინახება თსუ ბიბლიოთეკაში).

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1964, გვ. 34.

² საქართველოს სამოთხე, პეტერბურლი, 1882, გვ. 315, შენ. 2.

³ მართალია, ა. ჰარნაკი თხზულების სხვა ცნობაზე დაყრდნობით ერთიორი საუკუნით მაინც აპორებდა ავტორს აღწერილი ამბებისაგან, მაგრამ საბოლოოდ მაინც სწორ პოზიციასზე დადგა.

⁴ Д. Пурцеладзе. О праздниках, установленных православною груз. церковью, Тифлис, 1862, стр. 114, примеч.

⁵ იქვე, გვ. 117; მ. ბროსე, საქართველოს ისტორია, I, გვ. 103-104; საქართველოს სამოთხე, გვ. 313; დ. ბაქრაძე, საქართველოს ისტორია, ტფ., 1889, გვ. 191-192; მ. ჯანაშვილი, საქართველოს საეკლესიო ისტორია, ტფ., 1886, გვ. 54-55; მისივე, ევსტათის წამებისა და უმეფობის გამო ისევ. შდრ. მისივე, ქართული მწერლობა, წიგნი მეორე, ტფილისი,

ი. ჯავახიშვილმა ქართლში ევსტათის მოსვლის მიზეზი და თარიღი VI ს. პირველ ნახევრის სპარსეთის სარწმუნოებრივ ვითარებაში მოიძია. გრიგოლ მონამის ასურული „მარტილოზის“¹ ჩვენებათა საფუძველზე, რომელიც სპარსეთში პეროზის მეფობიდან ხოსროს მეფობის მეათე წლამდე რელიგიურ შემწყნარებლობას, ხოლო ამის შემდეგ ქრისტიანთა დევნას ადასტურებს, მკვლევარმა შესაძლოდ ცნო დევნილ ქრისტიანთა შორის ევსტათის ყოფნაც. ამით საკითხი ქრონოლოგიურად ასე დაკონკრეტდა: ევსტათი ქართლში ჩამოსულა 541 წელს, ხოლო უნამებიათ იგი 544-545 წწ. ახლო?²

შემდგომი კვლევა-ძიება უმთავრესად ი. ჯავახიშვილისეული დათარიღების დაზუსტებას ან დადასტურებას ითვალისწინებს³. ამ მხრივ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია კ. კეკელიძის თვალსაზრისი. სხვადასხვა წყაროებზე დაყრდნობით (გრიგოლ მანაჭიძრის მარტილოზის სომხური ტექსტი, საეკლესიო კალენდარი და სხვ.) მან დაადგინა ევსტათის პირველი დაბეზლებისა და ციხეში ჩასმის (547 წ.), მეორედ დაბეზლებისა (550 წ.) და წამების წლები (იქვე, გვ. 510-511). ამასთანავე კ. კეკელიძემ მცხეთაში ევსტათის შეპყრობის ფაქტს კონკრეტული საფუძველი მოუძებნა: ხუასროს მეფობის მეთხუთმეტე (546) წელს გამოიცა ბრძანება „თავისი საბრძანებლის ყველა ქვეყნისადმი“, რომ თუ ამ ქვეყანაში (ქვეყნებში) აღმოჩნდებოდა გაქრისტიანებული სპარსი, – შეეპყროთ და კვლავ მოექციათ. საფიქრებელია, რომ ამ ბრძანებამ ქართლში 547 წელს მოაღწია და ევსტათიც მის საფუძველზე შეეპყროთ და მისი წამებაც აქედან უნდა დაწყებულიყო.

1909, გვ. 108-119. მისივე, ჩემი შენიშვნები, III, 590 წელს და არა 544-ს და არც 888-ს, „საქართველო“, 5, 19. X. 1908, გვ. 12; მისივე, ჩემი შენიშვნები, VI, აღმანახი „ნიავი“ 11, 1909, გვ. 11-15; მისივე, პასუხის პასუხი („ნიავი“, 1909, 8) საისტორიო მასალები (ი. ჯავახიშვილის პასუხი მ. ჯანაშვილს), „საქართველო“, 10, 23. XI. 1908, გვ. 11-14.

¹ Hoffman. Auszüge aus Syrischen Acten; persischer Märtyrer, XIII, Grigor, s. 78.

² ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი პირველი, თბ., 1960, გვ. 245.

³ ს. კაკაბაძე, ძიებანი ქართველთა IV-VII საუკუნის ისტორიის შესახებ, „საისტორიო კრებული“, II, 1928; კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 509-511.

მკითხველის ყურადღებას მივაქცევთ იმ გარემოებაზე, რომ ზოგადად ამ თვალსაზრისს საუცხოოდ ესადაგება ეპისკოპოს სებოსის ცნობაც: ხოსროს ჰარამხანაში მოგვებთან ერთად ქრისტიანებიც ერია, რომელთა შორის აღმსარებლობითი უფლებებითა და აქტივობით შირინი გამოირჩეოდა. მისი განკარგულებით სასახლის სიახლოვეს აშენდა მონასტრები ქრისტიანთა დასაყუდებლად. თვითონ კი „смело преподавала евангелие царствия небесного при дворе царском, и никто из старших магов не смог раскрыть рта и сказать что-нибудь неприятное христианину“¹. ქრისტიანები აქ იმდენად მომრავლებულან, რომ, მაგალითად, დანიელის წმიდა ნაწილთა დასაცავად გამოსულა „მთელი ქვეყანა“². მაგრამ შირინის აღსასრულის შემდეგ „многие из магов обратившихся в христианство, в разных местах получили смерть мученичества“³.

სავსებით მოსალოდნელია, რომ სპარსეთის განაპირა მხარეებში (რომელშიც ქართლიც შედიოდა) მონამეობრივი სიკვდილით დასჯილ ყოფილ მოგვთა შორის კონკრეტულად ევსტათი მცხეთელიც იგულისხმებოდა და მისი ბიოგრაფიული დეტალები მეზობელი სომეხი ეპისკოპოსისათვის ნაცნობი იყოს.

კვლევის ამ ეტაპზე დადებითად გადაიჭრება თხზულების შექმნის ქრონოლოგიის საკითხიც: დაწერილია იგი VI ს. მეორე ნახევარში; დავა მხოლოდ ამ დროის ფარგლებში წარმოებს⁴.

¹ История императора Иракла, сочинение епископа Себеоса, писателя VII века. Перевод с армянского. Санктпетербург, 1862, стр. 50 (ср. История епископа Себеоса, Ереван, 1939, стр. 44).

² История императора Иракла, стр. 50.

³ იქვე, გვ. 51. საინტერესოა, რომ ხოსრო სიბერის უამს თვითონ გახდა ქრისტიანი და მოინათლა. ქრისტიანებმა პატივი სცეს მის წმინდა ნაწილს. (Опыт истории династии сасанидов, по сведениям, сообщаемым армянскими писателями. Составил К. Патканян, 1963, стр. 52-53).

⁴ ი. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1945, გვ. 37; ს. კაკაბაძე, საისტორიო კრებული, III, გვ. 78; მისივე, საისტორიო კრებული, II, გვ. 31, შენ. 3; კ. კეკელიძე, ქართულილიტ. ისტორია, I, გვ. 511; ს. ყუბანეიშვილი, ნარკვევი, მეექვსე საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. „ევსტათი მცხეთელის წამება“. საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1939 (ინახება თსუ სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში), გვ. 88. უკანასკნელად ამ საკითხს გ. მჭედლიძე შეეხო. იგი ფიქრობს,

ამით ირკვევა ატრიბუციის ერთ-ერთი ძირითადი ასპექტი – გარკვეულად შემოისაზღვრება ჰაგიოგრაფის მოღვაწეობის ქრონოლოგია: ავტორი მოღვაწეობს VI ს. მეორე ნახევარში. ბუნებრივად დაისვა კითხვა: ვინ უნდა ყოფილიყო იგი? ამ კითხვაზე ი. ჯავახიშვილსა და კ. კეკელიძეს განსხვავებული პასუხები აქვთ გაცემული. ქართულმა მეცნიერებამ კ. კეკელიძის თვალსაზრისი გაიზიარა.

მას შემდეგ, რაც ზოგადად მაინც გაირკვა ქართველი ავტორისადმი „ნამების“ კუთვნილების ფაქტი, კვლევა წარიმართა თვით ავტორის ვინაობის გარკვევის ხაზით. ამ მხრივ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისს; „ნამების“ ატრიბუცია მასთან ლოგიკურად დაუკავშირდა ისეთ ურთულეს პრობლემებს, როგორცაა სირიის IV ქართული ნეოპლატონიკური სკოლის არსებობის, პეტრე იბერიისა და არეოპაგტიკის ავტორის იდენტიფიკაციის, ათცამეტ ასურელ მამათ სირიულ ნეოპლატონიკურ სკოლასთან კავშირის, მათი ფილოსოფიურ-აღმსარებლობითი ნააზრევის რაგვარობის თუ სხვა საკითხები. გარდა იმისა, რომ ამ საკითხთა ნუცუბიძისეული ინტერპრეტაციის სრული წარმოდგენა მეტად საძნელო საქმეა, იგი ჩვენი ინტერესის სფეროსაც სცილდება. ამიტომაც მკვლევრის თვალსაზრისს მხოლოდ ძირითად ნაწილში შევხებით.

არეოპაგტიკული კორპუსის ავტორი რომ პირველი საუკუნის მოღვაწე დიონისე არეოპაგელი არაა, ეს ფაქტი ადრევე გახდა ცნობილი კულტურული კაცობრიობისათვის. ამიტომაც ამ კორპუსის ატრიბუცია შემდგომი პერიოდის თეოლოგიურ ნააზრევთა და ისტორიულ პერიპატიათა შუქზე განიხილებოდა.

რომ თხზულება დანერილია 551-553 წლებში. საბუთად მოხმობილია შემდეგი ფაქტები: ავტორი ყველა გარდაცვლილს, როგორც ნესი, მოხენიებს ნეტარად... მაშინ, როცა მცხეთის კათალიკოსი, რომელმაც დიდის დიდებით დამარხა ევსტათი, მოხსენებულია... „ნეტარის“ გარეშე, მაშასადამე, იგი ჯერ კიდევ ცოცხალი“ (იხ. დასახელებული შრომა, გვ. 84). გ. მჭედლიძის აზრით, აქ ნაგულისხმევია სამოელ მეორე, რომელიც ზეობდა 544-553 წ., ხოლო რაკი ევსტათი 551 წელს ანამეს, თხზულება 551-553 წლებს შორის დაინერებოდაო. ეს თვალსაზრისი არაა დამაჯერებლად დასაბუთებული; თხზულებაში „ნეტარად“ მოხსენებულია როგორც მკვდრები, ასევე ცოცხლებიც.

მეცნიერებმა სცადეს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის იდენტიფიკაცია მომდევნო პერიოდის თეოლოგებთან.

შ. ნუცუბიძემ ყურადღება პეტრე იბერზე შეაჩერა, შეისწავლა ამ „საკვირველი“ და „მსოფლიოში სახელგანთქმული კაცის“ ბიოგრაფია და ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ნააზრევი, რამდენადაც ეს მოხერხდებოდა მოღწეულ მასალათა ფარგლებში. ამით ქართველმა მკვლევარმა შექმნა მეტად სარწმუნო ინტელექტუალური წინაპირობა, რომ პეტრე იბერი, როგორც მოაზროვნე, შეიძლებოდა ყოფილიყო არეოპაგეტიკის ავტორი. ხოლო არეოპაგეტიკასთან პეტრე იბერის ნააზრევის მიმართებით შესწავლა ავლენს მათ შორის თეოლოგიურ სტრუქტურათა და აღმსარებლობით ერთიანობა-მსგავსებას, აზროვნებითი მიმართულების დამთხვევას საზოგადოდ.

ამ და სხვა არსებითი მნიშვნელობის მქონე ჩვენებათა საფუძველზე შესაძლებელი გახდა არეოპაგეტიკული კორპუსის ავტორისა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის დაშვება და პეტრე იბერის ავტორობის გასაიდუმლოების მიზეზთა შედარებით სარწმუნო ამოცნობა¹.

შ. ნუცუბიძემ არეოპაგეტიკის ატრიბუციის სფეროში მარჯვედ შემოიტანა ქართული მასალები, მათ შორის ათცამეტ ასურელ მამათა ცხოვრების აღმწერი ჰაგიოგრაფიული ძეგლები. ფილოსოფიურ-თეოლოგიური თვალსაზრისით მათი ანალიზის შედეგად გამოითქვა აზრი, რომ ასურელი მამანი არეოპაგეტიკას ნაზიარები არიან და ზოგი მათგანი შესაძლოა ამ მხრივ საგანგებო მუშაობასაც ეწეოდა (მაგ., აბიბოს ნეკრესელი, დავით გარეჯელი). ამიტომ, რომ მათ „ცხოვრებათა“ ტექსტებში შემორჩენილია ფილოსოფიური ფრაგმენტები, რომელთაც არეოპაგეტიკის გავლენა ეტყობათ.

იზიარებდა რა აზრს ასურელ მამათა ქართველობის შესახებ, შ. ნუცუბიძე მივიდა დასკვნამდე, რომ სირიაში არსებობდა ქართველთა ფილოსოფიური კერა მეოთხე ნეოპლატონიკური

¹ ამ საკითხზე შემახამებელი შრომა იხ. Ш. Нуцубидзе, Петр Ивер и античное философское наследие, Тб., 1963. შ. ნუცუბიძის თეორიას როგორც საზღვარგარეთ, ისე ჩვენშიც, მომხრეებთან ერთად მონინალმდევრებიც ჰყავს. აქ დავასახელებდით ი. ლოლაშვილის მონოგრაფიას „არეოპაგეტიკის პრობლემები“, თბ., 1972.

სკოლის სახით, რომლის წარმომადგენლებიც იგივე ასურელი მამები უნდა ყოფილიყვნენ. ამ სკოლის მეთაურობა და ახალი მიმართულებით მისი მუშაობის წარმართვა შეეძლო მხოლოდ პეტრე იბერს, რომელიც აგრეთვე ნამდვილად მოღვაწეობდა სირიაში (მაიუმში); პეტრე იბერი მასწავლებელია, ასურელი მამები მისი მოწაფეები არიან. ხოლო რაკი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი და პეტრე იბერი ერთი და იგივე პიროვნებაა, ამით აიხსნება ასურელ მამათა ნააზრევში არეოპაგეტიკის გავლენა. ასე გადაიზარდა საკითხი ქართველთა სირიული სკოლის ფილოსოფიური მოღვაწეობის შესახებ საკითხში არეოპაგეტიკული კორპუსის ატრიბუციის შესახებ¹.

VI ს. ქართლში არეოპაგეტიკული აზროვნების გამოვლენის შემდეგ შ. ნუცუბიძემ ამ თვალსაზრისით იკვლია იმავე VI ს. პაგიოგრაფიული ძეგლი „ევესტათი მცხეთელის წამება“. გარდა იმისა, რომ მკვლევარმა შეამჩნია ანონიმისა და ასურელ მამათა ნააზრევის მსგავსება აღმსარებლობით სფეროში (ამ საკითხზე ქვემოთ საგანგებოდ ვიმსჯელებთ), მან ისიც აღნიშნა, რომ ანონიმს „კავშირი აქვს დასახელებულ მოაზროვნეთა ფილოსოფიურ გარემოსთან“ საერთოდ². მკვლევარი საგანგებოდ წარმოაჩინდა ანონიმის სიახლოვეს აბიბო ნეკრესელთან, როგორც მოაზროვნესთან, საზოგადოდ კი აღნიშნავდა: „ჩვენ არ ვიცით ვინ არის ავტორი დასახელებული თხზულებისა („ევესტათის წამებისა“ – ბ. კ.), მაგრამ რომ შედარებულ იქნეს ადგილები „ესტატე მცხეთელიდან“ და აბიბოს ნეკრესელისა და დავით გარეჯელის გამოთქმებიდან, ადვილად დასანახი გახდებოდა ის გარემოება, რომ ხსენებული თხზულების ავტორი ერთნაირად შეიძლებოდა ყოფილიყო როგორც აბიბოს ნეკრესელი, ისე (დავით გარეჯელი), ანუ კიდევ მესამე პირი, რომელიც ამავე იდეოლოგიურ გარემოში იქნებოდა აღზრდილი და სირიულ მოღვაწეთა გონებრივი თანამგზავრი“³. მკვლევარმა მხოლოდ საკითხის დასმის პატივი მიითვალა და მისი საბოლოო გადაჭრა ქართული აზროვნების

¹ შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები (ფილოსოფია და კულტურა) თბ., 1965, გვ. 337-361.

² შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, თბ., 1956, გვ. 276.

³ შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები (ფილოსოფია და კულტურა), გვ. 359.

ისტორიის მომავალი კვლევის საქმედ მიიჩნია (იქვე, გვ. 359), თუმცა უნდა ითქვას, რომ ეს თვალსაზრისი ამ დონეზეც ფრიად ფასეული ჩანს, რადგანაც მან, ეტყობა, პირველმა შედარებით სარწმუნოდ განსაზღვრა ის ლოკალურ-ეთნიკური და სააზროვნო გარემო, რომელთანაც ანონიმი უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული.

ფსევდო-დიონისეს აღმსარებლობა ყოველთვის ერთნაირად არ ყოფილა გაგებული, რის გამოც ეკლესია მისდამი ზოგჯერ ორჭოფულად იყო განწყობილი. მსგავსი ვითარება უნდა დასტურდებოდეს ქართული ეკლესიის პრაქტიკაშიც, რადგანაც „ზოგიერთი მონაცემის მიხედვით, დიონისე არეოპაგელის ნაწერების (იგი) არ სცნობდა მისი ქართულად გადმოთარგმნის შემდეგაც“¹. ეს უწინარესად თვით არეოპაგეტიკის აღმსარებლობითი თავისებურებით აიხსნება. ვიდრე დაიწყებოდა მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის გამწვავებული ბრძოლა, თვით ნესტორიანული მიმართულების პირობებში (V ს. I ნახევარში), არეოპაგეტიკას უკვე გააჩნდა სოლიდური აღმსარებლობითი საფუძველი ადრეული ნეოპლატონიკური (უმთავრესად ათონური) სკოლის სახით. ამ სკოლაში „პრობლემა ღვთაების ბუნების შესახებ არც ისმოდა და არც წყდებოდა ალტერნატიულ ფორმაში, ე. ი. ან ღვთაებრივი ან ადამიანური, არამედ მათი ურთიერთკავშირის სახით“ (იქვე, გვ. 132).

ნეოპლატონიზმის IV სკოლა, საზოგადოდ ნეოპლატონიზმზე აგებული, მისგან განსხვავდებოდა „ადამიანისა და მისი როლის ხაზგასმით მსოფლიო მთლიანობაში“ (იქვე, გვ. 254), რაც საბოლოოდ განსაზღვრავდა მის „განღმრთობას“. აზრი ადამიანის გაღმერთების შესახებ ვერ განხორციელდებოდა თვით ღვთაების განკაცების იდეის გარეშე, „ერთი მეორეს მოითხოვდა, ხოლო ორივე აღნიშნული შემთხვევის სხვადასხვა შესაძლებლობას ემყარებოდა“ (იქვე, გვ. 251). მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების ბრძოლაც ფაქტობრივად ქრისტეს განკაცებისა და მისი ბუნების რაგვარობის დაპირისპირებულ გაგებათა საფუძველზე მოხდა (სხვა საკითხია ამ ბრძოლის პოლიტიკური საფუძველების ძიება). არეოპაგეტიკას მათგან განსხვავებული მიზანი ამოძრავებდა: არა ქრისტეს განკაცებისა და მისი ბუნების რაგვარობა, არამედ დებულება

¹ შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 174.

ადამიანის გაღმერთების შესახებ. ეს მოასწავებდა თვით განკაცების თავისებურ ინტერპრეტაციას. ფსევდო-დიონისე შეიძლებოდა მონოფიზიტი ყოფილიყო იმდენად, რამდენადაც მასთან ყველაფერი ერთისაკენ მიიყვანებოდა, მათ შორის ადამიანიც, რადგანაც ღმერთმა სამების ერთი პირის საშუალებით აღამალა ამ უკანასკნელის დაბალი ბუნება და დაიახლოვა ზგი (იქვე, გვ. 146), „მაგრამ იგი შეიძლებოდა დიოფიზიტიც ყოფილიყო, რამდენადაც ღმერთში იყო ადამიანური, რომელიც წარმოადგენდა მსოფლიოს როგორც სიკეთის, ნაწილს“ (იქვე, გვ. 132). ამით ფსევდო-დიონისემ შექმნა დიოფიზიტურ-მონოფიზიტურ მოძღვრებათა „ფანტასტიკური ნაერთი“, რაც მეცნიერებაში არეოპაგიტის აღმსარებლობითი ნეიტრალიტეტის, ანუ ნეიტრალური პოზიციის, სახელითაა ცნობილი.

ის ფაქტი, რომ არეოპაგიტის მოძღვრება პირველად დამარცხებული ანტიქალკედონიტების მიერ იქნა გამოყენებული და მონოფიზიტების მძლავრ იარაღად დასახული, სრულებითაც არ ნიშნავს ფსევდო-დიონისეს მხრივ მონოფიზიტურ აღმსარებლობის მიმდევრობას, მითუმეტს – ამ მოძღვრების ბელადობას. მონოფიზიტებისაგან ამგვარი აქტის ჩადენა წინასწარ განზრახული იყო და გულისხმობდა ახალი მოძღვრების მათ სამსახურში ჩაყენების ცდას. ყველაზე მეტად სწორედ შევინროვებულ მონოფიზიტებს ესაჭიროებოდათ დიდი ავტორიტეტი და, შესაძლოა, ამის გამოც დაუკავშირეს არეოპაგიტის ავტორი პავლე მოციქულის მონაფეს.

რაკი არეოპაგიტის მოძღვრება პირველად მონოფიზიტების მიერ იქნა სანქცირებული, უმთავრესად, ალბათ, ამ მიზეზით იგი მონოფიზიტურად იქნა გაგებული. მაგრამ დიოფიზიტების მხრივ მისი გაცნობის შემდეგ, გარკვეული აზრით, იგი დიოფიზიტურადაც გაიგეს, ხოლო მისი ავტორი ერთ დროს წმინდანადაც შერაცხეს. ფრიად საგულისხმოა ის გარემოება, რომ არეოპაგიტის ახალ დროშიც იგივე ბედი იწვნია: მას ხან მონოფიზიტურად თვლიან (ალსანიშნავია, რომ პ. უსპენსკი მასში ვერ პოულობს ამ მიმდინარეობის რაიმე კვალსაც კი), ხან – დიოფიზიტურად. უახლეს დროში კი აღნიშნავენ მის ზომიერ, ნეიტრალურ ხასიათს.

პეტრე იბერი აღმოსავლეთში იმავე ბედს იზიარებს. ქართველი უფლისწულის ამ ხვედრის წარმოსაჩენად საჭიროა მოკლედ მაინც გავითვალისწინოთ აღმოსავლეთის ქვეყნების რელიგიური ვითარება V-VI საუკუნეებში, რითაც შეძლებისამებრ გაირკვევა ქართლში ათცამეტ ასურელ მამათა მოსვლის მიზეზებიც¹.

ცნობილი ფაქტია, რომ რელიგია და სახელმწიფო მჭიდრო ურთიერთობაში იყო ბიზანტიური პერიოდის აღმოსავლეთის ქვეყნებში². ამასთანავე სხვადასხვა მიმდინარეობებსა და მათ შორის უდიდესი მასშტაბის შეჯახებებს (რომლებიც ხშირად იმპერატორის კარამდე აღწევდა), განსაკუთრებით სწორედ აქ ჰქონდა ადგილი³. სხვადასხვა მიმდინარეობანი და მათი დაპირისპირება საეკლესიო მამებმა სახელმწიფო მნიშვნელობის ფაქტად აქციეს, რის გამოც ქვეყნის მმართველნი იძულებულნი იყვნენ გული-სყურით მოჰკიდებოდნენ რელიგიურ საქმეს⁴. განსაკუთრებით კრიტიკული ვითარება შეიქმნა V საუკუნეში ნესტორიანული და მონოფიზიტური მოძრაობის სახით, რომელსაც, გარდა საკუთრივ რელიგიურისა, პოლიტიკური ხასიათიც ჰქონდა⁵.

ნესტორიანობა ანტიოქელი ბერის, ნესტორის, მოძღვრების საფუძველზე აღმოცენებული მიმართულებაა V ს. მეორე ნახევრისა. მისი დედააზრი ასეთია: იესო ქრისტეში მისი ორი ბუნებიდან ჭარბობს ადამიანური, რომელიც ბოლომდე იცავს თავისთავადობას, მაშინაც კი, როდესაც ის ღვთაებრივს უერთდება⁶. კირილე ალექსანდრიელის მეთაურობით მის წინააღმდეგ ბრძოლა 431

¹ ეს მიზეზები სკრუპულოზურადაა გამოკვეთილი და შესაბამისი ლიტერატურაც უზვად დამონებულია ლ. მენაბდის მონოგრაფიაში: „ასურელმამათა“ საკითხისათვის, თბ., 1949 (საკანდიდატო დისერტაცია, ინახება თსუ სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში). წინამდებარე წერილის გარკვეულ მონაკვეთში სამეცნიერო ლიტერატურის დიდი ნაწილი დამონებულია ლ. მენაბდის ზემოთ დასახელებული ნაშრომიდან.

² К. Рот, История византийской империи. Перевод Н. Геркина, СПб., 1908, стр. 11.

³ Г. Герцберг, История Византии. Перевод Б. Безобразова, М., 1896, стр. 22.

⁴ Ш. Диль. Юстиниан и византийская цивилизация в VI веке. 1908, стр. 322; Успенский. История Византийской империи, СПб., 1914, т. I, ч. I, стр. 273.

⁵ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, თბ., 1956, გვ. 51.

⁶ ს. ყაუხჩიშვილი, ლექციები ბიზანტიის ისტორიიდან, I, თბ., 1948, გვ. 86.

წელს ეფესის კრებაზე ნესტორის დაგმობით აღინიშნა, თუმცა ეს ბრძოლა არ დასრულებულა: ნესტორიანელები დაიფანტნენ აღმოსავლეთის იმ მხარეებში, სადაც კირილეს უამრავი მტერი ჰყავდა, და იქვე გაიჩინეს თანამზრახველნი¹.

ნესტორიანობის წინააღმდეგ პირდაპირი რეაქცია იყო კონსტანტინოპოლელი არქიმანდრიტის ევტიხის მეთაურობით აღმოცენებული ახალი მოძღვრება მონოფიზიტობა, რომლის თანახმადაც ღვთაებრივი ბუნება ადამიანურს ჩრდილავს. მონოფიზიტებმა დადგენილი წესის დარღვევით (მათ სიტყვა არ მისცეს რომის პაპის წარმომადგენელს) გაიტანეს თავიანთი მოძღვრება 449 წლის აგვისტოში ეფესის კრებაზე². სამაგიეროდ 451 წლის ქალკედონის კრება პაპის *Epistola dogmatica*-სა და კირილე ალექსანდრიელის მოძღვრების საფუძველზე ამკვიდრებს დიოფიზიტურ მოძღვრებას (ამიტომაც დიოფიზიტებს დაერქვათ ქალკედონიტები, ანუ სინოდიტები, მონოფიზიტებს – ანტიქალკედონიტები), რითაც თითქოს მოწესრიგდა ურთიერთობა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს შორის, თუმცა ფაქტობრივად ბრძოლა კვლავ გრძელდებოდა. ორი ბანაკი დაახლოებით ასე განაწილდა: დიოფიზიტები – ბერძნები, ლათინები; მონოფიზიტები – სირია, შუამდინარეთი, პალესტინა, ეგვიპტე³.

მონოფიზიტთა უმთავრესი საყრდენი ბერმონაზვნობა იყო, რადგანაც მათი მოძღვრება მათსავე შინაგან მისწრაფებას ესადაგებოდა (ადამიანურის დაჩრდილვა ღვთაებრივის მიერ, აქედან – მკაცრი ასკეტიზმი ყოველგვარი მინიერის საპირისპიროდ). მათი რიცხვი ძალზე დიდი აღმოჩნდა⁴, ხოლო სისასტიკე და ძლიერება – თვალსაჩინო⁵. ცნობილია 10 000 პალესტინელი ბერის აჯანყება,

¹ Ф. Олтаржевский, Палестинское монашество с IV до VI века. Православный с Палестинской борник, XV, В. II, СПб., 1896, стр. 198.

² Ф. Успенский, История Византийской империи, СПб., 1914, т. I, ч. I, тр. 214-216. Арсений. Летопись церковных событий и гражданских, поясняющих церковных от р. х. до 1897 г., СПб., 1880, стр. 183-185.

³ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, გვ. 27.

⁴ Ф. Беркит. Очерки по истории христианства в Сирии. Перевод А. Сагарда (Христианское чтение, 1914, VII-VIII, стр. 1026).

⁵ Анатолий. О начале и происхождении сирийского монашества. ТКДА, 1910, т. III, стр. 391-431. Его же, Сирийское монашество во второй половине VI

იერუსალიმელი პატრიარქის იუვენალის გადაყენება და მის ადგილზე აჯანყების მოთავეს ეგვიპტელი ბერის – თეოდოსის, ხოლო ალექსანდრიაში ტიმოთე ელურის აღზევება¹. ამიტომ სახელმწიფო იძულებული იყო მონოფიზიტებისათვის გარკვეული ანგარიში გაენია². გაითვალისწინა რა მონოფიზიტთა ავტორიტეტი და მათი დამარცხების სიძნელეები, იმპერატორმა ზენონმა (474-491) სცადა დაპირისპირებულ მხარეთა მორიგება 482 წელს საგანგებოდ გამოცემული ჰენოტიკონით, რომელიც საკითხის არსში (ღვთაებრივი ბუნების რაგვარობა) ნეიტრალურ პოზიციას იცავდა. მაგრამ ზენონის ღონისძიებამ სანინაალმდეგო შედეგი გამოიღო: უფრო შეუწყო ხელი დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიების გათიშვას³.

მონოფიზიტთა შედარებითი ზეობით აღინიშნა ანასტასის იმპერატორობის (491-518) პერიოდი. ანასტასი თვითვე იყო მონოფიზიტი. ანტიოქიის პატრიარქმა სევეროზმა იმპერატორის მხარდაჭერით ტვიროსის 513 წლის კრებაზე დაგმო ქალკედონატობა. რამაც აღმოსავლეთში კვლავ ანტიქალკედონიტთა (მონოფიზიტთა) მომრავლება გამოიწვია, განსაკუთრებით სირიაში⁴. მაგრამ ვითარება არსებითად შეიცვალა იუსტინე პირველის (518-527) დროს: დაიხურა მონასტრები – მონოფიზიტთა ძირითადი თავშესაფარი. იდევნება სევეროზი და მის ადგილს პავლე იკავებს, თუმცა მონოფიზიტები არ ცხრებიან და სევეროზიც ალექსანდრიიდან ხელმძღვანელობს მთელ აღმოსავლეთს⁵. იმპერატორმა იუსტინიანემ (527-567) მერყევი პოზიცია დაიჭირა, თუმცა ერთ დროს ებრძოდა მონოფიზიტებს. მონოფიზიტთა მეცენატი იყო დედოფალი თეოდორა, რომლის ხელშეწყობით წარმატებით ჩაიარა მონოფიზ-

века. ТКДА, 1914, VI, стр. 271-295.

¹ თ. უსპენსკი, დასახ. შრომა, გვ. 281; А. Анниснский. История армянской церкви (до XIX века), Кишинев, 1900, стр. 67.

² В. Болотов, Лекции по истории древней церкви, III, СПб., 1913, стр. 85; ს. ყაუხჩიშვილი, ლექციები..., I, გვ. 88.

³ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, გვ. 27.

⁴ С. Шестаков, Лекции по истории Византии, т. I, изд. II, Казань, 1916, стр. 46.

⁵ Ю. Кулаковский, История Византии, II, Киев, 1912, стр. 6-9, 12.

იტურმა მისიამ არაბეთს, ნიზიასა და აბისინიაში¹. ანტიქალკედონიტები კვლავ მძლავრ პარტიად ყალიბდებიან და გარკვეულ უფლებებსაც იხვეჭენ². თეოდორა სევეროზისა და იუსტინიანეს პარტიათა შერიგებასაც კი შეეცდება³. მაგრამ უშედეგოდ: რომის პაპის ზეგავლენით იმპერატორმა 563 წელს სევეროზი დაგმო და დაიწყო შეტევა მონოფიზიტების წინააღმდეგ უკიდურესი ზომების გამოყენებით. განანამებ დევნილთა უდიდესი ნაწილი მოედო მესოპოტამიას, სირიას, სომხეთს (იქვე, გვ. 347). 544 წლის ედიქტმა მონოფიზიტობას წაართვა ძირითადი აღმსარებლობითი უფლება: აუკრძალა ტაძრების აგება და ღვთისმსახურება, მონოფიზიტური აღმსარებლობის სახალხოდ გამოტანა და სხვ. ჯერ 543 წლიდან ედესის ეპისკოპოსის იაკობ ბარადეისა⁴ (აქედან: იაკობიტები), ხოლო შემდეგ (533 წ.) თვით იუსტინიანეს მიერ ჩატარებული ზოგი ღონისძიების შედეგად⁵ თითქოს გაუმჯობესდა მონოფიზიტთა მდგომარეობა, თუმცა ისინი კმაყოფილნი მაინც არ დარჩენილან, რადგანაც იმპერატორის ორჭოფულ პოლიტიკას სიკეთეზე მეტი ბოროტება მოჰქონდა⁶.

იუსტინიანე II-ის დროს (565-578) შემრიგებლური პოლიტიკის წყალობით მონოფიზიტები თუმცა კვლავ მოლონიერდნენ⁷, ისინი მაინც ურჩობდნენ ქალკედონელთა მოუსპობლობის გამო, რაც გახდა ერთ-ერთი მიზეზი 471 წლის დევნისა. ბრძოლებით დაღლილი მონოფიზიტობა შიგნიდან ირღვევა მისი ერთი ნაწილის ოფიციალური სარწმუნოებისაკენ შემობრუნებისა⁸, ხოლო დანარჩენთა ძლევამოსილი განდევნის სახით.

ეს არის პერიოდი, რომელიც მოიცავს პეტრე იბერისა და ათცამეტ ასურელ მამათა მოღვაწეობას.

¹ Ш. Диль, Византийские портреты. Перевод Киричинского, Харьков, 1909, стр. 35-51.

² Ф. Гассе, Церковная история, I, Казань, 1869, стр. 185-187.

³ Ш. Диль, Юстиниан... стр. 341-342.

⁴ Д. Гассе, Церковная история, стр. 187.

⁵ ს. ყაუხჩიშვილიძე ლექციები..., I, გვ. 107.

⁶ Ш. Диль. Основные проблемы Византийской истории, М., 1947, стр. 45.

⁷ Г. Герцберг. История Византии, стр. 43.

⁸ Ф. Кулаковский, История Византии, II, стр. 483.

პეტრე იბერი (411-491), ეს „მსოფლიოში სახელგანთქმული კაცი“, ლოკალურად და საქმიანობითაც უდიდესი მასშტაბის მოძრაობათა შუაგულში აღმოჩნდა, თუმცა მას დევნა არც ერთი პარტიისაგან არ განუცდია, დიოფიზიტები მის მიმართ ლოიალობას იჩენენ მაშინაც კი, როცა პეტრე იბერს მონოფიზიტები თავიანთ ერთ-ერთ ბელადად აღიარებენ¹. პალესტინაში 10000 ბერის გრანდოზული აჯანყების შედეგად იუვენალის ადგილზე (იერუსალიმის პატრიარქი) აღზევებულმა თეოდოსმა პეტრე იბერი მაიუმის ეპისკოპოსად დანიშნა, რითაც თითქოს უშუალოდ გაცხადდა ამ უკანასკნელის ანტიქალკედონიტობა. მაგრამ მონოფიზიტთა სასტიკი დევნის დროს კვლავ უფლებამოსილი ქალკედონიტი იუვენალი, რომელსაც მიზნად ჰქონდა ყველა ახლადდასმული ეპისკოპოსის გადაყენება², პეტრე იბერს ტოვებს თეოდოსისგან მიღებულ თანამდებობაზე, რითაც აგრეთვე თითქმის უშუალოდ გაცხადდა პეტრეს ქალკედონიტობა. ნიშანდობლივია ნ. მარის შენიშვნა: „Вопрос о религиозных верованиях Петра редактор или переводчик грузинского жития хотя не обходит, но повидимому, ослабляет его; сам безусловно православный, он удовлетворяется тем, что Петра причисляет к православным халкедонитам, излагает в таком освещении события касавшиеся святого и поддавшиеся замолчанию, но в остальном фактических подробностей в подтверждение такой деятельности святого он не приводит“³. თავის დროზე კი იოანე მაიუმელი პეტრეს ხელაღებით ანტიქალკედონიტად აღიარებდა⁴.

მისადმი ასეთი გაორებული დამოკიდებულება თვით პეტრე იბერის აღმსარებლობით თავისებურებაშია საძიებელი; ეს არის ნეიტრალური პოზიცია, საშუალო გზა დიოფიზიტურ-მონოფიზიტურ მოძღვრებათა შორის, რომლის გამოყენებას ცალ-ცალკე ცდილობენ დაპირისპირებული ბანაკები. პეტრეს ნეიტრალიტეტი

¹ კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ იბერიამ „თავისი წილიდან წარმოშვა ისეთი დიდი მებაირახტრე ამ დოქტრინისა პალესტინასა და ეგვიპტეში, როგორც იყო მაიუმის ეპისკოპოზი პეტრე“ (ეტიუდები, I, გვ. 51).

² გეორგიკა, II, თბ., 1936, გვ. 5.

³ Н. Я. Марр. Житие Петра Ивера-царевича-подвижника и епископа Майомского V века. Православный Палестинский сборник, XVI, в. II, СПб., 1896, стр. XXIV.

⁴ შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 141.

განსაკუთრებით თვალსაჩინო გახდა მაშინ, როცა კეისარ ზენონის ჰენოტიკონის განსახილველად ისიც მიიწვიეს. ჰენოტიკონი საშუალო, ნეიტრალურ პოზიციას იჭერდა ორ მოძღვრებას შორის და ზაქარია რიტორმაც მასში ჰენოტიკონის დამაკმაყოფილებელი დანახა (იქვე, 143-144)¹. უახლეს პერიოდში იგივე დასკვნა გამოიტანეს შ. ნუცუბიძემ და ე. ჰონიგმანმა. ალბათ, ამიტომაც, რომ პეტრე იბერს ხან წმინდანად რაცხენ ქართულ ეკლესიაში, ხან კირიცხავენ წმინდანთა სიიდან².

შ. ნუცუბიძემ ამ მხრივაც მოახდინა პეტრე იბერიისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის იდენტიფიკაცია.

ქართველობა განზე არ მდგარა დასახელებული ისტორიული მოვლენებისაგან (პეტრე იბერიის მოღვაწეობა ლოკალურად არ იყო იბერიასთან დაკავშირებული). თუნდაც რომ არ აღვადგინოთ საუკუნეთა მანძილზე აღმოსავლეთის ქვეყნებთან მათი კულტურულ-სარწმუნოებრივი ურთიერთობის სრული სურათი, საკმარისი აღმომჩნდება ათცამეტი ასურელ მამათა მოღვაწეობის გათვალისწინება, რომლებიც ფიზიკურად გრანდიოზულ მოძრაობათა გავლენას განიცდიდნენ, ხოლო სულიერად – არეოპაგეტიკის გავლენას.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ათცამეტი ასურელ მამათა მოღვაწეობის ხანად VI საუკუნეა მიჩნეული და დავა ძირითადად ამ საუკუნის ფარგლებში წარმოებს (გამონაკლისს პ. იოსელიანისა და გ. ფერაძის თვალსაზრისი წარმოადგენს).

ასურელ მამათა რაოდენობა 13-დან 40-ს შუა მერყეობს, ხოლო მათი ეროვნული წარმომავლობის შესახებ მეცნიერებაში ორი თვალსაზრისი არსებობს: ა) ისინი ქართველები იყვნენ; ბ) ისინი არ იყვნენ ქართველები.

¹ შევნიშნავთ, რომ ა. განერელია პეტრე იბერს არ თვლის ნეიტრალური აღმსარებლობის მიმდევრად, ზენონის შემარიგებელი ჰენოტიკონის გამზიარებლად (ჟურნ. „მნათობი“, 1970, 3, გვ. 135).

აქვე დავსძენთ, რომ ა. განერელიამ უდიდესი სამუშაო ჩაატარა პეტრე იბერიის ცხოვრებისა და ღვაწლის წარმოსაჩენად. მკვლავარი ამუშადაც ინტენსიურად მუშაობს დასახელებულ სფეროში, მაგრამ ახლაც შეგვიძლია დაბეჯითებით ვთქვათ, რომ მისი უკვე შესრულებული ნაშრომები ავლენენ ქართული კულტურისა და აზროვნების ახალ ასპექტებს.

² შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 134, 170; კ. კეკელიძე, ეტიუდები, VI, თბ., 1957, გვ. 238.

ქართლში მათი მოსვლის მიზეზი და მიზანი ასეა გაგებულნი:
ა) ისინი მოვიდნენ სამისიონერო მიზნით – ქართლში ქრისტიანობის განსამტკიცებლად; ბ) ისინი სხვადასხვა დროს მოვიდნენ მონოფიზიტთა დევნის გამო და ასკეტური ყოფის სურვილით; გ) ისინი ასკეტური მიზნით კი არ ჩამოსულან, არამედ საბრძოლველად – რჯულის განსაწმენდად; დ) სირიელ მამათა დაბრუნება უმთავრესად ბიზანტიაში ანტიკური ფილოსოფიის დევნითაა განპირობებული, უფრო სწორად – ქართლში მათი დაბრუნება ბუნებრივია, ვითარცა საზღვარგარეთ დროებით სასწავლებლად წასულებისა; ე) მათ ჰქონიათ როგორც ასკეტური, ისე სამისიონერო მიზანი. ეს მიზნები ერთმანეთთან ლოგიკურადაა დაკავშირებული და მათი განცალკევება არ შეიძლება¹.

მკვლევართა ერთმა ნაწილმა თავი შეიკავა დასმული საკითხის გადანყვეტისაგან, მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს ქართლში მათი მოსვლის მიზეზები და მიზნები, ჩვენი საკითხისათვის მაინც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ეძლევა შემდეგ ფაქტს: ქართული სამეცნიერო ლიტერატურის (გარკვეული აზრით – ქართული მწერლობის) მთელ მანძილზე გაჭირდა ამ მოღვაწეთა აღმსარებლობის სწორი განსაზღვრა მაშინ, როცა დიოფიზიტურ და მონოფიზიტურ მოძღვრებათა გამიჯვნა თითქოს არ უნდა წარმოადგენდეს საძნელო საქმეს. ისინი ერთდროულად მიჩნეული არიან ნესტორიანელებად², ანტინესტორიანელებად³, „მონოფიზიტების დაუძინებელ მტრად“, დიოფიზიტებად⁴, განსაკუთრებით კი მონოფიზიტებად⁵.

¹ ამ საკითხზე დეტალურად იხ. ლ. მენაბდის დასახელებული შრომა, გვ. 12-28, 47-66.

² Н. Марр. Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об Армянах-халкедонитах (Византийский Временник, т. XII, в. I-II, СПб., 3; პ. ინგოროყვა, ქართული მწერლობის მოკლე ისტორიული მიმოხილვა („მნათობი“, 1939, 2, გვ. 163).

³ А. Цагарели, Сведения о памятниках грузинской письменности, III, СПб., 1894, стр. 162-163.

⁴ ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 1⁵, გვ. 373-375; შდრ. თ. ყორდანი, ქრონიკები, I, თბ., 1892, გვ. 54, შენ. 117.

Кирион. Заслуги грузинского монашества и монастырей для отечественной церкви и общества, Т., 1899, стр. 8.

⁵ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, გვ. 27-34.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული ეს მიუტევებელი არე-დარევა გამოწვეულია ათცამეტ ასურელ მამათა აღმსარებლობის ფილოსოფიური საფუძვლების გაუთვალისწინებლობის ნიადაგზე. ეს საფუძველი არეოპაგიტიკა იყო, რომლის ავტორის ბედსაც, ჩანს, ამ მხრივ ასურელი მამებიც იზიარებენ. შ. ნუცუბიძე მიუთითებს, რომ ისინი ნეიტრალურ პოზიციაზე-დგანან დიოფიზიტურ და მონოფიზიტურ მოძღვრებათა შორის და გარკვეულად არც ერთ ბანაკს არ ეკუთვნიან. ამიტომაც მათი აღმსარებლობის ინტერპრეტაცია სხვადასხვაგვარად შეიძლებოდა და სწორედ ამ შესაძლებლობათა ნაირგვარობითაა გამოწვეული დიამეტრიალურად ურთიერთსაპირისპირო თვალსაზრისების არსებობა.

მსგავსი ვითარება შეიმჩნევა „ევესტათი მცხეთელის წამების“ ანონიმი ავტორის მიმართაც. როგორც აღინიშნა, მას ხან ნესტორიანად თვლიან, ხან დიოფიზიტად, განსაკუთრებით კი მონოფიზიტად¹, თუმცა ეს უკანასკნელი თვალსაზრისი კითხვის ნიშნის ქვეშ დადგა იმ ზომამდე. რომ საერთოდ მისი უარყოფა შესაძლებელი ჩანს². ეს ფაქტი სავარაუდოს ხდის ანონიმისა და ათცამეტ ასურელ მამათა აღმსარებლობით ერთგვარობას. ნიშანდობლივია ის გარემოებაც, რომ არეოპაგიტიკული არსენალიდან აღებული განმმართობის აღმნიშვნელი ტერმინი შენიშნულია ათცამეტ ასურელ მამათა „ცხოვრებაში“, რაც გარდავლით მინიშნებულია აგრეთვე „ევესტათის წამებაში“. კერძოდ, მასში ნათქვამია: „მოავლინა ღმერთმან ძქ თესი ქრისტე სოფლად და შევიდა მუცელსა წმიდისა ქალწულისასა და ჯორცნი შეისხნა და განკაცნა წმიდისა მარიამისაგან, და საშოხსაგან წმიდისა გამოვიდა და ღმრთეებაჲ ჯორცითა დაიფარა. უკუეთუმცა ღმრთეებაჲ ჯორცითა არა დაეფარა, კაციმცა ვერ მიეახლა ღმერთსა... ღმრთეებასამცა კაცი ვერ მიეახლა. ამისთვის ჯორცუნი შეისხნა“³.

¹ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 511; მისივე, ეტიუდები, X, თბ., 1968, გვ. 63. შ. ონიანი, იოვანე საბანის ძე. ცხოვრება და შემოქმედება (საკანდიდატო დისერტაცია, ინახება თსუ ბიბლიოთეკაში), თბ., 1955, გვ. 120.

² თ. ჭყონია, იყო თუ არა მონოფიზიტი „ევესტათი მცხეთელის მარტივობის“ ავტორი; მრავალთავი, I, თბ., 1971, გვ. 186-192.

³ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I (V-X სს.), თბ., 1964, გვ. 38.

უკვე ითქვა, რომ მოტანილ ნაწყვეტზე დაყრდნობით კ. კეკელიძე ანონიმის მონოფიზიტობას ამტკიცებდა, ხოლო ბოლო ხანებში თ. ჭყონია ამ და სხვა უამრავ ფაქტობრივ მასალათა გათვალისწინებით ანონიმის დიოფიზიტობას ამტკიცებს. კ. კეკელიძისათვის ამოსავალი იყო ფრაზა: „ღმერთებმა ჳორცითა დაიფარა“. აქ ხორცი მხოლოდ სამოსელია, მოჩვენებითი გარდასახვა და არა ნამდვილი ხორცი. ასეთი გარდასახვა ნიშანდობლივია მონოფიზიტებისათვის. მაშასადამე, ანონიმი მონოფიზიტია, ხოლო შემდგომში დიოფიზიტ გადამკეთებლებს საქმის უცოდინარობის გამო ან შემთხვევით დაუტოვებიათ ეს ნაწყვეტი. თ. ჭყონიამ კი დაადასტურა, რომ ღვთაების განსხეულების აქტის მსგავსი წარმოდგენა დიოფიზიტებისთვისაა დამახასიათებელი.

შ. ნუცუბიძე ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ ნაწყვეტის შინაგანი აზრი წინა პლანზე აყენებს არა ღვთაების განსხეულების პრობლემას, არამედ ადამიანის გაღმერთების იდეას და ამ მხრივ ანონიმის შეხედულებანი VI საუკუნის ქართულ სინამდვილეში, ათცამეტ ასურელ მამათა ნააზრევის ჩათვლით, ყველაზე საინტერესოდ მიაჩნია ძველ ქართულ მწერლობაში არეოპაგიტიკული ნააზრევის გამოსავლენად. ნაწყვეტში ორგზისაა მითითებული, რომ ადამიანი ღვთაებას უნდა მიახლებოდა და მხოლოდ ამიტომ განკაცდა ქრისტე, მაგრამ აქ არსად არაა ნათქვამი თვით ქრისტეს ბუნებაზე. ამიტომაც ანონიმის აღმსარებლობა არც მონოფიზიტურია და არც დიოფიზიტური. მისი „პოზიცია გვაგონებს არეოპაგიტიკულ პოზიციას, ნეიტრალურს მებრძოლ ბანაკთა შორის ამ საკითხის გამო. ანონიმის მიერ მონოღებული რედაქცია მონოფიზიტური პოზიციისა ისეა აგებული, რომ არც ერთისაკენ არ ხრის სასწორს. ეს კი არეოპაგიტიკული პოზიცია იყო“¹.

VI საუკუნის ქართლში არეოპაგიტიკულ მოძღვრებას ნაზიარებნი სწორედ ასურელი მამები არიან, ამიტომაც ჩვენთვის საინტერესო საკითხის კვლევა, ვფიქრობთ, შესაძლებელია მომავალშიც შ. ნუცუბიძის მიერ გაკვალული გზით წარიმართოს.

ამ თვალსაზრისით იქნებ საინტერესო აღმოჩნდეს „ნამების“ ის ჩვენებაც, რომელიც ეხება „ასურელ მთავართა“ მხრივ ერთ-ერთი

¹ შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 278; შდრ. მისივე, კრიტიკული ნარკვევები (ფილოსოფია და კულტურა), გვ. 359.

პროზელიტის – სტეფანეს მფარველობას. „ასურელ მთავართა“ გამოჩენა „ნამებაში“ და მათი რელიგიური შემწყნარებლობა მარზპანის წინაშე დაბეზღებული გაქრისტიანებული სპარსელის დაცვის სახით იქნებ შემთხვევითი მოვლენა არ იყოს და ანონიმის მხრივ ასურელ მამათა ნაცნობობას გულისხმობდეს. სრულებით არაა გამორიცხული, რომ ათცამეტ ასურელ მამათა სახელით ცნობილი მოღვაწენი, რომელთა რიცხვი ნამდვილად უფრო მეტი იყო, ქართლში მთავრებიც გამხდარიყვნენ. ამის შესაძლებლობას ადასტურებს თუნდაც ის ფაქტი, რომ ჩვენთვის ცნობილ მამათაგან ქართლში (აღმოსავლეთ საქართველოში) უმრავლესობამ სახელი და დიდება მოიპოვა. თუ გავიზიარებთ თვალსაზრისს, რომ ასურელი მამები აღმოსავლეთში სასწავლებლად წასული და დროთა ვითარებაში იქიდან გამობრუნებული ქართველები არიან (შ. ნუცუბიძე), მაშინ ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ ისინი საეკლესიო მოღვაწეობასთან ერთად საერო მოღვაწეობასაც ეწეოდნენ. ხოლო მათი მხრივ მცხეთის მთავრობა ლოკალურად და ქრონოლოგიურად სავსებით მოსალოდნელია.

რასაკვირველია, არ გვავიწყდება ის ფაქტი, რომ დამპყრობი სპარსელები განაპირა მხარეებში ადმინისტრაციული სამსახურისათვის ბრმა იარაღად იყენებდნენ სირიელებს, ხოლო თვით სირია დაპყრობილი ქვეყნებიდან დევნილ ქრისტიანთა პლაცდარმს წარმოადგენდა. კავკასიის მაგალითზე ამ მხრივ დამახასიათებელია V ს. I ნახევრის სომხეთის სინამდვილე: სპარსელებმა სომხეთში კათალიკოსად დანიშნეს ბრქიშო, ტომით ასური. მან მრევლი შეაძრწუნა, რის გამოც იგი გადაყენებულ იქნა. მაგრამ მის ადგილზე სპარსელებმა კვლავ სირიელი ალაზევეს, სახელად შამუილი, რომელიც აგრეთვე სომეხ მორწმუნეთათვის უღირსი აღმოჩნდა¹. სომხეთიდან დევნილ ქრისტიანებს კი სირიაში მიერეკებოდნენ. ორი აზრი არ შეიძლება არსებობდეს, რომ ბრქიშო და შამუილი წარმომავლობით და საქმიანობით მაშინდელი ეპოქის სირიელ ადმინისტრაციულ მოღვაწეთა ტიპური წარმომადგენლები არიან. ხოლო „ევესტათის ნამებაში“ მოხსენიებულ ასურელ მთავართა შესახებ დანამდვილებით არაფრის თქმა არ შეიძლება.

¹ ლ. ჯანაშია, ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1968, გვ. 90.

მათ გარშემო სამეცნიერო ლიტერატურაში საგანგებო მსჯელობა არ შეგვხვედრია. სხვათა შორის გამოთქმული თვალსაზრისი¹ კი, ეტყობა, დამპყრობ სპარსელთა მხრივ განაპირა მხარეებში, განსაკუთრებით სომხეთში, სპარსულ ადმინისტრაციულ ღონისძიებათა ისტორიული გამოცდილების გათვალისწინებითაა განსაზღვრული, თორემ ამ საკითხზე კონკრეტულ ცოდნას „ნამება“ არ იძლევა.

აღსანიშნავია შემდეგი ფაქტი: მ. აბელიანი ლაზარ ფარაბეცთან გარკვეულ წრეთა დაპირისპირებას ასე ხსნის: „ამ შემთხვევაში ისევე, როგორც წინათ, მოქმედებდა სპარსული სახელმწიფოებრივი პოლიტიკა ბერძნებისა და ელინოფილი სომხების წინააღმდეგ, მაგრამ არა ასურელების მეშვეობით, როგორც წინათ იყო. სომხეთში მათი როლი დამთავრდა ისევე, როგორც მათი ენის ხმარება სომხურ ეკლესიებში. ახლა სპარსელები ეყრდნობოდნენ ახალ მძლავრ მიმდინარეობას, რომელიც მათ თვითონ წარმოშვეს სომხეთში. ეს(ენი) იყვნენ სპარსოფილები, რომელთაგან ბევრი მოგვთა სარწმუნოებასაც კი იღებდა“².

აღნიშნული ვითარება დასტურდება V ს. II ნახევარში ან VI ს. დასაწყისში მაინც. ამ დრომდე სირიელთა პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული და ენობრივი გავლენა სომხეთის საერო და საეკლესიო ცხოვრებაზე ფაქტია³. სამაგიეროდ ეს ნაკლებად ითქმის აღმოსავლეთ საქართველოზე საერთოდ. და თუ VI საუკუნის დასაწყისისათვის მაინც თვით სომხეთში დასრულდა სირიელთა როლი, მითუმეტეს, დასრულებული უნდა ყოფილიყო იგი VI ს. მეორე ნახევრის ქართლში. ამას თუ დავუმატებთ იმ გარემოებას, რომ „ნამებაში“ ნახსენები ასურნი მთავარნი თავიანთი მოქმედებით სრულიადაც არ ჰგვანან განაპირა მხარეებში სპარსული პოლიტიკის გამტარებელ ნამდვილად ასურ წინაპრებს, ჩვენი ვარაუდიც უფრო ბუნებრივი აღმოჩნდება.

ათცამეტ ასურელ მამათა შორის ანონიმის ადგილი უფრო აბიბოს ნეკრესელს უნდა მივაკუთვნოთ. არაა შემთხვევითი, რომ შ. ნუცუბიძე უწინარეს სხვათა სწორედ „აბიბოს ნეკრესელის ნამე-

¹ ს. ჯანაშია, შრომები, I, თბ., 1949, გვ. 298; კ. კეკელიძე, ეტიუდები, X, გვ. 62.

² М. Абемян. История древнеармянской литературы, I, ереван, 1948, стр. 268.

³ В. Виноградов. История Библии на востоке. Книга первая, книга вторая, СПб., 1888-1895, стр. 75.

ბასა" და „ევსტათი მცხეთელის წამებას" შორის ამჩნევს გარკვეულ მსგავსებას. კერძოდ, მან შენიშნა, რომ ანონიმს „კავშირი აქვს ზემოდასახელებულ მოაზროვნეთა ფილოსოფიურ გარემოსთან, განსაკუთრებით ნეკრესელთან", რაც „ჩანს იქიდან, რომ ზოროასტრიზმის მოძღვრების წინააღმდეგ გამოყენებულია ფიზიკურ-მატერიალისტური ხასიათის არგუმენტები. წიგნში მტკიცებაა, რომ ცეცხლი არაა სხვა სტიქიონებთან შედარებით არავითარი უპირატესობის მქონე. კიდევ მეტი, ავტორი ფიქრობს, რომ წყალი უფრო მნიშვნელოვანი სტიქიონია, ვიდრე ცეცხლი, რადგანაც მას შეუძლია დაშრიტოს ცეცხლი. ნეკრესელთან მსგავსება აქ უდავოა¹. გამოითქვა მოსაზრება, რომ შესაძლოა „აბიბოსის წამების" ავტორს ეს პასაჟი თვით აბიბოსის თხზულებიდან ჰქონდეს მოტანილი (შ. ნუცუბიძე). ს. სიგუამ კვლევა ამ კუთხით წარმართა და ასეთ თხზულებად მას „ევსტათის წამება" მიიჩნია, რითაც ანონიმის ადგილი აბიბოს ნეკრესელმა დაიჭირა².

ვიდრე ასეთ დასკვნას მიიღებდა, მკვლევარმა გარკვეული სამუშაო ჩაატარა ერთი მხრივ, „აბიბოსის წამების" ანტიმაზდეანური პოლემიკის წყაროს დასადგენად, მეორე მხრივ, – „ევსტათის წამების" პოლემიკურ პასაჟთან მისი ურთიერთობის გასარკვევად.

კ. კეკელიძემ შენიშნული ჰქონდა, რომ „აბიბოსის წამების" ტექსტში შესულ ანტიმაზდეანურ პოლემიკას საფუძვლად უდევს გიორგი ამარტოლის „ხრონოლრაფი". იგი „წამებაში" გვიან, XII საუკუნეში, შეუტანია მეტაფრასს. თხზულების არსენ საფარისეულ (860-887) და, მითუმეტეს, კიმენურ რედაქციაში ამ პასაჟი არსებობა ლოგიკურად გამორიცხებულია, რადგანაც თვით „ხრონოლრაფი" ქართლად ითარგმნა XII ს. დამდეგს არსენ იყალთოელის მიერ. კ. კეკელიძემ ეს თვალსაზრისი განამტკიცა აგრეთვე ისეთი აქტივითაც, როგორიცაა, მაგალითად, თხზულების კომპოზიციური მხარე (რომ თითქოს აშკარად ჩანს კონტექსტში პოლემიკის უადგილობა), პოლემიკის რთული სტილი (რაც შემდგომი, მეტფრასული პერი-

¹ შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 277; აღსანიშნავია, რომ შ. ხიდაშელი ამ ორ თხზულებას შორის მსგავსებასთან ერთად, განსხვავებაც ამჩნევს (შ. ხიდაშელი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 53).

² ს. სიგუა, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის" ავტორობის საკითხისათვის, ჟურნ. „ციცქარი", 1973, 11.

ოდისთვისაა დამახასიათებელი) და მასში ხმარებული ზოგი ლექსიკური ერთეული („აღმართა“, „გააკეთა“, „განსწორებით“...), რაც აგრეთვე მხოლოდ გვიანი პერიოდიდან დასტურდება¹.

ს. სიგუამ ამ მხრივ თხზულება საგანგებოდ შეისწავლა და, ვფიქრობთ, დამაჯერებლად დაასაბუთა, რომ პოლემიკა ჩანართი კი არ არის, არამედ „განუყრელი ნაწილია სიუჟეტის განვითარებისა, რომელსაც მოჰყვება კვანძის გახსნა“. პოლემიკაში შესულ ლექსიკურ ერთეულთა ნაწილი, რომლებიც გვიანდელ მოვლენად იყო მიჩნეული, გამოვლინდა ადრეულ ძეგლებში (თვით „შუშანიკის ნამების“ ჩათვლით), ხოლო სტილისტური სირთულე უმთავრესად დედნის თვისებად ჩაითვალა. ს. სიგუას არც ის ფაქტი გამორჩენია, რომ VII-VIII საუკუნეებში ისლამის მიერ განიარაღებული მაზდეანობის წინააღმდეგ პოლემიკის გამართვა XII საუკუნისათვის რამდენადმე მოულოდნელია, რადგანაც თვით მაზდეიზმის არსი, ი. ჯავახიშვილის აზრით², უკვე მეცხრე საუკუნიდან ქართველებსათვის გაუგებარია; აქ იგი ერევათ კერპთაყვანისმცემლობაში.

ამასთანავე ს. სიგუამ განმეორებით შეადარა „ნამებაში“ ჩართული პოლემიკური ტექსტი „ხრონოლრაფის“ შესაბამის ნაწყვეტთან და შეძლებისდაგვარად დაადგინა მათ შორის სხვაობა (საუბარია არა შინაარსობრივ სხვაობაზე, არამედ უმთავრესად ელემენტთა განლაგების თავისებურების შესახებ), თუმცა ამ მხრივ უფრო მნიშვნელოვანი სხვაობის დადასტურებაც შეიძლება. კერძოდ:

ა) „ნამებაში“ საუბარია ცეცხლზე, როგორც „ერთისა ნივთისაგან მცირედ ნაწილზე, რომელთაგან აღჰმართა ღმერთმან სოფელი ესე“, ხოლო „ხრონოლრაფში“ საუბარია ცეცხლის მონაწილეობით არა საერთოდ მატერიალური სამყაროს („სოფელი“), არამედ მხოლოდ „წორცთა გუამთა“ ბუნების შექმნაზე;

ბ) „ნამებაშია“: ოთხ ელემენტს „ერთი-ერთისა მპყრობელობაჲ აქუს სიმრგულესა მას შინა“ და „განსწორებითა ნაწილითაჲთა“ დგანან ისინი და თუ „სიმრგულეში“ ერთი (მაგალითად, ცეცხლი) მეორეს (მაგ., წყალს) აღემატა, ე. ი. თუ დაირღვა შინაგანი პროპორცია ერთ-ერთი ელემენტის სიჭარბით, მაშინ „გან-

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, III, თბ., 1955, გვ. 53-60.

² ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი პირველი, გვ. 360-361.

მცაქარდეს მეორე იგი". „ხრონოლრაფში“ ცალკეულ ელემენტთა აღმატებაზე, შინაგან დისპროპორციასზე კი არაა საუბარი, არამედ უბრალოდ ურთიერთ „განყოფაზე“, რა დროსაც „მეორე იგი“ კი არ „განმცაქარდება“, არამედ პირიქით – „თვსით იხილვებოდეს თითოეული“;

გ) „ნამებაში“ ხაზგასმულია წყლის ძალა ცუცხლის მიმართ, ხოლო „ხრონოლრაფიაში“ ორმხრივი მოქმედებაა მითითებული: „მხურვალე გრილისა მიერ დაიხსნების“ და პირიქით – „გრილი მხურვალისა მიერ უჩინო იქმნების“;

დ) ცუცხლის არალვთაებრიობის დასადასტურებლად „ნამება“ ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მას სული არ გააჩნია და იგი ადამიანისადმი დაქვემდებარებული, ხოლო „ხრონოლრაფი“ იმავე აზრს ელემენტთა შორის „შენევის მოქენეობისა“ და „დაუგებლად ბრძოლის“ აქტივს ხსნის.

ამას გარდა ს. სიგუას თვალსაზრისს ამ საკითხზე მეტი დამაჯერებლობა ეძლევა შ. ხიდაშელის კვლევის შედეგების გათვალისწინებით...

დასახელებული ნანამძღვრის შემდეგ ს. სიგუამ ერთმანეთს შეუდარა „აბიბოსის ნამებისა“ და „ევსტათის ნამების“ პოლემიკური პასაჟები და მიუთითა მათ შორის მსგავსებაზე. სიტუაციური სიახლოვის გვერდით, მან დამაჯერებლად აჩვენა პასაჟების „ტიქსტუალური“ დამთხვევანი, რაც ზოგჯერ ცალკეულ ფრაზათა იდენტურობამდე მიდის. მიღებული შედეგები მან შეაპირისპირა ანალოგიურ შემთხვევებთან ქართულ სასულიერო მწერლობაში. კერძოდ, ირკვევა, რომ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთა პერსონაჟი-მწერლები ავტორთა მიერ დახასიათებულნი არიან მათივე სალიტერატურო მემკვიდრეობიდან საგანგებო პასაჟების მოშველიებით. ხოლო რაკი აბობის ნეკრესელი მისი „ნამების“ ავტორს დახასიათებული ჰყავს „ევსტათის ნამების“ ერთ-ერთი ძირითადი პასაჟით, ეს გარემოება მკვლევარს აფიქრებინებს, რომ ამ უკანასკნელის ავტორი იგივე აბიბოს ნეკრესელია.

შესაძლოა აღნიშნული თვალსაზრისით საინტერესო აღმოჩნდეს „აბიბოსის ნამებაში“ დადასტურებული სხვა ჩვენებაც. კერძოდ, დასასჯელად მიმავალი აბიბოსი მცხეთაში შიოს ეტყვის: „ლოცვა ყავ, მამაო, რამეთუ უსჯულონი ესე სპარსნი განძნდეს ჩვენ ზედა ამპარტავანებითა თვსითა, რამეთუ დაიპყრეს სოფელი

ესე ჩუენი. შენ უნყი, რამეთუ ბაბილოენი მარადის კერპთ-მანყეველ არს და ღონის-მეძიებელ არიან, რაითამცა ყოველნი კაცნი თაყუ-ანის-აცემინნეს კერპთა... და ანცა მათ უსჯულოთა მისთა სახედ ეგულების, რაითამცა კუალად განაგეს ბადე და შეაყენნეს კაცნი და თაყუანის-აცემინნეს ცეცხლსა“.

ამ პასაჟს ორმხრივი მნიშვნელობა აქვს: ჯერ ერთი, იგი პირველხარისხოვან ცნობას შეიცავს ასურელ მამათა ქართული წარმომავლობის შესახებ, რადგანაც ისინი ქართლს თავიანთ „სოფელს“ უწოდებდნენ, ხოლო ქართველთა თავზე დამტყდარ უბედურებას საკუთარ თავზე დამტყდარ უბედურებად თვლიან („უსჯულონი სპარსნი განძვნდეს ჩვენ ზედა...“, რამეთუ დაიპყრეს სოფელი ესე ჩუენი“), მეორეც, არაა გამორიცხული, რომ აბიბოს ნეკრესელი შიოს უთვალისწინებდეს კონკრეტულად იმ ვითარებას, რაც „ევესტათის წამებაშია“ მოთხრობილი, თუმცა ამ საკითხზე და, მით უფრო, აბიბოს ნეკრესელის ავტორობაზე რამდენადმე გად-აჭრით პასუხის გაცემა ჯერჯერობით ყოვლად შეუძლებელია.

იოვანე, კე საბანისი.

VIII საუკუნის ეროვნულ ჰაგიოგრაფიაში „აბოს წამების“ ავტორის სახელს დაუკავშირდა თვალსაჩინო მწერლური სიახლენი, რომელთაც საზოგადოდ ძველი ქართული ლიტერატურული და საზოგადოებრივი აზროვნების განვითარების თვალსაზრისითაც პრინციპული მნიშვნელობა ჰქონდა. ვგულისხმობთ თხზულების სტრუქტურას, ჟანრობრივ სიახლესა (თავი IV) და ეროვნული იდეის მკვეთრ გამოვლენას როგორც არაბებთან, ასევე, რაც მთავარია, ერთმორწმუნე ბერძნებთან დაპირისპირებაშიც.

მომდევნო საუკუნეების ქართული ჰაგიოგრაფია ამ ხაზითაც განვითარდა.

ეს დიდი დამსახურება, რომელიც მწერლის პიროვნებას ზოგადად ახასიათებს, აღძრავს ინტერესს გაირკვეს მისი ვინაობა.

კვლევის თანამედროვე ეტაპზე შეიძლება გადაჭრით ვთქვათ მხოლოდ შემდეგი: „წამების“ ავტორი იოვანეა, მოღვაწე VIII საუკუნის II ნახევრისა.

ამას ადასტურებს თხზულების ხელნაწერისეული დასათაურება და სამოელ ქართლის კათალიკოსის წერილის შესაბამისი ჩვენება. „წამების“ სათაური ასე იკითხება: „წამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მონამისა ქრისტჳსისა ჰაბოჲსი... გამოთქმული იოვანე ძისა საბანისი...“ ხოლო სამოელ ქართლის კათალიკოსის წერილი პირველ სტრიქონშივე ამუღავნებს თავის ადრესატს: „მე, სამოელ ქრისტჳს მიერ ქართლისა კათალიკოზი, უფალსა იოვანეს საბანის ძესა მოგიკითხავ!“

ხელნაწერისეულ დასათაურებაში სრული გარკვეულობითაა მინიშნებული, რომ იოვანე მამით საბანის შვილია, საბანის ძეა („იოვანე ძისა საბანისი“). ხელნაწერთა ვარიანტებშიც (D, F, G, H, M, N, i, J...) იკითხება: „... გამოთქმული იოვანე საბანის ძისაჲ“... მსგავსი ვითარება დასტურდება სამოელის წერილშიც: „... საბანის ძესა“, მაშასადამე, თხზულების ავტორი მამით საბანის შვილია, ანუ ძე სა-

ბანისი' (ამიტომაც მისი წარმოდგენა ფორმით – „საბანისძე“ – გაუმართლებლად მიგვაჩნია. რაც შეეხება „სობილიძეს“², იგი ხელნაწერებში არ დასტურდება).

ზოგი მკვლევარი იოვანეს, მოლვანეობის ადგილის მიხედვით, თბილელსაც უწოდებს³.

მაგრამ იმ ფაქტის დაზუსტება, რომ „წამების“ ავტორი არის იოვანე, ძე საბანისი, სრულიადაც არ ნიშნავს მისი ვინაობის დადგენას საერთოდ. უწინარესად გასარკვევია საზოგადოების რომელ ფენას ეკუთვნობა იგი – სასულიეროს თუ საეროს, და რა ადგილი ეჭირა მას შესაბამის ფენაში. ამ კონკრეტული საკითხის გადაჭრას საზოგადოდ ეროვნული კულტურის, კერძოდ, ეროვნული მწერლობის გენეზისის გააზრებისათვისაც აქვს მნიშვნელობა: იგი ან უარყოფს ან დაადასტურებს აზრს, რომ სასულიერო მწერლობა საეკლესიო მამათა და ერისკაცთა სულიერი მოთხოვნილების ერთიანობას გამოხატავს და უშუალოდ ორივე წრის შემოქმედების ნაყოფია. ინტერესი იზრდება იმ მხრივაც, რომ საკითხის ასე დასმას საბანის ძემდე ქართულ ჰაგიოგრაფიაში პრეცედენტი არ ჰქონია.

უცხოურ სამეცნიერო ლიტერატურაში, „წამების“ მკვეთრი რელიგიური ხასიათის გათვალისწინებით, შენიშნულია, რომ მისი ავტორი სასულიერო პირი უნდა იყოს⁴.

სამამულო სამეცნიერო ლიტერატურაში საბანის ძის ვინაობის კვლევისას მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ძირითადად იოვანესა და სამოელის მიმონერათა ჩვენებანი, ხოლო თხზულების რელიგიური ხასიათი, საზოგადოდ მისი იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი მხარე, სავსებით გამოირიცხა. საკითხისადმი ასეთი მიდგომა გამართლებულია მოსაზრებით, რომ მაშინდელ საქართველოში ერისკაცი და სასულიერო პირი ლოკალურად და საგნობრივად მსგავს პი-

¹ ი. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1945, გვ. 67.

² А. Хаханов, Очерки по истории грузинской словесности, в. II, М., 1897, стр. 33-34.

³ ლ. მენადზე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, I, ნაკვეთი პირველი, თბ., 1962, გვ. 132.

⁴ P. Peeters. Les Khazars dans La passium de s. Abo des heiligen Abo von Tislis (Texte end Entersuchungen. N. F. XII, 4, Leipzig, 1905, გვ. 38, შენ. 3).

რობებში იძენდნენ განათლებას, რის გამოც ისინი თავიანთი „სულისკვეთებით“ ერთმანეთისაგან არც განსხვავდებოდნენ¹.

რაკი კვლევის სფეროდან თხზულების იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი მხარე გამოირიცხა, განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა სამოელისა და იოვანეს მიმონერის ტონს, აგრეთვე მათში დადასტურებულ ცალკეულ ჩვენებას, რომლებიც, შესაძლოა, რაიმე პოზიტიურს შეიცავენ ავტორის ვინაობის დასადგენად. კერძოდ, შენიშნულია, რომ „სამოელ კათალიკოზი თავის ნერილში ისეთი კრძალულებითა და მორიდებით მიმართავს იოვანეს, რომლითაც უზენაესი სასულიერო პერსონა, კათალიკოზი, მის ხელქვეშე უშუალოდ მდგომ პირს არ მიმართავდა. ეს ტონი უფრო შეშვენის საერო პირს, და ისიც საზოგადოებრივი კიბის არა დაბალს, არამედ მაღალს საფეხურზე მდგომს. ის მას მიმართავს როგორც „უფალს“ და „კათოლიკე ეკლესიის სულიერად შვილს“. სასულიერო პირს, საეკლესიო სფეროში მიღებული ეთიკეტიით უწოდებენ ეკლესიის „სულიერად მწყემსს“, „მამას“ და არა „შვილს“. ტიტული „უფალი“ ხომ უფრო ნათლად ღალადებს ამას“². გათვალისწინებულია აგრეთვე ის ფაქტიც, რომ ძველი ქართული მწერლობის ისტორიაში თითქოს შესაძლებელი ჩანს საერო პირის მხრივ სასულიერო ხასიათის თხზულების შექმნა (იქვე, გვ. 38).

შ. ონიანის მრავალმხრივ საყურადღებო მონოგრაფია³ ამ საკითხში კ. კეკელიძის თვალსაზრისის შემდგომ გაშლა-დასაბუთებას ითვალისწინებს.

სასულიერო მწერლობაში საერო პირთა მოღვაწეობის შესაძლებლობას ავტორი ადასტურებს ბაგრატ ერისთავთ-ერისთავის ღვანლის წარმოჩენით „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ გავრცობის საქმეში. გათვალისწინებულია აგრეთვე აშოტ ერისთავთ-ერისთავის დაინტერესების ფაქტი „გობრონის წამების“ შექმნით

¹ კ. კეკელიძე, ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, ტფილისი, 1935, გვ. 39.

² კ. კეკელიძე, ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, გვ. 39. შდრ. მისივე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 130.

³ შ. ონიანი, იოვანე საბანის ძე. ცხოვრება და შემოქმედება, თბ., 1955 (საკანდიდატო დისერტაცია. ინახება თსუ სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში).

(იქვე, გვ. 23). ამ წანამძღვარების შემდეგ იგი უშუალოდ საბანისძის ვინაობას ეხება.

თვალსაზრისი იოვანეს ერისკაცობის შესახებ განმტკიცებულა შემდეგი ძირითადი საბუთებით: სამოელ კათალიკოსი თავის ადრესატს უქებს „ღმრთის მსახურებისათვის წადიერებას“, რაც „სასულიერო პირს არავითარ განსაკუთრებულ დამსახურებად არ ჩათვლება“. ეტყობა, აგრძელებს მკვლევარი, საბანის ძე საერო პირი იყო და სამოელმაც ამიტომ აღნიშნა ხაზგასმით მისი „წადიერება“ (იქვე, გვ. 25).

ეკლესიის „სულიერად შვილი“ საერო პირს მიემართება და ეს „წამების“ ტექსტითაცაა დადასტურებული: „სიხარულ ექმნის ჭაბუკთა მოთხრობითა მით სიმჴნითა იგი ქრისტეს მოღუანეთა და სიქადულ და მხიარულება მოხუცებულთა წსენება იგი ღუანლისა მის მარტკლთაჲსა, და სანადელ და სასურველ მღვდელთა და ყრმათა მათ – მონაფეთა და შვილთა ეკლესიისათა კრება იგი დღესასწაულისა“. საბანის ძე „ეკლესიის შვილებში“ გულისხმობს ჩვეულებრივ მორწმუნე ხალხს (მრევლს), საერო პირებს, რადგანაც ის მათ უპირისპირებს ეკლესიის მსახურთ – მღვდლებსა და მათ მონაფეებს (იქვე, გვ. 26). ძველ ქართულ მწერლობაში სასულიერო პირებს მიემართებათ ეპითეტები: „წმიდაჲ“, „ნეტარი“, „მამაჲ“, „ღმრთივპატიოსანი“, „ღმერთშემოსილი“, „გლახაკი“ და სხვ. იოვანე არაა ასეთი ეპითეტით მოხსენიებული (იქვე, გვ. 26-30). ავტორს თხზულების სათაურსა და სამოელის წერილში სახელითა და მამის სახელით ვეცნობით, ჰაგიოგრაფიაში კი სასულიერო პირები ამგვარად ჩვეულებრივ არ იხსენებიან (იქვე, გვ. 30).

სამოელისა და საბანის ძის მიმონერა არ არის შინაარსობრივად დაკავშირებული თხზულების ტექსტთან. და თუ ის მაინც შესულია ხელნაწერში, ამას თავისი ახსნა აქვს: ერისკაცს, ვინც არ უნდა იყოს იგი და როგორც არ უნდა იყოს მომზადებული, უფლება არა აქვს მოღვაწეობდეს სასულიერო მწერლობაში. აღნიშნული გარემოება საბანის ძეს, ვითარცა ერისკაცს, კარგად ჰქონია შეგნებული: თხზულებაზე სამოელის წერილის დართვით მან თავი იმართლა საზოგადოების წინაშე – „წამება“ ჩემი სურვილით კი არ დამინერია, არამედ კათალიკოსის დაკვეთითო. ამას გარდა, ეკლესიაში საკითხავად განკუთვნილ წაწარმოებს უზენაესი საეკლესიო პირისაგან სანქცია სჭირდებოდა. კათალიკოსი საგანგებოდ აღნიშნავს იოვანეს

მხრივ „გულს-მოდგინებას კეთილთა საქმეთა მოღუანებისათჳს“, რაშიც უწინარესად იგულისხმება ავტორის, როგორც საერო პირის, „ლიტერატურულ-პრაქტიკული საქმიანობა“ (იქვე, გვ. 49). თხზულება გამსჭვალულია სამშობლო ქვეყნის მხურვალე სიყვარულის გრძნობით, რაც ასე მკვეთრად და აშკარად არ იგრძნობა სხვა ძეგლებში. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ერისკაცის საბანის ძე არაა შეზღუდული მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტიანული დოგმებით (იქვე, გვ. 166).

მოტანილი თვალსაზრისი დამატებითი საბუთებითაცაა განმტკიცებული, რომელთაც უმთავრესად ვარაუდის ხასიათი აქვთ: საბანის ძე უაღრესად განათლებული პიროვნება ყოფილა. ასეთი განათლება იმდროისათვის შეიძლებოდა მიეღო მხოლოდ საზოგადოების ზედა წარმომადგენელს. იგი ნერსე ერისთავის სასახლესთან დაახლოებული პირი ჩანს, რადგანაც მას მეგობრული ურთიერთობა ჰქონდა აბოსთან; თხზულების ეროვნული იდეა მის ავტორს აახლოებს ნერსეს ანტიარაბულ პოლიტიკასთან, ხოლო ხაზარეთისა და აფხაზეთის მკვიდრთა ზნე-ჩვეულების, ამ ორი კუთხის გეოგრაფიის შესაფერისი ცოდნა სავარაუდებელს ხდის, რომ საბანის ძე თვით იყო ნევრი ნერსე ერისთავის ამალისა; შესაძლოა, მას, როგორც მაღალი წრის წარმომადგენელს, გრიგოლ ხანძთელთან ჰქონდა ნაცნობობა (იქვე, გვ. 29).

საზოგადოდ დასახელებული თვალსაზრისის (რომელიც, როგორც მკითხველი შეამჩნევდა, უაღრესად საინტერესო დაკვირვებებს შეიცავს) შეფასებას იმ ფაქტის აღნიშვნით დავინწყებთ, რომ მკვლევართა მიერ განხილული ზოგი მასალა ნეიტრალური ხასიათისაა და დასმული საკითხის გადასაჭრელად ნაკლებად გამოსადეგი; ისინი ვერც იმას დაგვიმტკიცებენ, რომ საბანის ძე საერო პირია, და ვერც იმას, რომ იგი სასულიერო პირია. ამ მხრივ უწინარესად აღსანიშნავია სამოელ კათალიკოსისა და იოვანეს საკომუნიკაციო ტონის საექვო ინტერპრეტაცია.

სამოელი და იოვანე ერთმანეთს კრძალვით მიმართავენ. ისინი ურთიერთს „უფალს“ უწოდებენ იმ განსხვავებით, რომ იოვანე თავის ადრესატს „მამფლადაც“ მოიხსენიებს. ეს სიტყვა („უფალი“) აქ სოციალური გაგებით არ უნდა იყოს ნახმარი. წინააღმდეგ შემთხვევაში ქვეყნის უზენაესი საეკლესიო პირისათვის – „ქრისტჳს მიერ ქართლის კათალიკოზისათვის“ უფალი ვერ იქნებოდა საზოგა-

დოების მაღალ საფეხურზე მდგომი ვერც ერთი პიროვნება, გარდა ერისთავისა და კურაპალატისა. ამ რანგში კი იოვანეს უთუოდ ვერ წარმოვიდგენთ (ამ სახელის მატარებელი ერისთავი ან კურაპალატი მაშინდელმა საქართველოს ისტორიამ არ იცის) თუნდაც იმის გამო, რომ მან თხზულება დანერა „ბრძანებითა... სამოელ ქართლისა კათალიკოზისადათა“, რომელსაც იგი თავის უფალს („უფალსა ჩემსა“) უწოდებს. საფიქრებელია, რომ აქ დადასტურებული საკომუნიკაციო ტონი სამოელისა და იოვანესი განპირობებულია საზოგადოდ სასულიერო სფეროში მიღებული ზოგადქრისტიანული ეტიკეტით, რომელიც ადამიანთა, განსაკუთრებით საეკლესიო მამათა, შორის განურჩევლად მათი საზოგადოებრივი მდგომარეობისა, ამკვიდრებს უზომო რიდსა და მოკრძალებას. ამიტომაც იგი ვერ გაგვირკვევს ავტორის სოციალურ კუთვნილებასა და საზოგადოებრივ მდგომარეობას.

ამავე სიბრტყეზე განიხილება სამოელის წერილის იმ მონაკვეთის ინტერპრეტაცია, რომელიც წარმოაჩენს ადრესატის „წადიერებას“ ღმრთისმსახურებისათვის. რასაკვირველია, ეს თვისება ყოველ სასულიერო პირს ახასიათებდა, მაგრამ წმიდა მამათა მხრივ მსგავსი „წადიერების“ მეტ-ნაკლებობა ჰაგიოგრაფიაში ხშირადაა გარჩეული. ნიმუშად ერთ მაგალითს მოვიტანთ: გიორგი შეყენებულისადმი მიწერილ ეპისტოლეში გიორგი მცირე ხაზგასმით აღნიშნავს თვით მთავარეპისკოპოსის (იოვანე ჭყონდიდელის) „ღმრთისმოყუარეობას“¹. განა თავისთავად ცხადი არ იყო, რომ ღვთისმსახური, თვით მთავარეპისკოპოსი, ღვთისმოყვარე გახლდათ?

ავტორმა კი მაინც საჭიროდ დაინახა მისი ამ თვისების საგანგებო წარმოჩენა. საინტერესო ისიცაა, რომ თვით საბანის ძე ხაზგასმით აღნიშნავს მღვდელ ხსართანის სინმინდის მოყვარეობას.

ჩვენი საკითხისათვის მთავარი მაინც ისაა, რომ თანამოდმეთაგან იოვანე საბანის ძის გამოსარჩევად სამოელის წერილში მოხმობილია არა მხოლოდ „წადიერება“ (შესაძლოა მას მართლაც სხვებზე მეტად ახასიათებდა იგი და ამიტომაც გამოარჩია სამოელმა), არამედ უმთავრესი თვისება მისი – „ღმრთივ მიმადლებული მეცნიერებაჲ საღმრთოთა წიგნთაჲ და გულს-მოდგინებაჲ კეთილთა

¹ ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბ., 1967, გვ. 102.

საქმეთა მოღვაწეებისათვის“. გადამწყვეტი სწორედ ეს გარემოებაა, რადგანაც იგი წარმოადგენს საბანის ძის, ვითარცა მწერლის, დახასიათებას. ამ მხრივ კი სასულიერო პირებიც ხშირადაა ერთმანეთისაგან გარჩეული და ეს დოკუმენტურად დადასტურებულია ქართულ ჰაგიოგრაფიაში. წერილის დედააზრი სწორედ ადრესატის მწერლური ნიჭის დემონსტრირებას ითვალისწინებს, რომელიც აგრეთვე „ღმრთის მსახურებისათვის წადიერებითაც“ ყოფილა დამშვენებული. ამიტომაცაა, რომ სამოელი იქვე უშუალოდ აგრძელებს თხრობას იმ პირის შესახებ, რომლის წამებაც უნდა აღინეროს. ამდენად, მოტანილი დახასიათება წინაპირობაა სამოელის განზრახვის შესასრულებლად. ამასთანავე, ისიც ცხადია, რომ აღნიშნული ცნობა ვერ დაგვიდგენს, საბანის ძე ერისკაცი იყო თუ სასულიერო პირი, რადგანაც ორივე აქ დასახელებული თვისება (მწერლური ნიჭი და „წადიერება“) ერთსაც შეიძლებოდა ჰქონოდა და მეორესაც, თუმცა კონტექსტი უფრო მეორის სასარგებლოდ უნდა მეტყველებდეს.

მტკიცებათა ამ რიგს განეკუთვნება აგრეთვე იმის აღნიშვნაც, რომ თითქოსდა სასულიერო პირი ჩვეულებრივ სახელითა და მამის სახელით არ იხსენიებოდა. სინამდვილეში ასეთი ვითარება სასულიერო სფეროშიც შეიმჩნევა, რაც ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთა მონაცემებითაც დასტურდება. „გიორგი მთაწმიდლის ცხოვრებაში“ წერია: მთავარანგელოზთა ეკლესიაში ესვენნეს: „ნეტარი არსენი ნინოწმინდელი ებისკოპოსი და საღმრთო ბერი იოვანე გრძელის ძე“ (იქვე, გვ. 133). იმავე პირზე (და სხვათა შესახებაც) „იოვანეს და ეფთჳმეს ცხოვრებაში“ ნათქვამია: „და ამის მიზეზისათვის მრავალნი ღირსნი და წმიდანი კაცნი მოვიდოდეს მისა და განათლდებოდეს ხილვითა მისითა, ვითარცა სახედ: იოვანე გრძელის ძე... და ზაქარია მირდატის ძე და არსენი და სხუანი მობაძავნი“ (იქვე, გვ. 95).

ამ რიგში დგას: იოანე ქონქოზის ძე, სტეფანე სანანოის ძე, ბასილი ვაჩეს ძე, იოანე ტარიჭის ძე და სხვანი.

ამდენად, იოვანე საბანის ძის სახელითა და მამის სახელით მოხსენიება ვერ გაგვირკვევს, საზოგადოების თუ რომელ ფენას ეკუთვნებოდა იგი.

კ. კეკელიძე ამბობს: სასულიერო პირი „თავისთავს მუდამ „გლახაკს“, „უმეცარს“ და „უღირსს“ ეძახის... ეს აშკარაა ყველა-

სათვის, ვინც საეკლესიო და სასულიერო მწერლობა ტრადიციებს იცნობს“¹.

ამ ფონზე გაჭირდებოდა მტკიცება აზრისა, თითქოს იოანე საბანის ძეს არ მიემართებოდას სასულიერო პირთათვის ჩვეული თავმდაბლობის გამომხატველი ეპითეტები. პირიქით, საბანის ძე თავის ადრესატს (სამოელ კათალიკოსს) მკვეთრად აგრძნობინებს საკუთარ „სიმდაბლეს“, „უდარესობას“, პიროვნულ და გონებრივ „უღირსობას“. იგი ამბობს: ღმრთივპატიოსანო მამაო სამოელ, შენი წერილის მიღების გამო ქრისტეს „მადლი შენირა უღირსებამან ჩემმან“, „რომელმან არა დავინწყებულ ყო სიმდაბლც ესე ჩემი“, „კუალად განვძლიერდი და აღვემართე ღმრთის სათნოთა წმიდითა ლოცვითა თქუენითა... ჩემ უღირსსა ზედა“, „აღვწერე უღირსისაგან გონებისა ჩემი შემოკრებული მარტვლობაჲ“.

აქედან ჩანს, რომ იოანე საბანის ძე თავის მომცრო წერილში არაერთგზის უსვამს ხაზს თავის „უღირსობას“. ამიტომაც, კ. კეკელიძის სიტყვები რომ გავიმეოროთ, „ვინც საეკლესიო და სასულიერო მწერლობის ტრადიციებს იცნობს“, მისთვის ცხადი უნდა იყოს სასულიერო წრისადმი იოვანეს მიკუთვნების სისწორე.

და მაინც ჩვენ ამ მონაცემებსაც ნეიტრალურ მასალათა ფარგლებში ვტოვებთ.

სამოელისა და საბანის ძის მიმონერათა თხზულებაზე დართვის მიზეზისა და მათან დაკავშირებულ საკითხთა ახსნა იოვანეს ერისკაცობის სასარგებლოდ არ არის დამაჯერებლად მოტივირებული და ისიც ნეიტრალურ მასალათა რიგში ექცევა. ამთავითვე საგულისხმოა ერთი გარემოება V საუკუნიდან XI საუკუნემდე ქართულ ჰაგიოგრაფიაში არაა დადასტურებული არც ერთი შემთხვევა, რომელიც შესაძლებელს ხდიდეს ერისკაცის ავტორობას. მკვლევართა მიერ მოხმობილი ცალკეული მაგალითები (ბაგრატ ერისთავთ ერისთავის წვლილი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ გავრცობაში, „გობრონის წამების“ შექმნა აშოტ ერისთავთ-ერისთავის ბრძანებით და სხვ.) გამოუსადეგარია დასმული საკითხის საილუსტრაციოდ. ისინი ავლენენ მათ ოდენ დაინტერესებას მწერლობით, ხოლო ამ დარგში მათი სრული შემოქმედებითი ჩარევა

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბ., 1957, გვ. 136.

ეკლესიის მიერ ოფიციალურად აკრძალული იყო (ამას დავით აღმაშენებელი ახერხებს, მაგრამ ეს ის დროა, როცა საერო ხელისუფლება ეკლესიას თვითვე კარნახობს თავის ნებას).

აღნიშნული ვითარება შ. ონიანისათვის ცნობილია და იგი „აბოს წამებაზე“ სამოელის წერილის დართვის ფაქტს მარჯვედ ხსნის: რაკი საერო პირს არ ჰქონდა უფლება სასულიერო მწერლობაში შემოქმედებითი ჩარევისა, იოვანე საბანის ძემ, ვითარცა ერისკაცმა, სამოელის წერილის დართვით საზოგადოების, უწინარესად ეკლესიის, წინაშე თავი იმართლა და თხზულებასაც საკითხავი წიგნის უფლება მოუპოვაო. მაგრამ როგორი საზრიანიც არ უნდა იყოს ასეთი ახსნა, იგი მაინც სერიოზულ ეჭვს იწვევს. ეს ბუნებრივია, რადგანაც წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი დარჩებოდა ქართული ჰაგიოგრაფიის ანალოგიური ჩვენებანი. კერძოდ, ისმის კითხვა: რა მოსაზრებით ხელმძღვანელობდა სასულიერო პირი, ისიც ეპისკოპოსი სტეფანე მტბევეარი, როცა თავის თხზულებას („გობრონის წამება“) ასეთ ცნობას ურთავდა: „დავწერე ბრძანებითა აშოტ ერისთავთ-ერისთავისაჲთაო“. მას, როგორც სასულიერო პირს, თანაც მაღალ საფეხურზე მდგომს, საზოგადოების წინაშე თავის მართლება არ დასჭირდებოდა და ვერც აშოტი იკისრებდა თხზულების სანქცირებას ეკლესიაში საკითხავ წიგნად.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესავალ ნაწილში თუმცა უშუალოდ არაა მოტანილი შემკვეთის წერილი, მაინც გარკვევით იგრძნობა მიმონერის ფაქტის არსებობა. ავტორი წერს: „წიგნი ვედრებისა შენისაჲ აღმოვიკითხე, ძმაო მიქაელ, და თხოვისა შენისა წადიერებაჲ გულისწმა-(გ)ყავ და ფრიად მთნდა სწავლის მოყუარობაჲ შენი, რამეთუ გენება, რაჲთამცა დიდისა იოვანე ზედაძნელისა ცხოვრებაჲ აღვწერე და მიუძღუანე თქუენსა მას უდაბნოსა“¹. ეჭვი არაა, რომ აქ ორი სასულიერო პირი წერილობით მიმართავს ერთმანეთს, ამასთანავე დამკვეთი უთუოდ არაა მაღალი სასულიერო თანამდებობის მქონე, რომ მან სანქცია მისცეს თხზულებას.

აღნიშნული თვალსაზრისით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია გიორგი მცირის თხზულების („ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა“) შესავალი, სადაც მთელი ეპისტოლეა მოტანილი, რომელშიც

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1964, გვ. 192.

რამდენიმეგზისაა გაცხადებული მიმონერის ფაქტი და ისიც, რომ თხზულება დაკვეთით იწერება (იქვე, გვ. 100-105).

ზემოთქმული ნიშნავს: ქართველ შაგიოგრაფებს წესად ჰქონიათ, რომ თხზულების დაკვეთით წერისას ეს გარემოება უსათუოდ აღენიშნათ. ზოგი ავტორი ამ ფაქტს ნაწარმოებზე საგანგებოდ ნაშედეგებულ ცნობაში მიუთითებდა („გობრონის წამება“), ზოგი მთლიანად მოათავსებდა შესავალ ნაწილში თავის ეპისტოლეს, სადაც გამოვლენილი იყო დამკვეთის ვინაობა და სურვილები („იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“, „გიორგი მთანმინდელის ცხოვრება“), ზოგი კიდევ დამკვეთის წერილსაც ურთავდა თხზულებას („აბო ტფილელის წამება“). ყოველივე ეს სასულიერო მწერლობაში დასტურდება სასულიერო პირთა მხრივ და არ არის გამორიცხული იოვანე საბანის ძეც სასულიერო პირი იყოს. ყოველ შემთხვევაში, იგი მისი ერისკაცობის დასამტკიცებლად მაინც არ გამოდგება.

ეჭვს იწვევს აგრეთვე აზრი იმის შესახებ, რომ „ეკლესიის სულიერი შვილი“, სასულიერო სფეროში მიღებული ეტიკეტით, თითქოს საერო პირს ახასიათებს. კ. კეკელიძეს ამის დამადასტურებელი მასალა საერთოდ არ მოაქვს, ხოლო შ. ონიანი მის ილუსტრირებას თვით „აბოს წამების“ ერთი მონაცემის მიხედვით ახდენს. კერძოდ, საბუთად მოხმობილია ნაწყვეტი: „სიხარულ ქმნის ჭაბუკთა მოთხრობითა... და სანადელ და სასურველ მღვდელთა და ყრმათა მათ, მონაფეთა და შვილთა ეკლესიისათა კრებაჲ იგი დღესასწაულისა“.

უნდა ითქვას, რომ სადავო ნაწყვეტი არ იძლევა საფუძველს დასმულ საკითხზე გადაჭრით პასუხის გასაცემედ. სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, საძიებელია „ეკლესიის სულიერი შვილის“ მნიშვნელობა და არა „ეკლესიის შვილისა“. მათ შორის თითქოს ის მთავარი განსხვავება შეინიშნება, რითაც, ეტყობა, თვით კ. კეკელიძე ახდენდა საზოგადოების ფენობრივ დიფერენცირებას: საერო პირი ამქვეყნიური, ხორციელი ცხოვრებით ცხოვრობს, მაგრამ თუ ის ღრმადმორწმუნეა – ეკლესიის სულიერი შვილია. „წამების“ პასაჟში კი არ ჩანს ეს უმთავრესი მომენტი – სულიერი ფენომენი ადამიანისა, რითაც იგი იქცევა ეკლესიის შვილად.

ამიტომაც მოტანილი მაგალითი ჩვენი საკითხისათვის მნიშვნელობას კარგავს. საპირისპირო ვითარებაშიც კი შეიძლება აღნიშნოს შემდეგი: სადავო ნაწყვეტში არ უნდა შეიმჩნეოდეს საერო

პირთა და ეკლესიის მსახურთა საგანგებო გამიჯვნა. და თუ მაინც „ეკლესიის შვილებში“ ერისკაცებს, მრევლს ვიგულისხმებდით, ხოლო საეკლესიო მოღვაწეებში მხოლოდ მღვდლებს და მათ მონაფეებს, მაშინ „ჭაბუკთა და მოხუცებულთათჳს“ არც ერთ ამ კატეგორიაში ადგილი აღარ რჩება. ფაქტობრივად კი ეს უკანასკნელნი უნდა იყვნენ საერონი, ხოლო „ეკლესიის შვილები“ – სასულიერო პირნი, კერძოდ, მღვდელთა მონაფენი – ყრმანი. კონტექსტში თითქოს გარკვევითაა ნათქვამი: „სასურველ მღვდელთა და ყრმათა მათ – მონაფეთა და შვილთა ეკლესიისათა“. აქ ყრმები განმარტებულია როგორც მონაფენი მღვდელთა და შვილნი, ანუ ბინადარნი ეკლესიისა. მათთან დაპირისპირებულია ჭაბუკნი და მოხუცებულნი – საერო პირები, მრევლი.

ასეთ შემთხვევაში შეიძლებოდა იოვანე საბანის ძეც ეკლესიის მოღვაწედ ჩაგვეთვალა, მაგრამ ჩვენ მაინც ამ ჩვენებას ნეიტრალურ მასალათა ფარგლებში ვტოვებთ, რადგანაც საძიებელია სხვა ეპითეტი და მისი მნიშვნელობა, კერძოდ, დასადგენია „ეკლესიის სულიერი შვილის“ რაობა.

ირკვევა, რომ, სასულიერო სფეროში მიღებული ეტიკეტით, ეს ატრიბუტი უნინარესად სასულიერო პირს მიემართება. საილუსტრაციოდ რამდენიმე მაგალითს მოვიტანთ, რომლებიც ქრონოლოგიურად დაახლოებით საბანის ძის ეპოქის ვითარებას ასახავს:

ა) „ესე ნეტარი ზენონ მიიწია მოხუცებულებასა და ვიდრე აღსასრულამდე არ განეშორა ხანცთასა ჭემმარიტად სულიერი შვილი“ (იქვე, გვ. 263).

ბ) „რაჟამს ხანცთა იქმნა სახელოვან მადლითა და სახარულევან სულიერთა შვილთაგან, მას ჟამსა მიძნაძოროით ხანცთად მოვიდა დიდი მეუღაბნოე მიქელ მამაჲ“ (იქვე, გვ. 314).

ამ ფონზე ბუნებრივია და გასაგები ხანცთელ მამათა განცხადება: „ხანცთა სულიერად მშობელ არს ჩუენ ყოველთაჲ“. აღსანიშნავია ისიც, რომ სასულიერო სფეროში მოძღვრისათვის მონაფე უმეტესად „სულიერი შვილის“ ეპითეტითაა დახასიათებული:

ა) „მრწემი ესე იყოს მონაზონ და სულიერად შვილი უღაბნოჲსა მამათა ამას“ (იქვე, გვ. 270).

ბ) „წმიდაო მამაო, ამათ კაცთა ასწავე გზად მონასტრისა შენისაჲ და სალუანი სულიერთა შვილთა შენთაჲ უზრუნველ იყოს შენგან“ (იქვე, გვ. 259).

საზოგადოდ ადამიანის სულიერ მხარეს, საერთოგან განსხვავებით, საბანის ძის დროს უწინარესად საეკლესიო პირთა ყოფაქცევა ახასიათებდა, როგორც კრიტიერიუმი. ამიტომაც შეინიშნება აქ სიმრავლე ეპითეტებისა: „სულიერი მამა“, „სულიერი მშობელი“, „სულიერი შვილი“, „სულიერი მწყემსი“, „სულიერი მონაზონი“ და სხვ. ასეთ ვითარებაში ეჭვს იწვევს აზრი იმის შესახებ, რომ თითქოს საბანის ძე არ იყოს დახასიათებული სასულიერო სფეროში მიღებული რომელიმე ეპითეტით. ასეთი ეპითეტებია: ეკლესიის „სულიერად შვილი“ და „უღირსი“. საბანის ძე თავის მცირე ეპისტოლეში ოთხჯერ ახსენებს თავისთავს „უღირსად“. რაც მოულოდნელია საერო პირისაგან, ისიც მაღალი წრის წარმომადგენლისაგან.

ამის გამო უფრო საფიქრებელია, რომ საბანის ძე სასულიერო პირია.

ამ თვალსაზრისით ფასეული ჩანს სამოელის წერილის ის მონაკვეთიც, რომელიც ადრესატის მოკითხვას შეიცავს: „მშვედობა იყავნ შენ ზედა და ყოველთა სახლისა შენისა კრებულთა ქრისტჳს მიერ“.

ამთავითვე შევნიშნავთ, რომ ნაწყვეტის მიხედვით იოვანე ფლობდა მრავალ „სახლს“ („ყოველთა სახლისა“) და მრავალ „კრებულს“ („კრებულთა“). გასარკვევია საერთოდ, თუ რა აზრი დევს ფრაზაში: „ყოველთა სახლისა შენისა კრებულთა“. ამისათვის უწინარესად უნდა დადგინდეს ორი ლექსიკური ერთეულის – „სახლისა“ და „კრებულის“ შინაარსი.

ძველ ქართულში ტერმინ „სახლის“ მნიშვნელობა სკრუპულოზურად აქვს გამოკვლეული ი. ჯავახიშვილს¹. მკვლევარს უძველესი ქართული წყაროებიდან მოაქვს უამრავი მაგალითი, რომლებიც ეჭვმიუტანლად ადასტურებს ტერმინ „სახლის“ სემანტიკის მრავალფეროვნებას. იგი არა მხოლოდ ნაგებობას ნიშნავდა, არამედ კერძო პირის ოჯახს, ნათესაობას, წმიდა ადგილს, ქალაქს, მხარეს, მთელს სახელმწიფოსაც კი. უფრო მეტიც: ჩვენი წინაპრების წარმოდგენით, თვით ადამიანიც შეიძლება ნოდებულებო ამ ტერმინით – ადამიანი ექსტაზისას იქცევაო „სახლად ღვთისა“.

¹ И. Джавахов. Государственный строй древней Грузии и древней Армении, I, ТЗ, VIII, СПб., 1905, стр. 31-33. 51.

როგორც ჩანს, ტერმინი „სახლი“ ძველ ქართულში შეიძლება ხმარებულიყო ეკლესია-მონასტრის აღსანიშნავადაც¹.

მოვიტანთ საილუსტრაციო მასალებს:

ა) „რამეთუ შენ თვით სიბრძნემან იშენე თავისა თვისისა სახლი სინმინდისა შესავედრებლად ერთა მორწმუნეთა“².

ბ) „რამეთუ მონასტერსა ტბასა ახლოს მყაფარსა მას გუერდ-სა საშინელი ლოდი იძვროდა და შიშისაგან მონაზონნი ივლტოდეს თქსთა სახლთაგან“ (იქვე, გვ. 260).

„იოვანესა და ეფთემეს ცხოვრებაში“ ნათქვამია: „და ერისონს მისცნეს სახლნი... სადგურად მიმავალთა ძმათა“³.

„ნიკოლაოს-წმიდის... სახლი შევექმენ საჯუცხო მუხისა და ნაძესა“⁴.

„წამების“ სადავო ნაწყვეტში „სახლი“ პირველი მნიშვნელობით არ უნდა იყოს ნახმარი, ე. ი. არ უნდა მიუთითებდეს ერისკაცის კერძო ოჯახზე; ერისკაცს ერთი სახლი, ოჯახი აქვს, აქ კი მრავალ სახლზეა საუბარი.

ბიბლიურ წიგნთა უძველეს ქართულ თარგმანებში სიტყვა „კრებული“ სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარებოდა: ა) შეჯგუფებული; ბ) ხალხი; გ) უმაღლესი სასამართლო; დ) სინაგოგა, ანუ შესაკრებელი ადგილი; ე) ეკლესია და სხვ.

არ შეგვხვედრია შემთხვევა, რომ იგი ერისკაცის კერძო ოჯახის წევრთა ჯგუფს აღნიშნავდეს. ამისათვის ძველ ქართულში ჩვეულებრივ „სახლეული“ იხმარებოდა⁵ (ცხადია, საზოგადოდ არ გამოვრიცხავთ, რომ რომელიმე ძეგლში მის ნაცვლად „კრებულიც“ იხმარებოდეს).

ორიგინალურ ქართულ მწერლობაში კი „კრებული“ უწინარესად სასულიერო პირთა ჯგუფის სახელდებად შემოვიდა და ეს დადასტურებულია ბოლნისის სიონის წარწერით (VI ს.): „ქე დთ ეპისკო-

¹ ეს ფაქტი კ. კეკელიძეს აქვს შენიშნული, მაგრამ საილუსტრაციო მასალა არ მოაქვს (ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, გვ. 38).

² ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 46.

³ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ. 53.

⁴ თ. ჟორდანიას, ქრონიკები, III, გვ. 46.

⁵ ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, შედგენილი ილია აბულაძის მიერ, თბ., 1974, გვ. 384.

ქოსი კრებულთურთ და ამას ეკლესიასა შინა შენდა მიმართ თავ-
ყანის მცემენლნი შეიწყალენ“. ეპისკოპოსის კრებული, მისი თანა-
მოღვაწენი – სასულიერო პირები არიან, ხოლო „ეკლესიასა შინა...
თავ-ყანის მცემენლნი“ – მრევლია. უწინარესად ეს მნიშვნელობა
გადმოჰყვა მას ეროვნულ ჰაგიოგრაფიაში და ამ მხრივ მასალა-
თა ისეთი სიმრავლე შეინიშნება, რომ ყველა მათგანის მითითება
შეუძლებელია და საჭიროდაც არ ვსცანით. სანიშნოდ რამდენიმე
მაგალითს მოვიტანთ:

ა) „რაჟამს მოინინეს ხანცთას, ფრიად განიხარეს ძმათა,
ქრისტეს მიერ კრებულთა მათ საღმრთოთა“¹.

ბ) „უამსა მას მოხუცებულებისა მისისასა, ამცნებდა ესრეთ
ხანცთისა ხოლო კრებულთა“ (იქვე, გვ. 307.)

გ) „ვითარცა წარვიდა მიერ წმიდაჲ სერაპიონ და მოვიდა თვსთა
მათ თანა კრებულთა“ (იქვე გვ. 339).

დ) „ხოლო უკეთუ ვინმე იპოვოს მშალელი განგებასა მამისა
აფთჳმისა, ... მეყსეულად კრებულისაგან განიდევნოს“².

ე) „ჩემმა კრებულმა არქიმანდრიტმა სტეფანემ, მიხაილ და
ზაქარიამ და სხვა სიყვარულით მოგიკითხეს“³.

ვ) „მთავარეპისკოპოზი მაქსიმე იაშვილი და დეკანოზი და კრე-
ბული იმათი“ (ხელნაწ. H-1158).

ზ) „ჩვენის საყდრის კრებულნი მღდელნი რომ იბანდნენ, აბანოს
ფულს ნუ გამოართმევთ“⁴.

თ) ა. შანიძე „კრებულს“ ასე განმარტავს: „მონასტრის პირადი
შემადგენლობა (სოხასტერში მყოფთ გარდა)“⁵ და იქვე ასახელებს
საილუსტრაციო მასალებს (გვ. 281, 283; შდრ. გვ. 61, 64).

ი) იოანე საბანმინდელმა „აღაშჳნნა ქალაქსა მას შორის ეკლე-
სიაჲ და შეიწყნარნა მის თანა ძმანი, რომელნი ეძიებდეს ცხოვრებასა
შინა და შექმნა იგი კრებულად“⁶.

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 271.

² ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ. 58.

³ დასავლეთ საქართველოს საისტორიო საბუთები, II, 1921, 18.

⁴ ხელნაწ. H-1334, 185V.

⁵ ა. შანიძე, ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში, თბ., 1971, გვ. 176.

⁶ კიმენი, I, თბ., 1918, გვ. 15 ბ.

კ) „შემდგომად სამისა წლისა იქმნა იოანე ვიკონომოს ლავრისა... და განმრავლდა კრებული ლავრისა ჳელითა მისითა“ (იქვე, გვ. 18თ).

სამოელის მოკითხვაში „ახლისა“ და „კრებულის“ აქ დადასტურებულ მნიშვნელობებს თუ ჩავსვამთ, ასეთ სურათს მივიღებთ: „მშვედობაჲ იყავნ შენ ზედა და ყოველთა მონასტრისა (ეკლესიისა) შენისა მოღვაწეთა [ზედა] ქრისტჳს მიერ“.

უნდა ვიფიქროთ, რომ იოვანე საბანის ძე სასულიერო პირია, თანაც მაღალი თანამდებობის მქონე – ეპისკოპოსი, რომლის სამწყსოში მრავალი ეკლესია-მონასტერი („ყოველთა სახლისა“) და მათში მოღვაწე სასულიერო პირები („კრებულთა“) შედის. ამაზე უნდა მიუთითებდეს ზემოხსენებული ატრიბუტი და აგრეთვე იოვანესეული დახასიათება თავისთავისა („ულირსი“). სიმპტომატურია ის ფაქტი, რომ უძველესი ქართული წყაროების მიხედვით (ბოლნისის სიონის წარწერა. „შუშანიკის წამება“) კრებული მხოლოდ მაღალი თანამდებობის პირებს ჰყავს და შესაძლოა ამ მხრივ სამოელ კათალიკოსი ტრადიციას აგრძელებდეს. ნაწყვეტში „სახლისა“ და „კრებულის“ მრავლობითში ხმარება შესაძლოა საბანის ძის ვინაობით (კერძოდ, მისი ეპისკოპოსობის ფაქტითი) იყოს აღბეჭდილი და სამოელის ერთგვარი მოკრძალებული ტონი ამითაც იყოს განპირობებული¹.

¹ სადავო ფრაზაზე დაყრდნობითა და მისი სავსებით ორიგინალური ინტერპრატაციით საბანის ძის სასულიერო წრისადმი კუთვნილების ფაქტს აღიარებდა შ. ნუცუბიძე. არკვევდა რა საქართველოში საგანმანათლებლო საქმის ორგანიზაციას, იგი სამოელის მოკითხვას ასე განმარტავდა: „უფრო საფიქრებელია, ... რომ აქ ლაპარაკისა რაღაც კრებულზე, რომელიც თავს იყრიდა საბანისძის სახლში და ეს სახლი კი იყო კერა იმ ადამიანისათვის, რომელიც ცნობილი იყო მაშინდელი განათლებით. საქართველოს ისტორიიდან... გვაქვს ცნობა, რომ საეკლესიო ხელმძღვანელნი სასწავლებლებს თავის სამყოფეთში, ანუ ოჯახში, მართავდნენ და მაშინ სწორედ მათი ოჯახი რჩებოდა ასეთი საკრებულოს ადგილად... აქ (სამოელის წერილში — ბ. კ.) მოცემულია ცნობა იმის შესახებ, რომ მღვდელმთავრის, ანუ მოძღვარის, სახლის შინა კრებული სწორედ ასეთი ხასიათის სკოლას და მასში თავმოყრილ მონაფეებს გულისხმობდეს. ასეთ პირობებში ისიც გასაგებია, რომ სამოელმა მისალმება გაუგზავნა და მოიკითხა არა იოანე საბანისძის ოჯახი, ცოლ-შვილი... საბანის ძე სწორედ იმიტომ არის მეცნიერი

ფასეულია საკუთრივ „წამების“ ტექსტის ასეთი ჩვენებაც: აბო „მოვიდის... წმიდად ეკლესიად და მარადის ისმენს წმიდათა სახარებათაგან და საკითხავთა მათ“. დასაშვებია ვარაუდი, რომ იოვანესა და აბოს მეგობრობა სწორედ იმ ეკლესიაში ჩასახულიყო, სადაც მოღვაწეობდა პირველი და სადაც სალოცავად მოდიოდა მეორე. ასეთ შემთხვევაში საბანის ძე თბილისის ეპისკოპოსად წარმოიდგინება, რადგანაც ეს ეკლესია აქ მდებარეობდა.

და ბოლოს, იმავე თვალსაზრისით უნდა განვიხილოთ იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი მხარე თხზულებისა. საკითხის კვლევისას ეს მომენტი არაა გამოსარიცხი იმიტომ, რომ ძველ ქართულ მწერლობაში ხშირად გარჩეულია (და საკმაოდ მკვეთრადაც) საზოგადოების ორი ფენის იდეოლოგია და მსოფლმხედველობა. მეტიც; სასულიერო და საერო წრეთა დაპირისპირება ხშირად გარჩეულია (და საკმაოდ მკვეთრადაც) საზოგადოების ორი ფენის იდეოლოგია და მსოფლმხედველობა. მეტიც; სასულიერო და საერო წრეთა დაპირისპირება ხშირად საკუთრივ იდეოლოგიურ-აზროვნებით სფეროს სცილდებოდა და მოიცავდა ძალთა ფიზიკურ დაპირისპირებასაც. „აბოს წამების“ ეპოქაში ასეთი ვითარება მეტნაკლებად შეიმჩნევა, ხოლო ორი ფენის იდეოლოგიურ-აზროვნებითი სხვაობა კი აშკარად იგრძნობა (შდრ. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“.) პოზიციათა ნაირგვარობა სხვათა შორის იმაშიც გამოიხატა, რომ ეკლესიამ სასულიერო მწერლობა ავტონომიურ დარგად გამოაცხადა, რითაც ერისკაცს ეკრძალებოდა მასში საკუთარი შემოქმედებით ჩარევა. ყოველ შემთხვევაში, ამ ორი ფენის იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი ერთიანობა იმ დონემდე მაინც არასდროს დასულა, რომ სავსებით საეკლესიო სტილის მწერალი იოვანე საბანის ძე ერისკაცად გამოვაცხადოთ.

ნათქვამი სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოსდა საბანის ძისაგან, მისი ერისკაცობის აღიარების შემთხვევაში, მოსალოდნელი იყოს სხვა იდეოლოგია და მსოფლმხედველობა, გარდა ქრისტიანულისა; ამ მხრივ სხვაობა ორ ფენას შორის ერთიანი აღმსარებლობის ნიადაგზეა ასახსნელი. კერძოდ, „აბოს წამების“ იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივმა მხარემ უნდა გამოავლინოს რაიმე

საღმრთოთა წიგნთა, რომ ის ამ მეცნიერების თავისი კრებულისათვის გადამცემი, მასწავლებელი, ანუ მოძღვარი, იყო“ (შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები, თბ., 1965, გვ. 403-404).

ისეთი ნიშანი, რომელიც დაადასტურებს ავტორის ერისკაცობას ან სასულიერო წრისადმი კუთვნილებას ქრისტიანული აღმსარებლობის შიგნით.

თხზულების სასულიერო მწერლობის სტილში შესრულება, როგორც ჰაგიოგრაფიული ძეგლისა, საზოგადოდ VIII ს. ყოველი მოღვაწისაგან უთუოდ იყო მოსალოდნელი, საზოგადოების რომელ ფენასაც არ ჰკუთვნებოდა იგი. მაგრამ ქართულ ჰაგიოგრაფიაში ნაკლებად ან თითქმის არც მოიძებნება მეორე ისეთი ძეგლი, რომელიც ისე ზედმინევენით იყოს ამ სტილში შესრულებული, როგორც „აბოს წამება“. განსაკუთრებით ეს ითქმის პირველსა და ბოლო თავებზე. „ქებაჲ ნმიდისაჲ ჰაბოჲსი“ თხზულებათა იმ კატეგორიას განეკუთვნება, რომელიც ძველი ქართული ლიტერატურის I პერიოდში მაინც, მხოლოდ და მხოლოდ სასულიერო წრეებში მუშავდებოდა, როგორც სავსებით რელიგიური დარგი სასულიერო მწერლობისა.

დასაწყისში მკვეთრადაა გამოვლენილი ეროვნული იდეა მწერლისა, მაგრამ იგი მოწოდებულია რწმენის ისეთი ფორმით, როგორც ეს საეკლესიო პირებს სჩვეოდათ. განსხვავება მხოლოდ ის არის, რომ საბანის ძე ამ მხრივ ჩვენთვის ცნობილ სასულიერო მწერლებსაც უსწრებს. კერძოდ, ხედავს რა თავისი ქვეყნის უბედურებას, საბანის ძე მაინც სავსებით უარყოფს დამპყრობლებთან ფიზიკური ბრძოლის შესაძლებლობას და, სასულიერო პირთა ჩვეულებისამებრ, მხოლოდ „ჭირთა მოთმენას“ ქადაგებს და „მეშვიდე დარის“ მოსვლის რწმენით სასონარკვეთასაა მიცემული. ეროვნული იდეა, რომელიც მანამდე ასე მკვეთრად არავის დაუსვამს, ამ ფორმითაა მოტანილი და გადაწყვეტილი. დასმული საკითხის სხვა ფორმით გადაწყვეტაზე ავტორი დუმს იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ერისკაცის პოზიციის გამჟღავნება თითქოს უცილო უნდა ყოფილიყო. ვგულისხმობთ ხაზარეთში წერსე ერისთავის გამგზავრების ფაქტს.

წერსე ერისთავი ხაზარეთსა და ხაზართა მეფეს პოლიტიკური მოსაზრებით ეწვია და მისი ნაბიჯი ისტორიულად სავსებით გამართლებული იყო. თუმცა ხაზარებს საქართველოსთან კეთილმეზობლური ურთიერთობა ნაკლებად ჰქონდათ. ქართველებთან ერთად, და უწინარესად, ისინი იყვნენ არაბთა დაუძინებელი მტრები. თვით არაბებიც „ჰგრძნობდნენ, რომ თუ ჩრდილოეთის მცხოვრებთ, იმიერ-კავკასიის მკვიდრთ, ხაზარებს, როგორმე არ დაიმორჩილებდნენ, მათი მდგომარეობა კავკასიაში არასდროს

უზრუნველყოფილი არ იქნებოდა: იმათითაც ჰქონდათ ხშირად ქართველებს ზურგი გამარგებული; ამასთანავე, მას შემდგომ, რაც არაბთა პირველი ლაშქრობა არაბების დამარცხებით დამთავრდა, გათამამებული ხაზარნი არაბთათვის მუდმივი საფრთხე იყვნენ. ამ-იტიომაც იყო, სხვათა შორის, რომ VIII საუკ. მოყოლებული არაბები ასეთის სიმედგრით ებრძოდნენ ხაზარებს¹.

არაბთა და ხაზართა შეტაკებანი ხშირად აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ხდებოდა (იქვე, გვ. 78). საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ ქართველთა სიმპათიები ამ შეტაკებისას ხაზართა მხარეზე იქნებოდა. ცნობილია შემთხვევა, რომ ხაზართა მეფემ ხაკანმა ქართველი ერისთავის მხრივ გარკვეული პირობის შესრულების შემთხვევისათვის (ქართლის ერისთავ ჯუანშერს თავისი ულამაზესი და შუშანი უნდა მიეთხოვებინა მისთვის) ოფიციალურად კისრულობდა ვალდებულებას, რომ ქვეყანას გაათავისუფლებდა სარკინოზთაგან. ქართლის ერისთავმა და დედოფალმა კი უარყვეს ეს წინადადება, რის გამო ხაკანმა ააოხრა თბილისი 764 წელს (იქვე, გვ. 80-81), რომლის მომსწრეც ნერსე ერისთავი უთუოდ უნდა ყოფილიყო.

რასაკვირველია, 764 წლის თბილისის აოხრება ქართველთა მხრივ მტკივნეულად განიცდებოდა, მაგრამ მათთვის ერთხელ კიდევ ცხადი გახდებოდა, რომ ხაზართა სახით ძლიერი ანტიარაბული ძალა არსებობდა, რომლის საზრიანი გამოყენება ქართლს უთუოდ წაადგებოდა დამპყრობლებთაგან განთავისუფლების საქმეში. ალბათ, ამ შეგნებამ განაპირობა ნერსე ერისთავის წინდახედული გადანყვეტილება ჩრდილოეთის მტერ-მოყვარესთან გამგზავრების თაობაზე. თუ არა ეს გადანყვეტილება, მას ადვილად შეეძლო ხაზარეთის გაუფლელად უშუალოდ აფხაზეთში მოხვედრილიყო, სადაც „პირველადვე წარეგზავნეს დედაჲ და ცოლი და შვილნი და მონაგები და ყოველნი სახლისა მისისანი, რამეთუ კრძალულ იყო ქუაყანაჲ იგი შიშისაგან სარკინოზთაჲსა“. საკუთრივ „ნამებაში“ მკრთალად, მაგრამ მაინც იგრძნობა აღნიშნული ვითარება: „მივიდა ნერსე ერისთავი მეფისა მის ხაზართაჲსა, შეიწყნარა იგი უცხოებისათჳს და ვლტოლვილებისათჳს მტერთა მისთაჲსა და სცა მას და ყოველსა

¹ ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი მეორე. თბ., 1965, გვ. 78.

ერსა მისსა საზრდელი და სამოსელი“. სამეფო კარზე მშვიდობიანად მიღებულ ნერსეს „რავდენისამე ჟამის“ შემდეგ ვედრება დასჭირდა ხაზართა მეფესთან, რომ აფხაზეთში წასვლის ნება დაერთო. ეტყობა, მათ შორის რაღაც სერიოზული უთანხმოება ჩამოვარდა, თუმცა საბოლოოდ „ღმერთმან მოაშკდა პირი მეფისა მის ჩრდილოეთა და განუტევა ნერსე მრავლითა ნიჭითა“.

საბანის ძე ნერსესა და მისი ამაღლის ამ პოლიტიკურ მისიაზე სავსებით სდუმს, სამაგიეროდ ესწრაფვის ხაზართა რელიგიური უგვანობის წარმოჩენას: არიან ხაზარნი კაც ველურ, საშინელ პირითა, მწეცის ბუნება, სისხლის მჭამელ, რომელთა შჯული არა აქუს“.

თხზულების ავტორი, რომელიც ასე მკვეთრად ავლენს ეროვნულ იდეას, თუ ის მართლა ერისკაცი იყო, უნინარესად სწორედ ამ იდეით განპირობებულ ნერსეს პოლიტიკურ მისიას დაახასიათებდა. სინამდვილეში კი მისთვის უმთავრესია საკითხის რელიგიური მხარე და მსგავს სიტუაციაში აქ მოტანილი სიტყვის ავტორიც წარმოგვიდგება როგორც პიროვნება, რომელსაც რელიგიური რწმენა გარედან შეთვისებული კი არა აქვს, ვითარცა ერისკაცს, არამედ იგი წარმოადგენს მისი მსოფლხედველობის არსს, მის შინაგან ბუნებას საერთოდ.

დასკვნა:

1. იოვანე საბანის ძის ვინაობის კვლევისას ეპისტოლეთა ჩვენებასთან ერთად გასათვალისწინებელია აგრეთვე იდეოლოგიურ-მსოფლხედველობრივი მხარე თხზულებისა;

2. ეპისტოლეთა ჩვენებანი და თხზულებაზე თვით ეპისტოლეთა დართვის ფაქტი სამეცნიერო ლიტერატურაში ყოველთვის არაა სწორად ინტერპრირებული, კერძოდ:

ა) ავტორის სოციალური კუთვნილების გარკვევაში სიტყვა „უფალს“ და საერთოდ იოვანე საბანის ძისა და სამოელ კათალიკოსის საურთიერთო ტონს არ უნდა მიენიჭოს ის როლი, რაც აქამდე ჰქონდა მინიჭებული;

ბ) „სულიერად ეკლესიის შვილის“ ეპითეტით ძველ ქართულ მწერლობაში თითქმის ყოველთვის სასულიერო პირია დახასიათებული და არა საერო. ამ შემთხვევაში საილუსტრაციო მასალად საკუთრივ „წამების“ ჩვენება („ეკლესიის შვილი“) არ გამოგვადგება:

გ) ეროვნულ ჰაგიოგრაფიაში სიტყვა „კრებული“ უმრავლეს შემთხვევაში სასულიერო პირთა ჯგუფს აღნიშნავს. ნაკლებად – საერო პირთა ჯგუფს, ხოლო კერძო პირის (ერისკაცის) ოჯახის წევრთა ჯგუფის მნიშვნელობით იგი საზოგადოდ არც უნდა იხმარებოდეს ძველ ქართულ მწერლობაში (ან, თუ იხმარება, ძალზე იშვიათად);

დ) სამოელ კათალიკოსის ეპისტოლეში საუბარია არა ერთ სახლზე და ერთ კრებულზე, არამედ მრავალ სახლსა და მრავალ კრებულზე. მაშასადამე, აქ „სახლი“ არაა დღევანდელი მისი მნიშვნელობით ნახმარი; იგი ეკლესია-მონასტერს უნდა აღნიშნავდეს;

ე) დამაფიქრებელია საბანის ძის მხრივ „ღმრთის მსახურებისათვის წადიერების“ მიღებული ინტერპრეტაცია. მსგავსი თვისება ახასიათებდა როგორც საერო, ისე სასულიერო პირსაც, უფრო ამ უკანასკნელს;

ვ) სახელითა და მამის სახელით მოიხსენიებოდნენ როგორც ერისკაცები, ისე სასულიერო პირნი.

3. ზემოთქმული გვაფიქრებინებს, რომ „წამების“ ავტორი სასულიერო პირია, კერძოდ ეპისკოპოსი. იგი ფლობდა მრავალ ეკლესიას („სახლს“) და ამ ეკლესიებში მოღვაწე კრებულებს („კრებულთა“). მისი მოღვაწეობა ლოკალურად თბილისით შემოისაზღვრება, ამდენად იოვანე უნდა იყოს ეპისკოპოსი თბილისისა, ანუ თბილელი.

4. ავტორი რომ საეკლესიო პირია, ამ გარემოებას რამდენადმე ადასტურებს აგრეთვე იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი მხარე თხზულებისა. კერძოდ, თხზულებაში ასე მკვეთრად გამოვლენილი ეროვნული იდეა უკიდურესად რელიგიური ფორმითაა მონოდებული. ავტორი ეროვნული განთავისუფლებისათვის ფიზიკური ბრძოლის გზას არ სცნობს და არ ამჟღავნებს მაშინაც კი, როცა მისი გამჟღავნება თითქოს გარდუვალი უნდა ყოფილიყო. „მეშვიდე დარის“ შედეგთა რწმენით იგი ქადაგებს „ჭირთა მოთმენისა“ და ოდენ რელიგიური ზნეობის დაცვას. თხზულების სტილიც, დასანი-სისიდან დასასრულამდე, სავსებით რელიგიურია¹.

¹ როგორც აღინიშნა, იოვანე საბანის ძის ვინაობის გარკვევისას თითქმის სრულიად გამოირიცხა „წამების“ რელიგიური ხასიათი, საზოგადოდ ავტორის აღმსარებლობითი პოზიცია იმ მოტივით, რომ მაშინდელ საქართველოში (კერძოდ ქართლში) ერისკაცი და სასულიერო პირი ერთნაირ პირობებში ერთნაირ განათლებას იღებდნენ. ამის გამო ისინი

აღნიშნული ვითარებაც გვაფიქრებინებს, რომ იოვანე საბანის ძე სასულიერო წრეს ეკუთვნოდა. ყოველშემთხვევაში ის მაინც ცხადია, რომ დღეს ჩვენს ხელთ არსებული მასალების ფარგლებში ვერასრულ ვერ დამტკიცდება მისი ერისკაცობა.

P. S. 1978 წ. მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკის სერიით გამოვიდა ნიგინი „ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები“, რომელიც გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. „შენიშვნებში“ გამომცემელი ამბობს, რომ იოვანე საბანის ძე ერისკაცია, და უმატებს: „ფიქრობ, აქ სადავო არაფერია“ (იქვე, გვ. 622).

პატ. მკვლევარი, როგორც ჩვენი საკვალიფიკაციო ნაშრომის („ქართული აგიოგრაფიის კიმენურ რედაქციათა ატრიბუციისათვის“, თბ., 1973) ოფიციალური ოპონენტი, ხელნაწერში გაეცნო წინამდებარე ნარკვევს და საჯარო პაექრობისას (30.XI.73) მხარი დაუჭირა მასში გამოთქმულ მოსაზრებას. სამწუხაროდ, „შენიშვნების“ ავტორი მკითხველს არ აუწყებს ამ ფაქტს.

აქვე დავსძენთ, რომ მკვლევარმა იმავე პაექრობაზე მართებულად ცნო ჩვენი „საფუძვლიანი ეჭვი“ იაკობ ხუცესისა და იაკობ ცურტაველის იდენტიფიკაციის საკითხში. არც ეს ფაქტი ჩანს „შენიშვნებში“ (იქვე, გვ. 620).

შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა: მკვლევარი ასე იმიტომ მოიქცა, რომ ჩვენი ნაშრომები ბეჭდურად არ იყო გამოქვეყნებული, გარდა ცალკეული ნაწილისა; სადისერტაციო ნაშრომი ისეთი დოკუმენტია, რომელიც ბეჭდური გამოცემის ძალას ინარჩუნებს უწინარესად ოპონენტის ხელში. ამის დასტურია თუნდაც ის გარემოება, რომ იმავე მკვლევარმა იმავე ჩვენს ხელნაწერ ნაშრომში „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ავტორობაზე გამოთქმული ფრთხილი ვარაუდი შეცდომად ჩათვალა და აქ უკვე თავის „შენიშვნებში“ პირდაპირ დაგვასახელა (იქვე, გვ. 621).

თავიანთი „სულსკვეთებით“ ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებოდნენო (კ. კეკელიძე, ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, გვ. 39).

ფაქტურად ეს ასე არ იყო, რასაც იმავე კ. კეკელიძის სიტყვები ადასტურებს, ნათქვამი ლეონტი მროველზე: „ის რომ მართლაც სასულიერო პირია, ამის თავდებია წინოსა და არჩილ მეფის ცხოვრება, აგრეთვე მეფეთა ცხოვრების ზოგიერთი აზრი და წარმართობის განმაძიქებელი პოლემიკური და ქრისტიანობის განმადიდებელი აპოლოგეტური ტონი, რომელიც უფრო სასულიერო პირს შეეფენის“ (კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 237).

ვფიქრობთ, ლეონტი მროველის შესახებ ნათქვამი ეს სიტყვები თამამად შეიძლება ითქვას იოვანე საბანის ძეზეც.

**„ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ისტორიულ-
ლიტერატურულ საკითხთა ინტერპრეტაციისათვის
(ნარკვევები და მასალები)**

ა) „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუცია¹

ილარიონ ქართველი ეროვნულ მოღვაწეთა იმ მცირერიცხოვან ჯგუფს ეკუთვნის, რომელსაც ისტორიამ ქრისტიანული სამყარო არენაზე ერის დიდების გატანა დააკისრა. ილარიონმა ბრწყინვალედ შეასრულა ეს მისია: IX საუკუნის ბიზანტიაში ქართველთა კულტურულ-სარწმუნოებრივი ღირსება მისი ყოვლისმომცველი მოღვაწეობითაც განისაზღვრა და შეფასდა კიდევ.

„ცხოვრებაჲ და მოქალაქეობაჲ წმინდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისაჲ“ ამ სახელოვანი კაცის მიერ თავისი ხალხის წინაშე განეული ღვაწლის მხატვრული მატანეა.

თხზულებამ ჩვენამდე ოთხი რედაქციით მოაღწია: ვრცელი ათონური, მოკლე ათონური, მეტაფრასული და სვინაქსარული, ლიტერატურულ-მხატვრული ღირსებით იგი საპატიო ადგილს იჭერს შაგიოგრაფიის ისტორიაში, ხოლო როგორც საისტორიო წყარო – შესამჩნევად სცილდება ლოკალურ სფეროს და ზოგად-ბიზანტიურ მნიშვნელობას იძენს². ამის გამოც ძეგლი გასული საუკუნიდანვე მოექცა მეცნიერთა ყურადღების სფეროში (ა. მურავიოვი, მ. ბროსე, მ. საბინინი, პ. მარტინოვი, პ. პეტერსი...). მით უფრო სამწუხაროა, რომ ამ ხნის მანძილზე მასზე მხოლოდ რამდენიმე ნაშრომი დაინერა, რომელთაც ჭეშმარიტად მეცნიერული ღირებულება აქვთ (კ. კეკელიძე, ე. გაბიძაშვილი). ამიტომაც „ცხოვრების“ ზოგი ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხი კვლავ საგანგებო დაკვირვების საგნად რჩება და გადაწყვეტას მოითხოვს.

ამჯერად მკითხველის ყურადღებას უწინარესად თხზულების ატრიბუციაზე შევაჩერებთ. ჩვენი არჩევანი განპირობებულია საკვ-

¹ * წინამდებარე წერილში არაა გათვალისწინებული მ. დოლაქიძისა და ი. ლოლაშვილის ბოლო ხანებში გამოქვეყნებული შრომები. მათ შესახებ სპეციალურად სხვა დროს გვექნება მსჯელობა.

² Хр. Лопарев. Греческие жития святых VIII-IX веков, I, Петроград, 1914, стр. 59.

ლევითი ობიექტის აქტუალობით. კერძოდ, „ცხოვრების“ ატრიბუციის რაგვარობაზე იყო და არის დამოკიდებული იმ დიდი მნიშვნელობის მქონე ფაქტის გარკვევა, თუ რომელი ერის მწერლობას განეკუთვნება თვით თხზულება – ქართულს თუ ბერძნულს? საეჭვო საფუძველზე აღმოცენებული ეს ტრადიციული კითხვა დღესაც ძალაშია იმ ანგარიშგასაწიფი მოსაზრებით, რომ მეცნიერებას მასზე ორი თითქმის ურთიერგამომრიცხავი პასუხი მოეპოვება. მისდამი ჩვენი ინტერესი ამ მხრივაც იზრდება. ამასთანავე ტრადიციას არ ვარღვევთ იმ შეგნებით, რომ საკვლევად აღებული კონკრეტული პრობლემა, უმთავრესად ძეგლის თავისებური სტრუქტურის გამო, მოიცავს რედაქციათა კომპლექსური შესწავლის საჭიროებას მათი წარმომავლობის თივალსაზრისით.

დასმული პრობლემა სხვადასხვა დროს განსხვავებულ ასპექტში განიხილებოდა. ათონის 1074 წლის აღაპებიანი ხელნაწერი კრებული გამოქვეყნებამდე (1901) მეცნიერთა ინტერესის სფეროში მოექცა მეტაფრასული რედაქცია თხზულებისა, ამდენად, მისი ავტორის ვინაობის დადგენა იმდროისათვის საზოგადოდ პრობლემის გადაჭრასაც გულისხმობდა. ასეთ პირობებში გადამწყვეტი როლი ითამაშა „ცხოვრების“ შემცველი ერთი (თეიმურაზ ბატონიშვილისეული) ხელნაწერის შენიშვნამ: „ამბობენ, რომ ეს ცხოვრება დაინერა ბერძნულად, ბასილი იმპერატორის ბრძანებით, ბასილი მონაზონის მიერ, ხოლო ქართულად თარგმნა თეოფილემო“¹.

მ. ბროსესაგან გაზიარებული ამ შენიშვნის² საფუძველზე მ. საბინინმა ავტორისა და მთარგმნელის ზოგი ბიოგრაფიული დეტალის დადგენაც კი სცადა: ბასილი ილარიონის მონაფედ მიიჩნია, ხოლო მთარგმნელი თეოფილე – დავით აღმაშენებლის თანამედროვე ტარსუს მიტროპოლიტად³. ქ. ლოპარევმა ქართული ტექსტის

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, 1957, გვ. 142.

² M. Brosset. Histoire de la Géorgie. I re parties, S. – Peters., 1849, გვ. 273. შდრ. საქართველოს სამოთხე, სრული აღწერა ღანლთა ვნებათა საქართველოს წმიდათა, შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული პეტერბურლის სასულიერო აკადემიის კანდიდატის ივერიელის გობრონ (მიხაილ) პავლის ძის საბინინის მიერ პეტერბურლი, ჩყპპ (1882) წელსა, გვ. 371, სქ. 1.

³ М. Сабинин. Полное жизнеописание святых грузинской церкви, II, СПб., 1872, стр. 105.

თარგმანი „ბერძნულ ცხოვრებათა“ (იმავე „ბიზანტიურ ცხოვრე-
ბათა“) სერიაში მოათავსა და რუს მკითხველს გააცნო როგორც
ბიზანტიური (ბერძნული) ლიტერატურის უტყუარი კუთვნილება.
მასთან საზოგადოდ ქართული წვლილი წმინდანის ცხოვრების აღწ-
ერაში ილარიონის ერთ-ერთი მოწაფის – ისაკის ინფორმატორული
როლით განისაზღვრა: „После кончины учителя Исаак вернулся в Кон-
стантинополь, где и сообщил биографические сведения о святом аги-
ографу Василию“.

კვლევის პირველ ეტაპზე შემუშავებულ თვალსაზრისს მრავალი
გაუგებრობა ახლდა. უნინარეს ყოვლისა გაუთვალისწინებელი
დარჩა ხელნაწერის შენიშვნის რაობა; იგი აშკარად გვიანდელია
და დასმულ პრობლემაზეც გადაწყვეტით არაფერს ამბობს. სხვა
დროსაც დაგვჭირდება იმ აზრის განმეორება, რომ კომენტატორი,
ვინც არ უნდა იყოს იგი, კარგად იცნობს თხზულების მეტაფრასულ
რედაქციას (მისი შენიშვნა სწორედ მას ეხება!), მაგრამ ამ
უკანასკნელში იგი ვერ პოულობს ისეთ ცნობას, რომელიც
რამენაირად მაინც არკვევდეს ავტორის ან მთარგმნელის
ვინაობას. ამდენად, შენიშვნა საკუთრივ ტექსტის გაგებიდან არ
გამომდინარეობს, ყოველ შემთხვევაში აქ არსად არაა ნახსენები
ვინმე თეოფილე – მთარგმნელი ბერძნული ენიდან, ხოლო ბასილ
მონაზონი მეტაფრასული რედაქციის ისეთ კონტექსტშია ნახსენები,
რომ, ჩანს, იგი კომენტატორს ოდნავადაც არ აძლევდა საფუძველს
მსგავსი დასკვნის გამოსატანად. ამიტომაც იმეორებს შენიშვნის
ავტორი სხვათა ნათქვამს, წერილობითს ან ზეპირ გადმოცემას:
„ამბობენ... თეოფილემო“. ამას გარდა, ხაზგასმით უნდა ითქვას,
თხზულების არცერთ რედაქციაში ბასილ მონაზონი არაა
გამოყვანილი ილარიონ ქართველი მოწაფე; იგი არც იგულისხმება
მათ რიგში. დაუსაბუთებელია აზრი, თითქოს ისაკი მოძღვრის
გარდაცვალების შემდეგ მაინცდამაინც კონსტანტინოპოლში
მობრუნებულიყოს და აქ ბასილ მონაზონისათვის მოეთხროს
ბიოგრაფიული დეტალები წმინდანის ცხოვრებიდან; მსგავსი
ვითარება არც ერთ რედაქციაში არ დასტურდება. როგორც შემდეგ
გაირკვა (კ. კეკელიძე), თეოფილე ტარსუს მიტროპოლიტიც არ
შეიძლებოდა ყოფილიყო „ცხოვრების“ მთარგმნელი ბერძნული
ენიდან.

მიუხედავად ამისა, აღნიშნულმა თვალსაზრისმა რამდენადმე მაინც განსაზღვრა კვლევის შემდგომი ეტაპი საზოგადოდ, განსაკუთრებით კი მის დასაწყისში, თუმცა მათ შორის არსებითი ხასიათის სხვაობაც შეიმჩნევა. კვლევის ახალი ეტაპი კი მაშინ დაიწყო, როცა თეოფილეს ერთდროულად ჩამოერთვა ტარსუს მიტროპოლიტისა და მთარგმნელის პატივი და მისი ადგილი დროებით ვინმე „უღირსმა“ ზოსიმემ დაიჭირა¹. ამ თვალსაზრისისი უკუიფინა უნდობლობა სადავო შენიშვნის ჩვენებისადმი. საკითხის მეორე მხარეა ის გარემოება, რომ ახალ შეხედულებას მეცნიერული დასაბუთებააკლდა, რაც ათონის ალაპებიანი კრებულის რედაქციულ თავისებურებათა გაუთვალისწინებლობით იყო გამოწვეული. კერძოდ, მართალია, „უღირს“ ზოსიმეს ეკუთვნის ილარიონის სახელზე დაწერილი საგალობელი და ეს დადასტურებულია მისივე ანდერძით², მაგრამ ათონის კრებულში არსად არაა ნათქვამი, რომ მას ეთარგმნოს ან კრებულში შეეტანოს „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“. მეტიც; „ცხოვრება“ არც ყოფილა შეტანილი კრებულის თავდაპირველ რედაქციაში, რომელიც 1074 წელს შედგა და რომელშიც ზოსიმეს საგალობელი შევიდა (იქვე, გვ. 177-186). ამაზე გარკვევით მიუთითებს მიქელ დალალონისელის ანდერძი, სადაც ჩამოთვლილია კრებულის თავდაპირველ რედაქციაში შესული ძეგლები (იქვე, გვ. 175-176). აქ „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ არცაა ნახსენები; იგი შემდეგ შეუტანიათ კრებულში, კერძოდ, XII საუკუნის 40-იან წლებამდე³.

დროთა ვითარებაში კ. კეკელიძემ გაიმეორა აზრი, რომ თეოფილე ტარსუს მიტროპოლიტს არავითარი წვლილი არ მიუძღვის „ცხოვრების“ თარგმანში, ამასთანავე მკვლევარმა გადასინჯა თავისი ადრინდელი შეხედულებანი და ზოსიმეს ადგილზე წარსულში კარგად ცნობილი თეოფილე ხუცეს-მონაზონი წამოაყენა იმ არსებითი სხვაობით, რომ ეს უკანასკნელი, „ცხოვრების“ ბერძნული ენიდან მთარგმნელი კი არ ყოფილა, როგორც აქამდე ეგონათ,

¹ Хр. Лопарев. Греческие жития святых VIII-IX веков. I, стр. 59.

² კ. კეკელიძე, კიმენი, I, ტფ., 1918, გვ. XIX-XXIII; მისივე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, XI, თბ., 1972, გვ. 77-78, სქ. 94

³ ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წლის ხელთნაწერი ალაპებით, ტფ., 1901, გვ. 186.

არამედ მას შეუთხზავს ვრცელი ათონური ტექსტის მეტაფრასული რედაქცია¹.

გარდა იმისა, რომ ამ თვალსაზრისშიც თავისებურად უკუიფინა უნდობლობა შენიშვნის ჩვენებისადმი, მან შედარებით ახალ ასპექტში დასვა და ასევე შედარებით ახლებურად გადაჭრა თხზულების ატრიბუციის პრობლემა. კერძოდ, როცა მოიხსნა თეოფილეს, როგორც მთარგმნელის, კანდიდატურა, კ. კეკელიძის წინაშე დაისვა საკითხი: რას წარმოადგენს თვით ვრცელი ათონური რედაქცია და ვინაა მისი ავტორი თუ მთარგმნელი?

ვრცელი ათონური რედაქციის დასასრულში თითქოს გარკვევითაა ნათქვამი: „ხოლო ბასილი პროტოასიკრიტმან და ფილოსოფოსმან და ღირსმან მონაზონმან აღწერა ცხოვრებაჲ წმინდისაჲ ამის, ვითარცა ისწავა მონაფეთაგან წმინდისა“². კ. კეკელიძემ ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტს, რომ აქ მსჯელობა მესამე პიროთაა („აღწერა“, „ისწავა“), თანაც ისეთი განმადიდებელი ფრაზებია მოხმობილი, რომლითაც სასულიერო პირი, ისიც მონაზონი, თავისთავს ვერ დაახასიათებდა. მაშასადამე, ეს ცნობა არ ეკუთვნის ბერძენ მწერალს. მკვლევარმა მთლიანად თხზულებაც ამ კუთხით განიხილა და იქიდან ამოკრიბა ისეთი ფაქტები, რომელთა ცოდნა ან საქვეყნოდ გამოტანა IX ს. ბერძენი მწერლისაგან სავსებით მოულოდნელია. კერძოდ, არ შეიძლება ბერძენ ავტორს ეკუთვნოდეს: ა. ქართული მწერლობისა და აღმოსავლეთ საქართველოს გეოგრაფიის დეტალური ცოდნა; ბ. ქართველთამართლმადიდებლობის შეურყევლობის რწმენა; გ. აზრი, რომ საქართველო ღვთისმშობლის წილხვედრია; დ. განუზომელია ქება ქართული ენისა და საზოგადოდ ქართველობისა; ე. რომაული ეკლესიისადმი სიმპატიების გამოვლენა. ამას გარდა, თხზულების შესავალში ნათქვამია, რომ როდესაც ვრცელი ათონური რედაქციის ავტორს თავისი შრომისათვის ხელი მიუყვია, „წმინდისა ამის“, ე. ი. ილარიონის ცხოვრება უკვე აღწერილი ყოფილა. ამ ფაქტზე ბასილი ვერ მიუთითებდა, რადგანაც მანამდე ილარიონის ცხოვრება არავის დაუწერია³.

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, გვ. 147-149.

² ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბ., 1967, გვ. 37.

³ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, გვ. 136-140.

შენიშნულ შეუსაბამობათა მიუხედავად, მკვლევარმა თავისი მწყობრი მსჯელობიდან შედარებით ფრთხილი დასკვნა გამოიტანა: თხზულების ვრცელი ათონური რედაქცია მის ძირითად ნაწილში ბასილ პროტოასიკრიტის მიერ იმპერატორის დავალებით ბერძნულ ენაზე დაწერილი და პრომანას ქართველთა მონასტერში ილარიონის წმიდა ნაწილთა გადმოსვენების ჟამს საჯაროდ წაკითხული ენკომიის თარგმანს წარმოადგენსო. რაკი ბასილმა არ იცოდა „ყველა დეტალი წმინდანის ცხოვრებისა“, მისთვის დაწვრილებითი ცნობები მიუწოდებია ილარიონის მონაფეს – ისაკს. ბასილის თხზულება უთარგმნია და შეუვსია ადგილობრივი ცნობებით ექვთიმე ათონელს. ვრცელ ათონურ რედაქციაში, მთარგმნელის გარკვეული მოსაზრებით, ბერძნული ტექსტიდან ციტატებიც კია შესული, როგორცაა, მაგალითად: „ვითარცა უკანაისკნელ მონაფემან მისმან ნეტარმან ისაკ ყოველივე მოგვითხრა, მოიქცა რა შემდგომად მიცვალებისა მისისა“ (იქვე, გვ. 140-145).

დიდი მეცნიერი ბოლომდე ერთგული დარჩა ამ თვალსაზრისისა.

კ. კეკელიძის გამოკვლევათა საფუძველზე ქართულ მეცნიერებაში „ცხოვრება“ მიჩნეულ იქნა „ნახევრად ნათარგმნ და ნახევრად ორიგინალურ ძეგლად“¹.

რუსულ სამეცნიერო ლიტერატურაში კი ამ თვალსაზრისს გამოუჩნდა როგორც მომხრე², ასევე მოწინააღმდეგეც³.

ამასობაში ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლებში (II, გვ. 9-37) „ცხოვრება“ შევიდა როგორც ორიგინალური თხზულება და ქრონოლოგიურად XI-XV საუკუნეების ძეგლთა შორის მოთავსდა მაშინ, როცა არც ერთისა და არც მეორის უფლებას თვით კ. კეკელიძის თვალსაზრისიც არ იძლეოდა. ძეგლის გამომცემელთა პოზიციას თხზულების ორიგინალობის თაობაზე დასაბუთება აკლია და წინამდებარე ნარკვევიც ამ ხარვეზის შევსების ცდას წარმოადგენს⁴.

¹ მ. ლორთქიფანიძე, ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1966, გვ. 109.

² М. Сюзумов. Проблемы иконоборчества в Византии. Ученые записи Свердловского государственного педагогического института, 1948, № 4, стр. 72.

³ "Византийский временник", 1951, № 4, стр. 200.

⁴ ადრე კ. პეტერსსა და ა. რუდაკოვს ჰქონდათ გამოთქმული

ამთავითვე კვლავ გასათვალისწინებელია ზოგადი ხასიათი თხზულებისა.

ვრცელი ათონური რედაქციის გამოქვეყნებამდე, მეტაფრასულ რედაქციაზე დაკვირვებითაც, თითქოს ცხადი უნდა ყოფილიყო: ქართულ ენაზე ჩვენამდე მოღწეული ნაწარმოები, თავისი იდეური ჩანაფიქრით, არ შეიძლება ეკუთვნოდეს ბერძენ მწერალს. ვრცელი ათონური რედაქცია ინარჩუნებს და ზოგჯერ უფრო მკვეთრადაც წარმოაჩენს შესაბამის იდეურ ნააზრევს – სავსებით გამოკვეთილ ქართულ ეროვნულ ტენდენციას უმთავრესად კულტურულ-სარწმუნოებრივ სფეროში ბერძნებთან დაპირისპირების სახით.

ბიზანტიურ-ქართულ ურთიერთობათა ისტორიულ ფონზე, ამ ურთიერთობათა მთელ მანძილზე, აქ დადასტურებული ნააზრევის მიკუთვნება ნებისმიერი ეპოქის ბერძნისადმი საერთოდ გაჭირდებოდა (ბასილ იმპერატორის კავკასიურ წარმომავლობა¹ ვერ გამოდგება ქართულ „ცხოვრებაში“ ასახული ვითარების ასახსნელად). ეს შესაძლებლობა გამოირიცხება, თუ გავითვალისწინებთ ასეთ ფაქტს: ილარიონის მოღვაწეობის პერიოდი ძველი ქართული მწერლობის ისტორიაში ერთ დროს იწოდა ეროვნულ ხანად იმ მიზეზით, რომ მაშინდელი ქართველობა უმთავრესად სწორედ ბერძნებთან დაპირისპირებაში ცდილობდა თავისი ეროვნული სარწმუნოებრივ-კულტურული და პოლიტიკური ფიზიონომიის გამოკვეთას ცნობილ ბიზანტიურ ქაოსში. „აბოს ნამება“ ამ მცდელობის ადრეული ლიტერატურული ანარეკლია, ხოლო სახელგანთქმული ილარიონ ქართველი (მისი „ცხოვრების“ სახით) საბანის ძით დანყებული მიმართულების შუაგზაზე დგას. კულტურულ-პოლიტიკურად ეს გზა, ათონელთა დაპეტრონონელთა გავლით, აღმაშენებლის მიერ განმტკიცებული თამარ მეფესთან სრულდება.

თვალსაზრისი ავტორის ქართული წარმომავლობისა და თხზულების ქართულ ენაზე შექმნის შესახებ, რასაც მეცნიერული დასაბუთება აკლდა.

¹ Н. Я. Марр. Исторический очерк грузинской церкви с древнейших времен. "Церковные ведомости", 1907, № 3, стр. 128-129; В. Васильев. Происхождение императора Василия Македонянина, "Вихантийский временник", XII, I-II, стр. 148-165.

ამიტომაც, ვინც არ უნდა იყოს თხზულების ავტორი, „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“, როგორც ლოგიკური შუა რგოლი საბანის ძიდან ათონელებამდე, თავისი სულისკვეთებით, ძველი ქართული მწერლობის ერთ დროს ეროვნულ ხანად სახელდებული პერიოდის უტყუარი კუთვნილებაა.

ხოლო მისი ავტორი რომ ბასილ პროტოასიკრიტი არ არის, ამ ფაქტს, დასახელებულ მიზეზთა გარდა, ადასტურებს აგრეთვე „ცხოვრების“ სხვა ჩვენებანი, რომლებიც მეციერებაში აქამდე ყურადღების მიღმა დარჩა, ან, ვფიქრობთ, მცდარადაა გაგებული.

უწინარესად საგულისხმოა „ცხოვრების“ ვრცელი ათონური რედაქციის ის მონაკვეთი, სადაც ილარიონის გარდაცვალებაზეა საუბარი: „ხოლო აღესრულა მამაჲ ჩუენი წმინდაჲ ილარიონ თეუსა ნოემბერსა იოსა, დღესა შაბათსა... ქალაქსა შინა თესალონიკეს, და აღასრულებდეს წლითი-წლად ხსენებასა მისსა მკვდრნი ქალაქისანი ჟამსაი მას ზემონერილსა, რომელთასაც შინა მიიცვალა“ (ძეგლები, II, გვ. 29). აქ განსაკუთრებით ფასეულია ბოლო ფრაზის ჩვენება. მასში ზმნა „აღსრულებდეს“ წარსული დროის ფორმითაა წარმოდგენილი, კერძოდ, უწყვეტლის მრავლობითში. მაშასადამე, მოტიანილი ნაწყვეტის შინაარსი ასე უნდა გავიგოთ: თესალონიკელნი ყოველწლიურად, „წლითი-წლად“, ყოველი წლის თავზე ასრულებდნენ ილარიონის ხსენებას იმ დღეს, რა დღესაც იგი მიიცვალა.

ახლა გადავხედოთ ქრონოლოგიურ ჩვენებათა იმ ნაწილს, რომლებიც ილარიონის გარდაცვალებასა და ჰრომანას მონასტერში მის წმინდა ნაწილთა გადმოსვენებას ათარილებს. ამ ჩვენებებზე დაყრდნობით კ. კეკელიძეს დადგენილი აქვს ორივე თარიღი: გარდაიცვალა ილარიონი 875 წლის 19 ნოემბერს¹, ხოლო მისი წმინდა ნაწილნი ჰრომანას მონასტერში დაასვენეს 876 წლის 7 დეკემბერს (იქვე, გვ. 157). მაშასადამე, ილარიონის გარდაცვალებიდან მის წმინდა ნაწილთა ჰრომანას მონასტერში დასვენებამდე გასულია, არც მეტი და არც ნაკლები, ერთი წელიწადი და თვენახევარი. ბასილ პროტოასიკრიტი, მიღებული თვალსაზრისით, იმპერატორის დავალებით ენკომიას სწორედ ამ დროს წარმოსთქვამს.

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, გვ. 154.

რაკი თესალონიკელებს 875 წლის 19 ნომებრიდან 876 წლის 7 დეკემბრამდე მხოლოდ ერთგვის (876 წლის 19 ნომებერს) ჰქონდათ შესაძლებლობა აღესრულათ ილარიონის ხსენება, ბუნებრივია ვამტიკიცოთ: 875 წლის 7 დეკემბერს ჰრომანას მონასტერში ენკომიით გამოსულ ბასილ პროტოასიკრიტს არ შეეძლო ეთქვა, რომ თესალონიკელნი „აღასრულებდეს წლითინლად“, ე. ი. ყოველწლიურად, ყოველ წლის თავზე „ხსენებასა მისაო“. დაბეჯითებით შეიძლება განვაცხადოთ, რომ ბასილის საგულეებელ ქებასა (ენკონომიას) და ქართული თხზულების მოტანილ ცნობას შორის დიდი დრო იგულისხმება და ისიც ვრცელი ათონური რედაქციის შემქმნელს (კ. კეკელიძი – ექვთიმე ათონელს) ეკუთვნის, ყოველ შემთხვევაში, მასთან ენკომიის ავტორს არაფერი აქვს საერთო.

ამ თვალსაზრისით არანაკლებ მნიშვნელოვანია აგრეთვე ავტორისეული დახასიათება რომაული სარწმუნოებისა. ვრცელ ათონურ რედაქციაში ნათქვამია, რომ ილარიონს მრავალი მონაფე ჰყავდა, რომელთა შორის გამოირჩეოდა ისაკი. იგი ერთადერთი პიროვნებაა, რომელიც თითქმის ყოველთვის და ყველგან დაჰყავდა თავის მოძღვარს. ილარიონს რომში მხოლოდ ისაკი ახლდა. ქართველი წმინდანები, უწინარესად ილარიონი, რომის წმინდა ადგილებს დაენაფა, „ვითარცა ირემი სურვიელი“ და „აღზნებულმან სურვილითა საღმრთოთა“ იქ ორი წელი დაჰყო, მრავალი სასწაული და კურნებანი აღასრულა „ანგელოზებრ ცხორებითა და მოღვაწეობითა“, როგორც „უკანაესკნელ მონაფემან მისმან ნეტარმან ისაკ ყოველივე მოგვითხრაო“, – ამბობს ვრცელი ათონური რედაქციის შემთხვეველი.

ავტორის დიდი სიმპათია რომაული სარწმუნოებისადმი კ. კეკელიძეს შეუმჩნეველი არ დარჩენია (იქვე, გვ. 139). მიუხედავად ამისა, მკვლევარმა ისაკი ბერძენი მწერლის ინფორმატორად ცნო და სადავო ფრაზაც („ვითარცა უკანაესკნელ...“) მთლიანად ბასილს მიაკუთვნა, რომელიც თითქოს ექვთიმე ათონელს გარკვეული მიზნით უცვლელად გადმოუტანია თავის შრომაში. ეს ახსნა არაა დამაკმაყოფილებელი; მოტანილი ნაწყვეტი „ცხოვრებაში“ არავითარ განსაკუთრებულ მიზანს არ ემსახურება, ყოველ შემთხვევაში ქართველი მწერლის მხრივ მისი უცვლელი გადმოტანა გარდაუვალი არ უნდა ყოფილიყო, თანაც, რაც მთავარია, იგი არ

შეიძლება ეკუთვნოდეს IX საუკუნის ბერძენ მწერალს საერთოდ, მითუმეტეს – იმპერატორისაგან დავალებულ პიროვნებას.

აღნიშნული თვალსაზრისი დასტურდება ბერძნულ-რომაულ საეკლესიო ურთიერთობათა გათვალისწინებით და მისდამი ქართველთა დამოკიდებულებით.

მართალია, ბიზანტიამი შემავალ ხალხებს ბევრი რამ ჰქონდათ საერთო, მაგრამ მათ შორის ხშირად ჰქონდა ადგილი სერიოზულ უთანხმოებებს. ჯერ კიდევ IV საუკუნეში დიოკლიტიანე იძულებული გახდა შემოეღო ე. წ. ტეტრარქიის სისტემა და ბერძნული აღმოსავლეთისათვის (Partes Orientes) და ლათინური დასავლეთისათვის (Partes Occidentis) დაენიშნა დამოუკიდებელი მმართველები, რომელთა გაზრდილმა ავტორიტეტმა საფუძველი გამოაცალა ბერძენთა ოდინდელ სიამაყეს და სიტყვა „ჰელენ“-მა „წარმართის“ მნიშვნელობა მიიღო¹. უთანხმოებამ თავი იჩინა სარწმუნოებრივ სფეროშიც.

ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ სწორედ ილარიონის მოღვაწეობის დროს ატყდა მწვავე ცილობა-კამათი რომაელ და ბერძენ სამღვდელოებას შორის. ბერძენები რომაულ სარწმუნოებას ნაკლებად თვლიდნენ და მის ყოველგვარ გამოვლენას სასტიკად ებრძოდნენ. ეს ბრძოლა შემდგომში კიდევ უფრო გამწვავდა და 1054 წელს ამ ორი ქვეყნის ეკლესიათა ოფიციალური გათიშვით დასრულდა.

რომაული ეკლესიის ბერძნულმა შეფასებამ ქართველობაში მხარდაჭერა ვერ პოვა. პირიქით. ჩვენი წინაპრები ყოველ ხელსაყრელ შემთხვევაში, უწინარესად ბერძენების განსაქიქებლად და საკუთარი ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ფიზიონომიის გამოსავლენად, მტკიცედ იცავდნენ რომაული ეკლესიის ინტერესებს და ამ საკითხზე წარმოუდგენლად თამამ საუბარსაც უმართავდნენ თვით იმპერატორსაც კი. იმპერატორის ერთ-ერთ შეკითხვაზე, რომელსაც მიზნად ჰქონდა რომაული სარწმუნოების განქიქება, გიორგიმ თანამინდელმა უპასუხა: „მეფეო, ვინაჲდან ბერძენთა შორის მრავალი წვალებაჲ შემოვიდა პირველ და მრავალგზის მიდრეკეს... ხოლო ჰრომთა, ვინაჲთგან ერთგზის იცნეს ღმერთი, არღარა ოდეს მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალებაჲ შემოსრულ არს მათ

¹ ს. ყაუხჩიშვილი, ლექციები ბიზანტიის ისტორიიდან, თბ., 1948. გვ. 49.

შორის, ოდენ სარწმუნოებად მართალი იყოს¹. ამ სიტყვებზე თურმე „მთავართა მათ ჰრომთა დიდად განიხარეს, რამეთუ კუალადცა ყოფილ იყო ამის პირისათვის ძიებად მათ შორის“ (იქვე, გვ. 190). საინტერესოა აღინიშნოს ორი ასპექტი პაექრობისა: ქართველები, ერთი მხრივ, იცავენ რომაელთა ინტერესებს, მეორე მხრივ, იქვე, პარალელურად ბერძნებს განაქიქებენ მწვალებლობისათვის.

თუ ამ თვალსაზრისით შევაფასებთ ვრცელი ათონური რედაქციის ზემოდასახელებულ ჩვენებას (და სხვაგვარად არც შეიძლება შევაფასოთ), მივიღებთ ქართველი მკვლევრის საპირისპირო, მაგრამ ისტორიულად გამართულ სურათს. კერძოდ, ისაკის მონათხრობს, რომელშიც რომაული სარწმუნოებისადმი დიდი სიმპათიებია გამოვლენილი, ბერძენი ბასილ პროტოკრისტი ხალხში ვერ გამოიტანდა, მით უფრო – ვერ აღწერდა მას, პირიქით; ხატთაბრძოლისაგან დაქანცული ბიზანტია, რომელმაც ის-ის იყო აღადგინა მართლმადიდებლობა, ისაკისაგან სრულიად სანინაალმდევო პოზიციას მოითხოვდა; ბერძნული მართლმადიდებლობის განდიდებასთან ერთად ბასილს თავის გამოსვლაში ანტირომაული თვალსაზრისიც უნდა გამოევიწყინა, თუკი შეეხებოდა რომაულ სარწმუნოებას, მით უმეტეს მაშინ, როცა იგი მიღებული თვალსაზრისით, თვით იმპერატორის დავალებით გამოდიოდა. ამდენად, უნდა ვაღიაროთ, რომ თხზულების ამ მონაკვეთში გამოვლენილი ტენდენცია მთლიანად ქართული მოვლენაა და მას არაფერი აქვს საერთო ბერძნულ აზროვნებასთან, მაშასადამე, სადავო ფრაზაც („ვითარცა უკანაჲსკნელ...“) არ შეიძლება ეკუთვნოდეს ბერძენ ბასილი მონაზონს. „ცხოვრების“ აღნიშნული ჩვენება, როგორც ერთი საბაბი, ერთი მიზეზი ბერძნულ სამყაროსთან დაპირისპირებისა, ლოგიკურად გრძელდება ათონელთა შემოქმედებაში. განსხვავება მათ შორის მხოლოდ ის არის, რომ ათონელთაგან იგი უფრო მკვეთრადაა წარმოჩენილი, რაც ისტორიულ ვითარებათა სხვაობითაა განპირობებული.

ყურადღებას იმყრობს კიდევ ერთი ჩვენება თხზულებისა. სახელდობრ, ჰრომანას მონასტერში ილარიონის წმინდა ნაწილთა გადმოსვენებაზე საუბრისას ავტორი შენიშნავს: „მისწერა წიგნი სახჭესევითარი თესალონიკედ ღმრთის მსახურმან მეფემან ბასილი,

¹ ძეგლები, II, გვ. 189-190.

ვითარცა პირველ ვთქუთ", რასაც მოსდევს თვით ნერილის ტექსტი. ფაქტიურად ნერილის მიწერაზე მხოლოდ ერთხელ და მხოლოდ აქაა საუბარი. ამდენად, სავსებით უადგილოა სიტყვები: „ვითარცა პირველ ვთქუთ“. საჯაროდ გამოსული ორატორისაგან, რომელიც თითქოს დაწერილენკომიას კითხულობს, ნაკლებად მოსალოდნელია ასეთი ლაფსუსის დაშვება. აღნიშნულ შეუსაბამობას ორგვარი ახსნა აქვს, რომელთაგან არც ერთი არ მეტყველებს ბასილის ავტორობის სარგებლად: ა) მსგავსი ლაფსუსის დაშვება სავსებით გასაგები გახდება, თუ ვაღიარებთ, რომ ორატორი ზეპირად ჰყვება ამბავს; დაუწერელი ენკომია კი ვრცელ ათონურ რედაქციას საფუძვლად ვერ დაედებოდა; ბ) ვრცელი ტექსტის შემთხვევითი წინდანინ ეცნობა ილარიონის გარშემო არსებულ მასალებს, ხოლო მათი დალაგების ან „განსრულების“ დროს უნებლიეთ წინდანინვე უთითებს მისთვის უკვე ცნობილ ფაქტს იმპერატორის მიერ ნერილის გაგზავნის შესახებ.

ამდენად, კვლევის ამ ეტაპზე სავსებით ვიზიარებთ და განვამტკიცებთ კ. კეკელიძის თვალსაზრისს, რომ ვრცელი ათონური რედაქცია მთლიანად არ შეიძლება ეკუთვნოდეს ბერძენ მწერალს. კვლევის შემდგომ საფეხურზე კი შესაძლებელი ხდება საზოგადოდ ბასილი პროტოასიკრიტის ენკომიის, როგორც ქართული „ცხოვრების“ წყაროს, უარყოფა.

ვრცელ ათონურ რედაქციაში, სულ მცირე, ორი პლასტი შეინიშნება, რომელთაგან ერთი ავტორისეულია, ხოლო მეორე – მის გადაამკეთებელს ეკუთვნის. ზოგჯერ შესაძლებელი ხდება ამ პლასტების გამიჯვნა, განსაკუთრებით შესავალში. აქ შესავლის (და არა თავდაპირველი ტექსტის) ავტორი რამდენიმე ზის შეგვახსენებს თავის მიზანს და გარდავლით იმ პირობებსაც მოხაზავს, რომელშიც მას მუშაობა უხდებოდა.

წმინდანის შესახებ ზოგადი მსჯელობის შემდეგ იგი, კონკრეტულად ილარიონზე მითითებით, ამბობს: წმინდათა თანა „შეირაცხა... მამაჲ... ილარიონ... რომლისათვის ესე არს სიტყუაჲ ჩუენი და წინამდებარე არს აღწერად და მითხრობად შემდგომთა ნათესავთა ცხორებაჲ... მისი“ მაშასადამე, გადაამკეთებელს განუზრახავს თავისი თანამემამულის „ცხოვრების“ აღწერა „შემდგომთა ნათესავთა“ მოსათხრობად.

ავტორი იქვე განმეორებით ასახელებს თავის მიზანს იმ განსხვავებით, რომ აქ იგი განმარტავს, თუ ვის რა გაუკეთებია ილარიონის ღვანლის წარმოსაჩენად. უწინარესად ამხელს ვილაც პიროვნებას, რომელსაც შეუთხზავს თუ წარმოუთქვამს ილარიონის შესხმა: „ხოლო არა განვაგრძოთ სიტყვაჲ ჩუენი, რომელთა ესე არა თუ შესხმისა გზაჲ ვკპყრიეს, არამედ აღწერად ცხოვრებისა მოსწრაფე ვართ“. ამას მოსდევს ერთი მრავალმხრივ მნიშვნელოვანი ფრაზა: „იყო ნეტარი ესე... ნათესავით ქართველი, ვინაჲ იგი მრავალნი წმინდანი გამოჩნდეს და სასწაულთა მოქმედნი კაცნი; ხოლო დაღაცათუ აღუწერლობითა ცხოვრებისა მათისაჲთა ჟამთა სიმრავლითა დაივიწყნეს.. გარნა რაოდენთამე ახლად გამოჩინებულთა წმინდათა საწსენებელიცა დაშთა და ცხოვრებაცა აღიწერა ღმრთისმოყუარეთა მიერ კაცთა და მოწსრაფეთა, ვითარცა-ესე წმინდისა ამის, რომლისათვისცა არს სიტყუაჲ ჩვენი“.

აქ უკვე გარკვევითაა ნათქვამი, რომ „სახსენებელთან“ ერთად ილარიონის „ცხოვრებაც“ აღწერილი ყოფილა მანამ, სანამ შეიქმნებოდა ვრცელი ათონური რედაქცია.

ავტორი არცამაზე მითითებით დაკმაყოფილებულა დასაჭიროდ დაუნახავს ერთხელ კიდევ და საბოლოოდ ჩამოეყალიბებინა თავისი მიზანი: „არამედ ჩუენ პირველსავე სარბიელსა სიტყვსასა მოვიდეთ და მოგიტხრათ ყოველივე სახც ცხოვრებისა მისისაჲ“.

შესავლის მთელ მანძილზე მისი ავტორის მსჯელობა სავსებით ლოგიკურია, თანმიმდევრული და გასაგები, ის ამბობს: ჩემს წინაშეა აღსაწერად ილარიონ ქართველის ცხოვრება, მის სახელზე წარმოუთქვამთ თუ დაუწერიათ შესხმა, დარჩენილა მისი სახსენებელი, აგრეთვე თვით „ცხოვრებაც“ ადრე შეუქმნიათ; ახლა კი ჩემი მიზანია მოგიტხროთ „ყოველი სახც“ წმინდანის მოღვანეობისაო.

ვრცელი ათონური რედაქციის ეს მონაკვეთი რომ ბასილი პროტოასიკრიტს არ ეკუთვნის, ამ ფაქტს რამდენიმე გარემოება ადასტურებს. კერძოდ, აქ საგანგებოდაა დაწუნებული „შესხმა“ და მის საპირისპიროდ იწერება წმინდანის ცხოვრების „ყოველი სახის“¹ მომთხრობი თხზულება. რაკი გამოთქმულია ვარაუდი,

¹ ცხოვრების „ყოველი სახის“ მოთხრობის ნაღილი ხშირად შეიმჩნევა ქართველ ჰაგიოგრაფებთან. იგი უწინარესად გულისხმობს წმინდანის ბიოგრაფიული ფაქტების დეტალურ და სრულ აღწუსხვას ცხოვრების

რომ ბასილს თვითონ „ეპყრა“ შესხმის „გზა“, ცხადია, იგი ვერ დაუპირისპირდებოდა თავისთავს და ვერ იტყოდა: „ჩვენ არა თუ შესხმისა გზა გვკყვიეს, არამედ აღწერად ცხოვრებისა მოსწრაფე ვართ“. ეტყობა, ამ ფრაზის ავტორს ცნობა ბასილის მიერ ილარიონის სახელზე შესხმის წარმოთქმის შესახებ „ცხოვრების“ დასასრულიდან დასაწყისშიც გამოუტანია. ამაღენად, იგი თხზულების მეორეული პლასტია და ვრცელი ათონური რედაქციის შემთხვევლს ეკუთვნის.

ყველაზე საინტერესო მაინც შესავლის ის ნაწილია, სადაც ნათქვამია, რომ ილარიონ ქართველის „ცხოვრება“ ადრეც არსებობდა¹. აკად. კ. კეკელიძე მასზე საგანგებოდ არ მსჯელობს, თუმცა მასთან გარკვევით იგრძნობა ტენდენცია, რომ ვრცელ ათონურ რედაქციამდე აღწერილი „ცხოვრების“ ავტორის პატივი ბასილი პროტოასიკრიტს მიაგოს.

ფაქტიურად კი აქ სხვა ვითარება უნდა დასტურდებოდეს.

ნაწყვეტში საგანგებოდაა მსჯელობა ქართველთა ქვეყანაზე, სადაც მრავალი წმინდანი გამოჩნდა. საუბარია აგრეთვე ქართულ სასულიერო მწერლობაზე. ქართველი მწერლები ვალში დარჩენილან ეროვნულ წმინდანთა წინაშე, რის გამოც მათი ღვაწლი დავინწყებას მისცემია. თუმცაღაო, ამბობს ნაწყვეტის ავტორი, ბოლო ჟამს მაინც მოგვევლინენ მწერლები, რომელთა შემწეობით ახლად გამოჩინებულ წმინდათა „სახსნებელი“ დარჩა და „ცხოვრებაც“ აღიწერა, კერძოდ, დარჩა „სახსნებელი“ და „ცხოვრება“ იმ პიროვნებისა (ილარიონისა), რომლის შესახებ მე ამჟამად დეტალურად უნდა მოგითხროთ.

ცხადია, მოტანილ მსჯელობაში ყოველგვარი ბერძენი და ბერძნული მწერლობა გამორიცხულია. იგი წარმოადგენს ქართული წმინდანების, მწერლობისა და მწერლების ერთგვარ დახასიათებას. ამიტომაც სავსებით ნათელი უნდა იყოს, რომ როდესაც შესავლის ავტორი მსჯელობს ეროვნულ ჰაგიოგრაფიაზე და მის ნაკლოვანებებზე, შემდეგ კი ერთგვარი კმაყოფილებით აღნიშნავს

მთელ მანძილზე ან ერთ რომელიმე მონაკვეთში (ნიმუშისათვის იხილეთ: ძეგლები, II, გვ. 103, 109).

¹ შესავალში საუბარია ილარიონის „შესხმის“, „სახსნებლისა“ და „ცხოვრების“ არსებობის შესახებ, რაც სამეცნიერო ლიტერატურაში ყოველთვის არაა გათვალისწინებული.

ღვთისმოყვარე კაცთა მიერ წმინდათა, მათ შორის ილარიონ ქართველის, „ცხოვრების“ აღწერას, იგი ვერ მიუთითებდა ბერძენი მწერლის ნაწარმოებზე. ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიამ (იმ პერიოდის ბერძნულმა ლიტერატურამ მაინც) არ უნდა იცოდეს არც ერთი შემთხვევა, რომ ბერძენ მწერალს აღწეროს წარმოშობითა და საქმიანობით ქართველი წმინდანის ცხოვრება. ამის გამოც შესავლის მოტანილი ნაწყვეტის ავტორი ვერ იტყოდა: ღვთის მოყვარე და მოსწრაფე ბერძნებმა აღწერეს არა მხოლოდ ილარიონის, არამედ „რაოდენთამე ახლად გამოჩინებულთა წმინდათა“ ცხოვრებაო.

ამასთანავე ბასილი პროტოასიკრიტს მართლაც რომ დაენერა ილარიონის „ცხოვრება“, იგი ბიზანტიურ (ბერძნულ) ჰაგიოგრაფიულ მწერლობას განეკუთვნებოდა, როგორც ბერძენი მწერლის მიერ ბერძნულ ენაზე დაწერილი თხზულება საბერძნეთსა და საერთოდ ბიზანტიაში მოღვაწე წმინდანზე. გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ „ცხოვრებათა“ უკმარობაზე გადამკეთებლისეული მსჯელობა არ შეიძლება განვაგრცოთ ბერძნულ მწერლობაზე, რადგანაც ეს დარგი ყველაზე მდიდრად სწორედ იქ იყო წარმოდგენილი, რისი შეგნებაც ქართველებს იმთავითვე ჰქონდათ.

ქართულ სინამდვილეში კი მოტანილ ნაწყვეტს ისტორიული საფუძველი ეძებნება და იგი ერთ რიგში დგება ეროვნულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებთან.

ზემოთქმული გვაძლევს რეალურ საფუძველს ვიფიქროთ, რომ შესავლის ავტორის მიერ დასახელებული „ღმრთისმოყვარე“ პირი, რომელმაც „აღწერა“ ილარიონ ქართველის ცხოვრება, არის უცნობი ქართველი მწერალი. თხზულებაში გამოვლენილი მკვეთრი ეროვნული ტენდენცია უწინარესად ამ მიზეზით აიხსნება.

გარდა მოტანილი ფაქტებისა, ამგვარი დასკვნის გამოტანის შესაძლებლობას გვაძლევს საზოგადოდ შესავლის თხრობის თავისებურება. გადამკეთებლის მსჯელობაში შეგნებულადაა დიფერენცირებული ბასილის საგულვებელი „შესხმა“ და უცნობი ქართველი მწერლის ასევე საგულვებელი „ცხოვრება“. შესავლის ტონი გარკვევით მიანიშნებს, რომ მისი ავტორი უპირისპირდება პირველს (ბასილის შესხმას) და თავისი თხზულების საფუძვლად იყენებს მეორეს (უცნობი ქართველი მწერლის „ცხოვრებას“).

ბასილი პროტოასიკრიტის შრომისადმი დაპირისპირება შეიძლება გამოწვეული იყოს სხვადასხვა მიზეზით: ა)

მიზანდასახულობის სპეციფიკით; ბ) ლიტერატურულ-თეორიული თვალსაზრისით; გ) საზოგადოდ ბერძნულ-ქართული სარწმუნოებრივ-პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობის ნიადაგზე, რასაც დაერთვის რომაული სარწმუნოებისადმი ამ ორი ხალხის ეკლესიათა განსხვავებული დამოკიდებულება.

მიზეზი პირველი: ეს მიზეზი გარდავლით გაცხადებულია თვით გადაძველებლის სიტყვებში. ვრცელი ათონური რედაქციის შემდგენელს განუზრახავს ილარიონ ქართველის ცხოვრების „ყოველი სახის“ აღწერა. ბუნებრივია, იგი ვერ დაუქმყოფილება ბასილი პროტოასიკრიტის შესხმას, რომელიც ფაქტობრივი მასალისაგან დაცლილი ყოფილა იმდენად, რომ იგი თურმე არ შეიცავდა წმინდანის ბიოგრაფიის უმთავრეს დეტალებსაც კი – ილარიონის ეთნიკურ-გეოგრაფიულ სადაურობას, მის ვინაობას საერთოდ. ვრცელი რედაქციის შემთხზველი შეგნებულად ემიჯნება ბასილის საგულგებელ შესხმას და თავისი მიზნის დასახელებით ცხადად მიანიშნებს კიდევაც მის რაობაზე: „(ჩვენ) არა თუ შესხმისა გზად გკპყრიეს, არამედ აღწერად ცხოვრებისა მოსწრაფე ვართ... თუ ვინაჲ აღმოსცენდა წმინდაჲ ესე ანუ რომელთა კერძოთაგან აღმოჰხდა“ (იქვე, გვ. 10). ეტყობა, შესხმაში ეს ელემენტარული, მაგრამ უპირველესი და უსაჭიროესი ბიოგრაფიული ცნობებიც არ ყოფილა შესული, რადგან ქართველი მწერალი უწინარესად ამ მხრივ უპირისპირდება მას.

მიზეზი მეორე: ხატობრძოლობის დაძლევა IX ს. შუა წლებიდან ბიზანტიის ლიტერატურულ აზროვნებაზეც მოახდინა გავლენა. „ახალ წმინდათა“ განდიდება მხატვრული სიტყვის ახალი ფორმები მოითხოვა. საერთოდ ლიტერატურაში, კერძოდ ჰაგიოგრაფიაში, მტკიცედ მკვიდრდება რიტორიკული სტილი სასულიერო მწერლობისა. გარკვეული აზრით, მწერალს ორატორი ცვლის, მკითხველს – მსმენელი. საჯაროდ ენკომიით გამოსული ორატორი უყურადღებოდ ტოვებს წმინდანის ბიოგრაფიულ დეტალებს. ვერ ხატავს კონკრეტული პიროვნების სახეს; ხშირად მისი მოღვაწეობის პერიოდიც კი მხედველობის გარეშე რჩება, უმთავრესი მისი თვისება „განგრძობილი“ თხრობაა, ზვიადი და ბუნდოვანი სტილი.

აღნიშნულის დასადასტურებლად გამოგვადგებოდა „წმინდა ევდოკიმეს ცხოვრება“, რომელიც სწორედ ილარიონის ეპოქაშია საჯაროდ წაკითხული, ვითარცა ენკომია, ქება. იგი იმდენად ღარიბია

თავისი „ისტორიული შინაარსით“, რომ მისგან შეუძლებელია განისაზღვროს ის დროც კი, თუ როდის ცხოვრობდა წმინდანი¹. ფაქტიურიმასალისაგანთითქმისსავსებითდაცლილამ „ცხოვრებას“ სტილიც შესაბამისი აქვს – ზვიადი, თვითმიზნული, გარეგნული ბრწყინვალეებით დამძიმებული, თხრობა – „განგრძობილი“. ამ დროის წმინდანთა ცხოვრების გადმოცემისადმი „ბიზანტიური დამოკიდებულება“ მეცნიერებაში დახასიათდა როგორც *Multa, sed nihil* – ყველაფერი, მაგრამ არაფერი².

შესხმას, ენკომიას, რიტორიკულ „ცხოვრებას“ ბიზანტიაში იმთავითვე გამოუჩნდნენ ლიტერატურული მოწინააღმდეგენი; დაგმობილ იქნა მისი ცალმხრივობა, ფაქტობრივი სიღარიბე, „განგრძობილი“ თხრობა, შეძლებისდაგვარად დასაბუთდა საერთოდ მისი უვარგისიანობა³.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ბასილი პროტოასიკრიტის საგულვებელი შესხმაც ჩვეულებრივ *Multa, sed nihil*-ის ტიპისა იყო, ფაქტობრივი მასალისაგან დაცლილი, „განგრძობილი“ თხრობის შემცველი. ვრცელი ათონური რედაქცია ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ისტორიული ერთ-ერთი პირველი ძეგლია, რომელშიც მხატვრულად უკუიფინა IX საუკუნის ბიზანტიური ორატორული სკოლის ესთეტიკური ნააზრევი მისი უარყოფის სახით. ამაზე გარკვევით მიუთითებს მისი შემთხვევლის საგანგებო გაფრთხილება: „ხოლო არა განვაგრძოთ სიტყუაჲ ჩუენი“, რომელთა-ესე არ თუ შესხმისა გზაჲ გკპყრიეს, არამედ აღწერად ცხოვრებისა მოსწრაფე ვართ“. შესხმა რომ „განგრძობილი“ თხრობაა და წმინდანის „საქმიანი ცხოვრების“ აღსაწერად გამოუსადეგარი, ეს გარემოება ქართველ მწერალს მშვენიერად ესმის⁴. ამ შეგნებით

¹ "Византийский временник", 1911, XVIII, стр. 114-115.

² Хр. Лопарев. Житие св. Евдокия. Известия Русского археологического института в Константинополе, София, 1907, XII, стр. 184.

³ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, VI, თბ., 1960, გვ. 289.

⁴ აქედან მოყოლებული (შესაძლოა უფრო ადრეული პერიოდიდანაც) სიტყვის „განგრძობის“ საშიშროების შეგნება ქართველ ჰაგიოგრაფებს ტრადიციად გადაექცათ.

⁵ შესხმის ამგვარი თვისების გამო გადაჭარბებულად მიგვიჩნია აზრი იმის შესახებ, რომ თითქოსდა ბასილს „ყველა დეტალი ილარიონის ბიოგრაფიისა „დანვრილებითი ცნობები“ წმინდანზე მიაწოდა ისაკმა.

უპირისპირდება იგი აღნიშნულ ჟანრს საერთოდ. ამიტომაც გვევლინება ვრცელი ათონური რედაქციის შემქმნელი ბიზანტიაში საფუძველჩაყრილი ანტირიტორიკული მიმართულების ერთ-ერთ პირველ მიმდევრად ქართულ სინამდვილეში.

მიზეზი მესამე: ცნობილია, რომ ბერძნები საერთოდ ყველა დროისა და ხალხის მიღწევებს უგულვებელყოფდნენ, ამასთანავე ყველა არაბერძენს ბარბაროსს უწოდებდნენ. ხალხთა დაპყრობის მიზნით ფიზიკურ ძალასთან ერთად ისინი კულტურული ასიმილაციის ხერხსაც მიმართავდნენ, რაც უმთავრესად ბერძნული ენის ექსპორტირებასა და ამ ენაზე საყოველთაო წირვა-ლოცვის შემოღების სურვილში გამოიხატებოდა. ეს იყო კულტურულ-სარწმუნოებრივი აგრესია, რომელიც თავისი არსით პოლიტიკურ აგრესიასთან იყო შერწყმული. იგი საფრთხეს უქმნიდა ქრისტიან ხალხთა ეროვნულ თვითარსებობას. ამიტომაც ბევრმა მათგანმა სცადა მისი თავიდან აშორება პირობების შესაბამისად – ხან აშკარა და ხან კიდევ შენიღბული იდეური ბრძოლის გზით.

საქართველო ერთ-ერთი პირველი ქვეყანა იყო, რომელმაც დროზე შეიგნო ეს საშიშროება და შესაბამისი ზომებიც მიიღო¹. ქართველმა მოღვაწეებმა შეძლეს ბიზანტიური კულტურის ნაციონალიზაციამდონემდე, რომამ კულტურის უმნიშვნელოვანეს მონაპოვართაგან უმეტესობა აღინიშნა ტერმინით: „ქართული“. ამასთან, დასავლეთის კულტურულ მიღწევათა გათვალისწინებითა და საკუთრივ ეროვნულ ინტელექტუალურ შესაძლებლობათა საფუძველზე მათ შექმნეს მსოფლიო მნიშვნელობის სრულიად ორიგინალური სულიერი კულტურა. მაშინ ბერძნები ისტორიის აშკარა გაყალბების გზას დაადგნენ: ამ კულტურის შემქმნელნი მხოლოდ „ფორმით“ არიან ქართველები, „შინაარსით“, ანუ ინტელექტუალური მონაცემებით კი – ბერძნებიო, ან, ზოგ შემთხვევაში, უარყვეს კიდევაც მათი ქართული წარმომავლობა.

ადვილად მოსალოდნელია, რომ ბასილი პროტოასიკრიტის შესხმაში არ ყოფილიყო აღნიშნული ილარიონის ვინაობა, მისი ეროვნული წარმომავლობა, მისი მოღვაწეობის რაობა და ხასიათი საერთოდ, რასაც ვრცელი ათონური რედაქციის შემქმნელი

ასეთი ცნობები მას არ დასჭირდებოდა.

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, გვ. 110-124.

დაუპირისპირდა იმის აღნიშვნით, რომ, წინააღმდეგ შესხმისა, მას სურს აღნიშნოს, თუ ვინ იყო „ნათესავით“ ილარიონი, თუ „ვინაჲ (საიდან) აღმოჰხდა“ იგი და სხვ. მისი დაპირისპირება ბერძენი ორატორის შესხმისადმი შეიძლება მარტო ლიტერატურულ-თეორიული ინტერესებით არ იყოს განსაზღვრული. უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი ლიტერატურულ-თეორიულ მსჯელობასაა ამოფარებული და ამ პოზიციებიდანაც ებრძვის ბერძენთა მედიდურ დამოკიდებულებას სხვა ხალხთა ღირსებისადმი. ასეთ შემთხვევაში მისი ნააზრევი დახასიათდება, როგორც ერთ-ერთი ნიმუში შენიღბული იდეური ბრძოლისა. ამ აზრს მეტი დამაჯერებლობა მიეცემა, თუ გავიხსენებთ, რომ „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ საზოგადოდ იცნობს შენიღბული იდეური ბრძოლის გზას¹.

დასახელებულ მიზეზთა განცალკევების საჭიროებამოიხსენება იმ შემთხვევაში, თუ ვალიარებთ, რომ ბასილის შესხმისადმი ვრცელი რედაქციის შემთხზველის დამოკიდებულება ამ მიზეზთა ერთობლიობითაა განპირობებული. კერძოდ, ქართველ მწერალს ერთდროულად აინტერესებს კონკრეტული პიროვნების ბიოგრაფია და ლიტერატურულ-თეორიული საკითხი, რაც მოხერხებულად, დროის შესაბამისად გარდაიტეხება კულტურულ-სარწმუნოებრივ და პოლიტიკურ პრიზმაში.

ამიტომაც საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ მას ვრცელი და შინაარსიანი „ცხოვრების“ წყაროდ ბასილი პროტოასიკრიტის შესხმა ვერ გამოადგებოდა.

ამდენად, აქამდე ნაკვლევის საფუძველზე, განსაკუთრებით კი ვრცელი ათონური რედაქციის შესავლის აქ წარმოდგენილი ინტერპრეტაციის შედეგად, საფიქრებელია, რომ მისი შემთხვეული სარგებლობდა რომელიღაც ქართველი მწერლის ნაწარმოებით. დასადგენია სწორედ ამ უკანასკნელის რაობა და მისი ავტორის ვინაობა, რაც, სხვა წყაროთა უქონლობის გამო, თხზულების რედაქციათა ფარგლებში უნდა ვცადოთ. ეს ცდა საზოგადოდ რედაქციათა ურთიერთმიმართების ახლებურ გაგებას მოასწავებს, რაზეც ცალკე გვექნება მსჯელობა.

¹ რ. ბარამიძე, ხალხთა მეგობრობის იდეა ადრეულ ქართულ პროზაში, ლიტერატურული ურთიერთობანი, II, თბ., 1969, გვ. 51.

„ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა ურთითერმომართების გასარკვევად ქართველ მკვლევართა მხრივ შრომატევადი სამუშაოა ჩატარებული, თუმცა ზოგიერთი საკვანძო საკითხი ეტყობა, შემდგომ დაზუსტებას ან ახლებურ გააზრებას მოითხოვს¹.

ნათქვამის დასადასტურებლად ამთავითვე გამოგვადგება მეტაფრასული რედაქციის თუნდაც ერთი ჩვენება, რომელზედაც ადრე ყურადღება თითქმის არც მიუქცევიათ.

ჩვენ წინაშეა ძნელადასახსნელი ფაქტი: ვრცელი ათონურისაგან განსხვავებით, მეტაფრასულ რედაქციას ორი დასასრული აქვს.

ილარიონის სიცოცხლეში მისი უკანასკნელი სასწაული არის თესალონიკელი დიაკვნის განთავისუფლება ტყვეობიდან. ამის შემდეგ იგი კვდება. მეტაფრასტი აქ ამბობს „ესე არს ცხოვრებაჲ კაცისა მის ღმრთისაჲ და ესე არს მოლუანებაჲ მოქალაქობისა მისისაჲ, რომელი აღასრულა ნეტარმან ქუეყანასა ზედა“². აქედან უკვე მოთხრობილია წმინდანის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი ამბები, ბოლოს კი კვლავ ნათქვამია: „ესე არს ცხოვრებაჲ მამისა ჩუენისა წმიდისა ილარიონისა. ესე არს მოქალაქობაჲ კაცისა მის საყუარელისა და სიმხნე ახოვანისა მისისაჲ და მოლუანებაჲ, რომელი აჩუენა მან ქუეყანასა ზედა“ (იქვე, გვ. 247).

რედაქციები რამდენადმე თავისებურად გადმოგვცემენ ბასილის დამსახურებას ილარიონის ღვანლის წარმოჩენის საქმეში. ამ მხრივ ვრცელი ათონური ტექსტი ცალკე დგას, ხოლო

¹ უწინარესად ეს კ. კეკელიძის შეხედულებაზე ითქმის თუნდაც იმის გამო, რომ დიდ მეცნიერს, ჩვენთვის უცნობი მიზეზით, არ გაუთვალისწინებია მოკლე ათონური ტექსტის ადგილი და მნიშვნელობა დანარჩენ რედაქციათა შორის. ხსენებული თვალსაზრისით ტექსტთა შეჯერების საჭიროება ვერ მოიხსენება იმ შემთხვევაშიც, თუ ვალიარებთ, რომ მკვლევარმა გაიზიარა მის დროს არსებული მოსაზრება ვრცელი ათონურიდან მოკლე ათონური რედაქციის მომდინარეობის შესახებ (ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, შედგენილი ს. ყუბანეიშვილის მიერ. თბ., 1947, გვ. 170), რადგანაც ეს შეხედულება, ყოველ შემთხვევაში მაშინ მეცნიერულად დასაბუთებული არ გახლდათ, ამ მხრივ ბოლო ხანებში ვ. გაბიძაშვილის მიერ წარმოებული კვლევა (ძეგლები, IV, გვ. 147), თუმცა არსებითად მხარს უჭერს ადრეულ შეხედულებას, იძლევა მისი გადასინჯვის რეალურ საფუძველს.

² ძეგლები, III, გვ. 236.

მოკლე ათონური და მეტაფრასტული რედაქციები ერთმანეთს ემსგავსებიან.

ვრცელი ათონურით: „ხოლო ბასილი პროტოასკრიტიმან და ფილოსოფოსმან და ღირსმან მონაზონმან აღწერა ცხოვრებაჲ წმიდისა ამის, ვითარცა ისწავა მონაფეთაგან წმიდისათა, კაცთა უტყუველთა და ჭეშმარიტთა“¹.

მოკლე ათონურით: ილარიონის ნაწილთა გადმოსვენებისას „გამოთქუა ენკომი (რომელ არ შესხმაჲ) წმიდისა ილარიონისი ბასილი ასიკრიტიმან სადიდებლად მამისა და ძისა და წმიდისა სულისა“².

მეტაფრასტულით: ილარიონი „ქებითაცა შესხმისაჲთა პატივცემულ იქმნა ბრძანებითა ბასილი მეფისაჲთა, ბასილის მიერ მონაზონისა, რომელი დიდად განთქმული იყო და ბრწყინვალე სიბრძნითა“³.

ვრცელი ათონური რედაქცია დანარჩენი ორისაგან განსხვავდება იმ მხრივაც, რომ იგი „ცხოვრების“ დასასრულს ორ ნაწილად ჰყოფს და თითოეულს ცალკე სათაურს აძლევს: ა) „მოყვანებისათვის ნაწილთა წმიდისა ილარიონისთა თესალონიკის კონსტანტინეპოლედ“; ბ) „უნყება შენებისათვის ჰრომანისა“⁴.

მეტაფრასტული და მოკლე ათონური რედაქციები გამოტოვებენ მწინდანის სულის უკვდავებისათვის ეგზომ მნიშვნელოვან ფაქტს, როგორცაა ილარიონის სახელის მოხსენიება „წლითინლად“.

და მაინც ყველაზე მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ის გარემოება, რომ ვრცელი ათონური და მეტაფრასტული რედაქციები იმავე დასასრულში როგორც ფაქტობრივად, ასევე სიუჟეტურადაც თვალსაჩინოდ სხვაობენ ერთმანეთთან.

ვრცელი ათონურით: ბასილ იმპერატორს გააგებინებენ ილარიონის გარდაცვალებისა და მის წმინდა ნაწილთა საკვირველმოქმედების ამბავს. იმპერატორი დაიბარებს თესალონიკედან ილარიონის მონაფეებს, ხოტბას შეასხამს მათ ეპისკოპოსების წინაშე, აგზავნის პატრიარქ ეგნატისთან. ეს უკანასკნელი კმაყოფილებით ღებულობს ქართველ ბერებს (უნდა

¹ ძეგლები, II, გვ. 37.

² ქრესტომათია, I, გვ. 177.

³ ძეგლები, III, გვ. 248.

⁴ ძეგლები, II, გვ. 52.

ითქვას, რომ ბასილის მიერ ქართველ ბერთა გაგზავნა ეგნატისთან არაა დამაჯერებლად მოტივირებული) და მაღლობას უთვლის იმპერატორს. იმპერატორი კვლავ გამოითხოვს ილარიონის მონაფეებს და სთავაზობს ქალაქში მონასტერს, რაზეც ბერები უარს ამბობენ: სხვისი მონასტრის დაპყრობა არ ეგების და უდაბნოში მიგვიჩინეთ ადგილიო. ბასილი სიამოვნებით თანხმდება ამ თხოვნაზე. უდაბნოში შენდება ქართველთა მონასტერი იმპერატორის უშუალო (ფიზიკური) მონაწილეობით. ბასილმა „ჰყო სატფურებაჲ“, მონასტრისათვის გაიღო შეწირულებანი, იქვე ააშენა სენაკი „თავისა თვისისათვის“, შვილები მიჰგვარა ქართველ ბერებს, რათა მათ ქართული ენა და წირვა ესწავლათ. აქვე საუბარია ექვთიმე შეყენებულის ჩვენებაზე, მის წერილზე იმპერატორთან, რომელიც „უცხოთა შეწყნარების“ ქადაგებას შეიცავდა. ექვთიმეს წერილის საფუძველზე ბასილი წერილს გზავნის თესალონიკელთა და ილარიონის წმინდა ნაწილთა სახელზე. იმპერატორის მიერ წარგზავნილ ეპისკოპოსსა და მის თანამგზავრებს ევალებათ ილარიონის წმინდა ნაწილთა გადმოსვენება კონსტანტინოპოლს, რის გამო უკმაყოფილო თესალონიკელებში ხდება „ამბოხი და შფოთი“ უკიდურესი ფორმით: ისინი შეეცდებიან ქვებით ჩაქოლონ იმპერატორისაგან მოგზავნილი პირები, მაგრამ ვერ ახერხებენ. ეპარხოსმა ილარიონის წმინდა ნაწილი ღამით მოიპარა და კონსტანტინოპოლს ჩამოიტანა (მეორე დილით თესალონიკელთა დევნა უშედეგო გამოდგა). იმპერატორი დაფიქრდა, „თუ რომელსა ადგილსა“ აუშენოს „სანაწილჳ წმინდასა მას“. ღამით ილარიონი ეჩვენება, რომელიც ამცნობს თავის ნებას, დაასვენონ მის მონაფეთათვის აშენებულ მონასტერში. იმპერატორი ასრულებს გარდაცვლილის სურვილს, კვლავ შესწირავს საჩუქრებს მონასტერს. დასასრულს ნახსენებია ბასილი პროტოასიკრიტი (იქვე, გვ. 30-37).

მეტაფრასული რედაქციით: მეტაფრასი არ იცნობს იმპერატორის მიერ ილარიონის მონაფეთა ქებას ეპისკოპოსებთან, მათ გაგზავნას პატრიარქ ეგნატისთან და კვლავ გამოითხოვას. იმპერატორი შესთავაზებს ბერებს ქალაქში მონასტრის აშენებას. ბერები კი ეუბნებიან: სხვისი მონასტრის დაპყრობა არ შეიძლებაო. მოთხრობილია ქართველთა ჰრომანას მონასტრის შენება და გამოვლენილია იქაური გეოგრაფიული გარემოს კარგი ცოდნა. იმპერატორმა მონასტერს მხოლოდ „საფუძვლის“ ქვა დაუდო.

მას იმთავითვე არ გაუღია შესაწირავი, არც შვილები მიუყვანია ბერებისათვის ქართული ენისა და წირვის შესასწავლად. მოთხრობილია იმპერატორის მიერ თესალონიკეში ანთჰპატოსის წარგზავნის შესახებ. მას წერილი არც თესალონიკელთა და არც ილარიონის წმინდანანილთა მიმართ არ გაუგზავნია. თესალონიკეში დიდი „ამბოხი და შფოთი“ არ ყოფილა, ილარიონის ნაწილები დღისით წამოასვენეს, ხალხის თანდასწრებით. იმპერატორს ეჩვენა ილარიონი, რის შემდეგ მისი ნაწილები ახლადაშენებულ მონასტერში გადაასვენეს. მხოლოდ ახლა გაიღო იმპერატორმა მონაყალება, მხოლოდ ამის შემდეგ მიიღო მან წერილი ექვთიმე დაყუდებულისაგან. წერილს სრულიად სხვა დანიშნულება აქვს: აქ საუბარია იმ სიკეთეზე, რაც მოუტანა ან რასაც მოუტანს ბასილს მისი ქველმოქმედება – ილარიონის წმინდა ნაწილთა პატივისცემა (ვრცელი ათონური რედაქციის მიხედვით კი ეს წერილი გახდა მიზეზი წმინდანის „ნაწილთა“ გადმოსვენებისა). იმპერატორმა მხოლოდ ამის შემდეგ აიშენა მონასტერში სენაკი სამონაზვნო „თავის თვისათვის“. ამას მოსდევს დასასრული ბასილი მონაზვნის ღვაწლის მინიშნებით¹.

მაგალითების გაზრდა შეიძლებოდა, მაგრამ, ვფიქრობთ, ესეც საკმარისია იმისათვის, რომ თხზულება აღნიშნული თვალსაზრისით კვლავ მოექცეს დაკვირვების სფეროში.

ამჯერად გავაანალიზებთ მხოლოდ იმ ჩვენებებს, რომელსაც უშუალოდ ჩვენი საკითხისათვის აქვთ მნიშვნელობა.

უწინარესად საყურადღებოა „ცხოვრების“, განსაკუთრებით ვრცელი ათონური რედაქციის, დასასრულის ჩვენება. თავის დროზე მან გადამწყვეტი როლი შეასრულა თხზულების ატრიბუციისას, თუმცა ამგვარი როლი სინამდვილეში მას არ უნდა დაკისრებოდა იმის შემდეგ მაინც, რაც კ. კეკელიძემ მასთან შეუსაბამო უამრავი ფაქტი აღმოაჩინა. ამას თუ დავუმატებდით ჩვენ მიერ აღნუსხულ მსგავს ჩვენებებს, მაშინ ბერძენი ავტორისათვის ადგილი არც დარჩებოდა. არც ის ფაქტია უგულებელსაყოფი, რომ სიტყვით გამოსულ ორატორს წმინდანის ცხოვრების „აღწერა“ ზეპირადაც შეეძლო. ესეც რომ არ იყოს, თვით დასასრულმა, რომელიც ერთი შეხედვით თითქოს ბასილი პროტოასიკრიტის ავტორობის სასარგებლოდ

¹ ძეგლები, III, გვ. 248.

მეტყველებს, IX საუკუნის ლიტერატურულ აზროვნებასა და საკუთრივ ვრცელი ათონური რედაქციის დასაწყისის ჩვენებასთან მიმართებაში შეიძლება განსხვავებული აზრი შეიძინოს.

აღინიშნა, რომ ვრცელი ათონური რედაქციის შემთხვევლი დასაწყისში უპირისპირდება შესხმას „ცხოვრების“ აღწერის მოტივით, განასხვავებს მათ ერთმანეთისაგან და უკუაგდება პირველს მეორის სასარგებლოდ. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ შესხმის ავტორი ბასილი პროტოასიკრიტია, მაგრამ იგივე ვრცელი ათონური რედაქცია დასასრულში მას „ცხოვრების“ აღმწერის პატივითაც მოიხსენიებს. ესწინააღმდეგობამოჩვენებითიადამისიახსნაშედარებითადვილად ხერხდება. კერძოდ, მასში ასახულია წმინდანის თანადროული ეპოქის ლიტერატურულ-თეორიული აზროვნების რეალური ვითარება, როცა „შესხმა“ მოხსენიებულია „ცხოვრების“ სახელითაც. ვრცელი ათონური რედაქციის დასაწყისის ჩვენება ფასეულია იმ მხრივ, რომ მან გაამჟღავნა ბასილის მიერ აღწერილი „ცხოვრების“ ხასიათი: იგი ქების, შესხმის სტილში ყოფილა შესრულებული, რაც „საქმიანი ცხოვრების“ წყაროდ ვერ გამოდგებოდა. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საზოგადოდ სასულიერო მწერლობაში წმინდანის შესხმა გააზრებულია ღვთაებისადმი ქებად. ასეა იგი გააზრებული „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე ათონურ რედაქციაშიც (ბასილმა ენკომი გამოთქვა „სადიდებლად მამისა და ძისა და წმიდისა სულისა“). ერთ ქართველ ჰაგიოგრაფს ისიც აქვს შენიშნული, რომ ღვთაების ქება არის „დიდება და შესხმა მისთა. მოთხრობა ცხოვრებისა მოლუანებისა მათისა წერით და უწერელად, რაჟთა ცნას ესე თესლმან სხვამან...“¹.

აქედან გამომდინარე, ჩვენთვის საინტერესო საკითხი ამგვარადაც უნდა დაისვას: ბასილი პროტოასიკრიტმა ილარიონის შესხმა „წერით“ მოუთხრო თუ „უწერელად“? აღნიშნულის გასარკვევად ფასეულია მეტაფრასული და მოკლე ათონური რედაქციების ჩვენებანი, რომელთა მიხედვით ბასილი თვითონაა ერთ-ერთი პერსონაჟი „ცხოვრებისა“ (რაც აგრეთვე ვრცელი ათონური რედაქციის დასაწყისშიც თავისებურად დასტურდება). კერძოდ „ცხოვრების“ ყველა რედაქცია მოგვითხრობს: ილარიონის გარდაცვალების ამბავმა იმპერატორამდე მიაღწია, იმპერატორმა

¹ ძეგლები, II, გვ. 102.

მიიღო ყოველგვარი ზომა წმინდანის „ნაწილთა“ პატივსაცემად: თესალონიკედან გამოიწვია ბერები, ააშენა ჰრომანას ქართველთა მონასტერი, საზეიმო ვითარებაში გადმოსვენა ილარიონის წმინდა ნაწილები, ეს საზეიმო ვითარება, მონასტრისადმი შეწირულების გაღებასთან ერთად, დაამშვენა აგრეთვე იმპერატორისაგან დავალებული ორატორის გამოსვლამ, რომელმაც ხოტბა შეასხა წმინდანის სახელს. ამ მონაკვეთში მოკლე ვარიანტი საქმის ვითარებას ასე გადმოგვცემს: „გამოთქუა ენკომი... ბასილი ასიკრიტიმან“. ძველ ქართულ მწერლობაში სიტყვა „გამოთქუმა“ ორი მნიშვნელობით იხმარებოდა: აღწერა და ზეპირი თხრობა. აქ ამბავი ისეა გადმოცემული, რომ ბასილი ზეპირად უნდა გამოდიოდეს ხალხის წინაშე. მაგრამ მნიშვნელოვანი უფრო სხვა გარემოებაა. კერძოდ, თვით „ცხოვრებაშია“ ნათქვამი, რომ ბასილმა ენკომი გამოთქვა; მოტანილი ცნობა საკუთრივ „ცხოვრების“ სიუჟეტის ორგანული ნაწილია და მისგან განუყოფელი. აქ ბასილის შესხმა, თუნდაც წერილობითი სახით რომ ყოფილიყო იგი შესრულებული, სავსებით დიფერენცირებულია დღეს ჩვენს ხელთ არსებული თხზულებისაგან.

არსებითად იგივეა ნათქვამი მეტაფრასულ რედაქციაშიც იმ განსხვავებით, რომ აქ ასეთი დიფერენცირება უფრო მკვეთრად შეიმჩნევა: „ესე არს ცხოვრება ილარიონისი... რომელი ქებითაცა პატივცემულ იქნა ბასილის მიერ მონაზონისა“. მოტანილი ცნობის შინაარსი ასეთია: ილარიონის ცხოვრება ეს არის – წინამდებარე თხზულება, იმავე პირის ცხოვრება ქებითაც პატივცემული ყოფილა ბასილის მიერ (სიტყვით ფორმა „ქებითაც“ გარკვევით მიუთითებს, რომ წმინდანის ცხოვრება სხვაგვარადაც ყოფილა აღწერილი), მაშასადამე, „ცხოვრება“ სულ სხვაა და „ქებაც“ – სულ სხვა.

ბასილის მიერ ქების წარმოთქმის ფაქტი, თავისი მნიშვნელობით, შეიძლება დაყვანილ იქნეს ქართული ჰაგიოგრაფიის ანალოგიურ ჩვენებათა დონემდე იმ განსხვავებით, რომ იგი ძეგლში არ ჩანს და დამოუკიდებლადაც არ არსებობს. მეტიც, მისი შორეული გავლენაც კი „ცხოვრებას“ ოდნავადაც არ ეტყობა არც ფაქტობრივ ვითარებათა გადმოცემისას და არც სტილის თვალსაზრისით. ტექსტში მხოლოდ ფაქტია დასახელებული (ბასილის გამოსვლა ქებით) და სავსებით კანონზომიერადაც.

აქამდე ნაკვლევის ფონზე სიმპტომატური ჩანს უკვე აღნიშნული გარემოება მეტაფრასულ რედაქციაში ორი დასასრულის

არსებობის შესახებ. იგი ვრცელი ათონური რედაქციის ჩვენეულ ინტერპრეტაციასთან მიმართებაში გარკვეულაზრს იძენს. ნათქვამი იყო, რომ ვიდრე ვრცელი ათონური რედაქცია შეიქმნებოდა, ილარიონ ქართველის ცხოვრება უკვე აღწერილი ყოფილა „ლუთისმოყუარე კაცის“ მიერ. ისმება კითხვა: აქ გარდავლით მინიშნებული ცნობა ხომ არ პოულობს ფაქტობრივ დადასტურებას მეტაფრასულ რედაქციაში? უფრო კონკრეტულად: მეტაფრასული რედაქციის ორი დასასრული ხომ არ მიანიშნებს აგრეთვე მასში ორი პლასტიკის არსებობაზე, რომელთაგან ერთი ვრცელ ათონურ რედაქციაში ნახსენებ ვილაც „ლუთისმოყუარე კაცს“ ეკუთვნის, ხოლო მეორე – თვით მეტაფრასს? ამ კითხვაზე დადებითი პასუხის გაცემა არსებითად შეცვლიდა მიღებულ შეხედულებას საზოგადოდ რედაქციათა ურთიერთმიმართებაზე მათი წარმომავლობის თვალსაზრისით.

ასეთ ვითარებაში გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ვრცელი ათონური და მეტაფრასული რედაქციები სიუჟეტურად ერთმანეთს ფარავენ იმ მონაკვეთამდე, სადაც ილარიონის გარდაცვალებაზეა საუბარი. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ აქამდე ავტორები რომელიღაც საერთო წყაროს ვარიანტებით სარგებლობენ, ხოლო „თხზულების დამამთავრებელ ნაწილებში ინდივიდუალურად ალაგებენ დამოუკიდებლად არსებულ მასალებს. ეს გულისხმობს ვარაუდს, რომ ვილაც „ლუთისმოყუარე კაცის“ მიერ აღწერილი „ცხოვრება“, უფრო კიმისგან გამომდინარე ვარიანტებია, ვრცელი ათონური რედაქციისა და თეოფილე ხუცეს-მონაზონის ის საერთო წყარო, რომელშიც მოთხრობილი ყოფილა წმინდანის მოღვაწეობა სიყრმიდან გარდაცვალებამდე. ამასთანავე მოკლე ათონური რედაქცია მის ძირითად ნაწილში იმდენ ფაქტობრივ მსგავსებას იჩენს მეტაფრასულ რედაქციასთან და ამ ფაქტებით იმდენად განსხვავდება ვრცელი ათონურისაგან, რომ ეჭვის ქვეშ დგება მისი უშუალო მომდინარეობა ამ უკანასკნელიდან, ზოგჯერ ეს განსხვავება იმდენად თვალსაჩინოა და მეტაფრასის ჩვენებათა ტოლფარდი, რომ შესაძლოა დაისვას საკითხი მათ წყაროთა იდენტურობის შესახებაც აგრეთვე ვარიანტულ სხვაობათა აღიარებით¹.

¹ ამ სხვაობათა მეტი წილი შენიშნულია მკვლევართა (კ. კეკელიძე, ე. გაბიაშვილი) მიერ.

მოვიტანთ მაგალითებს:

მეტაფორასული

„მიინია მამულსა თვსსა და პოვა, რამეთუ მამა და ყმა მისი აღსრულებულ იყვნეს“.
(ქეგლები, III, გვ. 221).

„აქუნდა პირველი პატრივი მთავრობისა ქალაქსა მას შინა და ესუა მას ძე მონყლული ეშპაკისაგან... რომელი მწვევალმან გამოლო სახლით“.
(გვ. 233).

„ხოლო იგი თავადი შევიდა მცირესა მას შაბათს „ასწავა მას მრავალი ცხოვრებისათვის სულისა“,
(გვ. 238).

მოკლე ათონური

„და ვითარ მივიდა, პოვა, რამეთუ აღსრულებულ იყო მამა მისი და ძმადცა“.
(ქრესტ. I, გვ. 171).

„მწვევალმან მის მთავრისმან გამოიყვანა ძე მთავრისა მის ოთხისა ნლისა ნახევრად მიღებული“.
(გვ. 173).

„და შევიდა სენაკად და დაწჷა კარი თვისი, და ვითარ მოინია შაბათი, მოუნოდა მონაფეთა თვსთა და ასწავა ფრიად“.
(გვ. 174).

ვრცელი ათონური

„და ვითარ მიინია, პოვა, რამეთუ აღსრულებულ იყვეს მამა და ძმანი მისნი“.
(ქეგლები, II, გვ. 78).

„მწვევალმან მთავრისამან გამოილო ძე თვისი ოთხისა ნლისა ნახევარ მიღებული“.
(გვ. 24).

„და ვითარ მიინია შაბათი, მოუნოდა წმიდამან მონაფეთა თვსითა და ჰრქუა მათ“.
(გვ. 27).

ცალკე აღვნიშნავთ ასეთ ჩვენებებს: „იყო (ილარიონ) ნათესავით ქართველი... სამთავროსაგან კახეთისა“.
(გვ. 208).

„განითქუა ჰამბავი მისი ყოველსა მას ქუეყანასა“.
(გვ. 214).

„სახელი წმიდისა მის განითქუა ყოველსა მას ქუეყანასა“.
(გვ. 216).

„ესე წმიდა ჩუენი ილარიონი იყო ნათესავით ქართველი, ქუეყანით კახეთით“.
(გვ. 170).

„განითქუა ღირსება მისი მას ქუეყანასა“.
(გვ. 171).

„მაშინ განითქუა ჰამბავი მისი“
(გვ. 172).

„იყო ... ილარიონ ნათესავით ქართველი, ქუეყანით ქართლით, ს ა ზ ღ ვ ა რ თ ა გ ა ნ და კერძოთა კახეთისათა“.
(გვ. 10).

„განითქუა ჰამბავი ღირსებისა მისისა ყოველსა მას ქუეყანასა ქართლისა“.
(გვ. 11).

„განითქუა ჰამბავი მისი ყოველსა მას ქუეყანასა ქართლისასა“.
(გვ. 17).

ცალკე და საგანგებოდაა აღსანიშნავი ის გარემოება, რომ მეტაფრასული და მოკლე ათონური რედაქციები გამოტოვებენ ჩვენი ერის ცხოვრებაში ისეთი უდიდესი მნიშვნელობის მქონე ფაქტს, როგორცაა აზრი საქართველოს ღვთისმშობლის ნილხვდომის შესახებ. „ცხოვრების“ ყველა რედაქცია ერთხმად აღნიშნავს: ღვთისმშობელმა გააკიცხა თავნება ბერძენი მამასახლისი ქართველთადმი უდიერი მოპყრობის გამო და განუმარტა, რომ ვინც ქართველებს არ შეინყნარებს, „მტერ ჩემდა არიან“. მეტაფრასული და მოკლე ათონური რედაქციები აქ ჩერდებიან, ხოლო ვრცელი ათონური განაგრძობს: „(მტერ ჩემდა არიან), რამეთუ ჩემდა მონიჭებულ არს ძისა მიერ ჩემისა ნათესავი იგი შეურყევლად მართლმორწმუნებისათჳს მათისა“¹.

მსგავს უამრავ ფაქტთაგან, რომლებიც საგანგებოდ გვაქვს აღნუსხული, კიდევ ორს დავასახელებთ.

მეტაფრასულდამოკლეთონურრედაქციებშიგამოტოვებულია სახელი ისაკისა და მისი ღვანლი, რაც ვრცელ ათონურში ასე იკითხება: ა) „... და თანა წარიყვანა მონაფე ერთი სახელით ისაკ“; ბ) „რამეთუ მარადის ხედვასა ღუთისასა შემსჭულა გონება თჳსი და მუნცა (რომში – ბ. კ.) მრავალნი სასწაულნი და კურნებანი აღასრულა უფალმან მის მიერ, ვითარცა უკანასკნელ მონაფემან მისმან ნეტარმან ისაკ ყოველივე მოგვითხრა, მოიქცა რაჲ შედგომად მიცვალების მისისა“.

დასახელებული ორი რედაქცია ზოგი ეპიზოდის გადმოცემისას ერთმანეთს ემსგავსება.

რა დასკვნების გამოტანა შეიძლება ყოველივე ზემოთქმულიდან?

უნინარესად საგულისხმოა „ცხოვრებათა“ რედაქციებში ფაქტობრივ ვითარებათა გადმოცემის რაობა. მეტაფრასული და მოკლე ათონური რედაქციები ერთხმად მიუთითებენ, რომ ილარიონს გარდაეცვალა მამა და ძმა, ვრცელი ათონურით კი მამა და ძმები. პირველ ორში ნათქვამია, რომ სწეული იყო მთავრის ძე, ვრცელ ათონურში კი – მხვეალის ძე, მეტაფრასული და მოკლე ათონური რედაქციებით, ილარიონი გარდაცვალების წინ სენაკში შევიდა და მონაფეებიც აქ შეჰყარა. ვრცელი ათონურით კი

¹ ძეგლები, II, გვ. 20.

ილარიონი ამ დროს სენაკს არ ჩანს.ეს გარემოება არ უნდა იყოს შემთხვევითი. არც ის ფაქტი ჩანს უმიზეზო, რომ აღნიშნული ვითარება დასტურდება თხზულების იმ მონაკვეთამდე, სადაც ილარიონის გარდაცვალებაზეა საუბარი. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მოკლე რედაქცია უშუალოდ ვრცელიდან არ მომდინარეობს. იგი სარგებლობს წყაროთი, რომელიც რამდენადმე ახლოს ყოფილა მეტაფრასული რედაქციის დედანთან. ეს გულისხმობს ვარაუდს „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ადრინდელი ვარიანტების არსებობის შესახებ¹.

ფაქტობრივი თვალსაზრისით ძველი შრე მეტნილად მეტაფრასულ და მოკლე ათონური რედაქციებშია შემორჩენილი. ამ მხრივ საყურადღებოა ტექსტში დადასტურებული ეთნიკურ-გეოგრაფიული ჩვენებანი. ამთავითვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „ნათესავით ქართველი“ არ გულისხმობს „ცხოვრების“ რედაქციებში ფიქსირებულ გეოგრაფიულ ჩვენებათა ერთიანობას: იგი ზოგად-ეთნიკური ცნებაა, რომელიც სახელს სდებს ყველა ქართველ ტომს (ისტორიის გარკვეული ეტაპიდან – ქართველურ ტომებსაც) ნებისიერ ვითარებაში – პოლიტიკური ერთიანობის თუ დაქსაქსულობის დროს და ტოლფარდი ხდება ჯერ ეთნიკური ცნება „იბერისა“, ხოლო მოგვიანებით იტვირთავს მთელი ქვეყნის ეთნიკურის სახელდების როლს. ამიტომაც სავსებით ბუნებრივია, რომ ილარიონი „ნათესავით ქართველია“ სამივე რედაქციის მიხედვით. მაგრამ სხვაობა მათ შორის თავს იჩენს მაშინ, როცა საკითხი წმინდანის სადაურობას ეხება.

მეტაფრასული და მოკლე ათონური რედაქციები თითქოს შეგნებულად არც ერთხელ არ ასახელებენ ილარიონის სამშობლოდ „ქუეყანა ქართლს“, თუმცა ამის აღნიშვნის საჭიროება ტექსტში თითქოს იგრძნობა. ასეთად ისინი რაცხენ მხოლოდ „ქუეყანა“

¹ საყურადღებოა მ. დოლაქიძის შენიშვნა, რომ ილარიონის უცნობი ავტორის საგალობელი ზოგ ისეთ ფაქტს შეიცავს, რომლებიც არც ერთი რედაქციაში არ მოიპოვება (მ. დოლაქიძე, ილარიონ ქართველის სახელზე დანერგილი საგალობლები, მრავალთავი, I, თბ., 1971, გვ. 163-166). შესაძლოა, ისინი „ცხოვრების“ ადრინდელი ვარიანტებიდან გამომდინარეობდეს, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მკვლევრის მიერ დასახელებულ ჩვენებათა ერთი ნაწილი უთუოდ არის „ცხოვრებათა“ მოღწეულ რედაქციებში.

ან „სამთავრო კახეთს“ (გიორგი მთაწმინდელის სვინაქსარითაც ილარიონი იყო „ქუეყანით კახეთით“). ვრცელი ათონური რედაქცია კი თანმიმდევრულად, ყველა შემთხვევაში უჩვენებს ქართლის ქუეყანას.

მოტანილ გეოგრაფიულ ჩვენებათა გააზრება IX-XI სს. საქართველოს შინა პოლიტიკურ ვითარებასთან მიმართებაში გარკვეულ შედეგს გვაძლევს. კერძოდ, არსებობს მოსაზრება, რომ ილარიონის ეპოქაში საქართველო ოთხ მსხვილ პოლიტიკურ ერთეულად იყო დაყოფილი, რომელთა შორის ერთ-ერთი კახეთის საქორიკოზი გახლდათ. „მეათე საუკუნეში იწყება პროცესი ამ ერთეულების გაერთიანებისა, რომელიც მთავარ ხაზებში დასრულდა ამ საუკუნის ოთხმოციანი წლების დამდეგისათვის „ქართლის“ „საქართველოდ“ ქცევით“¹.

შეიძლება დავფიქრა, რომ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციები არეკლავენ ამ ვითარებას. კერძოდ, მეტაფრასული და მოკლე რედაქციები სწორად აჩვენებენ ილარიონის ეპოქის საქართველოს შინა პოლიტიკურ სახეს და „ქართლის ქუეყანაში“ არ ათავსებენ „კახეთის ქუეყანას“, ანუ „სამთავროს“, ხოლო თხზულების ვრცელი ათონური რედაქცია X საუკუნის ვითარებას გვითვალისწინებს – ადასტურებს „ქუეყანათა“ გაერთიანებას ქართლის ჰეგემონობით².

ამ კუთხით განიხილება აგრეთვე ღვთისმშობლის წილხვდომის საკითხიც.

მეტაფრასული და მოკლე ათონური რედაქციების მიხედვით საქართველო ჯერ კიდევ უშუალოდ არაა აღიარებული

¹ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 45.

² ბოლო ხანებში დასმულ საკითხზე ფრიად საყურადღებო მოსაზრება წარმოადგინარ. სირაძემ (რ. სირაძე, „ესპანეთის ქართველთა“ უძველესი იმოხსენიება ქართულ მწერლობაში და მისი მნიშვნელობა, უფრნ. „მნათობი“, 1971, 3, გვ. 173-183). ავტორი განამტკიცებს აზრს, რომ ადრიდანვე „ყოველ ქართლად“ მთლიანი საქართველო მოიხსენიებოდა. თუმცა საზოგადოდ სავარაუდოა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში სპარსთა და არაბთა, ხოლო დასავლეთში ბიზანტიელთა ბატონობისა და მათი პოლიტიკის გათვალისწინებით გაჭირდება „ყოველ“, ან „ერთობილ ქართლზე“ საუბარი ადრეულ საუკუნეებში. არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ „ქართლის“ „საქართველოდ“ გადაქცევის დასაწყისი სწორედ მათი ბატონობის დასასრულს დაემთხვა.

ღვთისმშობლის წილხვდომილად. მაგრამ აქ ეს აზრი უთუოდ ჩასახული ჩანს და დადგინების პროცესშია. ღვთისმშობელი ქართველობას მფარველობს და აცხადებს: ვინც მათი მტერია, იგი აგრეთვე ჩემი მეტრიაო. არის მიზეზი, დაისვას კითხვა: რატომ? ამ კითხვაზე მხოლოდ ვრცელი ათონური რედაქცია უპასუხებს: იგი დაასრულებს აღნიშნულ პროცესს და მთლიან სისტემად წარმოადგენს აზრს საქართველოს ღვთისმშობლის წილხვდომის შესახებ. ამდენად, პირველი ორი რედაქცია ასახავს ადრეულ ეტაპს, ხოლო მესამე – შემდგომ ეტაპს.

თუმცა კ. კეკელიძე ამ საკითხში განსხვავებულ პოზიციაზე იდგა, მისი თვალსაზრისი მაინც საუცხოოდ ამართლებს თხზულების ჩვენებათა აქ წარმოდგენილ ინტერპრეტაციას: „ბიზანტიელთა სიამაყის გრძნობას იმის გამო, რომ მათი სატახტო ქალაქი ღვთისმშობლის საგანგებო მფარველობის ქვეშ იმყოფება, ქართულმა ეროვნულმა თვითშეგნებამ უპასუხა სწორედ იმ დროს, მეცხრე საუკუნეში ჩასახული აზრით, რომ ქართლის ქვეყანა „წილხვდომილია“ იმავე ღვთისმშობლისა. ეს აზრი, რომელიც X საუკუნისათვის მთლიან სისტემად ჩამოყალიბდა, თავს იჩენს ილარიონ ქართველის „ცხოვრებაში“¹.

აქაც მეტაფრასული და მოკლე რედაქციები სწორად ასახავენ IX ს. ქართულ სინამდვილეს, ხოლო ვრცელი ათონური რედაქცია – X საუკუნისას, რის გამოც ამ უკანასკნელს დანარჩენ რედაქციათა დედნად ვერ ვიგულებთ, წინააღმდეგ შემთხვევაში შეუძლებელია, დაუჯერებელია, რომ მეტაფრასულ და მოკლე რედაქციებს თხრობა მაინცდამაინც იქ შეუნწყვეტიათ, საიდანაც უშუალოდ ღვთისმშობლის „წილხვდომაზე“ საუბარი. ეს განსაკუთრებით პირველზე ითქმის, რადგანაც მისთვის ტექსტის შემოკლება არაა დამახასიათებელი, არამედ სიტყვის „ძალის“ წარმოჩენასთან ერთად ფაქტობრივი მხარის განვრცობა, ან, ყოველ შემთხვევაში, მათი შენარჩუნება მაინც, თუკი ეს ფაქტები არსებითი მნიშვნელობისანი არიან.

მეტაფრასული და მოკლე რედაქციები ძველ ვითარებას ასახავენ იმ მხრივაც, რომ ისინი არ გადმოგვცემენ ილარიონის სახელის ხსენებას „წლითი-წლად“.

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, გვ. 126.

არაა უგულბებელსაყოფი ის ფაქტიც, რომ მეტაფრასული და მოკლე რედაქციები, თუ ისინი მართლა მომდინარეობენ ვრცელი ათონურისაგან, არ გამოტოვებდნენ სახელსა და ღვანლს ილარიონის საყვარელი. მონაფე ისაკისა, რომელიც ვრცელში ორგზისაა ნახსენები.

უმნიშვნელო არც ის გარემოება ჩანს, რომ პირველი ორი რედაქცია ცალკეულ ეპიზოდთა გადმოცემისას ერთმანეთს ემსგავსება (უნინარესად მოცულობის თვალსაზრისით) და ამით განსხვავდებოდა ვრცელი ათონურისაგან.

როდესაც ახლებურად დგება საკითხი „ცხოვრების“ კიმენური რედაქციის ქართულ ენაზე არსებობისა და მისი ატრიბუციის შესახებ, ხელმეორედ სხვა კუთხით უნდა განვიხილოთ ვრცელი ათონური რედაქციის ჩვენება ისაკის როლის თაობაზე თხზულების შექმნაში.

ცნობილია, რომ ზმნა „მოგვითხრა“ (საწყისით: „თხრობა“) ადრე ორგვარი მნიშვნელობითი მარებოდა: ჩვეულებრივ ზეპირი მოყოლა და აღწერით გადაცემა, ანუ „აღწერით მითხრობა“. ამასთანავე, როგორც აღინიშნა, საფიქრებელია, რომ, რა მნიშვნელობითაც არ უნდა იყოს ეს სიტყვა აქ ნახმარი, იმპერატორისაგან დავალებული და საჯაროდ გამოსული ბასილი პროტოასიკრიტი ამას ვერ იტყოდა. ამ მხრივ ჩვენ მიერ უკვე დასახელებულ მიზეზთა გარდა ის ფაქტიცაა მნიშვნელოვანი, რომ „ცხოვრების“ მიხედვით, ილარიონის გარდაცვალების შემდეგ მის მონაფეთაგან კონსტანტინოპოლში არავინ მობრუნებულა მანამ, სანამ საქმეში თვით იმპერატორი არ ჩაერეოდა. ამავე დროს ბერძენ მწერალს ისაკისაგან ადრევე რომ სცოდნოდა ილარიონის დიდი სახელი და მისი სასწაულმოქმედებანი, მაშინ არც იმპერატორს დასჭირდებოდა ულუმბო-თესალონიკელთა საგანგებო თავყრილობის მოწვევა და დადგენა იმისა, ცოცხალნი არიან თუ არა ილარიონ ქართველის მონაფენი; ამის შესახებ იგი ცნობას იმთავითვე მიიღებდა თვით ბასილისაგან, რომელიც მაშინ, პროტოასიკრიტი თუ არა, იმპერატორთან დაახლოებული პირი მაინც ჩანს, მეტიც, ისაკი მასწავლებლის გარდაცვალების შემდეგ კონსტანტინოპოლში საერთოდ არ უნდა ყოფილიყო. ვრცელი ათონური რედაქცია მას ორგზის ასახელებს და ორჯერვე ძირითად ნაწილში, ხოლო თხზულების დამამთავრებელ მონაკვეთში იგი არ ჩანს იმპერატორის მიერ კონსტანტინოპოლში საგანგებოდ

მომხმობილ ილარიონის მონაფეთა შორის. იმპერატორის შეკითხვაზე – „არიანლა ვინ მონაფეთა მისთაგანნი მთასა მას?“ – ულუმბოელმა მამასახლისმა მიუგო: „ჰე, წმიდაო მეფეო, არიანსამნი მოხუცებულნი მონაფეთა მისთაგანნი ღირსნი და სათნონი ღმრთისანი“¹. ესენი უნდა იყვნენ ის „სამნი ძმანი ქართველნი“, რომლებიც ერთ დროს ულუმბოში დაემონაფნენ ილარიონს. ამდენად, ილარიონის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი ამბების (პრომანის მონასტრის აშენება, წმინდანის წმინდა ნაწილთა გადმოსვენება, ბასილის მიერ შესხმის წარმოთქმა) თვითმხილველნი და თანამონაწილენი არიან სწორედ „სამნი ძმანი ქართველნი“, რომელთა შორის ისაკი იმთავითვე არც იგულისხმება. ყოველივე ამის გამოც, ვფიქრობთ, იგი ბასილს ვერ მოუთხრობდა თავისი მოძღვრის ამბავს, როგორც ეს დღეს ესმით მეცნიერებაში.

მაშ, როგორ უნდა გავიგოთ მოტანილი ფრაზის შინაარსი?

თუ მასში ჩადებულია აზრი ჩვეულებრივი მოყოლისა, ზეპირი გადმოცემისა, მაშინ იგი არ შეიძლება ვრცელი ათონური რედაქციის შემთხვევლსაც მივაკუთვნოთ, რადგანაც ამ უკანასკნელს ილარიონ ქართველის ეპოქისაგან დიდი დრო აშორებს. ამასთანავე, ისიც ფაქტია, რომ აღნიშნული ცნობა მხოლოდ დასახელებული რედაქციის კუთვნილებაა. ეს გარემოება ძალაში ტოვებს სიტყვა „მოგვითხრას“ ერთადერთ გაგებას – „აღწერით მოთხრობა“ და, ვფიქრობთ, ფაქტად აქცევს ჩვენს ვარაუდს ვრცელი ათონური რედაქციის შექმნამდე ილარიონ ქართველის ცხოვრების შემცველი ორიგინალური, კიმენური ძეგლის არსებობის შესახებ. ვრცელმა რედაქციამ შესავალში გაამჟღავნა, რომ ქართულად არსებობდა „ცხოვრება“, შეთხზული „ლუთისმოყუარე კაცის“ მიერ, ხოლო ბოლო მონაკვეთში „მთხრობელის“ როლში ისაკი დაასახელა. ასეთ შემთხვევაში იქნებ დასაშვები აღმოჩნდეს ვარაუდი, რომ ეს ღვთისმოყვარე კაცი“ ისაკია, რომელსაც შეუთხზავს „ცხოვრების“ კიმენური ტექსტი, ადრინდელი რედაქცია?

საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ვრცელი რედაქცია ისაკს „მთხრობელის“ პატივით მოიხსენიებს მაინცდამაინც იქ, სადაც ილარიონის გარდაცვალებაზეა საუბარი. რაკი მოძღვარის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარ ამბებს ისაკი არ იცნობს,

¹ ძეგლები, II, გვ. 30-31.

ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ იგი თხზულებას ქმნის 875 წლის ახლო ხანებში, რომელშიც მოთხრობილი იქნებოდა ნმინდანის მოღვაწეობა სიყრმიდან გარდაცვალებამდე. მეტაფრასულ რედაქციას კი იქ, სადაც ილარიონის უკანასკნელ დღეებზეა საუბარი, აქვს პირველი, ზედმეტი, დასასრული. შესაძლოა ის ყველაზე უკეთ ასახავდეს რეალურ ვითარებას და მისდაუნებურად წარმოაჩენდეს პირველწყაროს, ისაკის საგულგებელ თხზულებას, რომელიც ილარიონის გარდაცვალებასთან სრულდებოდა და რომელსაც, ბუნებრივია, ჰქონდა თავისი დასასრული. ეს დასასრული გადმოჰყვა მეტაფრასულ ტექსტს, ამდენად, „ცხოვრებას“ ყველა რედაქციის ძირითად ნაწილში საფუძვლად უნდა ედოს ადრინდელი, კიმენური თხზულების ვარიანტები, რომელთაგან ერთმანეთთან მეტ სიახლოვეს იჩენენ მეტაფრასულ და მოკლე ათონურ რედაქციათა წყაროები.

ეს ვარიანტები შემდგომში, ეტყობა, დამოუკიდებლად დასრულდა იმ მასალით, რომელშიც ილარიონის გარდაცვალების შემდგომ მომხდარი ამბები იქნებოდა გადმოცემული. რედაქტორები ამ მასალებს თავისებურად ალაგებენ და ქმნიან ახალ რედაქციებს, რის გამოც ბოლო მონაკვეთში მათ შორის შეიმჩნევა ფაქტობრივ-სიუჟეტური სხვაობა.

ვრცელი ათონური რედაქცია „განასრულებს“, განავრცობს მოკლე ათონური რედაქციის ტიპის „ცხოვრებას“ (ვრცელი ათონური რედაქციის სახით სწორედ მოკლე ათონურ ტექსტს ეტყობა „განასრულება“, გავრცობა; ფრაზეოლოგიურ სიახლოვესაც ამიტომ იჩენენ ისინი ერთმანეთთან), ხოლო მეორეს მეტაფრასული რედაქცია იყენებს. ამიტომ განსხვავდება მეტაფრასული რედაქცია ბოლო მონაკვეთში დანარჩენი ორისაგან.

მეტაფრასული ტექსტის ბოლო მონაკვეთი უშუალოდ ვრცელი ან თუნდაც მოკლე ათონურისაგან რომ მომდინარეობდეს, იგი არ დაუშვებდა ასეთ ლაფსუსს: იმპერატორი ქართველ ბერებს ჰლოცვიდა „აღშენებად მონასტერსა ქალაქსა შინა სამეფოსა“. ბერები კი უპასუხებენ: „შეუძლებელ არს უცხოთა მონასტერთა დაპყრობადო“. ვრცელსა და მოკლე ათონურში ამ მხრივ უთანხმოება არ შეინიშნება. გარდა ამისა, ეტყობა, მეტაფრასმა არ იცის, რომ ბასილს პროტოასიკრიტის (იმპერატორის მდივნის,

მდივანთუხუცესის) თანამდებობა ეჭირა. წინააღმდეგ შემთხვევაში მის მონაზვნობასთან ერთად იგი ამ ფაქტსაც აღნიშნავდა.

დასკვნა

1. „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შემცველი კრებულის შენიშვნა არაა შესრულებული პირველწყაროს ჩვენებათა საფუძველზე. კერძოდ, შენიშვნის ავტორს თხზულების ატრიბუციის მიხედვლად განწყვეტაში, ეტყობა, ხელს არ აძლევს მეტაფრასული რედაქციის დასასრული. ამიტომაც ამ შენიშვნას და, მაშასადამე, მეტაფრასული რედაქციის დასასრულის ჩვენებასაც, „ცხოვრების“ ავტორის ვინაობის კვლევისას არ უნდა მიენიჭოს არსებითი მნიშვნელობა. იგივე ითქმის დანარჩენ რედაქციათა შესაბამის ჩვენებებზეც, რადგანაც, ეტყობა, ისინი პრინციპში ერთი წყაროდან მომდინარეობენ და არსებითად განსხვავებულ ცნობებს არ შეიცავენ, მთლიანად „ცხოვრება“ ქართველთა ეროვნული ღირსების შეგნებითაა შთაგონებული და ამ ღირსების დემონსტრირება-დახასიათებას ითვალისწინებს, რაც აბსოლუტურად მოულოდნელია IX ს. ბერძენი მწერლისაგან.

2. ბერძენი მწერლის ავტორობის საწინააღმდეგოდ მეტყველებს უწინარესად შესხმით გამოსული ბასილის მხრივ ილარიონის სახელის „წლითი-წლად“ ხსენებისა დარომაული სარწმუნოებისადმი ისაკისეული სიმპათიების წარმოჩენის შეუძლებლობა.

3. მაგრამ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მაინც ვრცელი ათონური რედაქციის დასაწყისის ჩვენებაა, სადაც ერთმანეთისაგან გამიჯნულია ილარიონის სახელთან დაკავშირებული „შესხმა“, „სახსენებელი“ და „ცხოვრება“, რომელიც წინ უსწრებს ვრცელ ათონურ რედაქციას.

მაშასადამე, აქ გარკვევითაა მინიშნებული, რომ ილარიონის „შესხმა“ სხვა არის და „ცხოვრება“ კიდევ სხვა. დაუნერული თუ დაწერილი ენკომის ავტორი ბასილი პროტოასიკრიტია. საკითხი დგას ვრცელ ათონურ რედაქციამდე შექმნილი „ცხოვრების“ ატრიბუციის შესახებ. ცხადია, იგი არ შეიძლება ბერძენ ავტორს მივაკუთვნოთ თუნდაც დასახელებული დიფერანციაციის გამო. ამას ემატება ის გარემოებაც, რომ კონტექსტში საუბარია მხოლოდ ქართველთა ქვეყანასა და ქართულ მწერლობაზე და ამით

საზოგადოდ ბერძენი ავტორი და ბერძნული მწერლობა ლოგიკურად გამორიცხებულია, საგულისხმოა ისიც, რომ მოკლე ათონურსა და მეტაფრასულ რედაქციებში ბასილი „ცხოვრების“ შემქმნელის პატივით კი არაა მოხსენიებული, არამედ გამოყვანილია იგი თვით „ცხოვრების“ პერსონაჟად. ამიტომაც უნდა ითქვას, რომ ადრე არსებული რედაქციის (კიმენური ტექსტის) ავტორი ქართველი მწერალია.

4. ამ ავტორის ვინაობის კვლევა, დამოუკიდებლად წყაროთა უქონლობის გამო, თხზულების რედაქციათა ფარგლებში უნდა ვცადოთ. არც მეტაფრასული და არც მოკლე ათონური რედაქცია არ უნდა მომდინარეობდეს ვრცელი ათონურისაგან. პირიქით, ეს უკანასკნელი მოკლე ათონური რედაქციის ტიპის „ცხოვრების“ გავრცობილ ტექსტს წარმოადგენს. მეტაფრასულ რედაქციას ორი დასასრული აქვს. პირველი დასასრული დასტურდება იქ, სადაც ილარიონის გარდაცვალებაზეა საუბარი. მეტაფრასულ ტექსტში იგი ქართულ ენაზე არსებული კიმენური რედაქციიდან უნდა იყოს შესული. აქედან გამომდინარე, შესაძლებელია დავუშვათ ვარაუდი, რომ კიმენურ ტექსტში მოთხრობილი იქნებოდა ილარიონის ცხოვრება ბავშვობიდან გარდაცვალებამდე. ამიტომაც, რომ ყველა რედაქცია ამ მონაკვეთამდე გარკვეულ მსგავსებას იჩენს, ხოლო ილარიონის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი ამბების გადმოცემისას ვრცელ ათონურსა და მეტაფრასულ რედაქციებს შორის სიუჟეტური (და ფაქტობრივი) ხასიათის სხვაობა შეიმჩნევა.

5. ვრცელი ათონური რედაქცია ილარიონის მოღვაწეობის დასასრულის გადმოცემისას „მოთხრობელის“ როლში ისაკს ასახელებს. არის საფუძველი დავუშვათ ვარაუდი, რომ კიმენური ტექსტის ავტორი შეიძლება იყოს ისაკი, მართლაც, ყველაზე უკეთ თავისი მასწავლებლის თავგადასავალი მან იცოდა და ამასთანავე იგი არ იყო თვითმხილველი ილარიონის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი ამბებისა¹.

¹ წინამდებარე ნარკვევი ორ ნაწილად დაიბეჭდა თბილისის უნივერსიტეტის შრომების ლიტერატურათმცოდნეობის სერიაში (1977, 191, გვ. 81-93; 1979, 194, გვ. 55-66).

იგი, გარკვეული მოსაზრებით, გადმოვებეჭდეთ არსებითად უცვლელად.

ბ) „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა გენეზისის საკითხი (ახლადმოპოვებული ათონური ხელნაწერის შუქზე)

გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას: ადრე შუა საუკუნეების მთელ მანძილზე, პეტრე იბერიდან მოყოლებული ექვთიმე ათონელამდე, საზღვარგარეთ მოღვაწე ქართველთაგან ვერ დავასახელებთ მეორე ისეთ ავტორიტეტს, როგორც ილარიონ ქართველი იყო. აღნიშნულის დასადასტურებლად მოგვინევს ადრე ფიქსირებული ფაქტის განმეორება: IX საუკუნეში ბიზანტიაში ქართველთა კულტურულ-სარწმუნოებრივი ღირსება ძირითადად სწორედ ილარიონ ქართველის მრავალმხრივი მოღვაწეობით განისაზღვრა და შეფასდა კიდევ. დასაბამია, რომ ქართველოლოგიურმა მეცნიერებამ ჯერაც ვერ მიაგო საკადრისი პატივი ამ ჭეშმარიტად სასიქადულო მამულიშვილს, თუმცა მომავალში მისი ღვაწლის წარმოსაჩენად განეულია გარკვეული შრომა როგორც ჩვენში, ისე საზღვარგარეთ¹, მათ შორის წინამდებარე სტრიქონების ავტორის მიერაც. კერძოდ, ილარიონ ქართველის შესახებ არსებული მასალები ჩვენი დაკვირვების საგნად იქცა ჯერ კიდევ სტუდენტობის დროს და მას აქეთ „ცხოვრებასთან“ დაკავშირებული ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხების კვლევას მივუძღვენით შვიდი ნაშრომი, გამოქვეყნებული ქართულ და რუსულ ენებზე. მათში ძირითადად სამი პრობლემა დამუშავდა, რომელთაგანა ორი სავსებით ორიგინალურად დაისვა:

ა) მოკლე ათონური რედაქცია ვრცელისაგან კი არ მომდინარეობს, როგორც აქამდე თვლიდნენ, არამედ პირიქით –

¹ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შესახებ უახლესი უცხოური სამეცნიერო ლიტერატურიდან უწინარეს ყოვლისა უნდა დავასახელოთ ფრანგი მეცნიერის ქ-ნ ბერნადეტ მარტენ-ჰისარის გამოკვლევა: *La pèlerinage du moine Hilarion au Xe siècle/ Traduction française de La version Lonfue de la Vie d'Hilarion. Bedi Kartiasa. XXX, p. 101-138.* დასახელებულ გამოკვლევაში განსაკუთრებით ფასეულად მიგვაჩნია „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ (მისი ვრცელი ათონური რედაქციის) სტრუქტურის, როგორც წინასწარგამიზნული მყარი სისტემის, გამოვლენა და მისი განხილვა მწერლის იდეოლოგიასთან მიმართებაში. ხოლო ეს იდეოლოგია ცალკე აღებული რამდენადმე სრულად, ადრეც იყო გამოვლენილი ზოგი ქართველი ავტორის, მათ შორის, ჩვენს ნაშრომშიც.

მოკლე რედაქცია კომუნური ტექსტია და იგი ვრცელი რედაქციის პირველწყაროს წარმოადგენს;

ბ) თხზულების მეტაფრასული რედაქცია არ მომდინარეობს ვრცელი ათონურისაგან, როგორც აქამდე იყო მიღებული, არამედ მისი პირველწყაროც აგრეთვე მოკლე რედაქციაა.

ამას წინ უსწრებდა უმთავრესი დებულება – „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ მთლიანად ორიგინალური თხზულებაა და არა ბერძნულიდან ნათარგმნი ან ნახევრადნათარგმნი, როგორც მეცნიერთა უმრავლესობა, მათ შორის თვით აკად. კ. კეკელიძე, ფიქრობდა.

დასახელებული თვალსაზრისები, გარკვეულ ასპექტში, ზოგმა მკვლევარმა გაიზიარა¹, ხოლო ი. ლოლაშვილმა შენიშნა, რომ ჩვენს ნაშრომში (ერთ-ერთი სხვა ავტორის ნაშრომთან ერთად) „ცხოვრების“ რედაქციითა ურთიერთმიმართების საკითხი „დაყენებულია თავდაყირა და სამწუხაროა, რომ გაუფასურებულია პირველხარისხოვანი წყარო – ე. წ. ვრცელი რედაქცია, რომლის საფუძველზეც შემუშავდა შუალობით თუ უშუალოდ სხვა დანარჩენი რედაქციები“². მკვლევრისათვის სრულიად უდავოა ის ფაქტი, რომ მოკლე რედაქცია ვრცელი ათონური რედაქციის ხელოვნურად შემოკლებული ტექსტია, თანაც უხეიროდ შემოკლებული, ენობრივ-სტილისტური და ფაქტობრივი სიღარიბით აღბეჭდილი.

ნათქვამს არ ახლავს არსებითად ანგარიშგასაწიფი საილუსტრაციო მასალები, ამიტომაც მათ შესახებ აქ სპეციალურად არ ვიმსჯელებთ (ისინი ცალკე შრომაში გვაქვს განხილული), ოღონდ შევნიშნავთ: ვფიქრობთ, ი. ლოლაშვილმა დაუშვა სერიოზული შეცდომა, როცა ენდო პირველ შთაბეჭდილებას, მხედველობით აღქმაზე დამყარებულს – რაკი მოკლე რედაქცია საერთო მოცულობით მართლაც მოკლეა ვრცელ რედაქციასთან შედარებით, ამიტომ მათი ურთიერთმიმართების კვლევა, მოცულობითი თვალსაზრისით, არც ღირსო. იგი თავის ამ თეორიულად მცდარ თვალსაზრისზე დარჩა მას შემდეგაც, რაც ათონიდან ჩამოტანილ

¹ მ. დოლაქიძე, „ილარიონ ქართველი ცხოვრების“ უძველესი რედაქციები, თბ., 1975.

² კრებული: ძველი ქართველი მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII-VIII, თბ., 1976, გვ. 28.

იქნა „ცხოვრების“ უძველესი მოკლე ათონური ტექსტის შემცველი ხელნაწერის (ბლეიკით 79) მიკროფირი.

ვრცელი მეტაფრასული და ათონიდან ახლადმოპოვებული მოკლე რედაქციების ტექსტობრივი შედარება კი, შესრულებული ჩვენ მიერ, საინტერესო შედეგს ავლენს: უფრო კონკრეტულად ადასტურებს ჩვენ მიერ ადრე გამოთქმულ თვალსაზრისს „ცხოვრების“ რედაქციათა წარმომავლობაზე.

ამთავითვე მკითხველის ყურადღებას შევაჩერებთ „ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქციის გენეზისზე.

როცა საკითხი ეხება მის მიმართებას ვრცელ ათონურ ტექსტთან, რომლიდანაც იგი თითქოს „შუალობით თუ უშუალოდ“ მომდინარეობს, უწინარესად უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ როგორც ამ რედაქციათა შესავლიდანვე ჩანს, მათ ავტორებს თავიანთ საქმიანობაში რადიკალურად განსხვავებული მიზანდასახულება ამოძრავებდათ. ვრცელი ათონური რედაქციის ავტორი თავისი მიზანდასახულების შესახებ ამბობს: „პირველსავე სარბიელსა სიტყვასაა მოვიდეთ და მოგიოხრათ ყოველივე სახც ცხოვრებისა მისისა“¹.

აქედან ირკვევა, რომ ავტორს მიზნად ჰქონია ილარიონ ქართველის მოღვაწეობა-მოქალაქეობის სრულად აღწერა, მისი ცხოვრების „ყოველივე სახის“ მიტანა მკითხველამდე. მან იცის, რომ მოკლე ათონურ რედაქციაში მართლად მოკლედაა მოთხრობილი წმინდანის მოღვაწეობაზე, ამიტომაც ავრცობს იგი მას.

მეტაფრასული რედაქციის ავტორი იმთავითვე განაცხადებს შემდეგს: „გარნა ვინაფთგან ძალისაებრ გულს-მოდგინებაჲ საქებელ არს და შესაწყნარებელ ღმრთისაჲ, ვინყო ან და მრავლისაგან მცირედი მიგიოხრათ, რაფთა ზოგს-რაფმე სურვილი მისი აღმოვიცსოთ“².

მეტაფრასული რედაქცია ვრცელი ათონური ტექსტისაგან რომ მომდინარეობდეს, მისი ავტორი დასახელებულ საკითხში ასე რადიკალურად განსხვავებულ თვალსაზრისს არ გამოთქვამდა. იგი ემყარება მოკლე ათონურ რედაქციას, სადაც, როგორც

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბ., 1967, გვ. 10 (ქვემოთ: ძეგლები, II).

² ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, თბ., 1971, გვ. 208 (ქვემოთ: ძეგლები, III).

აღინიშნა, ილარიონ ქართველის ცხოვრება-მოქალაქეობის შესახებ „მრავალისაგან მცირედია“ მოთხრობილი. ეს ეხება განსაკუთრებით წმინდანის სიცოცხლეში მომხდარი ამბების აღწერას; უცნაურია, მაგრამ ფაქტია: აქ წმინდანის სიცოცხლის პერიოდში მომხდარი ფაქტების ფიქსაციას თითქმის იმდენი ადგილი უჭირავს, რამდენიც მისი გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი ამბების აღწერას.

მოკლე ათონურ რედაქციაზე დამყარებული მეტაფრასის ძირითადი მიზანია „სიტყვის ძალის“ წარმოჩენა და არა მაინცდამაინც ილარიონ ქართველის ცხოვრების „ყოველი სახის“ ვრცელი მოთხრობა.

ამასთანავე – ესეც საინტერესოა – საზოგადოდ მთელი შესავალი ნაწილის მანძილზე ვრცელი და მეტაფრასული რედაქციების ავტორთა მსჯელობანი თითქმის არსად არ ემთხვევა ერთმანეთს; ისინი არსებითად სრულიად განსხვავებულ საკითხებზე მსჯელობენ, ამდენად, ამ კონტექსტში არც იცნობენ ერთმანეთს.

ამგვარი დასკვნის საშუალებას იძლევა არა მხოლოდ დასახელებული რედაქციების შესავალ ნაწილთა ურთიერთ-შედარება, არამედ საზოგადოდ ამ რედაქციათა სრული შედარება, ერთი მხრივ, და მათთან მიმართებაში მოკლე ათონური რედაქციის გათვალისწინება, მეორე მხრივ.

ნათქვამის დასადასტურებლად დავასახელებთ რამდენიმე მაგალითს თანმიმდევრობით.

ვრცელ ათონურ რედაქციაში ილარიონის სადაურობის შესახებ ნათქვამია: „აღმოსცენდა უკუე ნეტარი ესე ქუეყენით ქართლით, საზღვართაგან და კერძოთა კახეთისათა“¹.

მეტაფრასული რედაქცია არ ასახელებს ქართლის ქვეყანას; მასში წმინდანის სამშობლოდ ერთადერთი კახეთის სამთავროა დასახელებული: „ხოლო იყო ნეტარი იგი სამთავროჲსაგან კახეთისა“².

ასეთი ვითარება დასტურდება მოკლე ათონურ რედაქციაშიც: „ილარიონ იყო ნათესავით ქართველი, ქუეყანით კახეთით“.

¹ ძეგლები, II, გვ. 10.

² ძეგლები, III, გვ. 210.

ვრცელ ათონურ რედაქციაში ნათქვამია, რომ ილარიონი „მიეცა სწავლად კაცსა ღირსსა და ღმრთის-მოყუარესა, რომელიცა იყო დაბასა მისსა, სადა იყოფებოდა მამაჲ ნეტარისაჲ მის“¹.

მეტაფრასული რედაქციის მიხედვით კი ეს „ღირსი კაცი“, მოძღვარი წმინდანისა, არაა თანამოდაბე, ანუ, დღევანდელი ტერმინით, – თანასოფლელი ილარიონისა; ის ილარიონ ქართველის დაბის მახლობლად ცხოვრობს: „ზედაჲს-ზედა მივალნ უკუე ბერისა მამაჲ ყრმისა მის (ილარიონის – ბ. კ.) მოხილვად ძისა თვისსა, ვინამთგან არა შორს იყო სავანისაგან მათისა“².

ჩანს, მეტაფრასი ავტორი ამ ფაქტის კონსტატაციისას ეყრდნობა მოკლე ათონური რედაქციის ჩვენებას; კერძოდ, მასში ნათქვამია: „მიეცა სწავლად მოძღუარსა, კაცსა ღირსსა, რომელი ჯდა მახლობელად დაბასა მას, სადა იყოფოდა მამაჲ ამის ნეტარისაჲ“.

ვრცელ ათონურ რედაქციაში, სადაც მოთხრობილია შამის ქვეყანაში ილარიონის გავლის შესახებ, ნათქვამია, რომ გზაზე დამხდური „ავაზაკნი ბოროტნი“ მახვილებს აღმართავენ ილარიონისა და მისი მონაფის მიმართ: სლვასა მას მათსა შინა მიხუდეს ავაზაკნი ბოროტნი გზასა ზედა... და იწადეს მახვლები მათი, რაითა სცენ მათ“³.

მეტაფრასულ რედაქციაში კი ეს ადგილი ასე იკითხება: „სლვასა მას შინა მოუწდეს მას არაბნი... აღიპყრეს ჴელნი თვისნი ბილნთა მათ, რაითამცა სცეს მახვლითა ღირსსა მას ყოვლისა პატივისასა“⁴.

დამონმებული მაგალითებიდან ჩანს, რომ პირველ შემთხვევაში ავაზაკნი მახვილებს აღმართავენ არა მხოლოდ ილარიონის, არამედ ორივე მგზავრის – მოძღვრისა და მონაფის – მიმართ, მეორე შემთხვევაში მახვილები აღმართულია მხოლოდ მოძღვრის (ილარიონის) მიმართ. ეს უკანასკნელი ეფუძნება მოკლე ათონური რედაქციის ჩვენებას: „... და ვითარცა აღიპყრეს მახვლები მათი, რაითა სცენ წმიდასა ილარიონს“.

ილარიონ ქართველმა ღვთის ნებით სასწაული აჩვენა: ჰაერშივე გაუქვავა, „განუჴმო ჴელნი მათნი“. შეშინებულმა ავაზაკებმა

¹ ძეგლები, II, გვ. 10.

² ძეგლები, III, გვ. 210.

³ ძეგლები, II, გვ. 13.

⁴ ძეგლები, III, გვ. 218

პატიება ითხოვეს, თანაც ილარიონს პირობა მისცეს, რომ გზად არასდროს არ დაუხვდებოდნენ მონაზვნებს. ვრცელი ათონური რედაქცია ამ ამბავს ასე გადმოგვეცემს: „და ითხოვდეს შენდობასა და ეტყოდეს მას ენითა მათითა, ... რაჟთა არღარა ყონ ესრეთ მონაზონთა ზედა“¹.

მეტაფრასულ რედაქციაში იგივე ამბავი ასეა გადმოცემული: „ევედრებოდეს მას ტირილით... და ფიცით აღუთქმიდეს, რაჟთა არაოდეს მიეახლნენ მონაზონთა ყოველადვე“². აქედან ჩანს, რომ ავაზაკები უბრალოდ კი არ აღუთქვამდნენ ილარიონს – ამიერიდან მონაზვნებს ხელს არ ვახლებთო – არამედ ფიცით ეტყოდნენ ამას.

მსგავსი ვითარება დასტურდება მოკლე ათონურ რედაქციაშიც: „ითხოვდეს შენდობასა და ფიცით ეტყოდეს მათითა ენითა, არასადა ყონ ეგვეითარი მონაზონთა“.

ვრცელი ათონური რედაქცია აგრძელებს: ავაზაკებმა „ვითარ იხილეს მსწრაფლი იგი განკურნებაჲ მათი, მოართუეს მას პური და კერატი“³. გამოდის, რომ ავაზაკებს თითქოსდა თან ჰქონდათ პური და კერატი, რითაც გაუმასპინძლდნენ განაწყენებულ ღვთისმსახურთ.

მეტაფრასული რედაქციის ავტორი კი გვაუწყებს, რომ ავაზაკნი „სრბით მიისწრაფდეს სავანედ თჳსად და მოართუეს პური და ფინიკი“⁴.

არსებითად ასეა საქმის ვითარება აღწერილი მოკლე ათონურ რედაქციაშიც: „ვითარცა იხილეს მწრაფლ განკურნებაჲ თავთა მათთაჲ, წარვიდეს და მოართუეს მას პური და კერატი“.

ილარიონი და მისი მონაფე ჩავიდნენ იერუსალიმში. ამ ქალაქში წმინდანის პილიგრიმობის შესახებ ვრცელ ათონურ რედაქციაში აღნიშნულია, რომ ილარიონმა და მისმა მონაფემ „მოილოცნეს წმიდანი იგი და თაყუანის-საცემელნი ადგილნი“⁵.

მეტაფრასული ტექსტის შესაბამის მონაკვეთში იკითხება: „მოილოცნა ყოველნივე იგი თაყუანის-საცემელნი ადგილნი“⁶.

¹ ძეგლები, II, გვ. 13.

² ძეგლები, III, გვ. 218.

³ ძეგლები, II, გვ. 13.

⁴ ძეგლები, III, გვ. 218.

⁵ ძეგლები, II, გვ. 13.

⁶ ძეგლები, III, გვ. 219.

მოკლე ათონურ რედაქციაში ნათქვამია, რომ სწორედ ილარიონმა „მოილოცნა“ წმიდა ადგილნი, თანაც ყოველნი წმიდა ადგილნი. იგი პირველწყაროა მეტაფრასული რედაქციისათვის.

ვრცელ ათონურ რედაქციაში ნათქვამია: ილარიონი „მიერ მიინია მდინარედ წმიდად იორდანედ და განიბანა წყლითა მით წმიდითა და მოილოცნა ყოველნი იგი მონასტერნი, რომელნი შენ იყვნეს უდაბნოთა მათ შინა წმიდათა“¹.

მეტაფრასული რედაქციის ავტორი ფაქტებს უფრო კონკრეტულად გადმოგვცემს, აზუსტებს იმ წმიდა ადგილებს, რომლებიც ილარიონმა მოილოცნა: „თუთ უდაბნოთა მათ შთავიდა იორდანისათა და ქუაბსა მას მიემთხვა, სადა-იგი ელია თეზბიტელი პირველ და უკუნაჲსკნელ მკვდრ იყო იოანე, წინამორბედი და ნათლისმცემელი ქრისტესი“².

კატეგორიულად შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ მეტაფრასული რედაქციის პირველწყაროდ ამ შემთხვევაშიც ვრცელი ათონური რედაქცია არ გამოდგებოდა. მეტაფრასს ასეთ წყაროდ მოკლე ათონური რედაქცია ჰქონდა, სადაც შესაბამის კონტექსტში ნათქვამია: „და... განვიდა... იორდანისა უდაბნოსა, სადა იყვნეს იოვანე და ელია წინასწარმეტყუელი“.

ვრცელი ათონური რედაქციის მიხედვით, იერუსალიმში ილარიონმა „დაყო ყოველთა მათ უდაბნოთა შინა შკდი წელი ღუანლითა და შრომითა“³.

მეტაფრასულ რედაქციაში კი ნათქვამია: „ღუანლი მოიღუანა ქუაბსა მას შინა, უცხოჲ რაჲ და საკრველი და უაღრეს ბუნებისაგან კაცთაჲსა, ჟამთა ათშკდმეტისა წლისათა“⁴.

მეცნიერებაში აქამდე დაუდგენელი იყო, რა წყაროს ეყრდნობოდა მეტაფრასი, როცა იერუსალიმში ილარიონის დამკვიდრების დროდ ჩვიდმეტ წელიწადს მიიჩნეოდა, რადგანაც როგორც ვრცელ ათონურში, ისე მოკლე რედაქციის თბილისურ ნუსხაში შვიდი წელი იყო დასახელებული.

მოკლე რედაქციის უძველესი ათონური ნუსხა აკონკრეტებს მეტაფრასული რედაქციის არა მხოლოდ ქრონოლოგიურ ჩვენებას,

¹ ძეგლები, II, გვ. 13.

² ძეგლები, III, გვ. 219.

³ ძეგლები, II, გვ. 13

⁴ ძეგლები, III, გვ. 219.

არამედ იმასაც, თუ რა წყაროს დაეფუძნა მეტაფრასი, როცა განაცხადა, რომ ილარიონმა „ყოველთა მათ უდაბნოში“ კი არ დაჰყო 17 წელი, არამედ კონკრეტულად, „ქუაბში“, „სადა იყვნეს იოანე და ელია წინასწარმეტყუელი“. აი, რა წერია მასში: „და მერმე განვიდა ლავრასა საბაჲსა და იორდანისა უდაბნოსა, სადა იყვნეს იოვანე და ელია წინასწარმეტყუელი ქუაბსა შინა და დაჰყო ათშვიდმეტი წელი შრომითა დიდითა“.

ვრცელი ათონური რედაქციის ავტორი, როგორც აღინიშნა, მოკლე ათონური რედაქციის თბილისური ნუსხის ტიპის ხელნაწერით სარგებლობდა, სადაც იერუსალიმში ილარიონის მოღვაწეობის ადგილი და დრო ისეა გადმოცემული, როგორც ვრცელში: „და მერმე განვიდა ლავრასა წმიდისა საბაჲსა და იორდანისა უდაბნოთა, დაყო შვიდი წელი ლუაწლითა და შრომითა“¹.

ვრცელი ათონური რედაქციით, სამშობლოში დაბრუნებულმა ილარიონმა „პოვნა, რამეთუ აღსრულებულ იყვნეს მამაჲ და ძმანი მისნი“².

მეტაფრასულ რედაქციაში ნათქვამია, რომ ილარიონმა „პოვა, რამეთუ მამაჲ და ძმაჲ მისი აღსრულებულ იყვნეს“³.

სწორადაა შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ ამ შემთხვევაში მეტაფრასი ემყარება მოკლე ათონური რედაქციის ჩვენებას.

ამ აზრს მოკლე რედაქციის უძველესი ათონური ნუსხაც (თბილისურთან ერთად) ადასტურებს. მასში იკითხება: „და ვითარ მივიდა, პოვა, ... რამეთუ აღსრულებულ იყო მამაჲ მისი და ძმაჲცა“.

სამშობლოში დაბრუნებულმა ილარიონმა აღაშენა დედათა მონასტერი. ვრცელი ათონური რედაქცია აგრძელებს: „და შეიყვანა მას შინა ღირსი იგი დედაჲ თვისი“⁴.

მეტაფრასულ რედაქციაში შესაბამის მონაკვეთში იკითხება: „და დედაჲ და დაჲ თვისი მას შინა აღკუეცნა“⁵.

¹ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია (ქვემოთ: ქრესტომათია, I).

² ძეგლები, II, გვ. 15.

³ ძეგლები, III, გვ. 221.

⁴ ქრესტომათია, I, გვ. 171.

⁵ ძეგლები, II, გვ. 20.

აქამდე დაუდგენელი იყო მეტაფრასული რედაქციის წყარო, ახლადმოპოვებული მოკლე რედაქციის უძველესი ათონური ნუსხა კი გვაუწყებს: „და შეიყვანა დედაი და დაი თვისი“.

ამ ნუსხის ტიპის ხელნაწერი მეტაფრასული რედაქციის წყაროა, ხოლო მოკლე რედაქციის თბილისური ნუსხის ტიპის ხელნაწერი წყაროა ვრცელი ათონური რედაქციისა. მართლაც, მოკლე რედაქციის ხსენებულ ნუსხაში ნათქვამია: „და შეიყვანა დედაი თვისი“¹.

ილარიონი თავისი მოწაფეებით ულუმბოს ეწვია და დაემკვიდრა ერთ მცირე ეკლესიაში. ბერძენი მამასახლისი უდიერად მოექცა ქართველ წმინდანსა და მის მოწაფეებს. ძილში მამასახლისს ეჩვენა ღვთისმშობელი და დატუქსა იგი. ვრცელი ათონური რედაქციით, ღვთისმშობელმა სხვათა შორის ბერძენ მამასახლისს ასე მიმართა: „რამა ინებე განძებად უცხოთაჲ მათ, რომელნი მოსრულ არიან სიყუარულისათჳს ძისა და ღმრთისა ჩემისა“².

მეტაფრასულ რედაქციაში იკითხება: „რამასათჳს, სანყალობლო, დიდი იგი მოლუანე ილარიონ და მისთანანი იგი უპატიოდ განსხხენ“³.

მეტაფრასის წყაროა მოკლე ათონური რედაქცია, რომლის უძველეს, ათონური ნუსხის მიხედვით, ღვთისმშობელი ასე აფრთხილებს ბერძენ მამასახლისს: „და ესეცა უწყოდე, ვითარმედ ღიდ არს კაცი იგი“.

მხოლოდ მოკლე ათონური და მეტაფრასული რედაქციით ირკვევა, რომ მარიამ ღვთისმშობელი მამასახლისის დატუქსვისას მისგან უდიერად მოპყრობილთა შორის კონკრეტულად ილარიონ ქართველს ასახელებს, თანაც ორივე რედაქციით, თვით ღვთისმშობელი უწოდებს ილარიონს „დიდს“, „დიდ მოლუანეს“. ეს ფაქტები არ იცის ვრცელმა ათონურმა რედაქციამ, ამიტომაც იგი ვერ გამოდგებოდა მეტაფრასის წყაროდ.

მეტაფრასული რედაქციის წარმომავლობის გარკვევისას შესაძლოა ყურადღება მიექცეს იმ ფაქტსაც, რომ ვრცელი ათონური და მეტაფრასული ტექსტები ულუმბოში ილარიონის ყოფნის

¹ ძეგლები, III, გვ. 228.

² ძეგლები, II, გვ. 20.

³ ძეგლები, III, გვ. 228.

ამბავს, როგორც ჩანს, გარკვეულ პერიოდში, განსხვავებული თანმიმდევრობით გადმოგვცემს.

მას შემდეგ, რაც ილარიონმა განკურნა მკელობელი ნათესავი მამასახლისისა, ამ უკანასკნელმა ეს ამბავი მოუთხრო „ძმათა ყოველთა“. ვრცელი ათონური ტექსტი აგრძელებს: „მიერიტგან აქუნდა იგი ყოველთა, ვითარცა მოციქული და მონამე (ნუსხაშია „მწ“...) საკრველებისა მისთვის და მოვიდოდეს გარემოხათა მონასტერთაგან ხილვად მისა და მოღებად წმიდისა ლოცვისა მისისა. და განითქუა ჰამბავი მისი ყოველსა მას მთასა ულონბოხასა და მოვიდოდეს და აღივსებოდეს სწავლითა მისითა... და ადიდებდეს ღმერთსა, რომელმან მოსცა ესევითარი მნათობი. მაშინ მოვიდეს მისა სხუანი სამნი ძმანი ქართველნი და შეინყნარნა იგინი ნეტარმან ილარიონ ხოლო ერთი მათგანი იყო კეთილად მეტყუელ ბერძულითა ენითა... მოვიდოდეს და ევედრებოდეს მას, რაჟთა მიიღებდეს მათგან საჭმარსა, ხოლო მან არა ინება ესე ყოფად“¹.

მკითხველი შეამჩნევს: ამ კონტექსტში ჯერ იმის შესახებაა ნათქვამი, რომ მამასახლისის მკელობელი ნათესავის განკურნებამ ილარიონს სახელი განუთქვა „ყოველსა მას მთასა ულონბოხასა“ და მხოლოდ ამის შემდეგ, ალბათ, სახელის განთქმის გამო, მასთან მოვიდნენ სამნი „სხუანი ძმანი ქართველნი“.

მეტაფრასული რედაქციის მიხედვით მოქმედება პირუკუ ხდება: ილარიონთან იმთავითვე მოვლენ სამნი ძმანი ქართველნი, ამის შემდეგ კიდევ უფრო განდიდდება წმინდანის სახელი და თვით სამეფო ქალაქამდე მიაღწევს: „მონაზონთა მათ ლავრისათა, იხილეს რაჲ ესე (მკელობლის განკურნება – ბ. კ.), განკვრდეს, და ვითარცა პირველთა მათ წმიდათა მამათაგანსა, პატივ-სცემდეს საღმრთოსა ილარიონს, არა თუ ოდენ ლავრელნი, არამედ ყოველნივე მოლუანენი ულუნბოხანნი. მოვიდოდეს მისსა დაუცხრომელად, ვინაჟთგან ესმოდა საკრველი იგი მოქალაქობამისი... რომლისათვისცამივიდეს მისსა სამნი ძმანი ქართველნი, ხოლო... ერთი მათგანი კეთილად მეცნიერ იყო ენასა ელენთასა... მიიწია სახელი სათნოებათა მისთა, ვიდრე თავადად სამეუფოდმდე. და მოვიდოდეს მისსა მრავალნი, რომელნი-იგი მოვიდიან რაჲ, აღივსიან სარგებლითა და ადიდებდეს ღმერთსა, რამეთუ ხედვიდეს კაცსა ღმრთისასა ქუეყენასა ზედა.

¹ ძეგლები, II, გვ. 21.

მრავალნი მოართუმიდეს მას საფასეთა მრავალთა, გარნა არარაჲ ყოვლადვე მიილის მათგან¹.

ასეა გადმოცემული ეს ამბავი მოკლე ათონურ რედაქციაშიც: „და მიერთგან აქუნდა იგი ყოველთა, ვითარცა მოციქული და მონამე საკრველებისა მისთვის. მაშინ მოვიდეს მისსა სამნი ძმანი სხუანი ქართველნი. და შეიწყნარნა იგინი წმიდამან ილარიონ. ხოლო ერთი მათგანი მეტყუელ იყო ბრძულებრ კეთილად.

და მიერთგან განითქუა სახელი მისი ყოველსა ულუნბოსა და მოვიდოდეს და აღივსებოდეს სწავლითა მისითა და ადიდებდეს ღმერთსა, რომელმან მოსცა ესევეითარი მნათობი. და მრავალნი მოქალაქენი მოვიდოდეს და ევედრებოდეს, რაჲთა მიიღებდეს მათგან საწმარსა. ხოლო მან არა ინება ესე ყოფად“.

ვრცელ ათონურ რედაქციაში წერია: „რამეთუ შურებოდა იგი ჳელითა თვისითა და მისგან მოირენდა ჳორციელსა საწმარსა“².

მეტაფრასი ამბობს: „არაოდესდაცხრებოდა ნეტარი იგი ჳელთ-საქმარისაგან...“³

ასევე იკითხება ეს სიტყვა მოკლე ათონურ რედაქციაში: „შურებოდა იგი ჳელთ-საქმარსა“.

ილარიონმა ულუმბოს მთაზე ხუთი წელი დაჰყო. მერე, ძმათაგან ხშირი მოხილვით შენუხებულმა, აისრულა სანადელი – ენვია სამეფო ქალაქ კონსტანტინოპოლს. ვრცელი ათონური ტექსტი აგრძელებს: „და განიზრახა, რაჲთა მიერ წარვიდეს ჰრომედ... და წარემართა ნებითა ღმრთისაჲთა. და ვითარ ვლო ათოთხმეტი დღს და მიიწია ქალაქსა რომელსამე, და პოვა სამოთხს გარეშე ქალაქისა მის და კარსა მის სამოთხისასა მკელობელი ერთი მჯდომარს“⁴.

აქედან ჩანს, რომ ავტორმა არ იცის სახელი იმ ქალაქისა, სადაც ილარიონი შევიდა და ნახა სამოთხის კართან მჯდომარე მკელობელი, ამიტომაც ამბობს: მიიწიაო ილარიონი „ქალაქსა რომელსამე“.

ვრცელი ათონური რედაქციისაგან განსხვავებით, მეტაფრასული რედაქციის ავტორი ზუსტად ასახელებს ქალაქს; იგი ყოფილა თესალონიკე. მოვუსმინოთ მეტაფრასის ავტორს: „ინყო სრბად გზასა მას, დედაქალაქად, ჰრომედ მიმყვანებელსა.

¹ ძეგლები, III, გვ. 229-230.

² ძეგლები, II, გვ. 21

³ ძეგლები, III, გვ. 231.

⁴ ძეგლები, II, გვ. 22.

და ვითარცა თესალონიკედ მივიდა, შეწყნარებულ იქმნა გლაზაკისა ვისმე მიერ, რომლისადა რწმუნებულ იყო დაცვად ვენაჴი, ხოლო იყო იგი კოჭლ ორთავე ფერჴითა“¹.

აქამდე გაურკვეველი რჩებოდა, თუ რა ცნობას უნდა დაყრდნობოდა ამ შემთხვევაში მეტაფრასი. ამჯერად უკვე ირკვევა, რომ მას პირველწყაროდ გამოუყენებია „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის რომელიღაც უძველესი ნუსხა, რადგანაც ასე იკითხება ეს ადგილი მოკლე რედაქციის ახლადმოპოვებულ ხელნაწერში: „და მიერ წარემართა ჰრომედ. და ვითარ ვლო ათხუთმეტი დღე და პოვა გარეშე ქალაქსა თესალონიკესა სამოთხე და კარსა მის სამოთხისასა მკელობელი ერთი მჯდომარ:..

ვრცელი ათონური რედაქცია ქალაქის სახელს არ იცნობს იმიტომ, რომ იგი ეყრდნობა მოკლე რედაქციის თბილისური ნუსხის ტიპის ხელნაწერს. ამ ნუსხაში კი წერია: „... პოვა სამოთხე გარეშე ქალაქისა და კარსა მისსა მკელობელი ერთი“².

ილარიონი რომიდან კონსტანტინოპოლში გამობრუნდა. გზად ისევ თესალონიკეში გამოიარა. აქ, ვრცელი ათონური რედაქციის განმარტებით, ქართველი წმინდანი მივიდა „პრეტორად მთავრისა მის ქალაქისა და დაჯდა კართა წინაშე მისთა. და აჰა ესერა განგებთა საღმრთოთა მჴევალმან მის მთავრისამან გამოილო ძმ თვისი ოთხისა წლისა ნახევარ-მიღებული“. ილარიონმა განკურნა იგი და უთხრა: „წარვედ, შვილო, გინესს შენ დედაჲ შენი“. და აღდგა ყრმაჲ იგი ცოცხალი და შევიდა დედისა თვისისა თანა... ხოლო მჴევალმან მან აღიტაცა ყრმაჲ იგი და მოჰგუარა დედოფალსა“³.

მეტაფრასული რედაქციის მიხედვით, თესალონიკეში ილარიონს მხველის ძე კი არ განუკურნავს, არამედ თვით მთავრის ძე: „ხოლო მოვიდა რაჲ კუალად თესალონიკედ, დახუდა დამთხუევით და დაჯდა ბჭეთა თანა კაცისა ვისიმე დიდებულისა, ... რომელსა აქუნდა პირველი პატივი მთავრობისაჲ ქალაქსა მას შინა და ესუა მას ძე მონყლული... მჴევალმან ვინმე ერთმან გამოილო სახლით მას ჟამსა და დადვა იგი ადგილსა მას მახლობელად, რომელსა ხოლო იგი მჯდომარე იყო“. ილარიონმა განკურნა იგი, ხოლო მხვეალი

¹ ძეგლები, III, გვ. 232.

² ქრესტომათია, I, გვ. 173.

³ ძეგლები, II, გვ. 24-25.

„შებრუნდა მსწრაფლ დედოფლისა თვისისა და მიჰგუარა ძე მისი განკურნებული“¹. ილარიონი ამასაც არ დასჯერდა „და განკურნდა სულნი მშობელთანი უფროჲს, ვიდრელა შვილისა მის მათისა სენნი ჴორციელნი“.

რამდენადმე მსგავსი ვითარება დასტურდება მოკლერედაქციის უძველს ათონურ ნუსხაშიც: „და ვითარ მიიწია თესალონიკედ, დაჯდა კარსა მთავრისა მის ქალაქისასა. და აჰა მწვეალმან მის მთავრისამან გამოიღო ძე მისი ოთხისა წლისა ნახევარ-მიღებული“². ილარიონმა განკურნა „ნახევარმიღებული“ და „იგი ცოცხალი... შუვიდა დედისა თანა... ხოლო მწვეალმან მან აღიტაცა ძე მისი და მიჰგუარა დედოფალსა თვსსა“. მართალია, დანამდვილებით არ შეიძლება თქმა, რომ ამ კონტექსტში საუბარია მაინცდამაინც მთავრის ძეზე, მაგრამ იგი ამგვარი აზრის დაშვების საშუალებას უფრო იძლევა, ვიდრე ვრცელი რედაქცია, სადაც გარკვევითაა ნათქვამი, რომ სწეულია მხევლის ძე.

ცხადია, მეტაფრასული რედაქცია მოკლერედაქციის ამ ტიპის ხელნაწერს ემყარება. ამას მოკლერედაქციის თბილისური ნუსხაც ადასტურებს. ამ ნუსხაში ნათქვამია: „... და აჰა მწვეალმან მის მთავრისამან გამოიყვანა ძ მთავრისა მის ოთხისა წლისაჲ ნახევარ მიღებული“³.

გარდაცვალების წინ ილარიონი მოკლერედაქციით, სენაკში დაემკვიდრა. ასევეა მეტაფრასულ რედაქციაშიც³.

ამ დეტალს არ იცნობს ვრცელი ათონური რედაქცია.

ვრცელი ათონური რედაქციის ცნობით, ჰრომანას ქართველთა მონასტრის აშენებაში მონაწილეობა მიიღო თვით მეფემ, მაგრამ მასში არაა დაკონკრეტებული მისი საქმიანობა: „და მოაქუნდა ქვაჲ თვთ მეფესა და ყოველსა ერსა მის თანა. და იწყეს შენებად ეკლესიისა და მონასტრისა, და აღასრულეს შვდ თუე ყოველი საქმე მონასტრისაჲ“⁴.

მეტაფრასული რედაქცია აზუსტებს მეფის საქმიანობას: „მეფე განვიდა ადგილსა მას და მეყსეულად გამოსახა ეკლესია სახელსა ზედა წმიდათა მოციქულთასა, რამეთუ თვისითა ხელითა დადვა

¹ ძეგლები, III, გვ. 233-234.

² ქრესტომათია, I, გვ. 173.

³ ძეგლები, III, გვ. 238.

⁴ ძეგლები, II, გვ. 32.

მეფემან ქვაი იგი საფუძვლისაჲ. და აღასრულა საქმე იგი შენებისაჲ. შკდ თუც“¹.

საკითხის ამგვარი დაკონკრეტება იცის მოკლე რედაქციის უძველესმა ათონურმა ნუსხამ: „და მოაქუნდა ქვაი თავით თვისით (მეფესა) ცხენსა ზედა და ყოველსა ერსა. და დაასხეს. და იწყეს შენებად ეკლესიისად მონასტრისა. და აღასრულეს შკდ თუე ყოველი საქმე მონასტრისაჲ“.

მოკლე რედაქციის უძველესი ათონური ნუსხის წაკითხვა „დაასხეს“ სწორედ მონასტრის „საფუძვლის“ დადებას გულისხმობს.

ვრცელი ათონური რედაქცია მომდინარეობს მოკლე რედაქციის თბილისური ნუსხის ტიპის ხელნაწერიდან; ამ ხელნაწერმაც არ იცის საკითხის ამგვარი დაკონკრეტება.

მეფემ ილარიონის წმიდა ნაწილები სასახლეში „მოიყვანა“. ილარიონმა იწება უდაბნოდ დამკვიდრება. ვრცელი ათონური რედაქცია განაგრძობს: „ხოლო ვითარცა განთენა, მოუნოდა მეფემან პატრიაქსა და ყოველთა მთავართა პალატისათა... და შეჴდა იგი აღრართა სამეუფოთა და წარემართა ზემოკსენებულსა მას მონასტერსა. და შევიდა პირველად ეკლესიასა მთავარანგელოზისა მიქაელისსა სუსთენს“².

მეტაფრასული რედაქცია ასეთ წაკითხვას გვაძლევს: „და განთიად ოდენ ცისკარს შესხდეს მეფე და პატრიაქი ნავთა სამეუფოთა მთავართა თანა და თავთა ქალაქისათა... და შევიდეს ტაძარსა მას მთავრისა მის უჭორცოთაჲსა მიქაელისსა, რომელ შენ არს ადგილსა სოსთენისასა“³.

მოტანილი მაგალითებიდან ერთი, ვრცელი ათონური რედაქციის, ჩვენება, გვარწმუნებს, რომ სოსთენში მეფე წარემართათ სამეფო „აღრართ“, ხოლო მეორე, მეტაფრასული რედაქციის ჩვენება, ნავით მეფის გამგზავრებას იტყობინება.

ამ უკანასკნელის წყაროა მოკლე რედაქცია, რომლის უძველეს ათონურ ნუსხაში ეს ამბავი ასე გადმოცემული: „და შევიდა ნავსა სამეუფოსა გალობითა და მივიდეს ეკლესიასა წმიდათა მთავარანგელოზთასა“.

¹ ძეგლები, III, გვ. 243.

² ძეგლები, II, გვ. 36.

³ ძეგლები, III, გვ. 244.

მოკლე რედაქციის თბილისურ ნუსხაში ნავის და აღზარის ნაცვლად „სამეფო დრომანი“ იკითხება.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ვრცელი ათონური რედაქცია არ იცნობს სამოელის დედის ანას სახელს, იცნობენ მას მოკლე და მეტაფრასული რედაქციები.

მოკლე ათონური და მეტაფრასული რედაქციები ერთგვარად წარმოაჩინენ ბასილი მონაზონის როლს ილარიონის სახელის განდიდებაში, ხოლო ვრცელი ათონური რედაქცია მას ოდნავი სიტყვიერი ცვლილებით გვანვდის. ამიტომაც მეტაფრასის ნყაროდ საგულვებელია მოკლე ათონური ტექსტი და არა ვრცელი ათონური რედაქცია.

ცალკე და საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ასეთი ფაქტიც: ვრცელ ათონურ რედაქციაში ბიბლიური ციტატი დამონმებულია 17-ჯერ. მეტაფრასულ რედაქციაში ბიბლიურ დამონმებათა ეს რიცხვი შემცირებულია სამჯერ, თანაც აქ დამონმებული ციტატებიდან თითქმის არც ერთი არ თანხვედება ვრცელისას. სრულიად მოულოდნელი იქნებოდა დაგვეშვა აზრი, რომ მეტაფრასს ათგზის და უფრო მეტადაც თანმიმდევრულად, მეთოდურად ამოეშალა ბიბლიური ციტატები თავისი დედნიდან, თუ ასეთად მივიღებდით ვრცელ ათონურ რედაქციას. ამას გარდა, იმ მრავალრიცხოვან დამონმებაში მაინც უნდა დამსგავსებოდა მეტაფრასი ციტირებისას, თუ იგი მართლა ვრცელ ათონურ რედაქციას ამეტაფრასებდა.

ლოგიკურია დამვება აზრისა, რომ ავტორი გარდაკაზმავს მოკლე ათონურ რედაქციას, სადაც მხოლოდ რამდენიმე ბიბლიური ციტატი გვხვდება.

უაღრესად საინტერესოა ასეთი ფაქტიც: თუ მეტაფრასული რედაქცია მართლა ვრცელი ათონურისაგან მომდინარეობს, მაშინ მოკლე რედაქციისაგან განსხვავებული მისი პასაჟები, რამდენადმე მაინც, უთუოდ უნდა დამსგავსებოდა ვრცელი ათონური რედაქციის პასაჟებს. ჩვენ მიერ ჩატარებული კვლევის ამ ეტაპზეც შეიძლება ითქვას: მოკლე რედაქციისაგან განსხვავებული მისი თითქმის არც ერთი პასაჟი არ ემსგავსება ვრცელი ათონური რედაქციისას. ვრცელი და მეტაფრასული რედაქციებისათვის საერთო მხოლოდ ის პასაჟებია, რომლებიც მოკლე რედაქციაში დასტურდება. ამ ფაქტს ერთადერთი ახსნა მოეპოვება: მოკლე რედაქცია საერთო ნყაროა

ორივე რედაქციისათვის. ამ საკითხში სხვაგვარი აზრის დაშვება საკვებით ალოგიკური იქნებოდა.

ამ კონტექსტში უნდა ითქვას შემდეგიც: ჯერ კიდევ ხელნაწერი 79-ის გაცნობამდე დიდი ხნით ადრე, 1973 წელს, აღვნიშნავდით, რომ მეტაფრასული რედაქცია ორ დასასრულს იცნობს – ერთს იქ, სადაც ილარიონის გარდაცვალებაა მოთხრობილი, მეორეს თვით მეტაფრასული რედაქციის ბოლოს. შევიხსენოთ ტექსტი. ილარიონის ცხოვრების დასალიერის აღწერის შემდეგ მეტაფრასტი ამბობს: „ესე არს ცხოვრებაჲ კაცისა მის ღმრთისაჲ, და ესე არს მოლუანებაჲ მოქალაქობისა მისისაჲ, რომელი აღასრულა ნეტარმან მან ქუეყანასა ზედა“ (იქვე, გვ. 236). მეტაფრასული რედაქციის საკუთრივ დასასრულში ნათქვამია: „ხოლო ესე არს ცხორებაჲ მამისა ჩუენისა წმიდისა ილარიონისი, ესე არს მოქალაქობაჲ კაცისა მის საყუარელისაჲ და სიმჴნე ახოვანებისა მისისაჲ და მოლუანებაჲ, რომელი აჩუენა მან ქუეყანასა ზედა“ (იქვე, გვ. 247).

ვრცელი ათონური რედაქცია ერთადერთ დასასრულს იცნობს, რომელიც თხზულების ბოლოსაა დართული, ამიტომაც მაშინ დავუშვით ვარაუდი, რომ მეტაფრასული რედაქცია ვრცელისაგან კი არ მომდინარეობს, არამედ ისეთი მოკლე ტექსტიდან, რომელსაც ილარიონი ცხოვრების აღსასრულის მოთხრობისას ექნებოდა დასასრული. ეს ჩვენი ვარაუდი, გარკვეულ ასპექტში, საკვებით და მთლიანად დადასტურა 79 ხელნაწერის მიკროფირმა. ამ ხელნაწერს იქ, სადაც ილარიონის აღსასრულზეა საუბარი, მართლაც ახლავს ასეთი ცნობა: „ხოლო აღინერა ცხოვრებაჲ მისი სადიდებელად მამისა და ძისა და წმიდისა სულისა ან და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე. ამინ“. ვფიქრობთ, რომ მეტაფრასული რედაქცია მომდინარეობს 79 ხელნაწერში შესული მოკლე რედაქციის ტიპის ხელნაწერიდან. ჩანს, იქიდან გადმოჰყვა მას პირველი დასასრული.

მაშინ ჩვენ იმასაც ვვარაუდობდით, რომ თხზულების თავდაპირველი კიმენური რედაქცია შესაძლოა სრულდებოდა იქ, სადაც ილარიონის გარდაცვალებამდე მომხდარ ამბებზეა საუბარი და სადაც მეტაფრასულ რედაქციას პირველი, ზედმეტი, დასასრული აქვს. როგორც ითქვა, სწორედ აქვეა დადასტურებული პირველი, ამჯერად ზედმეტი, დასასრული 79 ხელნაწერში შესულ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციაში. ეს ფაქტი, ვფიქრობთ, არსებობის უფლებას ვერ წაართმევს ჩვენსავე თვალსაზრისს

კიმენური ტექსტის რაობის შესახებ; 79 ხელნაწერში შესული ტექსტი არაა თხზულების დედანი. იგი არც დედნის დაწერიდან უახლოეს პერიოდშია შექმნილი. თუ გავიზიარებთ მოსაზრებას, რომ 79 ხელნაწერის შესაბამისი ანდერძი 991 წლის ხელნაწერიდანაა გადმოსული, მაშინ უფრო რეალური აღმოჩნდება ჩვენი ვარაუდი „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ კიმენური რედაქციის შექმნის შესახებ წმინდანის გარდაცვალებიდან ახლო პერიოდში, IX საუკუნის მეორე ნახევარში. კერძოდ ჩანს, თხზულების კიმენური რედაქციის დაწერიდან 991 წლამდე (ექვეთიმეს მიერ ხელნაწერი კრებულის შედგენამდე) დიდი დროა გასული, ისე დიდი დრო, რომ X საუკუნის გასულისათვის დედანი უკვე „გასაწყლებულია“ და მისი წაკითხვა ჭირს. ამიტომაც, ამბობს ანდერძის ავტორი: „შეგვნდევთ. სანყლისა დედისაგან დავწერეთ. უკეთესი არა გუქონდა“. ეტრატის „გასაწყლება“ კი, ცხადია, უმალ არ ხდება. იქნებ ამ პერიოდში, ე. ი. IX საუკუნის მეორე ნახევრიდან 991 წლამდე, დაემატა თხზულებას მეორე ნაწილი, რომელშიც მოთხრობილია ილარიონის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი ამბები.

ამ აზრის სასარგებლოდ შეიძლება ის ფაქტიც მეტყველებდეს, რომ თხზულების ეს ნაწილი მოცულობით თითქმის ტოლია მისი პირველი, ძირითადი, საკუთრივ ილარიონის „ცხოვრების“ მომთხრობი ნაწილისა და აქვს საკუთრივ დასასრული. ნაკლებად სარწმუნოა, რომ ერთსა და იმავე მწერალს ასეთი დისპროპორცია დაეშვა, საკუთრივ წმინდანის ცხოვრებისა და მისი გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი ამბების თხრობა, მოცულობის თვალსაზრისით, ერთმანეთთან თითქმის გაეერთიანებინა, ამავე დროს ორი დასასრული წარმოედგინა.

საინტერესოა ასეთი დეტალიც: „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის თბილისური ნუსხა, ს. ყუბანეიშვილის მიერ გამოქვეყნებული, შეიცავს სტამბურად ნაბეჭდი ტექსტის 295 სტრიქონს (დაახლოებით ამავე მოცულობისაა ჩვენ მიერ დასაბეჭდად მომზადებული ტექსტი, შესული ხელნაწერ 79-ში)¹. აქედან ილარიონის გარდაცვალებამდე მომხდარი ამბები გადმოცემულია 182 სტრიქონში, დანარჩენი – 113 სტრიქონში.

¹ ეს ტექსტი გამოვაცქეყნეთ 1983 წელს (იხ. ბ. კილანავა, ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან, ივირონი — 1000, თბ., 1983, გვ. 155-165).

„ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელი ათონური რედაქცია, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების“ მეორე ტომში დაბეჭდილი, შეიცავს 1051 სტრიქონს. აქედან ილარიონის გარდაცვალებამდე მომხდარი ამბავი გადმოცემულია 753 სტრიქონში, დანარჩენი – 198 სტრიქონში.

თხზულების მეტაფრასული რედაქცია, წარმოდგენილი „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების“ მესამე ტომში, შეიცავს 1068 სტრიქონს, აქედან ილარიონის გარდაცვალებამდე მომხდარი ამბები გადმოცემულია 845 სტრიქონში, დანარჩენი – 233 სტრიქონში.

ეს ნიშნავს: მოკლე ათონური რედაქცია ვრცელში გავრცობილია დაახლოებით 3,5-ჯერ ($1051:295=3,5$), მეტაფრასულში – 3,6-ჯერ ($1068:295=3,6$). აქედან – ეს საინტერესოა – ილარიონის გარდაცვალებამდე მომხდარი ამბების გადმომცემი ტექსტი მოკლე რედაქციისა ვრცელში გავრცობილია 4,12-ჯერ ($753:182=4,12$), მეტაფრასულში – 4,6-ჯერ ($845:182=4,6$).

ვრცელში ილარიონის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი ამბები, მოკლესთან შედარებით, გავრცობილია მხოლოდ 2,6-ჯერ ($298:113=2,6$), მეტაფრასულში – მხოლოდ 1,9-ჯერ ($223:113=1,9$).

მაშასადამე, არსებობს გარკვეული კანონზომიერება: მოკლე ათონური რედაქციის მეორე ნაწილი, განსხვავებით პირველი ნაწილისაგან, სრულიად უმნიშვნელოდაა გავრცობილი როგორც ვრცელ ათონურ, ასევე მეტაფრასულ რედაქციაში.

როგორც ითქვა, ვრცელ რედაქციაში ბიბლიის ციტატები დამონმებულია 17-ჯერ, ხოლო მეტაფრასულში – 12-ჯერ. აქედან არც ერთი დამონმება არ იკითხება თხზულების მეორე ნაწილში.

შესაძლოა ეს ნანამძვრები პერსპექტივაში რაიმე გარკვეული დასკვნის თეორიული საფუძველი გახდეს. ამჯერად კი შეიძლება მხოლოდ ის ვივარაუდოთ, რომ მოკლე ათონური რედაქციის კიმენური ტექსტის შემთხვევითი, რომელმაც გადმოგვცა წმინდანის საკუთრივ „ცხოვრება“ და ავტორი, რომელშიც აღწერა წმინდანის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი ამბები, განსხვავებული სტილის მოაზროვნენი არიან, უწინარესად ბიბლიასთან მიმართებით; ამასთანავე, როგორც ჩანს, მოკლე რედაქციის გამავრცობელი და მეტაფრასი გრძნობენ კიმენურ ტექსტში ილარიონის საკუთრივ ცხოვრებისა და მისი გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი ამბების

გადმოცემისას აშკარა დისპროპორციას, ამიტომაც, ალბათ, სავსებით შეგნებულად უფრო ავრცობენ და ამეტაფრასებენ კომენტური რედაქციის ძირითად ნაწილს, ხოლო ბოლო ნაწილს, გავრცობისა და მეტაფრასირების თვალსაზრისით, თითქმის უმნიშვნელოდ ცვლიან. ამით უკვე აღდგენილია პროპორციულობა თხზულებაში მისი ძირითად (საკუთრივ ილარიონის ცხოვრების) და მეორე (ილარიონის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარ ამბების) მომთხრობ ნაწილთა შორის.

ვფიქრობთ, ყოველივე ზემოაღნიშნული დაარწმუნებს მკითხველს იმაში, რომ „ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქცია უშუალოდ (და იქნებ არც შუალობით) ვრცელი ათონური ტექსტისაგან არ მომდინარეობს. მისი პირველწყარო უძველესი მოკლე ათონური რედაქციის ტიპის ან დაკარგული ხელნაწერია.

ათონიდან ახლადმოპოვებული ხელნაწერი იმის საშუალებას იძლევა, რომ კიდევ უფრო დაზუსტდეს და დაკონკრეტდეს ჩვენი თვალსაზრისი მოკლე ათონური რედაქციის კომენტური ხასიათისა და მისგან აგრეთვე ვრცელი ათონური რედაქციის წარმომავლობის შესახებაც.

აქამდე საყოველთაოდ გავრცელებული თვალსაზრისით, თითქოს, მოკლე ათონური რედაქცია ვრცელი ათონური რედაქციის შემოკლებულ ტექსტს წარმოადგენს. ამ თვალსაზრისის ყველაზე მკვეთრი გამომხატველია ი. ლოლაშვილი, რომელიც, როგორც ითქვა, მხედველობით აღქმაზე დამყარებულ პირველ შთაბეჭდილებას ენდო და თვით ათონიდან „ცხოვრების“ შემცველი მიკროფირის ჩამოტანის შემდეგაც არ უცდია ათონურ რედაქციათა ტექსტობრივი შეჯერება მოცულობითი თვალსაზრისით მათ ზოგიერთ მონაკვეთში. ტექსტთა ამგვარი შეჯერება კი უაღრესად საყურადღებო შედეგს გვაძლევს. კერძოდ – მკითხველს ვთხოვთ ამას განსაკუთრებული ყურადღება მიაქციოს – მოკლე რედაქციის ცალკეული პასაჟი თავისი მოცულობითა და ზოგჯერ ისტორიული ხასიათის ინფორმაციებითაც უფრო ვრცელია და მდიდარი, ვიდრე ვრცელი რედაქციის შესაბამისი პასაჟები. ლექსიკური და ფაქტობრივი სილატაკე ამ მხრივ უფრო ვრცელ რედაქციას ახასიათებს, ვიდრე მოკლეს:

დავიმონებთ რამდენიმე მაგალითს:

1. „და ღირს-მყო მე ღმერთმან ცოდვილი ესე ბერი მოღე-ბად ლოცვისა შენისა ამას დღესა... რაჟთა მიიღო დღეს მღდულობაჲ ჩემ მიერ გლახ-აკისა ამისგან“.
 2. „რაჲცა ენებოს ღირსებასა თქუენსა და იგიცა ყოს შვილ-სა ზედა თვისა“.
 3. „ხოლო ვითარცა იხილეს მწრაფლ განკურნებაჲ თავთა მათთაჲ, წარვიდეს და მოარ-თუეს მას პური და კერატი და ითხოვდეს შენდობასა და ფიცით ეტყოდეს მათითა ენითა“.
 4. „და რომელნი მათ არა შეინყ-ნარებენ, მჭდომ ჩემდა არიან. და ესეცა უწყოდე, ვითარმედ დიდ არს კაცი იგი!“
 5. „მაშინ ეუნყა მთავარსა მას და გამოვიდა შემთხუევაჲ მისა. და დავარდა იგი წინაშე მისა და ამბორს-უყოფდა ფერჯთა მისთა. ხოლო მან ულოცა და აღადგინა იგი, მაშინ უპყრა ხელი მთავარმან და წარიყ-ვანა იგი სახედ თვისად“.
1. „და ღირს ვიქმენ მე ცოდ-ვილი ესე მოღეზად წმიდისა ლოცვისა შენისა... რაჟთა... მიიღო მღდულობაჲ ჩემ მიერ გლახაკისა...“
 2. „რაჲცა ჰნებავეს ღირსებასა შენსა, ყავნ ჩემ ზედა“.
 3. „ხოლო მათ ვითარ იხილეს მწრაფლი იგი განკურნებაჲ მათი, მოართუეს მას პური და კერატი, და ითხოვდეს შენდობასა და ეტყოდეს მას ენითა მათითა“.
 4. „და რომელნი მათ არა შეინყ-ნარებენ, მტერ ჩემდა არიან“.
 5. „მაშინ მთავარსა მას ვითარ-ცა ეუნყა მისლვაჲ წმიდისაჲ, გამოვიდა შემთხუევაჲ მისდა და ამბორს უყოფდა წმიდათა ფერჯთა მისთა. არამედ წმი-დამან ულოცა მას და აღად-გინა იგი... ხოლო მთავარმან წარიყვანა წმიდაჲ იგი სახედ თვისად“.

6. „... ევედრა წმიდასა ილარიონს, რათა აკურთხოს სახლი მისი და შვილნი. დაყო ეგრეთ წმიდამან და აკურთხა. მაშინ ჰრქუა მთავარმან, რაჟთა გამოირჩიოს ადგილი და აღუშენოს ეკლესიაჲ მყუდროსა ადგილსა“.
7. „... და ამის შემდგომად ეუწყა განსლვაჲ თვისი. და მოუწოდა მწმიდამან მთავარსა მას და ჰრქუა: „კეთილად ჰყავს, რამეთუ შემინყნარე მე გლახაკი და ცოდვილი და უცხოჲ ესე. ღმერთმან მოგვეცინ სასყიდელი სიყუარულისა ჩუენისაჲ და ისწრაფე შეწყნარებაჲ მონაზონთაჲ და ეკრძალე მოხუეჭასა გლახაკთასა და ჯელსა აღუპყრობდიობოლთა და დაწუნებულთა, რაჟთა ეგოს საწსენებელი შენი უკუნისამდე“.
8. „მაშინ შემურეს წმიდაჲ იგი გალობითა და დაჰმარხეს ლუსკუმასა მას შინა დიდითა პატივთა და ჰყოფდეს საწსენებელსა მისსა. და შემდგომად სიკუდილისაცა მრავალნი კურნებანი აღასრულნა წმიდამან და მეოხ არს ჩუენთვის უფლისა მიმართ“.
6. „ევედრა მას, რაჟთა გამოირჩიოს ადგილი, რომელიცა ინებოს, და იყოფოდის მას შინა“.
7. „მაშინ მოუწოდა მთავარსა მას და ჰრქუა: „მთავარო, კეთილად ჰყავ, რამეთუ შეინყნარე გლახაკი ესე და უცხოჲ, მოგეცინ შენ უფალმან სასყიდელი სიყუარულისა, რომელმან-იგი უცხოქმნულნი ესე უცხოებითა თვისითა დამაგნა ღმერთსა და მამასა. ამიერითგან ისწრაფე შეწყნარებად გლახაკთა და მონაზონთა და უმეტესად უცხოთა. ეკრძალე მოხუეჭისაგან გლახაკთაჲსა...“
8. „მაშინ შემურეს წმიდაჲ იგი... და ძლივ დადვეს ლუსკუმასა მას შინა... და მას დლესა შინა მრავალნი სასწაულნი და კურნებანი აღასრულნა ღმერთმან მის მიერ“.

9. აღესრულა ილარიონ „თუესა ნოენბერსა ათცხრამეტსა, დღესა შაფათსა... ხოლო აღინერა ცხორებაჲ მისისა დიდებულად მამისა და ძისა და წმიდისა სულისა ან და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამინ“.
9. აღესრულა. ილარიონ „თუესა ნოემბერსა ათცხრამეტსა, დღეს შაბათსა“.
10. ქვეთავი: „მოყვანებაჲ ნაწილთა წმიდისა მამისა ილარიონისთათესალონიკით კონსტანტინეპოლედ, ვითარ სახით მიიყვანნეს“.
10. „მოყვანებისათჳს ნაწილთა წმიდისა ილარიონისთათესალონიკით კოსტანტინეპოლედ“.
11. „და იხილნა მეფემან მოხუცებულნი იგი შუენიერნი, გრძელნი ჰასაკითა, ყუთელნი პირითა და მდაბალნი სიტყევითა. და მოდრკა მეფე იგი და თაყუანის-სცა მათ... ხოლო მათ ულოცეს, ვითარცა შეჰგავს მეფეთა, თჳსითა ენითა“.
11. „იყვნეს წმიდანი... მოხუცებულნი დღითა და მცოცვანნი ჰასაკითა... ხოლო... მათ... ულოცეს მეფესა“.
12. „ესე არიან, რომელთა მპარავი არ მიეახლების, ვითარცა იტყვს წმიდაჲ ევანგელე“.
12. „ესენი არიან, ... რომელთა მპარავი არა მიეხების“.
13. მეფემ „წარგნავნნა იგინი სამეუფოჲთა კაცთა. მოვლეს და მონახეს და პოეს ღელესა შინა ადგილი ვაკე და კეთილი და წყაროები მიუვალნი და განიხარეს ფრიად და აუნყეს მეფესა. და მოვიდა მეფე
13. მეფემან „წარგზავნნა იგინი სამეუფოჲსა კაცითა მოხილვად, ვინაჲცა ენებოს და გამოვიდეს იგინი პალატით და მივიდეს ადგილსა ტყეანსა და უდაბნოსა და პოვეს ღელესა შინა წყაროები, ადგი-

ერთი ურიცხვითა. და მოაქუნდა ქუად თავით თვისით ცხენსა ზედა და ყოველსა ერსა. და დაასხეს. და იწყეს შენებად ეკლესიისად მონასტრისა. და აღასრულეს შიდა თუე ყოველი საქმე მონასტრისაჲ, ვითარ ენება მათ, რამეთუ არა ზრუნვიდეს იგინი ჯორკციელსა საყოფელსა, რაჲთა არაზრუნვად მათი მიზეზ ექმნას დავიწყებისა საუკუნოჲსა კეთილისა“.

ლი და ვაკჷ და შუენიერი, განიხარეს ფრიად და აუწყეს... მეფესა. ხოლო მას ვითარცა ესმა, მოვიდა ერთურთ თვისით ადგილსა მას და მოაქუნდა ქვაჲ... ყოველსა ერსა მის თანა. და იწყებს შენებად ეკლესიისა და მონასტრისა. და აღასრულეს შიდა თთუე ყოველი საქმე მონასტრისაჲ“.

14. „მაშინ მოვიდა მეფე პატრიარქსა თანა და აკურთხეს ეკლესიაჲ და დასხნეს მას შინა ნაწილნი წმიდათა მოციქულთანი და სხუათაცა წმიდათა მრავალთანი თუესა ოკდონბერსა ცხრასა“.

14. „და მოვიდეს მეფე პატრიარქსა თანა და ყო სატფურებაჲ და დასხნა ნაწილნი წმიდათა მოციქულთანი თუესა ოკდონბერსა ცხრასა“.

15. „ხოლო მათ ჰრქუეს: „ვითხოვთ შენგან, რაჲთა აღილო ყოველი უმშჯავროებაჲ სამეფოჲსა შენისაგან და რაჲთა არამწრაფლ მიაგებდე შეცოდებულთა, ვიდრე არა სცნა ჭემმარიტად საქმე მისი, რაჲთა არა განარისხო უფალი და ცუდ იქმნას კეთილის ყოფაჲ შენი ჩუენდა მომართ“.

15. „ხოლო მათ ჰრქუეს, ვითარმედ: „ვითხოვთ შენგან... მეფეო, რაჲთა აღილო ყოველი უმშჯავროებაჲ სამეფოჲსა გან შენისა, რაჲთა არა განარისხო შენ ზედა უფალი და ცუდ იქმნას კეთილისყოფაჲ შენი ჩუენდა მომართ“.

16. „ვიხილე მე ჩუენებასა შინა ჩემსა ღელე ცეცხლისა და კუამლისაჲ საშინელი და შევძრუნდი ფრიად“..
17. „ასწავეთ ენაჲ და ნიგნი თქუენი, რაჲთა შვილ ლოცვისა თქუენისა იყვენ ეგენი“. და ულოცეს, ვითარცა შეჰგვანდა მათ“.
18. ეფთჳმე შეყენებულს „მოენერა... მეფისადა... ესრეთ: „ვიხილე მე ჩუენებასა შინა ჩემსა ღელე ცეცხლისა და კუამლისაჲ საშინელი და შევძრუნდი ფრიად და ვთქუ: „რაჲმე არს ესე?“ და მესმა ჳმაჲ: „ესე არიან ცოდვანი ბასილი მეფისანი“. და კუალად ვთქუ: „ვინ შემძლებელ არს დაშრეტად ამისა?“... მაშინ ესმა ჳმაჲ, რომელი ეტყოდა მათ: „უკეთუ გნებავს სრულიად დაშრეტაჲ, მოიღეთ უცხოთა მოყუარებისა მადლი“. და მოიღეს მცირე, ... სპეტაკი, ვითარცა თოვლი, და შთააგდეს იგი მას შინა, და იწყოს სრულიად განქარვებაჲ ადვილად ცეცხლმან და კუამლმან“.
16. „ვიხილე მე ჩუეენებით ცეცხლისა კუამლი საშინელი“.
17. „ასწავეთ ნიგნი და ენაჲ თქუენი, რაჲთა იყვენ ეგე შვილნი ლოცვისა თქვენისანი“.
18. ექვთიმე შეყენებულმა „მიუნერა ესრეთ მეფესა, ვითარმედ: „ვიხილე მე ჩუენებით ცეცხლისა კუამლი საშინელი და მესმა ჳმაჲ, რომელი იტყოდა, ვითარმედ: „ესე არიან ცოდვანი ბასილი მეფისანი“. და მე ვთქუ, ვითარმედ: „ვინ შემძლებელ არს დაშრეტად ამისა?“... მაშინ ესმა ჳმაჲ, რომელნი იყვენეს საწმილსა მას ზედა, ვითარმედ: მოიღეთ უცხოთა შეწყნარებაჲცა!“ და მოიღეს მცირე, ვითარცა მარცუალი იფქლისაჲ, და სპეტაკი, ვითარცა თოვლი. და შთააგდეს იგი მას შინა. მაშინლა იწყოს კუამლმან მან და ცეცხლმან სრულიად განქარვებაჲ“.

19. „და ვითარცა წარიკითხა, გულისწმა-ყო ძალი ჩუენ-ებისაჲ მის. და წარავლინა და მოუწოდა მეფემან ეპარხოზ-სა და თესალონიკელსა“.

20. ბასილი მეფემ თესლონიკე-ლებს მისწერა: „ბრძანებს მეფობაჲ ჩუენი თესალო-ნიკელთა მიმართ, ვითარცა მას მოსწრაფე ხართ მსახ-ურებასა ჩუენსა, რაჲთა ანცა ისწრაფოთ და დიდითა პატივითა წარმოჰგზავნეთ ნაწილნი წმიდისა მამისა ილარიონ ქართველისანი და უვნებელად, მშკდობით იყვენით“.

21. მეფეს „გამოუჩნდა წმი-დაჲ ილარიონ, შემოსილი სპეტაკითა სამღდელოჲთა, და ჰრქუა მეფესა: „კეთი-ლად ჰყავ შეწყნარებაჲ ჩემი გლახაკისაჲ და უცხოისა. ამისთვისცა მსწრაფლ დაშ-რტა არმური იგი ცეცხლი-საჲ მცირითა მით მარცუ-ლითა. არამედ სულნელებაჲ, რომელი იყნოსე, მე არა მო-მიგიეს ქალაქსა შინა, არამედ უდაბნოსა შინა“.

19. „და ვითარცა წარიკითხა მეფემან... მოუწოდა ეპარხო-სსა მას თესალონიკელსა“.

20. ბასილი მეფემ თესალონიკე-ლებს მისწერა: „ბრძანებს მე-ფობაჲ ჩუენი თესალონიკელ-თა მიმართ, რაჲთა სწრაფითა დიდითა და დიდებითა სამეუფოჲთა წარმოჰგზავნ-ნეთ ნაწილნი წმიდისა ილარ-იონ ქართველისანი... და ცოცხლებით იყვენით!“

21. მეფეს „გამოუჩნდა წმიდაჲ ილარიონ, შემოსლი ზენრითა სამღდელოჲთა, და ჰრქუა მას: „კეთილად ჰყავ შეწყნარებაჲ ჩემი, ზ, მეფე, უცხოესა ამის და გლახაკისაჲ. გარნა სულ-ნელებაჲ ესე, რომელ იყნოსე, არა მომიგიეს მე იგი ქალაქთა შინა, არამედ უდაბნოთა“.

22. „და უბრძანა მეფემან, რაფთა მარადის ენთებოდინან ექუსნი კანდელნი და უვსებელად ნმიდათა მოციქულთა და სამნი ნმიდასა ილარიონ. და რაფთა პალატით მიეცემოდის ორ-ორი სეფისკუერი ყოველთა დღეთა და შეინიროვოდის მშკდობით დაცსათვს მეფისა და ქალაქისა“.

22. „მეფემან შენირა რაფ თუე იბ დრაჰკანი... რაფთა მარადის ენთებოდის ექუსი კანდელი ნანილთა ზედა ნმიდათა მოციქულთასა და კანდელი სამი ნმიდისა ილარიონის ნანილთა ზედა და რაფთა პალატით სეფის-კუერი ორი მიეცემოდის ყოველთა დღეთა“.

მკითხველს საგანგებოდ ვაფრთხილებთ: მოტანილი მასალა მხოლოდ მცირე ნაწილია ამ მხრივ ჩვენ მიერ აღწუსებული დიდძალი ტექსტუალური სხვაობისა, მაგრამ, ვფიქრობთ, მისი სრული ფიქსაცია ამჯერად არცაა საჭირო (დასახელებულ სხვაობათა შესახებ დეტალურად ჩვენ სხვა ნაშრომში ვმსჯელობთ), რადგანაც ობიექტური მკითხველი დაგვეთანხმება, რომ თუნდაც მხოლოდ აქ მოხმობილი მასალის გათვალისწინებისას იმთავითვე გაჭირდებოდა კატეგორიული ტონით იმის მტკიცება, თითქოს მოკლე რედაქცია ვრცელი ათონურისაგან მომდინარეობდეს. თუ მოკლე რედაქცია მართლა მხოლოდ ვრცელი რედაქციის ხელოვნურად, მეთოდურად, თანაც უხეიროდ შემოკლებულ ტექსტს წარმოადგენს, მაშინ აუხსნელი დარჩებოდა ის ფაქტი, თუ საიდან აღმოაჩნდა მოკლე რედაქციას ამდენი ზედმეტი ადგილი, ხშირად პირველხარისხოვანი ისტორიულ-ლიტერატურული მნიშვნელობის შემცველი, თითქოსდა პირველწყაროსთან შედარებით?

საკითხის ასე დასმისას – ეს კი სავსებით ლოგიკურია – მასზე პასუხის გაცემა, ჩვენი აზრით, იმგვარად შეუძლებელია, როგორც ამას ი. ლოლაშვილის ნაშრომში ვხვდებით.

მკვლევარი მეცნიერებაში ტრადიციულად არსებული და მისთვის მისაღები თვალსაზრისის განსამტკიცებლად დასახელებულ რედაქციათა ლექსიკურ-სტილისტურ შეპირისპირებით ანალიზსაც ჰპირდება მკითხველს. ჩვენ ვთვლით, რომ თხზულების ლექსიკური და ენობრივ-სტილური ანალიზი უთუოდ შეუწყობს ხელს რედაქციათა ურთიერთმიმართების შემდგომ შესწავლას, ოღონდ მხოლოდ მის საფუძველზე თვალსაზრისთა რადიკალური გამოთქმა რამ-

დენადმე გაჭირდებოდა, რადგანაც ძველი ქართული ენის ისტორია ჯერ კიდევ არაა სათანადოდ შესწავლილი¹ და იგი კატეგორიული მსჯელობის საშუალებას არ იძლევა. და მაინც შეიძლება ამ მხრივ გარკვეული ნაბიჯი გადაიდგას, მაგრამ, ჩვენი აზრით, არა ისეთი, როგორც მკვლევარმა გადადგა. მის მიერ „ცხოვრების“ რედაქციითა ურთიერთმიმართების გასარკვევად ჩატარებული შედარებითი ენობრივ-სტილური და ლექსიკური ანალიზი, ვფიქრობთ, დამაჯერებლობას მოკლებულია იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ მის პოლემიკაში, წინასწარგანზრახვით თუ გაუცნობიერებლად, გამოტოვებულია პირველხარისხოვანი მასალა, რომელიც ამხელს მოკლე ათონური რედაქციის არქაულ ხასიათს ვრცელ ათონურ რედაქციასთან შედარებით.

მკვლევრის მიერ ჩატარებული შედარებითი ანალიზი, ჩვენი აზრით, მნიშვნელობას კარგავს იმიტომაც, რომ იგი არსებითად მცდარ თეორიულ თვალსაზრისს ემყარება: რაკი მოკლე რედაქციის თბილისური ნუსხა გვიანდელი ხელნაწერია, ტექსტიც გვიანაა შექმნილი და მასში არქაიზმებიც რომ აღმოვაჩინოთ, ეს მის სიძველეს ვერ დაამტკიცებსო. თანამედროვე საბჭოური ტექსტოლოგიურ-თეორიული სამეცნიერო ლიტერატურა კი დიამეტრალურად საპირისპირო და მართებულ თვალსაზრისს გვთავაზობს. სწორედ შენიშნა დ. ს. ლიხაჩოვმა: „ტექსტი არ შეიძლება ხელნაწერზე უფრო ახალი იყოს, მაგრამ ის ძალიან ხშირადაა მასზე ძველი. ტექსტი შეიძლება უფრო ძველი იყოს გვიანდელ ხელნაწერში, ვიდრე ძველისაში“². დიდი რუსი მეცნიერის ეს თეორიული ნააზრევი, მის გამოქვეყნებამდე დიდი ხნით ადრე, ეჭვმიუტანლადაა დადასტურებული ქართველ ავტორთა მიერ დიდძალი კონკრეტული მასალის საფუძველზე, რომელთა ნააზრევი არც თეორიული დებულებებითაა ნაკლულოვანი. ა. შანიძემ, რომელმაც გამოსცა ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით შენიშნა, რომ ეს ხელნაწერები „გადანერილია გვიან, მე-9-სა და მე-10 საუკუნეებში, მაგრამ წარმოშობით ისინი უეჭველად ადრინდელ ხანას განეკუთვნებიან. რა თქმა უნდა, ენა რამდენადმე გაუსწორებიათ მერმინდელი ნორმების მიხედვით, მაგრამ ძირი-

¹ ამ მხრივ მნიშვნელოვანი წარმატება აქვს მოპოვებული ზ. სარჯველაძეს (იხ. ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის საკითხები, თბ., 1975).

² Д. С. Лихачев. Текстология, М.-Л., 1964, стр. 5.

თადად ისინი მაინც მე-4-მე-5 საუკუნეთა ენას ასახავენ¹. მსგავსი შეხედულებანი X-XI სს. ქართულ ხელნაწერებზე, იმავე ა. შანიძესთან ერთად, სხვა ავტორებსაც აქვთ გამოთქმული². ზემოაღნიშნული დებულება როგორც თეორიული, ასევე კონკრეტული თვალსაზრისით, თითქმის იდეალურ სრულყოფას აღწევს კ. დანელიას მონოგრაფიაში, რომელიც ქართული სამწერლობო ენის ისტორიის საკითხებს ეძღვნება³.

ამიტომაც „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა ქრონოლოგიური ურთიერთმიმართების კვლევისას არ უნდა გაუფასურებელიყო მოკლე ათონური რედაქციის თბილისური ნუსხა, მისი გვიანდლობის მიუხედავად. ეს დღეს უფრო საგრძნობი ხდება, რადგანაც ათონური რედაქციის თბილისური ნუსხა, მისი გვიანდლობის მიუხედავად. ეს დღეს უფრო საგრძნობი ხდება, რადგანაც ათონურ მიკროფირში გამოვლინდა ამ ნუსხის უძველესი ვარიანტი. ვფიქრობთ, ეს გარემოება კიდევ უფრო პერსპექტიულს ხდის „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე ათონური რედაქციის კიმენურობის მტკიცებას.

მკითხველის ყურადღებას ამთავითვე ვამახვილებთ უძველეს მოკლე ათონურ რედაქციაში დადასტურებულ არქუალ სინტაქს-

¹ ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით (897, 936 და 973 წწ.), გამოსცა აკაკი შანიძემ, თბ., 1945, გვ. 11.

² ი. ჯავახიშვილი, ახლად აღმოჩენილი უძველესი ქართული ხელნაწერები და მათი მნიშვნელობა მეცნიერებისათვის, ქართული დამწერლობათამცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია, თბ., 1947, გვ. 299;

ა. შანიძე, ხანმეტი იერემიას კემბრიჯული ნაწყვეტები, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ენიშკის მოამბე, II, ნაკვ. I, თბ., 1937, 32-35.

ა. შანიძე, ჰამეტობა ადიშის სახარებაში, ტფილისის უნივერსიტეტის შრომები, II, გვ. 417-420;

А. Шанидзе, Переживания ханметских форм в грузинских рукописях IX-XI веков, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1940, I, 3,

საქმე მოციქულთა გამოსცა ილ. აბულაძემ, ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1950, გვ. 01, 011;

კათოლიკე ეპისტოლეთა ქართული ვერსიები X-XIV საუკ. ხელნაწერების მიხედვით., გამოსაცემად მოამზადა ქ. ლორთქიფანიძემ ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1956, გვ. 07.

³ კ. დანელია, ქართული სამწერლობო ენის ისტორიის საკითხები, თბ., 1983.

სურ კონსტრუქციებზე, რომელთა უმრავლესობა ვრცელ ათონურ რედაქციაში საშუალო ქართული სალიტერატურო ენის ნორმათა საფუძველზეა ჩასწორებული. საპირისპირო აზრის დაშვება სრულიად შეცვლიდა ჩვენს წარმოდგენას, დამყარებულს მეცნიერების ისედაც მოკრძალებულ მონაპოვარზე ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიული განვითარების შესახებ.

ნათქვამის დასადასტურებლად, ვფიქრობთ, რამდენიმე მაგალითის დასახელებაც კმარა.

აი ისიც:

მოკლე ათონური რედაქცია	ვრცელი ათონური რედაქცია
1. „და ვითარცა მოიქცა მამასახლისი იგი ჩუენებისა მისგან, ტირილითა მწართა წარვიდა და შეუვრდა ფერჯთა მისთა“.	1. „და ვითარცა მოიქცა მამასახლისი იგი ჩუენებისა მისგან... წარვიდა იგი მწართა ტირილითა ეკლესიასა მას“.
2. „მაშინ მოვიდეს მისსა სამი ძმანი სხუანი ქართველნი და შეიწყნარნა იგინი ნეტარმან ილარიონ“.	2. „მაშინ მოვიდეს მისა სხუანი სამნი ძმანი ქართველნი და შეიწყნარნა იგინი ნეტარმან ილარიონ“.
3. „ბაძვად მოიყვანნა მრავალნი, რამეთუ შურებოდა იგი ჯელთსაქმარსა და მით მოირენდა საწმარსა ხორცთასა და არავის რას აჭირვებდა“.	3. „ბაძვად აღდგეს მრავალნი... რამეთუ შურებოდა იგი ჯელითა თვისითა და მისგან მოირენდა ჯორციელსა საწმარსა მისთვის და მის თანა მათთვის და არარას ვის დააჭირვებდა“.
4. „და ვითარცა მიეახლნეს გუამსა წმიდისასა, მუნთქუესვე განიკურნნეს“.	4. „ვითარცა მიეახლნეს წმიდასა მას გუამსა მისსა, მუნთქუესვე განიკურნნეს იგინი“.

5. „და ყო ოხჭანი დიდი მათ თანა და უთხრობდა საქმეთა ამის ნეტარისათა“.
5. „ყო მეფემან სულიერი სიხარული მათ თანა... და იწყო თხრობად მათთა საქმეთა და სასწაულთა ამის წმიდისათა“.
6. „შექმნა თვთ მეფემან სენაკი მცირე და დადგა ლოგინი საგებელითურთ“.
6. „და შექმნა მეფემან მცირე სენაკი თავისა თვისისათეს და დადგა მას შინა ლოგინი თავისა საგებელითურთ“.
7. „და დასდვა სახელი მონასტერისა „რომანი ქართველთაჲ“.
7. „და უწოდა ადგილსა მას „ქართველთა მონასტერი“.
8. „... მოვიდეს ეკლესიასა წმიდათა მთავარანგელოზთასა. მერმე მოუდგინეს ეტლი სამეუფოჲ. აღჯდა და მივიდა რომანას“.
8. „შევიდა... ეკლესიასა მთავარანგელოზისა მიქაელისა სუსთენს... გამოვიდა მიერ და აღმწედრდა სამეფოთა ეტლთა და მივიდა ჰრომანად“.

მოტანილი მაგალითები – მათი გაზრდა კვლავაც შეიძლებოდა – თვალნათლივ ადასტურებენ, რომ არქაული სინტაქსური კონსტრუქცია დამახასიათებელია მოკლე ათონური რედაქციისათვის, რომელთაც ვრცელი ათონური ტექსტის ავტორი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ათანამედროვეებს, აახლებს. კერძოდ, უძველესი ქართული სალიტერატურო ენის ნორმას მსაზღვრელ-საზღვრულის ურთიერთმიმართებაში – აქ ჩვეულებრივ ჯერ საზღვრული იდგა, ხოლო შემდეგ მსაზღვრელი (შდრ. „თამარ მეფე“ და მისთ.) – იგი ცვლის გვიანდელი სალიტერატურო ენის ნორმათა გათვალისწინებით, ანუ, რაც იგივეა: ადგილს უცვლის მსაზღვრელ-საზღვრულს – ჯერ მსაზღვრელს მოიხმობს და შემდეგ მიაყოლებს საზღვრულს: „ტირილითა მწარითა“ – „მწარითა ტირილითა“; „ძმანი სხუანი“ – „სხუანი ძმანი“; „საჭმარსა ჯორცთასა“ – „ჯორციელსა საჭმარსა“; „გუამსა წმიდისასა“ – „წმიდასა მას გუამსა“; „ოხჭანი დიდი“ – „სულიერი სიხარული“; „სენაკი მცირე“ – „მცირე სენაკი“; „რომანა ქართველ-“

თა" – „ქართველთა მონასტერი“; „ეტლი სამეუფო“ – „საღეფოთა ეტლთა“.

ძნელია ეჭვის შეტანა იმაში, რომ თითქოს პირვანდელი დედანი-ტიქესტი არ იყოს მოკლე ათონური რედაქცია. სანინალმდეგო შემთხვევაში ისტორიულად და ფსიქოლოგიურად არსებითად აუხსნელი დარჩებოდა მოკლე ათონური რედაქციის ავტორის ქმედება – საშუალ ქართული ტიქესტის ხელოვნური არქაიზება.

არქაულ სინტაქსურ კონსტრუქციათა გარდა, მოკლე ათონური რედაქციის კიმენურ ხასიათს ავლენს არქაული ლექსიკა და ენობრივი სტილი. ეს იგრძნობა მოკლე ათონური რედაქციის დასაწყისშივე, მისი პირველი ფრაზიდანვე. აქ ნათქვამია: „ეს წმიდაა... ილარიონ იყო ქუეყანით კახეთით, შვილი აზნაურთა მდიდართა“. ვრცელ ათონური ტიქესტში კი ილარიონის მშობელთა ქონებრივი დანიშნულების მაუწყებელი სიტყვა „მ“-ს გარეშეა წარმოდგენილი, რაც საშუალ ქართულისათვისაა მეტწილად დამახასიათებელი (მდრ. წმიდა ილარიონ „აღმოსცენდა... საზღვართაგან და კერძოდ კახეთისათა, შვილი აზნაურთა მდიდართა“).

მოკლე რედაქციაში იქვე, რამდენიმე სტრიქონის შემდეგ, ავტორი გვაუწყებს: „და ვითარცა იქმნა ექუსისა წლისაჲ, მიეცა სწავლად მოძღუარსა, კაცსა ღირსსა, რომელი ჯდა მახლობელად დაბასა მას, სადა იყოფოდა მამაჲ ამის ნეტარისაჲ“. ვრცელი ათონური რედაქციის შესაბამისი მონაკვეთი ასე იკითხება: „და იქმნა რაჲ ესე ექუსის წლის, მიეცა სწავლად კაცსა ღირსსა და ღმრთის-მოყუარესა, რომელი იყო დაბასა მისსა, სადა იყოფებოდა მამაჲ ნეტარისაჲ მის“.

შესადარებელ პასაჟებში ლექსიკური არქაიზმის თვალსაზრისით გამოსაყოფია მოკლე რედაქციის სიტყვა – „იყოფოდა“, რომელსაც ვრცელში ენაცვლება ამ სიტყვის უფრო ახალი (ებიანი) ფორმა: „იყოფებოდა“. ამას გარდა არქაულია მოკლე რედაქციის „ექუსისა წლისაჲ“. ხოლო საშუალო ქართულის დონეს ასახავს ვრცელი რედაქციის „ექუსის წლის“. ენობრივი სტილის თვალსაზრისითაც არქაულია უძველესი მოკლე ათონური რედაქციის ასეთი ჩვენებაც: „რომელი ჯდა დაბასა მას, სადა იყოფოდა მამაჲ აკმის ნეტარისაჲ“. ვრცელ რედაქციაში „ჯდა“ ზმნას ენაცვლება „იყო“, რაც ანელებს ტიქესტის არქაულობის შეგრძნებას.

ცხადია, ნათქვამი ისე კი არ უნდა გავიგოთ, რომ თითქოს ჩვენ დაბეჯითებით ვამბობდეთ – ძველ ქართულ მეტყველებაში, უწინარესად ძველ ქართულ სალიტერატურო ენაში, სიტყვა „ჯდა“ ქრონოლოგიურად უსწრებდა „იყო“ ზმნას. აქ, აგრეთვე ქვემოთ დამონმებულ ზოგ სხვა შემთხვევაში, საკითხი იმასაც ეხება, რა კონტექსტში იხმარება ესა თუ ის სიტყვა და არქაულს ხდის თუ არა იგი ტექსტის ენობრივ სტილს. მაგალითად, იგივე „ჯდა“ სიტყვა „ვეფხისტყაოსანში“ ისეთ კონტექსტშია მოქცეული და ისეთი შინაარსეული ნიუანსითაა შეფერილი, რომ მკითხველი თვით კონტექსტის ენობრივი სტილი არქაულობას არც გრძნობს, პირიქით, ეს სტილის ლამის ახალი ქართულის ნორმას უახლოვდება. აი, ეს კონტექსტიც: „ნახეს უცხო მოყმე ვინმე, ჯდა მტირალი წყლისა პირსა“.

„ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის შესიტყვებაში კი – „რომელი ჯდა დაბასა მას“ – ეს ზმნა უფრო ფართო და უფრო არქაული მნიშვნელობის შემცველია: იგი ამქვეყნად ადამის მოდგმის ყოფნა-არსებობას გამოხატავს. ამჯერად მნიშვნელობა არა აქვს იმას, „ჯდა“ სიტყვის ამგვარი სემანტიკური დატივრთვა ეროვნული მოვლენაა თუ უცხოური გავლენით აღბეჭდილია, ფაქტია მთავარი: აზროვნების ამგვარი სტილი უფრო ადრინდელ პერიოდშია საფიქრებელი.

დამონმებულ კონტექსტში სტილური არქაიზმის მაუნყებელია აგრეთვე შესიტყვება „იყოფოდა მამაჲ ამის ნეტარისაჲ“, რასაც ვრცელ ათონურ რედაქციაში გვიანდელი სტილით აღბეჭდილი პარალელი მოეპოვება: „იყოფებოდა მამაჲ ნეტარისაჲ მის“.

ვრცელ ათონურ რედაქციაში იკითხება: „წმინდამან მან... ჰრქუა მას: „პატიოსანო მამაო, ჴელთა შენთა შინა ვარ მე გლახაკი ესე, რაჲცა ჰნებაჲს ღირსებასა შენსა, ყაგნ ჩემ ზედა“.

მოკლე ათონური რედაქციის თბილისურ ნუსხაში შესაბამისი მონაკვეთი ასეა წარმოდგენილი: „მამაო, ჴელთა შინა შენთა ვარი, რაჲცა ენებოს ღირსებასა შენსა, იგიცა ყოს ჩემ ზედა“.

„ვარი“ პირველი პირის ზმნის არქაული ფორმაა („ვარი მე“; „ხარი შენ“), ხოლო „ვარ“ – მერმინდელი. მართალია, მათ ზუსტ ქრონოლოგიურ ურთიერთმიმართებაზე მსჯელობა გაჭირდებოდა, მაგრამ ის მაინც ცხადია, რომ ვრცელი ათონური რედაქციის „ვარ“ ფორმას, თუკი ის მართლა მოკლე რედაქციის დედანი ტექსტი იყო, შემოკლებული „ვარი“ ფორმით არ ჩაასწორებდა. პირიქითი ქმედე-

ბაკი ვრცელი რედაქციის ავტორის მხრივ სავსებით მოსალოდნელი გახლდათ.

ვრცელი რედაქციის ავტორი ერთგან ამბობს: „მაშინ ვითარცა იხილა ერმან მან ქალაქისამან საკვრველებად იგი, ... ჰკითხვიდეს, ... ხოლო მან უთხრა ყოველივე საქმე განკურნებისა თვისსა“.

მოკლე რედაქციის ავტორი იმავე აზრს ასე გადმოგვცემს: „მაშინ ვითარცა იხილეს საკვრველი იგი ერმან მან, ჰკითხვიდეს მას და მან უთხრა ყოველი ნიშანი და ვითარ განიკურნა“.

პირველის შემთხვევაში დაცულია ძველი ქართული სალიტერატურო ენის ნორმა – კრებით სახელს ზმნა მხოლობითში ეწყობა („იხილა ერმან მან“), მეორე შემთხვევაში დარღვეულია ეს პარინციპი – აქ კრებით სახელთან ზმნა მრავლობითშია ნახმარი („იხილეს ერმან მან“). ძნელად წარმოსადგენია, რომ მოკლე ათონური ტექსტის ავტორს, თუ იგი ამოკლებდა ვრცელ ათონურ რედაქციას, დედანში სწორად შეთანხმებული სინტაგმა ხელოვნურად დაერღვია და მის ადგილზე მკითხველისათვის შეეთავაზებინა არსებითად არასწორად შეთანხმებული სინტაგმა იმ შემთხვევაშიც, თუ ვალიარებდით, რომ რაკი კრებითი სახელი მრავლობითობის შინაარსის შემცველია, მასთან ზოგჯერ შესაძლებელია ზმნა მრავლობითში იყოს შეწყობილი.

მკითხველის დროის გაფრთხილების მიზნით და აგრეთვე ადგილის უქონლობის გამო, აქედან მოყოლებული, პარალელურ ტექსტებს წარმოვადგენთ სპეციალური მსჯელობის გარეშე იმ იშედით, რომ ძველი ქართული ლექსიკისა და ენობრივი სტილის ისტორიაში ჩახედულ პირთ სრულებით არ გაუჭირდებათ ჩვენი თვალსაზრისის სისწორეში დარწმუნება. საპირიპირო შემთხვევაში ჩვენ მზად ვართ, სათანადო სამეცნიერო ლიტერატურაზე დაყრდნობით, სხვა დროს, დამატებითი განმარტებანი მივანოდოთ დაინტერესებულ პირებს.

ახლა კი გადავხედოთ კონკრეტულ მასალას.

მოკლე ათონური

ვრცელი ათონური

1. „იხილა მამამან მისმან სწრაფით სწავლაჲ მისი ბერი-საგან მის. იწყო მიცემად ყოველი სავმარი უხუებით. და იწყო ადგილსა მას მონასტრად“.
 2. „და აღდგა და მივიდა მოკითხვად მისა“.
 3. „და აღილო ძმამ ერთი და ნარემართა წმიდად ქალაქად“.
 4. „ილარიონ, ისწრაფე სახედ შენდა და განუმზადე სერი უფალსა“.
 5. „იწყო შენებად მონასტერსა მამათათჳს“.
 6. „რომელნი მათ არა შეინყნარებენ, მჴდომ ჩემდა არიან“.
 7. „მოართუმიდს ევლოგიასა... რაჲ შავათ“.
1. „იხილა მამამან მისმან მოსწრაფებით სწავლაჲ ყრმისაჲ მის ბერისა მისგან წმიდისა, იწყო ყოვლისავე სავმრისა მიცემად უხუებით და ჴელყო ადგილისა მის აღშენებაჲ მონასტრად“.
 2. „აღდგა და წარვიდა მოკითხვად მისდა“ (შდრ. აგრეთვე: „მაშინ მეფემან იწყო თხრობად მათთა საქმეთა... ამის წმიდისათა და ვითარეგი მიეწერა მისდა თესალონიკით მთავარსა ქალაქისასა“).
 3. „და წარიყვანა ძმამ ერთი, და წარემართა წმიდად ქალაქად“.
 4. „ილარიონ, წარვედ და მისწრაფე სახედ შენდა, დაუმზადე სერი უფალსა“.
 5. „კუალად აღაშენა სხუაჲ მონასტერი მამათათჳს“.
 6. „რომელნი მათ არა შეინყნარებენ, მტერ ჩემდა არიან“.
 7. „მოართუმიდეს ევლოგიასა ყოველთა შაბათთა“.

8. „მაშინ დაცკვენეს ყოველნი ქუეშე ფურჯთა მისთა“.
8. „ვითარცა პოვეს წმიდაჲ იგი კაცთა მათ, ... მეყსეულად დაცკვენეს... წინაშე ფერჯთა მისთა“.
9. „აჰა, მამაო, სამოთხე შენ წინაშე არს და რაჲცა გინებს, მიიღე. მე ვერ შემძლებელ ვარ აღდგომად ცოდვათა ჩემთათჳს“.
9. „აჰა, მამაო, სამოთხე ესე წინაშე შენსა. და რაჲც გნებავს, მიიღე, რამეთუ ვერ შემძლებელ ვარ აღდგომად ცოდვათა ემთავან“.
10. „დასწერა ჯუარი წმიდამან ილარიონ ყრმასა მას და განკურნა“.
10. „წმიდაჲ ილარიონ ჯუარი დასწერა ყრმასა მას,, და მეყსეულად განკურნა“ (შდრ. ვრცელი რედაქციის სხვა მაგალითიც: „უბრკუმა ეშმაკმა ფერჯი იგი მისი“. აქაც აკლია ადრინდელი ქართული სათვლის და მახასიათებელი მოთხრობითის „მან“).
11. „ვერ შესაძლებელი იყო დაფარვად ქალაქი მთასა ზედა დაფუძნებული“.
11. „ვერ შესაძლებელ იყო დაფარვად ქალაქისა მთასა ზედა...“.
12. „ამცნო, რაჲთა არა-სადა წარმოსცეს თჳნიერ პაქსიმადი ჳმელი და ვერცჳ“.
12. „ამცნო, რაჲთა არარას წარმოსცემდეს მისა თჳნიერ პაქსიმადისა ჳმელისა და ცერცჳსა“.
13. „ხოლო აღესრულა წმიდაჲ ილარიონ თუესა ნოენბერსა ათცხრამეტსა, დღესა შაფათსა, ჟამსა მეხუთესა, მეფობასა ღმრთისმოყუარისა ბასილი მაკედონელისა“.
13. „ხოლო აღესრულა მამაჲ... ილარიონ თუესა ნოემბერსა ათცხრამეტსა, დღესა შაბათსა, ჟამსა მეხუთესა დღისასა, მეფობაჲ ბასილი მაკედონელისასა“.

14. „მაშინ ჰკითხა მეფემან, თუ: „არიან ვინ მოწაფეთაგან მისთა მას მონასტერსა?“
14. „ხოლო მეფეჲ ჰკითხვიდა, თუ: არიანლა ვინ მოწამეთა მისთაგანნი მთასა მას?“.
15. „და იხილნა მეფემან მოხუცებულნი იგი შუენიერნი, გრძელნი ჰასაკითა“.
15. „იხილა... წმიდანი იგი მოხუცებულნი, დღითა და მკცოვანნი ჰასაკითა“.
16. „არა გუნებავს. ჩუენ სხუათა აღშენებული მონასტერი... რაითა ჩუენ დავიპყრათ, უცხოთა კაცთა, და იგინიმცა განვასხენით, რომელთა აღუშენებიეს“.
16. „არა შესაძლებელ არს ესე ჩუენ მიერ, რაითამცა სხუათა აღშენებული ჩუენ დავიპყრათ უცხოთა კაცთა და იგიმცა განვასხენით, რომელთა აღუშენებიეს“.
17. „და დასდვა სახელი მონასტერსა „რომანა ქართველთა“.
17. „და უწოდა ადგილსა მას „ქართველთა მონასტერი“.
18. „მაშინ მოიხუნეს ყოველნი კეთილისა საქმენი... და შთაყარნეს არმურსა მას შინა“.
18. „და... მოიხუნეს კეთილისა საქმენი ... და შთაყარნეს ცეცხლსა მას შინა“.
19. „მიერულა მეფესა და გამოუჩნდა წმიდაჲ ილარიონ, შემოსილი სპეტაკითა სამღდელოითა“.
19. „მიერულა მეფესა და... გამოუჩნდა წმიდაჲ ილარიონ, შემოსილი ზენრითა სამღდელოითა“.
20. „ამისა შემდგომად მოეწერა შეყენებულსა დიდსა მოღუანესა ეფთვმეს, კაცსა ღირსსა“.
20. „მაშინ სათნო-იყო ღმერთმან კეთილი საქმეჲ მისი და გამოუცხადა ჩუენებით შეყენებულსა დიდსა ეფთვმის მოღვანესა“.

დამატებით კიდევ უამრავი მაგალითის მოტანა შეგვეძლო, მაგრამ, ვფიქრობთ, ამის საჭიროება არ იგრძნობა. ოღონდ მკითხველის ყურადღებას კიდევ ერთ გარემოებაზე გავამახვილებთ: ვრცელ ათონურ რედაქციაში ზოგჯერ დარღვეულია ც-ს ხმარების წესი. საერთოდ ც-ს ხმარება, როგორც ე დიფთონგის გამომხატველი გრაფემისა, გამართლებულია: 1. ე-ზე დაბოლოებულ პირის სახელებთან ნათესაობითსა და მოქმედებით ბრუნვაში: „პავლეს (პავლემ)“; 2. ე-ზე დაბოლოებულ საზოგადო სახელებთან სახელობით ბრუნვაში: „მეფე-ე იგივეა, რაც მეფე“; 3. უფროობითი ხარისხის ფორმებში: უდიდეს, უმჯობეს; 4. ზმნიზედებში: ესრეს; 4. ზმნიზედებში: ესრტო, ეგრტო; 5. ბერძნული გრძელი ე-ს ე. წ. ეტას ფარდად ნასესხებ სიტყვებში: ისრტლ, ამტნ, 6. ქართულ ფუძეებში: შტნ, აღშტნება და ტტნ (აღმოცენება).

ძველმა ქართულმა სალიტერატურო ენამ ც-ს ხმარების ერთიანი წესი ბოლომდე ვერ დაიცვა. გვიანდელ ტექსტებში იგი ისეთ სიტყვებშიც დასტურდება, სადაც მისი ხმარება გაუმართლებელია.

„ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელი ათონური რედაქცია ამ მხარეცავე გვიანდელ ვითარებას ასახავს – ზოგ შემთხვევაში აშკარად არღვევს ზემოდასახელებული გრაფემის ხმარების არქაულ წესს და უმართებულო ფორმებს გვთავაზობს. ასეთებია ესტ¹, მოსტ (იქვე, გვ. 12), უკუტ (იქვე, გვ. 1:) და სხვ.

ვფიქრობთ, მისთვის თვით პეტრინონული სტილიც არ უნდა იყოს უცხო. იქნებ – ამას სავსებით პირობითად ვამბობთ – ამის მაუნყებლად გამოდგეს თხზულების ასეთი პასაჟი; „და მიუმცნო ესრეთ, ვითარმედ: „იხილენ კაცნი ანგელოზთა სწორნი და მიიღელოცვა მათი, რამეთუ მე ვიხილენ და დიდად განვიხარენ ხილვისაგან მებრ მათისა, რამეთუ მიხედვა მათისა პატიოსნისა უაღრეს უბნობისა სხუათაჲსა იყო“. ამ კონტექტში მებრ შესაძლოა პეტრინონულ სტილს გაცნობილი ავტორის ხელწერას ამხელდეს (პეტრინი ხმარობდა მას თითქმის ყველაზე ხშირად), თუმცა სავსებით უცხო იგი არც უძველესი ძეგლებისათვის ყოფილა².

¹ ძეგლები, II, გვ. 10.

² 1982 წლის 12 ოქტომბერს მ. დოლაქიძემ ათონზე ქართველთა კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის დაარსების 1000 წლისათვისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო სესიაზე (ხელნაწერთა ინსტიტუტი) წაიკითხა მეტად საინტერესო მოხსენება ათონური 79 ხელნაწერის შედგენილობის

გ) „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე და ვრცელ ათონურ რედაქციათა ლექსიკურ-სტილური ურთიერთმიმართების საკითხი (ახლადმოპოვებული ხელნაწერის გათვალისწინებით)

ცნობილია, რომ სხვადასხვა რედაქციებით მოღწეულ მედიევალურ (და არა მარტო მედიევალურ) თხზულებათა პირვანდელი ტექსტის გამოსავლენად, საჭიროებისას, ამ რედაქციებს შორის ლექსიკური ურთიერთმიმართების ანალიზსაც მიმართავენ ხოლმე, რასაც, ცხადია, წინ უძღვის შესაფერისი ცოდნა იმ ენის განვითარების ისტორიისა (განსაკუთრებით ლექსიკური თვალსაზრისით), რომელზეც შექმნილია ესა თუ ის თხზულება. ამგვარი ანალიზი, ჩატარებული გარკვეულ მეცნიერულ დონეზე, ზოგჯერ სასურველ შედეგს იძლევა; ასეთ შემთხვევაში ჩვეულებრივ პირვანდელად ის რედაქცია ითვლება, რომელიც დანარჩენი რედაქციების თანმხვედრ (შესაბამის) პასაჟებში, მათთან შედარებით, ლექსიკური არქაიზმებით ხასიათდება.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, სავსებით ბუნებრივად მიგვაჩნია ის გარემოება, რომ მკვლევარი ი. ლოლაშვილი ტრადიციული თვალსაზრისის განსამტკიცებლად – „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელი ათონური რედაქციიდან მომდინარეობსო მოკლე ათონური რედაქცია – მიმართავს მათი ლექსიკურ (და სტილურ?) შეპირისპირებით ანალიზსაც¹, მაგრამ, სამწუხ-

შესახებ. მასში ბევრი საკითხია დასმული და ახლებურად გადაჭრილი. აქვე შევნიშნავთ: მეცნიერული და ეთიკური მოსაზრებითაც, ალბათ, სასურველი იყო მომხსენებელს მსმენელთათვის შეეხსენებინა, რომ ჩვენი წერილების სერია დასახელებულ ძეგლზე გამოქვეყნდა 1977 და 1979 წლებში (მოხსენებაში მითითებულია ჩვენი ხელნაწერი, რომელზეც, ცხადია, ყველა დაინტერესებულ პირს არ მიუწვდებია ხელი), 1983 წ. განვახორციელეთ ათონური 79 ხელნაწერში შესული „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ პუბლიკაცია, ხოლო 1984 წ. ამ ტექსტის საფუძველზე მოვამზადეთ ორი მოხსენება, რომელთა თეზისები დაბეჭდილია.

¹ ი. ლოლაშვილი, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელ და მოკლე რედაქციათა ურთიერთობისათვის, კრებულში: ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII-VIII, თბ., 1976, გვ. 24-38.

აროდ, როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, მისი ლექსიკოლოგიური ექსკურსი ყოველთვის არაა საჭიროებისამებრ დაფუძნებული ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის კვლევის შედეგებზე.

ნათქვამის დასადასტურებლად საჭიროდ ვთვლით ამთავითვე ვრცლად დავიმონმით მკვლევრის მოსაზრება და ამ მოსაზრების განსამტკიცებლად მის მიერ მოხმობილი საილუსტრაციო მასალა, იგი წერს: „მოკლე რედაქციის მეორადობა დასტურდება ლექსიკური ანალიზითაც. შემოკლებელი ცვლის ახალი სინონიმური ცნებებით ვრცელი რედაქციის არქაულ სიტყვებსა და გამოთქმებს. საერთოდ, მოკლე რედაქციაში ლექსიკა ახალია (ხაზი ჩვენია – ბ. კ.) და საეჭვოა იგი უსწრებდეს ვრცელი რედაქციის შექმნის დროს. პირიქითი მოვლენა კი ჩვეულებრივია. აი, ამისი რამდენიმე ნიმუშიც¹.

ვრცელი რედაქცია

მოკლე რედაქცია

- „განიზრახა ნარსლვაჲ უშინაგანესა უდაბნოსა“.
(გვ. 11)
- „აღდგა და ნარვიდა“.
(იქვე)
- „ვერ შეუძლეს ქუე ჩამოხუმაღ“.
(გვ. 13)
- „თაბორსა, ვინაჲ-იგი ფერი იცვალა დიდებით ქრისტემან“.
(იქვე)
- „ვითარცა მოინია, პოვნა“.
(გვ. 15)
- „დააგდო იგი... ბჭეთა მონასტრისათა“.
(გვ. 16)
- „ათცამეტი წელი“.
(გვ. 22-23)
- „მუნთქუესვე განემართნეს“.
(გვ. 23)
- „დედაკაცსა მას“.
(გვ. 24)
- „ორმოცდაცამეტისაჲ“.
(გვ. 174)
- „მუნთქუესვე განიკურნა“.
(იქვე)

- „განიზრახა ნარსლვაჲ უშორესსა უდაბნოსა“.
(გვ. 171)
- „აღდგა და მივიდა“.
(იქვე)
- „ვერ შეუძლეს ქუე ჩამოღებად“.
(იქვე)
- „თაბორისა, სადა-იგი ფერი იცვალა უფალმან“.
(იქვე)
- „ვითარ მივიდა, პოვა“.
(იქვე)
- „დააგდო იგი კარსა მისსა თანა“.
(გვ. 172)
- „ცამეტი წელი“.
(გვ. 173)
- „მეყსეულად განემართნეს“.
(იქვე)
- „ქალსა მას“.
(იქვე)
- „ორმოცდაცამეტისაჲ“.
(გვ. 174)
- „მსწრაფლ განიკურნა“.
(იქვე)

¹ ვრცელი რედაქციის გვერდებს ვუთითებთ ნიგნიდან: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები II (X-XV სს.), თბ., 1967 (ქვემოთ: ძეგლები, II), ხოლო მოკლე რედაქციის გვერდებს — ს. ყუბანეიშვილის მიერ შედგენილი ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიის პირველი ტომიდან (თბ., 1947. ქვემოთ: ქრესტომათია, I).

მოკლე ათონური რედაქციიდან მოხმობილ და ხაზგასმულ ლექსიკურ ერთეულებს მკვლევარი ნეოლოგიზმებს უწოდებს და იქვე მათ ამგვარ განმარტებას აახლებს: „ეს ნეოლოგიზმები დასტურდება მოკლე რედაქციის თბილისურ ნუსხაში“ (იქვე, გვ. 33-34).

დამონმებულ ლექსიკოლოგიური ექსკურსის განხილვა იმ ფაქტის აღნიშვნით უნდა დავიწყოთ, რომ მკვლევარი, შესაძლოა უნებლიეთ, დაუდევრობას იჩენს მოკლე ათონური რედაქციის ტექსტის ციტირებისას. იგი არც ერთხელ, არც ერთი მაგალითის დასახელებისას, სწორად არ უთითებს პირველწყაროს შესაბამის გვერდებს. ზოგჯერ ასე ეპყრობა მკვლევარი ვრცელი ათონური რედაქციიდან მოხმობილ საილუსტრაციო მასალასაც, ამასთანავე, რაც მთავარია, მის სახელდებაში ტერმინოლოგიური ხასიათის შეცდომას უშვებს. ეს კი სერიოზული შეცდომების საფუძველი ხდება.

ასე, მაგალითად, მკვლევრის აზრით, „ჩამოხუმად“ არქაული ლექსიკური ერთეულია, დამახასიათებელი ადრინდელი პერიოდის ქართული სალიტერატურო ენისათვის, „ჩამოლებად“ კი ნეოლოგიზმია, ახალი სინონიმური შესატყვისი დასახელებული არქაული ლექსიკური ერთეულებისაო, ამდენად, მათ შორის ქრონოლოგიური ზღვარი დევს: „ჩამოხუმად“ უძველეს ხანაში დასტურდება, „ჩამოლებად“ – გვიანდელ პერიოდში. რაკი „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელ ათონურ რედაქციაში იკითხება „ჩამოხუმად“, ხოლო მოკლე ათონურში მის ნაცვლად დამონმებულია იკითხვისი „ჩამოლებად“, ეს იმის მაუწყებელია, რომ ადრინდელ, პირველად ტექსტს ვრცელი ათონური რედაქცია შეიცავს, მერმინდელს, გვიანდელს კი მოკლე ათონური რედაქციაო.

მოტანილი მსჯელობა, მეტი რომ არაფერი ვთქვათ, მთლიანად მოკლებულია სიმართლეს: იგი არ ეფუძნება ძველი ქართული სალიტერატურო ენის განვითარების ისტორიის ცოდნას, ნინაღმდეგ შემთხვევაში მოულოდნელი იქნებოდა მკვლევრის მხრივ დასახელებულ ლექსიკურ ერთეულთა შორის ქრონოლოგიური საზღვრის დადება; ისინი ძველ ქართულ სალიტერატურო ენაში ერთდროულად არსებობდნენ და თითოეულ მათგანს თავისი განსაზღვრული ფუნქცია ეკისრა, ასე რომ არქაისტული და ნეოლოგისტური ერთმანეთის მიმართ არასდროს არ ყოფილან, არამედ მხოლოდ რიცხვში მონაცვლე ზმნები იყვნენ. აქედან პირველი („ჩამოხუმად“) მრავლობითს უკავშირდება, მეორე („ჩამოლებად“)

– მხოლოდითს. „რიცხვში მონაცვლეობა ხდება სუბიექტური პირის მიხედვით ან პირდაპირი ობიექტური პირისა. გარდაუვალი ზმნები მონაცვლეობენ სუბიექტური პირის რიცხვის მიხედვით. ამასთანავე, თუ პირდაპირი ობიექტი მრავლ. რიცხვშია და ზმნა II სერიის მწკრივში, აუცილებელია, რომ ზმნაში ობიექტის რიცხვი აისახოს (ენ/ნ): აღვილე ქვაჲ – აღვიხუნენ ქვანი, აღილო ქვაჲ – აღიხუნა ქვანი“¹.

საკუთრივ ღ-ება ხუ-მა რიცხვში მონაცვლე ფუძეთა შესახე ა. შანიძეს უცხოელთათვის, კერძოდ, გერმანელი მკითხველისათვის, განკუთვნილ თავის ზემოდასახელებულ ძველი ქართული ენის გრამატიკის „ელემენტარულ კურსში“ (Elementarbuch; იქვე, გვ. 8), უნერია: „ეს ფუძეები (ე. ი. „ღება“ და „ხუმა“ – ქ. კ), უზმნისწინოდ არ იხმარება. ზმნისწინიანი ფორმების მაგალითებია: აღ-ილებს – აღ-იხუამს, აღ-ილო – აღ-იხუნა; მოილებს – მოიხუამს, მოილო – მოიხუნა, შე-ილებს – შე-იხუამს; შე-ილო – შე-ი-ალო – აღ-ახუნა: აღალო პირი, აღახუნა ბაგენი (ბაგენი ჩემნი აღახუნა; წარ-ულებს – წარუხუამს, წარ-ულო – წარ-უხუნა; აღ-ხუნენ, ფს. 50, 17), გან-ალო – გან-ახუნა: განალო კარი, განახუნა კარნი.

მოღებაჲ წიგნისაჲ – მოხუმაჲ წიგნთაჲ, განღებაჲ კარისაჲ – განხუმაჲ კართაჲ. თუ ზმნას ვნებითში გადავიყვანთ, მონაცვლეობა იქნება სუბიექტური პირის რიცხვის მიხედვით: განელო კარი, განმეხუნეს კარნი“ (იქვე, გვ. 131)².

ამ ფაქტს გაცნობილ მკვლევარს, ცხადია, აზრადაც არ მოუვა. მოტიანილი საანალიზო მასალის საფუძველზე იკვლიოს „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელი ათონური და მოკლე ათონური რედაქციების ურთიერთმიმართება ქრონოლოგიური თვალსაზრისით. სხვა საკითხია, რომ მოკლე ათონური რედაქცია კონკრეტულ შემთხვევაში არ იცავს სიზუსტეს, რაც მკითხველისათვის გაუგებარი რჩება მკვლევრის მიერ ფრაგმენტულად მოყვანილი ტექსტის საფუძველზე („ვერ შეუძლეს ქუე ჩამოხუმაჲ“ || „ვერ შეუძლეს ქუე ჩამოღებაჲ“). ეს ბუნებრივიცაა, რადგანაც მკვლევარმა, როგორც ითქვა, „ჩამოღებაჲ“ ნეოლოგიზმად შერაცხა და, ამი-

¹ ა. შანიძე, ძველი ქართული ენის გრამატიკა, თბ., 1976, გვ. 130.

² შდრ. ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის საკითხები, თბ., 1975, გვ. 52, 232. მისივე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი, თბ., 1984, გვ. 196, 552-553.

ტომაც, სრული კონტექსტის გარეშე მისი მოტანით დაკმაყოფილდა და ფაქტიურად მხოლოდ კონკრეტული ლექსემები შეუპირისპირა ერთმანეთს.

ცხადია, ასეთ შემთხვევაში ერთი ფორმაც („ჩამოხუმად“) სწორი ჩანს და მეორეც („ჩამოღებად“), რადგანაც ძველი ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიაში ჩახედულ მკითხველს ჰგონია, რომ ვრცელ ათონურ რედაქციაში გამოსახულია ობიექტის მრავლობითობა, მოკლეში კი იგი მხოლობითშია მოწოდებული. ფაქტიურად განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე.

აღვადგინოთ კონტექსტი:

აქედან ჩანს, რომ კონკრეტულ შემთხვევაში ძველ ქართულ

ვრცელი ათონური

მოკლე ათონური

ავაზეკებმა „იწადეს მახვლები მათი, რაათა სცენ მათ. და აღიპყრეს (მახვილები) პირველად ცემად წმიდისა ილარიონისა, და მეყსეულად განწმეს ჴელნი მათნი და ვერ შეუძლეს ქუე ჩამოხუმად“.

ავაზაკებმა „იწადეს მახვლები, რაათამცა სცეს. და ვითარცა აღიპყრეს მახვლები მათი, რაათა სცენ წმიდასა ილარიონს, მუნთქუესვე განუწმეს ჴელნი მათნი და ვერ შეუძლეს ქუე ჩამოღებად“.

სალიტერატურო ენაში დამკვიდრებულ წესს მისდევს ვრცელი ათონური რედაქცია, რადგანაც როცა ავტორმა ახსენა „ჴელნი მათნი“ (მრავლობით რიცხვში), სწორად მოიქცა, როცა ავაზაკთა ხელების (და არა ხელის) ჩამოშვების გამოსახატავად „ახუმა“ ფუძეს მიმართა („ჩამოხუმად“) და არა „ღებას“ („ჩამოღებად“).

მოკლე ათონურ რედაქციაში დარღვეულია ეს წესი: იქ ობიექტი მრავლობითშია, ხოლო ზმნა მხოლობითის ფორმითაა მოწოდებული („ჴელნი მათნი... ვერ შეუძლეს ქუე ჩამოღებად“).

ისმის კითხვა: რაკი ვრცელ ათონურ რედაქციაში სწორი იკითხვისი დასტურდება, ხოლო მოკლეში – არა, ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ უძველესია ვრცელი რედაქცია?

ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხი უნდა გავსცეთ ძირითადად ორი მიზეზის გამო. ჯერ ერთი, მოკლე ათონური რედაქცია ვრცელი

ტექსტის სწორი ფორმა შემმოკლებელს არასწორად ჩაესწორებინა; ასეთ შემთხვევაში ჩვეულებრივ მოსალოდნელია შეცდომის გასწორება და არა სწორისა და მართალის გამრუდება. ამიტომაც უფრო ისაა საფიქრებელი, რომ დედანი ტექსტია მოკლე ათონური რედაქცია, რომლის შეცდომას ასწორებს ვრცელი ათონური ტექსტის ავტორი.

მეორეც, შეიძლება მოკლე ათონური რედაქციის ავტორს „ჩამოღებად“ სიტყვის ხმარება დამონშებულ კონტექსტში განსაკუთრებული მნიშვნელობის შეცდომად არ ჩაეთვალოს, რადგანაც, როგორც სპეციალისტები შენიშნავენ, ხუმა||ლება ფუძეთა აღრევა, უფრო კონკრეტულად – ე. წ. რიცხვნაკლ ზმნათა ძირეული მორფემების მონაცვლეობის დარღვევათა ფაქტები (ზ. სარჯველაძე) უცხო არ ყოფილა ადრინდელი პერიოდის ქართული სალიტერატურო ენისათვის, ხოლო გვიანდელ ზანაში „ლებამ“ იტვირთა „ხუმა“ ფუძის ფუნქციაც.

დავიმონშებთ მაგალითებს.

ხანმეტ სახარებაში წერია: „ნუ ხშჯით თუალთ ლებით, არამედ მართალი სასჯელი საჯეთ“¹. მოსალოდნელი იყო მოტანილი სენტენციის ამგვარად წარმოდგენა: „ნუ ხშჯით თუალთ ხუმით, არამედ მართალი სასჯელი საჯეთ“. ძველ ქართულ ტექსტებში დასტურდება სიტყვა „თუალ-უხუამი“, ხოლო „ვეფხისტყაოსანში“ ნათქვამია: „მე რა მნახა თვალ-ახმული, მეფე ყელსა მომეხვია“.

სხვა მაგალითები:

„შენ მიერ მოვიდეთ უსრულნი ესე სიტყუანი“ (Ath. – 32, 313r, 23-24); „მან, ვითარცა სახიერმან მამანან, განულო მას თესნი წიაღნი“ (იქვე, 276r, 2-3); „ითხოვ და მიიღე მეგვპტელთაგან ჭურჭულნი ოქროსა და ვეცხლისანი“ (A – 161, 12-14); „რომელმან თქუა, ვითარმედ: გამოიღენ წყალთა ქუენარმავალნი“ (Ath. – 32; 232V, 22-23)². აქ ზმნებში არაა გამოხატული ობიექტურ პირთა მრავლობითი რიცხვი.

ვფიქრობთ, მოტანილი მაგალითები საკმარისია. დავუშვათ

¹ ხანმეტი ტექსტები, ნაკვეთი I, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და სიმფონია დაურთო ლამარა ქაჯაიამ, თბ., 1984, გვ. 130 (იონანე, 7,24). ქვემოთ: ხანმეტი ტექსტები.

² საილუსტრაციო მასალა მოტანილია ზ. სარჯველაძის დასახ. ნაშრომებიდან, შესაბამისად: გვ. 232; გვ. 552-553.

ვარაუდი, რომ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე ათონური რედაქციის ავტორსაც შეეძლო მოსალოდნელი მრავლობითის („ჩამოხუმად“) ნაცვლად სადავო სიტყვა მხოლობითის ფორმით გამოყენებინა: „ჩამოლებად“. ხოლო ყოველგვარი ვარაუდის გარეშე უნდა ითქვას, რომ „ჩამოლებად“ არაა „ჩამოხუმად“ სიტყვასთან მიმართებით ნეოლოგიზმი, ახალი სინონიმური შესატყვისი მისი.

დაახლოებით ამავე სიბრტყეზე უნდა განვიხილოთ „კარისა“ დ. „ბჭის“ მკვლევრისეული ინტერპრეტაცია. იგი ამბობს, რომ „ბჭე“ არქაული ფორმაა, ხოლო „კარი“ ნეოლოგიზმია, „ბჭის“ გვიანდელი სინონიმი. პირველი დასტურდება ათონურ რედაქციაში, მეორე – მოკლე ათონურში, რაც ამ უკანასკნელის გვიანდელობას გულისხმობს.

უნდა ითქვას, რომ არც ეს დებულებაა მეცნიერულად არგუმენტირებული. ეს ასეც იყო მოსალოდნელი, რადგანც მისი დასაბუთება უთუოდ გაჭირდებოდა იმის გამო, რომ „კარი“ არაა „ბჭის“ სინონიმი, ნეოლოგიზმი. ისინი თანაარსებობდნენ დროში და მათს ურთიერთალრევას იშვიათად ჰქონდა ადგილი ძველად.

საბა განმარტავს: „ბჭე – ესე არს სახლთა და ტაძართა შესავალი, ხოლო კარი – გასაღები და მისაგდებელი“¹.

ი. ჯავახიშვილი ამბობს: „ბჭე დიდ კარს ნიშნავს, შემდეგში რომ ალაყაფის კარი ეწოდება“. ხოლო ალაყაფის კარის შესახებ იქვე მასვე აქვს ნათქვამი: „ალაყაფის კარი მთელ ნაგებობას წარმოადგენდა“². ამ გაგებით, მაშასადამე, კარი სხვაა, ბჭე – სხვა, ბჭე მთელი შესასვლელი ფასადური ნაგებობაა, რისი თქმაც კარის მიმართ გაძნელდებოდა.

მოვიტანთ საილუსტრაციო მასალას:

„კარნი დიდისა ეკლესიისანი სამნი გავაკეთენ: სამხრისა, ჩრდილოისა და დასავლისა. და ამას დასავალისა კარისა კარიბჭე აქუნდა მოდგმული და კარის-ბჭესაცა მას კარნი შევასხენ... და სხუათა კერძოთა კარნი ყოველივე არს ოთხ“ (იქვე, გვ. 119).

¹ სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, წიგნი პირველი, თბ., 1966, გვ. 123.

² ი. ჯავახიშვილი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, I, მშენებლობის ხელოვნება ძველ საქართველოში, თბ., 1946, გვ. 25.

მკითხველი ადვილად შეამჩნევს, რომ აქ საგანგებოდაა ერთ-მანეთისაგან გამიჯნული კარი და კარი-ბჭე. ეს უკანასკნელი ნაგებობაა („კარი-ბჭე აქუნდაო მიდგმული“), რასაც თავის მხრივ აქვს კარი („და კარი-ბჭესა მას კარნი შევასხენო“).

დავიმონმებთ უფრო არქაურ მასალებსაც.

„მიუგო ყოველმან ერმან, რომელნი სხდეს ბჭეთა ზედა, და თქუეს: „მონამე ვართ“ (რუთ. 4, 10). გამორიცხულია, რომ „ყოველი ერი“ ისხდეს კარზე, ბჭეზე კი, ვითარცა ნაგებობაზე, მისი დასხდომა სავსებით შესაძლებელია.

„აღვიდა ბოოს ბჭეთა ზედა და დაჯდა მუნ და აჰა ესერა ნათესავი იგი წამოვიდოდა... და ჰრქუა ბოოს: „მოაქციე და დაჯედ აქა: საიდუმლოა“ (?). და მოიქცა და დაჯდა მუნ და მოიყვანა ბოლოს ათი კაცი მოხუცებულთაგანი ქალაქისათა და ჰრქუა მათ: „დასხედით“. და დასხდეს“ (რუთ. 4, 1-2).

„ელი მღვდელი ჯდა ბჭეთა ზედა მის ქალაქისათა და იხედვიდა გზად მიმართ“ (1, მეფეთა, 4, 13). ცხადია, მღვდელი კარზე ვერ შეჯდებოდა; ის ბჭეზე ზის და, ალბათ, იქიდან გადაჰყურებს გზას.

„უჩუენეს ფარული იგი კარი, ვინაჲ-იგი შევიდიან“ (დან. 14-20). ფარული შეიძლება იყოს კარი, ბჭე კი – არა, რადგანაც ის, როგორც ითქვა, ერთგვარი ფასადური ნაგებობაა, თვალისათვის „ჩენილ“.

„აბოს წამებაში“ დამონმებული არის „კარი ოვსეთისაჲ“ (დარი-ალან), რომლის გარდათქმა „ოვსეთის ბჭედ“, მეტი რომ არა ვთქვათ, უხერხულობას გამოინწევდა.

მეტის თქმაც შეიძლება; ვისაც მართლა მეცნიერული ინტერესები ამოძრავებს, იგი იმავე „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელ ათონურ რედაქციაში შეამჩნევს, რომ მისი ავტორი ერთ-მანეთისაგან განსახვავებს „კარსა“ და „ბჭეს“, ე. ი. „ბჭე“ მასთანაც „ნეოლოგიზმად“ არაა გაგებული.

აი, რა წერია მასში:

„იხილეთ-ლა, ზ, საყუარელნო, თუ ვითარსა მადლსა ღირს იქმნა წმიდაჲ ესე მამაჲ ჩუენი! რამეთუ მიემსგავსა დიდთა მათ მოციქულთა პეტრეს და იოანეს, რომელთა განჰკურნეს მკვლეობელი იგი, რომელი ზინ თხოვად ქველის-საქმისა კართა წინაშე შუენიერისა

მის ბჭისათა, რომელთა იგი მათ სიტყვთ კურნებაჲ მიჰმადლეს, და კუალად პეტრე ენეა განრღვეული აღადგინა“¹.

ვფიქრობთ, მოტანილი მაგალითი კომენტარს არც საჭიროებს, ისე გამჭვირვალეა მისი შინაარსი კერძოდ იმის თაობაზე, რომ „კარი“ სხვაა და „ბჭე“ – სხვა: აქ „ბჭეს“ თვითონ აქვს (და შეიძლება ჰქონდეს) არა ერთი, არამედ მრავალი კარი.

საინტერესოა სხვა ფაქტიც. კერძოდ, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის თბილისური ვარიანტი ერთგან ასეთ ნაკითხვას გვანდის: „და ვითარ მოინია თესალონიკედ, და დაჯდა კართა ზედა მთავრისა მის ქალაქისათა... მჭევალმან... გამოიყვანა ძე მთავრისა მის“².

ცხადია, ბჭისაგან განსხვავებით, ადამიანის ჯდომა კარზე, თანაც ქალისა, უხერხულ სურათს ქმნიდა; ეს უგრძობნია ვრცელი ათონური რედაქციის ავტორს და კონტექსტი ასე გაუმართავს: „და მოინია ქალაქად თესალონიკედ... და მიერ წარვიდა პრეტორად მთავრისა მის ქალაქისა და დაჯდა კართა წინაშე მისთა“³.

ასეთი ჩასწორება აზრიანია.

და ბოლოს, ჩანს თავისი თვალსაზრისის სისწორეში ზედმეტად დარწმუნებულ მკვლევარს „კარისა“ და „ბჭის“ ქრონოლოგიური ურთიერთმიმართების შესახებ მსჯელობისას მხედველობიდან გამორჩა ასეთი ფაქტი: ჩვენამდე მოღწეული ჯერჯერობით უძველესი, უპირველესი ძეგლის – „შუშანიკის წამების“ – ძირითადი ტექსტის პირველსავე სტრიქონში იკითხება ეს სიტყვა გაფართოებული სემანტიკით და ასეთ შემთხვევაშიც კი მისი გატოლება „ბჭესთან“ შეუძლებელია. იაკობ ხუცესი ამბობს: „იყო მერვესა წელსა მრ სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში“. იაკობი ვერ იტყოდა და ვერც ვერაფერ იტყვის – „ბჭედ სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში“.

ამასაც რომ თავი დავანებოთ, „კარი“ თავისი ძირითადი მნიშვნელობით დამონშებულია საქართველოს ტერიტორიაზე ჩვენამდე მოღწეული ასევე უძველესი, უპირველესი, (V საუკუნის) წარწერის ტექსტში. ესაა ბოლნისის სიონის წარწერა, რომელიც იკითხება ასე:

¹ ძეგლები, II, გვ. 25.

² ქრესტომათია, I, გვ. 173.

³ ძეგლები, II, გვ. 24.

„შენეწინთა ქრისტჳსითა მე, ფარნ(...) და აზარუხტ შეხუაბთ ესე კარი სალოცველად სულთა (ჩუენთათჳს)“.

ამაზე რომ მოვჭრათ, მოტიანილი მასალით ვერ დამტკიცდება „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის არქაულობა; და თუ მაინც საკითხს ბოლომდე ჩავიძიებდით, მკვლევრის თვალსაზრისის საპირისპირო შედეგამდე მივიდოდით.

კერძოდ, მოკლე ათონურ რედაქციის თბილისურ ნუსხაში წერია: „და იწყო ფიცით შეჩუენებად, რათა დანუას მონასტერი იგი და წმიდა იგი მოკლას და კარსაცა მისსა დაასხა ნაწშირი და დანერა ესრეთ: „იხილონ ყოველთა ესე მონასტერი სამ დღემდე ესრეთ დამნუარი“. და დააგდო იგი კარსა მისსა თანა“¹.

მოკლე რედაქციის უძველს ათონურ ნუსხაში ეს ადგილი ასე იკითხება: „და იწყო ფიცით შეჩუენებად, რათა დანუას ცეცხლითა მონასტერი იგი და წმიდა ილარიონ მოკლას. და კარსა მისაცა დაასჯა ნაწშირი და დანერა ესრეთ: „იხილონ ყოველთა ესე მონასტერი სამ დღემდე!“. და დააგდო იგი კარსა მონასტრისასა თანა“².

მოკლე რედაქციის ორივე ვარიანტი ფაქტის ფიქსირებისას უზუსტობას იჩენს: ილარიონის ნათესავმა კარს „დაასხა ნაწშირი“, ნანერა მას და თითქოს ისევე კართან დააგდო. ცხადია, უხერხულობას ქმნის კარის დაგდება კართან, მით უფრო, როცა ერთსა და იმავე კარზეა საუბარი – „კარსაცა მისსა“, „კარსა მისსა“. ამ უხერხულობას გრძნობს ვრცელი ათონური რედაქციის ავტორი და კონტექსტს სწორად გამართავს: ნახშირდასხმული კარი ილარიონის ნათესავმა მონასტრის ბჭესთან დააგდო და არა, ასე ვთქვათ, თავისთან, აქ აზრი ლოგიკურია.

მოვუსმინოთ ვრცელი ათონური რედაქციის ავტორს: ილარიონის ნათესავმა „დასამტკიცებლად ბოროტისა ამის განზრახვისა კარსა მონასტრისასა დაასხა ნაწშირი და დანერა მცირესა ზედა ფიცარსა, ვითარმედ: „ესრეთ იხილონ ყოველთა ესე მონასტერი სამ დღემდე“. და დააგდო იგი წინაშე ბჭეთა მონასტრისათა“³.

როგორც ჩანს, მკვლევრის თვალსაზრისი არც სხვა შემთხვევებშია მართებული. ასე, მაგალითად, შეცდომა იქნება ვთქვათ,

¹ ქრესტომათია, I, გვ. 172.

² ბ. კილანავა, ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან, კრებულში: ივირონი — 1000, თბ., 1983, გვ. 157-158 (ქვემოთ: ივირონი — 1000).

³ ძეგლები, II, გვ. 16.

რომ თითქოს „ნარვიდა“ ზმნა არქაული ფორმა იყოს, ხოლო „მივიდა“ – ნეოლოგიზმი. ერთი ძირიდან წარმოებული ეს ზმნები სრულიად სხვადასხვა შინაარსს შეიცავენ, ე. ი. არ არიან სინონიმები, ამიტომაც არც ერთზე ითქმის არქაულიო და არც მეორეზე – ნეოლოგიზმიაო. „ნარვიდა“ საზოგადოდ იქითა მიმართულებით წასვლის გამომხატველი ზმნაა, „მივიდა“ კი საერთოდ წასვლას არ გულისხმობს, არამედ გარკვეულ ადგილზე მისვლას. მკვლევრის თვალსაზრისი ვერც იმ შემთხვევაშიაც გამართლდება, თუ ვალიარებით, რომ დასახელებული ზმნები ერთგვარი შინაარსის გამომხატველია, რადგანაც „ნარვიდა“ ფორმა „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის შემდგომ დაწერილ თხზულებებშიც იკითხება.

არაა სწორი, თითქოს ვრცელ ათონურ რედაქციაში რიცხვი 13 არქაული ფორმით იყოს მონოდებული: „ათცამეტი“ (არქაული იქნებოდა „ათსამეტი“), ხოლო მოკლე ათონურში – ახალი ფორმით: „ცამეტი“. მოკლე რედაქციის უძველეს ათონურ ნუსხაში ეს რიცხვი სიტყვიერად კი არაა გამოხატული, არამედ ანბანური წესით. კერძოდ, მასში წერია: „მე ვერ შემძლებელ ვარ აღდგომად ცოდვათა ჩემათავს, მაქუს აქა იგი წელი, ვინაჲთგან დავკოჭლდი“¹. ვერც ერთი მკითხველი, ცხადია, თუ იგი მეცნიერული კეთილსინდისიერების პოზიციაზე დადგება, ვერ იტყვის, რომ აქ „ცამეტი“ წერია; იგ – ესაა „ათცამეტი“ („ათსამეტი“).

არაა სწორი, თითქოს მოკლე ათონურ რედაქციაში, საპირისპიროდ ვრცელი ათონური რედაქციის არქაული „ორმეოცდაათცამეტისაჲ“, ეწეროს „ორმოცდაცამეტისა“. მოკლე რედაქციის უძველეს ათონურ ნუსხაში წერია: „ხოლო აღესრულა წმინდაჲ ილარიონ... წლისა ორმეოცდაათცამეტისაჲ, ქალაქსა თესალონიკესა“ (იქვე, გვ. 161).

მკვლევარი მოკლე რედაქციის თბილისური ნუსხიდან იმონებებს ეუბნოდს, სადაც ნაცვლად სიტყვისა – „დედაკაცსა“, იკითხება „ქალსა“. შესაძლოა „ქალი“. საპირისპიროდ მკვლევრის მოსაზრებისა, არ იყოს ნეოლოგიზმი, მაგრამ ამას ამ შემთხვევაში არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, რადგანაც შესაბამის მონაკვეთში მოკლე რედაქციის უძველეს ათონურ ნუსხაში ეს კონტექსტი ასე იკითხება: „მ(წე)ვალმან მის მთავრისამან გამოილო ძე მისი... და დადვა იგი

¹ ივირონი — 1000, გვ. 159.

მზის პირსა მახლობელად წმიდისა ილარიონისა. ჰრქუა მას ილარიონ: „დედაკაცი, წარვედ და მომართუ მე წყალი!“ (იქვე, გვ. 159)¹.

ასევე „პოვნა“ არაა არქაული ფორმა „პოვა“-სთან მიმართებაში. ტექსტში ჩაუხედავ მკითხველს გაუჭირდება საილუსტრაციოდ მოხმობილი ფრაგმენტის საფუძველზე რაიმე დასკვნა გამოიტანოს (მკვლევარი ასეთ პარალელურ ტექსტებს იმონებს: „ვითარცა მოინა, პოვნა“ და „ვითარცა მივიდა, პოვა“), მაგრამ სადავო იკითხვისის („პოვა“) გააზრება კონტექსტში ცხადყოფს, რომ მოკლე ათონური რედაქციის ავტორს შეეძლო დასახელებულ ზმნაში ნ-არი არ ჩაემატიებინა. ეგ ამიტომ: „პოვა“ ზმნას ტექსტში არ ეწყობა ნ-არიანი პირდაპირი ობიექტი, აქ საგულევებელი ობიექტი მომდევნო წინადადების სუბიექტია. ამიტომაც არ იდგა საჭიროება „პოვნა“ ზმნით სარგებლობისა. ეს იცოდა მოკლე ათონური რედაქციის ავტორმა და ამიტომაც აუარა მას გვერდი.

ასევე არაა ნეოლოგიზმები: „უშორესსა“ და „სადა-იგი“ „უშინაგანესსა“ და „ვინაჲ-იგი“ ლექსებთან მიმართებაში; ჯერ ერთი „უშორესსა“ დამონმებულია იმავე ვრცელ ათონურ რედაქციაში, მეორეც, „ვინაჲ-იგი“ და „სადა-იგი“ სიტყვებს შორის ქრონოლოგიური ზღვრის ძიება უპერსპექტივო საქმეა, რადგანაც სხვადასხვა შინაარსობრივი ნიუანსების შემცველნი იყვნენ და პარალელურად არსებობდნენ ძველ ქართულ სალიტერატურო ენაში.

ვრცელი ათონური რედაქციის ლექსიკის არქაულობის მტკიცებისას, ჩანს, მკვლევარი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მასში დადასტურებულ სიტყვას „მუნთქუესვე“, რომლის ახალ

¹ ამ საკითხთან დაკავშირებით, ალბათ, საინტერესო იქნება ი. ჯავახიშვილის ინტერპრეტაციის გახსენება. დიდი მეცნიერი ამბობს: „ცნობილია, რომ მდედრობითი სქესის ადამიანის აღმნიშვნელ ტერმინებად ძველ ქართულ მწერლობაში ორი სიტყვა გვხვდება — დედაკაცი და ქალი... ჩანს, რომ დედაკაცი და ქალი ერთმანეთის მაგიერ იხმარებოდა“. მკვლევარი, ზოგიერთი მაგალითის საფუძველზე, იმასაც ვარაუდობს, რომ შეიძლება ძველ ქართულში დედაკაცი იყოს „ზოგადი ცნების გამომხატველი, მდედრობითი სქესის ადამიანის აღმნიშვნელი, ქალი კი მხოლოდ გაუთხოვარისა“ (ი. ჯავახიშვილი, ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, თბ., 1957, გვ. 229).

ფორმებად (ნეოლოგიზმად) მიაჩნია „მეყსეულად“ და „მსწრაფლ“; ამიტომაც ორგზის იმონებებს იგი ტექსტის ჩვენებას:

ვრცელი რედაქცია: „მუნთქუესვე განემართნეს“; მოკლე რედაქცია: „მეყსეულად განემართნეს“; შესაბამისად: „მუნთქუესვე განიკურნა“ – „მსწრაფლ განიკურნა“ (უძველეს ნუსხაშია არქაული ფორმა: „მწრაფლ“).

გაუგებარია, რატომ მიაჩნია მკვლევარს ლექსემები „მეყსეულად“ და „მსწრაფლ“ („მწრაფლ“) „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელ რედაქციაში შესული „მუნთქუესვესთან“ მიმართებით ნეოლოგიზმებად, მაშინ როდესაც ისინი უძველეს ძეგლებშიცაა დამონებული, თვით „შუშანიკის წამების“ ჩათვლით. და თუ მაინც მის გზას გავყვებოდით, მაშინ, რაგინდ უცნაურად არ უნდა მოგვეჩვენოს, მოტანილი მაგალითი მისი მოსაზრების დიამეტრალურად საპირისპირო შედეგს მოგვცემდა.

ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ მოკლე რედაქციის უძველეს ათონურ ნუსხაში (აგრეთვე ნანილობრივ თბილისურ ნუსხაშიც) თვალნათლივ შენიშნება დასახელებული, ვითომცდა არქაული, ლექსემების სიხშირე.

მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს:

ა) „და ვითარცა განთენდა, მუნთქუესვე დაჰკუეთა იგი ეშმაკმან ქუეყანასა“¹.

ბ) „და მუნთქუესვე შევიდა დედოფალი იგი და უთხრა ქმარსა თვსსა და უჩუენა ყრმაჲცა იგი“ (იქვე, გვ. 160).

გ) „და მუნთქუესვე განილჳა და აღიდებდა ღმერთსა“ (იქვე, გვ. 161).

საინტერესოა, რომ მკვლევრის მიერ საილუსტრაციოდ მოტანილ პასაჟებში მოკლე რედაქციის უძველესი ათონური ნუსხა, ნაცვლად ნაკითხვებისა – „მეყსეულად“ და „მსწრაფლ“, გვთავაზობს ერთადერთ სიტყვას: „მუნთქუესვე“.

¹ ივირონი — 1000, გვ. 158.

- | | |
|---|--|
| <p>1. „და მუნთქუესვე განემართნეს ფერწნი მისნი“¹.</p> <p>2. „ხოლო იგი მუნთქუევე განიკურნა... და ადიდებდა ღმერთსა“ (იქვე, გვ. 29).</p> | <p>1. „მუნთქუევესე განემართნეს ფერწნი მისნი“².</p> <p>2. „და მუნთქუევესე განიღვდა და ადიდებდა ღმერთსა“ (იქვე, გვ. 161).</p> |
|---|--|

კიდევ კვრო საინტიერესო ისაა, რომ, მოკლე რედაქციის უძველესი ათონური ნუსხის მონაცემით, მასთან ვრცელი ათონური ტექსტის შედარებისას პირიქით მოვლენასთან გვაქვს საქმე: მოკლე რედაქციაში დამონმებულია „მუნთქუესვე“, იმავე კონტექსტში იგივე სიტყვა ვრცელში შეცვლილია ლექსებით – „მეყსეულად“.

აი ისიც:

ვრცელი ათონური

მოკლე ათონური

„და ვითარცა აღიპყრეს მახვლები მათი, რაფთა სცენ წმიდასა ილარიონს, მუნთქუესვე განუწმეს ჴელნი მათნი და ვერ შეუძლეს ქუე ჩამოღებად“³.

„და აღიპყრეს პირველად ცემად წმიდისა ილარიონისა, და მეყსეულად განწმეს ჴელნი მათნი და ვერ შეუძლეს ქუე ჩამოხუმად“⁴.

თუკი მკვლევრის მიერ არჩეული გზა სწორია, „მუნთქუესვე“ უნდა დავასკვნათ: უძველესია მოკლე ათონური რედაქცია, ხოლო მერმინდელია ვრცელი ათონური რედაქცია. ამიტომაც ეს უკანასკნელი დედნის არქაულ ლექსემას („მუნთქუესვე“) ცვლის მისი გვიანდელი სინონიმით: „მეყსეულად“. მაგრამ დამონმებული მაგალითის საფუძველზე ასეთი დასკვნისაგან ჩვენ მაინც თავს ვიკავებთ, რადგანაც დღეს ძნელია იმის დადგენა, რომელია უფრო არქაული ფორმა – „მუნთქუესვე“ თუ „მეყსეულად“. ის კი შეიძლება

¹ ძეგლები, II, გვ. 23.
² ივირონი — 1000, გვ. 159.
³ ივირონი — 1000, გვ. 157.
⁴ ძეგლები, II, გვ. 13.

ითქვას, რომ „მუნთქუესვეში“ – თ გვიანდელი მოვლენაა. მისი არქაული ფორმაა „მუნქუესვე“.

მკვლვარის ლექსიკოლოგიური ექსკურსის მიმოხილვა სრული არ იქნება, თუ აქვე ერთ ფაქტს არ დავასახელებთ. კერძოდ, იგი ვრცელი ათონური რედაქციის დათარიღების მცდელობისას ერთგან ასე მსჯელობს: „... ისაკი, ილარიონის სასწაულთა მთხრობელი „შემდგომად მიცვალებისა მისისა“, „ჯერ კიდევ ცოცხალი უნდა ყოფილიყო, თხზულების წერისას კი უკვე გარდაცვლილია, რადგანაც ავტორი მას იხსენიებს „ნეტარად“¹“.

ამგვარი მსჯელობა ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს. კატეგორიულად უნდა ითქვას: ძველ ქართულ წყაროებში „ნეტარად“ არა მხოლოდ გარდაცვლილი წმინდანები მოიხსენებიან, არამედ ცოცხლებიც. ამ მხრივ არ ჭირს მასალათა დამოწმება. სახელდახელოდ შეგვიძლია დასასახელოთ „ეესტათი მცხეთესლის წამების“ ერთი ეპიზოდი, სადაც ეესტათის ყოფილ თანაპყრობილთა შესახებ ნათქვამია: „და გამოიყვანნეს იგინი მიერ საპყრობილით და მოვიდეს იგინი ვანად თვსა ქრისტეანებით. და სათნოდ ღმრთისა ცხონდებოდეს ნეტარნი იგი. და რომელმანმე მათგანმა ნებითა ღმრთისაჲთა შეისუენა ყამად-ყამად და რომელნიმე ცოცხალ არიან“².

საგანგებო დაკვირვება არაა საჭირო იმის დასადგენად, რომ მოტანილ კონტექსტში „ნეტარად“ მოიხსენებიან არა მხოლოდ გარდაცვლილნი პირნი, არამედ ეესტათის ცოცხალი თანამედროვენიც.

დავიმონწმებთ სხვა მაგალითებსაც: „მიხუგო იესუ და ხრქუა მას: „ნეტა ხარ შენ, სიმონ, ძეო იონაჲსო; რამეთუ ჳორცთა და სისხლთა არა გამოგიცხადეს, არამედ მამამან შენმან ზეცათამან“³. ამ ეპიზოდში ქრისტე თავის პირისპირ მდგარ პიროვნებას ეუბნება, ნეტარი ხარო შენ.

ძველ აღთქმაში ნათქვამია: ლაბანის ქალიშვილი ღია აღტაცებული იყო იმით, რომ თავის დას (რაქელს) შვილთა შობაში სძლია, და ამბობდა: „ნეტარ ვარ მე და მნატრიდნენ მე დედანი“ (დაბად. 30,

¹ ი. ლოლაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 36.

² ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ნ. I (V-X სს.), თბ., 1964, გვ. 34.

³ ხანმეტი ტექსტები, გვ. 39-40 (მ. 16, 17).

12). ცხადია, ცოცხალი ღია თავისთავზე ვერ იტყოდა, მე მკვდარი ვარო.

„[არტრომიზდმა] სპარსთა და სივნიელთაგან რჩეული სიმრავლით გუნდი გაანყო ტაოს სიმაგრეში ნეტარ ჰმაიაკთან შეკრებილებთან“¹.

ვაჰან მამიკონიანმა სპარსთა წინააღმდეგ ბრძოლისას მარჯვენა მხარე ჩააბარა ბარშილ ვაჰეგუნისა და სატონ გაბელიანს, მარცხენა მხარე მისცა ქართლის მეფე ვახტანგს, ხოლო შუა ნაწილს თვითონ ადგენდა „ნეტარი არშავირის სამივე ვაჟსა და გუნთა ნეტარ უფალთან ერთად. ხოლო ნეტარი ასპეტი საჰაკი და ბაბგენ სივნიელი თავის თავისა და ბარშილის შორის დააყენა“ (იქვე, გვ. 253).

რალა შორს ნავიდეთ, თავად ი. ლოლაშვილს ერთ-ერთ თავის ნაშრომში მოაქვს ანტიოქიის პატრიარქის თეოდოსის სიტყვები, რომლითაც მან მიმართა გიორგი მთანმინდელს: „შენ, ჰომ ნეტარო მამაო, დაღაცათუ ნათესავით ქართველი ხარ, ხოლო სწავლულებითა და მეცნიერებითა ჩუენივე სწორი ხარ“².

მკითხველს, ალბათ, კარგად მოეხსენება, რომ ანტიოქიის პატრიარქს გარდაცვლილ გიორგი მთანმინდელთან არ გაუმართავს დიალოგი. და თუ მკვლევარი მაინც კონკრეტულ შემთხვევაში ფიქრობს, რომ თეოდოსი იმერ ოფლით მიცვალებულ წმინდანს ეზრახა (გარდაცვლილთან ცოცხალთა საუბრის მაგალითები იცის ჰაგიოგრაფიამ, მათ შორის თვით „ილარიონ ქართველის ცხოვრებამ“: მეფე ბასილი წერილს სწერს ილარიონის წმინდა ნაწილებს), მაშინ ისღა დაგვრჩენია ვთქვათ: „ნეტარ არიან მორწმუნენი!“ (და არა: „ნეტარ იქნებიან მორწმუნენი“).

აქვე თუ გავიხენებთ იმასაც, რომ ეკლესიაში შემუშავებული და დღემდე მტკიცედ დაცული ეტიკეტით ცოცხალ კათალიკოსს ჩვეულებრივ მიემართება არა თუ ეპითეტი ნეტარი, არამედ უნეტარესიც, მოცემულ საკითხზე სიტყვით გაგრძელება აზრს კარგავს.

საბოლოოდ უნდა დავასკვნათ: მკვლევრის მიერ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართების (ნარმომავლობითი თვალსაზრისით) გამოსარკვევად ჩატარებული

¹ ლ. ჯანაშია, ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1962, გვ. 235.

² ი. ლოლაშვილი, ათონურ ქართულ ხელნაწერთა სიახლენი, თბ., 1982, გვ. 27.

ლექსიკოლოგიური ანალიზი არაა დაფუძნებული ძველი ქართული სალიტერატურო ენის განვითარების კვლევის თანამედროვე მიღწევებზე და, ამდენად, არსებითად ვერ უპასუხებს მეცნიერულ მოთხოვნებს. ამიტომაც ვფიქრობთ, რომ წამოჭრილი საკითხის გარკვევაში მას მომეტებული მნიშვნელობა არ უნდა მიენიჭოს, მით უფრო, როცა ეს ანალიზი ზოგჯერ მისივე ავტორის თვალსაზრისის საპირისპიროდ მეტყველებს. ასევე კრიტიკას ვერ უძლებს მკვლევარის განცხადება, თითქოს „მოკლე ათონურს არქაული კოლორიტი რამდენადაც არ უნდა ჰქონდეს შენახული, მასში დედნისეული ენობრივ-სტილისტური მხარე მაინც იქნება შეცვლილიო“¹. ეს „დაჭირვების“ უამს თავდახსნის მიზნითაა ნათქვამი, თორემ, ჯერ ერთი, დასახელებული მიმართულებით კვლევას რედაქციათა ურთიერთმიმართების განსასაზღვრავად სიზიფის შრომის მნიშვნელობა რომ ჰქონოდა, თავად მკვლევარი არ ჩაატარებდა ამგვარ სამუშაოს, და მეორეც, რედაქციათა „ენობრივ-სტილისტურ“ მხარეზე მკვლევრის ნათქვამს არ ახლავს თითქმის არავითარი საილუსტრაციო მასალა. ამიტომაც არის იგი არსებობის უფლებას მოკლებული.

მინანერი: 1984 წელს გამოვიდა ი. ლოლაშვილის წიგნი სახელწოდებით: „მრავალკარედი“. ჩვენი წინამდებარე კრებული კი თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობას გაცილებით ადრე გადაეცა. ამიტომაც, ბუნებრივია, მას აქ ვერ შევხებოდით. შენიშვნაში მხოლოდ იმის აღნიშვნა შეგვიძლია, რომ „მრავალკარედში“ შეტანილია ზემოთ დამონმებული რეცენზია მცირე (მაგრამ მნიშვნელოვანი) ტერმინოლოგიური ცვლილებით, რაც, როგორც ჩანს, გამოწვეულია ჩვენ მიერ შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შესახებ ნაკითხული მოხსენებით, რომელსაც თვით პატ. მკვლევარი ესწრებოდა.

¹ ი. ლოლაშვილი, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელ და მოკლე რედაქციათა ურთიერთობისათვის, გვ. 24.

დ) ისევ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შესახებ

„ილარიონ ქართველის ცხოვრებასთან“ დაკავშირებული ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები ადრევე მოექცა ჩვენი ყურადღების სფეროში – ჯერ კიდევ სტუდენტობის დროიდან, კერძოდ 1965 წლიდან. მაშინ თბილისისა და როსტოვის უნივერსიტეტებში რესპუბლიკურ და საკავშირო კონფერენციებზე წაკითხულმა ჩვენმა მოხსენებამ ზემოდასახელებული „ცხოვრების“ გენეზისის შესახებ პირველი ხარისხის სიგელი და საქართველოს სსრ უმაღლესი განათლების სამინისტროს დიპლომი დაიმსახურა (რაც აღნიშნულია კიდევ თბილისის უნივერსიტეტის ნახევარსაუკუნოვანი იუბილესადმი მიძღვნილ კრებულში).

იმავე 1965 წელს გამოქვეყნდა მოხსენების თეზისები. „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შესწავლაში სხვა მკვლევრებთან ერთად ჩვენი მოკრძალებული წვლილის წარმოჩენა-დაზუსტებისათვის საჭიროდ ვთვლით უცვლელად მის განმეორებას.

აი, ისიც:

1. „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ავტორობის საკითხზე ორი მოსაზრება არსებობს:

ა) ნაწარმოები დაწერილია ბერძენი ავტორის მიერ. ჩვენამდე მოღწეულია ტექსტის ქართული თარგმანი (პროფ. მ. ზაბოროვი).

ბ) ნაწარმოების ავტორია ქართველი მწერალი ექვთიმე ათონელი (955-1026). ექვთიმე ათონელმა განავრცო, შეავსო, თავისებურად გადააკეთა ბერძენი მწერლის ნაწარმოები (აკად. კ. კეკელიძე).

2. „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ თავისი ქართული ეროვნული ტენდენციებით საფუძველს ურყევს რუსი პროფესორის მ. ზაბოროვის უმართებულო შეხედულებას ავტორის ვინაობაზე. ნაწარმოებს დასაწყისიდან თვით ბოლო ფრაზამდე გასდევს მე-9 საუკუნის ქართველი კაცის მისწრაფება, დაიცვას საქართველოს პრიორიტეტი ქრისტიანულ სამყაროში, ქართველობა წარმოადგინოს ბერძნების ტოლ და, ზოგიერთ შემთხვევაში, მათზე მაღლა მდგომ ხალხად, ქართველი წმინდანი დასახოს დასავლეთის (ე. ი. ბიზანტიის, მათ შორის საბერძნეთის) „მნათობად“, ქართველი წმინდანების

დასავლეთში დამკვიდრების განმტკიცების მიზნით ქართულ სამონასტრო მშენებლობაში ფიზიკური მონაწილეობა მიაღებინოს თვით საბერძნეთის იმპერატორს და იმპერატორისავე პირით ილაღადოს ქართული ენის ეპირატესობა ბერძნულ ენასთან შედარებითაც კი.

3. ამასთანავე არ შეიძლება ნაწარმოების ავტორად მხოლოდ ექვთიმე ათონელი მივიჩნიოთ. ექვთიმე ათონელმა „განასრულა“ ეს ნაწარმოები. იგი დაინერა მე-9 საუკუნეში ილარიონის თანამედროვის მიერ. ამას გვაფიქრებინებს ნაწარმოებში მოცემული ცალკეული რეალიები. კერძოდ, ნაწარმოების შესავალი ნაწილი, სადაც საუბარია ქართულ მწერლობაზე, ქართულ ჰაგიოგრაფიაზე განსაკუთრებით, ჩივილია ეროვნულ მწერლობაში წმინდანთა „ცხოვრების“ ნაკლოვანებაზე. შემდგომ ნათქვამია, რომ ამ ბოლო დროს გამოჩნდნენ მწერლები და აღწერეს მათი ცხოვრება, „ვითარცა წმიდისა ამის, რომლისათვისცა არს სიტყუჲა ჩემი“-ო, ე. ი. აქ ილარიონის „ცხოვრება“ უკვე დაწერილად ჩანს. უმართებულოდ მიგვაჩნია შეხედულება, თითქოსდა ამ შემთხვევაში ქართველი მწერალი მიუთითებდეს ბერძენ ბასილი პროტოასიკრიტის ნაწარმოებზე.

4. ფრაზა: „ვითარ უკანაჲსკენელ მოწაფემან მისმან ისაკ ყოველივე მოგვითხრა“ არ შეიძლება ეკუთვნოდეს ბერძენ მწერალს. წინააღმდეგ შემთხვევაში დამახინჯდებოდა მთელი ის ისტორიული მოვლენები, რასაც ადგილი ჰქონდა, ერთი მხრივ, ბერძნულ-რომაულ ეკლესიებს შორის და, მეორეს მხრივ, საქართველოს დამოკიდებულებას ამ ორ სახელმწიფოსთან სარწმუნოების თვალსაზრისით.

5. „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ შეიძლება დაწერილი იყოს მისი (ილარიონი) მოწაფის ისაკის მიერ“¹.

ამის შემდეგაც ჩვენ მრავალგზის მივუბრუნდით „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუციისა და რედაქციათა ურთიერთმიმართების პრობლემას და გამოვაქვეყნეთ ნაშრომები ქართულ და

¹ ბ. კილანავა, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ავტორობის საკითხი, სტუდენტთა 27-ე სამეცნიერო კონფერენცია, მიძღვნილი აკაკი წერეთლის დაბადების 125 წლითავისადმი, 9. 13. IV. 1965. ქართული ლიტერატურის და ფოლკლორის სექცია. მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1965, გვ. 6-7.

რუსულ ენებზე¹. მასვე მიეძღვნა ჩვენი საკვალიფიკაციო ნაშრომის ერთი თავი².

ამ ნაშრომებში ძირითადად სამი პრობლემა დამუშავდა, რომელთაგან ორი სავსებით ორიგინალურად დაისვა და, გარკვეული აზრით, თითქოს გადაიჭრა კიდევ. კერძოდ, თხზულების რედაქციათა ურთიერთმიმართების კვლევის ისტორიაში პირველად ჩვენ წამოვაცენეთ დებულება რომ: ა) მოკლე ათონური რედაქცია ვრცელისაგან კი არ მომდინარეობს, როგორც აქამდე ეგონათ, არამედ პირიქით – კიმენური ტექსტია მოკლე რედაქცია და იგი ვრცელი რედაქციის პირველწყაროს წარმოადგენს: ბ) თხზულების მეტაფრასული რედაქცია არ მომდინარეობს ვრცელი ტექსტისაგან, როგორც აქამდე იყო მიღებული, არამედ მისი პირველწყაროც აგრეთვე მოკლე რედაქციაა. ამას წინ უსწრებდა ჩვენი უმთავრესი დებულება, რომ „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ ჭეშმარიტად ორიგინალური ქართული თხზულებაა და არა ბერძნულიდან ნათარგმნი თუ ნახევრადნათარგმნი, როგორც მეცნიერთა უმრავლესობა ფიქრობდა, მათ შორის აკად. კ. კეკელიძე.

როგორც ითქვა, მალე დასახელებულ თვალსაზრისს გამოუჩნდნენ როგორც მიმდევრები, ისე მოწინააღმდეგეებიც. სამწუხაროდ, ჩვენი დებულებების კონსტატაციისას მკვლევართა ერთმა ნაწილმა დაარღვია მეცნიერული ეტიკეტი, მათ შორის – პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია! – თანამოაზრეებმაც. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოიჩინა ი. ლოლაშვილი.

¹ ბ. კილანავა, ისევე „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუციისათვის, თბილისის შრომის წითელი დროშის ორდენოსანი სახ. უნივერსიტეტი, ასპირანტთა და ახალგაზრდა მეცნიერ მუშაკთა XVI სამეცნ. კონფერენცია. მოხსენებათა თეზისები. თბ., 1971, გვ. 64-65; Б. Киланавва. К атрибуции древ. негрозинских агнографических памятников (Кименовские редакции V-IX вв.). Материалы докладов IV республиканской научно-технической конференции молодых ученых, Тб., 1973, стр. 35.

² ბ. კილანავა, ქართული აგიოგრაფიის კიმენურ რედაქციათა ატრიბუციისათვის (მუშანიკის, ევსტათისა და აბოს „ნამებანი“. „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“). თბ., 1973, გვ. 142-183. შდრ. Киланавва Б. И. К атрибуции Кименовских редакций грузинской агнографии («Мученичества» Шушаник, Евстафия и Або. Житие Иллариона Грузина). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Тб., 1973, стр. 19-24.

ეს ასე მოხდა:

1973 წელს დავიცავი საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე: „ქართული აგიოგრაფიის კიმენურ რედაქციითა ატრიბუციისათვის“. რომლის ერთი ვრცელი ნაკვეთი მთლიანად „ილარიონ ქართველის ცხოვრებას“ ეხება. სადისერტაციო ნაშრომის ეს მონაკვეთი ორ ნაწილად, თითქმის სრულიად უცვლელად (მხოლოდ ერთადერთი ჩვენებაა მასში შეცვლილი, კერძოდ, ექვთიმე ათონელი არაა მიჩნეული თხზულების ვრცელი ათონური რედაქციის „განმასრულებლად“, რომლის დასაბუთებას თუ უარყოფას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ჩვენი ძირითადი კონცეფციისათვის), დაიბეჭდა თბილისის უნივერსიტეტის შრომებში¹. იგი გარკვეული მოსაზრებითაა არსებითად უცვლელად გადმობეჭდილი ჩვენი შრომების წინამდებარე კრებულში (იხ. აქვე, გვ. 281-317).

სადისერტაციო თემის დაცვისას, საჯარო პაექრობაზე, ერთ-ერთი ჩვენი ოპონენტი გახლდათ მკვლევარი ი. ლოლაშვილი. ოპონენტმა თავის რეცენზიაში (ამ რეცენზიის ქართული და რუსული ვარიანტები, თვით ი. ლოლაშვილის ხელით ჩასწორებული, ინახება ჩვენს პირად არქივში, ხოლო ერთი ეგზემპლარი, რუსულ ენაზე, ინახება უმაღლესი საატესტაციო კომისიის არქივში), ბუნებრივია, გარკვეული ადგილი დაუთმო (გვ. 4-5; გვ. 12-15) „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შემდგომ შესწავლაში განეული ჩვენი შრომის შეფასებას. ამიტომაც თავს უფლებას ვაძლევთ ი. ლოლაშვილის რეცენზია, როგორც ოფიციალური დოკუმენტი, წინამდებარე ნარკვევის განსჯის ობიექტად ვაქციოთ. ჩვენი განზრახვა მით უფრო სწორი გვეჩვენება, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ მკვლევარმა თავისი რეცენზიის დასახელებული მონაკვეთები, სამწუხაროდ, არასასურველი ცვლილებით, ბეჭდური სახითაც გამოაქვეყნა, თანაც ორჯერ დროის უმცირეს მონაკვეთში, თითქმის ზედიზედ².

¹ ბ. კილანავა, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუციისათვის, I, თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ლიტერატურათმცოდნეობა, 1977, 191, გვ. 81-93; II, 1979, 194, გვ. 55-56.

² ი. ლოლაშვილი, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელ და მოკლე რედაქციითა ურთიერთობისათვის, კრებულში: ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII-VIII, თბ., 1976, გვ. 24-38 (ქვემოთ: ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის

ოპონენტი თავისი რეცენზიის პოზიტიურ ნაწილში წერდა (მოგვყავს სიტყვასიტყვით): „მეოთხე თავი (იგულისხმება ჩვენი სადისერტაციო ნაშრომის მეოთხე თავი, გვ. 142-183 – ბ. კ.) ეხება „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართებას და მათ ატრიბუციის საკითხებს. ცნობილია ამ „ცხოვრების“ ხუთი რედაქცია: ა) ბერძნულად შეთხზული ენკომია, რომელიც მიეწერება პროტოასიკრიტ ბასილი მონაზონს (მისი ტექსტი დაკარგულია, დანერილი ყოფილა ილარიონის მონაფეთა ცნობების მიხედვით), ბ) ვრცელი ათონური რედაქცია, რომელიც კ. კეკელიძის მოსაზრებით, დაუნერია ბასილის ენკომიის საფუძველზე 991 წელს ეფთვიმე ათონელს; გ) მეტაფრასული რედაქცია, რომელიც წარმოადგენს ძველი ათონური რედაქციის გარდაქმნა-გადაკეთებას; დ) მოკლე ათონური, რომელიც გამოკრებილია ძველი ათონური რედაქციიდან, და ე) სვინაქსარული, დაცული გიორგი მთაწმინდელის დიდ სვინაქსარში“ (გვ. 4).

რეცენზიის ნეგატიურ ნაწილში ავტორს უწერია: „დისერტანტს ბევრი უშრომია „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციების ურთიერთმიმართებისა და მათი ატრიბუციის საკითხებზე, მაგრამ მის გარჯას ნაკლები შედეგი გამოუღია, თუმცა საფუძვლიანად შეუსწავლია ხსენებული „ცხოვრების“ შემცველი ტექსტები და მათზე არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა“ (გვ. 12). შემდეგ ოპონენტი კონკრეტულ შენიშვნებს იძლევა – უსაფუძლოდ მიიჩნევს ჩვენს ვარაუდს, რომ თავდაპირველი, კიმენური ტექსტი შეიძლება იყოს მოკლე ათონური რედაქცია, რომლითაც უსარგებლიათ ვრცელი ათონური და მეტაფრასული რედაქციების ავტორებს. მან კატეგორიულად გამორიცხა ისაკის ავტორობის შესაძლებლობა და იგი ვრცელი ათონური რედაქციის, რომელიც, მისი აზრით, კიმენური ტექსტია, ავტორის ინფორმატორად ცნო, ამათანავე აღინიშნა: „სიმართლეს მოკლებული უნდა იყოს ცნობა: „ამბობენ ბრძანებით, ბასილი მონაზონის მიერ, ხოლო ქართულად თარგმნა იგი თეოფილემო“, რომელიც მინაწერად ახლავს ყოფ. სააზიო მუზეუმის ერთ ქართულ ხელნაწერს. ეს ცნობა თავისი ენობრივი მონაცემებით XIX საუკუნის პირველი ნახევრისა ჩანს და მინაწერის წყაროც ზეპირი გადმოცემაა, რაკი იგი იწყება ზმნით „ამბობენ“. თხზულებ-

ის ავტორის ვინაობის შესახებ სარწმუნო ცნობა კი დაუცავს ვრცელ ათონურ რედაქციას („ხოლო ბასილი პროტასიკრიტიმან...“). რა თქმა უნდა, ეს ცნობა ეკუთვნის ათონური ვრცელი რედაქციის ავტორს, მაგრამ მის ნამდვილობაში დაეჭვების საფუძველი არა გვაქვს, რადგანაც იგი მცირეოდენი ცვლილებით გამეორებულია მოკლე და მეტაფრასულ ტექსტებშიაც. ამის მიხედვით, ეჭვს გარეშეა, რომ ბასილი მონაზონს მართლა დაუნერია „ილარიონის ცხოვრება“ (კ. კეკელიძე). დისერტანტი წერს: „... არსებითი მნიშვნელობა არ უნდა მიენიჭოს თხზულების სხვა რედაქციათა დასასრულის თითქოსდა ბასილი პროტოასიკრიტის ავტორობის სასარგებლო ჩვენებებს. მთლიანად „ცხოვრება“ ქართველთა ეროვნული ღირსების შეგნებითაა შთაგონებული და ამ ღირსების დემონსტრირება-დასაბუთებას ითვალისწინებს, რაც აბსოლუტურად მოულოდნელია IX ს. ბერძენი მწერლისაგან“. მკვლევარი (ე. ი. ჩვენ – ბ. კ.) როდესაც უარყოფს ბასილი პროტოასიკრიტისა და ფილოსოფოსის ავტორობის ცნობას, მას მხედველობის გარეშე რჩება ასეთი კითხვები: რატომ უნდა იყოს საეჭვო ვრცელი ტექსტის ჩვენება, თუ იგი მისივე თქმით (უნდა იყოს: „კ. კეკელიძის აზრით“ – ბ. კ.). ექვთიმე ათონელს მიეწერება? განა ექვთიმე მოგონილ ცნობას მოგვანვდიდა? იქნებ ეს პიროვნება ქართველია?“ (გვ. 14-15).

ოპონენტის აზრით, საპირისპიროდ ჩვენი შენიშვნისა, „არაა უადგილო „ილარიონის ცხოვრებიდან“ ფრაზაში „მისწერა წიგნი სახც უსევეითარი თესალონიკედ ღმრთის მსახურმან მეფემან ბასილი, ვითარცა პირველ ვთქუთ“ – უკანასკნელი გამოთქმა „ვითარცა პირველ ვთქუთ“, რადგანაც აქ იგულისხმება არა წერილის შინაარსი, არამედ ბასილი მეფის ხსენება. ბასილი კი ზევით მართლაც იხსენიება პირველად 98-ე გვერდზე“ (იგულისხმება ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების II ტომის დასახელებული გვერდი – ბ. კ.).

რეცენზენტმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ შესაძლოა ექვთიმე ათონელის მიერ 991 წელს გადაწერილ ათონურ ხელნაწერში (ცაგ. 72, ბლეკით – 79) შესული იყო „ილარიონ ქართველს ცხოვრების“ არა ვრცელი, არამედ მოკლე რედაქცია (წინასწარ შევნიშნავთ, რომ პატ. მკვლევრის ეს ვარაუდი სავსებით დაადასტურა ათონიდან ახლახან ჩამოტანილმა მიკროფირმა). მაშასადამე, შეიძლება ექვთიმე

ვრცელი ათონური რედაქციის ავტორი არ იყოს, არამედ მოკლე რედაქციის გადამწერი.

სადისერტაციო ნაშრომის საჯაროდ დაცვისას ჩვენ შევნიშნავდით: პატ. ოპონენტის მსჯელობაში დაშვებულია ბევრი უზუსტობა არა მხოლოდ მის ნეგატიურ, არამედ პოზიტიურ ნაწილშიც. კერძოდ, მას რეცენზიის პოზიტიურ მონაკვეთში სიტყვასიტყვით უწერია, რომ „ცნობილია ამ „ცხოვრების“ ხუთი რედაქცია“. ამ რედაქციათა ჩამოთვლას იგი ასე იწყებს: „ა) ბერძნულად შეთხზული ენკომია, რომელიც მიენერება პროტოასიკრიტ ბასილი მონაზონს (მისი ტექსტი დაკარგულია, დანერგილი ყოფილა ილარიონის მონაფეთა ცნობების მიხედვით)“.

არაა სწორი აზრი, რომ თითქოს ცნობილი იყოს თხზულების ბერძნული რედაქცია; ის დღემდე უცნობია მეცნიერებისათვის. ამასთანავე, მოტანილი მსჯელობიდან სავსებით აშკარაა, რომ მკვლევარი დარწმუნებული იყო თხზულების ბერძნული რედაქციის არსებობაში, რომელიც მიენერება ბასილი პროტოასიკრიტ მონაზონს (შდრ. მისი სიტყვები: „ცნობილია ამ „ცხოვრების“ ხუთი რედაქცია: ა) ბერძნულად შეთხზული ენკომია“, რომლის „ტექსტი დაკარგულია“ და „დანერგილი ყოფილა ილარიონის მონაფეთა ცნობების მიხედვით“).

ცხადია, თავისირეცენზიის ამ ნაწილში პატ. ოპონენტი იზიარებს „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქციის შემცველი ხელნაწერის შენიშვნას: „ამბობენ, რომ ე ცხოვრება დაინერა ბერძნულად, ბასილი იმეპერატორის ბრძანებით, ბასილ მონაზონის მიერ, ხოლო ქართულად თარგმნა იგი თეოფილემო“. არავითარი სხვა ცნობა არ მოიპოვება იმის თაობაზე, რომ არსებობდა თხზულების ბერძნული რედაქცია. ვიმეორებთ, დასახელებული ბიბლიოგრაფიული შენიშვნა ერთადერთია, რომელიც მიუთითებს თხზულების ბერძნული რედაქციის არსებობის შესახებ. ამდენად, როდესაც მკვლევარი ამბობს, რომ არსებობდა „ცხოვრების“ ბერძნული რედაქცია, ამ შემთხვევაში იგი მხოლოდ და მხოლოდ ხსენებულ შენიშვნას ეყრდნობა.

რეცენზიის ნეგატიურ ნაწილში კი იგივე მკვლევარი დაბეჯითებით აღნიშნავს, რომ ეს ცნობა, რასაკვირველია, ყალბიაო (გვ. 14).

რაგინდ უცნაურად არ მოგვეჩვენოს, როცა პატ. ოპონენტი გვეკამათება, იგი ჩვენსავე მეცნიერულ მონაპოვარს ეფუძნება

ისე, რომ ამას მსმენელებს (შემდეგ მკითხველებსაც) არ უმხელს. კერძოდ, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ჩვენს ნაშრომში პირველად სპეციალურად იქნა შესწავლილი ზემოდასახელებული ბიბლიოგრაფიული შენიშვნა, რომელიც ბასილს ბერძნული „ცხოვრების“ ავტორად თვლის, ხოლო თეოფილეს – ქართულ ენაზე მისი თხზულების მთარგმნელად.

საკითხის ისტორიას თვალს თუ გადავაავლებთ, აღმოჩნდება, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში 1849 წლიდან არსებობს თვალსაზრისი (რაც შემდგომ გაიზიარეს მ. საბინინმა, პ. იოსელიანმა, ქ. ლოპარევმა, მ. ზაბოროვმა და სხვ.), რომ „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ დაინერა ბერძნულად ბასილის მიერ. კ. კეკელიძე არსებითად ადასტურებს მის ავტორობას იმ განსხვავებით, რომ ვრცელი რედაქციის სახით ექვთიმეს უთარგმნია და განუვრცია ბერძნული თხზულება, ბასილის მიერ წარმოთქმული პრომანას მონასტერში 876 წლის 7 დეკემბერს. ექვთიმეს თარგმანში ცალკეული ფრაზებიც კია შემორჩენილი, როგორიცაა, მაგალითად, „ვითარცა... ისაკ... მოგვხრა“¹.

ქართულმა მეცნიერებამ საბოლოოდ გაიზიარა ეს თვალსაზრისი, ხოლო რუსულმა მეცნიერებამ ამის შემდეგაც ძალაში დატოვა შეხედულება, რომ „ცხოვრება“ მთლიანად ბერძნული თხზულებაა, შემორჩენილი ქართულ თარგმანში. არსებობდა განხვავებული შეხედულებაც „ცხოვრების“ წარმომავლობაზე, რაც თითქმის მოკლებული იყო მეცნიერულ არგუმენტაციას, ამიტომაც მკვეთრად ვერ აღიბეჭდა მკითხველის მეხსიერებაში. ასე რომ, „ცხოვრების“ კვლევის ისტორიის მთელ მანძილზე პირველად ჩვენს საპაექრო შრომაში სათანადო საბუთიანობით დაისვა საკითხი მისი სრული ორიგინალურობის შესახებ. გამოვლენა-გაზიარებიდან საუკუნუნახევრის შემდეგ ატრიბუციისათვის გადამწყვეტი ბიბლიოგრაფიული შენიშვნა, როგორც აღინიშნა, პირველად სწორედ აქ იქცა საგანგებო შესწავლის საგნად და დაისახა გზა მისი სიყალბის ჩვენებისა.

¹ ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისაჲ, წიგნში: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ნ. II (XI-XV სს.), თბ., 1967, გვ. 23-24 (ქვემოთ: ძეგლები, II).

დასახელებული შენიშვნა, რომელიც მეტაფრასულ რედაქციას ეხება, ჩვენს საკვალიფიკაციო ნაშრომში (გვ. 145) განხილულია ამ რედაქციის დასასრულის ჩვენებასთან მიმართებაში და გამოთქმულია აზრი, რომ იგი პირველწაროდან არ მომდინარეობს. კერძოდ, მეტაფრასული რედაქციის დასასრულში ნათქვამია: „ესე არს ცხოვრებაჲ... ილარიონისი,... რომელიც ქებითაცა შესხმისაჲთა პატრივცემულ იქმნა ბასილის მიერ მონაზონისა“¹.

ყოვლად დაუშვებელი, მეცნიერულად სავსებით მიუღებელი იქნებოდა თქმა იმისა, რომ თითქოს კომენტატორს ხელი არ მიუწვდებოდა დასახელებულ ცნობაზე (მისი შენიშვნა ხომ მეტაფრასული რედაქციის შემცველ ხელნაწერს ახლავს!). ყოველ ეჭვს გარეშეა, რომ იგი გაცნობილია ამ ცნობას, მაგრამ ეს უკანასკნელი არ აძლევს მას არავითარ საფუძველს ბასილის ავტორობის სასარგებლოდ. ამიტომაც იმეორებს კომენტატორი სხვათა ნათქვამს: „ამბობენ, რომ ეს ცხოვრება დაინერა ბერძნულად... ბასილი მონაზონის მიერ:.

აი, სწორედ ამ თვალსაზრისზე დაყრდნობით ამბობს პატ. ოპონენტი, რომ დასახელებული ბიბლიოგრაფიული შენიშვნის ჩვენება ყალბია და ზეპირ გადმოცემას ეყრდნობაო. მეცნიერული ეთიკა მოითხოვდა, ეს სცოდნოდა მსმენელსაც და მკითხველსაც. ამასთანავე აქვე მკვლევრის საპირისპიროდ უნდა ითქვას: ა) თუ ეს ცნობა ყალბია, საიდან იცის მან, რომ არსებობდა თხზულების ბერძნული რედაქცია? ბ) თუ თხზულების ბერძნული რედაქცია არსებობდა, როგორ ამტკიცებს იგი, რომ ეს ცნობა ყალბიაო?

პატ. ოპონენტს მხედველობის გარეშე რჩება რეცენზიის პოზიტიურ ნაწილში მისგან გაზიარებული თვალსაზრისი „ცხოვრების“ ბერძნული რედაქციის არსებობის შესახებ და საკითხს ასე წყვეტს: ვრცელი ათონური რედაქციის დასასრულის ჩვენება („ხოლო ბასილი პროტოასიკრიტმან...“) უნდა გავიგოთ პირდაპირი მნიშვნელობით, ამასთანავე გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ბასილი ქართველიაო. ბუნებრივად დაისმის კითხვა: თუ ამ ცნობით ბასილის ავტორობა დასტურდება, თუ ბასილი ქართველია, ქართულენოვანი მწერალი,

¹ ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ახლისაჲ, ნიგნში: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ნ. III (მეტაფრასული რედაქციები XI-XIII სს.), თბ., 1971, გვ. 247-248 (ქვემოთ: ძეგლები, III).

თუ ბიბლიოგრაფიული შენიშვნა ბასილის მიერ თხზულების ბერძნულად დაწერის შესახებ ყალბია, მაშინ გაურკვეველი რჩება, საერთოდ რის საფუძველზე მსჯელობს რეცენზენტი ბერძნული ტექსტის არსებობის შესახებ? (სხვათა შორის, 1973 წელს რეცენზიის პოზიტიურ ნაწილში გამოთქმულმა თვალსაზრისმა „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ბერძნული რედაქციის არსებობის შესახებ თავისებურად იჩინა თავის მკვლევრის მიერ 1982 წელს ჟურნალ „მნათობის“ მე-5 ნომერში გამოქვეყნებულ წერილში, რომელშიც ნათქვამია, რომათონურ 79 (ბლეიკით) ხელნაწერში დაცულიაო „ცხოვრების“ მოკლე ქართული რედაქცია. სიტყვა „ქართული“ აქ იმას გულისხმობს, რომ თითქოს არსებობდა „ცხოვრების“ არაქართული რედაქციაც).

რაკი პატ. ოპონენტის რეცენზიაში ხშირად გვხვდება ურთიერთგამომრიცხავი აზრები და საკითხის კვლევაში ჩვენი წვლილი დაკნინებული ან მიჩქმალულია, მეტწილ შემთხვევაში კი, სამწუხაროდ, თავად რეცენზენტის ავტორობითაა მოწოდებული, საჭიროდ ვთვლით უფრო ვრცლად განვმარტოთ ზოგიერთი საკამათო საკითხი.

მას შემდეგ რაც შეძლებისამებრ დავადგინეთ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ზემოდასახელებული მინაწერის სიყალბე, ბუნებრივია, ამ კონტექსტში მოვაქციეთ სხვა რედაქციათა შესაბამისი ჩვენებანი იმის სრული რწმენით, რომ ისინი ერთი წყაროდან მომდინარეობენ და განსხვავებულ ცნობებს არ შეიცავენ.

რაკი შენიშვნის ანალიზის შედეგად საეჭვო გახდა ბასილის ავტორობა, საზოგადოდ თხზულება ამ კუთხით იქნა განხილული. მთლიანად გავიზიარეთ კ. კეკელიძის თვალსაზრისი თხზულების ცალკეულ ჩვენებათა შესახებ, რომელთა ავტორად ბერძენი მწერლის მიჩნევა შეუძლებელია. ამასთანავე ვრცელი რედაქციის ერთ ქრონოლოგიურ მონაცემზე დაყრდნობით, რაზეც აქამდე მეცნიერებაში ყურადღება არავის მიუქცევია, ვფიქრობთ, საპაექრო ნაშრომში პირველადაა დადგენილი, რომ ჩვენამდე მოუღწეველი თხზულება არ შეიძლება 876 წელს ენკომით გამოსულ ბერძენ მწერალს ეკუთვნოდეს. შემდეგ, ბერძნულ-რომაულ-ქართული საეკლესიო ურთიერთობათა გათვალისწინებით გამოთქმულია აზრი, რომ თხზულებაში გამოვლენილი აღმსარებლობითი ტენდენცია მთლიანად ქართული მოვლენაა და ამ საკითხში ისაკი ბასილს ვერ გაუ-

ნევდა ინფორმატორობას. მაშასადამე, ფრაზა „ვითარცა... ისაკ... მოგვთხრა“ არ უნდა მომდინარეობდეს ბერძნული თხზულებიდან. მაშ, სად ვეძიოთ მისი სათავე?

ვრცელი რედაქციის შესავალში არის ცნობა, რომ ქართლში მრავალი წმინდანი გამოჩნდა, მაგრამ მათი სახელი დავინწყებას მიეცა ცხოვრებათა „აღუწერლობის“ გამო, „გარნა, – აგრძელებს ჰაგიოგრაფი, – რაოდენთამე ახლად გამოჩინებულთა წმიდათაჲ... ცხოვრებაჲცა აღინერა ღმრთის-მოყუარეთა მიერ კაცთა... ვითარცა – ესე წმიდისაჲ ამის“¹. მაშასადამე, ვიდრე ვრცელი რედაქცია შეიქმნებოდა, არსებული „ილარიონის ცხოვრება“. იგი არ შეიძლება ბერძენ ავტორს ეკუთვნოდეს, რადგანც ნაწყვეტში საგანგებოდ ქართველ წმინდანებსა და ქართულ ჰაგიოგრაფიაზეა საუბარი. ამასთანავე რაკი იმ პერიოდის ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიამ არ იცის არც ერთი შემთხვევა, რომ ბერძენ მწერალს აღწეროს ნარმოშობითა და საქმიანობით ქართველი წმინდანის ცხოვრება, ქართველი ავტორი ვერ იტყოდა: ღვთისმოყვარე ბერძნებმა აღწერეს არა მხოლოდ ილარიონის, არამედ „რაოდენთამე ახლა გამოჩინებულთა წმიდათა“ ცხოვრებანიო.

ზემოთქმული გვაძლევს რეალურ საფუძველს დავუშვათ ვარაუდი, რომ ვრცელი რედაქციის შესავალში დასახელებული კაცი, რომელმაც აღწერა ილარიონის ცხოვრება, არის უცნობი ქართველი მწერალი.

ვფიქრობთ, პატ. ოპონენტი ბოლომდე არ ავლენს საკითხის სირთულეს, როცა გადაჭრით აცხადებს, რომ ისაკი გვევლინება იმ სასწაულების მთხრობელად, რომლებიც რომში ყოფნის დროს ილარიონს აუსრულებია ღვთის შთაგონებით.

ჩვენი აზრით, ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ იმას, თუ რას ჰყვება ისაკი, არამედ იმასაც, თუ როგორ ჰყვება. კ. კეკელიძეს შეუმჩნეველი არ დარჩენია ის გარემოება, რომ თხზულების ეს ადგილი „გამსჭვალულია სიმპათიებით რომაელთა ქრისტიანობისადმი“².

იმპერატორის დავალებით გამოსული ორატორისაგან (ბასილისაგან), ვინც არ უნდა ყოფილიყო იგი (ბერძენი თუ ქართველი),

¹ ძეგლები, II, გვ. 10.

² კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, თბ., 1957, გვ. 139.

ბერძნულ-რომაულ ეკლესიებს შორის არსებულ მაშინდელ ურთიერთობათა ფონზე, ამგვარი სახით ისაკის მონათხრობის ხალხში გამოტანა სავსებით მოულოდნელია. ამიტომაც უფრო ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ ისაკი არაა ბასილის ინფორმატორი, მისი „ცოცხალი მთხრობელი“, როგორც ამას მკვლევარი ამბობს. აქ კი კვლავ ისმის საკითხი რედაქციების დასასრულთა ჩვენების რაობის შესახებ. მათი შეპირისპირებითი შესწავლის დროს ჩვენი მხრივ ყურადღება მიექცა იმ თითქმის გადამწყვეტ გარემოებას, რომ, მოკლე ათონური და მეტაფრასული რედაქციების მიხედვით, ბასილი თვითონაა ერთ-ერთი პერსონაჟი „ცხოვრებისა“. კერძოდ, თხზულების ყველა რედაქცია მოგვითხრობს: ილარიონის გარდაცვალების შესახებ ცნობამ იმპერატორამდე მიაღწია. იმპერატორმა ყოველგვარი ზომა მიიღო წმინდანის პატივისაცემად: თესალონიკედან გამოიწვია ბერები, ააშენა ქართველთა მონასტერი ჰრომანას და აქ საზეიმო ვითარებაში გადმოასვენა ილარიონის „წმინდა ნანილები“. ეს საზეიმო ვითარება, მონასტრისადმი შეწირულების გაღებასთან ერთად, დაამშვენა აგრეთვე იმპერატორისაგან დავალებული ორატორის ბასილის გამოსვლამ, რომელმაც ხოტბა შეასხა წმინდანის სახელს. ამ მონაკვეთში მოკლე ვარიანტი ამბის მსვლელობას ასე გადმოგვცემს: „გამოთქმუა ენკომი... ბასილი ასიკრიტმან...“¹ აქ ამბავი ისეა გადმოცემული, რომ ბასილი ზეპირად უნდა გამოდიოდეს ხალხის წინაშე. მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანი ისაა, რომ მოტანილი ცნობა საკუთრივ „ცხოვრების“ სიუჟეტის ორგანული ნაწილია და მისგან განუყოფელი. ბასილის ქება, თუნდაც წერილობითი სახით რომ ყოფილიყო იგი შესრულებული, სავსებით დიფერენცირებულია დღეს ჩვენს ხელთ არსებული თხზულებისაგან.

არსებითადიგივე ვითარება დასტურდება მეტაფრასულ რედაქციაშიც. მეტიც, ასეთი დიფერენცირება აქ უფრო მკვეთრად შეიმჩნევა: „ესე არს ცხოვრება... ილარიონისი... რომელი ქებითაცა... პატივცემულ იქმნა... ბასილის მიერ მონაზონისა“². მოტანილი ცნობის შინაარსი ასეთია: „ილარიონის ცხოვრება“ ეს არის – წინამდებარე

¹ ცხოვრება და მოქალაქეობა წმიდისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისაჲ ძვ. ქართული ლიტერატ. ქრესტომათია, I, შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ, თბ., 1947, გვ. 177 (ქვემოთ: ქრესტომათია, I).

² ძეგლები, III, გვ. 247-248.

თხზულება, ხოლო იგივე პირის ცხოვრება ქებითაც შეუმკია ბასილს. მაშასადამე, „ცხოვრება“ სულ სხვაა და „ქებაც“ – სულ სხვა, ანუ, რაც იგივეა – ბასილი პერსონაჟია მეტაფრასული რედაქციისა.

ამ საზომით მივუდექით ვრცელი ათონური რედაქციის დასასრულსაც. აქ ნათქვამია: „ხოლო ბასილი პროტოასიკრიტიმან და ფილოსოფოსმან და ღირსმან მონაზონმან აღწერა ცხოვრება ნმიდისა ამის...“¹ ჩვენი აზრით, ეს ჩვენებაც არსებითად იმავე ცნობას შეიცავს, რასაც შეიცავენ მოკლე ათონური და მეტაფრასული რედაქციების შესაბამისი მონაკვეთები. განსხვავება მხოლოდ ის არის რომ აქ, ნაცვლად სიტყვებისა – „გამოთქუა“ ბასილმა ენკომი, ან ბასილის მიერ ილარიონის ცხოვრება „პატივცემულ“ იქმნა „ქებითაც“, – ნათქვამია, ბასილმა „აღწერა ცხოვრება ნმიდისა ამის“. მაგრამ ეს განსხვავება მოისხნება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ მაშინდელი ბიზანტიური ლიტერატურული აზროვნება ხშირად „ცხოვრებას“ და „ქებას“ ერთმანეთისაგან არ ასხვავებდა. ამასთანავე, რაც მთავარია, იმავე ვრცელი ათონური რედაქციის შესავალი ნაწილი, როგორც მეცნიერებაში გარკვეულია (კ. კეკელიძე) პირდაპირ მიუთითებს, რომ ბასილის მიერ აღწერილი „ცხოვრება“ იგივე „ქება“ (ენკომი) ყოფილა. მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ვრცელ ათონურ რედაქციაშიც ბასილი ერთ-ერთი პერსონაჟია, რომელიც, გამოდის რა ქებით, თავის სიტყვაში (ქებაში), წერილობით თუ ზეპირად, „აღწერს ცხოვრებას“ ილარიონისა.

მაშასადამე, ჩვენ ოდნავადაც არ გვეპარება ეჭვი იმაში, რომ ბასილი პროტოასიკრიტი დაკავშირებულია ილარიონის სახელთან. ეს ნიშნავს: საპირისპიროდ პატ. ოპონენტის განცხადებისა, ჩვენ ნდობას ვუცხადებთ ვრცელი ათონური რედაქციის დასასრულის ჩვენებასაც, ოღონდ მისგან განსხვავებულად ვგებულობთ მას. არ არსებობს არავითარი ისტორიული და ლიტერატურა-თეორიული საფუძველი, რომ ბასილის შესხმა უცნობი ქართველი მწერლის „ცხოვრების“ ან ვრცელი ათონური რედაქციის დედნად ვიგულვოთ. მისი ოდნავი გავლენაც კი „ცხოვრებას“ არ ეტყობა არც ფაქტობრივი ვითარების გადმოცემისა და არც სტილის თვალსაზრისით (მოგვიანებით ჩვენი ეს მოსაზრება, წყაროს დაუსახელებლად, ოპონენტის ერთ-ერთ პუბლიკაციაში ასეთ სახეს მიიღებს: „ამ ძეგლს

¹ ძეგლები, II, გვ. 37.

თარგმანობისა და მეორადობის რაიმე ნიშანწყალიც კი არ ეტყობა“).

ძირითადი შინაარსი შესაბამისი თავისა ეს გახლავთ და შეიძლება ბოდა თხზულების ატრიბუცია ამით დაგვემთავრებინა.

ამდენად, ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მკვლევრის თვალსაზრისი შრომის დასახელებულ მონაკვეთზე. მიუხედავად იმისა, რომ ეს თვალსაზრისი პოლემიკის ფორმითაა მონოდებული, ფაქტიურად მთლიანად და სავსებით ეთანხმება ჩვენს მოსაზრებას საკითხის პრინციპულ, არსებით ნაწილში. კერძოდ, როგორც აღინიშნა, როცა იგი მსჯელობს ხელნაწერის შენიშვნის სიყალბეზე, იგულისხმება, რომ მან მთლიანად გაიზიარა ჩვენი დასკვნები, რადგანაც, როგორც აღინიშნა, დასახელებულ შენიშვნას ამგვარი კვალიფიკაცია პირველად საპაექროდ წარმოდგენილ ჩვენს ნაშრომში მიეცა, ყოველ შემთხვევაში პატ. ოპონენტმა ამგვარი აზრი ოფიციალურად მხოლოდ ამ შრომის გაცნობის შემდეგ გამოთქვა. საქმის ფაქტიური მხარე გვადიხულებს ამგვარად განვმარტოთ შენიშვნა, რადგან არ არსებობს არავითარი საფუძველი ვიფიქროთ, რომ მკვლევარს ჩვენი ხელნაწერი შრომის გაცნობამდე ჰქონდა შემუშავებული თავისი შეხედულება და რომც ჰქონოდა, იგი ვერ გამოდგებოდა ჩვენი შეხედულების საწინააღმდეგოდ; პირიქით, დაადასტურებდა, რომ კვლევის სწორ გზას ვადგავართ.

ასევე რედაქციათა ფილოლოგიურ ანალიზზე დამყარებულ შეხედულებას თხზულების ქართული წარმომავლობის შესახებ პატ. ოპონენტი, წყაროს დაუსახელებლად იზიარებს იმ დონემდე, რომ უშვებს ვარაუდს თვით ბასილის ქართველობის შესახებ. ასეთი ვარაუდი კი ჩვენ არ დავუშვით და ამ იოლი გზით სვლას თავი ავარიდეთ იმის გამო, რომ, ვფიქრობთ, მას არსებითი წინააღმდეგობანი ახლავს. კერძოდ, მიღებულია თვალსაზრისი, რომ შრომანას ქართველთა მონასტერში ბასილმა გამოთქვა ილარიონის ქება. შეიძლება ვირწმუნოთ, რომ იმპერატორის დავალებით გამოსული ბასილი, ისიც პროტოასიკრიტი (მეფის მდივანი) ბერძნულ გარემოში, ქართულად წარმოთქვამდა ქებას? ეს დაუჯერებელია იმ შემთხვევაშიც, თუ ეჭვმიუტანლად დამტკიცდებოდა ბასილის ქართველობა. და თუ მაინც მან, ქართულმა, წარმოსთქვა ენკომი ბერძნულ ენაზე, იგულისხმება, რომ მისი თხზულება ბერძნულ მწერლობას განეკუთვნებოდა.

არის კიდევ რიგი მიზეზებისა, რომლებიც ბასილის ქართველობის წინააღმდეგ მეტყველებენ, მაგრამ ამჯერად მათზე არ შევჩერდებით.

მას შემდეგ, რაც შეძლებისდაგვარად გაირკვა, რომ „ცხოვრება“ ეკუთვნის ქართველ მწერალს (ვიმეორებთ, ეს იყო ჩვენთვის მთავარი და ამაში პატ. ოპონენტი, მართალია, ჩვენი ნაშრომის დაუსახელებლად, მაგრამ მაინც გვეთანხმება), დაისვა საკითხი იმის შესახებაც, თუ ვინ უნდა ყოფილიყო იგი. ყურადღება მიექცა იმ გარემოებას, რომ მეტაფრასულ რედაქციას ორი დასასრული აქვს. ილარიონის გარდაცვალების აღწერისას აქ ნათქვამია: „ესე არს ცხოვრებაჲ კაცისა მის ღმრთისაჲ და ესე არს მოღუანებაჲ მოქალაქეობისა მისისაჲ, რომელი აღასრულა ნეტარმან მან ქუეყანასა ზედა“¹. აქედან მოთხრობილია ილარიონის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი ამბები და ბოლოს კვლავ ნათქვამია: „ხოლო ესე არს ცხოვრებაჲ მამისა ჩუენისა წმინდისა ილარიონისი. ესე არს მოქალაქობაჲ კაცისა მის საყუარელისა და სიმწნე ახოვანებისა მისისაჲ და მოღუანებაჲ, რომელი აჩუენა მან ქუეყანასა ზედა“ (იქვე, გვ. 247).

დაისვა საკითხი იმის შესახებ, რომ შეიძლება მეტაფრასულ რედაქციაში შესული იყოს უცნობი ქართველი ავტორის „ცხოვრება“, რომელსაც, ბუნებრივია, ჰქონდა თავისი დასასრული. ლოგიკური იყო დაშვება აზრისა: ყველა რედაქციას ილარიონის გარდაცვალებამდე მომხდარი ამბების გადმოცემისას უცნობი ავტორის თხზულების ვარიანტები უდევს საფუძვლად. მართლაც, აქამდე სამივე რედაქცია სიუჟეტურად ერთმანეთს ფარავს, ხოლო ბოლო მონაკვეთში მეტაფრასულსა და ვრცელს შორის არსებითი ხასიათის ფაქტობრივი და სიუჟეტური სხვაობა შეიმჩნევა. ამასთანავე მოკლე ათონური რედაქცია ძირითად ნაწილში იმდენ ფაქტობრივ მსგავსებას იჩენს მეტაფრასულ რედაქციასთან და ამ ფაქტებით იმდენად განსხვავდება ვრცელი ათონურისაგან, რომ ეჭვის ქვეშ დგება მისი უშუალო მომდინარეობა ამ უკანასკნელიდან.

ისლა დაგვრჩა, ვარაუდის სახით დაგვესკვნა: უცნობი ავტორის „ცხოვრების“ ნუსხა-ვარიანტები დამოუკიდებლად განსრულდა იმ მასალებით, რომლებიც ილარიონის გარდაცვალების შემდგომი ამბები იქნებოდა გადმოცემული. რედაქტორები ამ მა-

¹ ძეგლები, III, გვ. 236.

სალებს დამოუკიდებლად ალაგებენ და ქმნიან ახალ რედაქციებს, რის გამოც ბოლო მონაკვეთში მათ შორის თანხმობა არ არის. ვრცელი ათონური რედაქცია განავრცობს მოკლე ათონურის ტიპის „ცხოვრებას“, ხოლო მეორეს მეტაფრასი იყენებს. აქვე დამატებით უნდა აღინიშნოს შემდეგი: ჩვენთვის ფრიად სასიამოვნო აღმოჩნდა ის გარემოება, რომ „ცხოვრების“ სპეციალური ფილოლოგიური ანალიზის შედეგად გამოტანილი დასკვნა, რომელიც სადისერტაციო შრომაშია წარმოდგენილი, ი. ლოლაშვილმა ჩვენთან კამათისას დოკუმენტურად დაადასტურა.

კერძოდ, მან თავის რეცენზიაში განავითარა მართებული თვალსაზრისი ე. წ. ექვთიმე ათონელისეული ტექსტის რაობაზე. რ. ბლეიკის აღწერილობის საფუძველზე იგი ფიქრობდა, რომ 991 წელს ექვთიმე ათონელის მიერ შესრულებული რედაქცია „ილარიონ ქართველის ცხოვრებისა“ მოკლე ათონური რედაქციის ტიპისა უნდა იყოსო (რაც სავსებით დადასტურდა კიდევც). როგორც ცნობილია, ვრცელი ათონური რედაქცია პირველად თითქმის ერთი საუკუნის შემდეგ, კერძოდ 1074 წლის ათონის აღაპებიან ხელნაწერთა კრებულში იჩენს თავს. მაშასადამე, ამ ზუსტი ქრონოლოგიური მონაცემების გათვალისწინებით სავსებით ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ თავდაპირველად მოკლე ათონური რედაქცია შეიქმნა, ხოლო შემდეგ, მის საფუძველზე – დანარჩენები, მათ შორის ვრცელი ათონური რედაქცია. როგორც აღინიშნა, ჩვენ დამოუკიდებლად, საკუთრივ ტექსტების სპეციალური ფილოლოგიური ანალიზის შედეგად მივედით ასეთ დასკვნამდე, ი. ლოლაშვილის სწორი დაკვირვება კი, რომელიც მან ჩვენი თვალსაზრისის საპირისპიროდ გამოიტანა, როგორც აღინიშნა, სინამდვილეში დოკუმენტურად განამტკიცებს ჩვენს დასკვნას.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ საკითხისათვის პრინციპული მნიშვნელობა არა აქვს იმას – ეკუთვნის თუ არა ექვთიმე ათონელს ვრცელი ათონური რედაქცია. აქ მის ადგილზე შეიძლება ნებისმიერი მწერალი ვიგუღვოთ, რითაც სადისერტაციო შრომაში წარმოდგენილი ტექსტების ფილოლოგიური ანალიზი და მისი შედეგები სრულიად უცვლელი რჩება.

და ბოლოს, პასუხი რეცენზენტის ორ კონკრეტული ხასიათის შენიშვნაზე. იგი წერს: „მკვლევარი (ე. ი. ჩვენ – ბ. კ.) როდესაც უარყოფს ბასილი პროტოასიკრიტის ავტორობის ცნობას, მას მხედ-

ველობის გარეშე რჩება ასეთი კითხვა: რატომ უნდა იყოს საექვო ვრცელი ტექსტის ჩვენება, თუ იგი, მისივე თქმით, ექვთიმე ათონელს მიენერება? განა ექვთიმე მოგონილ ცნობას მოგვანვდიდა?"

როდესაც მკვლევარი ამგვარად მსჯელობს, უყურადღებოდ ტოვებს კონკრეტული მასალებით განმტკიცებულ ერთ თეორიულ დებულებას. კერძოდ, რუსული ლიტერატურათმცოდნეობის ცნობილ წარმომადგენელს, ლიტერატურის დიდ ისტორიკოსსა და თეორეტიკოსს დ. ლიხაჩოვს შენიშნული აქვს: ძველ ლიტერატურულ ძეგლთა დასაწყისში ან დასასრულში მოთავსებულ ცნობებს, რომლებშიც ავტორები პირდაპირაა დასახელებული, ხშირად შემთხვევაში არ უნდა ვენდოთო. ეს ნიშნავს: ჩვენ გვქონდა თეორიული საფუძველი, რომ ეჭვი შეგვეტანა თხზულების დასასრულის ცნობის სისწორეში, რის უფლებასაც მკვლევარი გვართმევს. მეორეც, რეცენზენტის შენიშვნა არ ასახავს რეალურ ვითარებას იმის გამო, რომ მსგავსი კითხვა ჩვენ წინაშე არ წამოჭრილა, რადგანაც დასახელებული ცნობა საექვოდ არ მიგვიჩნევია. პირიქით, საპაექრო შრომის შესაბამის მონაკვეთში (გვ. 169) გარკვევით მივუთითებთ, რომ ქართველმა მწერალმა, ვინც არ უნდა იყოს იგი, „ცხოვრების“ ვრცელი ათონური რედაქციის დასასრულში ბასილის როლის წარმოჩენისას ასახა მისი თანამედროვე ეპოქის ლიტერატურული აზროვნების რეალური ვითარება, ანუ, რაც იგივეა, მოგვანოდა სავსებით სწორი ცნობა. ამდენად, საკითხი ამ ცნობის სიყალბე-სისწორეს კი არ ეხება, არამედ მის მართებულ გაგება-კომენტირებას, რასაც ეძღვნება შრომის გარკვეული ნაწილი. შრომის ამ ნაწილზე კი რეცენზენტი კონკრეტულად თითქმის არაფერს ამბობს.

ვფიქრობთ, უსაფუძვლოა პატ. ოპონენტის მეორე შენიშვნაც. საკითხი ეხება შემდეგ ეპიზოდს: ილარიონის წმიდა ნაწილთა „მოყვანების“ მოსურნე მეფე ბასილიმ თესალონიკეში გააგზავნა წერილი „ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის ავტორი ამბობს: „მინერა წიგნი სახეც ესევეთარი თესალონიკედ ღმრთის-მსახურმან მეფემან ბასილი, ვითარცა პირველ ვთქუთ“¹. ჩვენ შევნიშნავდით, რომ ჩვენამდე მოღწეული ხელნაწერის ფარგლებში სავსებით უადგილო ჩანს ფრაზა „ვითარცა პირველ ვთქუთ“, რადგანაც ტექსტში აქამდე ბასილი იმპერატორის მიერ თესალონიკეში წერილის გაგზავნის შესახებ არ-

¹ ძეგლები, II, გვ. 34.

სად არაფერია ნათქვამი. პატ. ოპონენტი კი ფიქრობს, რომ აქ ყველაფერი წესრიგშია, რადგანაც ფრაზა „ვითარცა პირველ ვთქუთ“ ბასილ იმპერატორის მიერ თესალონიკეში გაგზავნილი წერილის შესახებ ცნობას კი არ შეიცავს, არამედ თვით ბასილს მიემართებაო, ე. ი. ბასილის სახელის პირველხსენებაზეაო აქ მსჯელობა.

კონტექსტის ამგვარი ინტერპრეტაცია ტენდენციურია, რეცენზენტის მხრივ ძველი ქართული ტექსტი შინაარსში ჩანვდომის ნაკლებისურვილით გამოწვეული. ამიტომაც, ალქმის გასაადვილებლად მკითხველს ვაწვდით მის პერიფრაზს, განყობილს თანამედროვე ქართული სალიტერატურო ენის ნორმათა გათვალისწინებით. აი, ისიც: „როგორც ადრე (ზემოთ) ვთქვი, ღვთისმსახურმა ბასილი მეფემ თესალონიკელებს მისწერა ასეთი შინაარსის წერილი“ (შემდეგ ავტორი გადმოგვცემს წერილის შინაარსს). აზროვნებაზე ძალმომრეობა იქნება, რომ ვამტკიცოთ – ფრაზა „როგორც ადრე ვთქვი“ არ ეხებაო ბასილის მიერ თესალონიკეში გაგზავნილ წერილს.

ყოველივე ზემოთქმულის გამო, იძულებული ვართ პირდაპირ განვაცხადოთ, პატ. ოპონენტი „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ გარშემო ჩვენ მიერ ჩატარებულ მუშაობას ჯეროვნად არ აფასებს, ამავე დროს ხშირად არღვევს მეცნიერულ ეტიკეტს. კერძოდ, იგი მეტწილად ეყრდნობა ჩვენს გამოკვლევას, იმეორებს მის ძირითად შედეგებს, მაგრამ პირველწყაროს, ე. ი. ჩვენს ნაშრომს, არ ასახელებს.

ასე დამთავრდა ჩვენი კამათი ი. ლოლაშვილთან, მაშინ ვფიქრობდით, რომ იგი წინამდებარე პასუხიდან სათანადო დასკვნებს გამოიტანდა, მომავალში, თუ ამ საგანზე იმსჯელებდა, საკითხის დამუშავებაში ჩვენს წვლილსაც წარმოაჩენდა და, შესაბამისად, კრიტიკის ტონსაც რამდენადმე შეარბილებდა. მოხდა კი პირიქით. როგორც ითქვა, მან ჩვენი საკანდიდატო დისერტაციის დაცვიდან სამი წლის შემდეგ გამოაქვეყნა წერილი¹, რომელიც არსებით ნაწილში ზემოდასახელებულ რეცენზიას ეყრდნობა, თუმცა მასში, განხილულ რეცენზიასთან შედარებით ზოგი რამ შეცვლილია (მაგ., აქ უკვე არაა საუბარი „ცხოვრების“ ბერძნული ტექსტის არსებობაზე და სხვ.). მაგრამ ძირითადი აზრი და ტონი შენარჩუნებული

¹ იხ. კრებული: ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII-VIII, გვ. 24-38. როგორც აღინიშნა, მკვლევარმა იგი მეორედაც დაბეჭდა მცირეოდენი ცვლილებებით.

ლია. ავტორი არც ამჯერად უმხელს მკითხველებს ჩვენს ერთ-ერთ ძირითად დებულებას, რომ „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ დაწერილია ქართულად ქართველი ავტორის მიერ.

მეტის თქმაც შეიძლება; სამწუხაროდ, ჩვენთვის სრულიად გაუგებარი მიზეზით, კიდევ უფრო მოგვიანებით, მან მკითხველს არ გაუმხილა „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხებზე შესრულებული ჩვენი ნაშრომების არსებობაც კი, ამავე დროს დაასახელა ყველა ძირითადი გამოკვლევა, მათ შორის საკუთარი რეცენზიაც. კერძოდ, ვგულისხმობთ მის მიერ გამოცემული ანტონ ბაგრატიონის „წყობილსიტყვაობის“ შენიშვნას, რომელიც ილარიონ ქართველს ეხება. აქ იგი წერს: „მათი („ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციების) ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები განხილული აქვთ კ. კეკელიძეს (ქლი, I, გვ. 244-245; ეტიუდები, IV, გვ. 134-158), ე. გაბიძაშვილს (აგიოგრაფიული ძეგლები, IV, გვ. 134-154), მ. დოლაქიძეს („ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ძველი რედაქციები, 1974) და ი. ლოლაშვილს („ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელი და მოკლე რედაქციების ურთიერთობისათვის, ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII-VIII, 1976, გვ. 24-38)!“.

ავტორთა ჩამოთვლას თუ ნაშრომთა დასახელებებს ჩამოვაცვილებთ, ასეთ რიგს მივიღებთ: „ცხოვრების“ საკითხები განხილული აქვთ კ. კეკელიძეს, ე. გაბიძაშვილს, მ. დოლაქიძესა და ი. ლოლაშვილს.

მკითხველი ხედავს, რომ მკვლევარი ავტორთა ჩამოთვლას დასახელებას არ ამთავრებს სიტყვებით: „და სხვ.“, რომელიც იმის ილუზიას მაინც შეგვიქმნიდა, რომ ამ „სხვ.“-ში შეიძლებოდა ჩვენც ვეგულისხმეთ დაინტერესებულ მკითხველს, მაგრამ ეს მოკრძალებული პერსპექტივაც მოგვიშალა ავტორთა ჩამოთვლის დასასრულში მოხმობილმა „და“ კავშირმა („მ. დოლაქიძეს და ი. ლოლაშვილს“); მან სავსებით გამორიცხა ჩვენი შრომის არსებობაც კი. ვთქვათ, მკვლევარმა თვალი ვერ მიადევნა ჩვენი წერილების სერიას „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შესახებ, გამოქვეყნებულს 1977 და 1979 წლებში თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომების ლიტ-

¹ ანტონ ბაგრატიონი, წყობილსიტყვაობა, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანელოლაშვილმა, თბ., 1980, გვ. 347.

ერატურათმცოდნეობის სერიაში, მაგრამ, როგორც ოფიციალურმა ოპონენტმა, რომელსაც ჩვენი საკვალეფიკაციო შრომა ნახევარ ნელზე მეტ ხანს ჰქონდა ხელთ, როგორ დაივინყა მისი არსებობა? ასეთი გულმაგინყობა თავისთავად გულსატკენია, მაგრამ მაინც ამჯერად ეს არაა მთავარი. სამწუხარო ისაა, რომ მკვლევარი თავის რეცენზიაში წყაროს (ჩვენი ნაშრომის) დაუსახელებლად თითქმის სიტყვა-სიტყვით იმეორებს ჩვენსავე დებულებას რომ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელ ათონურ რედაქციას არ ეტყობა „თარგმანობისა“ და „მეორადობის“ არავითარი კვალი (იქვე, გვ. 29, 38). ამ შეცდომას ვერ ასწორებს მის მიერ მკრთალად ნათქვამი სიტყვები: ბ. კილანავამ გამოთქვა მოსაზრება, რომ ილარიონის მონაფემ ისაკმა დაწერა „ილარიონის ცხოვრების“ მოკლე (კიმენური) რედაქცია“ (იქვე, გვ. 26), რადგანაც მასვე აქვს იქვე ხაზგასმით აღნიშნული, რომ მ. დოლაქიძემ „გამოთქვა... საყურადღებო მოსაზრება: „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ კი არ არის ბერძნულიდან ნახევარად გადმოკეთებული ძეგლი, არამედ ორიგინალურია, თავიდანვე დაწერილია ქართულად და მისი ავტორიც ქართველია“ (იქვე, გვ. 28). შემდგომ ამ დებულების „გაშლაში“ მკვლევარი განუზომელ წილს თვითონ მიითვლის, მაშინ როდესაც, როგორც ითქვა, პირველად ქართული სამეცნიერო ლიტერატურის ისტორიაში აღნიშნულ საკითხზე ამგვარი დებულება, მეცნიერული არგუმენტებით განმტკიცებული (ვიმეორებთ, მეცნიერული არგუმენტებით განმტკიცებული!) ჩვენ გამოვთქვით.

ცხადია, როცა ამას ვამბობთ, სრულიადაც არ ვაკნინებთ იმ მნიშვნელოვან წვლილს, რაც ამ საკითხის დამუშავებაში მ. დოლაქიძეს მიუძღვის, და რომლის ღვანლიც აგრეთვე რამდენადმე გაფერმკრთალებულია საანალიზო ნაშრომში.

ასევე მკვლევარი უზუსტობას იჩენს, როცა მსჯელობს „ცხოვრების“ მოკლე ათონური რედაქციის ჩვენეულ დათარიღებაზე. იგი მკითხველს აწვდის არასწორ ცნობას, თითქოს ჩვენ „ვიუწყებოდეთ“, რომ „ცხოვრების“ მოკლე რედაქცია დაწერილია X საუკუნის პირველ ნახევარში“ (იქვე, გვ. 33).

კატეგორიულად ვაცხადებთ: ჩვენ მიერ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შესახებ შესრულებულ არც ერთ ნაშრომში, დაბეჭდილსა თუ დაუბეჭდავში (სადისერტაციო თემაში) ასეთი რამ არსად არ გვინერია. ჩვენ ვთვლიდით და ვთლით, რომ „ილარიონ ქართველის

ცხოვრების“ თავდაპირველი, კიმენური რედაქცია შეიქმნა ქართულად ქართველი ავტორის მიერ IX საუკუნის მეორე ნახევარში, წმინდანის გარდაცვალებიდან უახლოეს ხანებში.

ნაშრომის ავტორი მკითხველს შეახსენებს ჩვენს თვალსაზრისს „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართების შესახებ და ამ საკითხზე ციტატასაც მოიხმობს თავისი რეცენზიიდან: „ილარიონის ცხოვრების“ მოკლე რედაქცია გამოკრებილია ვრცელი ათონურიდან და ამის საპირისპირო მსჯელობა, თითქოს ვრცელი მომდინარეობდეს მოკლედან, ყოველად შეუძლებელია“. შემდეგ უფრო კატეგორიულადაა ნათქვამი, რომ ჩვენს ნაშრომში (მ. დოლაქიძის ნაშრომთან ერთად) „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართების საკითხი დაყენებულია თავდაყირა და სამწუხაროა, რომ გაუფასურებულია პირველხარისხოვანი წყარო – ე. წ. ვრცელი რედაქცია, რომლის საფუძველზეც შემუშავდა შუალობით თუ უშუალოდ სხვა დანარჩენი რედაქციები. ამიტომაც ახლა იძულებული ვარ ზემოთ თეზისურად თქმული მოსაზრება გავშალო და ისტორიულ ფილოლოგიური მიმოხილვის გზით შევეცადო მის დასაბუთებასაც“¹.

მეტად გულსატკენია უმცროსი კოლევების თვალსაზრისის შეფასება ამგვარი ტონით, მაგრამ ეს არაა ამჯერად მთავარი. სამწუხარო ისაა, რომ თავად პატ. მკვლევრის მიერ „გაშლილი ისტორიულ-ფილოლოგიური მიმოხილვა“ არ დგას სათანადო მეცნიერულ დონეზე, იგი უფრო წინასწარ შემუშავებული აზრის უთუო დასაბუთების ცდას შეიცავს, ვინემ ობიექტურ მეცნიერულ მსჯელობას.

მეცნიერი ფიქრობს, რომ თითქოს ტექსტის გამავრცელებელი ჩვეულებრივ ყოველთვის იუნწყება: „ვითარცა წერილ არს წიგნსა მას ცხოვრებისა მისისასა“, ან „ვითარცა იტყვს აღმწერელი ცხოვრებისა მისისასა“. „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელი ათონური ტექსტი რომ წარმოადგენდეს მოკლე რედაქციის გავრცობას, „მის ანდერძში უეჭველად იქნებოდაო აღნიშნული გავრცობის ფაქტი. და რაკი არც ამგვარი ცნობა მოეპოვება ტექსტს, რა საბუთით

¹ ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII-VIII, გვ. 28.

ვფიქრობთ, რომ მას საფუძველად ედო მოკლე ათონური რედაქცია?“ (იქვე, გვ. 30).

მკვლევრის თეორიული მსჯელობის საფუძველი არც ამ შემთხვევაშია მყარი. ამა თუ იმ ტექსტის გამაგრცობელი ყოველთვის და „უეჭველად“ არ აღნიშნავს გავრცობის ფაქტს. ეს იმდენად აშკარაა, რომ მას არც ვაახლებთ საილუსტრაციო მასალას. მაგრამ რაკი პატ. ოპონენტს ღრმად სწამს, რომ ამგვარი ცნობის უქონლობის გამო „ცხოვრების“ ვრცელი ათონური რედაქცია უთუოდ პირველად უნდა მივიჩნიოთ, მას იერიში მოკლე ათონურ რედაქციაზე მიაქვს; ცდილობს წარმოაჩინოს მისი ენობრივ-სტილიტური და ფაქტობრივი „სიღარიბე“.

იგი მოკლე ათონურ რედაქციას უწუნებს იმას, რომ „ისტორიული ფაქტები მასში გადმოცემულია მოკლე-მოკლე ფრაზებით და ძუნნად“ (იქვე, გვ. 30). არ შეიძლება, რომ ასეთმა განცხადებამ ობიექტური მკითხველის უკმაყოფილება არ გამოიწვიოს, რადგანაც მკვლევარს უკვირს ის, რაც სულაც არაა გასაკვირი: მოკლე რედაქციაში „ისტორიული ფაქტები და მოვლენები“ სწორედ რომ „მოკლე-მოკლე ფრაზებით და ძუნნად“, მომჭირნედ უნდა იყოს გადმოცემული. გასაკვირი ის იქნებოდა, რომ მოკლე რედაქციის ავტორს ასეთი ფაქტები „გრძელ-გრძელი ფრაზებითა და უხვად“ გადმოეცა; ასეთ შემთხვევაში მისი თხზულება კიმენური ტექსტიკი არ იქნებოდა, არამედ გავრცობილი ან მეტაფრასული. კიმენური ტექსტის ავტორს არ უნდა მოვთხოვოთ ის, რაც ტექსტის გამაგრცობელს ან მეტაფრასს მოეთხოვება.

მკვლევარი მოკლე ათონური რედაქციის ავტორს უწუნებს იმასაც, რომ მან თითქოს, ვრცელი რედაქციის შემოკლებისას, „მისი მთლიანი შინაარსობრივი მხარე გააღარიბა“ ან კიდევ „დაარღვია თხრობის ლოგიკური თანმიმდევრობა“ (იქვე, გვ. 31). ნათქვამის საილუსტრაციოდ მოკლე ათონური რედაქციიდან მას მოაქვს ასეთი ნაწყვეტი: ილარიონი „აღდგა და წარემართა ქუეყანად თვსად. და ვითარცა მივიდა, პოვა, რამეთუ აღსრულებულ იყო მამაი მისი და ძმაიცა, ხოლო დედამან მისმან მოართუა ყოველი მონაგები მამისა მისისაი და ჰრქუა: „წარაგე ესე, შვილო, ვითარცა სათნო გირჩნს“. ხოლო მან აღაშენა ვანი კეთილი და შეიყვანა დედაი თვისი და შეწირინა სოფელნი. და იწყო შენებად მონასტერი მამათათვს, და შეკრიბნა

მას შინა ვითარ სამეოცდათექუსმეტნი ძმანი ღირსნი და მოღუანენი. და სხუაჲ მონაგები განუყო გლახაკთა“.

მოტანილ ნაწყვეტს მკვლევარი ასეთ განმარტებას აახლებს: მასში „ამბავი გაბუნდოვანებულია და თხრობაც უშნოდაა შემოკლებული. მასში შემორჩენილია ვრცელი რედაქციის ფრაზა: „და სხუაჲ მონაგები განუყო გლახაკთა“, რომლის დასაწყისი სიტყვა „სხუაჲ“ ზედმეტია, რადგანაც ზევით... არ არის აღნიშნული, თუ მამისეული ქონება როგორ დაანანილა ილარიონმა. ეს „სხუაჲ“ – სიტყვისმეტობა აშკარად მეტყველებს, რომ მოკლე რედაქცია შემოკლებულია. აქვე ცხადად ჩანს, რომ მოკლე ეპიზოდი ვრცელის ნაშთია“ (იქვე, გვ. 31).

ობიექტური მკითხველი ადვილად შეამჩნევს, რომ თხზულების მოტანილი ნაწყვეტი ამგვარი ინტერპრეტაციის საფუძველს, მით უფრო რადიკალური დასკვნების გამოტანის საფუძველს, ოდნავადაც არ იძლევა; მოკლე რედაქციის ამ კონტექსტში ამბავი არაა „გაბუნდოვანებული“. პირიქით, ავტორი თავის სათქმელს სავსებით ნათლად, სავსებით გარკვევით, ლაკონიურად ამბობს. მასში არც „თხრობის ლოგიკური თანმიმდევრობაა“ დარღვეული. პირიქით, ალოგიკური თხრობა ის იქნებოდა, რომ ავტორს ექთვა: ილარიონმა ჯერ მონასტრები აღაშენა და მერე მისცაო დედამისმა „ყოველი მონაგები მამისა მისისაჲ“; ილარიონს იმთავითვე ესაჭიროებოდა გარკვეული „მონაგები“ დასახული მიზნის განსახორციელებლად, ამიტომაც მან ჯერ მიიღო იგი და შემდეგ შეუდგა მონასტერთა მშენებლობას.

საეჭვოა მკვლევრის კატეგორიული მტკიცება, რომ თითქოს მოტანილ ნაწყვეტში აშკარად იგრძნობოდეს „სხვაჲ“ – სიტყვისმეტობა“ და მისი გაგება თითქოს შეუძლებელი იყოს ვრცელი რედაქციის გათვალისწინების გარეშე, რადგანაც ამ სიტყვით დაწყებული მთელი ფრაზა („და სხუაჲ მონაგები განუყო გლახაკთა“) მოკლე ტექსტში შემოსულიაო ვრცელი რედაქციიდან.

მოკლე რედაქციის მოტანილი ნაწყვეტის შინაარსში სწორი ორიენტირების მიზნით განვმარტავთ, რომ ავტორი ამბობს: ილარიონ ქართველი წავიდა თავის ქვეყანაში. როცა იქ ჩავიდა, ნახა, რომ მამა და ძმა გარდაცვლოდა. დედამ კი ილარიონს მიართვა მამის მთელი ქონება და უთხრა: მოიხმარე ეს ქონება, შვილო, ისე, როგორც საჭიროდ მიიჩნისო.

ილარიონმა ამ ქონებით უწინარესად ააშენა „ვანი კეთილი“ და იქ დააყენა თავისი დედა, ამასთანავე დედათა მონასტერს შესწირა მამუელი სოფლები.

შემდეგ ილარიონმა დაიწყო მამათა მონასტრის შენება და მასში დაამკვიდრა სამოცდათექვსმეტი ბერი, „ლირსნი და მოლუანენი“.

დედათა და მამათა მონასტრების აშენების შემდეგ დარჩენილი მამუელი ქონება გლახაკებს განუყო („და სხუად მონაგები განუყო გლახკთა“).

მოკლედ: მამუელი ქონების ერთი ნაწილით ილარიონი აშენებს დედათა მონასტერს, მეორე ნაწილით – მამათა მონასტერს, ხოლო „სხუა მონაგებს“, ანუ, თანამედროვე ტერმინით, დანარჩენ ქონებას, გლახაკებს ურიგებს. აზროვნების ლოგიკას (და ყოველგვარ ლოგიკას) ეწინააღმდეგება იმის მტკიცება, რომ თითქოს აქ შეინიშნებოდეს „სხუაჲ“ – სიტყვამეტობა“. მოკლე ათონური რედაქციის ავტორის მსჯელობა ამ შემთხვევაში (და საერთოდაც) სავსებით ლოგიკურია, მწყობრი, თანმიმდევრული და გასაგები; ასე რომ „სხუაჲ“ სიტყვა მისი, და სწორედ მისი, თხრობის უცილობელი კომპონენტია. კაცმა რომ თქვას, სხვა სიტყვით ამ აზრის გადმოცემა მას თითქმის არ შეეძლო; კონტექსტისათვის სწორედ ერთადერთი ეს სიტყვაა ყველაზე მეტად შესაფერისი. და ამას არ (თუ ვერ) გრძნობს ზოგი მკითხველი, ეს მოკლე ათონური რედაქციის ავტორის ბრალი არ არის.

მკვლევარი ნუნს სდებს ამავე ავტორის ასეთ თხრობასაც: „და წარიყვანნა მის თანა ორნი ძმანი და წარვიდა მოხილვად პირველთა (მათ) მონასტერთა. და მიერ წარემართა სამეუფოდ ქალაქად კონსტანტინეპოლედ“. იგი ამ პასაჟს ასეთ განმარტებას ურთავს: „შედარებიდან ნათლად ირკვევა, რომ მოკლე რედაქციის ეს ორი ფრაზა მთლიანად ამოღებულია ვრცელი რედაქციიდან. ამაში დაეჭვებაც კი არ შეიძლება, ეს იმდენად ცხადი ფაქტია“ (იქვე, გვ. 32).

ისმის კითხვა: რატომ? თურმე იმიტომ, რომ ვრცელი რედაქციის შესაბამის კონტექსტში მეტია ისტორიული რეალები, როგორცაა „ილარიონის მიერ აშენებულ მონასტერში მისვლა, იქაური ბერების მოკითხვა, დედათა მონასტრის მოხილვა, გარდაცვლილი დედისა და სხვა მოლოზანთა (?) კურთხევა, მიხეილ იმპერატორისა და მისი მშობლების ღვთისმოსაობა, რომელთა მოთხრობა გამავრცობელი

ვერ შესძლებდა, მას რომ ხელთ სჭეროდა მოკლე რედაქცია და მისი ორად-ორი ფრაზა“ (იქვე, გვ. 32).

ეს მსჯელობა კრიტიკას ვერ უძლებს, რადგანაც ტენდენციურად განმარტავს საკითხის არსს. კერძოდ, ვინც გარკვეულია ჰაგიოგრაფიული ძეგლების რედაქციათა რაობაში, იგი ოდნავადაც ვერ გაიკვირვებს იმას, რომ კომენური ტექსტის გამავრცობელს თხზულებაში შეაქვს ბევრი ფაქტი და მოვლენა, რასაც არ იცნობს პირველწყარო. მეტის თქმაც შეიძლება; ბევრი ახალი ფაქტი და მოვლენა შეაქვს ტექსტში არა მხოლოდ გამავრცობელს, არამედ თვით მეტაფრას ავტორსაც კი, რომლის ძირითადი მიზანი ტექსტის გავრცობა და მასში ახალი ფაქტების შეტანა კი არაა, არამედ უმთავრესად „სიტყვის ძალის“ წარმოჩენა. ასე რომ, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის მოტანილი პასაჟის გადაფასება შეუძლებელია, რადგანაც არავითარი ზადი მას არა აქვს. პირიქით, - ეს ხაზგასმით უნდა ითქვას, - როგორც კომენური ტექსტი, იგი სანიმუშოა და სამაგალითო სტილური უბრალოებითა და ფაქტობრივი ვითარების გადმოცემის თვალსაზრისით.

მკვლევარი იზიარებს წინამორბედ მეცნიერთა (პ. პეტერსი, მ. რუდაკოვი) არსებითად დაუსაბუთებელ თვალსაზრისს ბასილი პროტოასიკრიტის ქართული წარმომავლობის შესახებ, ამასთანავე ფიქრობს, რომ ბასილმა თავისი თხზულება დაწერა კონსტანტინოპოლში. მკვლევრის ეს თვალსაზრისი ძირითადად ორ საფუძველს ემყარება, რომელთაგან ერთი ასეთია: „ავტორი ერთგან იუნყება, რომ როდესაც ბასილი იმპერატორმა ილარიონის მონაფეები მოიწვია კონსტანტინოპოლში, „მას უამსა პატრიარქად სამეუფოსა ამას ქალაქსა ზედა“ იყო ეგნატი. აქ „სამეუფო (უნდა: „სამეუფოსა“ - ბ. კ.) ამას ქალაქსა ზედა“ იმას ნიშნავს, რომ ავტორი თხზულების წერის დროს იმყოფება კონსტანტინოპოლში“ (იქვე, გვ. 36).

ვინც „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის ტექსტს კარგადაა გაცნობილი, მისთვის სრულიად უეჭველია, რომ ამ გზით თხზულების ავტორის ადგილსამყოფელის გარკვევა უიმედო საქმეა. ეგ ამიტომ: ეს რედაქცია ტექსტის სხვადასხვა მონაკვეთში და ზოგჯერ ერთი მონაკვეთის ფარგლებშიც ისეთ ლექსიკურ ჩვენებებს შეიცავს, რომელთა თანახმადაც მისი ავტორი შეიძლება ერთდროულად ვიგულვოთ კონსტანტინოპოლში, თესალონიკეში, იერუსალიმში, კახეთში, რომსა თუ სხვაგან.

ნათქვამის დასადასტურებლად დავიმოწმებთ საილუსტრაციო მასალას. ასე, მაგალითად, ტექსტში იკითხება: „ხოლო ვითარცა მოინინეს წმიდანი იგი მამანი სამეუფოდ და ეუნყა ესე მეფესა, მეყსეულად ბრძანა შეყვანება მათი წინაშე მისა“¹. „მამინ ღმრთის-მსახურმან მეფემან და პატრიაქმან თაყუანის-სცეს და ამბორს-უყვეს ნანილთა წმიდისათა და მოიქცეს ქალაქადვე (კონსტანტინოპოლს – ბ. კ.) და ჰმადლობდეს ღმერთსა“ (იქვე, გვ. 37).

მოტანილი მაგალითებიდან გამომდინარე, თუ ავჩქარდებოდით, უნდა დაგვეკვნა: ავტორი მართლაც კონსტანტინოპოლში იმყოფება, რადგანაც მას ნათქვამი აქვს: „მოინინეს“ და „მოიქცეს“ კონსტანტინოპოლში, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი იტყოდა: „მიინინეს და „მიიქცენ“. მაგრამ თხზულება შეიცავს უამრავ ფაქტს, რომელიც ამგვარი თვალსაზრისის საპირისპიროდ მეტყველებს.

მოვუსმინოთ ტექსტს: „და ნებითა ღმრთისაჲთა წარემართა სამეუფოდ ქალაქად კონსტანტინეპოლედ“ (იქვე, გვ. 19); „და თანა წარიყვანა მონაფცე ერთი, სახელით ისაკ, და წარვიდა კონსტანტინეპოლედ“ (იქვე, გვ. 22); „ხოლო ვითარცა მიინინეს ღმრთივდაცულსა მას სამეუფოსა ქალაქსა ნანილნი იგი წმიდისანი...“ (იქვე, გვ. 35); „და წარიყვანეს იგი პალატად სამეუფოდ“ (იქვე, გვ. 35).

მოტანილ მაგალითებში „წარემართა“, „წარიყვანა“, „წარმიდა“, „მიინინეს“, „წარიყვანეს“ ზმნების ფორმები თითქოს უცილოს ხდის იმ ფაქტს, რომ ავტორი თხზულების დაწერის დროს არაა კონსტანტინოპოლში.

იგივე ითქმის ავტორის შესაძლო ყოფნისა თუ არყოფნის შესახებ გარეჯაში, იერუსალიმში, თესალონიკეში, ულუმბოში, რომსა და სხვაგან, რომლის დამადასტურებელი უხვი მასალის მოხმობით მკითხველს არ შევანყენთ, რადგანაც, ვფიქრობთ, ზემოთ მოხმობილი მასალის გაცნობა კმარა ასეთი დასკნის გამოსატანად: მკვლევრის მიერ დამოწმებული ერთადერთი ჩვენებით ვერ გაირკვევა ავტორის ადგილსამყოფელი თხზულების შექმნისას. მაგრამ რაკი იგი ფიქრობს, რომ მან ეს ფაქტი დაადგინა კონსტანტინოპოლის სასარგებლოდ, ცდილობს, თავისი ნააზრევი კონკრეტული მასალითაც განამტკიცოს. კერძოდ, მისი დაკვირვებით, ქართველი ბასილი, როგორც სამეფო კარის მოხელე და, ამდენად, კონსტანტინოპოლში

¹ ძეგლები, II, გვ. 31.

მყოფი, გამოჩენილი „რეალური დამაჯერებლობით“ (?) აღწერს „სამეფო კარზე მომხდარ ფაქტებსა და მოვლენებს“. სანიმუშოდ მოაქვს თხზულების ერთი პასაჟი, რომელიც მოცულობით დიდია, მაგრამ მის გარემოებას აქ, მკითხველთან წინასწარ ბოდიშის მოხდის შემდეგ, საჭიროდ ვრაცხთ. აი, ისიც: მეფეს მოახსენეს, რომ ილარიონის მოწაფეები არიან ულუმბოს მთაზეო. მან მაშინვე „ბრძანა სწრაფითა დიდითა მოყვანებაჲ მოწაფეთა მისთაჲ დრომონითა სამეუფოთა პალატად პატივითა დიდითა შემსგავსებულად ღირსებისა მათისა. ხოლო ვითარცა მოინინეს წმიდანი იგი მამანი სამეუფოდ და ეუნყა ესე მეფესა, მეყსეულად ბრძანა შეყვანებაჲ მათი წინაშე მისა. და ვითარცა შევიდეს იგინი, განიხარა მეფემან სიხარულითა დიდითა, იხილა რაჲ ანგელოზებრივი სახც მათი, რამეთუ იყვნეს წმიდანი იგი მოხუცებულნი დღითა და მცოვანნი ჰასაკითა. და შუენიერებაჲ იგი გარეშისა სახისა მათისაჲ შინაგანსა სულისა ბრწყინვალეებასა ცხადად აჩინებდა და შემუსრვილი იგი და მდაბალი სიტყუაჲ მათი სიმშკდესა და მყუდროებასა გონებისა მათისა გამოაჩინებდა. და ევედრებოდა მეფე ლოცვისა ყოფად მისთვის და ყოვლისა სამეუფოთა მისისა, ხოლო ნეტართა მათ ჴელითა აპყრობილითა ულოცეს მეფესა ყოვლისა თანა სამეუფოთა მისისა... მაშინ, ვითარცა რაჲ ნიჭნი სამეუფონი, მიუვლინა იგინი წმიდასა პატრიარქსა ეგნატის, რომელი-იგი სინმინდისა და ღირსებისა მისისათვის იყო იგი მას ჟამსა პატრიარქად სამეუფოსა ამას ქალაქსა ზედა. და მიუმცნო ესრეთ, ვითარმედ: „იხილენ კაცნი ანგელოზთა სწორნი და მიიღე ლოცვაჲ მათი, რამეთუ მე ვიხილენ და დიდად განვიხარენ ხილვისაგან მეზრ მათისა, რამეთუ მიხედვაჲ სახისა მათისა პატიოსნესაჲ უაღრეს უზნობისა სხუათაჲსა იყო. და კუალად სიტყუანი მათნი სანადელნი და სულიერნი გონებისა მათისა უმანკოებასა და სინაწოებასა აჩუენებდეს“. ხოლო პატრიარქმან, ვითარცა იხილნა წმიდანი იგი მამანი, მოიკითხნა იგი მონლედ სიყარულითა ძმებრივითა და განიხარა ფრიად და აკურთხნა იგინი, და მიიღო ლოცვაჲ მათი“¹.

მოტანილ ნაწყვეტს ახლავს მკვლევრის ასეთი კომენტარი: „აქედან ირკვევა, რომ ამ ამბის აღმწერელი არის სამეფო კარის მოხელე. მას დანვრილებით აღუწერია მეფის ზრუნვა, ამაგი და

¹ ძეგლები, II, გვ. 31 (მკვლევრის მიერ ციტირებისას დაშვებული შეცდომები გასწორებულია ჩვენ მიერ).

დახმარება ილარიონის მოწაფეთა და მისი სახელის ზრუნვა, ამაგი და დახმარება ილარიონის მოწაფეთა და მისი სახელის მადიდებელთა მიმართ¹.

ამ შემთხვევაშიც პატ. მეცნიერი აზვიადებს ტექსტის ჩვენების მნიშვნელობას ავტორის ადგილსამყოფლის გარკვევის საქმეში, რადგანაც ზემოთმოტანილ ცნობათა გადმოსაცემად სრულადაც არ იყო აუცილებელი ავტორის ყოფნა უთუოდ კონსტანტინოპოლში, თანაც უთუოდ მეფის სასახლეში, მოტანილი ნაწყვეტი არავითარ ისეთ სპეციფიკურ ცნობას არ შეიცავს, რომლის მოპოვება მაინცდამაინც მხოლოდ სამეფო კარის მოხელეებსა და უთუოდ მხოლოდ კონსტანტინოპოლში მყოფს შესძლებოდა, მით უფრო, რომ შეიძლება ყველა ფიქსირებული ფაქტი ზედმინევით ისტორიული კი არ იყოს, არამედ მწერლის ფანტაზიით შეთხზულიც. ამას გარდა, მკვლევარი ყურადღებას არ აქცევს იმ ფაქტს, რომ მწერლის მხრივ ასევე „რეალურად დამაჯერებლადაა“ აღწერილი ილარიონის პიროვნებასთან დაკავშირებული ამბები, მომხდარნი იერუსალიმისაკენ მიმავალ გზაზე თუ თავად იერუსალიმში, აგრეთვე კახეთსა და სხვაგან. მწერლის ადგილსამყოფლის გასარკვევად მკვლევრის მიერ არჩეულ გზას რომ ვაგვიყვეთ, უნდა ვალიაოთ, რომ, მაგალითად, ჰომეროსი ყოფილა ჰადესში, „მარიამ ღვთისმშობლის მიმოსვლისი“ ავტორი გასცნობია ჯოჯოხეთის ყოველ კუთხე-კუნჭულს, ასევე მოუხილავს ეს მხარე ჩვენს დღეებში თვით კ. გამსახურდიასაც, რადგანაც ისინი უაღრესად გრძნობად, „რეალურად დამაჯერებლად“ გადმოსცემენ ჰადესისა და ჯოჯოხეთის მკვიდრა „ცხოვრების“ პერიპატიებს...

არის სხვა გარემოებანიც, რომლებიც წარმოაჩენს ტექსტის მკვლევრისეულ ინტერპრეტაციათა უმართებულობას, განსაკუთრებით თეორიულ ქრილში. კერძოდ, მას ყურადღების გარეშე რჩება ის ფაქტიც, რომ ჰაგიოგრაფი ავტორები ხშირად უაღრესად „რეალურად დამაჯერებლად“ გადმოგვცემენ ხოლმე პერსონაჟთა სულის მოძრაობას, მათ განცდებს მაშინაც, როცა ეს პერსონაჟები განმარტოებულნი არიან. ნათქვამის საილუსტრაციოდ სახელდახელოდ დავასახელებდით ერთ პასაჟს „აბოს ნამებიდან“,

¹ ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII-VIII, გვ. 37-38.

სადაც მისი ავტორი იოვანე საბანისძე ცხოვლად გვიხატავს საპყრობილეში მყოფი აბოს შინაგან განცდებს, მისი სულის მოძრაობას, მის ფიქრებს. ისმის კითხვა: გვაქვს კი უფლება ვამტკიცოთ, რომ ამ დროს ავტორიც (იოვანე საბანის ძე) მასთან ერთად იმყოფებოდა საპყრობილეში? ცხადია, არა. ამიტომაც, და ზოგი სხვა ფაქტის გათვალისწინებითაც, შენიშნა რ. ბარამიძემ: „ქართველი ჰაგიოგრაფები შემოქმედებითი ფანტაზიის საშუალებით ქმნიან მთელ რიგ სცენებს და სურათებს, გადმოგვცემენ პერსონაჟის განცდებს, რის შედეგადაც ახდენენ მოქმედების მოტივაციას და რეალობის სრულ ილუზიას ქმნიან, რაც განსაკუთრებულ დამაჯერებლობას ანიჭებს მათ ნაწარმოებებს“¹.

სანამ მკვლევრის დანარჩენი საბუთების ავ-კარზე მოგახსენებდეთ, ამთავითვე ვიტყვი: თავისი თვალსაზრისის განსამტკიცებლად იგი დიდ იმედებს ამყარებდა ერთ ათონურ ხელნაწერ კრებულზე (ბლეიკით 79), რომელიც, ზოგი ავტორის ცნობით, 990 წელს იყო გადაწერილ-შედგენილი, და რომელშიც შესულია „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“. სხვებთან ერთად ეს ხელნაწერი ახლახან ათონიდან თბილისს ჩამოიტანეს კინორეჟისორმა გ. პატარაიამ და უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის კლასიკური ფილოლოგიის განყოფილების კურსდამთავრებულმა ა. მიქაბერიძემ.

ცხადია, ამ ფაქტმა ქართველ მეცნიერებში ცხოველი ინტერესი გამოიწვია; მეცნიერთა ერთმა ნაწილმა ხელი მოჰკიდა ხელნაწერთა დამუშავებას, მათ შორის წინამდებარე სტრიქონების ავტორმაც. კერძოდ, ჩვენ იმთავითვე გავეცანით ხელნაწერ 79-ში წარმოდგენილ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ტექსტს, იგი აღმოჩნდა მოკლე რედაქციისა, ენობრივი და სტილური არქაიზმების, აგრეთვე ზოგი უაღრესად საინტერესო ფაქტობრივი მასალის შემცველი, რომელიც, ვფიქრობთ, დოკუმენტურად ადასტურებს ჩვენს ვარაუდს მოკლე, ვრცელი და მეტაფრასული რედაქციების ურთიერთმიმართების შესახებ. ასევე ჩვენთვის იმთავითვე ცხადი გახდა, რომ დასახელებული ხელნაწერი (79) კრებული, კერძოდ

¹ რ. ბარამიძე, ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, თბ., 1976, გვ. 147. შდრ. გ. ფარულავა, მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში, თბ., 1982, გვ. 129.

მასში შესული „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ არ წარმოადგენს ექვთიმე ათონელის ავტოგრაფს.

ზემოაღნიშნულმა და აგრეთვე ზოგმა სხვა გარემოებამაც გვაგრძნობინა იმის საჭიროება, რომ „ცხოვრების“ ეს რედაქცია მოგვემზადებინა პუბლიკაციისათვის. ხელნაწერი მოვამზადეთ დასაბეჭდად ისე, რომ დასკვნათა გამოტანაში არ ავჩქარებულვართ, თუმცა ჩვენი თვალსაზრისი სისწორის დამამტკიცებელი უხვი მასალა მოვიპოვეთ.

ჩვენმა მოკამათემ, ფიქრობთ, აქაც იჩქარა. მან თბილისში ხელნაწერთა მიკროფირების ჩამოტანისთანავე, ისე, რომ მათ საჭირო სიღრმით არ გასცნობია, დაიწყო წერილების სერიების გამოქვეყნება ჟურნ. „მნათობში“ (1982, 4, 5). ასეთ შემთხვევაში მოსალოდნელმა ლოგიკურმა შედეგმაც არ დააყოვნა. მკვლევარმა ჩვენთვის საინტერესო ხელნაწერის შესახებ ჟურნ. „მნათობის“ 1982 წლის მაისის ნომერში (5) ხაზგასმით აღნიშნა: „79 ხელნაწერი, დათარიღებული 990 წლით, ეფთვიმე მთანმინდელის ავტოგრაფია. მასში დაცულია „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე ქართული რედაქცია, რომელიც აქამდე ჩვენთვის ცნობილი იყო ერთი გვიანდელი თბილისური ხელნაწერით, ზოგიერთი მეცნიერი და მათ შორის მეც ფიქრობდი, რომ შეიძლება ეს მოკლე რედაქცია შემუშავებულია თვით გადამწერის (ე. ი. ფფრემის) მიერ. მაგრამ ახლა ირკვევა, რომ ეს ასე არ არის ტექსტს ბოლოზე ერთვის ეფთვიმეს შენიშვნა: „ღმერთმან დაგაჯეროს! შეგვინდვეთ სანყლისა დედისაგან დავწერეთ. უკეთესი არა გვექონდა“ (ფ. 68, ბ). მაშასადამე, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქცია გამოკრებული ვრცელი ათონური რედაქციიდან, 990 წელზე ადრე ყოფილა შემუშავებული უცნობი პირის მიერ, ეფთვიმეს ის მხოლოდ გადაუწერია“ (იქვე, გვ. 161). მკვლევარი მკითხველებს იქვე, იმავე გვერდზე, აუწყებს, რომ ამჟამად ათონურ ხელნაწერთა „მიკროფილმები, რომლებიც ათონზე გადაიღეს და ჩამოიტანეს იქიდან გ. პატარაიამ და ალ. მიქაბერიძემ, ახლა დამზადებულია სამ კომპლექტად“.

ეს ამონაწერი მოცულობით ასე მცირე, უამრავ შეცდომას შეიცავს. მკვლევარი არასწორ ინფორმაციას აწვდის მკითხველს, როცა ამბობს, რომ თითქოს „ზოგიერთი მეცნიერი“ ფიქრობდა „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქცია შემუშავებულია თვით გადამწერის – ეფრემის მიერო. სინამდვილეში არც ერთ მეცნიერს

არასდროს და არსად არ უთქვამს ასეთი რამე „ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის შესახებ, და საერთოდ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციებთან არაა დაკავშირებული არც ერთი ეფრემის, არც დიდისა და არც მცირის, სახელი.

მკვლევარი შეცდომას უშვებს ხელნაწერის ანდერძის გადმოწერისას. ასე მაგალითად, მცდარია იკითხვისი „გუქონდა“. უნდა იყოს და არის კიდევაც: „გუქონდა“. იგი „ფოტოკადრებზე დიდი გაჭირვებით“ არ „იკითხება“, მით უფრო „კარგ ტექნიკურ საშუალებათა გამოყენებას“ არ საჭიროებს „ცთომილებისაგან“ თავის დასაღწევად: „გუქონდა“ შეუიარაღებელი თვალითაც კარგად იკითხება.

ამასთანავე, ეტყობა, ცხოვრებაში უაღრესად დინჯი, შინაგანად, (და გარეგნულადაც) ყოველთვის განონასწორებული პიროვნება, ამჯერად აჩქარებულა, რის გამოც არასწორად წარმოუდგენია ათონურ ხელნაწერთა მიკროფირების ერთ-ერთი დამამზადებლის და მისი ჩამომტანის სახელი. გურამ პატარაიასთან ერთად, ეს მიკროფირები დაამზადა და ჩამოიტანა არა „ალ. მიქაბერიძემ“, არამედ ავთანდილ მიქაბერიძემ (ა. მიქაბერიძე დაბადებულიც არ იყო, როცა ალ. მიქაბერიძემ რუსულიდან თარგმნა აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ შტოლისეული გარდათქმული ტექსტი).

და ბოლოს ყველაზე მთავარი ხარვეზების შესახებ, 1982 წლის მაისის თვეში („მნათობის“ მე-5 ნომერში) მკვლევარი წერდა: ხელნაწერი 79 ექვთიმე ათონელის (თუ ვინმე ეფრემის) ავტოგრაფიად, დაწერილი 990 წელს. იმავე 1982 წლის ოქტომბრის თვეში კი იგივე მკვლევარი იმავე ხელნაწერის შესახებ კატეგორიულად ამბობს: 79 ხელნაწერი არის ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ 991 წელს გადანერილი აგიოგრაფიული და ასკეტიკურ-მისტიკური კრებულის პირი, რომელიც დამზადებულია XI საუკუნის შუა წლებში... 79 ხელნაწერი (97 ფურცლის ჩათვლით), ეფთვიმე მთაწმიდელის ავტოგრაფი კი არ არის, არამედ მისი გვიანდელი პირია... 79 ხელნაწერი შეიცავს „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციას. იგი მოთავსებული ყოფილა 991 წელს ეფთვიმეს მიერ გადანერილ ნუსხაში, საიდანაც გადმოუნერია იოანეს 79 ხელნაწერში... ტექსტს ბოლოზე ერთვის შენიშვნა, რომელიც უნდა ეკუთვნოდეს ეფთვიმეს. „ღმერთმან დაგაჯეროს, სანყლისა დედისაგან დავწერეთ. უკეთესი არა გუქონდა“ (ფ. 67). მაშასადამე, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქცია, გადმოკეთებული ვრცელი ათონური რედაქციი-

დან, 991 ნელზე ადრე უნდა ყოფილიყო შემუშავებული უცნობი პირის მიერ და ეფთვიმეს ის მხოლოდ გადმოუნერია“¹.

ამდენად ხელნაწერი 79 1982 წლის მაისის თვეში (მკვლევრის წერილი დაიბეჭდა, როგორც აღინიშნა, ჟურნ. „მნათობის“ მე-5 ნომერში) წარმოადგენდა ექვთიმე ათონელის (თუ ეფრემის) ავტოგრაფს, შესრულებულს 990 წელს. იმავე 1982 წლის ოქტომბრის თვეში (ი. ლოლაშვილის მეორე ნაშრომი ხელმოწერილია დასაბეჭდად დასახელებული წლის 13 ოქტომბერს) ის არ წარმოადგენს ექვთიმეს ავტოგრაფს და არც 990 წელსაა გადწერილი, არამედ 991 წელს. ამ ხელნაწერში შესული „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ანდერძი 1982 წლის მაისში იკითხებოდა 68-ე ფურცელზე, თანაც ამ ფურცლის „ბ“-ში (ფ. 68, ბ), ხოლო იგივე ანდერძი იმავე 1982 წლის ოქტომბერში იკითხება ხელწერის 67-ე გვერდზე, თანაც ისე, რომ ანბანური სათვალავი არ დასჭირვებია. მაისში ანდერძში იკითხებოდა სიტყვა „გვექონდა“, ხოლო ოქტომბერში იკითხება „გუქონდა“. მაისში გადამწერი მკითხველისგან შენდობას ითხოვდნენ („ღმერთმან დაგაჯეროს: შეგვინდვეთ, სანყლისა დედისაგან დავწერეთ. უკეთესი არა გუქონდა“), ხოლო ოქტომბერში ისინი შენდობას აღარ ითხოვენ („ღმერთმან დაგაჯეროს, სანყლისა დედისაგან დავწერეთ უკეთესი არა გუქონდა“), არაფერს ვამბობთ პუნქტუაცურ ცვლილებებზე, თუმცა მასაც აქვს გარკვეული მნიშვნელობა ტექსტის შინაარსის შეგრძნება-შეცნობისთვის.

ცხადია, მოსაწონი არაა ამგვარი დამოკიდებულება ძველი ქართული ხელნაწერი მემკვიდრეობისადმი საზოგადოდ, მით უფრო ისეთი გამოცდილი მკვლევრისა და წყაროთმცოდნის მხრივ, როგორიც ბატონი ივანე გახლდათ.

ორიოდე სიტყვა ერთი უაღრესად საყურადღებო დეტალის შესახებ.

მკვლევარი 79 ხელნაწერს (97 ფურცლის ჩათვლით) მიიჩნევს ექვთიმე ათონელის გადწერილად, ანუ გადწესხულად (რომელიც შემდგომ თავის მხრივ გადაუნერია, ზოგი დამატებითურთ, ათონის ივერთა მონასტრის ბერს იოანეს). ამ ფაქტს მკვლევარი მრავალგზის აღნიშნავს, ხოლო ნათქვამის დასადასტურებლად მოჰყავს ექვთიმე ათონელის ანდერძი: „სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სუ-

¹ ი. ლოლაშვილი, ათონურ ხელნაწერთა სიახლენი, თბ., 1982, გვ. 78-80.

ლისა წმიდისაჲთა, ძლიერებითა ცხოველს-მყოფელისა პატიოსნისა ჯუარისაჲთა, მეოხებითა წმიდისა ღმრთისმშობლისაჲთა, წმიდისა იოანე ნათლისმცემლისაჲთა, და წმიდისა იოანე მახარებელისაჲთა და ყოველთა წმიდათაჲთა მე, გლახაკმან და ნარჩევმან ყოველთა კაცთამან და ყოვლისა ბრალისა თანამდებმან ეფთვიმე, ვთარგმნე წმიდაჲ ესე წიგნი ბერძნულისაგან ქართულად ბრძანებითა წმიდისა მამისა ჩემისა იოვანესითა ან გევედრები: ვინცა იკითხვიდეთ, ლოცვასა მოგკვსენენით პირველად მამაჲ ჩემი იოვანე და მე, უღირსი ესე ეფთვიმე, რათა თქუენცა ღმერთმან სასყიდელი შრომისაჲ მოგანიჭოს, ამინ.

დაინერა წმინდაჲ ესე წიგნი მთასა წმინდასა ათონას, საყოფელსა წმიდისა ღმრთისმშობელისასა და გასრულდა გლახაკისა ეფთვიმეს მიერ მეფობასა ბასილისსა და კოსტანტინესსა, პატრიარქობისა ნიკოლაოსისა, ინდიქტიონსა დ (4), დასაბამითგან წელთა ხვუთ (6499-5508-991)" (იქვე, გვ. 78).

სწორედ ამ ანდერძმა „დაარწმუნა“ მკვლევარი, რომ ხსენებული № 79 ხელნაწერი არის ეფთვიმე მთანმიდელის მიერ 991 წელს გადწერილი აგიოგრაფიულ-ასკეტური კრებულის პირი“ (იქვე, გვ. 78), რომ იგი არის „ეფთვიმე მთანმიდელის მიერ 991 წელს გადწილული კრებული“, მოგვიანებით გადწერილი სხვა პირის მიერ (იქვე, გვ. 79), რომ „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ „მოთავსებული ყოფილა 991 წელს ეფთვიმეს მიერ გადწერილ ნუსხაში (იქვე, გვ. 79).

სინამდვილეში კი ზემოთ დამონმებული ანდერძი სულ სხვა რამეზე მეტყველებს. იგი არაორაზროვნად, პირდაპირ გვაუწყებს, რომ ექვთიმე ათონელი გადამწერ-გადამწუსხველი კი არაა ხსენებული კრებულისა, არამედ მისი მთარგმნელი ბერძნული ენიდან. თავად ექვთიმე ამბობს: „მე, გლახაკმან... ეფთვიმე ვთარგმნე წმიდა ესე წიგნი ბერძნულისაგან ქართულად ბრძანებითა წმიდისა მამისა ჩემისა იოვანესითა“. აქ არა მხოლოდ ისაა ნათქვამი, რომ ექვთიმე დასახელებული კარებულის მთარგმნელია ბერძნულიდან ქართულად, არამედ ამასთანავე ისიც, თუ ვისი „ბრძანებით“ უთარგმნია იგი: მამას (იოვანეს) დაუვალებია შვილისათვის (ექვთიმესათვის) მისი თარგმნა.

სხვა საკითხია, თუ როგორ მოხვდა ამ კრებულში ორიგინალური ძეგლი „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“. ეს საკითხი დამაჯერებლად ახსნა მ. დოლაქიძემ თავის ბოლოდროინდელ ნაშრომში¹.

შენიშვნა: ჩვენ მიერ ხელნაწერ 79-ში შესული „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ტექსტის პუბლიკაციის (სხვათა შორის მასზე დართულ შესავალში ნათქვამია, რომ იგი არ წარმოადგენს ექვთიმეს ავტოგრაფს), მის შესახებ ნაკითხული უამრავი მოხსენებების (რომელთა ერთი ნაწილის თეზისები დაბეჭდილია), აგრეთვე თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობისათვის ჩვენი წინამდებარე კრებულის ჩაბარებიდან საკმაო ხნის შემდეგ, კერძოდ 1984 წელს, გამოქვეყნდა მკვლევრის ნიგნი სახელწოდებით: „მრავალკარედი“. მასში განმეორებით და თითქმის უცვლელადაა შეტანილი ავტორის ადრინდელი წერილი-რეცენზია, რომელშიც კვლავ ნათქვამია, რომ ჩვენსა და მ. დოლაქიძის ნაშრომებში „დაყენებულია თავდაყირა“ თხზულების რედაქციათა ურთიერთმიმართების საკითხი და „გაუფასურებულია პირველხარისხოვანი წყარო“.

თუ რამდენად მართებულია ეს უმკაცრესი შეფასება უმცროსი კოლეგების ღვანლისა, ამაში, ალბათ, მკითხველს დააკვალიანებს წინამდებარე კრებულში წარმოდგენილი ნაშრომები, შესრულებული ჩვენ მიერ უმთავრესად ათონიდან ახლადმოპოვებული „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ანალიზის საფუძველზე, აგრეთვე მ. დოლაქიძის სპეციალური მონოგრაფია² და წერილი, რომელიც ბლეიკ. 79 ხელნაწერის შედგენილობას ეხება.

¹ მ. დოლაქიძე, ათონური 79 ხელნაწერის შედგენილობის შესახებ, მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, XII, თბ., 1986, გვ. 3-20. ნაკითხული იყო მოხსენებად 1982 წლის 12 ოქტომბერს.

² მ. დოლაქიძე, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ უძველესი რედაქციები, თბ., 1975.

ე) [58v თუესა¹ ნოენბერსა ით წმიდისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისა ცსენებაჲ, ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ მისი²

ესე წმიდაჲ და ნეტარი მამაჲ ჩუენი ილარიონ იყო ნათესავით ქართველი, ქუეყანით კახეთით, შვილი აზნაურთა მდიდართაჲ და ამისა მამასა ესხნეს სხუანიცა შვილნი. ხოლო ესე აღთქუმული იყო ღმრთისადა მშობელთა მისთაგან, ვითარცა სამოელ მუცლითგანვე დედისა თვისისა და ვითარცა იქმნა ვ წლისაჲ, მიეცა სწავლად მოძღუარსა, კაცსა ღირსსა, რომელი ჯდა მახლობელად დაბასა მას, სადა იყოფოდა მამაჲ ამის ნეტარისაჲ, და ასწავლიდა წიგნთა სულიერთა დღე და ღამე. და ვითარ იხილა მამამან მისმან სწრაფით სწავლაჲ მისი ბერისაგან მის, იწყო მიცემად ყოველი საწმარი უხ[59]უებით. და იწყო ადგილსა მას მონასტრად. შეკრბეს ადგილსა მას მონაზონნი, ვითარ ივ ოდენ. და მარადის მოვალნ მამაჲ მისი შენებისათჳს მის ადგილსა. და ვითარ იხილა წმიდამან მან ყრმამან ილარიონ ზედაღს-ზედა მოსლვაჲ იგი მამისა თვისისაჲ, მოეცენა სიტყუაჲ იგი წმინდისა სახარებისაჲ: „რომელმან არა დაუტეოს მამაჲ თჳსი და დედაჲ თჳსი და არა აღილოს ჯუარი თჳსი და შემომიდგეს მე, იგი არა არს ჩემდა ღირს“. და განიზრახა წარსლვაჲ უშორესსა უდაბნოსა.

და აღდგა ღამით და წარვიდა უდაბნოსა გარეჯისასა. და პოვნა მუნ მრავალნი კაცნი მოლუანენი და ღირსნი და მახლობელად მათსა ქუაბი მცირე. და შევიდა და დაემკვდრა მას შინა. და იყო ჰასაკისა ვითარ იე წლისაჲ, და წარჰმატა მოლუანებითა ყოველთა მყოფთა მის უდაბნოესათა მარხვითა და ლოცვითა, რომელიც ყოველთა უკრდა ეგოდენი მისი შრომით მოთმინებაჲ და აღეშენებოდეს ძმანი იგი სწავლითა და ევედრებოდეს მას, რათა იყოფოდინ მის თანა. და შეიწყნარა მის თანა ია ძმანი მოლუანენი მშვენი და მდაბალნი, და იყვნეს იგინი ვითარცა ანგელოზნი მარხვითა, ლოცვითა და ღამისთევითა და გალობითა, ვიდრემდის განითქუა ღირსებაჲ მისი მას ქუეყანასა.

და ესმა ებისკოპოსსა რუესთვისასა სათნოებაჲ მისი. და აღდგა და მივიდა მოკითხვად მისა. და იხილა პირი მისი ყუთელი და სამოსელი შეურაცხი [v] და სიტყუე მდაბალი და სრული ყოვლითა სათნოებითა. და მოიკითხვა იგი წმიდითა ამბორს-ყოფითა და

¹ ხელნაწერშია: თა

² * ბლეიკ. 79 ხელნაწერში შემონახული ტექსტის პუბლიკაცია.

ჰრქუა: „მრავალ უამითგან მინდა ხილვამ შენი, შვილო ილარიონ, და ღირს-მყო მე ღმერთამან ცოდვილი ესე ბერი მოღებად ლოცვისა შენისა ამას დღესა და სრულ-ყავ ნადილი ჩემი უძღურისაჲ, რაჲთა მიიღო დღეს მღდულობაჲ ჩემ მიერ გლახაკისა ამისგან“. ჰრქუა მას ილარიონ: „მამაო, „ველთა შენთა შინა ვარ, რაჲცა ენებოს ღირსებასა თქუენსა, და იგიცა ყოს შვილსა თვისსა ზედა“. მაშინ აღდგა ეპისკოპოსი იგი და აკურთხა იგი მღდელად. და მიიღეს საზრდელი ერთად. და მოიღეს ლოცვაჲ ერთმანერთისაგან.

და წარვიდა ეპისკოპოსი იგი და მიუთხრობდა ყოველსა ერსა სათნოებათა მისთა. და მრავალნი შორით ქუეყანით მოვიდოდეს ხილვად და მოღებად ლოცვისა¹ მისისა. მაშინ გამოირჩია ძმად ერთი და დაადგინა ადგილსა მას წინამძღურად.

და აღიღო ძმად ერთი და წარემართა წმიდად ქალაქად იერუსალ-ცმად². და ვითარ მიიწინეს იგინი ქუაყანასა მას შამისასა, მოხუდეს მას ავაზაკნი ბოროტნი გზასა და იწადეს მახვლები, რაჲთამცა სცეს. და ვითარცა აღიპყრეს მახვლები მათი, რაჲთა სცენ წმიდასა ილარიონს, მუნთქუესვე განუქმეს ჯელნი მათნი და ვერ შეუძლეს ქუე ჩამოღებად. მაშინ იწყეს ტირილით ვედრებად მისა, და მიუდგეს უკანა მისსა ვითარ ე უტევან. მაშინ მოიქცა წმიდაჲ ილარიონ, დასწერა ჯუარი და განკურნა იგინი და წარგზავნა ცოცხალნი, ხოლო ვითარცა იხილეს მწრაფლ განკურნებაჲ [60] თავთა მათთაჲ, წარვიდეს და მოართუეს მას პური და კერატი და ითხოვდეს შენდობასა და ფიცით ეტყოდეს მათითა ენითა, არასადა ყონ ეგვევითარი მონაზონთა მიმართ. და ერთი მათგანი წარჰყვა მთასა მას, სადა-იგი დიდებით ფერი იცვალა უფალმან ჩუენმან იესუ ქრისტემან, და ადგილნი³ იგი, სადა იქმოდა საკრველებათა დიდთა.

და მოილოცნა ყოველნი. და მიერ აღვიდა წმიდად ქალაქად იერუსალცმად⁴, სადა-იგი ვნებაჲ თავს-იდვა ქრისტემან ჯსნისათვის ჩუენისა, და მოილოცნა ყოველნი წმიდან ადგილნი. და მერმე განვიდა ლავრასა საბაჲსა და იორდანისა უდაბნოსა, სადა იყვნეს იოვანე და ელია წინანარმეტყუელი ქუაბსა შინა. და დაყო იზ წელი შრომითა დიდითა, რომელ ვერვინ შემძლებელ არს მითხრობად. და მარ-

¹ ხელნაწერშია: ლოცვილსა.

² ხელნაწერშია: იც — ლემად.

³ ხელნაწერშია: ადგილნი.

⁴ ხელნაწერშია: იც ლემად.

ადის ევედრებოდა ღმერთსა, რაითა გამოუცხადოს მას უმჯობესი სულისა მისისა, რომელიც სათნო არს ღმერთისა ყოფად დედოფალი ჩუენი ღმრთისმშობელი მარიამ და ათორმეტნი კაცი ბრწყინვალენი, მდგომარენი მის წინაშე. ჰრქუა მას წმიდამან დედოფალმან: „ილარიონ, ისწრაფე სახედ შენდა და განუმზადე სერი უფალსა“.

და ვითარცა განიღვძა ჩუენებისა მისგან, გულისწმა-ყო ჩუენება იგი და აღდგა და [v] წარმოემართა ქუეყნად თჳსა. და ვითარ მივიდა, პოვა დედად თჳსი, რამეთუ აღსრულებულ იყო მამად მისი და ძმადცა. ხოლო დედამან მისმან მოართუა ყოველი მონაგები მამისა მისისა და ჰრქუა: „წარაგე ესე, შვილო, ვითარცა სათნო გიჩნს“. ხოლო მან აღაშენა მონასტერი კეთილი. და შეიყვანა დედა და დაე თჳსი. და შეწინრა სოფელნი. და იწყო შენებად მონასტერსა მამათათჳს. და შეკრბეს მას შინა ვითარ იგი ძმანი ღირსნი და მოღუანენი, ხოლო სხუად მონაგები განუყო გლახაკთა.

და ვითარცა იხილა ეშმაკმან კეთილის მოძულემან შენებად მის მონასტრისა. აღაშფოთა ნათესავი ამის წმიდისა და იწყო ფიცით შეჩუენებად, რაითა დაწუას ცეცხლითა მონასტერი იგი და წმინდა ილარიონ მოკლას. და კარსა მისსაცა დაასხა ნაწშირი და დაწერა ესრეთ: „იხილონ ყოველთა ესე მონასტერი სამ დღემდე!“ და დააგდო იგი კარსა მონასტერისასა თანა.

ხოლო წმიდა ილარიონ შეწუხნა და ღამე ყოველ დაადგრა ლოცვასა შინა ღმრთისა მიმართ. და ვითარცა მიერულა, აჰა იხილა კაცი ბრწყინვალე, რომელიც ეტყოდა: „ნუ გეშინინ, ილარიონ, რამეთუ დღესვე განისწავლოს მტერი შენი და შეგივრდეს ფერჯთა შენთა!“ და ვითარცა განთენდა, მუნთქუესვე დაჰკუეთა იგი ეშმაკმან ქუეყანასა. და გორვიდა იგი. და მაშინ აღიღეს მსახურთა მისთა და მიიღეს მის წინაშე და დააგდეს იგი ფერჯთა თანა, ხოლო წმიდამან ილარიონ ყო ლოცვად და დასწერა ჯუარი აღადგინა იგი ცოცხალი. მაშინ იწყო ტირილით [6 !]... (ცხოვნე)[v]ბად არიან და რომელნი მათ არ შეიწყნარებენ, მვდომ ჩემდა არიან. და ესეცა უწყოდე, ვითარმედ დიდ არს კაცი იგი“!

და ვითარცა მოიქცა მამასახლისი იგი ჩუენებისა მისგან, ტირილითა მწარითა წარვიდა და შეუვრდა ფერჯთა მისთა და ითხოვდა შენდობასა პირველისა მისთჳს კადნიერებისა და აფუცებდა, რაითა არა წარვიდეს მიერ, რაითა არა შევარდეს რისხვასა წმიდისა დედოფლისასა. მაშინ წმიდამან ღმრთისამან აღადგინა იგი და ჰრქუა:

„იქმნას ნებისაებრ შენისა, მამაო“. მაშინ მამასახლისი იგი ევედრა, რაითა მოართუმიდის ევლოგიასა მონასტრით რაე შაფათ. და მოართუმიდა ნათესავი მის მამასახლისისაჲ. და ვნებული იყო მარჯუენე მისი საყრმიტგან.

ხოლო დღესა ერთსა მოჰქონდა რაე ევლოგიაჲ იგი, დაუბრკუმა ფერჯსა მისსა და იტკივნა ასოჲ მისი და ტკივილისა მისგან ცრემლოდა. და მოვიდა ეგრეთ. და ვითარცა იხილა წმიდამან ილარიონ, მოილო ზეთი კანდლისაგან და სცხო და დასწერა ჯუარი და განკურნა ტკივილი და ჴელიცა მისი. და განუტევა და ამცნო, რაითა არავეს უთხრას. ხოლო მან ესე ყოველი მიუთხრა მამასახლისსა და ძმათა ყოელთა, რომელთა ეხილვა პირველ იგი.

და მიერთგან აქუნდა იგი ყოველთა, ვითარცა მოციქული და მონამე საკრველებისა მისთვის. მაშინ მოვიდეს მისსა სამნი ძმანი სხუანი ქართველნი და შეიწყნარნა იგინი წმიდამან ილარიონ [62]. ხოლო ერთი მათგანი მეტყუელი იყო ბრძულებრ¹ კეთილად. და მიერთგან განითქუა სახელი მისი ყოველსა ულუნბოსა. და მოვიდოდეს და აღივსებოდეს სწავლითა მისითა და აღიდებდეს ღმერთსა, რომელმან მოსცა ესევეთარი მნათობი. და მრავალნი მოქალაქენი მოვიდოდეს და ევედრებოდეს, რაითა მიიღებდეს მათგან საჭმარსა, ხოლო მან არა ინება ესე ყოფად, არამედ ესრეთ ჰრქუა მათ: „მზრდელი ჩუენი წმიდაჲ ღმრთისმშობელი არას დამაკლებს ჩვენ ჴორცთა საზრდელსა“.

და ვითარ იხილეს ეგოდენი მისი უპარებაჲ² და ბაძვად მოიყვანა მრავალი, რამეთუ შურებოდა იგი ხელთ-საქმარსა და მით მოირენდა საჭმარსა ხორცთასა და არავეს რას აჭირვებდა, და ვითარ იხილა განმრავლებაჲ მომავალთა მათ და აწყინებდესცა, მაშინ წმინდამან ილარიონ ჰრქუა მოწაფეთა თვისთა: „შვილნო, აჰა, ესერა მაქუს მე აქა უმეტეს ე წლისა და ვერ შევედ ქალაქად, რაითამცა თაყუანისვეც ძელსა, ცხორების მომცემელსა, და ან თქუენ აღაშენეთ მცირე სენაკი ყორისაჲ მომავალთათჳს“.

ასწავა ვითარ ჯერ იყო ყოველი და წარიყვანა მოწაფე ერთი და წარვიდა კონსტანტინეპოლეს და მოილოცა.

¹ ასეა ხელნაწერში.

² ასეა ხელნაწერში.

და მიერ წარემართა ჰრომედ. და ვითარ ვლო იე დღე და პოვა გარეშე ქალაქსა [v] თესალონიკესა სამოთხე და კარსა მის სამოთხისასა მკელობელი ერთი მჯდომარე. და დაჯდა იგიცა მის თანა და ჰრქუა მას წმიდამან ილარიონ: „კაცო, აღდეგ და მომართუ მე ტევანი ერთი ყურძენი!“ ჰრქუა მას ღრეკილმან მან: „აჰა, მამაო, სამოთხე შენ წინაშე არს, და რაიცა გინებს, მიიღე. მე ვერ შემძლებელ ვარ აღდგომად ცოდვათა ჩემთათჳს. მაქუს აქა იგ წელი, ვინაითგან დავკოჭლდი და მზრდის მე ამის სამოთხისა უფალი“. მაშინ სულთითქუნა წმიდამან ილარიონ და ჰრქუა: „აღდეგ, ძმაო, უფალსა უბრძანებიეს“. და მუნთქუესვე განემართნეს ფერჴნი მისნი. და აღდგა და შევიდა, რაითა მოართუას ნაყოფი. მაშინ აღდგა წმიდა ილარიონ, სხვთ გზით წარვიდა. და ვითარცა გამოვიდა კაცი იგი და არა პოვა წმიდა იგი, და შევიდა ქალაქად და აქუნდა ტევანი იგი ჴელთა და ეძიებდა წმიდასა მას. მაშინ ვითარცა იხილეს საკვრველი იგი ერმან მან, ჰკითხვიდეს მას და მან უთხრა ყოველი ნიშანი და ვითარ განიკურნა და ეძიებდეს მას მრ[ავალნი?] და არა პოეს წმიდა იგი.

და ნებითა ღმრთისაათა მი[ვი]და ჰრომედ და მოილოცა და დაყო ბ წელ[ი] ჰრომსა შინა.

და მოიქცა კონსტანტინეპოლედვე. და ვითარ მიიწია თესალონიედ. დაჯდა კარსა მთავრისა მის ქალაქისასა. და აჰა მ[წ]ევალმან მის მთავრისამან გამოილო ძე მისი დ წლისა ნახევარ-მიღებული [63] და დადვა იგი მზის პირსა მახლობელად წმიდისა ილარიონისა. ჰრქუა მას ილარიონ: „დედაკაცო, წარვედ და მომართუ მე წყალი!“. და ვითარცა წარვიდა დედაკაცი იგი, დასწერა ჯუარი წმიდამან ილარიონ ყრმასა მას და განკურნა. და ჰრქუა ყრმასა მას: „წარვედ, შვილო, რამეთუ გინესს დედაე შენი“. და ახლდნა ყრმა იგი ცოცხალი და შევიდა დედისა თანა.

მაშინ აღდგა წმიდა ილარიონ და წარვიდა სხუასა ადგილსა, ხოლო მწევალმან მან აღიტაცა ძე მისი და მიჰგუარა¹ დედოფალსა თჳსსა. და ჰკითხვიდა, ვითარ განიკურნა იგი. და მან წარმოუთხრა ყოველი და ნიშანი მათი და ენისაიცა. და მუნთქუესვე შევიდა დედოფალი იგი და უთხრა ქმარსა თჳსსა და უჩუენა ყრმაიცა იგი. მაშინ ბრძანა მთავარმან სწრაფით დაცვაე კართა ქალაქისათა და მოძიებაე წმიდისა მის. და პოეს იგი კარსა აღმოსავალისასა და გარე გან-

¹ ხელნაწერშია: მიჰგვრა.

მავალად, რამეთუ ვერ შესაძლებელ იყო დაფარვად ქალაქი მთასა ზედა დაფუძნებული. მაშინ დაცვი[ვენ]ეს¹ ყოველნი ქუეშე ფერწთა მისთა და ითხოვდეს კურთხევასა² მისგან. ხოლო მან აკ[უ]რთხნა და აღადგინნა იგინი. მაშინ ეუნყა მთა[ც]არსა მას. და გამოვიდა შემთხუევად მისა. დ[ა] დავარდა იგი წინაშე მისა და ამბორს-უყოფ[დ]ა ფერწთა მისთა. ხოლო მან ულოცა და აღადგინა იგი. მაშინ უპყრა ჴელი მთავარმან [და] წარიყვანა იგი სახედ თვსად. და ევე[დრა] წმიდასა ილარიონს, რათა აკურთხოს სახლი მისი [და] შვილნი. და ყო ეგრეთ წმიდამან და აკურთხა, მაშინ [v] ჰრქუა მთავარმან, რადთა გამოირჩიოს ადგილი და აღუშენო ეკლესია მყუდროსა ადგილსა. და მიერჩდა წმიდაი ილარიონ. და ამცნო წმიდამან, რადთა არა აწყინებდნეს მას ზედა-ზედა. და ესეცა ამცნო, რადთა არა-სადა³ წარმოსცეს, თვნიერ პაქსიმადი ჴმელი და ცერცვ⁴. და მრავალთა შემურდა მოლუანება მისი. და ჴელითა მისითა იქმნეს მონაზონ.

და დიაკონი ერთი სოლონიკით განვიდა ვენაცსა თვსსა და შეიპყრეს იგი წარმართთა და წარიყვანეს. ამას მოეცსენა წმიდაი ილარიონ და ევედრებოდა ლოცვასა მისსა. მას ლამესა ეძინა შეკრულსა და ერჩენა წმიდაი იგი და ჰრქუა: „ადეგ, დიაკონო, ნუ გეშინინ!“ და ვითარცა განიღვიძა, პოვა, რამეთუ განეცსენა საკრველი, და აღდგა და განვლო ლაშქარი იგი და არავინ ცნა. და მოვიდა და ქადაგებდა საკრველებასა მას. და უთხრა წმიდასა მასცა. და ამის შემდგომად ეუნყა განსლვაი თვსი. და მოუნოდა წმიდამან მთავარსა მას და ჰრქუა: „კეთილად ჰყავ, რამეთუ შემინყნარე მე გლახაკი და ცოდვილი და უცხოი ესე. ღმერთმან მოგეცინ სასყიდელი სიყუარულისა ჩუენისაი და ისწრაფე შეწყნარებაი მონაზონთაი და ეკრძალე მოხუეჭასა გლახაკთასა და ჴელსა აღუპყრობდი ობოლთა [64 და დაწუნებულთა, რადთა ეგოს საჴსენებელი შენი უკუნისამდე“. და სხუაი მრავალი ასწავა და განუტევა. და შევიდა სენაკსა თვსსა და დაჰჴმა კარი მისი. ვითარ მოინია შაფათი, მოუნოდა მონაფეთა თვსთა და ულოცა და ასწავა ფრიად. და ეზიარა საიდუმლოსა ქრისტეს ღმრთისა ჩუენისასა და აღმოუტევა სული მისი წმიდამან.

მაშინ მოვიდა მთავარი იგი კათალიკოზსა თანა ერთთურთ და

¹ ხელნაწერშია: დაცვი[ვენ]ეს.

² ხელნაწერშია: კურთხვასა.

³ ხელნაწერშია: არა-სადა.

⁴ ხელნაწერშია: ცერცვი.

მოიღეს ლუსკუმად მარმარილოდა. და ვითარცა ეგულეზობდა დამარხვად მისი, მოვიდეს ბ ეშმაკეულნი და იტყოდეს: „ილარიონ ქართველო, რადასათვს განუგუასხამ?“ და ვითარცა მიეახლნეს გუამსა წმიდისაას, მუნთქუესვე განიკურნეს. მაშინ შემურეს წმიდა იგი გალობითა და დაჰმარხეს ლუსკუმასა მას შინა დიდითა პატივითა და ჰყოფდეს საჯსენებელსა მისსა. და შემდგომად სიკუდილისაცა მრავალნი კურნებანი აღასრულნა წმიდამან და მეოხ არს ჩუენთვის უფლისა მიმართ.

ხოლო აღესრულა წმიდა ილარიონ თუესა ნოემბერსა ით, დღესა შაფათსა, ჟამსა მეხუთესა, მეფობასა ღმრთისმოყუარისა ბასილი მაკედონელისა, წლისა ორმეოცდაათცამეტისაჲ, ქალაქსა თესალონიკესა.

ხოლო აღიწერა ცხორებაჲ მისი სადიდებელად მამისა და ძისა და წმიდისა სულისა ან და მარადის და უკუნითი-უკუნისამდე, ამინ.

შემდგომად გარდაცვა[ვ]ლებისა ამის წმიდისა დასნეულდა ძე მთავრისაჲ მის და განუსივდა სარცხენელი და მუცელიცა მისი და განწირეს იგი მკურნალთა. და მიიწია იგი სიკუდილად. მაშინ აღიღეს იგი მშობელთა მისთა და დაადგ[ეს] ლუსკუმასა თანა წმიდისა ილარიონისა. და მას ღამესა გამოუჩნდა წმიდა იგი და ჰრქუა: „პროკოპი, უკეთუ არა აღმითქუა, რაჲთა არა ხუილოდი უწესოდ, ვერ განიკურნო სენისაგან ამის“. ხოლო მან ფიცით აღუთქუა, მაშინ დასდვა ჳელი მისი მუცელსა და დასწერა ჯუარი და ჰრქუა: „ცოცხალ იქმენ!“ და მუნთქუესვე განიღვდა და აღიდებდა ღმერთსა და წმიდასა მას, რამეთუ ყოვლადვე არა იყო ვნებაჲ მის თანა. და ამბორ უყოფდა ლუსკუმასა¹ მისსა და მიუთხრობდა საკვრველებათა მისთა ყოველსა ერსა.

მონაფეთა ამის წმიდისათა მისცეს ფლასი ერთი წმიდისა მის ქურივსა ერთსა გლახაკსა. წარილო მან დიდითა სარწმუნოებითა და ვისცა სნეულსა დაჰბურის, პოვის მან ღხინებაჲ ლოცვითა მისთა და აღიდებდეს ღმერთსა.

მოყვანებაჲ ნაწილთა წმიდისა მამისა ილარიონისთა თესალონიკით კონსტანტინეაპოლედ, ვითარ სახით მიიყვანნას

¹ ხელნაწერშია: ლოსკუმასა.

რამეთუ ესმნეს ღმრთისმოყუარესა მეფესა ბასილის საკრველებანი ამის წმიდისანი, რომელნი იქმნებოდეს [65] თესალონიკეს შინა დღითი-დღე. და წიგნიცა მიენერა ეპარხოზსა და კათალიკოზსა თესალონიკით საკრველებათათვს და მიცვალებისა ამის წმიდისა და ჰმადლობდა ღმერთსა მეფე იგი.

დღესა ერთსა ბრძანა მეფემან ყოველთა მამასახლისთა მისთა შესვლად მის წინაშე. და ყო ოხჭანი დიდი მათ თანა და უთხრობდა საქმეთა ამის ნეტარისათა და რაჲ-იგი მოენერა ეპარხოზსა და კათალიკოზსა. მაშინ ვითარცა ესმა მამასახლისსა მას ულონბელსა, რომლის ნათესავი განეკურნა წმიდასა ილარიონს, კადნიერ იქმნა და იწყო მოვსენებად მეფისა და რაჲ-იგი ექმნა სასწაული მისსა მას მონასტერსა წმიდასა ილარიონს. მაშინ ჰკითხა მეფემან, თუ: „არიან ვინ მონაფეთაგან მისთა მას მონასტერსა?“ და მან მოაწესნა, ვითარმედ: „არიან სამნი მოხუცებულნი კეთილნი მონაფეთა მისთაგანნი“. ხოლო მეფემან უბრძანა მამასახლისსა მას მოყვანებაჲ მათი დრომონითა სამეუფოთა სწრაფით მის წინაშე პატივითა დიდითა.

და იხილნა მეფემან მოხუცებულნი იგი შუენიერნი, გრძელნი ჰასაკითა, ყვთელნი¹ პირითა და მდაბლნი სიტყვთა. და მოდრკა მეფე იგი და თაყუანის-სცა მათ. და ითხოვდა ლოცვის ყოფასა მისთვის. ხოლო მათ ულოცეს, ვითარცა შეჰგავს მეფეთა, თვისითა ენითა[ვ]. და თქუა მეფემან: „ჭემმარიტად აჰა მონანი ღმრთისანი და სულისა ჩემისა მეოხენი. დიდებაჲ უფალსა, რომელმან ღირსმყო მე, ცოდვილი მეფე, ხილვად ღირსთა მისთა მსახურთა“. და მოავლინნა იგინი პატრიაქსა თანა. და მანცა განიხარა და მოიღეს ლოცვაჲ ერთმანერთისაგან. ეზრაბა პატრიაქი ეპ[ი]სკოპოსთა თანა სულიერითა სიტყვთა და ცნა ღირსებაჲ მათი და სარწმუნოებაჲ. და დაიყენნა მის თანა დღე რაოდენმე. და მერმე მიავლინნა მეფისავე და ჰრქუა: „ესე არიან, რომელთა მპარავი არა მიეახლების, ვითარცა იტყვკს წმიდაჲ ვევანგელე. ამათ კაცთა დიდი მადლი მომანიჭეს დღეს მე. ესე უწყოდე, მეფეო, დიდად აღმაშენა მე ამათმან ხ[ი]ლვამან და ჭემმარიტად და ესე არიან მსახურნი უფლისანი, სათნონი ქრისტესნი. ღმერთმან ლოცვითა მათითა დაიფარენ მეფობაჲ თქუენი და ჩუენ ყოველნი ღმერთმან“.

¹ ხელნაწერშია: ყვითელნი.

მაშინ ბრძანა მეფემან, რაითა რომელიცა გამოირჩიონ მონასტერთაგანი, აღიღონ მათ. ხოლო მათ ჰრქუეს მეფესა: „არა გუნებავს ჩვენ სხუათა აღშენებული მონასტერი, შ მეფეო, რაითა ჩუენ დავიპყრათ, უცხოთა კაცთა. და იგინიმცა განვასხენით, რომელთა აღუშენების. რაითამცა წყევამ მოვატყვთ მეფობასა თქუენსა? არა ვყოთ ეგე, არამედ თუ გუნებავს, განვიდეთ უდაბნოსა ადგილსა და სა[ნ]დაცა ენებოს უფალსა, მუნცა აღგვშენე ეკლესიაჲ, რათა ელოცვებოდის¹ მეფობასა თქუენსა“.

მაშინ აღივსო სიხარულითა მეფე იგი და წარგზავნა იგინი სამეუფოთა კაცთა. მოვლეს და მონახეს და პოეს ლელესა შინა ადგილი ვაკე და კეთილი და წყაროები მიუვალი. და განიხარეს [ფრიალ] და აუნყეს მეფესა. და მოვიდა მეფე ერითა ურიცხვთა. და მოაქუნდა ქვაჲ თვით თვსით ცხენსა ზედა და ყოველსა ერსა. და დაასხეს. და იწყეს შენებად ეკლესიისად მონასტრისა და აღასრულეს ზ თუე ყოველი საქმე მონასტრისაჲ, ვითარ ენება მათ, რამეთუ არა ზრუნვიდეს იგინი ჯორციელსა საყოფელსა, რაითა არა ზრუნვაჲ მათი მიზეზ ექმნას დავიწყებისა საუკუნოჲსა კეთილისა.

მაშინ მოვიდა მეფე პატრიაქსა თანა და აკურთხეს ეკლესიაჲ და დახსნეს მას შინა ნანილნი წმიდათა მოციქულთანი და სხუათაცა წმიდათა მრავალთანი თუესა ოკდონბერსა თ. შენირა მეფემან ჭურჭელი ოქროჲსა და ვერცხლისაჲ და სოფელ-ქულბაგნი, და ტყე და ყოველი საჯმარი მონასტრისაჲ, შექმნა თვთ მეფემან სენაკი მცირე და დადგა ლოგინი საგებლითურთ და წმიდაჲ სახარებაჲ და წიგნი წმიდათა მოციქულთაჲ და საწიგნე...

და ბრძანა მეფემან, ვითარმედ: „ესე ადგილი იყოს განსა[ვ]სუენებელი ჩემი მარადის. ამათ ღირსთა მამათა მიერ ჰნებავს ღმერთსა წსნაჲ ცოდვათა ჩემთა“. და დასდგა სახელი მონასტერსა „რომანა ქართველთაჲ“. და მოუნოდა მეფემან და ჰრქუა: „წმიდანო მამანო, ითხოეთ, რაიცა საჯმან არს თქუენდა ჩუენისა მეფობისაგან“. ხოლო მათ ჰრქუეს: „ვითხოვთ შენგან, რაითა მეფობისაგან“. ხოლო მათ ჰრქუეს: „ვითხოვთ შენგან, რაითა აღიღო ყოველი უმშვეგაროებაჲ სამეფოჲსა შენისაგან და რაითა არა მწრაფლ მიაგებდე

¹ ხელნაწერშია: ელოცვებუდის.

შეცოდებულთა, ვიდრე არა სცნა ჭეშმარიტად საქმე მისი, რაჟთა არა განარისხო უფალი და ცუდ იქმნას კეთილისყოფად შენი ჩუენდა მომართ". და სთნდა მეფესა სიტყუად მათი და უფრუესი¹ სიყუარუ-ლი აქუნდა ყოველთა კაცთასა.

და მაშინ მოჰგუარნა მეფემან ბ ძენი თჳსნი – ლეონ და ალექსან-დრე, – და ჰრქუა: „ლოცვა ყავთ ამათთჳს, მამანო, და ასწავეთ ენად და წიგნი თქუენი, რაჟთა შვილ ლოცვისა თქუენისა იყვენენ ეგენი“. და ულოცეს, ვითარცა შეჰგვანდა მათ. და მერმე აღდგა მეფე და პა-ტრიარქი და წარვიდეს პალატად.

ამის შემდგომად მოენერა შეყენებულსა დიდსა მოლუანესა ეფთჳმეს, კაცსა ღირსსა მეფისადა, რომელმან იცოდა გულის სი-ტყუად მისი, ესრეთ: „ვიხილე მე ჩუენებასა შინა ჩემსა ლელე ცეცხ-ლისა და კუამლისა საშინელი და [67] შევრძნუნდი ფრიად და ვთქუ: „რამე არს ესე?“ და მესმა ჳმად: „ესე არიან ცოდვანი ბასილი მე-ფისანი“. და კუალად ვთქუ: „ვინ შემძლებელ არს დაშრეტად ამისა?“ და მესმა ჳმად: „ცრემლით სინანული და კეთილისა საქმენი“. მაშინ მოიხუნეს ყოველნი კეთილისა საქმენი შენნი კაცთა ბრწყინვალე-თა და შთაყარნეს არმურსა მას შინა, და იწყეს დაშრეტად დიდითა შრომითა. მაშინ ესმა ჳმად, რომელი ეტყოდა მათ: „უკუეთუ გნებავს სრულიად დაშრეტად, მოიღეთ უცხოთა მოყუარებისა მადლი“. და მოიღეს მცირე, ვითარცა მარცუალი იფქლისა, სპეტაკი, ვითარცა თოვლი, და შთაადდეს იგი მას შინა, და იწყო სრულიად განქარვებად აღვილად ცეცხლმან და კუამლმან, ან შენ, მეფე, ისწრაფე შეწყ-ნარებად უცხოთა და გლახაკთა“.

და ვითარცა წარიკითხა, გულისჳმა-ყო ძალი ჩუენებისა მის. და წარავლინა და მოუნოდა მეფემან ეპარხოზსა მას თესალონიკელსა, რომელიც გარდაედგინა ხარკისათჳს სამეუფოჲსა, რომელსა მოენ-ერა მიცვალებად წმიდისა ილარიონისი და მისცა უ ზეშთაესი პატივი და წარავლინა თესალონიკედ, რაჟთა სწრაფით მოიყვანნეს ნაწილნი წმიდისა ილარიონისნი. და მიწერა წიგნი სახე ესევეთარი: „ბრძანებს მეფობად ჩუენი თესალონიკელთა მიმართ, ვითარცა მას მოსწრაფე ხართ [v] მსახურებასა ჩუენსა, რაჟთა ანცა ისწრაფოთ და დიდითა პატივითა წარმოჰგზავნეთ ნაწილნი წმიდისა მამისა ილარიონ ქართველისანი და უვნებელად, მშკდობით იყვენით“. და წმიდისაცა

¹ ასეა ხელნაწერში.

თანა მინერა თვსითა ჴელითა: „ბასილი მეფე, ცოდვილი მონაჲ ცათა მეუფისაჲ, გვეედრები, წმიდაო მამაო ილარიონ, აღმოვედ ქალაქად სამეუფოდ, დაღაცათუ არა ღირს ვიქმნენით პირისპირ ხილვად შენდა, არამედ რაჲთა ამბორს-უყოთ ნაწილთა შენთა და იხაროს ქალაქმანცა ამან სამეუფომან“.

და ვითარცა მიიწინეს მივლინებულნი იგი მეფისანი და წარუკითხეს წიგნი იგი, ენება ქვასა დაკრებაჲ ერსა მას სამეუფოთა მათ კაცთაჲ. მაშინ აღუთქუეს, რაჲთა არა ყონ საქმე იგი. და აღდგა ანთიპატრიკი იგი და დააცხრვო ერი იგი შფოთისაგან. და განვიდა გარე სოფელთა და ღამით უბრძანა ახუმაჲ ნაწილთაჲ უცნაურად ერისაგან. და შთასხნეს ლუსკუმასა მცირესა და საფლავი დაჰკრძალეს ეგრეთვე და წარვიდეს.

და ვითარ მიიწინეს სამეფოდ და ეუნყა მეფესა, მიეგება დიდითა პატივითა და შეიყვანა და დაადგა იგი ეგუტერსა შინა მახლო[68] ბელად მისსა. და განიზრახვიდა მეფე, ვითარ განიძღვა მეფემან, – შუალამესა, – და ეცა სუნელებაჲ მიუთხრობელი და იგონებდა მეფე: „რაჲ-მე არს ანუ რომლითა სუნელებათაგანი არს?“ და ვითარ ვერ შეუძლო ცნობად მისა, ჰკითხა საჭურისთა, რომელნი იწვეს გარემოეს მისსა: „რაჲ არც სულნელებაჲ ესე?“ ხოლო მათ ჰრქუეს: „გვუცავთ მეფობასა შენსა, არა-სადა გუიხილავს ესევითარი სულნელებაჲ“ და ცნა ყოველმან პალატმან. და ჰკითხვიდა მოყუასი მოყუასსა თვსსა. თუ: „რომლითა საკუმეველთაგანი არს?“ და ვერ ცნეს მათ. და ვითარცა მიერულა მეფესა და გამოუჩნდა წმიდაჲ ილარიონ, შემოსილი სპეტაკითა სამღდლოთა, და ჰრქუა მეფესა: „კეთილად ჰყავ შეწყნარებაჲ ჩემი გლახაკისაჲ და უცხოესა. ამისთვისცა მსწრაფლ დაშრტა არმური იგი ცეცხლისაჲ მცირითა მით მარცულითა, არამედ სულნელებაჲ, რომელი იყნოსე, მე არა მომიგიეს ქალაქსა შინა, არამედ უდაბნოთა შინა. ან უკეთუ გნებავს, რაჲთამცა მადლი გაქუნდეს, წარმიყვანე უდაბნოსავე ადგილსა“. და ვითარცა განიძღვა მეფემან, მიუთხრა ყოველთა ერსა, ვითარმედ: „უდაბნოსა ჰნებავს წმიდასა ყოფაჲ“.

და ყო ლიტანიაჲ და აღიხუნა ნა[წილნი] [v] წმიდისა ილარიონისნი. და შევიდა ნავსა სამეუფოსა გალობითა და მივიღეთ ეკლესიასა წმიდათა მთავარანგელოზთასა.

მერმე მოუდგინეს ეტლი სამეუფოჲ; აღჴდა და მივიდა რომანას და დადგა მუნ შინა და ყო დღესასწაული დიდი თუესა დეკენბერ-

სა ზ, შენირა მეფემან რაჲ თუესა [ა]თორმეტი დრაჰკანი ეკლესია-სა მას. და უბრძანა მეფემან, რაჲთა მარადის ენთებოდიან ექუსნი კანდელნი დაუესებელად წმიდათა მოციქულთა და სამნი წმიდასა ილარიონს. და რაჲთა პალატით მიეცემოდის ორ-ორი სეფისკუერი ყოველთა დღეთა და შეინიროდის მშკდობით დაცვისათვის მეფისა და ქალაქისა. და მონაზონთათჳს მშკდობით დაცვასათჳს მეფისა და ქალაქისა. და მონაზონთათჳს ბრძანა მეფემან, რაჲთა ორი ლიტრაჲ ოქროჲ მიეცემოდის თუესა დეკენბერსა შკდსა სალოცავად მეფეთა. და უწოდა მეფემან თჳსი მონასტერი.

და გამოთქუა ენკომი, რომელიც არს შესხმაჲ, წმიდისა ილარიონისათჳს ბასილი ასიკრიტმან მონაზონმან თჳსი მონასტერი.

და გამოთქუა ენკომი, რომელი არს შესხმაჲ, წმიდისა ილარიონისათჳს ბასილი ასიკრიტმან მონაზონმან სადიდებელად და საქებელად მამისა და ძისა და წმიდისა სულისა, რომლისა არს დიდებაჲ ან და მარადის უკუნითი-უკუნისამდე, ამინ.

[დაგა...], შეგვნდვეთ სანწყლისა დედისაგან დავწერეთ. უკეთესი არა გუქონდა.

აღმწერელი ნიშნისა

1845 წელს ნ. ჩუბინაშვილმა აღმოსავლეთის სიძველეთსაცავებში აღმოაჩინა მონუმენტური ჰაგიოგრაფიული ძეგლი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“¹, რომლის შექმნასთან დაკავშირებულია ოთხი ქართველი მოღვაწის სახელი: გიორგი მერჩულისა, ხანძთის მონასტრის წინამძღვრის თეოდორესი, მისი ძმის იოანესი და ქართველთა ერისთავთერისთავის ბაგრატი. დასახელებულ პირთაგან ნერსე კურაპალატის ძის, ბაგრატ ერისთავთერისთავის, წვლილი ზოგადად მაინც გარკვეულია: 958-966 წლებში მან „ნეტარისა მამისა გრიგოლის ცხოვრებაჲ ესე განაახლა სასწაულთა მათ გამოჭყუებულთა შერთვითა“², რომელთა ზუსტი გამოწვევები დღეს, სათანადო ცნობების უქონლობის გამო, თითქმის შეუძლებელია ან, საუკეთესო შემთხვევაში, შესაძლებელია მხოლოდ დაახლოებით. გიორგი მერჩულის ავტორობა კი, მეცნიერთა ერთსულოვანი დასკვნით, ეჭვს არ იწვევს, თუმცა, მათივე განმარტებით, დასახული მიზნის შესრულებაში მას თანამდგომელნიც ჰყოლია – თეოდორე და იოვანე. კ. კეკელიძეს აღნიშნული აქვს: „ხანძთის მონასტრის მოღვაწეს, ვინმე გიორგი მერჩულეს, როდესაც ხანძთაში წინამძღვრად ყოფილა თეოდორე, ამ უკანასკნელისა და მისი ძმის იო(ვ)ანეს დახმარებით (ხაზგასმა ჩვენია – ბ. კ.) დაუწერია გრიგოლის ცხოვრება“³.

არსებითად ამავე თვალსაზრისს იცავდა გრ. ბარამიძე. საშუალო სკოლის სახელმძღვანელოს შესაბამის ქვეთავში მას მითითე-

¹ ძეგლი დაცულია მეთერთმეტე საუკუნის დასასრულით დათარიღებულ ხელნაწერ კრებულში, რომელიც ინახება იერუსალიმის საპატრიარქო ნიგნსაცავის ქართულ ხელნაწერთა ფონდში; ნ. ჩუბინაშვილის ცნობა გვიან, 1889 წელს. დაიბეჭდა გაზეთ „ივერიაში“.

² ი. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, VIII, თბ., 1977, გვ. 128.

³ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 52.

ბული აქვს: „გიორგი მერჩულეს დახმარება ხანძთის მონასტრის მაშინდელი წანამძღვარი თეოდორე და მისი ძმა იო(ვ)ანე“¹.

მსგავსი ვითარება სხვა მკვლევართა ნააზრევშიც დასტურდება.

ეს თვალსაზრისი ზოგადად და არსებითად სწორია. მაგრამ სპეციალისტის, ფართო მკითხველი საზოგადოების, მით უფრო – მოსწავლე-ახალგაზრდობის წინაშე ლოგიკურად დაისმის საც-თური კითხვა: კონკრეტულად რაში გამოიხატა თეოდორესა და იოვანეს მხრივ გიორგი მერჩულისადმი განეული დახმარება? ამგვარი კითხვის დასმის საფუძველს იძლევა არა მხოლოდ მკვლევართა მიერ გამოთქმული თვალსაზრისი, რომელიც გარკვეულ კონკრეტულობას მოკლებულია, არამედ თვით პირველწყაროს ჩვენებაც, რომელიც, სხვათა შორის, შესულია საშუალო სკოლისათვის გამიზნულ ადაპტირებულ ტექსტშიც. კერძოდ, თხზულების დასასრულში ნათქვამია: „ხოლო ხანძთისა წინამძღუარსა (თეოდორესი – ბ. კ.) და იოვანე ძმისა მისისა და წიგნისა ამის აღმწერელისა გიორგი მერჩულისა – სამთავე ამათ ერთად გულსმოდგინებით დაიწერა ხანძთასა შინა ნეტარისა გრიგოლის ცხორებაჲ ესე“².

უწინარესად თხზულების ამ მონაკვეთის ჩვენებას ემყარება ყველა მკვლევარი, ვინც ზოგადად მსჯელობს თეოდორესა და იოვანეს წვლილის შესახებ თხზულების შექმნაში. ამ წვლილის დაკონკრეტება სცადა ი. ჯავახიშვილმა. იგი წერს: „გიორგი მერჩულეს ეხმარებოდნენ ხანძთის იმდროინდელი წინამძღვარი და მისი ძმა იოანე, პირველი ალბათ როგორც სულიერი მამა და გამამხნევებელი, მეორე იქნებ ცნობების შეკრებითაც“³. ეს თვალსაზრისი გაიზიარა და შემდგომ განავრცო მკვლევარმა პ. ინგოროყვამ თავის ცნობილ მონოგრაფიაში გიორგი მერჩულის წესახებ. კერძოდ, ამ საკითხს უძღვნა მან სპეციალური ქვეთავი – „გიორგი მერჩულის თანამშრომელნი: თევდორე ხანძთელი და იოვანე ხანძთელი“⁴. მკვლევარი საანალიზო ტექსტის შინაარსს ასე განმარტავს: „ანდერძში

¹ ძველი ქართული ლიტერატურა, VIII კლასის სახელმძღვანელო, თბ., 1976, გვ. 42.

² ძველი ქართული ლიტერატურა, ქრესტომათია, VIII კლასის სახელმძღვანელო, თბ., 1982, გვ. 44.

³ ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. შრომა, გვ. 121.

⁴ პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954, გვ. 14-15.

ნათქვამია; რომ თევდორეს და იოვანეს ავტორთან – გიორგი მერჩულესთან ერთად „გულს-მოდგიება“ გამოუჩენია თხზულებაზე მუშაობის დროს... რაში გამოიხატა „გულს-მოდგინება“ თევდორესი და იოვანესი, რომელთაც ავტორი გიორგი მერჩულე თავმდაბლობით მოიხსენიებს თავისთავზე უწინარეს. იყო ეს ლიტერატურული თანამშრომლობა?“ დასმულ კითხვაზე იგი იქვე პასუხობს: „ეს არ ყოფილა ლიტერატურული თანამშრომლობა, „გულს-მოდგინება“ თევდორე ხანძთელისა, საფიქრებელია, იმაში გამოიხატებოდა, რომ თევდორე, როგორც წინამძღვარი და „სულიერი მამა“ ხანძთის ძმობისა, იყო მაკურთხეველი და გამამხნევებელი გიორგი მერჩულისა წამოწყებული მუშაობის დროს, ხოლო იოვანე ხანძთელი, ძმა წინამძღვრისა, მეგობრულ „თანადგომა“-გამხნეებასთან ერთად, შესაძლოა ეხმარებოდა ავტორს ზოგიერთი ცნობის მოწოდებითაც, რომლებიც მერჩულემ გამოიყენა როგორც მასალა“.

ი. ჯავახიშვილისა და პ. ინგოროყვას თვალსაზრისი არ ატარებს კატეგორიული მკიცხვების ხასიათის. პირიქით, თავად ავტორთა მხრივ იგი უაღრესად ფრთხილი ვარაუდის სახითაა მოწოდებული, ამდენად, მომავლისათვის დასაფიქრებლად გამიზნულიც. კვლევის თანამედროვე ეტაპზე კი შეიძლება ითქვას: პ. ინგოროყვამ საგანგებო დაკვირვების ობიექტად გაიხადა ანდერძის სიტყვა „გულს-მოდგინება“, მაშინ როდესაც თხზულების შექმნაში თეოდორესა და იოვანეს წვლილის წარმოსაჩენად უწინარესად უნდა გაშიფრულიყო კონტექსტში ზმნა „დაინერა“-ს მნიშვნელობა, რომელიც ერთდერთი გამოხატავს საკითხის ნამდვილ არსს, და ერთი შეხედვით, თითქოს აშკარად გახაზავს გიორგი მერჩულესთან თეოდორესა და იოვანეს მაინცდამაინც მწერლურ თანამშრომლობას – „სამთავე ამათ ერთად გულსმოდგინებით დაინერა ხანძთასა შინა ნეტარისა გრიგოლის ცხორებაჲ ესეო“.

აღბათ, ანდერძის ამგვარი ხასიათის გამოა, რომ მკვლევართა უმეტესობა, რომელთაც გიორგი მერჩულის ავტორობა უცილობელ ფაქტად მიაჩნია, თავს იკავებს თეოდორესა და იოვანეს წვლილის დაკონკრეტებისაგან და ზოგადად მიუთითებს მათ თანადგომადახმარებაზე გიორგი მერჩულის მიმართ. ამიტომაც ვფიქრობთ, იგრძნობა რეალური საჭიროება, რომ მკითხველმა, უწინარესად ცოდნა მიიღოს, მით უფრო, როცა ამის მიღწევა შესაძლებელი ჩანს კონტექსტის ძალდაუტანებელი ინტერპრეტაციით.

ჯერ ერთი, მერჩულესთან თანადგომისას თეოდორესა და იოვანეს ღვანლის დიფერენცირება საფრთხილოა, შეუძლებელიც კი, ანდერძის საფუძველზე, ვერ ვიტყვით, რომ მათ ურთიერთისაგან განსხვავებული დახმარება გაენიოთ მწერლისათვის (თითქოს თეოდორე იყოს მაკურთხეველი, ხოლო იოვანე – მასალის მიმწოდებელი), რადგანაც მათ ღვანლს ერთადერთი სიტყვა „დაინერა“ აღნიშნავს. მეორეც, უძველესი მანუსკრიპტების ანდერძ-მინანერებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ძველ ქართულში ზმნა „დაინერა“ ყოველთვის არ ყოფილა დაკავშირებული შემოქმედებით პროცესთან. იგი ამასთან ისეთი ტექნიკური ტერმინიც გახლდათ, რომელიც გულისხმობდა ხელნაწერთა გადანერა-გადანუსხვასაც. ასე, მაგალითად, იოანეს სახერების იოანე ოქროპირისეული თარგმანების გადამწერი დავით ტფილელი ამბობს: „დაინერა ჴელითა დავითისითა“¹. შატბერდული სახარების შესახებ ნათქვამია: „დაინერა ნმიდაჲ ესე სახარებაჲ შატბერდს ჴელითა უცბად მჩხრეკელისა გაბრიელისითა“². ბასილ დიდისა და გრიგოლ ნოსელის შრომათა ქართულ თარგმანს ახლავს შენიშვნა: „დაინერა დიდსა ლავრასა შატბერდს... ჴელითა გრიგოლ ვაჩესძორელისათა“.

ზოგჯერ გადამწერი სხვათა სულიერი ნაღვანის შესახებ პირველი პირითაც გვაუწყებს: მე დავწერე ესა და ეს თხზულებათ. მაგალითად, მიქელ დაღალისონელი, გადამწერი გიორგი ათონელის „იოვანესა და ეფთჳმეს ცხოვრებისა“ ამბობს: „მიქელ დაღალისონელმან... დავწერე ცხოვრებაჲ... ეფთჳმე ქართველისათა“³.

მოტანილი მასალა, ვფიქრობთ, საეჭვოს არ ხდის იმ ფაქტს, რომ ძველ ქართულში „დაინერა“ გულისხმობდა როგორც შექმნა-შეთხზვას, ასევე ტექსტის გადანერა-გადანუსხვასაც (აღსანიშნავია, რომ გადამწერს ძველად მწერალი ერქვა).

საინტერესოა, რომ მისი ეს ორივე მნიშვნელობა თვითონ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშიცაა“ დადასტურებული, თანაც სასკოლო ადაპტირებულ ტექსტშიც, რაც გარკვეულად აადვილებს მოსწავლე ახალგაზრდობის დაკვალიანებას დასმულ საკითხში. კერძოდ, მასში ნათქვამია, რომ გრიგოლ ხანძთელმა 102 წელი იც-

¹ ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. I, ნაკვეთი მეორე, თბ., 1962, გვ. 457.

² ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია, თბ., 1945, გვ. 032.

³ თ. ყორღანია, ქრონიკები, I, გვ. 239.

ოცხლა და გარდაიცვალა 861 წ., ხოლო „გარდაცვალებითგან მისით დაინერა ცხოვრებაჲ ესე შემდგომად ოთხმეოც და ათისა წლისა“¹.

ორი აზრი არ შეიძლება არსებობდეს, რომ ამ კონტექსტში „დაინერა“ მწერლის შემოქმედებით პროცესთან არის დაკავშირებული და გულისხმობს თხზულების შეთხზვას, დანეროს თანამედროვე გაგებით. ხოლო იგი, როგორც ტექსტის გადანერა-გადანუსხვის აღმნიშვნელი ტექნიკური ტერმინი, დადასტურებულია „ცხოვრების“ იმ მონაკვეთში, სადაც მოთხრობილია შემდეგი ამბავი: როცა რამდენიმე მონასტერი აშენდა, გრიგოლ ხანძთელმა გადანყვიტა, მათში დაენერგა „წესი საეკლესიოჲ“. სანამ იგი კონსტანტინოპოლს გაემგზავრებოდა იქაური საეკლესიო წესის გასაცნობად, „იერუსალჴმს წარმავალი ვინმე პოვა მეგობარი თჳსი და მას დაჰვედრა საბანძიდისა წესისა დანერაჲ და წარმოცემად და ძმათა თჳსთა კაცნი მოლუანენი უჩინნა“ (იქვე, გვ. 32).

სრულიად უეჭველია, რომ თავის მეგობარს გრიგოლმა „დაჰვედრა“ (სთხოვა) ცნობილი საბანძიდის მონასტრის წეს-განგების გადანერა და ხანძთაში გადმოგზავნა. ჩანს, ეს თხოვნა შესრულებულ იქნა, რადგანაც მალე „იერუსალჴმით მოინია კაცი, რომელმაც მოართუა საბანძიდისა განგებაჲ დანერილი“ (იქვე, გვ. 33). მოტანილი პასაჟი საინტერესოა როგორც შინაარსობრივ-ფაქტობრივი (იგი გვითვალისწინებს ქართულ-აღმოსავლურ ეკლესიათა ურთიერთობას უძველეს დროში), ასე ლექსიკური თვალსაზრისით. კერძოდ, ამ კონტექსტში სიტყვა „დანერილი“-ც გულისხმობს გადანერხილს.

ვფიქრობთ, ზემოაღნიშნულის შემდეგ მკითხველს არ გაუჭირდება გიორგი მერჩულის ანდერძის სწორი ინტერპრეტაცია და თოდორესა და იოვანეს ღვანლის დაკონკრეტება. კერძოდ, ამ ანდერძით, თხზულების ერთადერთი ავტორია გიორგი მერჩულე, რასაც ადასტურებს მისი პირველი ნაწილი, რომელშიც მერჩულე „წიგნისა ამის აღმწერელის“, ანუ, თანამედროვე ტერმინით, ავტორის, პატივითაა მოხსენებული და ამითვე გამორჩეული დანარჩენი ორისაგან, მისთვის თხზულების „დანერაში“, ანუ, ღლეწანდელი გაგებით, გადანერა-გადანუსხვაში, დახმარება გაუწევიათ ხანძთის მონას-

¹ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, VIII კლასის სახელმძღვანელო, გვ. 44.

ტრის წინამძღვარს თეოდორესა და მის ძმა იოვანეს, როგორც ამას ანდერძის მეორე ნაწილი იუწყება. ეს არცაა გასაკვირი: გიორგი ხომ იმ მონასტერში მოღვაწეობდა, რომლის წინამძღვარიც თეოდორე იყო (ეს ფაქტი თხზულების მონაცემებით მტკიცდება). მერჩულეს, მისივე სიტყვით, თხზულების წერისას უამრავი მასალა გამოუყენებია, როგორც ზეპირი, ასევე წერილობითი ხასიათისა, მონოდებული გრიგოლ ხანძთელის „მონაფეთაგან და მონაფის მონაფეთაგან“ (და არ მონაფეთა მონაფეთაგან, როგორც ჩვეულებრივ მიუთითებენ ხოლმე). ვფიქრობთ, მათ შორის არ იგულისხმებიან თეოდორე და იოვანე.

გიორგი მერჩულეს, შესაძლოა, გარკვეული თანამდებობა სჭეროდა მონასტერში, რაზეც მისი ზედწოდება მიუთითებს¹.

¹ ამის შესახებ ვრცლად იხ. პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, გვ. 17-23. შესაძლოა მკითხველისათვის საინტერესო აღმოჩნდეს ცნობა, რომ ილორის წმინდა გიორგის ეკლესიას (ოჩამჩირის რაიონშია) ემსახურებოდა მერჩულეთა (ადგილობრივი გამოთქმით — მერჭულეთა) გვარეულობა, რომელთა შთამომავლობა დღეს სოხუმში ცხოვრობს.

I	
წინასიტყვაობა	3
ეროვნული დამწერლობის სათავეებთან	8
ფიქრები „შუშანიკის წამებაზე“	35
ა. „შუშანიკის წამების“ ქართულ და სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართებისათვის	35
ბ. „შუშანიკის წამების“ ჟანრობრივი კლასიფიკაციისათვის	64
გ. დიადი მიზნით სათავეებთან	87
დ. იაკობის „თვითნაკეთი“ პავლენი	121
ე. „კაცი ერთი სპარსის“ ხასიათის მეტამორფოზისათვის	130
ვ. „არტომანი“ თუ „ატრომანი“	137
ზ. „უნესს პიტიახში“	143
თ. „ზეპურნი დედანი“	150
ი. ვარდან თუ შუშანიკ	155
კ. მხოლოდ ჰიპოთეზები	164
ლ. „შუშანიკის წამების“ ტექსტის დეფინიციისათვის	177
„ევსტათი მცხეთელის წამება“ და ადრექრისტიანული მწერლობა	197
არეოპაგტიკული ნაკადისათვის „ევსტათი მცხეთელის წამებაში“	207
„ევსტათი მცხეთელის წამების“ ტექსტისათვის	225
ევსტათისა და აბიბოს ნეკრესელის „წამებათა“ ურთიერთმიმართებისათვის	232
იოვანე, ძე საბანისი	256
„ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ისტორიულ- ლიტერატურული საკითხი ინტერპრეტაციისათვის (ნარკვევები და მასალები)	277
ა. „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუცია	311
ბ. „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა გენეზისის საკითხი (ახლადმოპოვებული ათონური ხელნაწერის შუქზე)	313
გ. „ილარიონს ქართველის ცხოვრების“ მოკლე და ვრცელ ათონურ რედაქციათა ლექსიკურ-სტილური ურთიერთმიმართების საკითხი (ახლადმოპოვებული	

ხელნაწერის გათვალისწინებით).....	350
დ. ისევ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შესახებ	367
ე. თუესა ნოენბერსა ით წმიდისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისა წსენებაჲ, ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ მისი.....	401
აღმწერელი წიგნისა	413

საბამომცემლო ჯგუფი

მართა ნიკლაური

ილია ხელაია

თამთა ჯანაშია

ალექსანდრე ჯიქურიძე



**ბამონცემლოზა
ინტელექტი**

თბილისი ილია ჭავჭავაძის გამზირი № 17 ,
25-05-22, 91-22-83, 8(99) 53-05-22, 8(99) 55-66-54
ფაქსი 91-22-83
www.intelekti.ge

intelekti@caucasus.net

