

**კონფერენცია ჩატარდა
სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის,
უფიდეისა და უნეტარების ილია II
ლოცვა-პურთხევით**

**Foundation for the Study of the History of the
Georgian Church**

Tbilisi Theological Academy and Seminary

**First Scholarly Conference
Devoted to Svetitskovloba**

11-13 October, 1995

**QUESTIONS OF THE HISTORY
OF THE GEORGIAN CHURCH, ECCLESIASTICAL
LITERATURE AND CHRISTIAN ART**

"St. Nino"

Tbilisi 1998

**საქართველოს ეკლესიის ისტორიის კვლევის ფონდი
თბილისის სასულიერო აკადემია და სემინარია**

**სვეტიცხოვლობისადმი მიძღვნილი
პირველი სამეცნიერო კონფერენცია
11-13 ოქტომბერი, 1995**

**საძარტველოს ეკლესიის, ძართული სასულიერო
მწარღოზის და ძრისტიანული ხელოვნების
ისტორიის საკითხები**

**„წმინდა ნინო“
თბილისი 1998**

რედაქტორი

გოჩა ჯაფარიძე

ინგლისური ტექსტი

არინაე ძანტურია

მხატვარი

გია ბუღაძე

Editor

GOCHA DJAPARIDZE

English text

ARRIAN CHANTURIA

Artist

GIA BUGHADZE

1995 წელს, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, მისი უწმიდესობისა და უნეტარესობის, ილია II ლოცვა-კურთხევით გადაწყდა საქართველოს ეკლესიის უმთავრესი სინოდის — სვეტიცხოვლის დღესასწაულისადმი მიძღვნილი პერიოდული სამეცნიერო კონფერენციის ჩატარება.

„სვეტიცხოვლობისადმი“ მიძღვნილი კონფერენცია ემსახურება საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორიის, სასულიერო მწერლობისა და ხელოვნების შესწავლასა და პოპულარიზაციას.

კონფერენციის მონაწილენი ყოველთვის იქნებიან როგორც საერო, ასევე სასულიერო პირები.

კონფერენცია მოენწყობა ორ წელიწადში ერთხელ, ოქტომბრის პირველ ნახევარში. მასალები დაიბეჭდება ქართულად, ინგლისური რეზიუმეებით.

ოთხ წელიწადში ერთხელ ჩატარდება საერთაშორისო კონფერენცია, რომლის მასალები გამოიცემა ქართულად და ინგლისურად.

ყოველი კონფერენცია მიეძღვნება კონკრეტულ თემას, რომელიც წინასწარ გამოცხადდება.

კონფერენციის დღეებში მოენწყობა ეკლესია-მონასტრების მოლოცვა-დათვალიერება.

კონფერენცია დასრულდება სვეტიცხოველში წირვაზე დასრებით.

ირინე აბულაძე

საქართველოს ეკლესიის
ისტორიის კვლევის ფონდის
პრეზიდენტი



მთავარეპისკოპოსი აბრაამი
თბილისის სასულიერო
აკადემიისა და სემინარიის
რექტორი

In 1995, with the blessing of the Catholicos-Patriarch of All Georgia, His Holiness and Beatitude, Ilia II was decided to hold periodic scholarly conferences devoted to the Festival of Svetitskhoveli - the main holiness of the Georgian Church.

The conference devoted to Svetitskhovloba contributes to the study and popularization of the history, theological writings and art of the Georgian Orthodox Church.

The participants of the conference will always be laymen and churchmen.

Conferences will be held biennially - in the first half of October. The materials will be published in Georgian, with English summaries.

International conferences will be held once in four years and the materials will be published in Georgian and English.

Each conference will be devoted to a specific theme which will be announced in advance.

During the days of the conference visits will be organized to churches and monasteries.

The conference will end by attendance of a prayer at Svetitskhoveli.

IRINE ABULADZE

President of the Foundation for the Study
of the History of the Georgian Church

ARCHBISHOP ABRAHAM

The Rector of the Tbilisi Theological
Academy and Seminary

გურამ აბრამიშვილი

ერთი ეროვნული იკონოგრაფიული პროგრამის
ორი რედაქცია.....14

ნათელა ალადაშვილი

უფლის და ღვთისმშობლის დიდების თემის
ინტერპრეტაცია ადრეული შუა საუკუნეების
ძარბაზულ სკულპტურაში.....18

ზაზა ალექსიძე

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სტრუქტურისათვის25

გაიანა ალიგაშვილი

შუა საუკუნეების ძარბაზულ სახვით ხელოვნებაში
ეროვნული მხატვრული ტრადიციების
ჩამოყალიბების საკითხისათვის32

მანანა ანდრიაძე.....40

ძარბაზული ღვთისმსახურების მუსიკალური
ტრადიციები

რევაზ ბარამიძე

სინანულის განცდის გამომწვევა XVII-XVIII საუკუნის
ძარბაზულ მხატვრობაში.....48

ანრი გომეზარაძე

სამოელ I — ძარბაზის კათოლიკოსი65

გიორგი გუაჩიძე

სუბპატ დავითის-ძის თხზულებისა და „გაიანა
ძარბაზისა“ ერთი ადგილის გაგებისათვის80

ელეზარ გუგულაშვილი

მიხეილ თამარაშვილი — სამართველეს ეკლესიის
ისტორიის მკვლევარი.....87

მახარე გუგია

ხოვის მონასტრის მატინანე	106
ნანა გურგულაძე	
უგისის მონასტრის ისტორიისათვის	116
ინრიკო გაგიკაშვილი	
ერთი მაზდანური ტრადიციის კვალი ძველი ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის რამდენიმე კვლევა	127
ნარგიზა გოგუაძე	
მათაფრასავის ძველად თარგმნის პრინციპები	133
გოჩა გუგუშვილი	
ღვთის განგების საკითხი შემთავადმართლის ანტლოგიის მატინანეში	138
სერგო ვარდუხანიძე	
1917 წლის საეკლესიო კრება	159
ნათელა ვარნაძე	
წმინდანი და მისი ატრიბუცია	168
იკა კატარავა	
ალექსანდრის საეპისკოპოსო (ეპარქია) სრულად სამართვალურ საპატრიარქოს შემადგენელი ნაწილი	179
ვახე კიკნაძე	
სასულიერო სამოგზაურო შანის ერთი ნიშნები — გორის ეპისკოპოს ბატონი „მოგზაურობა“	188
ზურაბ კიკნაძე	
ეროვნული პიროვნება მართლმადიდებელურ ტრადიციებში	200
ლია კიკნაძე	
ვახტანგ თემატი და სამართვალურ-იბერიის სინოდის კანტორა	208

დეკანოზი ბასილი (კოვახიძე)

ზოგიერთი ცნობა ძარბული საეპისკოპოსოს
სამართლის შესახებ.....220

ნოზარ ლოგოური

ძარბული ძრისტიანობის დამკვიდრების თარიღის
და პირობების შესახებ.....231

თაფილა გვალგულიშვილი

ადრეძრისტიანული ძარბული.....238

მღვდელი აკაკი (გვარულიშვილი)

გიგლიურ „შესაძმესთან“ დამკვიდრებულ ზოგიერთ
საპირითება განმარტება.....245

დამანა გვლიშიშვილი

დასავლეთის ეპარქიის სარწმუნოებრივ-ზნოვრივი
გაზთი „შინაური საძმები“ /1908-1916 წწ/ და
„ივარეთის სარწმუნოებრივ-განმანათლებელი ქოვა
წმინდისა მთავარმწიფისა, კლავარმწიფისა და
საპირითებულმწიფისა გიორგისა“257

დეკანოზი გვარკიანი (გვანაძე), ძმთვან აკაკიძე,
ია გორგოშვილი, რაჭა ჯანაშია

თბილისის მატეის კლდის მატერული იერსახე
და მისი სულიერი მნიშვნელობა270

ლევან გვანაძე

ანტონ პირველი რუსეთში282

ნუგზარ პაპუაშვილი

სამართლებულს ეპისკოპოსი ორი ეპოქის მიჯნაზე
(1914-1921).....301

მატეირიან პირველობა

ზოგი რამ ტარ-კლავარმწიფის მნიშვნელობის შესახებ314

ზარალ რანე

ორიგანი და იერსახეობის ძარბული ლეგონიანი337

სვეტიცხოველი, აია-სოფია და სიონი 341

გრივარ ფარულავა

მღვიმარების სათნოებოსათვის მართულ
პატივგარფიულ ლიტერატურაში 350

გუბალა განიძე

ფსალმუნის გიორგი მთაწმინდელისაული რედაქცია 367

ციცინო ჩაჩუნაშვილი, გარაბ ქალაქი, ლალი ახალაია

ახალი მონაცემები გოგონს წმინდა ნინოს
ეკლესიის შესახებ 374 .

ლალი ქოჩენიძე

ძრისტიანული აკოვთაგვები და არჩილის
დინდამტიკური პოეზია 394

ედიგარ ჭაღიძე

ერთი წყარო წმ. დიონისე არაოვანელის შესახებ 419

ელგუჯა ხინთიბიძე

მთარეთგება საუკუნის უცნო მართულ ხელნაწერთა
ფრაგმენტები გრიტანეთის მუზეუმში 426

დავით ხოჭბარია

ქლარგეთის IX-XI საუკუნეთა სამონასტრო
ხუროთმოქმედება 436

გიორგი ჯაფახიშვილი

ორი ეტიუდი ძალაბ თელავის ისტორიიდან 453

განანა ჯაფახიშვილი

კათოლიკოსის გავრცელების მცდელობის
მიზეზი საძარბველში 464

ლალი ჯღაბია

მართული პიგნოგრაფიის ისტორიიდან 477

CONTENTS

GURAM ABRAMISHVILI

TWO REDACTIONS OF A SINGLE NATIONAL ICONOGRAPHIC PROGRAMME	17
---	----

NATELA ALADASHVILI

INTERPRETATION OF THE THEME OF THE GLORIFICATION OF THE LORD AND THE VIRGIN IN EARLY-MEDIEVAL GEORGIAN SCULPTURE	24
--	----

ZAZA ALEXIDZE

ON THE STRUCTURE OF <i>MOKTSEVAI KARTLISAI</i>	31
--	----

GAIANE ALIBEGASHVILI

TOWARDS THE ESTABLISHMENT OF NATIONAL TRADITIONS IN MEDIEVAL GEORGIAN FINE ARTS	38
--	----

MANANA ANDRIADZE

THE MUSICAL TRADITIONS OF GEORGIAN DIVINE SERVICE	47
---	----

REVAZ BARAMIDZE

MANIFESTATION OF THE SENSE OF PENITENCE IN 17TH-18TH CENTURY GEORGIAN LITERATURE	64
---	----

ANRI BOGVERADZE

SAMOEL I. THE CATHOLOCOS OF KARTLI	79
--	----

GOCHA BUACHIDZE

TOWARDS THE INTERPRETATION OF ONE PASSAGE IN THE WORK OF SUMBAT DAVITIS-DZE AND MATIANE KARTLISA	86
---	----

ELDAR BUBULASHVILI

MIKHEIL TAMARASHVILI: RESEARCHER INTO THE HISTORY OF THE GEORGIAN CHURCH	105
---	-----

MAKHARE BUKIA

THE CHRONICLE OF THE MONASTERY OF KHOBI	115
---	-----

NANA BURCHULADZE	
ON THE HISTORY OF THE UBISI MONASTERY	126
ENRIKO GABIDZASHVILI	
TRACES OF ONE ZOROASTRIAN TRADITION IN SOME	
GEORGIAN HAGIOGRAPHICAL WRITINGS	132
NARGIZA GOGUADZE	
THE PRINCIPLES OF TRANSLATION OF METAPHRASES	
INTO GEORGIAN	137
GOCHA GUGUSHVILI	
QUESTIONS OF DIVINE PROVIDENCE IN THE CHRONICLE	
OF ONE HUNDRED YEARS	158
SERGO VARDOSANIDZE	
THE SYNOD OF 1917	167
NATELA VACHNADZE	
THE SAINT AND HIS (HER) ATTRIBUTION	177
EKA KACHARAVA	
THE ALAVERDI EPISCOPACY (EPARCHY) - A CONSTITUENT	
PART OF THE ALL-GEORGIAN PATRIARCHATE	187
VAZHA KIKNADZE	
A SPECIMEN OF PILGRIMAGE LITERATURE	199
ZURAB KIKNADZE	
THE NATIONAL PROBLEM IN THE ORTHODOX TRADITION	206
LIA KIKNADZE	
VASIL CHILADZE AND THE GEORGIAN-IMERETIAN	
SYNODAL OFFICE	219
ARCHPRIEST VASIL KOBAKHIDZE	
SOME NOTES ON GEORGIAN ECCLESIASTICAL LAW	230

NODAR LOMOURI

**ON THE DATE AND CONDITIONS UNDER WHICH
CHRISTIANITY WAS ADOPTED IN KARTLI237**

TAMILA MGALOBlishvili

EARLY CHRISTIAN KARTLI244

PRIEST AKAKI MEGRELISHVILI

**TOWARDS THE INTERPRETATION OF SEVERAL QUESTIONS
·CONNECTED WITH THE BIBLICAL "CREATION"256**

DAMANA MELIKISHVILI

**"THE IMERETI FRATERNITY FOR RELIGION
AND EDUCATION" THE SOCIETY AND "DOMESTIC AFFAIRS",
A RELIGIOUS-MORAL NEWSPAPER269**

**DEAN BESARION (MENABDE), KETEVAN ABASHIDZE, IA GORGISHELI,
REVAZ JANASHIA.**

**ARTISRIC EXPRESSION OF THE TBILISI METEKHI CLIFF
AND IT'S SPIRITUAL IMPORTANCE281**

LEVAN MENABDE

ANTON I IN RUSSIA300

NUGZAR PAPUASHVILI

**THE GEORGIAN CHURCH ON THE THRESHOLD OF
TWO PERIODS (1914-1921)313**

EKATERINE PRIVALOVA

SOME NOTES ON THE PAINTINGS OF TAO-KLARJETI336

CHARLES RENUS

ORIGEN AND THE GEORGIAN JERUSALEM LECTIONARY340

REVAZ SIRADZE

SVETITSKHOVELI, AYA-SOPHIA AND SIONI349

GRIVER PARULAVA

ON THE VIRTUE OF WAKEFULNESS IN GEORGIAN CHRISTIAN LITERATURE	365
--	------------

MZEKALA SHANIDZE

GEORGE THE HAGIORITE'S VERSION OF THE PSALTER	373
--	------------

TCITCINO CHACHKHUNASHVILI, MERAB DZNELADZE, LALI AKHALAIA

SOME NEW DATA ABOUT ST. NINO CHURCH IN BODBE	393
---	------------

LALI DZOTSENIDZE

CHRISTIAN APOPHTHEGMS AND KING ARCHIL'S DIDACTIC POETRY	418
--	------------

EDISHER CHELIDZE

ONE SOURCE CONCERNING ST. DIONYSIUS THE AREOPAGITE	425
---	------------

ELGUJA KHINTIBIDZE

FRAGMENTS OF ELEVENTH-CENTURY GEORGIAN MANUSCRIPTS IN THE BRITISH MUSEUM	435
---	------------

DAVID KHOSHTARIA

MONASTIC ARCHITECTURE OF THE 9TH-10TH CENTURIES IN KLARJETI	452
--	------------

GIORGI JAVAKHISHVILI

CONCERNING THE HISTORY OF THE TOWN OF TELAVI	463
---	------------

MANANA JAVAKHISHVILI

CONCERNING THE HISTORY OF THE TOWN OF TELAVI ...	476
---	------------

LALI JGHAMAIA

ABOUT THE HISTORY OF GEORGIAN HYMNOGRAPHY	482
--	------------

მართი ეროვნული იკონოგრაფიული პროგრამის ორი რედაქცია

1. შუა საუკუნეების ქართულ მონუმენტურ მხატვრობაში ეროვნული იკონოგრაფიული პროგრამის ყველაზე ადრეული რედაქცია, ჯერჯერობით, უდაბნოს მრავალმთის სამხატვრო სკოლაში აისახა. აქ საფუძველი ჩაეყარა მონასტრის დამაარსებლის — დავით გარეჯელის ცხოვრების ამსახველ ციკლს, რომლის ლიტერატურულ წყაროს შეადგენდა ჩვენამდე მოუღწეველი, დავითის ცხოვრების კიმენური, ან ერთ-ერთი უძველესი. აგიოგრაფიული რედაქცია (სურ. 1). უდაბნოს მონასტრის მთავარი ეკლესიის სადიაკონეში უწყვეტი ფრიზის სახით გამოუსახავთ დავით გარეჯელის ცხოვრების სიუჟეტები, ერთი კონცეფციით ჩამოყალიბებული იკონოგრაფიული პროგრამის სახით. პირველი კომპოზიცია დავითის და მისი მონაფის — ლუკიანეს თბილისში მოღვაწეობის პერიოდს ასახავს. მომდევნო თემები იშლება გარეჯის მრავალმთის ფონზე, სადაც დავითის და მისი მონაფების — დოდოს და ლუკიანეს მიერ ლავრის, დოდოს რქის და ნათლისმცემლის მონასტრების დაარსების სიმბოლური სცენები გამოისახება. ბოლო ორი სიუჟეტი დავითის იერუსალემში პილიგრიმოზას და წმიდა ქალაქიდან მადლის ქვის წამოღების თემას ასახავს. ეს უძველესი მოხატულობა სტილისტური და ისტორიული თვალსაზრისით IX ს. 60-იანი წლებით თარიღდება და ილარიონ ქართველის გარეჯაში მოღვაწეობის პერიოდს უკავშირდება.



სურ. 1

მეორე რედაქცია, რომელიც სამი სიუჟეტით გამოისახა, მხოლოდ დავითის სასწაულმოქმედებით ასპექტშია წარმოდგენილი, ესენია: დავით გარეჯელის სასწაულმოქმედებითი ძალით მოვლენილი ირმები, რომელსაც დავითის მონაფე ლუკიანე წველის, გველეშაპის მიერ

დამფრთხალი ირმები დავითის და ლუკიანეს წინაშე და, ბოლოს, უფლის ანგელოზის მიერ გველესაშზე დატეხილი მესხი და მისი განგმირვა (სურ 2). ეს მოხატულობა, რომელიც 983 წლით თარიღდება, ზუსტად მისდევს X ს. პირველ ნახევარში შექმნილ დავითის „ცხოვრების“ ლიტერატურულ წყაროს, სადაც დავითის მოღვაწეობა მხოლოდ მისი სასწაულთმოქმედებით ფასდება. როგორც გაირკვა, IX საუკუნეში, ამ ციკლის ფორმირების საწყის ეტაპზე დავით გარეჯელის ცხოვრების თემები მხოლოდ მის ცხოვრებისეულ, მოღვაწეობით მხარეს ასახვენ. X საუკუნის ლიტერატურულ წყაროში და, შესაბამისად, მისგან მომდინარე 983 წლის მოხატულობაში დავით გარეჯელი მხოლოდ სასწაულთმოქმედ ნმიდანად გამოისახება.



სურ. 2

2. შევიცარიელმა მოგზაურმა და მკვლევარმა ფრედერიკ დიუბუა დე მონპერემ ფრანგულ ენაზე გამოქვეყნებულ თავის ექვსტომეულში კავკასიის საკულტო ხუროთმოძღვრებაზე ასეთი თვალსაზრისი გამოთქვა: სომეხი ხუროთმოძღვრები ქართველების მასწავლებლები არიან და ახალი არქიტექტურული თემები მხოლოდ სომხეთში იქმნება. სომხები ქართველებს უშენებენ კიდეც ეკლესიებს. ასეთი დასკვნის საფუძვლად იღებს სომეხ ხუროთმოძღვარს თოდოსაკს, რომელიც, მისი სომხურენოვანი სამშენებლო წარწერის მიხედვით ერთხმად იყო მიჩნეული ატენის სიონის ხუროთმოძღვრად. ვენის უნივერსიტეტის პროფესორის ი. სტრეიგოვსკის თვალსაზრისით სომხური ხუროთმოძღვრების დიდი გავლენა არა მხოლოდ საქართველოში ჩანს, არამედ ევროპის არქიტექტურაშიც. ამის მაგალითად მოაქვს როგორც სომხური ძეგლები – რიფსიმე, გაიანე, ისე, მისი აზრით სომხური, რეალურად კი ქართული არქიტექტურული ნიმუშები-ქუთაისის ბაგრატის ტაძარი, ანანური და სხვა. თანამედროვე სომეხი მეცნიერები შეეცადნენ

ფაქტობრივი მასალები მოეპოვებინათ დიუბუა-სტრეიგოვსკის თეორიისათვის. პ. მურადიანის რწმენით თოდოსაკი არა მხოლოდ ატენის სიონის არქიტექტურია, არამედ მცხეთის ჯვარისაც. ამდენად, ქართულ სინამდდედ მიჩნეული მცხეთის ჯვარი სომეხი ხუროთმოძღვრის შემოქმედებად ცხადდებოდა.



სურ. 3.

3. ატენის სიონის ერთ-ერთ რელიეფზე გამოქანდაკებულია დავით გარეჯელის მონაწილეობით, რომელიც დავითის სასწაულთმოქმედებითი ძალით მოვლენილ ირემს წველის (სურ 3). ეს თემა მხოლოდ X საუკუნის 80-იანი წლების შემდეგ შეიძლება გამოეხატათ ატენის სიონის ამ რელიეფურ ქანდაკებაზე, რამდენადაც მასში მხოლოდ სასწაულთმოქმედება აისახა. ასეთი თვალსაზრისით, როგორც უკვე ითქვა, დავით გარეჯელის ცხოვრების თემა მხოლოდ 983 წლიდან ჩანს ქართულ სახვით ხელოვნებაში. საყურადღებოა, რომ ამ რე-

ლიეფს სომხური გრაფემებით ხელს აწერს თოდოსაკი, რომელიც თითქმის ერთი საუკუნის განმავლობაში იყო მიჩნეული ატენის სიონის ხუროთმოძღვრად. ცხადი გახდა, რომ თოდოსაკი ატენის სიონის ხუროთმოძღვარი არ ყოფილა. ამაზე მიგვანიშნებს თოდოსაკის სომხური სამშენებლო ნარჩერის საკმაოდ დიდი ზომის გრაფემებით ამოკვეთილი და ამ სომხური ასონიშნებით რამდენიმე ადგილზე განყვეტილი IX-X საუკუნეების ქართული პილიგრიმული მინანქრები. აქვე, ატენის სიონის კედელზე ამოკვეთილი გერგიუმ ერპასანის ძის სომხური ნარჩერის ცნობით, გერგიუმმა ეს ქანდაკებები მაშინ გამოკვეთა, როდესაც მეფე ბაგრატმა თავის დედას - დედოფალ გურანდუხტს უფლისციხე წაართვა. კარგად ცნობილი ეს ისტორიული ფაქტი 983/84-986 წლებში მომხდარა, რაც თოდოსაკის და მისი ამქრის მიერ ატენის სიონის სარესტავრაციო სამუშაოების შესრულების დროსაც ნიშნავს. ამდენად, ატენის სიონის სომეხ ხუროთმოძღვრად მიჩნეული თოდოსაკი არათუ მცხეთის ჯვრის, თვით ატენის სიონის მაშენებელიც კი არ აღმოჩნდა. ეს კი მექანიკურად გამორიცხავდა დიუბუა — სტრეიგოვსკის თეორიას ქართულ-სომხური ხუროთმოძღვრების ურთიერთმიმართება-გავლენების საკითხებზე და ცხადყოფდა, ამ თეორიის უსაფუძვლობას.

**TWO REDACTIONS OF A SINGLE NATIONAL
ICONOGRAPHIC PROGRAMME**

Summary

The subjects, reflecting the Life of David Garejeli, were first conceived and executed among the artists working in the Udabno monastery. The original redaction of this theme dates from the 860s. This cycle depicts only the ascetic's real acts, the painting being represented only in this aspect. The second redaction, dated in 983, represents only the scenes of miracles from the Life of David. The reinterpretation of the realistic themes of the hermit's Life appears to have taken place at the turn of the 5th-10th centuries. One of the sculptural reliefs of the Ateni Sioni - a church of the 7th century - representing the scene of the milking of a doe through a miracle. The relief is signed in Armenian by Todosan, who was long erroneously considered the architect-builder of Ateni Sioni. A number of other data indicate that Todosan was not the builder of the church but its restorer.

უფლის და ღვთისმშობლის დიდების თემის ინტერპრეტაცია აღმართული შუა საუკუნეების ძართულ სკულპტურაში

ადრექრისტიანულ ხანაში, ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად აღიარების შემდეგ, როგორც ბიზანტიის იმპერიაში შემავალ ქვეყნებში, ისე საქართველოშიც სახვითი ხელოვნების წამყვან თემას წარმოადგენდა ქრისტიანობის გამარჯვების, მისი ტრიუმფის თემა, რაც ამ ახალი რელიგიის დამკვიდრების და გამტკიცების მიზანს ემსახურებოდა.

ქრისტიანობის ტრიუმფის თემას უპირველეს ყოვლისა გადმოსცემს უფლის დიდების და ღვთისმშობლის განდიდების კომპოზიციები, რომლებიც განსაკუთრებულადაა აქცენტირებული რიგორც თავისი მდებარეობით, ასევე სახეიმო, რეპრეზენტაციული ხასიათით. ეკლესიების ინტერიერში ამ სცენებს გამოხატავდნენ უნმიდეს ადგილას-საკურთხეველის კონქში, ე.ი. ციურ ზონაში; ამრიგად ისინი მოზაიკური, თუ ფერწერული ანსამბლის იდეურ ცენტრს წარმოადგენენ. ამავე რელიგიურ კომპოზიციებს ჩვეულებრივ შესასვლელის თავზე ათავსებდნენ. როგორც ამას სირიის, მცირე აზიის, ეგვიპტის ძეგლები მოწმობს, ეს ტრადიცია აღმოსავლეთქრისტიანული ხელოვნებისათვის არის დამახასიათებელი.

საკურთხეველის აბსიდის ფერწერული დეკორის და ეკლესიაში შესასვლელის შემამკობელი რელიეფების შინაარსების იდენტურობა ქრისტიანული ტაძრის ამ ნაწილების სიმბოლური მნიშვნელობის ერთიანობით შეიძლება აიხსნას.

ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად საკურთხეველის აბსიდის ერთ-ერთი ფუნქცია განისაზღვრებოდა როგორც იმქვეყნიური სამყაროს, სამოთხის ჭიშკარი. ეზეკიელ წინასწარმეტყველთან ვკითხულობთ: „უფლის დიდება შევიდა ტაძარში იმ კარიბჭით, აღმოსავლეთისაკენ რომ არის მიქცეული“ (თავი 43,4). აბსიდის მნიშვნელობა, ამრიგად, ეხმიანება ეკლესიის პორტალის დანიშნულებას¹, რაც გადმოცემულია უკანასკნელის სახელწოდებაში-ბჭეა უფლისაა.

ქრისტიანობის ტრიუმფის იდეა განსაზღვრავს ძირითადად ადრექრისტიანული ხანის (V-VIII სს.) ქართულ სკულპტურის თემატიკურ წრეს. იგი ასახულია როგორც ეკლესიების დეკორში, ისე მცირე ფორმების ქვის პლასტიკაში-სტელების და კანკელების რელიეფებში. საქართველოში ამ იდეის ამსახველ უფლის და ღვთისმშობლის დიდების

¹ Ch.Jhm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts, Wiesbaden, 1960, გვ. 2.

კომპოზიციებს განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა სკულპტურული დეკორის სისტემაში. ეკლესიაში მას ათავსებდნენ შესასვლელის ზემოთ, არქიტრავებსა და ტიმპანებზე, ხოლო სტელებზე სვეტების ზედა ნაწილზე, ან კაპიტელზე ე.ი. ციურ ზონაში.

უფლის დიდებას გადმოსცემს საყდარზე მჯდომი მაცხოვარი, რომელიც მარჯვენათი აკურთხებს, ხოლო მერო ხელში სახარება უჭერია. ასეა წარმოდგენილი იგი VII ს-ის ხანდისის სტელაზე². ქრისტესკენაა მიმართული სტელის გვერდით ნახნაგზე გამოხატული მფრინავი ანგელოზი, რომელსაც ხელში დიაკვნის ატრიბუტი-საცეცხლური უჭირავს და, ამრიგად, საკმევებს უკმევს, განადიდებს უფალს.

ხშირად უფლის დიდების იდეა ამალეების კომპოზიციის სახით არის მოცემული. მხატვრობისაგან განსხვავებით, სადაც ჩვეულებრივ ამალეების სრული რედაქციაა წარმოდგენილი, სკულპტურაში უპირატესობა მოიპოვა სცენის შემოკლებულმა ვერსიამ, რომელიც მხოლოდ ზედა, ციური ზონის გამოსახვით იფარგლება: დიდებით გარშემორტყმული მაცხოვარი, რომელსაც ანგელოზები აღამალეებენ. ყველა იმ შემთხვევაში, როდესაც ამალეება გამოყოფილია ქრისტოლოგიური ციკლის თანმიმდევრობიდან და ცალკეა გამოსახული გამორჩეულ ადგილზე, იგი აღიქმება არა როგორც ქრისტეს ცხოვრების ერთ-ერთი ეპიზოდი, არამედ განზოგადებულ მნიშვნელობას იძენს, როგორც ქრისტეს მარადიული დიდების გამოსახულება, დაკავშირებული მის მეორედ მოსვლასა და ადამიანთა განკითხვასთან.

ადრექრისტიანული ხანის ქართულ სკულპტურაში ამალეების სხვადასხვა ვარიანტს ვხვდებით.

ქვემო ბოლნისის ეკლესიის მთავარი შესასვლელის არქიტრავის რელიეფზე (VI ს.)³ საყდარზე მჯდომი მაცხოვარი ჩანერილია მრგვალ ორეოლში. მას აღამალეებს ორი ანგელოზი, რომელთა სხეული ჰორიზონტალურადაა გაშლილი. მაცხოვარის თავთან, ხანდისის სტელის რელიეფის მსგავსად, ორი დისკოა მზისა და მთვარის გამოსახულებებით, რაც ქრისტეს დიდების მარადიულობის, მისი მეუფების კოსმოსური მნიშვნელობის მანიშნებელია.

ამალეების ანალოგიური რედაქცია მოცემულია კოპტურ ხელოვნებაში, სახელდობრ VI ს-ის ქვის არქიტრავეზე ბაუიტის მონასტრიდან⁴.

ბრდაძორის სტელაზე (VI ს.) და მარტვილის ტაძრის დასავლეთ ფასადზე (VII ს.) ამალეების სხვა რედაქციაა წარმოდგენილი: ოვალურ

² Н. Чубинашвили, Хандиси (Проблема рельефа на примере одной группы грузинских стел, последней четверти V века, VI и первой половины VII века). Тб., 1972, გვ. 14-15.

³ იქვე, გვ. 77. Н. А. Аладашвили, Монументальная скульптура Грузии (фигурные рельефы V-XI веков), М., 1977, გვ. 25.

⁴ J. Beckwith, Coptic Sculpture, London, გვ. 53.

მანდორლაში მოქცეულ ქრისტეს ოთხი ანგელოზი აღამაღლებს⁵. პარალელურად შეიძლება მოვიხმოთ VI ს-ის პალესტინის ამპულები, რომლებზედაც ხშირად ამაღლების სრულ კომპოზიციაში ქრისტეს გარშემო ოთხი ანგელოზია განლაგებული⁶.

თავისებური სახე მიიღო ამ სცენამ ხოუორნიას ეკლესიის რელიეფებზე. აქ სამხრეთ პასტიფორიუმის ორ კაპიტელზე ერთი და იგივე კომპოზიცია მეორდება: ვერტიკალურად მოთავსებული ანგელოზების სხეულის და ზემოთ ანეული ფრთების განლაგება ქრისტეს მანდორლის ოვალურ მოხაზულობას მიყვება, რაც მათი ფეხზე დგომის შთაბეჭდილებას ქმნის. ანგელოზები კი არ ფრენენ, არამედ თითქოს წარუდგენენ მორწმუნეს ამაღლებულ მაცხოვარს. ანგელოზთა ამგვარი მდებარეობა გარკვეულ ფარგლებში განპირობებული იყო კაპიტელის კონფიგურაციით, მაგრამ აქედან გამომდინარე მოქანდაკემ შექმნა ორიგინალური კომპოზიცია, რომლის ანალოგები არ ჩანს სხვა ქვეყნების ხელოვნებაში.

ადრექრისტიანულ ხელოვნებაში გავრცელებული იყო ამაღლების მოკლე რედაქციის კიდევ ერთი ვარიანტი, როდესაც ანგელოზებს უჭირავთ მედალიონი ქრისტეს ბიუსტის გამოსახულებით. აღნიშნული რედაქცია უშუალოდ ემყარება საიმპერატორო იკონოგრაფიას⁷. მის პროტოტიპს წარმოადგენდა ენ. *imago clipeata*, მედალიონი იმპერატორის გამოსახულებით, რომელსაც ორი ფრთიანი ვიქტორია მიაფრენს. ტრიუმფის ამსახველი ეს კომპოზიცია ქრისტიანულმა იკონოგრაფიამ უშუალოდ აითვისა ანტიკურ-რომაული ხელოვნებიდან და იგი ქრისტეს დიდების, ზოგადად კი ქრისტიანობის ტრიუმფის იდეას დაუკავშირა. ხშირად ქრისტეს ჯვრის გამოსახულება ცვლის, ე.ი. მოცემულია კომპოზიციის სიმბოლური ვარიანტი.

საქართველოში ორივე კომპოზიცია გვხვდება, მაგრამ განსაკუთრებული პოპულარობა ჯვრის ამაღლებამ მოიპოვა. მცხეთის ჯვრის ტიპარში მცირე შესასვლელის არქიტრაფზე ქრისტეს ამაღლება, ხოლო მთავარი შესასვლელის ტიმპანზე კი ჯვრის ამაღლებაა გამოქანდაკებული⁸.

მონუმენტურ სკულპტურაში ქრისტეს ამაღლების აღნიშნული ტიპი გამოყენებულია მცირე აზიაში ხოჯა-კალესის (ალაჰან მონასტერი) ეკლესიაში პორტალის გაფორმებაში (V ს.)⁹ და სომხეთში, პტლნის ეკლესიის სარკმლის სათაურზე (VI-VIII ს.)¹⁰.

საყურადღებოა, რომ მცხეთის ჯვრის გენიალურმა მოქანდაკემ

⁵ Г. Н. Чубинашвили, Памятники типа Джвари, Тб., 1948, გვ. 182.

⁶ A. Grabar, Les ampoules de Terre Sainte, Paris, 1952, გვ. 26-27, 30.

⁷ A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin, Paris, 1946.

⁸ Г. Н. Чубинашвили. დასახ. ნაშრ., გვ. 182.

⁹ N. et M. Thierry, Le monastere de Koca Kalesi en Isaurie. — Cahiers archeologiques, IX, Paris, 1957, p.89-98.

¹⁰ Декоративное искусство средневековой Армении, Л., 1971, გვ. 16-17.

სნორკუთხოვანი არისათვის განკუთვნილი ჯვრის ამალღების კომპოზიცია შემოქმედებითად გადაამუშავა, ტიმპანის მომრგვალებული მოხაზულობის შესატყვისად მან ანგელოზთა ფიგურები დიაგონალურად განალაგა. ამავე მიმართულებას იმეორებს მათი ძირს დაშვებული ფრთების მდებარეობა და სამოსის ნაკევების რიტმული ნახატი.

ანგელოზთა მოძრაობა მსუბუქი, თავისუფალი ფრენის შთაბეჭდილებას ქმნის. მთლიანად კი პარმონიულ, მხატვრულად დასრულებულ კომპოზიციას წარმოადგენს.

უფლის დიდების კიდევ ერთი განსხვავებული რედაქცია მოცემულია ქვის ფრაგმენტზე, რომელიც აღმოჩენილი იქნა ლ. შერვაშიძის მიერ 1964 წელს გათხრების დროს ნებელდის ეკლესიაში. დადგენილ იქნა, რომ იგი თავდაპირველად ნებელდის ცნობილი კანკელის ერთ-ერთი ფილის ზედა ნაწილს შეადგენდა¹¹.

ნებელდის რელიეფზე უფლის დიდება წარმოდგენილია მისი გამოცხადების, თეოფანიის სახით, რომელიც ემყარება ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველთა, ეზეკიელის და ესაიას ტექსტებს, სადაც მათ მიერ უფლის ხილვაზეა ლაპარაკი. ნებელდის კომპოზიციაში ცენტრში გამოსახული იყო უფალი-ქრისტე, რომლის ტახტს ოთხი არსება დარაჯობს. მათგან ნებელდის ფრაგმენტზე ხარის და არნივის პროტომებია შემორჩენილი. უფლის გვერდით არიან ანგელოზი და ყოვლის მხილველი ექვსფრთიანი სერობინი, რომლის ფრთები თვალებითაა დაფარული. ბოლოს გამოსახულია თვით უფლის მხილველი წინასწარმეტყველი, რომელსაც ხელი ზემოთ აქვს აწეული დამონშების ჟესტით.

თეოფანური გამოცხადების კომპოზიციები ეკლესიების საკურთხევისათვის იყო განკუთვნილი. მისი ადრეული მაგალითია სალონიკის მოზაიკის დავითის ეკლესიის V ს.-ის მოზაიკა¹², რომელიც ციურ პერსონაჟებთან ერთად ღვთიური გამოცხადების თვითმხილველთა – წინასწარმეტყველთა ფიგურებსაც შეიცავს. ფართოდაა გავრცელებული ეს კომპოზიცია ეგვიპტეში, ბაუიტის და საკარას მონასტრების ეკლესიების და სამლოცველოების VI-VIII სს-ის მხატვრობაში¹³. უფრო მოგვიანებით, IX-XI სს-ში მას კაპადოკიის ეკლესიების კედლის მხატვრობაში ვხვდებით. ამრიგად, ამ მისტიკური კომპოზიციის გავრცელების არეალი ძირითადად აღმოსავლეთის საქრისტიანოა. საქართველოს ამავე პერიოდის (IX-XI სს-ის) კედლის მხატვრობაშიაც თეოფანიას საკურთხევის კონქში გამოსახავდნენ (დავით გარეჯში საბერეების და დოდოს მოხატულობანი)¹⁴. ნებელდის კანკელის ფილა

¹¹ Л. А. Шервашидзе, Резные камни церкви на холме Арасахару близ Цебельды. – ИАИЯЛИ, IV, 1975, გვ. 90-92.

¹² W. V. Folbach, Frühchristliche Kunst, München, 1958, გვ. 70, ტაბ. 133-135.

¹³ Ch. Ihm, დასახ. ნაშრ.

¹⁴ III. Амиранашвили, История грузинской монументальной живописи. т. I, Тб., 1957, გვ. 30-35; А. Вольская, Ранние росписи Гареджи. – IV международный симпозиум по грузинскому искусству, Тб., 1983, гв. 1-13.

ამ კომპოზიციის ყველაზე უფრო ადრინდელ საქართველოში ჩვენამდე მოღწეულ მაგალითს წარმოადგენს.

ნებელდის ოსტატი, როგორც ჩანს, ნიმუშად საკონქო კომპოზიციას იყენებდა; კონქის ნახევარწრიული ზედაპირისათვის განკუთვნილი კომპოზიცია მან ფილის სწორკუთხოვან არეზე გადმოიტანა და ამის შესატყვისად ფიგურები ერთმანეთის გვერდით, ერთ რიგად განალაგა. კომპოზიციის თავისებურებას ისიც შეადგენს, რომ ძლიერ გაზრდილია სერობინის გამოსახულება, რითაც ხაზი ესმება კომპოზიციის ტრანსცენდენტურ ხასიათს.

როგორც უფლის დიდების, ასევე ღვთისმშობლის განდიდების თემის ინტერპრეტაცია ქართულ ხელოვნებაში მრავალფეროვნებით გამოირჩევა.

ღვთისმშობლის დიდების თემას გადმოსცემს სხვადასხვა იკონოგრაფიული რედაქციით წარმოდგენილი საყდარზე მჯდომი ღვთისმშობელი ყრმითურთ, რომელსაც ხშირად გამოსახავდნენ სტელეზე (მცირე ანდრასის, დიდი გომარეთის, ხანდისის, დავათის სტელეზე -V-VII სს.). მას უფლის დიდების ანალოგიური რედაქციითაც გადმოსცემდნენ.

ქვემო ბოლნისში ქრისტეს ამალღების გვერდით, მცირე შესასვლელის არქიტრავეზე გამოქანდაკებულია ღვთისმშობლის ამალღება¹⁵; ცენტრში წარმოდგენილია საყდარზე მჯდომი ჩვილადი ღვთისმშობელი, მის ორივე მხარეს კი თითო მფრინავი ანგელოზია პორიზონტალურად განლაგებული. ღვთისმშობლისაკენ ეშვება მტრედი, რომელსაც ნისკარტით გვირგვინი მოაქვს. ამრიგად, ღვთისმშობლის დიდება მისი დაგვირგვინებითაცაა ხაზგასმული.

ანალოგიური კომპოზიცია ორივე მხარეს სიმეტრიულად განლაგებული, ფრენის პოზაში წარმოდგენილი ანგელოზებითურთ მოცემულია ეძანის VI ს-ის ეკლესიის დასავლეთ შესასვლელის ტიმპანზე¹⁶. ანგელოზებს ხელში გვირგვინი და საცეცხლური უჭირავთ და, ამრიგად, ხოტბას ასხამენ ღვთისმშობელს. საერთოდ ღვთისმშობლის განდიდების გადმოცემა ამალღების კომპოზიციური ტიპის მიხედვით იშვიათად გვხვდება და პარალელებს ქართული რელიეფისათვის კვლავაც აღმოსავლეთქრისტიანულ ხელოვნებაში, კერძოდ სირიაში ეპოულობთ. სახელდობრ ამ სახის კომპოზიცია გამოკვეთილია ზებედის VII-ის ეკლესიის არქიტრავეზე¹⁷: საყდარზე მჯდომი ჩვილადი ღვთისმშობელი ამ შემთხვევაშიც ფლანკირებულია ორი ფრენის პოზაში წარმოდგენილი ანგელოზით. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ეს კომპოზიციაც არ წარმოადგენს ქვემო ბოლნისის და ეძანის რელიეფების ზუსტ ანალოგიას.

ბრძაძორის სტელაზე, მის ზედა ნაწილში ე.ი. ციურ ზონაში ქრისტეს ამალღების გვერდით წარმოდგენილია თავისებური კომპოზიცია: ორ

¹⁵ Н. Чубинашвили. დასახ. ნაშრ., გვ. 78.

¹⁶ იქვე.

¹⁷ H. Butler, Early Churches in Syria, Princeton, 1929, გვ. 245.

ანგელოზს ხელი შემოუვლიათ მანდორლისათვის, რომლის შიგნით ქალის მცირე ზომის ფიგურაა მოთავსებული. კმაჩაბელმა მართებულად განსაზღვრა ეს სცენა როგორც ღვთისმშობლის სულის ამალღება¹⁸. მარიამის ცხოვრების აპოკრიფული ტექსტების მიხედვით მიცვალების შემდეგ მისი სხეული ქრისტეს ანალოგიურად სამი დღე იყო საფლავში, ხოლო მესამე დღეს მისი სული ამალღდა ცაში. ღვთისმშობლის მიძინების სცენაში, რომლის იკონოგრაფია შედარებით გვიან, მხოლოდ შუა ბიზანტიურ ხანაში ჩამოყალიბდა, ქრისტეს ხელთ უპყრია მარიამის სული. აქვეა ანგელოზები, რომლებმაც სული ცაში უნდა აიყვანონ. ბრდაძორის ადრეული ხანის სტელაზე ღვთისმშობლის სულის ამალღების მომენტი ცალკეა გამოსახული.

ზემოთ მოხსენებული რელიეფების მსაგავსად ბრდაძორის კომპოზიციაც ღვთისმშობლის განდიდების იდეას ასახავს. საცეცხლური, განდიდების ატრიბუტი, რომელიც ეძანის რელიეფზე ანგელოზებს უჭირავთ ხელში, აქ მარიამის ზემოთაა გამოსახული. კომპოზიციაში შეყვანილია აგრეთვე მეორედ მოსვლასა და განკითხვის დღეზე მიმანიშნებელი დეტალი-საყვირი მარცხენა ანგელოზის ხელში. მენაღარე ანგელოზები კი სწორედ მეორედ მოსვლის მაუწყებელნი არიან. აღნიშნული ესქატოლოგიური მნიშვნელობის მომენტიც ამ სცენას აკავშირებს ქრისტეს ამალღებასთან, რომელიც მისი მეორედ მოსვლის წინასახეა.

როგორც ამას ზემოთ მოხმობილი პარალელური მასალა მოწმობს, ადრექრისტიანული ხანის ქართული რელიეფების იკონოგრაფია ძირითადად აღმოსავლეთქრისტიანულ მხატვრულ ნრევებს, სირიის, პალესტინის, კოპტური ეგვიპტის ხელოვნებას უკავშირდება. ქართველი ოსტატები გამომდინარეობდნენ ძველქრისტიანულ ხელოვნებაში ჩამოყალიბებული რედაქციებიდან, მაგრამ ადგილი პქონდა მათ შემოქმედებით გადამუშავებას, რის შედეგადაც ადგილზე ყალიბდებოდა იკონოგრაფიულ სქემათა ვარიანტები, იქმნებოდა ორიგინალური კომპოზიციები. ამრიგად, ქართული რელიეფების თავისებურება, სტილისტურ ნიშნებთან ერთად, მათ იკონოგრაფიაშიც ვლინდება. ზუსტ ანალოგებს მათთვის ვერ პოულობენ სხვა ხალხების ხელოვნებაში.

ამის საფუძველზე ცხადი ხდება, რომ აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებთან ერთად, როგორიცაა სირია, პალესტინა, კოპტური ეგვიპტე, საქართველოსაც შექმნდა გარკვეული წვლილი ადრექრისტიანული ხელოვნების იკონოგრაფიის ჩამოყალიბებაში.

¹⁸ კ. მაჩაბელი, ბრდაძორის ქვასვეტის ზოგიერთი იკონოგრაფიული თავისებურება. – გ. ჩუბინაშვილის სახელობის ქართული ხელოვნების ისტორიის ინსტიტუტის XXII სამეცნიერო სესია, მოხსენებათა თეზისები. თბ. 1993, გვ. 30-31.

INTERPRETATION OF THE THEME OF THE GLORIFICATION OF THE LORD AND THE VIRGIN IN EARLY-MEDIEVAL GEORGIAN SCULPTURE

Summary

In the early Christian period, viz the 5th-7th cent., the leading theme of fine arts was that of the triumph of Christianity, which served the purpose of the establishment and strengthening of the Christian religion. This idea determined the conceptual range of Georgian sculpture of the given period, being manifested both in the relief decor of churches and minor stone plastic art - reliefs of stelae and chancel barriers.

The idea of the triumph of Christianity is primarily manifested through the compositions of *Majestas Domini* and *Glorification of the Virgin*, which occupy a special place in the system of sculptural decor. In churches these compositions were placed above the entrance, on the architraves and tympani (Edzani, Kvemo Bolnisi, Mtskheta - the church of the Holy Cross), while on the stelae, they occupy their place in the upper part or the capital, i. e. in the celestial zone.

Georgian material shows a diversity in the interpretation of the glorification theme. *Majestas Domini* is expressed by the enthroned Saviour in the act of blessing (Khandisi stele, 6th c.), Ascension of Christ and its symbolic variation - Ascension of the Cross (Kvemo Bolnisi, Tetri Tsqaro, the church of the Holy Cross in Mtskheta, Martvili church, Brdadzori minor stele (6th-7th cent.)).

Theophany (Tsebelda chancel barrier-7th-8th cent.), while the *Glorification of the Virgin* is represented by various iconographic types of the Virgin and the Child (the stelae of Mtsire Andrapa, Didi Gomareti, Khandisi, Davati, Mamulaant Sopeli, Tsebelda chancel barrier, 5th-8th cent.), as well as the Ascension of the Virgin (Edzani church, Brdadzori minor stele).

The iconography of the reliefs is linked with the Eastern Christian art centres, the art of Syria, Palestine and Coptic Egypt. Georgian craftsmen based themselves on the versions established in old Christian art. However, imaginative transformation is observable, resulting in the establishment of variants of iconographic schemes, worked out locally, with regard to both compositional arrangement of the scene and separate details, as well as creation of original compositions. Thus alongside stylistic traits, peculiarities of Georgian reliefs are manifested in their iconography as well. Their direct analogies cannot be found in the art of other countries. It may be presumed on this basis that alongside such eastern countries as Syria, Palestine and Egypt, Georgia also contributed to the formation of the iconography of early Eastern Christian art.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სტრუქტურისათვის

დღევანდელი მოხსენება მიზნად არ ისახავს საკითხის ყოველმხრივ შესწავლას. მე მიიწია მხოლოდ სამეცნიერო მიმოქცევაში განსასჯელად შემოვიტანო ის ახალი მასალა, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის მისანედომი სპეციალისტებისათვისაც კი.

ძალიან ზოგადად შეგახსენებთ პრობლემას.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, იმ სახით, როგორც ჩვენ დღეს მას ვიცნობთ, შედგება ორი ნაწილისაგან: ენ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ ქრონიკა (ან მატიანე)“, და „წმიდა ნინოს ცხოვრება“. ამის შესაბამისად სამეცნიერო ლიტერატურაშიც ჩამოყალიბდა ორი ძირითადი შეხედულება: 1. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ნაწილები სხვადასხვა ავტორის მიერ სხვადასხვა დროს დანერილი, სხვადასხვა თანრის თხზულებებია, რომლებიც შემდგომ არის გაერთიანებული უცნობი რედაქტორის მიერ; 2. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ერთი ავტორის მიერ დანერილი, ორი ნაწილისგან შემდგარი, ერთი მთლიანი თხზულება.

დღევანდელი აუდიტორიისათვის იმეძია ცნობილია რომ, უკანასკნელ ხანებში სინას მთაზე ქართულ ხელნაწერთა ახალ კოლექციაში აღმოჩნდა ორი ხელნაწერი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ორი ახალი რედაქციით: ერთი მათგანია ახალი კოლექციის Sin-48 და მეორე — ახალი კოლექციის Sin-50. რადგან Sin-50 უფრო უკეთ არის შემონახული, მსჯელობაც მის შესახებ დავიწყეთ.

Sin-50 თავბოლო ნაკლული კრებულია და იმ მდგომარეობაში, რომლითაც მან ჩვენამდე მოაღწია, მასში შედის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანე“, „წმიდა ნინოს ცხოვრება“, „იოანე ზედაზნელისა და მონაფეთა მისთა საქმენი“ და „აბიბოს ნეკრესელის მარტილობა“.

თუ დასახელებულ თხზულებებს ტრადიციული სახელებით გავაერთიანებთ, მაშინ შეგვეძლება ვთქვათ, რომ „მოქცევასა“ და „ასურელ მამათა ცხოვრებებს“ შორის კრებულის შემდგენელს თუ გადამწერს დაუტოვებია თავისუფალი გვერდი, რომელიც მთლიანად ანდერძებს უკავიათ.

მთავარი ანდერძი ეკუთვნის ხელნაწერის მომგებელს არშუშა-ყოფილ იოვანეს:

„სახელითა ღმერთისაჲთა ესე წიგნი „ქართლის მოქცევისანი“ მე, არშუშა-ყოფილმან იოვანე შევწერენ წმიდასა მთასა სინასა სალოცველად შვილთა (?) ჩემთათჳს — დემეტრი, ადარნერსე და ნერსე — და საკსენებლად სულისა ჩემისათჳს. ლოცვა ყავთ, ამინ“.

ადვილი შესამჩნევია, რომ ანდერძ-ნამაგში არშუშა-ყოფილი იოვანე გვამცნობს სინას მთისათვის შეწირული „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ორი ან მეტი ხელნაწერი წიგნის შეწირვის შესახებ. ახალი ქართული ენით რომ ვთქვათ, იგი აცხადებს: „ეს ქართლის მოქცევის წიგნები მე

შევწირე სინას მთასო". ანდერძის ავტორი მრავლობითი რიცხვის ფორმით გამოხატავს შეწირული წიგნების სახელწოდებას („ქართლის მოქცევისანი“) და თვითონ შეწირულობის ფაქტის გადმოცემ ზმნას („შევწირენ“). მხოლოდობითაა მოცემული მხოლოდ სიტყვა „წიგნი“, მაგრამ აქ, მრავლობითი რიცხვის გამომხატველი ნ-არი შეჭმულია ჟუძისეული ნ-არის მიერ. ასეთი შემთხვევები მრავლად იცის ძველმა ქართულმა ტექსტებმა და იგი განსაკუთრებით დამახასიათებელია Sin-50-სათვის, რომელშიც ხშირად იკარგება ორი ერთმანეთის გვერდზე მოხვედრილი სიტყვის ბოლო და წინა გრაფემიდან ერთ-ერთი, თუ ისინი იდენტურები არიან.

რა შეფასება შეიძლება მიეცეს არშუშა-ყოფილი იოვანეს ანდერძის ჩვენებას?

1. პირველი, რაც მკვლევარმა შეიძლება იფიქროს, არის ის, რომ არშუშა-ყოფილი იოვანეს სინას მთისათვის შეუწირავს ორი ან მეტი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. ასეთ ვარაუდს გაამაგრებდა ისიც, რომ წმინდა ეკატერინეს მონასტერში ჩვენ მართლაც აღმოვაჩინეთ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ მეორე ხელნაწერი, რომელიც ზემოთ დასახელებული იყო ახალი კოლექციის Sin-48 ნომრით. ამის გარდა, 1902 წელს სინას მთაზე მუშაობისას ნ.მარმა აღმოაჩინა ხელნაწერის ერთი ფურცელი მონასტერში დაცული წიგნების სირით, რომელშიც დასახელებული იყო „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ერთი ეგზემპლარი. ფურცელი ნ.მარმა X საუკუნით დაათარილა. ერთი შეხედვით თითქოს ესეც მხარს უჭერს ვარაუდს, რომლის მიხედვითაც Sin-50-ის ანდერძში „მოქცევაჲ“ რამდენიმე ხელნაწერი იგულისხმება.

ვნახოთ რა კონტრარგუმენტები შეიძლება დაუპირისპირდეს ასეთ, ერთი შეხედვით, ბუნებრივ ვარაუდს და რამდენად ძნელად გადასალახავ კითხვებზე მოუწევს მას პასუხის გაცემა.

1. გაუგებარია, რატომ შესწირა ერთმა და იმავე პირმა ერთსა და იმავე მონასტერს ერთი და იმავე ტექსტის შემცველი ორი ან მეტი ხელნაწერი.

2. ერთ-ერთ ხელნაწერზე მიწერა, „ეს ქართლის მოქცევის წიგნები მე შევწირე სინას მთასო“, ვერ მოემსახურება ანდერძ-ნამაგის ტრადიციულად მთავარ მიზანს, ზუსტად აღწუსოს თავისი ღვაწლი. მკვითხველს არ ეცოდინება, სხვა კიდეც რომელია და სად არის ის დანარჩენი „ქართლის მოქცევის წიგნები“, რომელიც ანდერძ-ნამაგის ავტორმა სინას შესწირა.

3. ჩვენებითი ნაცვალსახელი „ეს“ („ესე“) შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ იმ ხელნაწერს, რომელიც იმ წუთში მკითხველს ხელთ უყარია, რომელშიც ჩანერილია მომგებლის ანდერძი, და სხვას არაფერს.

4. თუ X ს.-ის დასაწყისში არშუშა-ყოფილმა იოვანემ ორი ან რამდენიმე „მოქცევაჲ“ შესწირა სინას მთას, რატომ არის ნ.მარის მიერ აღმოჩენილ სიაში დასახელებული მხოლოდ ერთი ხელნაწერი?

5. რატომ ამბობს არშუშა-ყოფილი იოვანე „ქართლის მოქცევის წიგნები“ შევწირე სინას მთასო, როდესაც კრებულში „მოქცევაჲ

ქართლისაჲს“ გარდა მოთავსებულია ასურელ მამათა ცხოვრების ნიგნებიც?

მე მინდა შემოგთავაზოთ სხვაგვარი ახსნა ამ ერთგვარი დილემისა. 1. Sin-50 ერთი მთლიანი ხელნაწერია, გადანერილია ერთი მიზნით და ძირითადად ერთი ხელით. იმის დაშვებაც კი შეიძლება, რომ ის რამდენიმე ფურცელი, რომელიც განსხვავებული ხელით არის დანერილი, თვით შემწირველის შესრულებულია როგორც ენ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, ისე „ასურელ მამათა ცხოვრების ნიგნებში“. ანდერძი, რომელიც არშუშა-ყოფილმა იოვანემ გააკეთა, მთლიანად ხელნაწერს ეხება და არ შეიძლება გულისხმობდეს მხოლოდ მის ერთ-ერთ ნაწილს. მაშასადამე, მისი სიტყვები - „ესე ნიგნი ქართლის მოქცევისანი შევწირენ წმიდასა მთასა სინასა“ - ასევე არ შეიძლება გულისხმობდეს მხოლოდ ენ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“. იგი იმავე დროს გულისხმობს „ასურელ მამათა ცხოვრების“ ნიგნებსაც. ამრიგად, „ნიგნი ქართლის მოქცევისანი“ მოიცავს ენ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მათიანეს“, „წმიდა ნინოს ცხოვრებას“, „იოანე ზედაზნელისა და მის მოწაფეთა მოქალაქეობას“ და „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობას“. თუ ასეა, ანდერძის ავტორისათვის ქართლის მოქცევა არის არა რომელიმე ცალკე აღებული ნიგნის სათაური, არამედ ისტორიული პროცესის, ქართლის გაქრისტიანების პროცესის სახელწოდება და მისთვის ქართლის მოქცევის ნიგნებია ყველა ის ნიგნი, რომელიც ამ პროცესს ასახავს.

2. ასურელ მამათა მოღვაწეობა რომ ნამდვილად სამისიონერო იყო, ეს ყველასათვის ცხადია. მაგრამ პირველ რიგში იგი აღქმულია ხოლმე როგორც საქართველოში მართლმადიდებლობისა და სამონასტრო ცხოვრების დამამკვიდრებელი მოძრაობა (არის ამის საპირისპირო ვარაუდებიც, მაგრამ ისინი მე საკმარისად დასაბუთებული არ მეჩვენება). მაგრამ შეუმჩნევლად არც ის არის დარჩენილი, რომ ასურელ მამებს ტრადიციით მიენერებათ საქართველოს სხვადასხვა კუთხის, განსაკუთრებით მთის, მოქცევაჲ ქრისტიანობაზე.

არსებითად, ასურელ მამათა მოღვაწეობამ დაამთავრა ქართლის გაქრისტიანების პროცესი. მაშასადამე, თეორიულად შესაძლებელია, რომ ასურელ მამათა ცხოვრების ნიგნები, თავისი თავდაპირველი სახით, ქართლის მოქცევის ნიგნებად ყოფილიყო გააზრებული.

3. მე მინდა გაგახსენოთ, როგორ არის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მათიანის“ ჭელიშურ რედაქციაში ასურელ მამათა ქართლში მოსვლა დათარიღებული (შატდბერდელში ეს სიტყვები საერთოდ არ არის): „მაშინ მოვიდა იოვანე ზედა-ზადნელი შუა მდინარით, იგი და თორმეტი მოწაფენი მისნი, ქართლის მოქცევიტგან მეორასესა წელსა“.

არცერთი სხვა მოვლენა „მოქცევაჲს მათიანეში“ ქართლის მოქცევით დათარიღებული არ არის, თუმცა ყველას მიცემული აქვს ქრონოლოგიური ათვლის რაიმე წერტილი. Sin-50-ში ასურელ მამათა ქართლში მოსვლა კიდევ უფრო სრულად არის დათარიღებული:

„[მაშინ მოვიდა] იო[ვანე] ზედა ზა[დნელი შოვა] მდინარით და

იბ მონ[აფენი მი]-ს თანა ქართლის მოქცევითგან ს წელსა, მეფობასა ფარსმანისა, მე-ილ-სა მეფობასა მირიანისითგან. დაჲ კათალიკოზისა ევლალის ზე“.

როგორც ვხედავთ, Sin-50-ში ასურელ მამათა ქართლში მოსვლა დათარიღებულია „მოქცევამსთვის“ ჩვეულებრივი წესით (ფარსმანის მეფობა, კათალიკოს ევლალის ზეობა) და, აგრეთვე, მისთვისვე სრულიად უჩვეულოდ: ქართლის მოქცევიდან და მირიანის მეფობიდან. მე ისეთი ეჭვი მაქვს, რომ ასე იბმება ძაფი „მოქცევამსა“ და „ასურელ მამათა“ შორის. ჩემი ეჭვი რომ უსაფუძვლო არ არის, ამას მონშობს Sin-50-ში შეტანილი „ასურელ მამათა ცხოვრების წიგნთა დასათაურება“:

„საქმენი წმიდისა იოვანე ზედა ზადნელისანი, რომელი მოვიდა შოვა მდინარითა ასურეთისაჲთა შემდგომად ქართლის მოქცევიტგან მეორასაჲსა წელსა, იგინი და მონაფენი მისნი, და მოვიდეს სანახებსა მას ქართლისასა იგი, იბ მონაფენი მის თანა“.

იმდენად სიტყვა-სიტყვითია დამთხვევა „მოქცევამს“ შესაბამის ადგილსა და „ასურელ მამათა ცხოვრების წიგნთა“ სათაურს შორის, რომ არა მგონია ვისმეს ეჭვი შეეპაროს შეგნებულად დამყარებულ კავშირებში. ეს კავშირები სრულიად ნაშლილია შატბერდულ რედაქციასა და „ასურელ მამათა ცხოვრების“ არსენისეულ რედაქციებში, ვინაიდან ისინი უკვე ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ თხზულებებს ქმნიან და არა თემატურად (ქართლის მოქცევის წიგნები) გაერთიანებულ კრებულს.

4. ქართლის მოქცევის წიგნები სხვაც რომ არსებობდა, ამას მონშობს „მოქცევაჲ ქართლისაჲსა მათიანის“ ჭელიშური რედაქციის ერთი ცნობა, რომელსაც მხარს უმაგრებს კიდევ ერთი ახლად აღმოჩენილი რედაქცია, რომელიც Sin-48-მ შემოინახა. იქ, სადაც ლაპარაკია მცხეთაში ჯვრის აღმართების შესახებ, სინური და ჭელიშური რედაქციები წერენ (შატბერდულს ეს ადგილი აკლია) შემდეგს. ვინაიდან სინური ხელნაწერი ჭელიშურზე ბევრად უფრო ძველია (Xს.) და ტექსტიც მასში გრამატიკულად გაცილებით უკეთ არის გამართული, მეც შესაბამის ციტატას ამ ხელნაწერიდან მოვიტან:

„ერთი-იგი (ჯვარი -ზა.) აღმართეს მცხეთას, ვითარცა-იგი სწერია მცირესა მას მოკლედ აღწერილსა წიგნსა ქართლის მოქცევისასა, გრიგოლ დიაკონის აღწერილსა“.

არა აქვს ახლა აზრი კამათს იმის შესახებ, ვინ იყო, როდის წერდა და რა დანერა გრიგოლ დიაკონმა. ამის შესახებ ბევრი და ხშირად ერთმანეთის გამომრიცხავი მოსაზრებაა გამოთქმული. ერთი რამ კი, მე მგონი სრულიად უეჭველია. გრიგოლ დიაკონის თხზულება არ იქნებოდა იდეალური, თუნდაც მოკლე, რედაქცია ე.წ. „მოქცევამ ქართლისაჲსა მათიანისა“, თუმცა მათში საერთო საკითხებზეც ყოფილა ლაპარაკი. „მოქცევაჲ ქართლისაჲსა მათიანის“ ავტორის მიერ გრიგოლ დიაკონის ქართლის მოქცევის წიგნზე, როგორც თავის ერთერთ წყაროზე, მითითებას აზრი სწორედ მაშინ ექნებოდა, თუ ისინი

ერთმანეთისაგან განსხვავებული ნაწარმოებები იქნებოდნენ, თორემ შუა საუკუნის ავტორები სრული კომპილაციის კეთებისას თავის წყაროზე რომ არ უთითებდნენ ხოლმე, ეს ჩვენთვის კარგად არის ცნობილი.

აღბათ ყურადღება უნდა მიექცეს იმ ფაქტსაც, რომ „მატიანეში“ გრიგოლ დიაკონის ნაწარმოებს არ ეწოდება „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, არამედ „ნიგნი ქართლის მოქცევისაჲ“. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს არშუშა-ყოფილ იოვანეს ანდერძის ზუსტ ანალოგიასთან: გრიგოლ დიაკონი არის ავტორი ნიგნისა ქართლის მოქცევის შესახებ, ხოლო არშუშა-ყოფილმა იოვანემ სინას მთას შესწირა ნიგნები ქართლის მოქცევის შესახებ.

ამრიგად, მე მგონია, რომ შატბერდის კრებულამდე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ჯერ კიდევ არ არის დადასტურებული როგორც ერთი გარკვეული ნაწარმოების სათაური. უფრო მეტიც, შატბერდის კრებულისეული ტექსტის ბოლო მინანქრშიც კი თითქოს არ არის ასეთი სათაური საბოლოოდ ჩამოყალიბებული და მას აქაც „ნიგნი ქართლის მოქცევისაჲ“ ეწოდება. მაგრამ ეს სხვათაშორის. გარკვევით ამის შესახებ რაიმეს თქმა შეუძლებელია.

ახლა ყურადღებას შევაჩერებ Sin-50-ის კიდევ ერთ ცნობაზე.

როდესაც მთავრდება წმიდა ნინოს ცხოვრება, ზემოთ განხილული და კიდევ ერთი ანდერძის შემდეგ, სანამ ასურელ მამების საქმეთა ნიგნის სათაური დაიწყებოდეს, ხელნაწერში გვაქვს კიდევ ერთი ჩანაწერი:

„სახელითა ღმრთისაჲთა, დაესრულა წმიდისა ნინოჲსი, ლოცვა ყავთ“!

რას ნიშნავს გამოთქმა „დაესრულა წმიდისა ნინოჲსი“? ხომ არ აკლია ფრაზას რაიმე სიტყვა? უფრო ბუნებრივი იქნება, თუ ვიფიქრებთ, რომ გადამწერს გამოჩნა სიტყვა „ცხოვრება“ და წინადადება ასე უნდა გაიმართოს: „სახელითა ღმრთისაჲთა, დაესრულა ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოჲსი, ლოცვა ყავთ“! მაგრამ, თქვენ წარმოიდგინეთ, ასეთი აღდგენა არ არის სწორი. ამავე Sin-50-ში, „იოანე ზედაზნელისა და მის მონაფეთა აქტების“ ტექსტში ჩართულია ზედაზნის, ჯვრისა და დავით-გარეჯის მონასტერთა ბიბლიოთეკების აღწერილობა. ჯვრის მონასტრის ნიგნებს შორის დასახელებულია „ნინოჲსი ერთი“. ახლა უკვე შეუძლებელია ვილაპარაკოთ გადამწერის უყურადღებობაზე. როგორც ჩანს, იმას, რასაც დღეს ჩვენ ვწვოდებით „ცხოვრებასა და მოქალაქეობას წმიდისა ნინოჲსი“, ან რაიმეს მსგავსს, ძველად ერქვა მარტივად ნინოჲსი. რატომ ასე?

ვფიქრობ, იმიტომ, რომ ის ნაწარმოები, რომელსაც ჩვენ დღეს „წმიდა ნინოს ცხოვრებას“ ვწვოდებით და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ნაწილს წარმოადგენს, არ არის ტიპიური ცხოვრებათა ჟანრის თხზულება. იგი თვითონ წმიდა ნინოს მონათხრობია, რაღაც თანამედროვე ავტორიზებული ავტობიოგრაფიის მსგავსი და ამიტომაც არის იგი „(ნიგნი) ნინოჲსი“ ან მარტივად „ნინოჲსი“, ანალოგიურად

ამავე ტექსტში მოცემული „პავლ“-სი (იგულისხმება პავლე მოციქულის ეპისტოლენი) და „გრიგოლისი“ (იგულისხმება გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებები). მართლაც, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ არცერთ უძველეს რედაქციაში არა გვაქვს სათაურად „ცხოვრებაჲ ნმიდისა ნინოჲსი“. მხოლოდ შატბერდულში გამოჩნდება „ცხოვრებაჲ ნმიდისა ნინოჲსი“, ისიც თითქოს როგორც ერთ-ერთი ქვესათაური და არა მთლიანად ამ ნაწილის სახელწოდება. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ლეონტი მროველისა და არსენი ბერის მეცადინეობით შეიქმნა „წმიდა ნინოს ცხოვრება“ პაგიოგრაფიის კანონების სრული შესატყვისობით, მას მართლაც ეწოდა „ცხოვრება და მოქალაქეობაჲ ნმიდისა ნინოჲსი“.

მაგრამ მთავარი მაინც ეს არ არის. მთავარი ის არის, რომ X საუკუნის დასაწყისში არსებობდა „წმიდა ნინოს ცხოვრება“, რა სახისაც არ უნდა ყოფილიყო იგი და რა სახელწოდებაც არ უნდა ეტარებინა მას, „მოქცევაჲ ქართლისაჲსგან“ დამოუკიდებლად, როგორც ცალკე თხზულება.

ძნელია, რაიმე გარკვევით ითქვას, მაგრამ Sin-48-ც თავისი მოცულობით, ვგულისხმობ ხელნაწერის მცირე ფორმატს და გრაფემათა დიდ ზომებს, ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, რომ მასში „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანის“ გარდა სხვა ნაწარმოები ვეღარ მოთავსდებოდა, მით უფრო კი მასზე გაცილებით უფრო დიდი ტექსტი „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის სახით.

ამრიგად, ახალი მასალის საფუძველზე მე გთავაზობთ შემდეგ დასკვნას, თუმცა იგი სრულიადაც არა მგონია სავალდებულო:

თავდაპირველად არ არსებობდა ნიგნი სახელწოდებით „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“. არსებობდნენ ნიგნები, რომელთაც „ქართლის მოქცევის ნიგნები“ ეწოდებოდათ. ამ საერთო სახელით შეიძლებოდა ცნობილი ყოფილიყვნენ გრიგოლ დიაკონისა და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანის“ (ახალი დროის მეცნიერთა შერქმეული სათაურია) სახელით ცნობილი თხზულებები, „(ნიგნი) ნინოჲსი“, „ასურელ მამათა ცხოვრების“ ნიგნები და შესაძლოა სხვაც, რომელთა სახელებსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. ცხადია, ასეთი ნიგნები ოდესმე უნდა გაერთიანებულიყვნენ ერთ კრებულად, რისი ერთ-ერთი მაგალითიც არის, როგორც ჩანს, Sin-50. შემდეგში, ჩანს, კიდევ უფრო დავინროვდა ქართლის მოქცევის ნიგნები თავის შინაარსის მიხედვით, რის შედეგადაც მივიღეთ ის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, რომელსაც ჩვენ დღეს ვიცნობთ შატბერდული და ჭელიშური კრებულებით.

**ON THE STRUCTURE OF *MOKTSEVAI KARTLISAI*
("The Conversion of Georgia")**

Summary

On the basis of the study of a manuscript of the beginning of the 10th century, discovered on Sinai in 1990, the author advances the following views:

In all probability originally there was no separate book entitled *Mokt-sevai Kartlisai*. Several works telling about different stages of the conversion of Georgia to Christianity bore the general name of the books about the conversion of Kartli. These works included the work of Grigol the Deacon, the so-called "Chronicle of the Conversion of Georgia", the "Book of Saint Nino", "The Acts of the 13 Syrian Fathers", and the "Martyrdom of Abibos of Nekresi". In the course of time, the cycle of works developed on the conversion of Georgia narrowed, resulting in the variant of *Mokt-sevai Kartlisai*, known under the Shatberdi and Chelishi redactions, comprising only the "Chronicle of the Conversion of Georgia" and "The Life of Saint Nino".

შუა საუკუნეების ძართულ სახვით ხელოვნებაში ეროვნული მხატვრული ტრადიციების ჩამოყალიბების საკითხისათვის

ქართული სახვითი ხელოვნების თავისებურება საქართველოს ისტორიულმა ბედ-ილბალმა და მისმა გეოგრაფიულმა მდებარეობამ განსაზღვრეს: ადგილობრივი მხატვრული ტენდენციები ჩვენში, ერთი მხრივ, საქრისტიანოსთან (ბიზანტია, წინა აღმოსავლეთი), მეორე მხრივ კი, მაჰმადიანურ ქვეყნებთან ურთიერთობისას ყალიბდებოდა.

ქრისტიანული ქვეყნებისათვის საერთო იდეოლოგიურმა მიმართულებამ განაპირობა აზროვნების ერთობა, რასული და ენობრივი ზღუდეების გარკვეულწილად მოშლა. ხელოვნებაში ქრისტიანული მსოფლმხედველობა გამოიხატა გადმოცემის საერთო წესში, რაც მხატვრობასა და ქანდაკებაში იწვევს თოლოგიური თვალთახედვით შეპირობებულსა და თვალთ ალქმად შემდეგ ნიშნებს: პირველ ყოვლისა, სინამდვილესთან ილუზორული მსგავსების უკუგდებას, მოცულობის, სივრცის კატეგორიების უსხეულო სიბრტყოვანებით, აბსტრაქტული ფონით შეცვლას. მართალია, ეს ახლებური მხატვრული ღირებულებანი მარტოოდენ ქრისტიანული სახვითი ხელოვნების „აღმოჩენა“ როდია: სიბრტყითობა, გრაფიკულობა განსაზღვრავს ბარბაროსთა, თუ — ამ სიტყვის უფართოესი აზრით — აღმოსავლეთის ხელოვნების მხატვრულ საშუალებათა სპეციფიკასაც. მაგრამ არ შეიძლება არ დავინახოთ ის განსხვავებანიც, რომელსაც არა მარტო შინაარსი აპირობებს, არამედ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში ამ საშუალებათა გამოყენების მანერაც, სახელდობრ, ნახატის ხასიათი, ნახატის სიბრტყესთან ნაირგვარი მიმართება, კომპოზიციის ელემენტთა განაწილების წარმმართველი რიტმი. ამგვარადვე განირჩევა ერთი მეორისაგან საქრისტიანოს ქვეყნების ხელოვნებაც.

ბიზანტიურ მხატვრობაში (ვგულისხმობთ დედაქალაქური, ე.ი. კონსტანტინეპოლური ტრადიციებით გაერთიანებულ ძეგლებს) სიბრტყითი, აბსტრაქტული სტილის თვისებები განუყოფელია მეტ-ნაკლებად რეალურ ფორმასთან, რაც ავლენს კავშირს ანტიკურ, თუმც კი ახალი ხედვით გარდასახულ, მხატვრულ ტრადიციებთან.

ქართული ხელოვნება, მართალია, გარკვეულწილად ბიზანტიურის თანაზიარია (მეტადრე XI ს-ში, როდესაც ქართულმა ეკლესიამ სანიმუშოდ კონსტანტინეპოლი დაისახა), მაგრამ ისტორიული განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე მასში წარმოჩნდება ადგილობრივი, აღმოსავლური ძირების მქონე ტრადიციები.

ბიზანტიური და აღმოსავლური წარმომავლობის მხატვრული ტრადიციების ამგვარი სინთეზი ქართული წიგნის მხატვრობაშიც ჩანს-ხელოვნების იმ დარგში, რომელშიც ადგილობრივი მხატვრული

ტენდენციების გამოვლენა, შუა საუკუნეების ქართული ხელოვნების სხვა სახეობებთან შედარებით, ბიზანტიურ ხელოვნებაზე უფრო თვალსაჩინო ორიენტაციით ხდებოდა, ალბათ დასურათებული ნიგნების პორტრეტულობისა და მათი მინიატურების ნიმუშებთან უშუალო კავშირის გამო.

ბიზანტიური და აღმოსავლური მხატვრული ტენდენციების სინთეზირებისას წარმოშობილი ქართული სამინიატურო მხატვრობის სპეციფიკური თავისებურებანი უფრო თვალნათლივ ჩნდება შუა საუკუნეების სომხეთის მინიატურის ძეგლებთან შეპირისპირებით-სომხეთის კულტურაც და ხელოვნებაც ხომ, ქართულის მსგავსად, ერთი მხრივ, საქრისტიანოსთან, მეორე მხრივ კი, მაჰმადიანურ ქვეყნებთან მჭიდრო ურთიერთკავშირში ვითარდებოდა. დამახასიათებელია, რომ თუმცა საქართველოსა და სომხეთის ხელოვნებას აქვს საერთო ნიშნები, რომლებიც ცხადყოფენ მათ მჭიდრო კავშირს ქრისტიანული ხელოვნების აღმოსავლურ ძირებთან, ორსავე შემთხვევაში მკაფიოდ იკვეთება სპეციფიკური, ერთმანეთისაგან განსხვავებული თავისებურებანი, რომლებიც მოწმობს მხატვრულ ტრადიციათა და ამ ქვეყნებში მათი განვითარების პროცესების განსხვავებულობას.

მრავალი თვალსაზრისით მსგავსი ისტორიული ბედის და საერთო კულტურული სანყისების მქონე ამ ორი ქვეყნის ხელოვნების თვითმყოფადობა განსაკუთრებით აღსანიშნავია. ეს მოწმობს ღრმა საკუთარი მხატვრული ტრადიციების არსებობას, რომლებიც ისტორიულად განპირობებულ, გარედან მოსულ მხატვრულ ტენდენციებთან რთულ ურთიერთქმედებაში ვითარდებოდა.

ადგილობრივმა მხატვრულმა ტრადიციებმა განაპირობა ის შინაგანი „განწყობა“, რომელმაც, გარდა ისტორიულად ჩამოყალიბებული მიზეზებისა, განსაზღვრა იმ ქვეყნების ხელოვნების გავლენის ძალა ან ორიენტაცია, რომლებთანაც ბედმა საქართველო და სომხეთი შეახვედრა. სწორედ ამ განსხვავებულ ორიენტაციაში ვლინდება ორივე ქვეყნის მხატვრული ტრადიციების საკუთარი, ღრმა ფესვები.

ქართული და სომხური ნიგნის დასურათების უადრესი ნიმუშები შემორჩა იმ დროიდან, როდესაც გამოიკვეთა გვიანანტიკური ტრადიციების გადაღახვის პროცესები და დაიწყო ფორმირება ახალი ესთეტიკური კონცეფციის პრინციპებისა, რომლებიც გამოვლინდა სიბრტყობრივ-გრაფიკული სანყისების გაძლიერებაში, აბსტრაქტულისკენ მიდრეკილებით.

საქართველოში ფიგურატიული მინიატურების უადრესი ნიმუშები შემონახულია ადიშისა (891 წ.) და ჯრუჭის I (მინიატურები — 940 წ.) ოთხთავებში, იოანე ოქროპირის ცხოვრებისა (968 წ.) და X საუკუნის ორი ოთხთავის (A-98, S-391) ხელნაწერებში.

ამ მინიატურებში გამოკვეთილია ფორმათა სიბრტყობრივ-გრაფიკული გამოხატვის ტენდენცია, რაშიც ქართული ხელოვნების აღმოსავლური ფესვები ვლინდება.

მინიატურების ფაქიზ კალიგრაფიულობაში თავს იჩენს შუა

საუკუნეების ქართული მხატვრობისათვის დამახასიათებელი, თავისებური, ბერძნული მინიატურების „ფერწერულობისაგან“ განსხვავებული, ხაზობრივი გამომსახველობა. უკანასკნელი განსაკუთრებით ჯრუჭის I ოთხთავის მინიატურების განკურნებულთა გამოსახულებებს ატყვია. აქ დინამიური ხაზი სხეულთა შიშვლი ნაწილების გადმოცემისა, „სუფთა სახით“ ისახება დაუფერავი ეტრატის ფონზე. კონტურის ხაზს გაყოლებული, ოდნავ შესამჩნევი, მსუბუქად დატანილი ჩაჩრდილვა თითქმის ერწყმის ნახატს, მაგრამ სისქეს არ მატებს მას, არ არღვევს ფაქიზი კალიგრაფიულობის შთაბეჭდილებას. ჯრუჭის I-სა და ადიშის ოთხთავების მინიატურებში გამოსახულ მახარებელთა ფიგურების მსუბუქი კონტრაპოსტი ამახვილებს მოძრავი ხაზის მოქნილობას, ის კი თითქოს ფიგურებს ამსუბუქებს. ნახატის გამომსახველობა ორივე შემთხვევაში საზგასმულია მისი შეფარდებით ფერის ლაქასთან, რომელსაც იგი ნატკვი ნაყმით ეფინება.

ორივე ხელნაწერის მინიატურებში — მეტადრე ჯრუჭის I ოთხთავში — ფერის ლაქები თავისუფლად, გამჭვირვალე ფენადაა დატანილი; ისინი ქმნიან ფონს, რომელზედაც თვალსაჩინოვდება ნატიფი ნახატის გამომსახველობა. ნიშანდობლივია, რომ უფრო „ფერწერული“ სტილით გამორჩეული ადიშის კოდექსის ოსტატიც კი არ მიმართავს ბიზანტიური მინიატურის რთულ, მრავალშრიან წერის ტექნიკას.

ნახატისა და ფერადოვანი ლაქის ასეთივე თანაფარდობა გამოარჩევს XII ს-ის „ზატიკის“ მინიატურებსაც, რომელნიც არაფრით ჩამოუვარდება ბიზანტიური მინიატურული მხატვრობის საუკეთესო ნიმუშებს. ფიგურების სწორი პროპორციები, კომპოზიციათა ტექტონიკურობა და წერის მანერა მოწმობს ბიზანტიური მინიატურების შესრულების მრავალშრიანი ტექნიკის თავისუფალ ფლობას, მაგრამ ქართული მინიატურების მხატვრულ თავისებურებას ბიზანტიური ძეგლების „ფერწერულობა“ კი არ გასსაზღვრავს, არამედ იმგვარი ხაზობრივი გამომსახველობა, რაც ადრეული ხანის ქართულ მინიატურებში ვნახეთ. გამჭვირვალე, მიმქრალი ფერადოვანი ლაქები გამოკვეთს მათზე დამჩნეული ნახატის მნიშვნელოვნებას.

ფორმის გრაფიკული გადმოცემის ტენდენცია, რაც აღმოსავლურ მხატვრულ ტრადიციებთან კავშირზე მიგვითითებს, გამოარჩევს სომხურ სამინიატურო მხატვრობასაც. მაგრამ აქ იგი ქართული ძეგლებისაგან განსხვავებული ხასიათით წარმოგვიდგება.

ეჩმიაძინის ოთხთავში ჩაკერებული უადრესი მინიატურები სიბრტყით-გრაფიკული სტილის მიერ ელინისტური ტრადიციების თანდათანობითი გამოდევნის ნიმუშად გვევლინება. ელინისტური ტრადიციები საცნობია ფიგურების წონად, ჯერაც სწორ პროპორციებში, „ხელის ერთი მოსმით“ დატანილი ნახატის ხასიათში. ამასთანავე, უკვე ჩანს ნახატის პლასტიკურად გამოვლენილ ფორმასთან კავშირისაგან განთავისუფლება, რაც აძლიერებს მისი აბსტრაგირების ტენდენციასაც. ელინისტური ტრადიციებისაგან დაცილებას დაგვანახ-

ებს წმინდანთა ტანისამოსის სტილიზებული, გრაფიკული ხასიათის ნახატი, მისი მეტად დამახასიათებელი კიბისებრი სვლა. მაგრამ ქართული მინიატურული მხატვრობის ზემოგანხილული მაგალითებისაგან განსხვავებით, ეგმიადინის ოთხთავის მინიატურების ნახატი უფრო მკვეთრია, რასაც მას მიყვლებული „ჩრდილის“ განიერი, მკაფიო ზოლი განაპირობებს. ეს ხშირი, თვალსაჩინოდ სქელი ნახატი თითქოს პკვეთს ფერადოვანი ლაქის ზედაპირს და დაახლოებით იმგვარ შთაბეჭდილებას ახდენს, როგორც ზოგიერთი სომხური რელიეფის დეკორაციული დამუშავება, სადაც ზედაპირზე ღრმად ჩაკვეთილი ლარების ჩრდილების თანაბარი ზოლები ნარმოიქმნება, ხოლო ჩრდილების ცხოველხატული ზემოქმედება სინთეზშია რელიეფის კიდეთა გრაფიკულ მკაფიოებასთან (ოძუნისა და არიჭის სტელეები, V-VI სს.; ალთამარის წმ. ჯვრის ტაძრის რელიეფები, 915-921 წწ.).

ეგმიადინის ხელნაწერთა X საუკუნის მინიატურებში გრაფიკულმა სანწყისმა საბოლოოდ განდევნა ფორმათა ფერით „ძერწვა“. ღია, თითქმის თეთრ ფონზე მხოლოდ უკიდურესად მკაფიო, დიდრონი შუალედებით დატანილი ნახატი იკვეთება. ფერადი „ჩრდილით“ გასქელებული ნახატის გრაფიკულ გარკვეულობას კიდევ მეტად უსვამს ხაზს გამოსახულებათა ცალკეულ ნაწილებზე (პიმბატიონის შიდა ნაწილი, მოციქულთა შარავანდები, თაღოვან მოჩარჩოებათა მორთულობის ელემენტები) თანაბრად დადებული საღებავის გამჭვირვალე ფენის ლოკალური ლაქები. ნახატის მკაფიოება ფიგურათა დაყენებისა და მოძრაობის, პარალელურად დადგმული ფეხების ხისტი, ზუსტი რიტმთან ერთად განსაზღვრავს ამ მინიატურათა ექსპრესიულობას.

ამგვარი, შეიძლება ითქვას, „ბაროკული ექსპრესიულობის“ ტენდენცია ამა თუ იმ სახით სხვადასხვა დროის სომხური მინიატურების მუდმივ ნიშნად გვევლინება; 1038 წლის ოთხთავის დასურათებასა და 1224 და 1332 წწ-ის ხელნაწერთა (ვანიდან) მინიატურებში, რომელნიც პირველის მოგვიანო გამეორებებადაა მიჩნეული, ბაროკული ექსპრესიულობის შთაბეჭდილება განისაზღვრება ლოკალური ფერადოვანი ლაქებისა და ენერგიულად კლანკილი ნახატის შეხამებით; მინიატურებს ექსპრესიულობას მატებს კომპოზიციებში მსხვილი, აშკარად ხუროთმოძღვრებიდან მოსესხებული ორნამენტული მოტივების ჩართვაც.

სომხური მინიატურების „ბაროკულ ექსპრესიულობასთან“ შეპირისპირებით კიდევ უფრო აშკარავდება ქართული მინიატურებისათვის ნიშნული მისწრაფება განონასწორებისადმი, რაც ნახატის სისტემაშიც შეიცვალა, ფერადოვან ლაქასთან მის თანაფარდობაშიცა და საერთო კომპოზიციურ სტრუქტურაშიც.

ემოციურობა, ექსპრესიული გამომსახველობა არც ქართული ძეგლებისათვისაა უცხო. მაგრამ აქ იგი, აღმოსავლეთქრისტიანულ მხატვრულ ტრადიციებთან ასევე ძლიერად დაკავშირებული, უფრო თავშეკავებულ, განონასწორებულ ფორმაშია ჩამოსხმული, რაც

ქართულ მინიატურებს გარკვეულ ზომამადე ბიზანტიური სამინიატურო მხატვრობის ძეგლებს აახლოებს.

მიდგომათა სხვაობა განსაკუთრებით ეჩმიაძინის ოთხთავის 996 წ-ის მინიატურებისა და ადიშის და ჯრუჭის I ოთხთავების თაღოვან მოჩარჩოებათა შედარებისას ხვდება თვალს.

სომხური ხელნაწერის თაღთა დამძიმებული, მასიური ფორმების ბაროკული ექსპრესიულობა უკეთ თვალსაჩინოვდება ქართულ ხელნაწერებთან შედარებით, რომელნიც ნალისებური თაღებისა და სვეტების ზუსტად ნაპოვნი შეფარდებით ხასიათდება. ეს სხვაობა რომ შემთხვევითი არ არის და არც რომელიმე ერთი დროის ნიშანია, მოგვიანო ძეგლების მოხმობითაც დასტურდება. XI-XIII სს-ის სომხურ ხელნაწერებში (მულნის ხელნაწერი, XI ს., პალბატის ხელნაწერი, 1211 წ.) დამძიმებული ანტაბლემენტებისა და შედარებით მყიფე სვეტების ასეთივე შეფარდება გვაქვს. თანადროულ ქართულ ხელნაწერებში კი კანონთა გამოსახულებების ნაწილები, მიუხედავად უფრო რთული დეკორაციული დამუშავებისა, კვლავ ანაონასწორებს ერთი მეორეს (ალავერდის ოთხთავი, 1054 წ., ჯრუჭის II ოთხთავი, XII ს. მინურული და ა.შ.)

სომხურ ხელნაწერთა ხორანების ექსპრესიულობას მათი კომპოზიციის ასიმეტრიულობაც ზრდის (1038 წლის ხელნაწერი, 1211 წლის პალბატის ოთხთავი, 1288 წ-ის კილიკიური ხელნაწერი). ხელნაწერის გვერდის დეკორაციული მორთულობის ბაროკული ექსპრესიულობის შთაბეჭდილებას ჰქმნის გვერდის მთელი სიმაღლის გაყოფებით გადაფურჩქნული, უჩვეულო მოყვანილობის ყვავილებიც (1323 წ-ის ხელნაწერი). საყურადღებოა, რომ ამგვარი მაგალითები კილიკურ ხელნაწერებშიც გვაქვს, რომელნიც სომხურ ხელნაწერთა შორის ყველაზე მეტად უახლოვდება ბიზანტიური სამინიატურო ფერწერის მხატვრულ ტრადიციებს.

სომხური მინიატურების თვალშისაცემი გამომსახველობა ფერადოვანი ლაქების თამამი კონტრასტული შეპირისპირებითაც განისაზღვრება. მათ ინტენსიურ ფერადოვან გამმასთან შედარებით, სადაც ყოველი ფერადოვანი ლაქა უეცარ, ძლიერ აქცენტადაა აჟღერებული, ქართული მინიატურების კოლორიტი მიმქრალი, თავშეკავებული ჩანს, მისი დელიკატურობა კი კალიგრაფიულად ფაქიზი ნახატის ბადალია.

თუკი ერთმანეთს საქართველოს და სომხეთის ქანდაკების ძეგლებს შევადარებთ, დავრწმუნდებით, რომ სამინიატურო მხატვრობაში თავჩენილი ტენდენციები ამ ორი ქვეყნის ხელოვნებისთვის საერთოდაა დამახასიათებელი. განსაკუთრებით თვალნათლივ აჩენს ქართველი და სომეხი ოსტატების კონცეფციათა განსხვავებას ტაძართა რელიეფური სამკაულის სისტემა. სხვადასხვა ხანის ქართული ტაძრების საფასადო რელიეფები (მცხეთის ჯვარი, VI ს., სვეტიცხოველი, 1029 წ., ნიკორწმინდა, XI ს-ის დასაწყისი, ქვათახევი, XII-XIII ს-ის მიჯნა) დროისმიერი ცვლილებების მიუხედავად, ლაკონურ აქცენტებად იკითხება, რომელთა განაწილება ორგანულად ებმის კედლის

ტექტონიკასა და მას დაქვემდებარებულ დეკორაციული თაღების რიტმს.

სომხურ ტაძრებში რელიეფური დეკორისა და კედლის სიბრტყის შეფარდება დაძაბული კონფლიქტის შთაბეჭდილებას ჰქმნის, რაც ფასადის საერთო მხატვრული გადანწყვეტის ექსპრესიულობას განაპირობებს. დამახასიათებელია ამ თვალსაზრისით პალატის ტაძრის ფრონტონის წვერში ღრმა ნიშაში მოთავსებული რელიეფური ჯგუფი. ღრმა ნიშა მოულოდნელ, კედლის გლუვ ზედაპირს დაპირისპირებულ ლაქად აღიქმება, რაც უტყუარად „ბაროკულ“ ეფექტს ნარმოშობს. ფიგურათა მასიური ბლოკები ნიშის სივრცითურთ წყდება კედლის ზედაპირს, მის შიგნით იჭრება; მას არც რამ სხვა დეკორაციული თუ ხუროთმოძღვრული ელემენტი უბამს მხარს, რაც ზრდის დაძაბულობის შთაბეჭდილებას. ამგვარ დაძაბულობას ქართული ტაძრის ფასადზე მაშინაც ვერ ვნახავთ, როდესაც საფასადო მორთულობაში აღარ გამოიყენება ფიგურული გამოსახულებანი და დეკორაციული თაღები, ხოლო ფასადის შუაგულში თავმოყრილი ორნამენტული მოტივები უპირისპირდება კედლის დანარჩენ, გლუვ ზედაპირს (ბეთანია, ფიტარეთი — XII-XIII საუკუნეების მიჯნა); კონტრასტის შთაბეჭდილება ასეთ შემთხვევაში გაქარწყლებულია ფასადთა განაპირა ნაწილებში სიმეტრიულად განთავსებული მომცრო სარკმლებით, რომელნიც დამატებით, პატარ-პატარა აქცენტებად ანონასწორებენ კომპოზიციას.

დასასრულს, უნდა აღინიშნოს, რომ შუა საუკუნეების ქართული და სომხური ხელოვნების აღნიშნული დამახასიათებელი ნიშნები თავს იჩენს ორსავე ქვეყნის თანამედროვე ხელოვნებაშიც და მათ ვერ თრგუნავს თვით ახლებური, ეპოქის საყოველთაო ამოცანების შესატყვისი საშუალებების ძიება.

TOWARDS THE ESTABLISHMENT OF NATIONAL TRADITIONS IN MEDIEVAL GEORGIAN FINE ARTS

Summary

The peculiarity of medieval Georgian art, including miniature painting, was determined by the historical destiny of Georgia and her geographical situation. Local artistic traditions were being formed here in conditions of the intercourse of the country with the Christian world (Byzantium, the Near East), on the one hand, and Islamic countries, on the other.

This synthesis of the artistic traditions of Byzantine and oriental origin is manifested in Georgian miniature painting, with a stronger (as compared to other branches of medieval Georgian art) orientation to Byzantine art, especially from the 11th c. when the Georgian Church was oriented to that of Constantinople (this primarily refers to monuments of high professional skill).

The specific artistic peculiarities of Georgian miniature painting are more definitely revealed through a comparison with the monuments of miniature painting of medieval Armenia - the country, whose art and culture were also developing in close contact with the Christian world and Islamic countries.

The originality of the art of these two countries, whose historical destiny and roots of culture have common meeting-grounds, is especially noteworthy. It testifies to their own artistic traditions, developing within the complex intermingling of historically determined artistic traditions penetrating from abroad. The inner "set", formed on local soil, was a factor which, along with historical causes, made for the orientation or the extent of influence of the art of these countries with which Georgia and Armenia were destined to get in touch. Within the aesthetic concept common to Christian art, manifested in the formation of the transcendent, planar-graphical style, miniatures of Georgia and Armenia oppose their own artistic tendencies, which have oriental roots, to Byzantine painting, which had preserved some link with the classical traditions (peculiarly transformed by the Christian "Weltanschauung" determined by the new outlook).

However, comparison of the miniatures of Georgia and Armenia, makes it obvious that the character of design, colour, correlation of the design and colour spot, the structure and rhythmic arrangement of the compositions make for the tendency of a general solution towards restraint, steadiness, on the one hand (Georgia), and an impression of the "baroque expressiveness" (Armenia), on the other. This reveals a greater orientation to Byzantine art in the former case, and a closer connection to Byzantine art in the latter. A comparison of the

monuments of sculpture of Georgia and Armenia make it clear that the peculiarities mentioned above, notwithstanding the evolution of style in the course of time, are stable traits of the art of both countries.

ქართული ღვთისმსახურების მუსიკალური ტრადიციები

ქართული პროფესიული მუსიკის სათავეს, სხვა ევროპული მუსიკალური კულტურების მსგავსად, სასულიერო მუსიკა წარმოადგენს. საქართველო, ალბათ, ერთადერთია დღემდე მოღწეულ სხვა ქრისტიანულ სახელმწიფოთა შორის, რომელიც სრულიად არ იცნობს თავისი საეკლესიო მუსიკის წარსულს. მოხდა ისე, რომ ჟამთა სიავემ არ შემოგვინახა რაიმე ცნობა თუნდაც შუასაუკუნეების მემუსიკეთა მოღვაწეობის შესახებ. არ გაგვაჩნია არათუ თეორიული მუსიკალური ტრაქტატები (რომლებითაც აგრერიგად მდიდარია ევროპისა და რუსეთის მუსიკა), არამედ თითზე ჩამოსათვლელია სამუსიკო ნიშნებით — ნევმებით აღბეჭდილი ხელნაწერებიც. ნევმების ამოხსნა აქამდე ვერავინ შეძლო. ისევე, როგორ ჯერ-ჯერობით არ გაშიფრულა „ჭრელები“ — ნევმების შემდგომი პერიოდის ვერბალური სამუსიკო აღნიშვნები.

ერთადერთი მასალა, რომლის საფუძველზეც შეიძლება წარიმართოს ქართული სასულიერო მუსიკის კვლევა, არის XIX–XX საუკუნეების შესაყარზე და 60–80-იან წლებში ნოტებზე გადატანილი ასობით საეკლესიო საგალობელი, რომელიც ასახავს აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს უმდიდრეს საგალობო ტრადიციებს.

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ყველაზე ადრინდელი ნევიმირებული ხელნაწერები წარმოადგენენ IX–X საუკუნეებში გადანერილ ნუსხებს, საფიქრებელია, რომ არაუგვიანეს VIII საუკუნისა საქართველოში არსებობდა განვითარებული სამუსიკო სკოლა.

მუსიკის როლი ღვთისმსახურებაში რომ მნიშვნელოვანი იყო, ამაზე მეტყველებს ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცული ღამისთევის ლოცვის საგალობელთა მრავალფეროვნება. დაკვირვებამ ცხადყო, რომ ეს უდიდესი მასალა სრულად ასახავს ღვთისმსახურების ამ წესს, რაც შემდგენლის და გადამწერის — ექვთიმე კერესელიძის უდიდესი შრომის შედეგია. მან ტიპიკონის მიხედვით განალაგა ფილიმონ ქორიძის მიერ ჩანერილი საგალობლები, ზოგიერთი დანაკლისი კი თვითონვე შეავსო: „ყველა ეს წიგნი და საგალობელი ფილიმონ ქორიძის დანერილია... ჯერ კიდევ ბევრი ხარჯი და შრომა სჭირდება, რომ ყველა მოთავდეს, და სწორედ როცა მოთავდება, ყველასათვის დიდად სასიამოვნო და სასარგებლო იქნება და მეც ამისი მსურველი ვარ, რომ ასე მოთავებულად მუზეუმში დავაწყო დასაცავად, ჩვენ მომავალ თაობის სასარგებლოდ. ამისათვის მე თვითონ სულითა და გულით ვზრუნავ, ვშრომობ, ხარჯს ვწევი, ვათეთრებ, ვანყოფ და რაც აკლია

ვანერინებ სამ ხმაზე გამშვენებით¹. ექვთიმე თაყაიშვილისადმი (მუზეუმის მაშინდელი დირექტორი) ექვთიმე მღვდელ-მონაზონის ეს მიმართვა ცხადყოფს მის ფასდაუდებელ ღვაწლს ქართული მუსიკისადმი და ადასტურებს სასულიერო პირის სერიოზულ დამოკიდებულებას ღვთისმსახურების მუსიკალური მხარის მიმართ.

ქართული ეკლესიის განგებაში მუსიკის განსაკუთრებული როლის შესახებ ნერს რაუდენ ხუნდაძეც: „მღვდელმთავრებს მთელით ყველა საეკლესიო ნიგნების მცოდნე მგალობლები ჰყავდათ და მთელი საღვთო მსახურება გალობით სრულდებოდა. დიდსა და საშუალო დღესასწაულებზე ღამისთევით ლოცვა რომ დაიწყებოდა, სანინასწარმეტყველოს გარდა, რომელ საგალობელსაც თავზე ხმა უწერია, ყველას გალობით იტყოდნენ... ამგვარ საღმრთო მსახურების მოსმენით, სულითა და გულით დამტკბარნი მლოცველები სრულიად ვერ ამჩნევდნენ გალობის მიზეზით ლოცვის სიგრძეს²“.

ცხადია, რომ მსახურების ამგვარი სამუსიკო ტრადიცია ხანგრძლივი განვითარების შედეგი უნდა ყოფილიყო. ძველი პროფესიული მუსიკის წიაღში ჩასახული გამოთქმებიც „ჰმათა სასწავლელი სწავლაჲ“, და „ქმისა დადების ხელყოფაჲ“ მონშობენ მუსიკის სწავლებისა და მუსიკის შეთხზვის ტრადიციის არსებობას. იოანე ბატონიშვილის „ხუმარსწავლაში“ მოცემული გალობის რაობის ვრცელი განმარტებიდან გამოვყოფთ გალობის ბუნების აღმნიშვნელ ცნებას: „გალობა არს ჰამა ანგელოსთადმი შემჰსგავსებული, რომელნიც წინაშე საყდართა ღვთაებისათა გალობენ: „წმინდაო, წმინდაო, წმინდაო უფალო საბაოთ³“.

გალობა მუსიკის ის სფეროა, რომლის განსახოვნებამაც ასე ცხადად შეიგრძნობა ზეციური მადლის გადმოსვლა. საბას განმარტებით, „გალობა არს მართლმადიდებლობითა მიერ ღვთის-მეტყველება, რომელი თვით თმით ინურთიდის შეწირვასა ღვთისასა სრულსა ვისმე“⁴. ამრიგად, გალობა თავისი მნიშვნელობით უტოლდება ღვთისმსახურების ყველა დანარჩენ კომპონენტს: მღვდლისა და დიაკვნის საკითხავენს, ლოცვას, მათ მოქმედებას ტაძრის სივრცეში.

ქართული საეკლესიო მუსიკის დასაყრდენს წარმოადგენდა, ერთი მხრივ, უკვე არსებული ქრისტიანული ქვეყნების მუსიკალური ტრადიცია (ბიზანტია, მასში შემავალი სხვადასხვა ერებით) და, მეორე მხრივ, ეროვნული მუსიკა (როგორც ხალხური, ისე საკულტო).

წინა საუკუნის ბოლოს და ჩვენი საუკუნის დასაწყისში დაიწყო

¹ ე.კერესელიძე. ისტორია საეკლესიო საგალობლების ნოტებზე გადმოღებისა.

² — კ. კეკელიძის სახ. ხელნაერთა ინსტიტუტის ფონდი Q 840, გვ. 56.

³ რ. ხუნდაძე. ლიტურგია იოანე ოქროპირისა, ვახილი დიდისა და გრიგორი ღვთისმეტყველისა. შესავალი. ტფ., 1911, გვ. 1-2.

⁴ იოანე ბატონიშვილი. ხუმარსწავლა, II, თბ., 1991, გვ. 519.

⁵ ს.ს. ორბელიანი. ქართული ლექსიკონი. ტფ., 1928, გვ. 55.

ქართული გალობის ინტენსიური ჩანერა, რასაც თან მოჰყვა რიგი გამოკვლევებისა. მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია გალობის შესანიშნავი მცოდნის — პოლიევქტოს კარბელაშვილის და ქართული მუსიკის პირველი პროფესიული მკვლევარის — დიმიტრი არაყიშვილის ნარკვევები. ორივე მათგანი თავისებურად აშუქებს სასულიერო მუსიკის, კერძოდ, გალობის წარმოშობის საკითხს საქართველოში.

შესაძლოა, ქვემოთ მოყვანილი მათი დებულებები დღევანდელი გადასახედიდან მეცნიერულად არასაკმარისად არის დასაბუთებული, მაგრამ მათში განზოგადებულია, ერთი მხრივ, საეკლესიო განგების და გალობის პრაქტიკულ მცოდნის პ. კარბელაშვილი, მეორე მხრივ — სასულიერო და საერო მუსიკის ჩანერის ერთ-ერთი პირველი მოთავეს, ევროპულად განსწავლული მუსიკოსის დ. არაყიშვილი უშუალო შთაბეჭდილებები.

პ. კარბელაშვილი უარყოფს ქართულ საგალობლებზე ბერძნული საგალობო ტრადიციების გავლენას. იგი წერს: „ჩვენ სრულიად უარსა ვყოფთ ბერძნული გალობის გავლენას ქართულ გალობაზე⁵“. ამის მიზეზი ის არის, რომ საქართველოში ქრისტიანობის შემოტანა და გავრცელება უმტკივნეულოდ განხორციელდა. საბერძნეთში, რომში, ასურეთში, სომხეთსა და სხვა ქვეყნებში კი „ქრისტეს მორწმუნენი ათასობით ენამნენ და ტანჯვაში დალიეს თავიანთი სიცოცხლე⁶“. საქართველოში ქრისტეს მოძღვრების მიმდევრებს კი არ დევნიდნენ, არამედ, პირიქით აქ თავ აფარებდნენ სხვა ქვეყნებიდან ლტოლვილი ქრისტიანები. ამ მოვლენის მიზეზი, პ. კარბელაშვილის აზრით (დ. არაყიშვილისა და ივ. ჯავახიშვილის მანირთა) ის არის, რომ ახალ რწმენას არ მოჰყოლია საუკუნეთა მანძილზე შესისხლხორცებული ტრადიციების უარყოფა. უფრო მეტიც: შეინარჩუნეს წარმართული ტრადიციების უმეტესობა და, რაც მთავარია, სასიმღერო კილოები. სამღვდელოებამ ძველ წარმართულ კილოსთან ერთად განავითარა საქრისტიანო საგალობელთა სიტყვები (ტექსტი), ძველი კი ხელუხლებელი დარჩა⁷. ქართული გალობის შედარებამ, ერთი მხრივ, ქართულ საერო კილოებთან და, მეორე მხრივ, ბერძნულ გალობასთან ცხადყო, რომ ქართულ საგალობელს ბევრი აქვს საერთო სიმღერებთან, ბერძნულ გალობასთან კი შეხების წერტილები არ მოიძებნება, ვინაიდან მათი გალობა არის ერთხმიანი „მოსანყენი და გულისგამანწვრილებელი, აქ ვერ ნახავთ ვერც მოძახილს, ვერც ბანსა; მგალობელთა გუნდი თუნდაც ოცი კაცისაგან შედგებოდეს, ყველა ერთ ხმაზედ, ერთ დონეზე ამბობს საგალობელ კილოს⁸“.

⁵ პ. კარბელაშვილი. ქართული საერო და სასულიერო კილოები. ტფ., 1898, გვ. 14.

⁶ იქვე, გვ. 12

⁷ იქვე, გვ. 11.

⁸ პ. კარბელაშვილი. დასახ. ნაშრ. გვ. 14-15.

კითხვაზე, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო თავდაპირველად გალობა საქართველოში, დ. არაყიშვილი პასუხობს: „რასაკვირველია, საერთო ქრისტიანული“. „საქრისტიანო მუსიკა თავდაპირველად არ ყოფილა სპეციალურად არც ძველ-ბერძნული და არც ძველ-ებრაული. ის წარმოადგენდა, ალბათ, მაშინდელ საქრისტიანო მსოფლიოში შემავალი სხვადასხვა ერის მუსიკათა შეზავებას⁹“. ამათგან, არაყიშვილის მოსაზრებით, ყველაზე მეტი გავლენა ძველ ებრაელებს ექნებოდათ, რადგან მათი ძველი ალთქმის ჰიმნები და დავით ნინასწარმეტყველის ფსალმუნები უშუალოდ მიიღო ქრისტიანულმა ეკლესიამ. მხოლოდ რვა ხმის სისტემის დამყარებიდან მოყოლებული წამყვანი ადგილი ბერძნებს ეთმობათ, ვინაიდან, ქრისტიანული ეკლესიის ყველა შემდგომი საგალობლები იქმნება ძველ-ბერძნულ კილო-ხმებში. არაყიშვილის აზრით, ბერძნებს შემოაქვთ ჩვენში არამარტო „საქრისტიანო რელიგია“, არამედ ყველაფერი რაც მასთანაა დაკავშირებული და „ისინი არიან საქართველოში კანონმდებლები¹⁰“.

არაყიშვილს მიაჩნია, რომ ქართველებმა შეითვისეს არამარტო საერთო ქრისტიანული გალობა, არამედ განავითარეს იგი „საკუთარ თავისებურებებთან შეფარდებით“; „უკვე მე-8 საუკუნიდან საქართველო დადგომია დამოუკიდებელ გზას¹¹“. მიქელ მოდრეკილის კრებულში მოთავსებული ბერძნული საგალობლები, არაყიშვილის აზრით, იოანე დამასკელის „ოქტოიქოსის“ თარგმანია. ჩერნიგოვის არქიეპისკოპოსის, ფილარეტის ცნობით, „ოქტოიქოსი“ ჯერ კიდევ იოანე დამასკელის სიცოცხლის დროს შემოიღეს მრავალ ეკლესიაში¹². არაყიშვილი ფიქრობს, რომ სარწმუნოა რვა ხმის საქართველოში შემოტანა არაუგვიანეს მე-8 საუკუნისა. მას დასაშვებად მიაჩნია, რომ ქართველებს შეიძლება დაესესხათ ბერძნული მელოდიები, მაგრამ ამ მელოდიებს ძლიერი ცვლილებები უნდა განეცადათ ქართულ სამხმიან გალობაში. ვისი მელოდიაც უნდა ემღერათ ქართველებს, სულ ერთია ამ მელოდიებს „საუკუნეთა, ადგილის და გემოვნების ზეგავლენით უნდა განეცადათ ცვლილებები სტილსა და ბგერათკომბინაციებში“ — „თუ პირველადი წყარო ბერძნული იყო, ამ წყაროსაგან არაფერი აღარ დარჩა“¹³. არაყიშვილი სამართლიანად სვამს კითხვას: „თუ ბერძნული ალიბეჭდა ქართულში, სადმე ხომ უნდა იყოს დაცული ბერძნული ტერმინები, როგორც მაგალითად „ფოტიზები“, „კულიზმები“

⁹ დ. არაყიშვილი. ქართული მუსიკა. მოკლე მიმოხილვა. ქუთაისი. 1925, გვ. 24.

¹⁰ იქვე, გვ. 25.

¹¹ იქვე, გვ. 25.

¹² Д. Аракишвили. О грузинской духовной народной музыке. - I т. трудов Муз-Этног. комиссии. М., 1906 гв. 329.

¹³ Д. Аракишвили, დასახ ნაშრ. გვ. 330

და სხვა., ანდა კილოთა სახელწოდებები"?¹⁴ ასეთი რამ არ მოიპოვება. ერთადერთი, რაც ამჟღავნებს შორეულ მსგავსებას ბერძნულ კრატინატებთან და რუსულ „პომეტებთან“ — ესაა ჩვენი ნიშნები — ჭრელები. მაგრამ აქაც რაიმე ხელმოსაკიდი, არაყიშვილის აზრით, არა გვაქვს.

პ.კარბელაშვილი უარყოფს სომხური გალობის ზეგავლენასაც. მას თავად უნახავს ვენეციაში მხითარისტი — ბერების ძმობის მიერ დაბეჭდილი ძლისპირი, რომელსაც ახლდა საგალობო ნიშნები. რომლებსაც საერთო არაფერი ჰქონიათ მიქელ მოდრეკილის საგალობო ნიშნებთან. როდესაც სომეხმა ბერმა იგალობა ძლისპირი, მსგავსება მაშინაც არ აღმოჩნდა. კარბელაშვილის ცნობით, „სომხური კილოები უფრო ჩვენს ავაჯას ემსგავსებიან, ვიდრე ჩვენს ხმებს“¹⁵.

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში „ავაჯი“ განმარტებულია ასე: „ავაჯი — ჯმა მომალლო და გრძელი (ჯმა არს ტკბილი თვითონვე სხვადასხვა რიგი)“¹⁶. ე.ი. ავაჯი მელოდიზირებული (ტკბილი) ხმაა.

ამრიგად, ჰანგი მელოდიის მონახაზით ავაჯს (მაღალ ხმას) ჰგავს და არ უთანაბრდება ჩვენს გალობაში მიღებულ გარკვეული საქცევების შემცველ კილოებს, რომლებიც შეადგენენ საგალობლების ხმას.

ბერძენთა და სომეხთა ზეგავლენას პ.კარბელაშვილი უარყოფს იმ უბრალო მიზეზითაც, რომ „ბერძენნი და სომეხნი მუდმივს პოლიტიკურ მოქიშვე ელემენტებს შეადგენდნენ ქართველთათვის“¹⁷. გარდა ამისა, საბერძნეთს მე-9 საუკუნემდე არც ერთი მონასტერი არ ჰქონია იერუსალიმსა და მცირე აზიაში. ქართველებს კი ამავე ადგილებში მრავალი მონასტერი ჰქონდათ. მე-9 საუკუნემდე ქრისტიანი ერების ხელმძღვანელობა ხელენიფებოდა ჯერ იერუსალიმსა და შემდეგ ეგვიპტეს (კოპტებს). მე-12 საუკუნემდე საქართველოს ეკლესია იერუსალიმ-ანტიოქიის გავლენას განიცდიდა¹⁸. მისივე ცნობით კონსტანტინოპოლის ეკლესიას ქართული ეკლესია დაუახლოვდა მხოლოდ მე-11 საუკუნეში. ჩვენში დაცულია ბევრი იერუსალიმურ-ანტიოქიური საეკლესიო საგალობელი¹⁹.

მაშასადამე, მე-10 საუკუნის ჩათვლით ქართული გალობის საერთო ქრისტიანულ ტრადიციებზე საუბრისას, პირველ ყოვლისა, უნდა გავითვალისწინოთ სირიული და იერუსალიმური გავლენა.

ივ. ჯავახიშვილს უფრო დასაბუთებული ცნობა მოაქვს იმისა, თუ

¹⁴ იქვე.

¹⁵ პ. კარბელაშვილი. დასახ. ნაშრ., გვ. 16.

¹⁶ ს-ს ორბელიანი. დასახ. ნაშრ., გვ. 5.

¹⁷ პ. კარბელაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 16

¹⁸ იქვე. გვ. 19

¹⁹ თ. უორდანი. ქრონიკები. I. გვ. 120-121 (ციტირებულია პ. კარბელაშვილის დასახ. ნაშრომიდან. გვ. 19)

როდის და რა მიზეზით შეიძლებოდა, შეწყვეტილიყო ქართული და სომხური ეკლესიების კავშირი²⁰. ეს უნდა მომხდარიყო მე-7 საუკუნის დამდეგისათვის ე.ი. მაშინ, როდესაც მოხდა სარწმუნოებრივი განხეთქილება. თუ როდის მოხდა ქართული და ბერძნული გალობის განკერძოება, ამ საკითხის საბოლოოდ გადაჭრა ჯავახიშვილის აზრით, შეუძლებელია, ზუსტი მასალების უქონლობის გამო. მაგრამ ერთი კი უდავოა: თუ მე-10 საუკუნეში უკვე არსებობს ქართულ ენაზე შექმნილი საგალობლების კრებული, მასში ასევე ორიგინალური უნდა იყოს საგალობლის პანგი. ეს რომ ასეა, ისიც ადასტურებს, რომ პანგების გამომხატველი ნიშნები ამგვარი სახით მხოლოდ ქართულ მუსიკაში გვხვდება. მათ არა აქვთ მსგავსება ანალოგიური ფუნქციის ბერძნულ ნევმებთან.

ქართული საგალობო ნევმების შესახებ შემდეგი საყურადღებო ცნობები მოაქვს პ.კარბელაშვილს. პირველ ყოვლისა, ის წერს, რომ სასვენი ნიშნები, რომლებითაც გამოყოფილია საგალობლების მუხლები („ან :), იხმარება მის თანამედროვე საეკლესიო საგალობელთა ნიგნებშიც. სასვენი ნიშნების შედარების შედეგად პ.კარბელაშვილი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ თანამედროვე გალობაშიც სასვენი ნიშნები კეთდება იმავე პრინციპით, როგორც ძველში. რაც შეეხება სტრიქონზედა და სტრიქონქვედა ნიშნებს, ისინი იმ ადგილას არიან დასმული, სადაც საჭიროა ხმის აწევა, დაწევა ან „დატრიალება“. ამით პ.კარბელაშვილი იმის დამტკიცებას ცდილობს, რომ ქართული გალობის კილოები უძველესია და დღემდე თითქმის უცვლელადაა შენარჩუნებული.

ვინაიდან, „საღმრთო მსახურების წესი (ლიტურგია) შეადგინეს მოციქულებმა — ებრაელებმა პეტრემ, იაკობმა და მარკოზმა“²¹, ბუნებრივია, რომ გალობა ებრაელ მოციქულთაგან ისწავლეს ქრისტიანებმა. თითქმის მე-10 საუკუნემდე იერუსალიმის, საბერძნეთის, სომხეთის, საქართველოს ეკლესიებში გამოიყენებოდა იაკობ მოციქულის „ჟამის წირვა“ და წარმოუდგენელია, რომ მასში ძველი ბერძნული კილოები ეხმარათ²². თუკი ახლად დამკვიდრებულ ქრისტიანულ გალობაში ცვლილებას შეიტანდნენ, მაშინ უფრო ბუნებრივი იქნებოდა წარმართული ქართული კილოების შეტანა და არა ბერძნულისა. მაშასადამე, პ. კარბელაშვილის აზრით, ჩვენი საგალობლები „ებრაელთა მიხედვით, მწყობრად საგალობლად დააწესეს იმ წესზედ, როგორც დღეს იგალობებიან ანტიფონები ჩვენს ეკლესიაში“²³. ამ მოსაზრების განსამტკიცებლად ავტორი იმონებს რუსეთის საეკლესიო

²⁰ ივ. ჯავახიშვილი. ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები. თბ., 1938. გვ. 224

²¹ პ. კარბელაშვილი. დასახ. ნაშრ. გვ. 20.

²² იქვე, გვ. 21.

²³ პ. კარბელაშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 21.

ისტორიკოსის, ჩერნიგოვის და ნიჟინის მიტროპოლიტის ფილარელის გამონათქვამსაც: „ძველი საეკლესიო გალობა, როგორც უნდა ვიაზროთ, დაახლოებული იყო ებრაელთა ხმოვან გალობასთან. ცნობილია, რომ ქრისტიანული საღმრთო მსახურება თავდაპირველად შეერთებული იყო ებრაულთან და შემდეგ შეითვისა ამ უკანასკნელთაგან რამოდენიმე ნაწილი“²⁴.

ზემოთმოტანილი ცნობები ქართული სასულიერო მუსიკის ტრადიციის შესახებ მხოლოდ ნაწილია ჩვენს მიერ ჩატარებული გამოკვლევისა.

რასაკვირველია, ზოგი რამ აქ სადაოა არასაკმარისი დასაბუთების გამო, მაგრამ ჩვენ მაინც საჭიროდ მივიჩნიეთ იმ მოღვაწეთა ნაფიქრალის გამომზეურება, რომლებმაც თავის დროზე დიდი ღვაწლი დადეს ქართული სასულიერო მუსიკის შესწავლის საქმეს.

²⁴ Ф. Гумилевский. Исторический обзор песнопевцев и песнопений греческой церкви. 1864, гл. 264-265.

THE MUSICAL TRADITIONS OF GEORGIAN DIVINE SERVICE

Summary

Like any musical culture of the European cycle, Georgian professional music originated from sacred music. Georgian music of divine service has a centuries-old history, as strikingly demonstrated by Georgian neume manuscripts of the 9th-10th cent. This points to the existence of a developed musical system in Georgia not later than in the 8th cent.

Owing to historical vicissitudes (wars, loss of independence, absence of statehood), no information is available about special musical treatises that could shed light on the history of Georgian music in ancient times and the Middle Ages.

The above-mentioned Georgian neumes differ from similar musical signs of other countries. Georgian and foreign musicologists have failed in decoding the neumes as well as the *chreli*, i. e. the notation that superseded neume notation in the 17th-18th cent.

The central role of music in Georgian divine service is demonstrated by a large number of hymns preserved at the K. Kekelidze Institute of Manuscripts. (Part of them are now in print). These include remarkable specimens of vespers composed in accordance with the liturgical books of the times.

Georgian church music was based on Hebrew and Byzantine musical traditions, suffering definite stylistic changes – expressed primarily in the tripersonality of Georgian hymns.

Study of Georgian church music is of major importance towards understanding the overall historical picture and development of Christian music.

სინანულის განცდის გამოვლენა XVII-XVIII საუკუნის ქართულ მწერლობაში

მონანიების პრობლემა არსებითი პრობლემაა ქართულ მწერლობაში, მაგრამ გარკვეული მიზეზების გამო ამ პრობლემას არამცთუ არ შევისწავლიდით და არ გავაანალიზებდით, არამედ არც ვამჩნევდით და ექმნიდით ფიქტიურ სურათს თითქოს ეს პრობლემა საერთოდ არ არსებობდა და არ გამოვლენილა ჩვენს მწერლობაში. არადა აღნიშნული პრობლემა გამჭოლავად გასდევს მთელ ქართულ ლიტერატურას.

მონანიების პრობლემა არის არა მარტო თეოლოგიური ასპექტი ჩვენი მწერლობისა, არამედ მასში ჩანივთულია პიროვნების თვითანალიზის და შინაგანი განწყობის გზით ხსნის იდეა.

მონანიება არის ერთადერთი გზა განწყობისა, რომლის საფუძველია არა მარტო აღიარება საკუთარი მანკიერებისა, არამედ ამასთანავე სიმდაბლის, მორჩილებისა და ცოდვის განცდა. როგორც ერთი მოაზროვნე იტყოდა: სიმდაბლე — აი, სიდიადის მარადიული საიდუმლოება „თავი ყოვლისა სათნოებისა და ძირი ყოვლისა კეთილად განგებისა არს სიმდაბლე და მორჩილება“. მონანიების იდეა უშუალოდ ეჯაჭვება ცოდვის განცდის იდეას. ადამიანმა უპირველესად უნდა შეიცნოს საკუთარი ცოდვა, რომელსაც საზღვარი არ აქვს: „ცოდვანი ჩემნი — წერს ეფრემ ასური — უმრავლეს თმათა თავისა ჩემისათა არიან, ცოდვანი ჩემნი უფროსი ქვისა ზღვისა არიან. ცოდვანი ჩემნი უფროსი მინისა ქუეყანისა არიან“, მონანიება არის ერთადერთი გზა განწყობისა და ხსნისა. მონანიების ძალით განიკურნება ადამიანი ყოველი ყოფითი მანკიერებისა და შეცოდებისაგან. მონანიების საშუალებით დააღწევს ადამიანი თავს ამქვეყნიურ დროებით ცდუნებას და ეძლევა მარადიულ ნეტარებას. ყველა მანკიერებათა შორის ყველაზე დიდი უბედურებაა ცოდვა: „ცოდვა არს დამრღუეველი ჩვენი, ცოდვამან წარტყუნა ჩუენ“. ცოდვისაგან ხსნის ერთ-ერთი არსებითი გზა მონანიებაა. იოანე ოქროპირი მოუწოდებდა: „მოვისწრაფოთ საყვარელნო, სინანულად ქელის საქმისა“, ხოლო მრატვირი მონაზონი აღნიშნავდა: „სინანული მშობელ არს სიყვარულისა, რამეთუ რომელსა თანა არა არს სინანული მას თანა არცა სიყვარული არს“. ეფრემ ასურს ყოველი ცოდვის განმწყნებელად სინანული მიაჩნია: „ნეტარ არს, რომელმან განაქარვნეს ცოდვანი თჳსნი სინანულითა“.

მონანიების განცდის გამოკვეთის წინაპირობად ქართველ მწერლებს სრულიად სამართლიანად მიაჩნიათ პიროვნების და აქედან გამომდინარე, ეროვნული მანკიერების მხილება და გამოვლენა. მონანიების მოთხოვნის წარმოჩენის უპირველესი პირობაა ცოდვის განცდისა და ფორმების გამოკვეთა. მონანიების ასეთი აღქმა კი მოითხოვდა უპირველეს ყოვლისა ზნეობრივი და სოციალურ-ეროვნული

ასპექტების სიღრმისეულ ანალიზს და მათ გააზრებას. ამიტომ, პიროვნების შინაგანი ბუნება, მისი ქცევის ფორმები და მათი გაცნობიერება ქართველ მწერალთა ფიქრისა და ანალიზის მთავარ მიზნად იაზრებოდა. ხოლო პიროვნების თვითშემეცნება ორგანულად ეჯაჭვებოდა საზოგადოების, ერის გლობალურ პრობლემას, რაც თავის მხრივ იწვევდა სინამდვილის ფართო, ყოველგვარი ნიუანსების გამოვლენას, წარმოჩენის საჭიროებას. მონანიების მოთხოვნილება უპირველესად საჭიროებდა იმის ჩვენებას და გამოკვეთას, თუ რა მოვინანოთ, ხოლო ეს უკანასკნელი შეუძლებელი იყო სინამდვილის ფართო ასახვის გარეშე. ჩვენს მწერლობაში აღბეჭდილი ჩვენი ისტორიული წარსული მთელი თავისი ხარვეზებითა და მანკიერებებზე ჩაფიქრებით განპირობებული იყო სულიერი კათარზისის მოთხოვნილებებით, რომლის დამაგვირგვინებელი აქტი იყო მონანიების აუცილებლობა. ამიტომაც ეს იდეა გამჭოლად გასდევს მთელ ქართულ მწერლობას.

მონანიების იდეა ერთ-ერთი არსებითია ჩვენს მწერლობაში და იგი განსაკუთრებით სიღრმისეულადაა გამოვლენილი მასში. იგი იმდენად ყოვლისმომცველ პრობლემად იქცა ჩვენს სინამდვილეში, რომ არ დარჩენილა მწერლობის თითქმის არც ერთი ჟანრი, რომ მასში საგანგებოდ ადგილი არ ეთმობოდა ამ სასიცოცხლო არსებით პრობლემას. ლირიკა იქნება ეს თუ ეპოსი, საისტორიო პროზა თუ პოემილტიკა, ყოველ მათგანში ჟანრის სპეციფიკის შესაბამისად აღძრული და განვითარებულია ეს იდეა.

ჯერ კიდევ უამთაღმწერელი მონღოლთაგან ჩვენზე რისხვად დამტყდარი უბედურების მიზეზთა მიზეზს ხედავს არა მარტო მტრის სიძლიერეში, არამედ საკუთარ მანკიერებაში. სწორედ ჩვენი ცოდვილობაა ის წინაპირობა, რომელმაც დაგვაძაბუნა. ჩვენს თავზე დამტყდარი ყოველი უბედურება გააზრებულია როგორც ცოდვის საზღაური: „მოინია სამართალი სასჯელი ცოდვილთა ჩვენთათჳს“. ამ პოზიციიდან გამომდინარე ღრმადმორწმუნე ემპატიანე, ბუნებრივია, ავითარებს ქრისტიანული მოძღვრების ერთ-ერთ ეთიკურ პრინციპს — მონანიების იდეას.

„უამთაღმწერლის“ კომპოზიციური ღერძია მორალური კონცეფცია. ნაწარმოების გამჭოლადი იდეაა ზნეობრივი პრინციპების განვითარება და დამკვიდრება. ყოველი ისტორიული ფაქტი ზნეობრივ პრიზმაში გარდატეხილადაა აღქმული. ავტორი წარმოგვიდგება ერის სულიერ მოძღვრად, რომელიც ისტორიას იაზრებს, როგორც ზნეობრივი პოზიციის ანარეკლსა და გამოვლენას. მისი მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე ერის ძალა, სისუსტე ზნეობრივი ამალღებისა და სიმტკიცის შესაბამისად ვლინდება. ყოველ ფაქტში ავტორი შინაგან მიზეზებს ეძებს და ამ მიზეზების მიგნებისა და გაანალიზების საფუძველზე ხსნის მოვლენის განვითარებას. მას იმდენად ფაქტი არ აინტერესებს, რამდენადაც ფაქტის გამოშწენი და შემქმნელი წინაპირობა, მიზეზთა მიზეზი. ისტორიული ფაქტი მას გაცნობიერე-

ბული აქვს, როგორც ზნეობრივი სანყისის გარეგანი და შედეგობრივი გამოხატულება.

ეროვნულ დაცემას წინ უძღვის პიროვნების დაცემა.

ზნედაცემულობა და მხოლოდ ზნედაცემულობაა ყოველი უბედურების მიზეზთა მიზეზი, რომელიც ათასგვარ სიმახინჯეში ელინდება, ეს იქნება ეგოიზმი თუ შური, ურთიერთგაუტანლობა თუ პირადი გამდიდრებისა და განდიდების მანია, ამაღელვებელი იდეალებისა და საერთო-საქვეყნო ინტერესების ატროფირება, ეროვნულ-საზოგადოებრივი საკითხებისადმი ინდეფერენტობა და სრული აპათია. აი ის მძლავრზე უმძლავრესი მტერი, რომლის ფონზე გარეშე ფაქტორი ბევრად უფრო უმნიშვნელოა. თვით ჩვენში დაბუდებული და ამოტივტივებული მანიკერებანია ყველაზე დიდი ეროვნული მტერი. იშვიათი ანალიტიკური გონების და ჩანასახში მოვლენის განვითარების განმჭყერტი შემადიანე გაოგნებული და განრისხებული წერს: „ყოველი ასაკი ბერთა და ყრმათა, მეფეთა და მთავართა, დიდთა და მცირეთა, მოდრკა სიბოროტეთა, რამეთუ დაუტევეს სიმართლე და ჭეშმარიტება“. ამ მცირე პასაჟში, თეზისად ჩამოკვეთილ ზნეობრივ ტრაქტატში ისე სისრულით და მასშტაბურობით, არსებითის გამოკვეთით და განზოგადებითაა ეპოქის სულიერი კრიზისი და ამით გამოწვეული სახელმწიფოებრივი დაკნინება წარმოჩენილი, რომ შემდგომ მოთხრობილი კონკრეტული ისტორიული ფაქტები ზემოთქმულის მხოლოდ საილუსტრაციო, წარმოსახვითი მასალის შთაბეჭდილებას, თეზისის რეალიზაციას და სახიერად გაშლას, არგუმენტაციას წარმოადგენს; ჟამთაღმწერლის დიდი ღირსება სწორედ ამ თავისებურებაშია ჩაქსოვილი. იგი არა მარტო აცოცხლებს ისტორიას, არამედ ამასთანავე აანალიზებს მას. მოვლენის გამომწვევ სიღრმისეულ შრეებში ჩაგვალრმავებს და ჩაგვაფიქრებს. საზოგადოება დასცილდა თამარის ეპოქის ამაღლებულ იდეალებს და ცოდვის მორევში ჩაეფლო. ყოვეთ ინტერესებში დროის ტარებისა და სმაჭამით გაქსუებული საზოგადოება ხრწნადობის პროცესში შევიდა: „რომლისთვის დასწერენ მამანი: „სამნი არის მიზეზნი ვნებათანი, რომელთაგან იშვებიან ყოველნი ბოროტებანი: გემოთმოყვარებანი, ვერცხლისმოყვარებანი და დიდების მოყვარება. ამათი პირმშონი არიან სიძვა, მრუშობანი, რისხვა, მწყნარება, ამპარტავენება. ამათ ბოროტთაგან გამოვლენ ხორცთმოყვარებანი, უნესოდ ნების მიდევნებანი, რომლის თვითეულად არა არს ჟამი აღწერად“. ასეთი სულიერი გაკოტრება და ხრწნილობა ცოდვის კოშმარის აგონიას ქმნის და მისგან ხსნის ერთადერთ საშუალებას მებატიანე მონანიების გზით სულიერ განმენდაში ხედავს.

ჟამთაღმწერელი არა მარტო ქრონოლოგიურად, არამედ პრობლემატიკის თვალსაზრისითაც ერთგვარი მაკავშირებელია დავით აღმაშენებლისა და დავით გურამიშვილისა. იგი აღმაშენებლისგან სათავედადებული დიდი ტრადიციის ღირსეული მემკვიდრეა და ასევე არანაკლებად ღირსეული წინაპარია თანამემამულეთა ტკივილების

მძაფრად დამცველი დავით გურამიშვილისა. ეს ერთი მთლიანი ხაზია ჩვენი აზროვნების ერთი ასპექტის გამოვლენისა: საკუთარი ზნედაცემულობის შეუნიღბავი და გაბედული მხილებით, ცოდვების აღიარებითა და შეცნობით — თვითდახვეწის, განწმენდისა და მონანიების მოთხოვნა — აი, ეს არის ერთ-ერთი კარდინალური პრობლემა, რომელიც დავით აღმაშენებლიდან მოყოლებული გურამიშვილამდე გასდევს ჩვენს მწერლობას.

როგორც აღვნიშნეთ, „ჟამთააღმწერლიდან“ მოყოლებული თეიმურაზის, არჩილის, სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედებაში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი მონანიების არსისა და განცდის გამოვლენას, მაგრამ ყველა ამ შემოქმედთა თხზულებაში იგი ერთ-ერთი ასპექტია, ხოლო დავით გურამიშვილის პოეზია — ეს არის უპირველესი ლაღადისი მონანიების გზით ცოდვათა დაძლევისა.

ჟამთააღმწერლიდან მოყოლებული ჩვენი ავებულობით გამონეწული სულიერი გამოფიტვა და მისი განცდა განსაკუთრებული სიმახვილითაა შენიშნული მომდევნო ეპოქის, აღორძინების ხანის მწერალთა მიერ.

აღმოსავლური პოეზიის სიღიადის განმცდელი და დიდი ტრფიალი, საქართველოში აღმოსავლურ-სპარსული მწერლობის თემატიკისა და მოტივების დამამკვიდრებელი თეიმურაზ მეფე უპირველესად ღრმადმორწმუნე ქრისტიანია და სწორედ ქრისტიანული ზნეობის რყევასა და უგულბებლყოფაში ხედავს თეიმურაზ I საქართველოს ეროვნულ უბედურებას, პიროვნების დაშლასა და ქვეყნის დაქვემდებარებას, რწმენის, ზნეობრივი პრინციპებისადმი გულგრილობამ დაატეხა ქვეყანას ყველა უბედურება. ქრისტიანული აღმსრულებლობით შთაგონებულმა სულის სინამდესა და უკვდავებაზე ფიქრის ნაცვლად ადამიანების ყოველდღიურობაში ჩაღრმავებამ, ყოფით მოთხოვნილებებზე თვითმიზნურმა ზრუნვამ, ნივთებისა და საგნებით გაფეტიშებამ გამოფიტა ადამიანი. ყოფითი ინტერესების თვითმიზნად ქცევამ პიროვნებას დაუკარგა ამაღლებულობისა და სინამდის მოთხოვნილება, რის გამოც თეიმურაზ მეფე გაოგნებით გოდებს: „ყველა სოფელს დაემონა — დიდი იყო, ვინა მცირე“ და მატერიალურმა მიზანსწრაფვამ განდევნა ყოველივე სულიერი მოთხოვნილება: „სულისა არ განმსვენებელო, მსგავსად პირუტყვთა ფშვინვაო“. ასეთმა ცხოველური ინსტიქტების სიჭარბემ ადამიანი ცოდვის მორევში შთანთქა, რამაც ღრმად ჩააფიქრა თეიმურაზ მეფე. თანამემამულეთა ცოდვათა სიმწვავეს ერთვის საკუთარი ცოდვის განცდა, რის გამოც იგი დიდი გულწრფელობითა და სულიერი დახვეწის შინაგანი მოთხოვნილებით შეპლალადებს ღვთისმშობელს: „დედაო უსხეულოსა ნათლისაო და მშობელო სიტყვისა ღვთისა, ცოდვათაგან, მითხოვე ძისა შენისაგან შენდობა ბრალთაგან“ და კვლავ „შენდობას ჰყოფდეთ ჩემ ცოდვილსა ამისა მეფისა თეიმურაზისათვის“. ფაქიზი და ამაღლებული სულის პატრონი პოეტის ფიქრისა და განცდის აღმძვრელია საკუთარი ცოდვების შეცნობა და მისგან თავის დაღწევის შინაგანი მოთხოვნილება: „ჩემს ცოდვას ვით ღია შევინდობ, ცრემლიც რომ

შევქმა მე ღვარად? ნაკადად მდინდეს თვალთაგან, ღანვნი გამიხდეს მე ღვარად“:

სამეფო დინასტიის ბრწყინვალე წარმომადგენელი, ლაშქრობასა და ნადირობაში წრთობილი, ღვინისა და ასპარეზობის დიდი ოსტატი, ცხოვრების სიამეტუბილობის განმცდელი და ტრფიალი, ყოველივე ამის მებოტზე ერთგვარი მობოდიშებით დასძენს, რომ სიცოცხლის ატრიბუტებით გატაცება სრულიად არ ნიშნავს ამქვეყნიური ინტერესებით შეზღუდვას და სულის უკვდავებაზე ფიქრის შენელებას.

იგი არ უფრთხის დიდი განკითხვის დღეს და ერთგვარი თვითგვემით ითხოვს სასჯელს როგორც თანამემამულეთა, ისე საკუთარი ცოდვათათვის: „სოფლის მპყრობელნო, სოფელი მე ამაღ არა მიქია, ცოდვანი ჩვენნი გვემხილენ, მაშინ რალა ვპყოთ იგია“.

თანამედროვეთა და უპირველეს საკუთარ ცოდვათა შეცნობით თეიმურაზი, ისე როგორც ყველა ქეშმარიტი ღრმადმორწმუნე ქრისტიანი, ხსნის ერთადერთ გზას ღმერთზე მინდობაში ხედავს:

„თავი და ბოლო იგი არს — ღმერთი ვახსენოთ ცხოველი, და მისთა მონყალებითა მეც სინანულსა მოველი“.

მრავალტანჯული თეიმურაზი გულისტკივილით იგონებს თავისი ცხოვრების ურთულესსა და უმძიმეს გზას და მწუხარებით, მაგრამ მომხიბვლელი უშუალობით დასძენს:

„ეჲ თუმცა მონანულთათვის ყური მეგდო, თვალი მიმეგო, ეჲ ესრეთ არ დავიქცეოდი მე თუმცა გულის ხმა მეგო.“

მოგრაფიულ შტრიხებს ეჯახება შემოქმედებითი ასპექტიც, კერძოდ, მასში მონანიების მოთხოვნილებას იწვევს არა მარტო განვლილი ცხოვრების პერიპეტეიების გააზრება, არამედ ამასთანავე საერო მოტივებისა და ცხოვრების ტრფიალის გამომხატველი მდიდარი მისეული პოეზია ერთგვარ ცდუნებად მიაჩნია და სწუხს, რომ სატრფიალო-სამიჯნუროსა თუ საერთოდ ყოფის ამსახველ ნაწარმოებთა შექმნის ნაცვლად არ იზრუნა სასულიერო თემატიკისა და განწყობის გამომხატველ პოეტურ ქმნილებებზე:

„მიჯნავა, თუ სულისათვის სინანული დამენერა,

მემუშაკა, მენალმართა, ცრემლი ველად დამეთესა“.

აკად. კ. კეკელიძე მართებულად შენიშნავდა, რომ თეიმურაზის მდიდარ პოეტურ მემკვიდრეობაში, რომელიც მაგისტრალური ნაკადია საერო პოეზია, ამის პარალელურად, არა ასეთი მასშტაბით, მაგრამ საკმაო სიძლიერით იკვეთება სასულიერო პოეზია. კერძოდ, მკვლევარის მართებული შენიშვნით, რელიგიური ლირიკის ნიმუშებია: „შვიდთა კრებათათვის“, ანუ „კრების ამბავი“, უფრო ვრცელი სათაურით კი — „ქება და დიდება წმიდისა და ერთარსებისა სამებისა და ღვთაებისა, ბუნებით განუყოფელისა, ხოლო გვაშოვნების განყოფისა, შვიდთა კრებათაგან დამტკიცებული“, ჩაბრუნაულად დანერგილი. ამ „ქებაში“, რომელიც იწყება ასე: „აღვალო პირი, სიბრძნე და მყვირი, ზეშთა ძალისა ჩემისა მბობად“, პოეტი კითხულობს: „ვითა შევემართო შესხმად და მკობად“ ერთარსება სამებისაო? ესება უმთავრესად ქრისტიანულ

დოგმებს, განსაკუთრებით სამების შესახებ, და ჩამოთვლის ცნობილ წვალებათა და იმ კრებებს, რომელთაც ეს წვალებანი განაქიქეს.

რელიგიური ხასიათისაა აგრეთვე სამი ანბანთქება:

1. წმიდათა ქება: „აღამ ვახსენოთ პირველად, თვით ღმერთმან შექმნა რომელი“. ამ ნაწარმოებში, რომელშიც პირველი სტროფის სტრიქონები იწყება ასო ა-ნით, მეორესი — ბ-ანით, მესამესი — გ-ანით, და ასე ბოლომდე, შეკონსინებულია წმიდათა სახელები; 2. „ალახვენ ჩემნი ბაგენი, ღმერთო სამებით ქებულო“. აქ პოეტი იხსენიებს ზოგიერთ წმიდანს, ბიბლიურ ეპიზოდებს, ხოლო მეორე ნაწილში დანერჩილებით ლაპარაკობს იესო ქრისტეს ვნების, აღდგომის, ამალლებისა და მეორედ მოსვლის შესახებ. აკროსტიქული სისტემა აქაც იგივეა, რაც პირველში; 3. „ალმართა მსხნელმან ჯვარი გოლგოთას“, წარმოადგენს ვედრებას ღვთის, ღვთისმშობლისა და წმინდანებისადმი.

როგორც აღვნიშნეთ, ეს განწყობა თეიმურაზის პოეზიის მუდმივი მელოდიაა, რომელიც ვარიაციული ნაირსახეობით თავიდან ბოლომდე გასდევს თეიმურაზის შემოქმედებას და ამის შესაბამისად, მარად შთამაგონებლად ამკვიდრებს, ხსნის ერთადერთ ასპექტს, მონანიების აუცილებლობას: „ჩემმა ცოდვამ სინანულად დრო არ მომცა დანაცალი“.

სულიერი განწმენდის ძიების გზა ერთ-ერთი არსებითი მიზანია ყოველ მორწმუნეთათვის, ხოლო თეიმურაზთან კი, მისი გართულებული ცხოვრების გამო, ეს მიზანი განსაკუთრებით მტკივნეულად და მძაფრადაა გამოვლენილი. ამ მიზნის ყველაზე სარწმუნო, დამამშვიდებელ და რეალურ პერსპექტივას, ბუნებრივია, აღსარებასა და მონანიებაში ხედავს. ამ მოთხოვნილებას იგი უაღრესად მძაფრად განიცდის. ამიტომაცაა, რომ მის შესახებ ასე გაბმით და დაპეჯითებით გვესაუბრება, შთაგვაგონებს და გვარწმუნებს ამ ერთადერთ დიდსა და საყოველთაო ჭეშმარიტებაში.

გამუდმებული დარბევებისა და სახელმწიფოებრიობის მოშლის შედეგად ერის ზნეობრივი დაცემის გამო გაიზარდა მანკიერება და ცოდვათა მთელი სისტემა გამოიკვეთა. ამ კატასტროფულ ვითარებას ყველაზე მწვავედ ერის თავკაცი და, რასაკვირველია, უპირველესად ქვეყნის მებაირასტრენი — მეფენი და პოეტები ხედავდნენ და განიცდიდნენ, ამიტომაცაა, რომ თეიმურაზის პოეზიის ერთ-ერთი ლაიტმოტივი სწორედ მონანიების იდეის დამკვიდრებაა. თეიმურაზის მიერ ასე მძაფრად ნამოჭრილი ეს პრობლემა მისმა მომდევნო პოეტებმა თითქოსდა ესტაფეტასავით აიტაცეს და განავითარეს იგი.

ამ ასპექტში თეიმურაზის შემოქმედებითი მემკვიდრეობის ყველაზე დიდი და მკვეთრი გამომხატველია არჩილ მეფე.

არჩილი თეიმურაზისაგან განსხვავებით შედარებით ნაკლებად მსჯელობს სოფლის დაუდგრობობასა და მუხანათობაზე, ნაკლებად აღწერს ცხოვრებისეული მანკიერებით გამოწვეულ ცოდვებს, ნაკლებად ადგილს უთმობს ყოფით რეალიებსა და ისტორიულ პერიპეტიებს, ყოველივე ამის ნაცვლად იგი წმინდა თეოლოგიურ ასპექტში იაზრებს ცოდვის არსსა და მისი გამოვლენის ფორმებს, კერძოდ, იგი რაიმე

მისი თანამედროვე კონკრეტული ფაქტიდან კი არ იცნობიერებს ცოდვის საფუძველს, არამედ იგი სიღრმისეულ ძირებში ეძიებს მოვლენის არსს. არჩილი უპირველეს ყოვლისა პირველცოდვის ფაქტზე ამახვილებს ყურადღებას, კერძოდ, ჩვენ, ვითარცა ადამის შთამომავალი, სწორედ ადამის ცოდვის მტვირთველი და მემკვიდრე ვართ. ამიტომ, საკუთარი ცოდვის პარალელურად ადამისგან გადმოსული ცოდვის გაცნობიერება და დაძლევა გემართებს. იგი განსაკუთრებით ფართო მასშტაბში წარმოგვისახავს ადამის ცოდვის არსს, რომელიც მართლა იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ ადამმა ვაშლი შეჭამა, ეს მხოლოდ სიმბოლური გამოხატვა იყო ცნების დარღვევისა. ადამის ცოდვის საფუძველი იყო არა ვაშლის შეჭმა, არამედ ღვთაების ცნების უგულებელყოფა, ღვთაების ნების დაუმორჩილებლობა. პოეტი ხაზგასმით გამოკვეთს, რომ

„ნუ გგონია, ვაშლით მოჰკდი, ნუთუ ყურძნით ან ლეღვითა, არა, — მცნების ურჩებოთა და ბრძანების გარდასვლითა.

უფრო კიდევ განღმრთობის ნდომითა და სურვილითა“ („გაბაასება“, 56).

ამ ორიოდ სტრიქონში მთელი თეოლოგიური ტრაქტატია ჩამოყალიბებული, რომელიც სარწმუნოს ზღის ცოდვის არსის ორ ასპექტს, ერთი, რომ ადამმა ღვთის ნება არ გაიცნობიერა, მეორე — კიდევ უფრო დიდი ცოდვა იმაში გამოვლინდა, რომ მან ვერ შეიმეცნა თავის დანიშნულება და ფუნქცია ცხოვრებაში და იმდენად გაკვირდებოდა, რომ ღმერთთან გატოლების მკრეხელური მისწრაფება გამოავლინა; სწორედ ესაა დიდზე დიდი ცოდვა, რომელშიც შთაინთქა კაცობრიობა და რომლისგან ხსნის მოთხოვნილებაა მიზანთმიზანი. ეს იმდენად არსებითი და საყოველთაო ფაქტია, რომ პოეტი აუცილებლად მიიჩნევს მისი არაერთგზის გამეორებით ყოველ მოქალაქეში ჩაბეჭდოს ამ ცდუნების მომავეცინებელი შედეგი:

„ღვთის ბრძანების არ საქმენლის საქმეს იქმენ რასთვინ მქნელად? მცნები მისი გარდახდომა რად არ ჰგონე დიდად ძნელად“.

აი, ეს არის ყველა ცოდვაზე ზეალმატეული ცოდვათა ცოდვა და უპირველესად სწორედ ამ დიდ და საყოველთაო ცოდვის მონანიება ერგო წილად კაცობრიობას; ამ ცოდვისაგან გამოსყიდვის შემდეგაა საჭირო პიროვნული ინდივიდუალური ცოდვების დაძლევაზე ფიქრი და ზრუნვა.

ასეთი სულიერი კრიზისის დაძლევის ერთადერთ საშუალებად პოეტს მონანიება მიაჩნია.

„მიხმს სინანული ვიძიო, თვალთ ცრემლი მინყი ვიშოო“.

და ამ რწმენის გასამტკიცებლად, იმავე აზრს იგი არაერთგზის იმეორებს:

„ამით გახმეს ცოდვის ფესვი სინანულის ნორჩს გაუხარი“ (სტ. 10), ამიტომ იგი დაბეჯითებით მოუხმობს თანამემამულეებს:

„ან მეც ეს მტკიცე ნამალი, ვიცი ცოდვისა ბინისა, შენს მოწყალებას ვქადაგებ, ამან სინანულს მიმნისა,

ნამდვილ შეინდოს, ვინ ინანს, შიშითა ვინ იწინვსია“.

ცოდვის არსში გარკვევისა და მისგან თავის დახსნის ამ ზოგადი შეგონების შემდეგ არჩილი წარმოთქვამს დიდ აღსარებას, რომელშიც უკვე საკუთარი, პირადი ცოდვებით გამოწვეული ტკივილები და ამ ტკივილების დაძლევის მოთხოვნილებაა ჩამოყალიბებული:

„ჯერ-ტვირთულსამც მისილავ ქრისტეს ჩემისა შემდგომ
მონანულს მრავლის ცოდვისას, შენდობის თხოვნით შემვრდომს“.

ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მონანიების კომპლექსში ორგანულად აქვს ჩართული არა მარტო საკუთარ ცოდვათა მიგნება და აღიარება, არამედ მონანიების ერთ-ერთ არსებით ფორმას იგი იმაში ხედავს, რომ შემოქმედებითი საქმიანობაც ერთ-ერთი არსებითი საშუალებაა სულიერი განწმენდისა. ბიზანტიურ მწერლობაში მკაფიოდაა გამოკვეთილი, რომ ხსნის, განწმენდის და, შესაბამისად, მონანიების საშუალებაა თანაგრძნობისა და გაჭირვებულთა დახმარების ფაქტორთან ერთად — მეცნიერება და მხატვრული შემოქმედება, საერთოდ შემოქმედება. ამიტომაცაა, რომ თავისი დიდი ეპიკური ტილოს „თეიმურაზისა და არჩილის გაბაასების“ შექმნას იგი იაზრებს როგორც ცოდვათა ხსნის წმინდა შესანიშნავის ერთ-ერთ ფორმას, რაც იმაში გამოვლინდა, რომ ამ პოემის შესავალში სწორედ საგანგებოდ გაშლილად მსჯელობს მონანიების პრობლემებზე და მუხლმოყრილი მოციქულის გულწრფელობითა და მხურვალეობით შეჰღალადებს უზენაესს:

„ჩემდა ცოდვათებს ნუ დამსჯი მრჩობლითვე მე მოსენისა,
სულთა და ხორცთა კურნება, შენ წყალობა ყავ ჩემისა“
(„გაბაასება თ. და რ.“).

არჩილის შემოქმედებაში მართალია გაბნევიტ, სხვადასხვა ლექსსა თუ პოემის ამა თუ იმ მონაკვეთში გამუდმებით ჟღერს მონანიების მოტივი, მაგრამ თუ ჩვენ ყველა ამ სტროფს ამოვკრებთ და ერთი მთლიანობით გავაერთიანებთ, ჩვენ მივიღებთ ერთ შესანიშნავ ელემიურ ლექსს, რომელიც წარმოადგენს დიდი შინაგანი დაძაბვითა და გულწრფელობით წარმოთქმულ ლოცვას, რომელშიც ჩაქსოვილი მონანიების მოთხოვნილება განპირობებულია საკუთარ სულში ძიებითა და შეცოდებათა მიგნების, გამოაშკარავებისა და დაძლევის გულწრფელი აღიარებით. სწორედ ეს დაუფარავი აღსარება არის წინაპირობა ცდომილებათა შეცნობისა, რაც უზრდის რწმენას, რომ მონანიების გზით განიწმინდება და გაეხსნება პერსპექტივა ხსნისა.

არჩილის გემოვნება და ლიტერატურული შეხედულებები ეპოქას ქმნიან ქართულ ლიტერატურულ აზროვნებაში. მისი ლიტერატურათმცოდნეობითი პრინციპები წარმმართველი ხდება XVIII საუკუნის მწერალთათვის. არჩილის ამ ზოგად კონცეპტუალურ არეალში ორგანულად ჯდება მის მიერ გაცნობიერებული და დამკვიდრებული ქრისტიანული ეთიკის საკითხები და ამ მხრივაც არჩილის სკოლის წარმომადგენლები თანამიმდევრულად ავითარებენ არჩილის მიერ ნამოჭრილ პრინციპებს, რომელთა შორის ერთ-ერთი არსებითია

მონანიების განცდა. თითქოს არჩილის განწყობის ერთგვარ გამოხმაურებასა და ვარიაციას ქმნის იოსებ თბილელის ამონაკვნესი: „ის მიჯობდა, მოციქულთა რაც თქვეს ყველა დამეჯერა, სულის ღწვით და სინანულით ანგელოზნი შემეჯერა“.

როგორც ვნახეთ, თეიმურაზის, არჩილის და მისი სკოლის პოეტთა ქმნილებებში მონანიების პრობლემა საკმაო მაშტაბურობითაა წარმოჩენილი. ეს განცდა მათი პირადი ტკივილის, პირადი განწყობის წარმომსახველია. ისინი აღსარების სახით თვით ლაღადებენ მონანიებას, უფრო ზუსტად, ისინი თვით არიან მონანიე სუბიექტები, ხოლო მათგან განსხვავებით სულხან-საბა ორბელიანი ახალ ეტაპს ქმნის მონანიების იდეის დამკვიდრებაში.

კერძოდ, სულხან-საბა ისევე, როგორც თავისი თანამემამულე პოეტები, თვითაც წარმოთქვამს მონანიების შემცველ აღსარებას, მაგრამ მათგან განსხვავებით იგი ავითარებს თეორიულ მსჯელობას მონანიების არსის წარმოსაჩენად. სახელდობრ, იგი ყურადღებას ამახვილებს ორ ასპექტზე: ერთი, რაა მონანიება და, მეორე მხრივ, სარწმუნოს ხდის, თუ რამდენად აუცილებელია მონანიება და, აქედან გამომდინარე, მოძღვრავს თანამედროვეებს, რათა განიმსჭვალონ მონანიების მოთხოვნილებით და მოინანიონ ყოველივე შეცოდებანი. ასე რომ სულხანის შემოქმედებაში ჩვენ ვხედავთ არა მარტო მონანიე მორწმუნეს, არამედ მის ქადაგებებში ჩამოყალიბებულია ერთგვარი თეორიული მოძღვრება, თუ რა არის მონანიება და რამდენად გარდაუვალია იგი მართლმორწმუნესათვის. ამდენად, მისი ქადაგებები წარმოადგენენ არა მარტო ავტორისეულ აღსარებას, არამედ ამასთანავე თეოლოგიურ, ქრისტიანული ზნეობის მნიშვნელოვან ტრაქტატებს.

ქრისტიანოლოგიურ ლიტერატურაზე დაყრდნობით სულხან-საბა მსმენელებს შეახსენებს, რომ მონანიების იდეის ერთ-ერთი ადრეული უდიდესი ავტორი და დამამკვიდრებელია იოანე ნათლისმცემელი. ამიტომ, მასზე ორიენტირებულებმა, ჩვენც უნდა ვირწმუნოთ და განვიცადოთ ეს ღვთაებრივი მადლი: „ოღეს იგი მოვიდა იოანე-ნათლისმცემელი, ქადაგი სინანულისა, რომელ მისა მოვიდინან და ნათელ-ილებდინან და აღუარებდნენ ცოდვათა მათთა და მიიღებინან შენდობასა ცოდვათასა. აგრეთვე ჩვენც არა გვეღირსოსა აღსარებისა წარმოთქმა?“ იქვე იძლევა სულხან-საბა ამ ბიბლიური შთამბეჭდავი შეგონების კომენტარს: „ვინაითგან ნუგეშინის-მცემლად გვივის უფალი იესუ ქრისტე და აღსარებისა წარმოთხრობითა მიგვიტევენ ცოდვათა, ჩვენცა მივისწრაფოთ სულიერისა მკურნალისა, რათა აღიკოცნეს ცოდვანი ჩვენნი სინანულისა და აღსარებისა მიერ“. აღსარებაა აუცილებელი ფაქტორი სულიერი ამაღლებისა და ცხოველური ინსტიტუტების დამღვესისა. აღსარებაა ის წმინდა სულიერი ნაკადი, რომელიც აფაქიზებს პიროვნებას და განწმენდს ყოველი ყოფითი ბიზიერებისაგან. ცოდვისაგან თავის დახსნის შესახებ საუბარს მქადაგებელი ისე ავითარებს, რომ ეს მსჯელობა ექცეს პიროვნების

ჩამოყალიბების, მისი სულიერი სამყაროს განწმენდისა და ზნეობრიობის დამკვიდრების საშუალებად. სულხან-საბა ორბელიანის მიზანთმიზანია ზნესრული პიროვნების აღზრდა. ზნეობრიობაა ადამიანის ქმედებისა და ყოფიერების საფუძველთა საფუძველი. ამიტომ, სულხან-საბა დოგმატური ღვთისმეტყველების საკითხთა გარკვევის პარალელურად განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ზნეობრივი ღვთისმეტყველების არსის წარმოჩენას და მის დამკვიდრებას თანამემამულეთა შორის. აქედან გამომდინარე, იგი თანამემამულისაგან უპირველესად ითხოვს თვითანალიზის გამომუშავებას, საკუთარ ბუნებაში ჩახედვასა და საკუთარი მანკიერების მიგნებისა და დაძლევის გზით ამაღლებას. ამ გამწმენდავი გზის მოპოვების შემდეგ აქვს ადამიანს მორალური უფლება იმსჯელოს სხვების და მით უფრო საზოგადოების უზნეო მხარეებზე. სულხან-საბა საგანგებოდ შეგვახსენებს: „გამოინვლილენ საქმენნი შენნი და მცირედი ცოდვა შენი უღაღეს სხვისა ცოდვისასა გიჩნდეს და ღმრთის თანა დაემკვიდრო. ეგრეთვე შენ, ცოდვილო ნუ ადროებ შენს სინანულსა და იტყვი: „ხვალე ვინანო, ანუ ზეგე და ანუ სიბერისა ჟამსა“.

სულხან-საბა ორბელიანის ქადაგებებში ჩამოყალიბებული ქრისტი-ლოგიური პრობლემები და მათ შორის მონანიების პრობლემა არის არა მარტო თეოლოგიური განსჯისა და მის არსში გარკვევის ცდა, არამედ ამასთანავე იგი არის ნიშნი იმისა, თუ როგორ უნდა მოაგვარო ერის სატიკივარი და სისუსტიეების დაძლევა. სულხან-საბა გვარწმუნებს, რომ საზოგადოების სიმტკიცე და აღმაველობა უპირველესად იწყება ზნეობრივი დახვეწითა და განწმენდით, ხოლო ამის წინაპირობაა პიროვნების მიერ საკუთარ თავში თვითკონტროლის გამომუშავება, ცოდვათაგან განწმენდისა და მონანიების პასუხისმგებლობის განცდა და ამიტომაც სინანულის იდეის არსის შესახებ მსჯელობას აგვირგვინებს სწორედ მონანიების, ამ უზენაესი ზნეობრივი კატეგორიისადმი მიძღვნილი პათეტიკური საგალობლით.

„ჰოი ცოდვილო, იცან თავი შენი და შენცა ადრე ჰყავ მოქცევა ცოდვისაგან და მისლვა სინანულით. მაშისა ღმრთისა, რომელსა მართალი უყვარს და ცოდვილსა სწყალობს, და შეინანე, რათა არა გენიოს სიკვდილი“. („ქადაგებები“, გვ. 157-58).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ცოდვების შეცნობისა და მონანიების იდეა ერთ-ერთი არსებითია სულხან-საბას აზროვნებით სისტემაში და გაბმით გასდევს და იშლება მთელ მის ქადაგებებში; მაგრამ მონანიების იდეის გაცნობიერებისათვის მას საკმარისად არ მიაჩნია ამ იდეის არსის ჩამოყალიბება, არამედ ამასთანავე არანაკლებ საშუაოდ თვლის, რომ მორწმუნეს შთააგონოს ამ განცდის დროულად გაცნობიერების აუცილებლობა, რის გამოც წარმოთქვამს ქადაგებას „სწავლა უდროოდ და ურგებლად სინანულისათვის“.

სულხან-საბა აყალიბებს რა სინანულის არსს, მის მხსნელ ფუნქციას, ამავე დროს საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას იმ გარემოებაზე,

რომ მონანიების განცდა და მოთხოვნილება მარადიული მოვლენა უნდა იყოს ადამიანისათვის. მონანიებას მხოლოდ მაშინ აქვს ზნეობრივი, სულის განმწმედი, ადამიანის მხსნელი ფუნქცია, როდესაც იგი სიყრმიდანვე თან შეზრდილი, შესისხლბორცებული მოთხოვნილებათა ადამიანისა. აბსოლუტურად გამორიცხულია მონანიების დაყოვნებისა და მით უფრო შემდეგი დროისთვის გადადების მცდელობა. ცბიერება და მკრეხელობაა გააზრება იმისა, რომ თავს მისცე ნება მონანიების დაყოვნებისა და გადადებისა, ანდა თუნდაც წუთიერად გაიაზრო, რომ დაუშვა რაიმე ზნეობრივი კომპრომისი იმ იმედით, რომ შემდეგ, მით უფრო ხანდაზმულობაში მოინანიებ და ამით ხსნის პერსპექტივას შეიქმნი. ყოველწუთიერად უნდა ცდილობდე, რომ ცდომილება არ დაუშვა, არ ეზიარო ცოდვას, მაგრამ კიდევ უფრო მიუტევებელია, თუ იმედოვნებ, რომ ცოდვილობის ჟამს იქნები დამშვიდებული იმ რწმენით, რომ შემდეგ მონანიებით გამოსიყდი მას. ასეთი საქმოსნური გარიგება ზნეობის, რწმენის სფეროში აბსოლუტურად დაუშვებელია. უნებურ, ყოველ ცოდვილ ნაბიჯზე მსწრაფლ უნდა რეაგირება და მონანიების საშუალებით გამოსიყდებ. ისე, როგორც ყოველ მოვლენაზე საჭიროა რეაგირება, ასევე ყოველ ცოდვას თან უნდა სდევდეს მონანიების მოთხოვნილება. ეს აბსოლუტური ჭეშმარიტება რომ სარწმუნო იყოს, ამისათვის სულხან-საბა იშველიებს შედარებათა მთელ სისტემას, რათა გამოკვეთოს მონანიების დროული მოთხოვნილება. და იქვე დასძენს, რომ როგორც დაგვიანებული დასტაქარი ვერ უშველის დაჭრილს, ასევე არადროული მონანიება იქცევა უმიზნო ღალადებად: „ვითარც გვიან რა მოუნახონ მოყვანებად სნეულსა მკურნალი და მონყლულსა მას — დასტაქარი, რა გარდაექცეს სასიკვდილოდ, და მიაჰხდეს სიკვდილი და არღარა ერგოს მის მიერ და უქმარ იქმნეს მოსლვა მკურნალისა და ცუდ წამალნი მისნი მისთვის; ეგრეთვე უჟამოთა და უდროოთა ჟამთა ურგებელ და ცუდ არს სულისათვის ცოდვათა სინანული არამედ ჟამსა მარჯვესა და წესიერსა ჟამს, რათა ყოს სინანული და გლოვა“. მონანიების დროულობა რომ უფრო სარწმუნო და შთამბეჭდავი იყოს, ამ მიზნით კვლავ იმეორებს იმავე დებულებას და მეტი ზემოქმედებისათვის ახალ და ახალ სახიერ მაგალითებს იშველიებს: „ვითარცა ჯეჯილი ახალი აღორძინდებოდეს, ჯერ არს მას ჟამსა კაცმან ვინმე პოვოს მდელი, ანუ შამბი და გამარგლოს, ხოლო, უკეთუ მაშინ არა განიწმინდა, შეიშრობს ეკალთა მიერ, და უკეთუ კვალად თავ-ასხმისა ჟამთა არა განიმარგლა, არღარა არს ჟამი გამარგვლისა მკისა ჟამსა, რამეთუ ეკალნი და ყანანი მის მიერ შეშრობილნი ერთბაშად მოიმკებიან. ეგრეთვე რომელსა ენების სინანული, ჟამი არს სინანულისა, რათა ადრე იქმოდეს და სისწრაფით იწყოს გლოვად“ და იქვე დასძენს, რომ ჩვენს ცოდვილობას არ უნდა გადავყვეთ ჩვენი უადგილო, დაგვიანებული და მოჩვენებითი მონანიებით: „და ვითარცა მარგალსა შინა ფრთხილ იყოს კაცი, რათა ეკალთა წილ არა აღმოფხვრას ჯეჯილი; ეგრეთვე კაცთა მიერ ჯერ-არს, რათა ცოდვათა ჩვენთა მოვიკვეთდეთ და მას ვინანიებდეთ, არა

თუ განუკრძალველობისაგან ცოდვისა წილ მოკვეთისა აღმოვფხვრნეთ სათნოებანი და მოვაკედინნეთ თავნი ჩვენნი, ვითარცა სანაყალობელმან იუდა შეინანა, რამეთუ დაისაჯა იესუ, და დააბნია ვერცხლ, და შიშოვილ იბა; შეინანა ურგებლად და არა სარგებლად".

ურგებია აგრეთვე ის სინანული, რომელიც მაცხოვრის სულგრძელობაზე მინდობითაა განპირობებული და შეგნებულად სჩადის ცოდვას, რამეთუ ღმერთი კეთილია, ბოლოს შევევედრები და შემინდობსო. ყოვლად დაუშვებელია, როდესაც კაცი გაიფიქრებს: „ღმერთი მონყალე და სულგრძელ არს, ცოდვა ესე აღვასრულო და შემდგომად შევინანო“. ასევე სიბეცე და უგუნურება, უზნეობა და ურწმუნოებაა, როდესაც ადამიანი ფიქრობს ახალგაზრდობაში შევცოდებ, ვიცხოვრებ არა სულიერებით და, სამაგიეროდ, მოსუცებულობის ჟამს მოვინანიებო. ასეთი წინდაუხედაობის გამო სულხან-საბა ერთგვარი ნიშნისმოგებით შენიშნავს: „ჰოი სანაყალობელო, ჟამსა სიბერისასა გნებავს სინანული და არა გიხილავს, ყრმანიცა ჩჩვილნი მოკვდებიან? შენ ვითა უწყი დაბერება შენი?! და უკეთუ ეგე ეგრეთ იყოს და დაბერდესა, სადა არს ჟამსა სიბერისასა სინანული? სიყრმე შენი და სიჭაბუკე შენი და სიმხნე და ძლიერება შენი ცოდვასა შინა აღასრულე და, ოდეს დაბერდე და მაშინ მოხვალა სინანულად? ნელანვე გარქვ: „უკეთუ არა ინანოთ ნებისით, შემდგომად უნებლიეთ მოგანანიონ და ურგებ გექმნესცა“.

სულხან-საბა საგანგებოდ დაბეჯითებით გვომძღვრავს: „სინანული ჭაბუკთა ჯერ-არს“. და კიდევ უფრო სარწმუნოს ხდის თავის ძირითად თეზისს, რომ სიჭაბუკეში მართებს ადამიანს მონანიება: „თუ ჯეჯილი პირველი აღმოიფხვრას, ანუ ყანა თავ-წარსხმული მოიჭამა ნველმან და ჩალამან, სადა-ლა იქმნეს სინანული?“

სინანულის ძალა სწორედ გულწრფელობასა და დროულობაშია, რადგანაც განკითხვის დღეს ყველაფერი გამოაშკარავდება, განონან-წორდება და ამიტომ ღმერთმა „არა გამოოს უნანელად და განუკრძალველად, არამედ მონანულად და შემუსრვილად“... ეს ფრაზა ულერს როგორც დამაგვირგვინებელი აკორდი მისი ბრწყინვალე პიშნისა სინანულის შესახებ. თუ ჩვენ სულხან-საბას ქადაგებებიდან ამოვკრებთ და ერთ მთლიანობაში მოვიყვანთ ჩვენი მოძღვრის მიერ ჩამოყალიბებულ მოსაზრებებს, გამონათქვამებს სინანულის შესახებ, ჩვენ მივიღებთ ლოცვად წარმოთქმულ ერთ დიდ საგალობელს სინანულისას, რომელიც არა მარტო დავით აღმაშენებლის მიერ ფუძედადებული დიდი ტრადიციის გაგრძელებაა და დავით გურამიშვილისეული განმაცვიფრებელი აღსარების წინათქმამა, რომელიც წარმოადგენს არა მარტო როგორც დიდებულ გარდამავალ ეტაპს ადრეული ქართული მწერლობისა დავითის ლოცვასთან მიახლოებისას, არამედ თვით სულხანისეული მოძღვრება სინანულისა თავისთავადი განუმეორებელი დიდი ფასეულობის შემცველია, რომელშიც დამარ-წმუნებლად და ადვილად აღსაქმელადაა გამოკვეთილი სინანულის არსი მთელი თავისი ნიუანსებით, მისი განმწმენდი და მხსნელი მისია

პიროვნების სულიერების დამკვიდრებისა და მარადიულობის გზაზე. ამავე დროს ეს პიროვნული ღირსების ელექსირი იშვიათი ბუნებრიობითა და უშუალოებით ერწყმის ეროვნული თვითმყოფადობისა და სიძლიერის განმტკიცების მოთხოვნილებას. მასში დიდი სახელმწიფო მოღვაწის სიბრძნითაა ჩაქსოვლ-ჩაკირული ქვეყნის გადარჩენისა და ამაღლების ყველა კომპონენტი, რომელიც კი სარწმუნოსა და საიმედოს ხდის მშობლიური ხალხის ხვალისდებლობასა და შემოქმედებითი გაქანების რეალობას. ყოველივე ამის გათვალისწინებით, კიდევ უფრო საჩინო ხდება, თუ რამდენი რთული და საშური პრობლემებითაა დახუნძლული სულხან-საბას შემოქმედება, რომლის სიღრმისეული ძირები და განფენილობათა მასშტაბები ამოუნურავი საკვლევი ყველა დაინტერესებული მაძიებლისათვის.

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ შეიძლება გაკვირვება გამოიწვიოს და საგანგებოდ დაისვას საკითხი: ალორძინების ეპოქაში და კერძოდ კი სულხან-საბასა და დავით გურამიშვილთან რატომ ეთმობა ესოდენ დიდი ადგილი ცოდვითა შესახებ მსჯელობასა და მონანიების მოთხოვნილების აუცილებლობას? თავიდანვე უნდა განვაცხადოთ, რომ ეს არ არის მხოლოდ ქრისტიოლოგიური ძიებების, ბიბლიურსა და პატრისტიკაში აღძრული პრობლემების გარკვევისა და შეხმინების მოთხოვნილება, არამედ ესაა უპირველეს ყოვლისა ეპოქალური პრობლემა, თანამედროვეობის სატკივარისა და მისი დაძლევის მოთხოვნილება. სოციალურ-პოლიტიკურმა ავტოდობამ და კატაკლიზმებმა მოქალაქეთა ზნეობრივი დაცემა, ხრწნა და გადაგვარების საშიშროება შექმნა. ამ კატასტროფიდან სხნის ერთადერთი და რეალურ გზას ჩვენი ერის თავკაცები სწორედ სულიერების, ზნეობრიობის აღდგენასა და გამტკიცებაში ხედავდნენ. ხოლო ამის აუცილებელი პირობა და საჭიროება იყო საკუთარი მანკიერების გაცნობიერება და დაძლევა. ეს კი ლოცვის გააზრებისა და მონანიების გულწრფელი, აუცილებელი მოთხოვნის გარეშე შეუძლებელი იყო. ეს დიდი ჭეშმარიტება მთელი სისრულით გაიაზრეს ჩვენმა დიდმა წინაპრებმა, სიტყვის დიდმა ოსტატებმა და ამიტომაც თავიანთ შემოქმედებაში დაუთმეს ესოდენ დიდი ადგილი იმ დროისათვის (და არა მარტო იმ დროისათვის, მგონი დღეისათვის უფრო) აუცილებელ პრობლემას: შინაგანი თვითდახვეწის, მონანიების გზით მანკიერებიდან თავის დაღწევის გადაუდებელ საჭიროებას. ეს იყო და არის ერის შემჭიდროების, განმტკიცებისა და გადარჩენის საფუძველთა საფუძველი. ალორძინების ხანაში აღძრული და განვითარებული სინანულის იდეა, განსაკუთრებით სიმწვავეთა და მასშტაბურობით გამოვლინდა დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში.

„დავითიანი“ — ეს არის ერთი მთლიანი თხზულება, ღვთაებისადმი სწრაფისა და მონანიების გამომხატველი გაბმული ლოცვა, რომელშიც ჩაქსოვილია რეალურ-ისტორიული სურათებისა და დამოძღვრების შემცველი პასაჟები.

„ქართლის ჭირი“ არის სინამდვილისეული რეალისტური სურათების

ღრმად და სრულყოფილად ასახვა, რომელიც თავისთავადი ღირებულების შემცველია და ამავე დროს იგი ერთი ძირითადი იდეის — განწმენდის, ლოცვების დაძლევის გზით ხსნის კონკრეტული გამოვლენაა. ჩვენი ისტორიული სინამდვილის ასახვით პოეტმა კიდევ უფრო გაამახვილა ყურადღება ერის სულიერ დაკნინებაზე და ამ უკანასკნელიდან თავის დაღწევის გზები წარმოგვისახა. თანამოქალაქებზე და საერთოდ მკითხველზე ზემოქმედების ეს მხატვრული ხერხი მეტად ეხმარება დანტესეულ შემოქმედებით პრინციპს, რომელიც გონებამახვილურად აქვს შენიშნული ანრი ოვეტს: ვიდრე ადამიანებს ასწავლიდეს მონანიებას და წარმართავენ მათ ხსნის გზით, დანტე აუცილებლად მიიჩნევს, რომ საჭიროა ადამიანებს შთააგონო სიძულვილი ცოდვებისადმი და ამ მიზნით მათ უნდა დაანახო ცოდვის საშინელება, მათი გამოსახულება. ამიტომაც წარმოგვიჩინა დანტემ ჯოჯოხეთი და ასევე გურამიშვილმა მონანიების იმპულსის მომცემად წარმოგვისახა ჩვენი ეროვნული მანკიერებები „ქართლის ჭირის“ სახით.

ქვეყნის განადგურების პირას მისვლა რომ ცოდვის ბრალია და თვითმხილებით და მონანიებით შეიძლება პოვოს კაცმა გზა ხსნისა, ერთ-ერთი ძირითადი მოტივია „დავითიანისა“ და ამიტომ ამ თემას პერმანენტულად ეხედებით მთელი ნაწარმოების მანძილზე: „ქართველთა მადლს ცოდვამ დასძლია, რა აღმწონველმან აწონა“.

გურამიშვილის სრულიად მართებული კონცეფციით ადამის პირველ ცოდვასა და მოქალაქის პიროვნულ-ინდივიდუალურ ცოდვას, ჩვენს სინამდვილეში, ერთვის ჩვენი ხალხის, მისი თანამემამულეების ცოდვათა მთელი სისტემა, რომლისგან განწმენდა და თავის დაღწევა არის ერთადერთი გზა ხსნისა და ამაღლებისა.

ღრმადმორწმუნე პოეტი ყოველი უბედურებისა და ეროვნული კატასტროფის სათავეს უპირველესად თვით ჩვენშივე ხედავს. იგი დაბეჯითებით მოძღვრავს, რომ თავის გამართლებისა და თვითდამშვიდების მიზნით ქვეყნის დაქვევის მიზეზი გარე, ჩვენგან დამოუკიდებელ ამბებში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ პრინციპული თვითნაღიზის შედეგად საკუთარ თავში, თვით ჩვენშივე უნდა ვეძიოთ ის მანკიერებანი, რომელთაც განაპირობეს ეროვნულ-სახელმწიფო-ებრივი ავადობა: მისი თქმით, ქართველნი

„ჩაცვიდნენ ცოდვის მორევსა, გზა ვერ სცნეს მადლთა ფონისა“ (1154).

აქვე წარმოგვიდგენს ცოდვით გამოწვეული უბედურების რეალ-ისტურ სურათს და თითქმის ყველა იმ ასპექტსა და მიზეზს, რაშიც გამოვლინდა ეს მანკიერებანი:

„შეიმქნა დიდი მტერობა, თქმა ერთმანეთის ძვირისა,
ამპარტავნობა და შური, ურცხვად გატეხა პირისა,
ავაზაკობა, ქურდობა, გზაზე დასხდომა მზირისა,
და ტყვეობა, მოკლა, ტაცება ქვრივთა, ობოლთა, მწირისა!“
ყოველივე ამგვარმა ავზნობამ, დ. გურამიშვილის რწმენით,

უზენაესის რისხვა გამოიწვია და მისი მფარველობის გარეშე შთენილთ განწირული მდგომარეობა შეექმნათ:

„მან ბრძენთა ბრძენმან რა ეს სცნა, ბრძანა ალება ხელისა“. სწორედ ამ დიდი ცოდვის შედეგად დავისაჯენითო, — ამბობს პოეტი და ამიტომ დატრიალდა ცოდვის ტირილი, — კერძოდ:

„მათ ღმერთსა სცოდეს, ღმერთმან მათ პასუხი უყო ცოდვისა; ცა რისხვით შუა განიჰის, ქვეყანა შეიძროდისა“.

ამას მოჰყვება „ქართლის ჭირის“ ამსახველი სურათები: „ქართლის ჭირსა ვერვინ მოსთვლის“... ეს სურათები ისეთი ფერადოვნებითა და დიდი ოსტატობით, ისეთი რეალისტური სახეებითაა წარმოჩენილი, იმდენად ფართოდ და შთამბეჭდავადაა სინამდვილე ასახული და ამასთანავე ისეთი ღრმა პოლიტიკური და სოციალური ანალიზია წარმოდგენილი, რომ მთელ ამ მონაკვეთს თავისთავადი დამოუკიდებელი ეპიკური ტილოს იერსახე ეძლევა და ყოველივე ეს ისეთი მაღალმხატვრული სრულყოფითაა გამოძერწილი, რომ მკითხველი მთელი გატაცებითაა ჩაღრმავებული მასში და სრულიად გულწრფელად გვაეცნება, თუ რა კონტექსტშია ეს სურათები. აღარ გვახსოვს, რომ ესაა მხოლოდ და მხოლოდ საილუსტრაციო მასალა ძირითადი თემისა: რომ „მათ (ქართველებმა, რ. ბ.) ღმერთსა სცოდეს, ღმერთმან მათ პასუხი უყო ცოდვისა“.

ჩვენში სრულიად სამართლიანად ბევრი თქმულა და დანერგა დ. გურამიშვილის რეალისტურ ტენდენციებზე, ცხოვრებისეული სინამდვილის ამსახველი პასაჟების წარმოსახვაზე, ისტორიული რეალობის დიდოსტატურ გამოკვეთაზე. ამ მხრივ წარმოებული დაკვირვებები საეცებით აუცილებელია და კვლავაც ბევრი რამაა ამ გზით გასაკეთებელი, მაგრამ ნაკლებად იყო ყურადღება გამახვილებული ერთ არსებით ასპექტზე: რამდენადაც დიდოსტატურად არ უნდა იყოს წარმოდგენილი სინამდვილის ეს ცხოველმყოფელი სურათები, მათ აქვთ არა მარტო თავისთავადი ფუნქცია, არამედ ჩვენი ცხოვრების ეს მანკიერი მხარე კვალიფიცირებულია როგორც ცოდვა, რომელიც გამოიხატა ამაღლებისაგან დაცილებაში, სულიერ დაცემაში და რომლის გამოსყიდვა შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ მონანიებით და თვითმხილებით, თვითდახვეწითა და ლოცვით.

არაა შემთხვევითი, რომ „ქართლის ჭირი“, ჩვენი ქვეყნის ავებდობის ამსახველი სურათები სწორედ ამ თავშია წარმოჩენილი, სწორედ აქაა დახატული დიდი ცოდვის შედეგად შექმნილი მძიმე ისტორიული სინამდვილე. ეს კიდევ ერთხელ დაგვარწმუნებს, რომ ყოველივე ეს უბედურება რწმენის ჭეშმარიტი გზიდან გადახვევის, ცოდვაში ჩავარდნილი ცდომილების გარდაუვალი ხვედრია.

კვლავ უნდა გავუსვათ ხაზი იმ ფაქტს, თუ როგორ კონტექსტშია ჩასმული „ქართლის ჭირის“ ამსახველი პასაჟები. კერძოდ, დავითი წარმოთქვამს ლოცვას. იგი ევედრება ღმერთს: შეგვინდე ჩვენი დანაშაული და იქვე ხატავს ამ დანაშაულს, ცოდვის სურათებს და ეს ისტორიული სურათი იმდენად ღრმად, ფართოდ და რეალისტურადაა წარმოჩენილი, და რაც მთავარია, ისეთი დიდოსტატობით, რომ იგი

თავისთავად მნიშვნელობას იძენს და გვაგინყდება, თუ რა კონტექსტში, რა მიზნითაა იგი მოხმობილი. აღარ ვაქცევთ ყურადღებას, რომ იგი არგუმენტაციაა, ილუსტრაციაა წარმოთქმულისა. „ქართლის ჭირი“ თვითმთილებაა, საკუთარი ცოდვების აღიარებაა.

ასეთი მდგომარეობიდან ხსნის ერთადერთი რეალური გზას მორწმუნე მოაზროვნე ხედავს მონანიებაში, ლოცვასა და ვედრებაში. ამიტომაც, „დავითიანი“ ერთი გაბმული დიდი ლოცვაა და ვედრებაა ღვთაებისადმი.

„დავითიანი“ პირველი ცოდვის მონანიებისა და შინაგანი კათარზისის განცდით დავით აღმაშენებლის „გალობაი სინანულისაის“, იოანე დამასკელის და ეფრემ ასურის, ანდრია კრიტიელის თუ იოსებ და თეოდორე სტუდიელის საგალობელთა თანაზიარია, მაგრამ თუ მათ ღალატისში ზოგადკაცობრიულ ტრაგიზმამდე ამალღებული ინდივიდუალური ტკივილები გამოსჭვივის, „დავითიანში“ ამ სუბიექტურ პოზიციას ერწყმის ერის განცდა და დრამატიზმი.

დავით გურამიშვილის პიროვნული, შინაგანი ჭვრეტა და თვითდახვეწა მთლიანად შეერწყა ეროვნულ ტკივილებს და ხსნის ძიების გზას. ეს ორი სატკივარი ერთ მთლიანობაშია ალღებული და ლოცვად აღმართული საგალობლით შეპლალადებს ღმერთს. ამიტომაც, „დავითიანი“ ერთგვარი აღსარებაცაა. ამ მხრივ იგი ქრისტიანული ლიტერატურის მსოფლიო ტრადიციებს უკავშირდება, რომელსაც სათავე ჯერ კიდევ ნეტარ ავგუსტინემ დაუდო თავის „აღსარებით“.

„დავითიანიც“ ჩვენს სინამდვილეში შექმნილი „აღსარებაა“, რომელიც განცდათა სიღრმითა და გულწრფელობით, პრობლემათა სირთულითა და აქტუალობით, აზროვნების ძალით, სულიერი სინამდვილათა და ძლიერებით ღირსეულ ადგილს იმკვიდრებს სიტყვაკაზმულ მწერლობაში.

„დავითიანში“ სინთეზურადაა გამოვლენილი იობის ტანჯვა და გამძლეობა, იერემიას გოდების შემზარავი ძალა, სოლომონის დამოძღვრების სიბრძნე, სიღინჯე და „ქებათაქების“ სილალე და სიხარული.

ქართულ მწერლობაში (და არა მარტო ქართულში) ყველაზე უფრო მკვეთრად, სიღრმისეულად და მასშტაბურად სწორედ „დავითიანში“ გამოვლინდა სინანულის იდეა, რომელიც, ერთის მხრივ, წარმოადგენს ეპოქის ავბედობით გამოწვეულ მანკიერებას და ცოდვილობას, ხოლო, მეორეს მხრივ, სულიერების აღდგენისა და მონანიების გზით საზავს ეროვნული და პიროვნული ხსნის პერსპექტივებს.

აქვე საგანგებოდ ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ დავით გურამიშვილის ეპოქის ავბედობა, გაუტანლობა, შინააშლილობა და უზნეობა საოცარი იდენტურობით გამოირდა ჩვენს დღეებში და ამიტომაც შეგვახსენა თავის სააღდგომო ეპისტოლეში ჩვენმა უწმინდესმა და უნეტარესმა კათალიკოს-პატრიარქმა ბატონმა ილია II-მ, რომ სულიერების დაკარგვით ვინწინეთ დღევანდელი ტკივილები და ვიდრე არ აღვიდგენთ ზნეობრიობას და ეკლესიური ცხოვრებით არ ვიცხოვრებთ, ვერაფერი ვერ გამოგვიყვანს ამ კატასტროფის პირს მისული საშიშროებისაგან.

MANIFESTATION OF THE SENSE OF PENITENCE IN 17th-18th CENTURY GEORGIAN LITERATURE

Summary

1. Penitence is one of the important problems in Georgian literature. However, owing to definite reasons, it was not only left out of consideration and analysis but was generally overlooked by researchers. This gave rise to the false picture of it never having existed and not being manifested in any way in Georgian literature. However, the cited problem does find reflection in Georgian literature at all stages of its development.

The problem of penitence is not only a theological aspect for us, for in Georgian literature it is, as it were, materialized in the idea of the salvation of man through introspection and inner purification.

The idea of penitence was particularly deeply manifested in 17th-18th century Georgian literature, becoming so all-embracing as to leave not a single-genre without this vital problem occupying an important place. This idea is stated and developed everywhere - be it lyric or epic, historical prose or homiletics.

2. It is from this point of view that the present paper analyzes the works of the anonymous author of the Chronicle of One Hundred Years, Teimuraz I, King Archil, Sulokhan-Saba Orbeliani and D. Guramishvili. The manner of presentation of this idea in the works of the cited authors is shown as the characteristic features of these writers in the formation and unraveling of this idea.

სამოელ I — ქართლის კათოლიკოსი

სამოელ I ქართლის კათოლიკოსის ვინაობის საკითხს უშუალოდ უკავშირდება ვახტანგ გორგასლის მიერ ჩატარებული ქართული ეკლესიის ორგანიზაციულ-ადმინისტრაციული რეფორმის დრო და ხასიათი. ამდენად ამ საკითხის გარკვევას მნიშვნელობა აქვს როგორც ქართული ეკლესიის ისტორიისათვის, ისე ადრეული შუა საუკუნეების ამ გამოჩენილი მეფის აღნიშნული რეფორმატორული მოღვაწეობის გასაგებად.

სამოელის სახელის მქონე მღვდელმთავარი ქართულ საისტორიო წყაროებში პირველად იხსენიება 469 წლისათვის იაკობ ხუცესის „შუშანიკის მარტვილობაში“. მაშინ ის ჯერ კიდევ ეპარქიული იერარაქი, ეპისკოპოსია. რამდენიმე წლის შემდეგ მწერალი მას უკვე „ეპისკოპოსთა თავად“ ანუ მთელი ქვეყნის ეკლესიის საჭეთმპყრობლად წარმოგვიდგენს. ქართული საისტორიო წყაროების თანახმად („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, „ქართლის ცხოვრება“) ქვეყნის უმაღლეს იერარქებს შორის ამ სახელის პირველი მატარებელი მეორე კათოლიკოსი იყო. მკვლევართა დიდ ნაწილს მიაჩნია, რომ „ეპისკოპოსთა თავი“ იგივე „მთავარეპისკოპოსია“, რომელიც ქართულ ეკლესიას კათოლიკოსობის დანესებამდე ანუ ვახტანგის საეკლესიო რეფორმამდე ჰყავდა. ამდენად, მათი აზრით, სამოელ „ეპისკოპოსთა თავი“ და სამოელ I ქართლის კათოლიკოსი სხვადასხვა პირები არიან. ამ შეხედულებიდან გამომდინარე ქართლში კათოლიკოსობის დანესებას ადგილი ჰქონდა მთელი ორი ათეული წლის მოგვიანებით.

სამოელ I ქართლის კათალიკოსი ჩვენი საისტორიო წყაროების თანახმად ვახტანგ გორგასლის მიერ საბერძნეთიდან მოწვეულ თორმეტ ეპისკოპოსს შორის შედიოდა, როგორც მისი საეკლესიო რეფორმის უმთავრესი პირობა. არის თუ არა იაკობ ხუცესის თხზულებაში ჯერ ეპისკოპოსად, ხოლო მერე „ეპისკოპოსთა თავად“ მოხსენიებული სამოელი საბერძნეთიდან მოწვეული მღვდელმთავარი, რომელმაც პეტრეს შემდეგ კათოლიკოსის ადგილი დაიკავა, თუ ის სხვა ადრინდელი საეკლესიო პირია „მთავარეპისკოპოსის“ სახელით, ასე ისმის საკითხი.

არც ქართლის მოქცევის ქრონიკაში და არც „ქართლის ცხოვრებაში“ კათოლიკოსამდე არსებულ ქართლის იერარქიებში სამოელი არ იხსენიება, რაც მკვლევართა უმრავლესობის აზრით, ამ წყაროებში მისი სახელის გამორჩენით უნდა იქნეს ამოხსნილი. მაგრამ თუ 470-იან წლებში კათოლიკოსობა ჩვენში ჯერ კიდევ დანესებული არ ყოფილა, მას ადგილი ჰქონია არა უადრეს 480-იანი წლებისა, რადგან ის მოჰყვა ვახტანგის კონფლიქტს არა კათოლიკოსის სახელწოდების მქონე უკანასკნელ მღვდელმთავარ მიქაელთან.

მაგრამ ვახტანგის საეკლესიო რეფორმების გადმოტანა 480-იანი წლებისათვის ძნელი წარმოსადგენია. 482-484 წლებში ვახტანგი აქტიური მონაწილეა ირანელი აგრესორების წინააღმდეგ მიმართული ქართველებისა და სომხების დიდი აჯანყებისა, რომლის დამარცხების შემდეგ ერთხანს ეგრისში იყო თავშეფარებული. ქართული წყაროების ერთობლივი მოწმობით ვახტანგმა ქართული ეკლესიის რეორგანიზაცია მოახდინა ირანიდან დაბრუნების შემდეგ. ხოლო ვახტანგი ირანში განვეული იყო მისი გამეფების ახლო ხანებში. „ქართლის ცხოვრებაში“ დაცულია ცნობა, რომ ვახტანგ გორგასალს ეკლესიის რეფორმის საქმეში დახმარებისათვის მიუშართავს ბიზანტიის იმპერატორ ლეონ I-სათვის (457-474), რაც კარგად ესადაგება მოტანილ არგუმენტებს. 506 წ. დვინის საეკლესიო კრებას 24 ეპისკოპოსი ესწრებოდა გაბრიელ კათალიკოსის მეთაურობით. სულ კი ამ დროისთვის ცნობილი სირიელი საეკლესიო მოღვაწის სიმეონ ბეთ-არშამელის ცნობით ქართლში უკვე 33 საეპისკოპოსო ყოფილა. რადგან „ქართლის ცხოვრების“ ცნობით, ვახტანგ გორგასალს საეკლესიო რეფორმამდე ქართლის სამეფო ერთ მთლიან საეკლესიო ორგანიზაციას წარმოაგენდა, რომელსაც ასევე ერთი მღვდელმთავარი-ეპისკოპოსი ედგა სათავეში, 480-იანი წლების მინურულში შექმნილი პირველი თორმეტი ეპარქიის ნაცვლად, საეჭვოა, რომ ასე მოკლე დროში მათი რიცხვი ამდენად გაზრდილიყო და ამასთან ეკლესიის სათავეში უკვე არანაკლებ მესამე კათოლიკოსი ყოფილიყო.

მაგრამ ჯერ კიდევ კ. კეკელიძემ მიუთითა, რომ „კათოლიკოსი“ რეალურად ნიშნავს ისეთ ეპისკოპოსს, რომელსაც სხვა ეპისკოპოსები განსაზღვრულ ტერიტორიაზე უფროსად იცნობენ. ამდენად კათოლიკოსი არის ადმინისტრაციული და არა იერარქიული ტერმინი, რადგან იერარქიულად კათოლიკოსი ყოველთვის მთავარეპისკოპოსი იყო¹.

ზემოხსენებული განმარტების სიმართლეს თვით ვახტანგ გორგასალის მემატინის პირდაპირი მითითებაც მოწმობს. საეკლესიო რეფორმის წინ მეფეს სიზმარი უნახავს, სადაც გრიგოლ ღმრთისმეტყველი მას უნინასწარმეტყველებს: „შენგან განენესენ ეპისკოპოსნი და ეპისკოპოსთა მთავარი“. „ეპისკოპოსთა მთავარი“ სხვა არაფერია თუ არა „მთავარეპისკოპოსი“, რასაც მასში შემავალი სიტყვების გადანაცვლებაც მოწმობს. ამრიგად ისტორიკოსი პირდაპირ მიუთითებს, რომ კათოლიკოსობის დანესებით ვახტანგმა ქართლში შემოიღო „ეპისკოპოსთა მთავრობა“ ანუ „მთავარეპისკოპოსობა“ მისი იერარქიული შინაარსით. მხოლოდ ქრისტიანული აღმოსავლეთის ეკლესიებში მიღებული ტრადიციით ამ იერარქს ოფიციალურად ეწოდა კათოლიკოსი. ამიტომაც, რომ ეფრემ მცირე თეოდორიტე კვირელის „საეკლესიო ისტორიის“ იმ თავის თარგმანში, სადაც ქართლის გაქრისტიანებაა მოთხრობილი, ამ ტერმინებს ერთმანეთის გვერდით

¹ კ. კეკელიძე, კანონიკური წყობილება ძველ საქართველოში, ეტიუდები, IV, 1957, გვ. 335, 341.

სინონიმური მნიშვნელობით ხმარობს: „კათალიკოსი მთავარეპისკოპოსი“. მოვსეს კალანკატუაციის ცნობით 579 წლის კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრებაზე ბერძნებმა სომხებს ასეთი კითხვა დაუსვეს: „გვიჩვენეთ პატრიარქი, რომელსაც ემორჩილება თქვენი არქიეპისკოპოსი“². ე. ი. სომხეთის კათოლიკოს ბერძნები მიიჩნევენ არქიეპისკოპოსად მისი იერარქიული აზრით.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე „ეპისკოპოსთა თავი“ სამოელის ხელისუფლების იერარქიულ შინაარსს გამოხატავს მხოლოდ. ამდენად ეს მღვდელმთავარი მისი წოდებულების თვალსაზრისით „კათოლიკოსი“ შეიძლება თანაბრად ყოფილიყო და „მთავარეპისკოპოსიც“. თვალსაჩინოებისათვის მოვიტანთ სათანადო მაგალითებს:

ბაბგენ სომეხთა კათოლიკოსი VII ს-ის დასაწყისში თავის პირველ ეპისტოლეში ირანელ მონოფიზიტებს შემდეგი სიტყვებით წარუდგება: „მე, ბაბგენ, თავი სომეხთა ეპისკოპოსისა...“³.

ირანის ეკლესიის 420 წლის მეორე კრების დადგენილებებში კათოლიკოსი იაპბალაჰა, შაჰ „იეზიდგერდის მთელ სამეფოში“ „აღმოსავლეთის ეპისკოპოსთა თავად იწოდება“⁴.

ცხადია, „ეპისკოპოსთა თავი“ არქიეპისკოპოსი ანუ მთავარეპისკოპოსიც იყო. მაგალითად, მოვსეს კალანკატუაციის სიტყვით, 597 წლის კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრებაზე ბერძნებმა ბრალდება წაუყენეს სომხებს, თუ რატომ არ აქვთ მათ ეკლესიაში ღმერთის მიერ დანესებული 9 საეკლესიო ხარისხი, რომელთაგან მეორე არის არქიეპისკოპოსი, რომელსაც „ეპისკოპოსთა თავს“ უწოდებენ⁵.

ამიტომ სამოელი, რომელსაც „შუშანიკის მარტილობაში“ „ეპისკოპოსთა თავად“ უხმობენ, წოდებულების თვალსაზრისით „კათოლიკოსიც“ შეიძლება ყოფილიყო და „მთავარეპისკოპოსიც“. მაგრამ ჩემი შეხედულებით ის რომ ქართლის მეორე კათალიკოსია და არა მთავარეპისკოპოსი, საამისოდ მთელი რიგი მომენტები მაქვს მხედველობაში.

დავინწყოთ იმით, რომ იაკობ ხუცესის ცნობის ქვეტექსტი ისეთია, ავტორი მის მიერ მოცემულ იერარქიულ განსაზღვრაში კათოლიკოსის ტიტულის მქონე მღვდელმთავარს უნდა გულისხმობდეს. ეს ტერმინი სულ რამდენიმე წლის შემოსულია, მას განმარტება სჭირდება და განმარტება სწორედ იერარქიული აზრით (ისე, როგორც „ქართლის ცხოვრებაშია“ განმარტებული — კათოლიკოსი „ეპისკოპოსთა მთავარია“). „ეპისკოპოსიც“ ბერძნულია, მაგრამ დიდი ხნის

² მოვსეს კალანკატუაცი, აღვანთა ქვეყნის ისტორია, თარგმანი ძველი სომხურიდან ლიანა დავლიანიძე-ტატიშვილისა, 1985, გვ. 130.

³ გ. ალექსიძე, მასალები ღვინის საეკლესიო კრების ისტორიისათვის, მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1973.

⁴ ციტირებული გ. მამულიას ნაშრომიდან, ქართლის ეკლესია V-VI საუკუნეებში, 1992, გვ. 6.

⁵ მოვსეს კალანკატუაცი, აღვანთა ქვეყნის ისტორია, გვ. 129.

დამკვიდრებულია საზოგადოების ცნობიერებაში და ამდენად ყველა ქრისტიანისათვის თავისთავად გასაგებია. არც „მთავარეპისკოპოსს“ სჭირდება განმარტება, რადგან მისი პირველი სიტყვა ქართულია ყველასათვის ნათელი შინაარსით. სამოელი რომ „მთავარეპისკოპოსი“ ყოფილიყო, ავტორს არ დასჭირდებოდა მისი მკითხველისათვის წარდგენა, როგორც „ეპისკოპოსთა თავისა“. „კათოლიკოსი“ კი, ვიმეორებთ საჭიროებდა ამგვარ განმარტებას. ცხადია, იაკობს შეეძლო ის პირდაპირ ამ სახელწოდებითაც მოეხსენებია, მაგრამ მან ამჯობინა მეტი სიცხადისათვის მისთვის „ეპისკოპოსთა თავი“ ეწოდებინა. ეს განმარტება იმის საჭიროებითაცაა გამოწვეული, რომ სულ ახალი საქმე იყო, რაც ქართლის ეკლესიის საჭედიშყრობელი კათოლიკოსობისა და საეპისკოპოსოების და წესებით „ეპისკოპოსთა თავი“. შეიქნა. ეს კი თავის მხრით, დამატებით საფუძველია იმისთვის, თუ რატომ აკეთებს მწერალი აქცენტირებას ქართლის იერარქის არა ტიტულზე, არამედ მისი ხელისუფლების შინაარსზე.

როგორც ვხედავთ, სამოელის წოდებულების საკითხი უშუალოდ უკაშირდება ქართული ეკლესიის ადმინისტრაციულ-ორგანიზაციულ რეფორმას.

ბ. ლომინაძემ ნათლად აჩვენა, რომ ჯუანშერის ცნობა ვახტანგის მიერ ბიზანტიიდან თორმეტი ეპისკოპოსისა და კათოლიკოსის მონღვევის შესახებ, სიმაართეს შეეფერება, რადგან ამით დაცული იქნა საყოველთაოდ მიღებული წესი, რომლის თანახმად, როგორც კანონიკურად, ისე პრაქტიკულად სულ მცირე თორმეტი ეპისკოპოსი იყო საჭირო (მთავარეპისკოპოსის თუ კათოლიკოსის ჩაუთვლელად) რათა ადგილობრივ ეკლესიას თავის ფუნქცია ნორმალურად შეესრულებინა⁶. ამდენად, მაინცდამაინც თორმეტი ეპისკოპოსისა და კათოლიკოსის მონღვევის ცნობა იმის მაჩვენებელია⁷, რომ მანამდე

⁶ ბ. ლომინაძე, საქართველოს საპატრიარქო და მისი ავტოკეფალია, — ჟურნ. რელიგია, № 1-2, 1992.

⁷ მაგრამ შემდეგ მონღვეული ეპისკოპოსების რიცხვში ჯუანშერს შესწორება შეაქვს, რაც ნიშნავს, რომ მონღვეული მღვდელმთავრების რიცხვის მიზანდასახულობას ის ვერ აცნობიერებს და მხოლოდ საეკლესიო ტრადიციით დაცულ ცნობას გადმოგვცემს. თავდაპირველად მას აღნიშნული აქვს, რომ ვახტანგ გორგასალმა ექსორიკაქმნილი მიქაელის ნაცვლად კონსტანტინოპოლის პატრიარქისაგან ითხოვა კათოლიკოსი და თორმეტი ეპისკოპოსი. „ქართლის ცხოვრების“ ზოგიერთი ხელნაწერი ეპისკოპოსების რიცხვს ცამეტად ასწორებს, რადგან მათ ჩამონათვალში მემატიაწეს შემდეგ ცამეტი ჰყავს დასახელებული. საფიქრებელია, ამ შეუსაბამობას მერე თვითონ ჯუანშერი ასწორებს და არა მისი ტექსტის გადამწერი, როცა კონსტანტინოპოლის პატრიარქი ვახტანგის სახელით ანტიოქიის პატრიარქისაგან ითხოვს: „ან ორნი ესე მათნი თხოილნი

ქართლის სამეფო საეკლესიო-ადმინისტრაციულ ერთეულებად (ეპარქიებად) არ ყოფილა დანაწილებული.

განსხვავებით მრავალი საეჭვო და შეთხზული ცნობისაგან, რომელიც აღნიშნულ წყაროშია, ეს არის მყარი, ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი, რომელიც ქართულ ეკლესიას წერილობით თუ ზეპირგადმოცემებით XI საუკუნისათვის ჰქონია დაცული. ეს თვალსაზრისი მიიღო და გაიზიარა მაშინდელმა ქართულმა საზოგადოებამ და ამდენად არ შეიძლება ერთი კაცის შეხედულების ნაყოფად ჩაითვალოს. ამ შეხედულებას არ ეწინააღმდეგება ქართლის მოქცევის ქრონიკაც, სადაც არც ერთი ეპარქიული მღვდელმთავარი არ იხსენიება, არსად საეპისკოპოსო ეკლესიის აგების და იქ ეპისკოპოსის დასმაზეა რაიმე მითითება⁸.

მკვლევართა უმრავლესობას ვერ წარმოუდგენია, რომ ვახტანგ გორგასალამდე ქართლის სამეფო არ ყოფილა საეკლესიო-ადმინისტრაციულ ერთეულებად დანაწილებული, თუმცა ამის სანინააღმდეგო კონკრეტულ ფაქტებს ვერ უჩვენებენ. ჯუანშერის ცნობაში ისინი, ამის გამო, ხედავენ როგორც ახალი საეპისკოპოსოების დაარსებას, ისე მეფისთვის მიუღებელი ძველი ეპისკოპოსების შეცვლას. აქედან გამომდინარე, ვახტანგის საეკლესიო რეფორმის მიზეზს უფრო

აკურთხენ (იგულისხმებიან პეტრე და სამოელი), სხუანი თორმეტნი (ზოგიერთი ხელნაწერში თერთმეტია — სადაც თავდაპირველ რიცხვს იცავენ და სამოელი თორმეტ ეპისკოპოსთა შორის შეჰყავთ), ვინცა-ვინ შენ გენებოს, იგინი აკურთხენ⁹.

მემატიანის ცნობათა ამ შესაბამობას ბ. ლომინაძემ თავი იმით გაართვა, რომ ნიქოზის ეპარქია ჩამოთვლილ თორმეტ საეპისკოპოსთა რიცხვში არ შეიტანა და უფრო მოგვიანებით დაარსებულად მიიჩნია (იხ. მისი დასახ. ნაშრ., გვ. 108-109). ამის შთაბეჭდილება მართლაც იქმნება იმ ცნობით, რომელიც ჩამოთვლილ საეპისკოპოსოებს მოჰყვება „ქართლის ცხოვრებაში“: „შემდგომად მისსა აღაშენა ეკლესია ნიქოზისა“. მაგრამ ამ საყდრებიდან ნაწილი მემატიანის ცნობით ვახტანგმა ააგო, რაც სწორედ ასევე „შემდგომად აშენებული“ იქნებოდა. მემატიანე ნიქოზში საეპისკოპოსოს დანესებას უშუალოდ მოაყოლებს მანამდე ჩამოთვლილ ეპარქიებს, რადგან მასაც ვახტანგის ერთდროული ღონისძიების ნაყოფად მიიჩნევს (მათი ასე ერთიანად წარმოდგენა იმ საეკლესიო ტრადიციის გადმოცემაა, რომელიც ამ ტაძრების შესახებ არსებობდა). ასე რომ არ იყოს, მემატიანე მერე სხვა საეპისკოპოსოებსაც დაასახელებდა, რომლებიც ვახტანგის მეფობაში შემდეგაც იქმნებოდა (506 წ. დვინს საეკლესიო კრებას ოცდაოთხი ეპისკოპოსი ესწრებოდა ქართლიდან, რომელთა ნაწილი ვახტანგის მიერვე იქნებოდა დასმული). ამიტომ ნიქოზელი თავდაპირველ მღვდელმთავართა რიცხვშია შესატანი. ამით წარმოქმნილ შესაბამობას ეპისკოპოსთა თავდაპირველ რაოდენობასა და შემდეგ ჩამონათვალში მემატიანის მიერ სამოელის მცხეთის ეპისკოპოსად შეცდომით გამოცხადება ქმნის, რადგან ის სხვა ეპარქიაში იყო დასმული.

⁸ ბ. ლომინაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 99.

დოგმატურ საკითხებში მეფესა და ეკლესიას შორის წარმოქმნილ დაპირისპირებაში ეძებენ. ამასთან ზოგს ვახტანგი მიაჩნია მონოფიზიტად, ხოლო მიქაელ მთავარეპისკოპოსი დიოფიზიტად. ზოგსაც პირიქით — მთავარეპისკოპოსი მონოფიზიტად, მეფე კი დიოფიზიტად. ამ ბოლო დროს გამოითქვა აზრი, რომ ვახტანგის ღონისძიება გამონვლელი იყო იმით, რომ მან ბიზანტიასთან, პოლიტიკური დაახლოების მიზნით გადააყენა მიქაელ მთავარეპისკოპოსი მისი თანამოაზრე ეპისკოპოსებითურთ და ისინი პენოტიკონის მომხრე მღვდელმთავრებით შეცვალა⁹.

ამ მოსაზრების ავტორი გიორგი მამულია იზიარებს კ. თუმანოვის შეხედულებას, რომ ქართლში კათოლიკოსობის დანესება 482-484 წლების აჯანყებისა და 485 წლის ვალარშ შაჰის ზავის შედეგად იყო შესაძლებელი და, თავის მხრით, დაასკვნის, რომ ვახტანგის ამ ღონისძიებას ადგილი ჰქონდა 486-487 წლების ახლო ხანებში¹⁰. ამავე ხანებით ათარიღებს კათოლიკოსობის დანესებას ქართლში ვ. გოილაძე¹¹.

მისი მტკიცებით კონსტანტინოპოლიდან ანტიოქიაში ქართლის მომავალ მღვდელმთავრებად გაგზავნილი კანდიდატები მონოფიზიტ პატრიარქს პეტრე ფულონს უკურთხებიან.

ორივე ავტორი იაკობ ხუცესისა და ჯუანშერის სამოელის ერთმანეთისაგან გასამიჯნავად იშველიებენ ამ უკანასკნელის ცნობას, რომლის თანახმად სამოელის კათოლიკოსად დასმა ვახტანგის სიკვდილის შემდეგ, დაჩი მეფის დროს მოხდა.

ჯუანშერი რომ სამოელს კათოლიკოსად დაჩი მეფის დასმულად მიიჩნევს, ეწინააღმდეგება არა მარტო მისსავე, არამედ „მოქცევაჲ“-ს ცნობებსაც, რომლის რედაქციებითაც ის სარგებლობდა. ქართლის მოქცევის ორივე რედაქციაში კი აღნიშნულია, რომ ვახტანგის შემდგომად მეფობდა დაჩი უუარმელი და კათოლიკოსი იყო სამოელი. აქედან „ქართლის ცხოვრების“ მემატინანეს შეეძლო გამოეტანა დასკვნა, რომ სამოელი კათოლიკოსად დაჩიმ დასვა და ამდენად პეტრე კათოლიკოსი მის მეფობასაც მოესწრო¹². მაგრამ თუ „მოქცევაჲ“-ს ცნობებს ჩაუუკვირდებით, სწორედ პირუკუ ვითარებასთან გვაქვს საქმე.

⁹ გ. მამულია, დასახ. ნაშრ. გვ. 25-26.

¹⁰ იქვე, გვ. 38.

¹¹ ვ. გოილაძე, ქართული ეკლესიის სათავეებთან, 1991. გვ. 185.

¹² მაგრამ, ჩანს, იყო სხვა მიზეზიც, რომელმაც „ქართლის ცხოვრების“ მემატინანეს ზემოხსენებული თვალსაზრისის შემუშავებისათვის უბიძგა. ქართლის მოქცევის შატბერდულ რედაქციაში თანმიყოლებით და თანმიმდევრობით გამეორებულია ამ იერარქთა სახელები, რაც ამ ცნობის სიმართლეში ეჭვს იწვევს. ეს გარემოება, ჩანს, შეუნიშნავს ჯუანშერსაც. ამიტომ მან ამ უკანასკნელთა სახელები თავისი თხზულებიდან ამოიღო, რის შედეგად პირველი სამოელი არა მარტო დაჩი მეფის, არამედ მისი მემკვიდრეების ბაკურისა და ფარსმანის თანამედროვეებადაც გამოიყვანა. სანაცვლოდ სამოელის მოღვაწეობის ხანგრძლიობა შეამცირა დაჩი მეფის დროიდან დაწყებით.

რადგან ამ წყაროს პეტრე კათოლიკოსი დაჩის მეფობაში არ გადმოყავს, ეს ნიშნავს, რომ ის ვახტანგის სიცოცხლეშივე აღესრულა და მის ადგილზე სამოელი ეკურთხა (აბა ეკლესია უმწყესმთავროდ ხომ არ დარჩებოდა), რომელსაც, თავის მხრით, დაჩის მეფობის გარკვეულ პერიოდშიც უმოღვანია. სხვაგვარად ქართლის მოქცევის მატჩანის ცნობებს ვერ განვმარტავთ.

ჯუანშერის ქრონოლოგია რომ მცდარია, როცა პეტრე კათოლიკოსს დაჩის მეფობაში წარმოგვიდგენს გარდაცვლილად, ამას „ეპისტოლეთა ნიგნის“ ცნობით 506 წლის დვინის საეკლესიო კრებაზე გაბრიელ კათოლიკოსის მონაწილეობაც მოწმობს. ეს უკანასკნელი, ისიც არ ვიცით, სამოელის უშუალო მომდევნო იყო თუ არა. მაგრამ ამ შემთხვევაშიც კი ძალზე საეჭვო იქნება ვახტანგ გორგასალის მემკვიდრის მმართველობის ხანმოკლე პერიოდი (V ს-ის მიწურული და VI ს-ის დასაწყისი) სულ ცოტა ორი კათოლიკოსის მოღვაწეობის დროს მოიცავდეს. ჯუანშერის მეფეთა და მღვდელმთავართა რიგა'ა მიხედვით სამოელ კათოლიკოსს არა მარტო დაჩი მეფე გამოუცვლია, არამედ მისი მემკვიდრე ბაკურიცა და მხოლოდ ამ უკანასკნელის ძის ფარსმანის მეფობაში მომკვდარა.

ძალიან ძნელია ეს ყველაფერი ვახტანგ გორგასალის გარდაცვალებიდან 506 წლამდე ქრონოლოგიურ ინტერვალში წარმოვიდგინოთ. აშკარაა, რომ პეტრესა და სამოელის მოღვაწეობის დრო V ს-ის უკანასკნელ მესამედშია ჩასატანი. ყოველივე ზემოთქმულის გამო მე არ ვეჭვობ, რომ სამოელ ეპისკოპოსი და მეფე „ეპისკოპოსთა თავი“ შედიოდა ვახტანგ გორგასალის მიერ საბერძნეთიდან მოწვეულ ეპისკოპოსთა რიცხვში. მაგრამ ამ აზრის ბოლომდე დასასაბუთებლად სამოელის თავდაპირველი მცხეთელობის საკითხიც უნდა გაირკვეს.

სხვა მკვლევრებისგან განსხვავებით მე არ ვიზიარებ ჯუანშერის იმ ცნობას, რომ ვახტანგმა სამოელი დასვა „ეპისკოპოსად მცხეთასავე საეპისკოპოსოსა“. მემატჩიანეს მხედველობაში აქვს ე. წ. ზემო ეკლესია საეპისკოპოსო, მირიან მეფის მიერ აგებული „გარეგნივ ზღუდესა“

— იგივე გარეუბნის ეკლესია. ავტორი, როგორც ჩანს, თვითონ მისულა ამ დასკვნამდე და არა რომელიღაც ძველი წყაროთი ისარგებლა. „ქართლის ცხოვრების“ მემატჩიანე, როგორც სხვაგან, ისე ამ შემთხვევაში „მოქცევაჲ“-ს ნუსხებს იყენებდა, სადაც ორივე რედაქციაში აღნიშნულია, რომ ბერძენთა პატრიარქისაგან კათოლიკოსად გამოგზავნილ პეტრეს „თანა ჰყვანდა სამოელ მონაზონი, წმიდაჲ და ღირსი“. სამოელის მიმართ ასეთი განსაკუთრებული ყურადღების გამოჩენა აღნიშნულ წყაროში იმით აიხსნება, რომ საბერძნეთიდან მოწვეული ეპისკოპოსებიდან პეტრეს შემდეგ ის გახდა კათოლიკოსი, როცა სხვების სახელები, ჩანს, ადრევე მიეცა დავიწყებას. ამ მომენტს ანგარიშს უწევდა ჯუანშერიც და ცნობების უქონლობის გამო თუ დანარჩენი ეპისკოპოსების მხოლოდ საკათედრო ტაძრები ჩამოთვალა, მათგან გამორჩეული სამოელისათვის ვალდებულად ჩათვალა თავი განსაკუთრებული საყდარი გამოეძენა და კიდევ შეურჩია მას მცხეთის

საეპისკოპოსო ეკლესია. ეს იმიტომ, რომ მისი დროის საეკლესიო პრაქტიკიდან გამოდიოდა, როცა მცხეთაში (სამთავეროში) მჯდომ ეპისკოპოსს, მთავარეპისკოპოსის ტიტულის მქონეს, სხვა ეპისკოპოსებს შორის უპირატესობა ეძლეოდა კათოლიკოსის ადგილის დასაკავებლად. ამ დაციურების დამაჯერებლობისთვის ერთ ასეთ ფაქტზეც მივუთითებ. ქართლის მოქცევის ქრონიკის თანახმად არჩილ მეფის დროს მინისძვრისაგან დაქცეული ქვემო ეკლესიის, რომელსაც მირიან მეფის დროს „წმიდაჲ წმიდათა“ ეწოდებოდა, ვახტანგ გორგასალმა მოციქულთა სახელზე სვეტიცხოვლის საკათოლიკოსო ტაძარი ააგო („რომელ არს სიონი დიდი“, როგორც „ქართლის ცხოვრების“ მემამულე განმარტავს). სწორედ ამ ტაძარში დაუსვაშს მას პეტრე კათოლიკოსად ყველა წყაროს ერთობლივი მოწმობით. „ქართლის ცხოვრებისავე“ თანახმად ვახტანგმა ირანიდან დაბრუნებისთანავე, სადაც ახალგაზრდობიდანვე იმყოფებოდა ხანგრძლივად, გააძევა მიქაელ ეპისკოპოსი და ქართლის ეკლესიის საქეთმპყრობლად მოიწვია პეტრე.

ეს კი იმას ნიშნავს, რომ სვეტიცხოვლის საკათოლიკოსო ტაძრის აგებამდე, რომელსაც, ცხადია, საკმაოდ დიდი დრო დასჭირდებოდა, მისი საჯდომი უნდა ყოფილიყო მცხეთის მეორე ეკლესია, ე. წ. „ზემო ეკლესია“, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ თანახმად მანამდე ქართლის ეკლესიის სათავეში მდგომი ეპისკოპოსის რეზიდენცია იყო. ამდენად, წარმოდგენელია, რომ საკათოლიკოსო ტაძრის აგებამდე (მემამულის ცნობით ვახტანგმა სწორედ კათოლიკოსის მოყვანის შემდეგ „აღაშენა ეკლესია მოციქულთა სუეტი ცხოველი“) აღნიშნულ საეპისკოპოსო საყდარში ერთდროულად მჯდარიყო კათოლიკოსიცა და ეპისკოპოსიც. ჯუანშერს ეს მომენტი, რომელიც მისივე ცნობების შეუთანხმებლობით იქმნება, მხედველობიდან გამორჩა.

კიდევ ერთ ანგარიშგასაწევ ცნობაზე შეიძლება მივუთითოთ. სომეხ-ქართველთა საეკლესიო განხეთქილების ამსახველ „ეპისტოლეთა ნიგნში“ დაცულია ქართლის იმ ოცდაოთხ მღვდელმთავართა სია, რომლებიც დვინის 506 წ. საეკლესიო კრებას დასწრებიან. ამ სიაში გაბრიელ ქართლის კათოლიკოსი მოხსენიებულია, როგორც „ეპისკოპოსი მცხეთისა სახელოვანი“, რაც, თავის მხრივ, გამორიცხავს იმ მცხეთელი ეპისკოპოსის თანამდებობის დანესებას, რომელსაც ჯუანშერი ვახტანგის მოღვაწეობის ნაყოფად მიიჩნევს, მაგრამ, როგორც ვხედავთ, არც VI ს-ის დასაწყისისათვის ყოფილა შექმნილი. ამ დასკვნას იმ ვარაუდის დაშვებაც ვერ შეარყევს, რომ მცხეთელი ეპისკოპოსი შეიძლებოდა ამ კრებას სხვადასხვა მიზეზის გამო ვერ დასწრებოდა, რადგან ამ შემთხვევაშიც გაბრიელ კათოლიკოსი მცხეთელ ეპისკოპოსად ვერ იქნებოდა წარმოდგენილი.

ჩემს სტატიაში „ძიებანი V ს-ის საქართველოს ისტორიიდან“ მივედი დასკვნამდე, რომ სამოელი ადრე იყო არა მცხეთელი, არამედ საპიტიახშოს ეპარქიული ეპისკოპოსი, კერძოდ ბოლნელი¹³. საამისოდ მხედველობაში მქონდა სამოელ ეპისკოპოსის ფარული, მაგრამ

¹³ მაცნე, ისტორიის... სერია, № 4, 1985.

განსაკუთრებული მზრუნველობისა და მომენტალური ყურადღების გამოჩენა ტანჯული შუშანიკ დედოფლის მიმართ, რაც მისი საყდრის ტერიტორიულ სიახლოვეზე მიუთითებდა ცურტავთან. მცხეთელი ეპისკოპოსის მხრიდან კი ყოველივე ამის ქმედება შეუფერებელიც იყო და შეუძლებელი¹⁴. ამ დაკვირვების ნათელსაყოფად ერთხელ კიდევ განვიხილავ იმ ცნობებს რომელიც სამოელის შესახებ „შუშანიკის მარტივლობაშია“ დაცული. თხზულებაში სამოელი სამჯერ იხსენიება (აქედან ერთხელ სახელმოუხსენებლად), რაც საკმაო ნარმოდგენას გვიქმნის მის შესახებ. პირველ ცნობას სამოელ ეპისკოპოსზე და მის „მოყვას“ იოვანეზე და საეპისკოპოსო კათედრაზე შემცვლელზე, მწერალი იძლევა 469 წ. იანვრისათვის. წინა დღეს ვარსკენმა პურის საჭმელად მონვეული შუშანიკი მწარედ გვემა, შემდეგ ერთ სენაკში გამოკეტა და მცველს უბრძანა მასთან არავინ შესულიყო. მეორე დილით ვარსკენი სანადიროდ წავიდა, რითაც ისარგებლა იაკობმა და შუშანიკი ინახულა. როგორც მწერალი ამბობს, მან აიძულა დედოფალი მიეღო „ჭამადი“, რომელი მოედლუნა სამოელ ეპისკოპოსსა და იოვანეს, რამეთუ ფარულად ილუნიდეს და ნუგეშინის-სცემდეს“-ო. საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ იაკობმა წინა დღესვე ინახულა სამოელ ეპისკოპოსი და იოვანე. აცნობა მათ სასახლეში მომხდარი ამბავი და ამასთან შუშანიკის ნახვის სურვილიც გაანდო. სამოელ ეპისკოპოსმა და იოვანემ იაკობის პირით შუშანიკს „ნუგეშინისცემა“ ალუთქვეს და, უეჭველია, იაკობისავე ხელით, საჭმელი შეუგზავნეს.

ამ ცნობის საფუძველზე გამოვიტანე დასკვნა, რომ სამოელ ეპისკოპოსი არა მხოლოდ საპიტიახშოს ეპარქიული მღვდელმთავარია, არამედ ისიც, რომ მისი საყდარი საკმაოდ ახლოსაა ცურტავთან. ამის გამო ილწვის ის შუშანიკისათვის ფარულად და სწრაფადვე ახერხებს ამას, რაც გარეშე მღვდელმთავრისაგან არც შესაძლებელი იყო და არც საფრთხილო¹⁵. აღსანიშნავია, რომ ამავე მოსაზრებამდე ადრევე მისულა ნ. ჯანაშია, რაც ჩემთვის მისი ნაშრომის დაბეჭდვის შემდეგ გახდა ცნობილი¹⁶.

¹⁴ ა. ბოგვერაძე, ძიებანი V ს-ის საქართველოს ისტორიიდან, გვ. 159-162.

¹⁵ ამ მომენტებს ვერ აცნობიერებს მ. ჩხარტიშვილი. იზიარებს რა უყოყმანოდ ჯუანშერის ცნობას სამოელის მცხეთელობის შესახებ, ჩემს დაკვირვებას შემდეგი ზოგადი არგუმენტებით უარყოფს: „არავითარი გადაულახავი მანძილი, მაშინდელი სატრანსპორტო საშუალებებითაც კი, მცხეთასა და საპიტიახშოს შორის არ არის. თანაც თხზულებაში ამ შემთხვევაში დრო საათობით გაზომილი სულაც არ არის“ (იხ. მისი „მოქცევა ქართლისაის“ ერთი ანაქრონიზმის შესახებ. — ჟურნ. „მნათობი“, № 9, 1990).

წინა დღით სენაკში გამოკეტილ შუშანიკს მეორე დილით მისმა მოძღვარმა სამოელ ეპისკოპოსისა და იოვანეს მიერ მოძღვნილი საჭმელი აჭამა. საკითხავია, კავშირგაბმულობის რა სისტემის საშუალებით შეიტყვეს მცხეთაში ამის საჭიროება და მერე რომელი მაშინდელი სატრანსპორტო საშუალებით შეძლეს ამ დროში მისი მცხეთიდან ცურტავში მინოდება?

¹⁶ ნ. ჯანაშია, ისტორიულ-ნეაროთმცოდნეობითი ნარკვევები, 1986, გვ. 131.

სამოელი არც შემდეგ აკლებდა შუშანიკს მზრუნველობას, რასაც მონაშობს იაკობის მიერ მოთხოვნილი მეორე ეპიზოდით: „მე მივედ და ვიხილე წმიდაა შუშანიკ დამპყრობალი და დაბუშებული ტირილითა და რამეთუ მოედლუნა წმიდასა მას ეპისკოპოსსა საზრდელი, და ვითარ ფრიად ვაიძულე, მცირედ ოდენ გემოა იხილა“¹⁷.

სამოელი თხზულებაში იხსენიება შუშანიკის მონამებრივი ცხოვრების მინურულსაც, როცა მან ამჯერად ქართლის ეკლესიის მეთაურის თანამდებობაზე ამალითა და იოვანე ეპისკოპოსის თანხლებით მოინახულა საპიტიახშოს ტანჯული დედოფალი. შუშანიკის მოძღვარს სრული უფლება ჰქონდა ეთქვა, რომ ეს მღვდელმთავრები „იყვნეს განმამტკიცებელ და დიდად დამაშურალ, სახლეულითურთ თანა-ყოფით იყვნეს მონა, და მონაწილე იყვნეს და თანაზიარ შრომათა მისთა“¹⁸.

X ს. 70-იანი წლების პირველ ნახევარში, უფრო ზუსტი დათარიღების საშუალებას მოკლებული ვართ, სამოელის „ეპისკოპოსთა თავად“ დანიშნულების შემდეგ მისი საეპისკოპოსო კათედრა იოვანემ დაიჭირა. იაკობ ხუცესის თხზულებაში არსებული ცნობებით ეს იმდენად ნათელია, რომ ამ საკითხზე სიტყვის გაგრძელება არც ღირს. მაგრამ იმათთვის, ვისაც ეს მომენტები შეუმჩნეველი რჩებათ, კიდევ ერთხელ გავამახვილებთ ყურადღებას.

თხზულებაში რომ იოვანე პირველად სამოელ ეპისკოპოსის გვერდით იხსენიება ყოველგვარი ნოდების გარეშე, ცხადია, შემთხვევითი არაა. იოვანე ეპისკოპოსია მას შემდეგ, რაც სამოელი „ეპისკოპოსთა თავი“ შეიქნა. ამდენად, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, რომ იგი სამოელის შემცვლელია საეპისკოპოსო კათედრაზე, რაც მათ მცხეთელობას გამოორიცხავს სრულიად. იოვანეც აგრძელებდა შუშანიკის მიმართ მზრუნველობას და როცა ეს უკანასკნელი გარდაიცვალა, იაკობი აღნიშნავს: „მსწრაფლ მოიღო სანატრელმან მან ეპისკოპოსმან იოვანე შესაგრაგნელად სუდარი წმიდაა წმიდათა მათ და პატიოსანთა ნაწილთა მისთა“¹⁹ ეს, ასე ვთქვათ, მყისიერი მოქმედება იოვანეს მხრიდან კიდევ ერთი მონაშობაა იმისა, რომ სამოელის და მერე იოვანეს ეპარქია საპიტიახშოს საზღვრებში შედიოდა¹⁹.

¹⁷ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 23.

¹⁸ იქვე, გვ. 27

¹⁹ მ. ჩხარტიშვილს ერთი მხრით მიაჩნია, რომ სამოელი არის ვახტანგის მიერ საბერძნეთიდან მოწვეული პირი და აქედან გამომდინარე ქართლის მეორე კათოლიკოსი პეტრეს შემდეგ. მაგრამ ამასთანავე არ ეჭვობს მის თავდაპირველ მცხეთელობას და საქმის ვითარებას შემდეგნაირად წარმოგვიდგენს. სამოელი „შუშანიკის მარტვილობაში“ მოქმედებს, არა როგორც კათოლიკოსი, არამედ მცხეთელი ეპისკოპოსი (ამის ურყევ საბუთად მიაჩნია „კათოლიკოსისა“ და „ეპისკოპოსთა თავის“ გათანაბრების შეუძლებლობა). ხოლო ვინაიდან მცხეთის ეპისკოპოსი მთავარეპისკოპოსად იწოდებოდა, ეს კი იგივეაო, რაც „თავი ეპისკოპოსთა“. ავტორი ვერ აცნობიერებს, რომ მცხეთელი ეპისკოპოსი „მთავარეპისკოპოსი“ იყო ტიტულით, ხოლო „თავი ეპისკოპოსთა“ არის

სამოელი რომ უცხოელი, კერძოდ, ბერძენი უნდა იყოს, ეს საფიქრებელია იაკობ ხუცესის თხზულებითაც, რომლის მიხედვით სამოელს ეპისკოპოსობისას გვერდში უდგას იოვანეც, რომელიც, ჩანს, ეპისკოპოსის თანაშემწისა და მრჩეველის მოვალეობას ასრულებდა და ამდენად ადგილობრივი კაცი, ქართველი უნდა იყოს. ადრეული შუა საუკუნეების ბიზანტიაში ეს მოვალეობა სინკელოსს ეკისრებოდა. ეს უკანასკნელი მერე ჩვეულებრივ ეპისკოპოსის ადგილს იკავებდა. ასე ჩანს სამოელის და იოვანეს ურთიერთობის მაგალითზეც. იოვანე ეპისკოპოსი, იაკობ ხუცესის სიტყვით, იყო სამოელის „მოყვასი“ (ამხანაგი, მახლობელი). უთუოდ ამ სიტყვით გადმოცემულია მათი ადრინდელი ოფიციალური ურთიერთდამოკიდებულების შინაარსი, რაც იოვანეს თავდაპირველ სინკელოსობას (თანამოსენაკობას) გვაფიქრებინებს. შუშანიკის მარტვილობის პირველი დღეებიდანვე მის მიმართ განთქმული ღვაწლისათვის მწერალი სამოელისა და იოვანეს სახელებს ერთმანეთს რომ აშორებს, ამ დაკვირვებას უნდა მონშობდეს.

დასასრულ ერთ საკითხსაც შევხვით, რომ არაფერი დაგვრჩეს განუმარტავი მიღებული შედეგების შეჯამებამდე.

V ს-ის I ნახევრის სომეხი ისტორიკოსი კორიუნი თავის „მამტოცის ცხოვრებაში“ იხსენიებს ვინმე სამოელ ეპისკოპოსს, რომელიც თავის დროზე შედიოდა თურმე იმ ქართველი ბავშვების რიცხვში, რომლებიც ბაკურ მეფის ბრძანებით მამტოცს მიეცა სასწავლებლად. მასაც იმდენად გამოუჩენია თავი, რომ ჯერ ეპისკოპოსობისათვის მიუღწევია არმუშა პიტიახშის სამფლობელოში, ხოლო შემდეგ სამეფო სახლის ეპისკოპოსიც გამხდარა. გიორგი მამულიამ გამოთქვა აზრი, რომ ეს სამოელ ეპისკოპოსია ის სამოელი, რომელიც იაკობ ხუცესის თხზულებაში ჯერ ეპისკოპოსად და მერე „ეპისკოპოსთა თავად“ ანუ მთავარეპისკოპოსად იხსენიება, ხოლო მანამდე „სამეფო სახლის ეპისკოპოსი“ ყოფილა²⁰.

ამ თვალსაზრისიდან ბუნებრივად გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ქართლის მეორე კათოლიკოსთან ამ სამოელს არაფერი აკავშირებდა²¹. ბევრად ადრე ამ საკითხს ნ. ჯანაშიაც შეეხო. მისი დაკვირვებით, კორიუნის სამოელისა და იაკობ ხუცესის სამოელის გაიგივებას თითქმის არაფერი უშლის ხელს. მაგრამ ვინაიდან უკანასკნელი ბევრად გვიანაა

საეპისკოპოსოებად დაყოფილი მთელი ქვეყნის ეკლესიის სათავეში მდგომი უმაღლესი იერარქი, განუსაზღვრელად იმისა, კათოლიკოსად იწოდებოდა იგი თუ მთავარეპისკოპოსად. მკვლევარი იმას მაინც უნდა დაეფიქრებინა, რომ თუ კათოლიკოსობამდე სამოელი „ეპისკოპოსთა თავი“ იყო, პეტრე კათოლიკოსი ვინლა იყო (მცხეთელის გამორჩეულობა შუა საუკუნეებში განა მის ეპისკოპოსთა მთავრობას და თავობას მონშობს). ანდა რატომაა სამოელი ჯერ მხოლოდ ეპისკოპოსად და მერე „ეპისკოპოსთა თავად“ მოხსენიებული თუ ის თავიდანვე მცხეთელი ეპისკოპოსი იყო და ამდენად „ეპისკოპოსთა თავიც“ (იხ. მ. ჩხარტიშვილი, დასახ. ნაშრ.).

²⁰ გ. მამულია, დასახ. ნაშრ. გვ. 19-20.

²¹ იქვე.

მთავარეპისკოპოსი (მასაც „ეპისკოპოსთა თავი“ მთავარეპისკოპოსად მიაჩნდა და „სამეფო სახლის ეპისკოპოსის“ ფარდად), ხოლო კორიუნმა თავისი წიგნი 443-451 წლებში დაწერა, ის ადგილი, სადაც სამოელია მოხსენიებული ამ თხზულებაში, მერმინდელ ინტერპოლაცია უნდა იყოს²².

კორიუნთან სამოელ ეპისკოპოსზე არსებული ცნობის შესწავლამ მეც იმ დასკვნამდე მიმიყვანა, რომ ის გვიანდელი ინტერპოლაციის შედეგია. ამ დაკვირვების ნათელსაყოფად პირველ ყოვლისა მოვსეს ხორენაცის „სომხეთის ისტორიას“ ვითვალისწინებთ, რადგან იგი კორიუნით სარგებლობდა, როგორც ეს საყოველთაოდაა მიღებული.

ხორენაცისაც აქვს ცნობა, რომ ქართლში ბაკურ მეფისა და მოსე ეპისკოპოსის დროს მაშტოცს განსასწავლელად მიეცა ბავშვები. მაგრამ აღარაფერი აქვს ნათქვამი, რომ მათგან ზოგიერთმა შემდეგ ეპისკოპოსის საფეხურს მიაღწია, რომელთა შორისაც გამოჩენილი სამოელი „გახდა სამეფო სახლის ეპისკოპოსი“ (თვალსაჩინო ნაყოფი მაშტოცის სამისიონერო მოღვაწეობისა ქართლში). ეს ისტორიკოსი სამოელს არც ქვემო ქართლში არშუშა პიტიახშის მიერ 420-იან წლებში მიწვეული მაშტოცის ხანმოკლე მოღვაწეობისას იხსენიებს, რომელსაც, კორიუნის ცნობით, მისიონერმა წასვლისას მისი საქმიანობის გაგრძელება მიაწოდო. რატომ გამოტოვა ხორენაციმ ეს ცნობები თუ სამოელ ეპისკოპოსი მის წყაროში იხსენიებოდა? ხომ არ ავიწყდება მას იმის აღნიშვნა, რომ მაშტოცის იქ ყოფნისას ქართლში მეფე იყო არჩილი, ბაკურ მეფისაგან განსხვავებით ამჯერად მისი მოღვაწეობისგან განზე მდგომი ქართლის უმაღლესი ხელისუფალი. იმიტომ, რომ ეს აღნიშნული იყო კორიუნთანაც. ხოლო სამოელ ეპისკოპოსი, რომელიც კორიუნის თანახმად, ასე ვთქვათ, მაშტოცის აღზრდილ-განვრთნილი იყო და მისი საქმის გაგრძელებასაც ივალდებულებს თავის სამწყსოში, რა მიზეზით უგულებელყო?

ერთი სიტყვით, სამოელზე ცნობა გვიანდელი ჩანართია კორიუნის თხზულებაში, რომელსაც ინტერპოლატორი, როგორც თავის მონაპოვარს, საკმაოდ აფასებს და უფროთხილდება. თუ კორიუნთან მაშტოცის პირველი მოსვლისას ქართლში ბაკურ მეფის გვერდით ტრიალებდა მოსე ეპისკოპოსი (ამ ავტორის მიხედვით აშკარად ქართლის ეკლესიის მეთაური და არა რომელიღაც ეპარქიის მღვდელმთავარი), ამის ანალოგიით ინტერპოლატორმა არშუშა პიტიახშს მის საგამგეოში გვერდში ამოუყენა ადგილობრივი ეპისკოპოსი სამოელი, რომელიც მოგვიანებით იმავე ქვეყანაში ეპისკოპოსობდა მისთვის პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ცნობილი „შუშანიკის მარტვილობის“ მიხედვით.

ინტერპოლატორი ამ ცნობების „მაშტოცის ცხოვრებაში“ შეტანისას, ჩანს ლოგიკურად მსჯელობდა. რადგან „შუშანიკის ცხოვრებაში“ მოქმედი სამოელ ეპისკოპოსი ვარსკენ პიტიახშის დროინდელი მოღვაწეა, მას შეეძლო გამოეტანა დასკვნა, რომ ის ეპისკოპოსი იყო არშუშა პიტიახშის მიერ მაშტოცის მონვევის დროსაც. ხოლო აქედან

²² 6. ჯანაშია, ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი ნარკვევები, 1986, გვ. 131.

გამომდინარე ეფიქრა, რომ სამოელი იმ ბავშვებს შორის იყო, რომლებიც კორიუნის უკვე ინტერპოლირებული ტექსტის თანახმად ქართლში პირველი მოსვლის დროს მაშტოცს მიეცა სასწავლებლად.

ის ცნობა, რომ სამოელი შემდეგ „სამეფო სახლის ეპისკოპოსი“ შეიქნა, საფიქრებელია, ისევ „შუშანიკის მარტივილობითა“ გააზრებული, რომლის თანახმად სამოელი იქაური ჩვეულებრივი ეპარქიული იერარქიდან „ეპისკოპოსთა თავამდე“ ამაღლდა (მარტივილობის სომხურ თარგმანშიც სამოელი შემდეგ „ეპისკოპოსთა თავად“ იწოდება). მთლად ნათელი არაა თუ რამდენად შეიძლებოდა „ეპისკოპოსთა თავი“ მას მაინცდამაინც „სამეფო სახლის ეპისკოპოსად“ მიეჩნია („პიტიახშის სახლის ეპისკოპოსის“ საპირისპიროდ ივარაუდა?). როგორც ს. ერემიანი შენიშნავს, სომხეთის კათოლიკოსი იყო სამეფო დომენის ეპისკოპოსი.

კორიუნის რედაქტორმაც ამ შინაარსით წარუდგინა სამოელი მკითხველს მაშტოცის მონაფის აღზევებისგან უფრო მეტი შთაბეჭდილების მოსახდენად, ვიდრე ეთქვა, რომ ის გახდა არქიეპისკოპოსი-კათოლიკოსი? ძნელი სათქმელია. ყოველ შემთხვევაში, სამეფო სახლის ეპისკოპოსი, რომელიც სომხურ ენაზე შემონახულ 506 წლის დვინის საეკლესიო კრებაზე დამსწრე ქართველი მღვდელმთავრების სიაში კათოლიკოსისგან ცალკე იხსენიება, ამ დროს ქართლში ჯერ კიდევ არ შეიძლება ყოფილიყო.

სამოელზე არსებული ცნობის გვიანდელი ჩართულობა „მაშტოცის ცხოვრებაში“ შეიძლება სხვა კუთხითაც გამოვამზეუროთ. კორიუნის ცნობიდან გამომდინარე ითვლება, რომ მაშტოცი ქართლში პირველად მოვიდა VI ს-ის ბოლოს ბაკურ მეფის დროს. მაგრამ ამ დროს ქართლში ბაკურის წინამოადგილე ფარსმანი მეფობდა (გამეფდა 395 წ.). ამიტომ უპირატესობა მოვსეს ხორენაცის ცნობას უნდა მიეცეს, რომლის თანახმად ის ქართლში უნდა მოსულიყო თეოდოსი II მცირის (408-450) გამეფების ახლო ხანებში — 410-იანი წლების დამდეგს. მეორედ მაშტოცი მოსულა სომხეთის მეფის არტაშესის დროს (422-429). თუ სამოელი 410-იანი წლების დასაწყისში ბავშვი იყო, საეჭვოა, რომ 420-იან წლებში მაშტოცს ეპისკოპოსად დახვედროდა. ამას მხარს უჭერს ის ფაქტიც, რომ ინტერპოლატორი სამოელის ეპარქიას კონკრეტულად ვერ მიუთითებს და მას ძალაუვნებურად პიტიახშის მთელი სამფლობელოს ეპისკოპოსად წარმოგვიდგენს.

როგორც მეცნიერებაში მიღებულია, კორიუნმა თავისი წიგნი 443-451 წლებს შორის დაწერა. ამ დროს ქართლში სამეფო სახლი, როგორც მოქმედი პოლიტიკური ორგანიზაცია არ ფუნქციონირებს, რაც საკმარისი ფაქტორებით შეიძლება ითქვას. მაგალითად, ვიცით რომ არჩილი უშვილძიროდ გადაშენდა. 439-443 წლებში ქართლს მარზპანი ჯყადე ვასაკ სივნიელის სახით. შემდეგაც სომხური წყაროების მიხედვით (ელიშე, ლაზარე ფარუეცი) აქ მეფე არ ჩანს. მით უფრო მისი სახელი უნდა გამოჩენილიყო 450-451 წლების სომხეთის აჯანყების დროს, ან როცა ამიერკავკასიის დიდებულები, მათ შორის ქართველები, შაპის ბრძანებით ირანში გაიწვიეს. ამიტომ „სამეფო სახლის ეპისკოპოსის“

თანამდებობის არსებობა ამ დროს, ხოლო მის ეპისკოპოსად სამოელის მიჩნევა, კიდევ უფრო საეჭვოა. აღარაფერს ვამბობ, რომ ვახტანგ გორგასალის საეკლესიო-ორგანიზაციულ რეფორმამდე „სამეფო კარის ეპისკოპოსის“ თანამდებობის შემოღება მთლიანად ეწინააღმდეგება ქართულ წყაროებში გატარებულ თვალსაზრისს, თუ რა თქმა უნდა, მცხეთაში მჯდომი ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელი-ეპისკოპოსი მცხეთაშივე მყოფი სამეფო სახლის ეპისკოპოსად არ ჰყავს ინტერპოლატორს გააზრებული. „სამეფო სახლის ეპისკოპოსის“ თანამდებობა ალბათ დაჩი მეფის შემოღებულია, რომელიც უფარმელად იწოდება ქართლის მოქცევის ქრონიკაში (ამდენად ეს ეპისკოპოსი ნინოწმინდელი ხომ არაა, რომელიც ჯუანშერის თანახმად იჯდა უჯარმის კარსა).

ასეა თუ ისე, მგონია, სამოელ ეპისკოპოსზე ცნობა მას შემდეგ გაჩნდა კორიუნის თხზულებაში, რაც „შუშანიკის მარტვილობა“ ითარგმნა სომხურად. მიუხედავად იმისა, რომ ზემოხსენებული იერარქიები კორიუნის ინტერპოლატორმა გააიგივა თავის დროზე, მათ ერთ და იგივე პირებად ვერ მივიჩნიეთ, რადგან სხვადასხვა დროში მოქმედებენ.

კორიუნის სამოელი უკვე 420-იან წლებშია ეპისკოპოსი, ხოლო იაკობ ხუცესისა 460-იანი წლების მიწურულსა და 470-იანი წლების დასაწყისში. ასე რომ, მათ შორის ჩვეულებრივზე დიდია ქრონოლოგიური ინტერვალი. მთავარი მაინც ისაა, რომ პირველი სამოელი ამ დროში სამეფო სახლის ეპისკოპოსიც ყოფილა, რომლის მერე ისევ ძველ ადგილს დაბრუნებია და ბოლოს „თავი ეპისკოპოსთაჲ“ შექმნილა. რამდენადაც ეპისკოპოსის მიერ ასეთი მონაცვლეობა საყდრებისა ყოვლად დაუშვებელი იყო, მათი გაიგივება მარტო ამ კუთხითაც გამორიცხულად უნდა ჩაითვალოს. ან თუ უმაღლეს იერარქად კურთხევამდე, როგორც გ. მამულია ფიქრობს, სამოელ „სამეფო სახლის ეპისკოპოსი“ იყო, რატომ არ იხსენიებს იაკობი მას ამ სახელწოდებით? ანდა რა კავშირი უნდა ჰქონოდა სამეფო მინაწყლის მღვდელმთავარს საპოტიახშოს დედოფალთან? ასე რომ, ამ ეპისკოპოსების ერთმანეთთან გაიგივება სრული გაუგებრობაა და უარყოფილი უნდა იქნეს.

ყოველივე ზემოხსენებულის მერე დაგვრჩენია დავასკვნათ შემდეგი: „შუშანიკის მარტვილობაში“ ჯერ ეპისკოპოსად და მერე „ეპისკოპოსთა თავად“ მოხსენიებული სამოელი არის ქართლის მეორე კათოლიკოსი პეტრეს შემდეგ. ქართული საისტორო წყაროების ცნობით ის შედიოდა ვახტანგ გორგასალის მიერ მონეულ ცამეტ მღვდელმთავართა რიცხვში და როგორც იაკობ ხუცესის თხზულებიდან ირკვევა, კათოლიკოსია 470-იანი წლების პირველი ნახევრიდან.

„ქართლის ცხოვრების“ მემატიაზე ცდება, როცა სამოელს ადრე მცხეთის ეპისკოპოსად წარმოგვიდგენს, ხოლო კათოლიკოსად დაჩი მეფის დროს კურთხეულად მიაჩნია.

SAMOEL I. THE CATHOLOCOS OF KARTLI

Summary

The view is expressed in the paper according to which the Samoel referred to in the *Passion of Shushanik* of Iakob the priest as bishop in 469, and as "Head of the bishops" in the first half of the 4275 is the second Catholicos of Kartli. Samoel I. He was among the thirteen hierarchs invited by Vakhtang Gorgasal from Greece during the Church reform, who took over the office of Peter the Catholicos after the latter's death. Contrary to the evidence of *Kartlis Tskhovreba* the author asserts that prior to that he was not the bishop of Mtskheta but the chief priest of the Bolnisi eparchy, set up by Vakhtang Gorgasal.

სუმბატ დავითის-ძის თხზულებისა და „მატიანე ქართლისას“ ერთი ადგილის გაგებისათვის

1022 წლის აგვისტოში ბიზანტიის იმპერატორმა ბასილ II-მ (976-1025) ჩააქრო ნიკიფორე ფოკას და ნიკიფორე ქსიფეს აჯანყება და შემდეგ განაახლა საომარი ოპერაციები დავით კურაპალატის სამფლობელოებისათვის გიორგი I-თან (1014-1027), რომელიც აჯანყებულებს უჭერდა მხარს¹.

ბიზანტიელთა ლაშქარი ბასილის ხელმძღვანელობით ბასიანში შევიდა. სუმბატ დავითის ძის „ცხორება და უწყება ბაგრატონიანთა“ მოგვითხრობს, რომ იმპერატორი გიორგისაგან ითხოვდა დავით კურაპალატის „ციხე ქუეყანათა“ (რომლებიც გიორგიმ დაიკავა) და ალუთქმიდა ზავსა და მშვიდობასა“. მეფე თითქოსდა მშვიდობისაკენ იხრებოდა, „გარნა ორკერძოვე მზაკუარნი იგი აზნაურნი არა მიეშუნეს გიორგის ყოფად ზავისა, რამეთუ არ უნდოდა მშვიდობაჲ არამედ აზრახეს მას ბრძოლად“. პირველი შეტაკება, რომელიც ბასილისთვის მოულოდნელი იყო, ქართველთა წარმატებით დასრულდა და მათ „აოტეს ზოგი ბასილის ლაშქრისა“. განრისხებულმა იმპერატორმა, რომელიც გიორგისაგან საზავო მოლაპარაკებას ელოდა, „უბრძანა... დამოკიდება წუერსა ჰიოროლისასა დაწერილი[სა] მათი[სა], რომელნი მისად დაუწერნეს გიორგი მეფესა ჩუენსა სიმტკიცისა და ზავისანი“ და „ესრეთ ბასილი მეფემან ჰოროლისა წუერითა ამართნა იგინი, მიუჟყრა ღმერთსა და თქუა: „იხილე, უფალო, წერილი ესე მათი და საქმე, რომელსა ან იქმენ“. ამასთან, სუმბატ დავითის-ძის თანახმად, „კუალად მოიღო ბასილი მეფემან ძელი ცხორებისა მანდილითა წმიდითა და დასცა იგი ქუეყანასა ზედა და თქუა ესრეთ, ვითარმედ: უკეთუ მიმცე მე კელთა მტერთასა არლარა თაყუანისგცე უკუნისამდე“².

¹ ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ შეიარაღებული კონფლიქტის შესახებ იხ: ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, თბ., 1965, გვ. 134-135; ვ. კოპალიანი. საქართველოსა და ბიზანტიის პოლიტიკური ურთიერთობა 970-1070 წლებში. თბ., 1969, გვ.109-118; მ. ლორთქიფანიძე. საქართველოს შინაპოლიტიკური და საგარეო ვითარება X ს. 80-იანი წლებიდან XI ს. 80-იან წლებამდე.-საქართველოს ისტორიის ნარკვევები ტ. III, თბ., 1979, გვ. 177-178.; ზ. პაპასკირი. ერთიანი ქართული სახელმწიფოს წარმოქმნა და საქართველოს საგარეო-პოლიტიკური მდგომარეობის ზოგიერთი საკითხი. თბ., 1990, გვ.118-119; ბ. სილაგაძე, არაბთა ბატონობა საქართველოში. თბ., 1991, გვ.201 და შმდ. იხ. აგრეთვე: К. Н. Юрдашвили. Армянские государства эпохи Багратидов и Византии IX-XI вв., М., 1988, გვ. 145-146 (ნიკიფორე ფოკას და ქსიფეს აჯანყების შესახებ), გვ. 147-148 (ბიზანტია-საქართველოს 1022 წ. შეიარაღებული კონფლიქტის შესახებ).

ახალი ბრძოლა დაპირისპირებულ მხარეთა შორის ქართველთა მარცხით დასრულდა.

ამ შეიარაღებული კონფლიქტის აღწერაში ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ის ეპიზოდი, როცა ბრძოლის წინ ბასილმა გამოატანინა და „დასცა ქუეყანასა ზედა ძელი ცხორებისა მანდილითა წმიდითა“.

„მატიანე ქართლისა“, რომელიც აღნიშნულ ამბავს უმნიშვნელო განსხვავებით მოგვითხრობს³, ასევე იუწყება, რომ ბასილმა „უბრძანა მოყვანებად ძელისა ცხორებისა, და მანდილი წმიდა დადვა ქუეყანასა ზედა“⁴. ქართულ წყაროებში დასახელებული „ძელი ცხორებისა“ ის ჯვარია, რომელზედაც გააკრეს იესო ქრისტე. მაგრამ რა არის „მანდილი წმიდა“?

ლათინურ-ბერძნული mantel (e, um, ium) მანდილის ფორმით წინაისლამურ ხანაში არამეულის გზით შევიდა და დაიმკვიდრა არაბულში⁵. ის აღნიშნავდა საერთოდ ქსოვილის შეუკერავ ნაჭერს, პირსახოცს, ცხვირსახოცს, ხელსახოცს. მანდილი შევიდა ქართულშიც — ხელსახოცის, ცხვირსახოცის, წამოსასხამი შალის, ქალის თავსახვევ-თავსაბურის (ლენჩაქის) მნიშვნელობით⁶.

„ქართლის ცხოვრების“ პირველი ტომის ლექსიკონში ს. ყაუხჩიშვილის მიერ მანდილი განმარტებულია როგორც „თავსაბური“, „თავშალი“, „სახვევი“. „წმიდა მანდილის“ შესატყვისად დასახელებულია ბერძნული $\mu\alpha\tau\eta\mu\lambda\iota\sigma\tau\alpha\chi\iota\sigma$ ⁷, შემდგომი კომენტარის გარეშე.

² ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. წიგნი I, თბ., 1955, გვ.384; სუმბატ დავითის-ძე, ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონიანთა. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გ. არახამიამ. თბ., 1990, გვ. 55-56.

³ სუმბატ დავითის-ძის თხზულების, და „მატიანე ქართლისას“ ურთიერთ-მიმართების შესახებ — რომელი უფრო ადრეული ძეგლია — აზრთა სხვადასხვაობაა. ამ საკითხზე სათანადო ლიტერატურის მითითებით იხ. ზ. პაპასქირი. დასახ. ნაშრ., გვ. 142-143.

⁴ ქართლის ცხოვრება. I, გვ. 287. შდრ. ვახტანგისეული ქართლის ცხოვრება — ქართლის ცხოვრება დასაბამითგან მეთაცხრამეტე საუკუნამდე. თარგმანი და გამოცემული ღვაწლით უბროსე. ნაწილი პირველი. ძველი მოთხრობა, 1469 წლამდე ქრისტეს აქეთ. სანკტპეტერბურლი, 1844, გვ. 216. ბატონიშვილი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. — ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბ. 1973, გვ. 143.

⁵ F. Rosenthal. Mandil. - The Encyclopaedia of Islam. vol.VI, fasc. 105-106, Leiden, 1988, გვ. 402.

⁶ დ. ჩუბინაშვილი. ქართულ-რუსული ლექსიკონი. თბ., 1984, გვ. 667; ნ. ჩუბინაშვილი. ქართული ლექსიკონი. თბ., 1961, გვ. 267; ი. აბულაძე. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ., 1973, გვ. 215; ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი. ერთტომეული, თბ., 1986, გვ. 282.

⁷ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 443.

ვახტანგისეული „ქართლის ცხოვრების“ ფრანგულ თარგმანში მ. ბროსეს „მანდილი წმიდა“ ესმოდა როგორც „une fine etoffe“⁸. სუმბატ დავითის-ძის თხზულებებისა და „მატიანე ქართლისას“ რუსულ თარგმანებში „მანდილი წმიდა“ თარგმნილია როგორც „чистое покрывало“⁹, „священное покрывало“, „плат пречистый“¹⁰, „მატიანე ქართლისას“ ინგლისურ თარგმანში რომელიც ახლახან გამოიცა, „მანდილი წმიდა“ არის „Holy Mandylion“¹¹. შემდგომი განმარტების გარეშე. სუმბატ დავითის-ძის ცნობა: „კულად მოიღო ბასილი მეფემან ძელი ცხოვრებისა მანდილითა წმიდითა და დასცა იგი ქუეყანასა ზედა“ ფრანგულსა და რუსულ თარგმანებში გაგებულია ისე, რომ ძელი ცხოვრებისა ამ მანდილში იქნა გახვეული¹². მაგრამ, ფაქტობრივად, „მანდილი წმიდა“ საქართველოს ისტორიის მკვლევართა მიერ კომენტირებული არ ყოფილა.

ის, რომ ბასილი II-ის მიერ გამოტახილი მანდილი „წმიდაა“, მის განსაკუთრებულ თვისებასა და მნიშვნელობაზე მეტყველებს. „მანდილი წმიდა“ აშკარად რელიგიური თაყვანისცემის საგნებს მიეკუთვნებოდა, რომელთაც ეკლესია სასწაულმოქმედ ძალას მიანერდა, რომელთაგან შემწეობა-მფარველობას ითხოვდა და ელოდა. შემთხვევითი არ არის, რომ ბასილმა, როცა „მოიღო ძელი ცხოვრებისა მანდილითა წმიდითა“ ასე მიმართა მათ: „უკეთუ მძიმე მე კელთა მტერთასა, არლარა თაყუანისცე უკუნისამდე“. მაშასადამე, „მანდილი წმიდა“, ისევე როგორც ძელი ცხოვრებისა, ქრისტიანული რელიკვიაა. ამასთან დაკავშირებით კი შეიძლება გავიხსენოთ მანდილის ერთი სპეციფური მნიშვნელობა არაბულსა და ბერძნულში: მანდილი, მანდილიონი იყო მაცხოვრის ზელთუქმნელი ხატი ედესიდან.

გადმოცემით, ედესის ავადმყოფმა მეფემ აბგარმა, რომელიც I ს. პირველ ნახევარში ცხოვრობდა, ნერილობით თხოვნით მიმართა იესო ქრისტეს ემკურნალა მისთვის. აბგარმა იესო ქრისტესთან მხატვარიც წარგზავნა, მაგრამ მან ვერ შესძლო მაცხოვრის დახატვა. მაშინ იესომ

⁸ Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle. Tr. du Géorgien par M. Brosset. Ire partie Ire livraison. St. Pé. 1849. გვ. 308.

⁹ Е. Такашвили. Источники грузинских летописей. Три хроники. Тифлис, 1900, გვ. 166, 179 прим.

¹⁰ Сумбат Давитис-дзе. История и повествования о Багратионах. Перевод, введение и примечания. М. Д. Лордкипанидзе. Тб., 1979, გვ. 40; Матиане Картлиса. Перевод, введение и примечания. М. Д. Лордкипанидзе. Тб., 1976, გვ. 44; Летопись Картли. Перевод, введение и примечания Г. В. Цулая. Тб., 1982, გვ. 63.

¹¹ Matiane Kartlisa. The Georgian Chronicle. Introduction and Notes by R. Metreveli. Translation and Indexes by A. Chanturia. Ed. of Series M. Abashidze. Tbilisi, 1996, გვ. 38.

¹² Historie de la Géorgie..., გვ. 308; გვ. 40; Е. Такашвили. Источники ... გვ. 166, 179; გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობებისა ქართველოს შესახებ. ტომი მეხუთე. ტექსტები ქართული თარგმანებითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო. ყაუხჩიშვილმა. თბ., 1963, გვ. 50.

მას გამოართვეა ტილო, რომლითაც სახე მოინმინდა და რომელზედაც მისი გამოსახულება (თავი და კისრის ნაწილი) აღიბეჭდა. ოთხადნაკეცი ტილო მან აბგარს გაუგზავნა, რომელიც ეამბორა მას და განიკურნა¹³. მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატი, რომლის სახელწოდებაც არაბულში არის იკუნათ ალ-მანდილდა ბერძნულშიმანდილიონი, გახდა ედესის მფარველი, მისი სალოცავი, ინახებოდა ამ ქალაქში არაბთა მიერ მის დაპყრობამდე, ერთი ხანობა დაიკარგა, შემდეგ ხელახლა აღმოჩნდა და ასე გაგრძელდა 944 წლამდე.

944 წ. ედესას შემოეწყო ბიზანტიის ლაშქარი იოანე კურკუასის სარდლობით, რომელმაც მანამდე დაიპყო არზანი, მაიაფარიკინი, დარა და ნისიბინი. ალყა წარმატებით მიმდინარეობდა და ქალაქი ის-ის იყო უნდა დაცემულიყო, რომ ბიზანტიელებმა მოლაპარაკება გამართეს ედესის მუსლიმებთან, შეპირდნენ ალყის მოხსნას, მუსლიმი ტყვეების განთავისუფლებას და ფულად კომპენსაციას, თუ ისინი დასთმობდნენ ხატ-მანდილიონს, რომელიც ედესის ეკლესიაში ინახებოდა.

ედესის მუსლიმებმა ნებართვა თხოვეს აბასიან ხალიფას ალ-მუთთაკის (940-944), რომელმაც ლეთისმეტყველებთან და სამართალმცოდნეებთან კონსულტაციის შემდეგ თანხმობა მისცა. იოანე კურკუასმა გაათავისუფლა მუსლიმი ტყვეები, გადაიხადა 12 ათასი ვერცხლის მონეტა და დაიხსნა მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატი, რომელიც 944 წ. 15 აგვისტოს, ყოვლადწმიდის ლეთისმშობლის მიძინების დღეს დიდი ზარ-ზეიმით გადაასვენეს კონსტანტინოპოლში. 16 აგვისტოს დიდმა პროცესიამ, რომელიც მონაწილეობდნენ პატრიარქი თეოფილაქტე, იმპერატორ რომანოზ ლეკაპინის ვაჟები სტეფანოზი და კონსტანტინე და მათი სიძე, მომავალი იმპერატორი კონსტანტინე პორფიროგენტი, მანდილიონი გადაიტანა ჯერ წმ.

¹³ ამ გადმოცემის შესახებ დიდალღი ლიტერატურა არსებობს. ცნობილია მისი სამი ძირითადი ვერსია: სირიული, სომხური და ბერძნული. ქართული აპოკრიფის შესახებ (რომელიც ახლოა ბერძნულთან) იხ. A. Xaxaioy. *Очерки по истории грузинской словестности* вып. I. Народный эпос и апокрифы. 1896, გვ. 193, შენ. I; კ. კეკელიძე. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. I თბ. 1951, გვ. 172; ძველი გამოკვლევებიდან შეიძლება დავასახელოთ: R.A.Lipsius. *Die Edessinische Abgarsage*. Braunschweig. 1890. ახლებიდან: Av. Cameron. *The History of the Image of Edessa. The Telling of a Story.* - *Okeanos. Essays Presented to Ihor Ševcenko on his Sixtieth Birthday*. Ed. C.Mango, O.Pristak. Cambridge Mass; 1984, გვ. 80-94; N. Patterson Ševcenko. *Mandyliion. The Oxford Dictionary of Byzantium*. A.P.Kazhdan Ed. in Chief. vol.II. New York, Oxford University Press. 1991, გვ. 1282.

¹⁴ Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Аитнохийского. Издал, Перевел и объяснил В. Р. Розен, СПб, 1883, гв. 392-396. A. Vasiliev. *History of the Byzantine Empire*, vol. I. Madison and Milwaukee. The University of Wisconsin Press, 1964, гв. 306-307, M.M.Mango. *Edessa*. - *The Oxford Dictionary of Byzantium*. A.P.Kazhdan Ed. in Chief. vol. I. New York-Oxford. Oxford University Press, 1991, гв. 676; N.Patterson-Ševcenko. *Mandyliion*. гв. 1282.

სოფიოს, შემდეგ კი სასახლის ფაროსის ღვთისმშობლის ტაძარში¹⁴. ამის შემდეგ 16 აგვისტო საზეიმოდ აღინიშნებოდა ბიზანტიასა და მართლმადიდებლურ სამყაროში.

როგორც კ. ვაიცმანი აღნიშნავს, არსებობდა ედესის მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის მრავალი ასლი¹⁵. ასეთი ასლები იყო ედესაში, სადაც იოანე კურკუასის მიერ წარგზავნილ სამოსატის ეპისკოპოსს აბაამს გარჯა მოუხდა, რათა მრავალი ასლიდან ჭეშმარიტი ხატი გამოერჩია¹⁶. 966 წ. ერთი ასეთი ასლი აგურზე მანბიჯიდან წამოიღო ნიკიფორე ფოკამ¹⁷. გაცილებით ადრე, „ქეცზე გადმოხეჭილი“ მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის ასლი ედესიდან საქართველოში მოხვდა. ის მოიტანა ანტონ მარტყოფელმა და ამ ხატის სახელზე აიგო მატყოფის ღვთაების ეკლესია¹⁸. ფიქრობენ, რომ მანდილიონი ერთ-ერთი ის რელიკვიაა, რომელიც 1274 წ. შეიძინა მეფე ლუი IX-მ და გადაიტანა პარიზში, სადაც ინახებოდა სენ-შეპელში, ვიდრე არ დაიკარგა საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციის დროს¹⁹.

ცნობილი რუსი ბიზანტინისტი ა. ვასილიევის აზრით ედესიდან კონსტანტინოპოლში მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის გადასვენებამ ძლიერ გაამძნევა რელიგიურად განწყობილი დედაქალაქის მოსახლეობა, რომელიც ამ ხატში (რომელსაც სასწაულმოქმედი თვისებები

¹⁵ K. Weitzmann. The Mandylion and Constantine Porphyrogenetos. Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination. Chicago, 1971, გვ. 228.

¹⁶ А. А. Васильев. Византия и арабы, გვ. 254.

¹⁷ H. Grégoire. The Amorians and Macedonians, 842-1025. The Cambridge Medieval History. vol. IV. The Byzantine Empire, pt. I Byzantium and its Neighbours. Ed. J. M. Hussey. Cambridge, 1966, გვ. 149.

¹⁸ იხ. საქართველოს სამოთხე. შეკრებილი ქრონოლოგიურად და გამოცემული გო-ბრონ (მიხეილ) პავლის ძის საბინინის მიერ. პეტერბურლი, 1882, გვ. 293-294; П. Иоселиани. Описание Марткопского монастыря. Тифлис, 1847, გვ. 11; Д. Бакрадзе. Кавказ в древних памятниках христианства. - Записки Общества любителей Кавказской археологии, кн. I, Тифлис, 1875, გვ. 98; Е. К[ирмон]. Жизнь и подвиги преподобного Автония Столпника. Тифлис, 1899, გვ. 8. ი. სულხანოვი. მოთხრობა ხელით უქმნელის ხატისათვის უფლისა ჩუშნისა და მაცხოვრისა იესო ქრისტისა. - Грузинский духовный вестник. VIII. Тифлис, 1864, გვ. 51 და შემდგ. კ. კეკელიძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 307; ამ ხატის საქართველოში ენოდება „ლუთაების ხატი და პირი ლუთისა“ (ი. სულხანოვი. დასახ. ნაშრ., გვ. 51. შენ.).

¹⁹ N. Patterson-Sevcenko. Mandylion, გვ. 1282; მე-XIV ს. მიწურულს, თემურ-ლენგის ერთ-ერთი შემოსევის დროს, დაიკარგა მარტყოფის მონასტერში დაცული მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის ასლიც. ეპისკოპოსი გიორგი, რომელმაც ხატი გადამალა, მოკლეს და მიუხედავად დიდი ძეხვისა, ხატი ვერ მოინახა. ამ „ქეცზე გადმოხეჭილი“ ხატის ასლი (რომელიც 1752 წლამდე მარტყოფის მონასტერში ინახებოდა), თბილისში გადაიტანეს და 1818 წ. საქართველოს ეგზარქოსის ბრძანებით დაასვენეს სიონის საკათედრო ტაძარში. იხ. Е. К[ирмон]. დასახ. ნაშრ., გვ. 9.

გააჩნდა) ხედავდა მფარველს საგარეო მტრების წინააღმდეგ ბრძოლებში²⁰.

ბიზანტიის იმპერატორები თავიანთ ლაშქრობებში თან ატარებდნენ ხოლმე ქრისტიანულ რელიკვიებს მეომართა საბრძლო სულისკვეთების ასამაღლებლად. ასეთი რელიკვიები ჰქონდა ბასილ II-საც გიორგი I-ის წინააღმდეგ სამხედრო კამპანიის დროს. ერთი მათგანი იყო ძელი ცხორებისა, მეორე კი მანდილი/მანდილიონი. ეს ტერმინი, რომელიც დამოწმებულია ზემოდასახელებულ ქართულ წყაროებში, ისევე როგორც არაბულსა და ბერძნულში, აღნიშნავდა მაცხოვრის ხელთუქმნელ ხატს ედესიდან.

²⁰ А. А. Васильев. Византия и арабы, გვ. 255.

TOWARDS THE INTERPRETATION OF ONE PASSAGE IN THE WORK OF SUMBAT DAVITIS-DZE AND *MATIANE KARTLISA*

Summary

In August 1022 the Byzantine Emperor Basil II (976-1025) quelled the rebellion of Nicephorus Phocas and Nicephorus Xyphias and started hostilities against the Georgian King Giorgi I (1014-1027) who had supported the rebels. Basil's objective was to capture the domains of David the Curopalate. The peace talks with Giorgi I failed and the Georgians routed the Byzantines in a surprise attack. According to the 11th cent. Georgian historian Sumbat Davitis-dze, the enraged Basil, "Had...the Life-giving cross with the Holy Mandylyon brought, dashed it to the ground and said "If you deliver me into the hands of the enemy I shall not worship thee to eternity" (*Kartlis Tskhovreba*, I Ed. by S. Qaukhchishvili, Tbilisi, 1955, p. 384). The new battle of the opposing sides ended in a Byzantine victory. Another Georgian chronicle, *Matiane Kartlisa*, describing the battle in question, reports that "Basil ordered the Life-giving Cross to be fetched and had the Holy Mandylyon spread on the ground" (*Kartlis Tskhovreba*, I, p. 287). In this episode, the Life-giving Cross is believed to have been the cross on which Christ was crucified, while the "Holy Mandylyon" has not been commented on. In the author's view, the Holy Mandylyon was the Saviour's miraculous image from Edessa. According to legend, Christ sent to Abgar, King of Edessa the Holy Towel that he had pressed to his face and that retained the impression of his features. This precious relic, which is designated *Ikunat Mandil*, Mandylyon in Arabic and Greek, was transported with great pomp from Edessa to Constantinople on 15 August 944. The Life-giving cross and the Holy Mandylyon were Christian relics taken along by Byzantine emperors in their campaigns in order to boost the morale of their troops.

მიხეილ თამარაშვილი — საძარტველს ეკლესიის ისტორიის მკვლევარი

1995 წელს ქართული ეკლესიის ისტორიის კვლევის ფონდთან არსებულმა გამომცემლობა „კანდელმა“ დასტამბა ფრანგული ენიდან ნათარგმნი, 1910 წელს რომში გამოცემული მიხეილ თამარაშვილის „ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე“ (რედაქტორები: ზაზა ალექსიძე და ჯუმბერ ოდიშელი). მ. თამარაშვილის აღნიშნულ შრომას, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მეორე გამოცემაა, ქართველი მკითხველის უმრავლესობა პირველად გაეცნობა, რადგან ნაშრომის უცხო ენაზე არსებობამ და, რაც მთავარია, მისმა ბიბლიოგრაფიულმა იშვიათობამ განაპირობა ის, რომ იგი მხოლოდ სპეციალისტთა ვიწრო წრისათვის იყო ცნობილი.

XIX საუკუნის დასასრულსა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართული ისტორიოგრაფიის, კერძოდ კი, საქართველოს ეკლესიის ისტორიის შესწავლაში დიდია იმხანად რომში მოღვაწე ქართველი ისტორიკოსის მ. თამარაშვილის ღვაწლი. მართალია, ამ დაუცხრომელი მოღვაწის მრავალმხრივი საქმიანობა სათანადო მეცნიერული სიღრმით მონოგრაფიულადაა შესწავლილი¹, მაგრამ მისი მდიდარი მემკვიდრეობის შეფასება ქართული ისტორიოგრაფიის ჭრილში კვლავ მკვლევართა ყურადღების ცენტრში დგას. მ. თამარაშვილი ქართველ ისტორიკოსთა შორის ერთ-ერთი პირველთაგანი იყო, რომელმაც საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობით ბაზა გაამყარა უცხოეთის არქივებსა და ნიგნთსაცავებში დაცული მანამდე უცნობი დოკუმენტებით. მის მიერ ვატიკანის, პალერმოს (სიცილია), საფრანგეთისა და სხვა ქვეყნის არქივებში მოპოვებული მასალები ძირითადად ეხება საქართველოში მოღვაწე კათოლიკე მისიონერებს, რომელთა მოხსენებით ბარათებში ასახულია საქართველოს პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ცხოვრება და რომელიც მოიცავს ვრცელ პერიოდს, დაწყებული XIII საუკუნიდან, დამთავრებული XIX ს-ის. პირველი ნახევრით. აღნიშნული მასალების საფუძველზე მ. თამარაშვილმა 1902 წელს ქართველი საზოგადოებრიობის დახმარებით თბილისში გამოაქვეყნა სქელტანიანი შრომა — „ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის“. დასახელებულ ნაშრომს ქართველი საზოგადოებრიობა და განსაკუთრებით სამეცნიერო წრეები დიდი მონონებით შეხედნენ. მას მიუძღვნეს შესანიშნავი რეცენზიები, რომლებშიც ხაზგასმული იყო, რომ ევროპაში მოღვაწეობდა ქართველი მეცნიერი, რომლის გული მხოლოდ სამშობლოს სიყვარულით ფეთქავდა². ისტორიკოსი მოსე ჯანაშვილი გაზეთ „ივერიაში“ წერდა:

¹ იმ. შ. ლომაძე, მიხეილ თამარაშვილი და ქართველი კათოლიკენი, თბ., 1984.

² იქვე, გვ. 61-63

„ეს მართო კათოლიკობის ისტორია კი არ არის, არამედ საქართველოს შინაგანი ცხოვრებისა და პოლიტიკური მდგომარეობის ისტორიაა ამ მხრივ და ეს შესანიშნავი წიგნი მეორე „ქართლის ცხოვრებაა“³.

1904 წელს თბილისში გამოიცა მ. თამარაშვილის მეორე შრომა — „პასუხად სომხის მწერლებს, რომელნიც უარყოფენ ქართველ კათოლიკობას“. ავტორი ქართველი კათოლიკეების ეროვნულ პრობლემას მდიდარი საარქივო მასალების საფუძველზე მეცნიერულად ასაბუთებდა. ამ ორი ნაშრომის გამოცემით ნათელი გახდა, რომ მკვლევარ-ისტორიკოსთა რიგებს შეემატა ევროპულად განსწავლული პიროვნება, რომელმაც საკვლევ ობიექტად გაიხადა ქართველთა რელიგიურ-კონფესიური ჯგუფის-ქართველი კათოლიკეების ისტორიის შესწავლა.

პრობლემის დამუშავებით და მისი წინა პლანზე წამოწევით მ. თამარაშვილმა გაილაშქრა იმ მავნე ასიმილაციური პოლიტიკის წინააღმდეგ, რომელსაც რუსეთის ცარიზმი მიმართავდა ჩვენში. მათ ისარგებლეს იმით, რომ ქართველთა გარკვეული ნაწილი ისტორიული ბედუკულობათობის გამო სხვადასხვა სარწმუნოებას აღიარებდა. ქართველთა რელიგიურ-კონფესიურ ჯგუფში ქართველი კათოლიკეების გარდა შედიოდნენ ქართველი გრიგორიანები და ქართველი მაჰმადიანები. აღნიშნული კონფესიები ჩვენში გაჩნდნენ სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ეპოქაში და მათი წარმოშობის მიზეზებიც სხვადასხვაგვარი იყო. ცარიზმმა თავისი პოლიტიკური მიზნებისათვის კარგად გამოიყენა ქართველთა სარწმუნოებრივი განსხვავება — ქართველი გრიგორიანები და ქართველი კათოლიკეები სომხებად მიიჩნია, ქართველი მაჰმადიანები თურქებად და შეეცადა ისინი ერთმანეთისათვის დაეპირისპირებინა. მ. თამარაშვილი ქართველი კათოლიკეების ეროვნულობის მტკიცე დამცველად მოგვევლინა. რუსეთის რეაქციულ ძალებს ამოფარებული სომეხი კათოლიკე სასულიერო პირები ამტკიცებდნენ, რომ საქართველოში ქართველთა შორის არასოდეს ყოფილა კათოლიკობა. მათი აზრით, ისინი ყველა ეროვნებით სომხები იყვნენ. 1829 წელს, სამხრეთ საქართველოს შემოერთების შემდეგ, აზრუმიდან გადმოსახლებულმა სომეხმა კათოლიკეებმა დაიწყეს მესხეთის ქართველი კათოლიკეების გასომხება. ხოლო 1845 წლიდან რუსეთის მიერ ევროპელი კათოლიკე მისიონერების გაძევებით ეს პროცესი კიდევ უფრო დამძიმდა. სომეხი კათოლიკე სასულიერო პირები, რომელთაც ზურგს უმაგრებდა ვენეციაში წმ. ლაზარეს კუნძულზე დაარსებული მხითარისტთა კონგრეგაცია, სამხრეთ საქართველოს კათოლიკურ ეკლესიებში წირვა-ლოცვას ხალხისათვის გაუგებარ სომხურ ენაზე ასრულებდნენ. მათვე ახალციხისა და ალექსანდრეპოლში (დღევანდელი გიუმრი, ყოფილი ლენინაკანი) გახსნეს სკოლები კათოლიკე სასულიერო პირთა

³ გაზ. „ივერია“, 1902, № 254

მოსამზადებლად, სადაც აგრეთვე სწავლა სომხურ ენაზე მიმდინარეობდა. შედარებით უკეთეს პირობებში იმყოფებოდნენ თბილისსა და ქუთაისში მყოფი ქართველი კათოლიკეები, რომელთა ეკლესიებში წირვა-ლოცვა ლათინური რიტმით სრულდებოდა, სადაც სახარებასა და სამოციქულოს ქართულ ენაზე კითხულობდნენ. დიდი ძალისხმევა დასჭირდათ სამხრეთ საქართველოს ქართველ მამულიშვილებს, რომლებიც მკვიდრ მესხთა წრიდან იყვნენ გამოსული, რომ შეენარჩუნებინათ ქართველი კათოლიკეების ეროვნულობა. ეს საქმე, დიდი სიძნელეების მიუხედავად, იტვირთეს პეტრე ხარისჭირაშვილმა, ივანე გვარამაძემ, მიხეილ თამარაშვილმა, დომინიკე მულაშაშვილმა-პანაძემ და მრავალმა სხვამ. პ. ხარისჭირაშვილის მიერ 1860 წ. კონსტანტინოპოლში ქართულ მონასტერთან დაარსებულმა სასულიერო სემინარიამ და ქართულმა სტამბამ დიდი როლი შეასრულა მესხეთის ქართველი კათოლიკეების ეროვნული ცნობიერების შენარჩუნებაში⁴.

რეაქციული ძალები სომეხი კათოლიკეების სასარგებლოდ მოქმედებდნენ. 1886 წლის 16 იანვრის რუსეთის იმპერატორის ბრძანებით აიკრძალა ქართულ კათოლიკურ ეკლესიებში წირვა-ლოცვის ჩატარება ქართულ ენაზე⁵. კათოლიკე სომხებმა მოინდომეს თბილისის „მიძინების“ ქართული კათოლიკური ეკლესიის მითვისებაც. მეფის რუსეთის ამ გადაწყვეტილებამ კიდევ უფრო დაამძიმა მესხეთის ქართველ კათოლიკეთა მდგომარეობა. ამ კუთხის კათოლიკე მრევლმა რამდენჯერმე პეტიციით მიმართა რუსეთის უზენაეს ხელისუფლებას და რომის პაპს, რომ ანგარიში გაენიათ მათი ეროვნულობისათვის და წირვა-ლოცვაც ქართულ ენაზე დაეკანონებინათ. მაგრამ მათი სამართლიანი მოთხოვნა უყურადღებოდ რჩებოდა. ასეთ ისტორიულ ფონზე გამოვიდა სამოღვაწეოდ მ. თამარაშვილი. რადგან მისი ბიოგრაფია საფუძვლიანად აქვს შესწავლილი პროფ. შ. ლომსაძეს, ჩვენ გვერდს ავუვლით მას, ხოლო ზოგადად აღვნიშნავთ, რომ 1858 წელს ახალციხეში დაბადებულ მიხეილ (ერობაში ალექსანდრე) პეტრეს ძე თამარაშვილის პიროვნების ჩამოყალიბებაზე დიდი როლი შეასრულა მისმა სულიერმა მოძღვარმა და მასწავლებელმა ივანე გვარამაძემ, რომელიც „ვინმე მესხის“ ფსევდონიმით იყო ცნობილი. მისი რეკომენდაციით მიხეილი პ. ხარისჭირაშვილმა კონსტანტინოპოლის ქართველ კათოლიკეთა სემინარიაში ჩარიცხა, სადაც მან სწავლაში დიდი ნიჭი გამოიჩინა, საფუძვლიანად შეისწავლა ფრანგული, ლათინური, იტალიური ენები. პ. ხარისჭირაშვილმა ახალგაზრდა ყმანვილს სწავლაში გზა გაუკაფა და იგი სწავლის გასაგრძელებლად საკუთარი ხარჯით მიაღვლინა ჯერ ესპანეთის სასულიერო სემინარიაში,

⁴ შ. ლომსაძე, გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან. ახალციხური ქრონიკები, თბ. 1979, გვ. 66-84.

⁵ კ. კეკელიძის სახ. ხელნართა ინსტიტუტი, მ. თამარაშვილის პირადი ფონდი, საქმე №129, ფურცელი 1.

შემდეგ — პარიზის წმ. ლაზარეს სასწავლებელში. 1888 წელს ევროპაში განათლება მიღებული მ. თამარაშვილი საქართველოში ბრუნდება. იგი დანიშნეს თბილისის „მიძინების ეკლესიაში“ მღვდლად. მისი მოღვაწეობის დანაშაულები ემთხვევა მძიმე რეაქციის ხანას, როცა რუსეთის რეაქციულმა ძალებმა გააძლიერეს ზენოლა ქართველ ხალხზე, როცა ყოველგვარი ეროვნული იდეებოდა, ხოლო კატკოვებსა და პატკანოვებს ფართო ასპარეზი მიეცათ. რეაქციის მცდელობის მიუხედავად, ამ პერიოდში ჩვენში მძლავრად გაიშალა თერგდალეულთა ხელმძღვანელობით ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა. მ. თამარაშვილს ახლო ურთიერთობა ჰქონდა მათთან და თავისი მოღვაწეობით მათი ეროვნული სულისკვეთების პარტიკულ განხორციელებას ხელს უწყობდა. თბილისის „მიძინების ეკლესიის“ ამბიონიდან იგი თავის მრევლს ღრმა პატრიოტული სიტყვებით მიმართავდა, რამაც დიდი როლი შეასრულა ქართველი კათოლიკეების ეროვნული თვითშეგნების ამაღლებაში. შოვნისტურ-რეაქციული ძალების დაბეზლებით იგი გააძევეს საქართველოდან. 1890 წელს იგი ჩადის რომში, სადაც 1894 წელს დაამთავრა ვატიკანის სასულიერო აკადემია და ღვთისმეტყველების დოქტორის ხარისხი მოიპოვა.

მ. თამარაშვილს თავისი მოღვაწეობის დასაწყისში განზრახული არ ჰქონია, სამეცნიერო მოღვაწეობას გაჰყოლოდა. ქართველ კათოლიკეთა ეროვნულმა ტკივილმა მიიყვანა იგი ამ შეგნებამდე, რითაც კიდევ უფრო განუზომელი ხდება მისი მოღვაწეობის მნიშვნელობა. ეროვნული მეობის შენარჩუნებისათვის მეგრძოლ ქართველ კათოლიკეებს რომში მოღვაწე მ. თამარაშვილი ერთადერთ იმედად მიაჩნდათ, რომელიც რომის პაპის წინაშე მათ გასაჭირს მიიტანდა და მათთვის სასურველი გადაწყვეტილების მიღებას ხელს შეუწყობდა.

ქართველ კათოლიკეთა გარშემო გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად რომში მყოფ მ. თამარაშვილს 1892 წელს თბილისის კათოლიკური ეკლესიის სამღვდელობამ სთხოვა, მოეძია უცხოეთის არქივებში დოკუმენტური წყაროები საქართველოში კათოლიკობის გავრცელების შესახებ⁶. ეს დავალება მ. თამარაშვილმა სიხარულით იტვირთა და ვატიკანისა და საფრანგეთის სიძველეთსაცავებში დაიწყო მასალების მოძიება, სადაც მას ეგულებოდა საქართველოში მოღვაწე იტალიელი და ფრანგი მისიონერების მიერ ჩვენი ქვეყნიდან გაგზავნილი მოხსენებები, რომელიც უტყუარად ადასტურებდა ქართველი კათოლიკეების ისტორიულობას. ახლად აღმოჩენილი დოკუმენტების საფუძველზე, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მან შექმნა ორი კაპიტალური შრომა, რითაც მეცნიერულად დასაბუთებული პასუხი გასცა მოპაექრე სომეხ კათოლიკეებს.

ქართველ კათოლიკეთა ისტორიის კვლევის გარდა მ. თამარაშვილი დაინტერესდა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორიით. ზემოთ დასახელებული ნაშრომების პარალელურად იგი აგროვებდა

⁶ შ. ლომსაძე, მიხეილ თამარაშვილი და ქართველი კათოლიკენი, თბ., 1984, გვ. 26

მასალებს საქართველოს ეკლესიის ისტორიის განმაზოგადებელი ნაშრომის შექმნისათვის, რადგან, როგორც თვითონ წერდა: „საქართველოს ისტორია, განსაკუთრებით მისი საეკლესიო ისტორია, ნაკლებად არის ცნობილი, სწორედ ამიტომ გადავწყვიტეთ, სწავლული საზოგადოებრიობისათვის გაგვეცნო ნაშრომი, რომელიც ზუსტ სურათს შეუქმნიდა მას ქართულ ეკლესიაზე“⁷.

მ. თამარაშვილს კარგად ჰქონდა შეგნებული ნაშრომზე მუშაობის დროს თუ რა რთული პრობლემების წინაშე აღმოჩნდებოდა, მაგრამ სამშობლოს უსაზღვრო სიყვარულმა „აიძულა“ ეტვირთა ეს მძიმე შრომა. „ამ საქმის განხორციელება — წერდა იგი — არ იყო იოლი. რაკი არ არსებობს საკუთრივ საქართველოს საეკლესიო ისტორია, მრავალმხრივი კვლევა-ძიების ჩატარება მოგვიხდა საჭირო მასალის შესაგროვებლად, მაგრამ არ ვნანობდი განეულ გარჯას და გვეჯერა, ცოტათი მაინც შევძელით, ნათელი მოგვეფინა ქართული ეკლესიისათვის, რომელიც მართლაც დაფასებას და პატივისცემას იმსახურებს“⁸.

საარქივო მასალებით ირკვევა, რომ საქართველოს ეკლესიის ისტორიის დანერა მან გადაწყვიტა ფრანგულ ენაზე. მიზანი ნათელი იყო: ევროპის სამეცნიერო საზოგადოებისათვის გაეცნო მანამდე მათთვის უცნობი მრავალსაუკუნოვანი საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში, მამამდიანურ გარემოცვაში მყოფი, მტკიცედ იცავდა ქრისტეს რწმენას ერისა და სამშობლოს გადარჩენისათვის.

აქვე დავეძნოთ, რომ მ. თამარაშვილამდე, ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში, საქართველოს ეკლესიის ისტორიის შესწავლის ტრადიციას ჩვენში საკმაოდ მყარი ნიადაგი ჰქონდა. 1843 წელს ცნობილმა მკვლევარმა პლატონ იოსელიანმა რუსულ ენაზე სანკტ-პეტერბურგში გამოსცა საქართველოს ეკლესიის ისტორია⁹. ქართულ-რუსულ, ბერძნულ-რომაულ წყაროებზე დაფუძნებული აღნიშნული შრომა ნათელ წარმოდგენას აძლევდა რუსულენოვან მკითხველს მრავალსაუკუნოვანი საქართველოს ეკლესიის ისტორიის შესახებ. ამ წიგნს დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა. მართალია, აღნიშნულ ნაშრომში გამოთქმული ზოგიერთი შეხედულება დღევანდელ ისტორიოგრაფიულ მიღწევებთან შეიძლება შეუთავსებელი იყოს, მაგრამ მასში გამოყენებულია ისეთი მასალები, რომელიც დღესდღეობით ჩვენთვის უცნობია, რაც მთავარია იგი დანერგულია მორწმუნე, ეკლესიური პიროვნების მიერ, რომელიც კარგად იცნობდა საეკლესიო სამართლის საკითხებს. ამდენად აღნიშნულ შრომას საქართველოს ეკლესიის

⁷ მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე. რედაქცია გაუკეთეს, წინასიტყვაობა დაურთეს და გამოსაცემად მოამზადეს ზაზა ალექსიძემ და ჯუმბერ ოდიშელმა, თბ. 1995, გვ. 13.

⁸ მ. თამარაშვილი. დასახ. ნაშრ., გვ. 13

⁹ Краткая история Грузинской церкви, составление Платон Иоселиани, издание второе, СП. 1843.

ისტორიის მკვლევრები გვერდს ვერ აუვლიან. ქართულ სასულიერო ჟურნალ „მწყემსში“ (1883-1910 წწ.) ხშირად იბეჭდებოდა საქართველოს ეკლესიის ისტორიის ცალკეული საკითხები. 1886 წელს ქართულ ენაზე გამოიცა მოსე ჯანაშვილის „საქართველოს საეკლესიო ისტორია“. აგრეთვე მნიშვნელოვანი იყო მ. საბინინის ქართულ წმინდანთა ცხოვრება „საქართველოს სამოთხის“ სახელწოდებით. მასვე ეკუთვნის რუსულ ენაზე გამოცემული საქართველოს ეკლესიის ისტორია VI საუკუნემდე. XX საუკუნის დასაწყისში საქართველოს ეკლესიის საკითხებზე მუშაობდნენ ს. გორგაძე, კირიონ ეპისკოპოსი (საძაგლიშვილი) კ. ცინცაძე, მ. კელენჯერიძე, თ. ჟორდანიას, პ. კარბელაშვილი, ექვ. თაყაიშვილი და სხვები. აღსანიშნავია, რომ ზემოთ ჩვენს მიერ ჩამოთვლილი ზოგიერთი ნაშრომებით დაინტერესდნენ უცხოელი მეცნიერები. ცნობილია, რომ ინგლისელმა თეოლოგმა სოლომონ მაღანმა XIX საუკუნის 60-იან წლებში ინგლისურ ენაზე თარგმნა და ქალაქ ლონდონში გამოსცა პ. იოსელიანის საქართველოს ეკლესიის ისტორია. XIX 70-იანი წლების ბოლოს საფრანგეთში გამოვიდა დარას მიერ შედგენილი წმიდა ნინოს ცხოვრება, ხოლო XX საუკუნის დასაწყისში რომში ავრელიო პალმიერმა იტალურ ენაზე ჟურნალ „ბესარიონში“ გამაქვეყნა მოკლე ნაშრომი საქართველოს ეკლესიის ისტორიიდან. აღსანიშნავია, რომ მას ამ ნაშრომზე კონსულტაციას უწევდა ეპისკოპოსი კირიონი, რაც დასტურდება ამ უკანასკნელის პირად ფონდში დაცული მასალებით¹⁰.

როგორც ვხედავთ, მ. თამარაშვილამდე ჩვენში და უცხოეთში საქართველოს ეკლესიის კვლევას გარკვეული ყურადღება ეთმობოდა. ჩვენს მიერ ჩამოთვლილი ნაშრომების მცირე ნაწილს მ. თამარაშვილი იცნობდა და კიდევ იმონებებს თავის გამოკვლევაში.

წყაროებით ირკვევა, რომ მ. თამარაშვილი 1902 წლიდან საქართველოს ეკლესიის ისტორიაზე ინტენსიურად მუშაობდა. მას ნაშრომის დაწერისას სურდა, გაეთვალისწინებინა ქართველი საზოგადოებრიობის აზრი. ამ მიზნით, მ. თამარაშვილს, როგორც ცნობილ ისტორიკოსს პ. ჯანაშვილს ატყობინებდა, საქართველოში გამოუგზავნიდა მომავალი ნაშრომის პროსპექტი და მათგან მოითხოვდა თავიანთი აზრი გამოეთქვათ მის შესახებ¹¹. ნაშრომზე მუშაობის დროს მ. თამარაშვილს ქართველი საზოგადო მოღვაწეები თანადგომას და სულიერ მხარდაჭერას უცხადებდნენ. XX საუკუნის დასაწყისში პერიოდულ პრესაში მათ მიერ ხშირად იბეჭდებოდა წერილები, რომლითაც მკითხველებს აუწყებდნენ, რომ რომში მოღვაწე მ. თამარაშვილი მალე დაასრულებდა საქართველოს ეკლესიის ისტორიას და გამოთქვამდნენ იმედს, რომ წარმოდგენილი ნაშრომი მაღალ დონეზე იქნებოდა შესრულებული. ზოგიერთ საჭირო წყაროებს,

¹⁰ კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, კირიონ საძაგლიშვილის პირადი ფონდი, საქმე № 897; 898; 899; 900; 903.

¹¹ ლიტერატურის მატრიანე, 7-8, თბ. 1984, გვ. 128.

გამოცემულ წიგნებს, თუ ილუსტრაციებს, იგი საქართველოდან იღებდა. ქართველი საზოგადო მოღვაწეები, რომელთაც კარგად ესმოდათ, თუ რა ეროვნულ საქმეს აკეთებდა უცხოეთში გადაკარგული ქართველი მეცნიერი, მის ყოველგვარ მოთხოვნას სიამოვნებით ასრულებდნენ. ამ მხრივ განსაკუთრებით დიდ დახმარებას უწევდნენ ზაქარია ჭიჭინაძე, თედო სახოკია, ივანე გვარამაძე, მისე ჯანაშვილი და სხვები.

1905 წლისათვის მ. თამარაშვილს აღნიშნული შრომა უკვე მზად ჰქონდა გამოსაცემად, მაგრამ უსახსრობის გამო უჭირდა მისი დასტამბვა. ცოცხალი აღარ იყო მისი პირველი ნაშრომის დამფინანსებელი სტეფანე ზუბალაშვილი, რომელიც 1904 წელს პარიზში გარდაიცვალა, ხოლო მის მემკვიდრეებს გულთან არ მიუტანიათ უმწეო მდგომარეობაში მყოფი მ. თამარაშვილისა და მისი წიგნის ბედი. მკვლევარი შ. ლომსაძე დანერჩილებით გადმოგვცემს მ. თამარაშვილის წიგნის გამოცემასთან დაკავშირებულ სიძნელეებს. უსახსროდ მყოფი მ. თამარაშვილი იმედოვნებდა, რომ ქართველი საზოგადოება გარკვეულ თანხას გაიღებდა მის დასაბეჭდად. ამ მიზნით მან 1906 წლის ზაფხულში თხოვნით მიმართა საქართველოს თავადაზნაურთა საკრებულოს მცირე სახსრები გაელო წიგნის გამოცემისათვის, მაგრამ თავადაზნაურობამ გულგრილობა გამოიჩინა ამ საკითხის მიმართ. ზოგიერთი ქართველის უყურადღებობით გულდანყევტილი მ. თამარაშვილი 1907 წლის 4 აპრილს ჭიჭინაძეს წერდა: „აგერ ჩემი დიდი შრომა ფრანგულად „საქართველოს ეკლესიის ისტორია“ დავამთარე. გარნა არ ვიცი, თუ როდის დავიწყებ მის დაბეჭვდას, რადგან 5000 მანეთამდე ხარჯი უნდა, ბ-ნი ზუბალოვები აღარაფერს მენევიან რევოლუციის გამო. არც იმედი მაქვს, სხვა ვინმემ ჩვენ ქართველთაგანმა ხელი გამიმართოს ამ დიდს ხარჯში. დიდი შრომა დაედე ამ წიგნის დამთარეებას. მეტად შესანიშნავი რამე მოდის, რომლის მსგავსი არც ქართულად და არც ევროპის ენაზე მოიპოვება. ჩემი წინანდელი ორი წიგნი დაბეჭდილი ამ ახალ შრომასთან სრულებით არაფერია. შემდეგში როცა დაიბეჭდება, ვიცი კარგად, თუ ქართველები და თუ ევროპელები დიდ ქებას იტყვიან, გარნა მარტო ქება არ ემარა, ყველა პატიოსან ქართველს, ვისაც მამული უყვარს და მის წარსულს აფასებს, დიდი ვალი აქვს, ხელი მომიწყოს ამისთანა სამამულო შრომაში, რომლის მსგავსი ჯერ აზრადაც კი არ მოსვლიათ ქართველებს. აქ რომ მხედამენ მამულისათვის განწირული ეშრომობ, ყველას პგონიათ, რომ ქართველები დიდ შემწეობას მიგზავნიან. ნამდვილი კი ის გახლავთ, შემწეობას კი არა, ზოგიერთი ცარიელი წერილით პასუხსაც კი არ იძლევა. ესრეთი ქართველების გულგრილობა ჩემთვის დიდად სამწუხაროა და ეძლევათ თავს დავანებებდი საქართველოს სასარგებლოდ ყველანაირ შრომას, უკეთუ მამულის სიყვარულს არ დავეძლიეთ“¹².

მოტანილი ვრცელი მასალა კომენტარს არ საჭიროებს. სამშობლოს

¹² ლიტერატურის მატიანე, 7-8, გვ. 127

უსაზღვრო სიყვარული აიძულებდა მ. თამარაშვილს მტკერდადებული ქართული ფოლიანტები ეფურცლა და გაეცოცხლებინა ჩვენი წარსული. იგი დარწმუნებული იყო, რომ მომავალი თაობები მაინც დააფასებდნენ მის ღვაწლს ერისა და ქვეყნის წინაშე. ანალოგიური შინაარსისაა ცნობილი ისტორიკოსის მ. ჯანაშვილისადმი 1908 წლის 9 აპრილს გაგზავნილი წერილი, რომელშიც იგი წერდა: „... ამ წიგნში ეურთავ აგრეთვე საქართველოს მონუმენტებს, სურათებსაც და ორ გეოგრაფიულ კარტასაც. მეტად საჭიროდ დავინახე ამნაირი ისტორიის ფრნაგულად გამოცემა. რადგან ევროპაში თითქმის სრულებით არ იციან საქართველოს ისტორია და თუ იციან რამე, ისიც არეულ-დარეულად და შეცილებით თუ სომხების და თუ რუსების შეცდომილი წერილების წყაროებით“¹³. მ. თამარაშვილი კვლავ უჭიოდა ქართველების გულგრილობას და მართლაც ვერ გაამტყუნებდით, ამდენი შრომა, წიგნის გამოუცემლობის გამო წყალში ეყრებოდა. მან ზუბალაშვილების გარდა დახმარებისათვის მიმართა აგრეთვე ცნობილ ქველმოქმედს დ. სარაჯიშვილს, რომელმაც მხოლოდ 150 მანეთი გაიღო.

მძიმე მდგომარეობაში მყოფმა მ. თამარაშვილმა 1907 წლის 5 ნოემბერს შემწეობა სთხოვა თბილისის თავადაზნაურთა წინამძღოლს გიორგი ბაგრატიონ-დავითოვს, მაგრამ ამ უკანასკნელმაც გულგრილობა გამოიჩინა¹⁴, გულგატეხილმა მ. თამარაშვილმა შეადგინა ნაშრომის ანოტაციები ევროპულ ენებზე და დაგზავნა სხვადასხვა ქვეყანაში, მაგრამ ამანაც ვერ მოუტანა სასურველი შედეგი, მხოლოდ პოლონელებმა და რუმინეთის მეცნირებათა აკადემიამ გაიღო მცირე თანხა¹⁵.

ხელმოკლე ქართველი საზოგადოება მტკივნეულად განიცდიდა მ. თამარაშვილის მძიმე მატერიალურ მდგომარეობას და შეძლებისდაგვარად ცდილობდა დახმარებოდა. ნიკო ცხევედაძეს შემოწირულობის შეგროვებაც კი დაუწყია, მაგრამ ეს იმდენად მცირე თანხა ყოფილა, რომ იგი საქმეს ვერ წაადგებოდა. ერთხანს ქართველ კათოლიკეთა ჟურნალის „ჯვარი ვაზისას“ რედაქტორი დ. მულაშაშვილი-პანაძე ურჩევდა მისი თხზულებიდან ზოგიერთი თავის ბეჭვდა დაეწყოთ, რომ ამით შეემზადებინათ ნიადაგი მისი ქართულ ენაზე გამოცემისათვის, მაგრამ მ. თამარაშვილი ამ წინადადებას არ დასთანხმდა¹⁶.

დიდი ხვეწნა-მუდარის შემდეგ მ. თამარაშვილმა ზუბალაშვილებისაგან მიიღო მცირე თანხა, რაც წიგნის ბეჭვდის დანყებისათვის საკმარისი იყო. იგი იმედოვნებდა, რომ ნაშრომის გამოცემის შემდეგ ვინმე იბრუნებდა დარჩენილი თანხის გადახდაზე.

ბეჭვდისთანავე მ. თამარაშვილის წიგნმა ყურადღება მიიპყრო,

¹³ იქვე, გვ. 128

¹⁴ შ. ლომსაძე, მ. თამარაშვილი და ქართველი კათოლიკენი, გვ. 82.

¹⁵ იქვე, გვ. 83.

¹⁶ იქვე, გვ. 93.

როგორც იმხანად ვატიკანში მყოფი პროპაგანდის სკოლის მონაფე კონსტანტინე საფარაშვილი იგონებს: „კორექტურობას ასრულებდა ჩვენი სასწავლებლის მასწავლებელი ვინმე შარონი, რომელმაც ფრანგული ენა საუცხოოდ იცოდა და რომელიც ალტაცებული იყო ნიგნის შინაარსის გაცნობით. სტამბაში გადასაცემ ფურცლებს, რომ კითხულობდა და ასწორებდა, მუდამ თავს აქეთ-იქით აქნევდა და ღიმილით გაიძახოდა: „რა საინტერესოა! რა საინტერესოა!“ თითქოს ის ახლად აღმოჩენილი ქვეყნის განსაცვიფრებელ ამბებს კითხულობდაო“¹⁷.

დიდი წვლების შემდეგ ნიგნმა დღის სინათლე იხილა. მისი ნიგნით დაინტერესდნენ ევროპის თითქმის ყველა სამეცნიერო წრე, რადგან მ. თამარაშვილის შრომის წყალობით ისინი ეცნობოდნენ მანამდე მათთვის უცნობ საქართველოს ეკლესიის მრავალსაუკუნოვან ისტორიას. ნიგნების გავრცელებაში მ. თამარაშვილს დიდ დახმარებას უწევდა იმხანად ემიგრაციაში მყოფი თედო სახოკია, რომელიც ნაშრომის გამოცემით ალტაცებული მის ავტორს 1910 წლის 10 ნოემბერს წერდა: „ჩვენი საეკლესიო მწერლობისათვის პირდაპირ განძად უნდა ჩაითვალოს ეს ნიგნი, ხოლო ხსენებული ნიგნი ფასდაუდებელია იმ მხრივ, რომ ევროპას გააცნობს ჩვენს ხალხს და ჩვენს მრავალწამებულს ეკლესიას“¹⁸. ევროპულმა პრესამ 50-ზე მეტი რეცენზია გამოაქვეყნა მ. თამარაშვილის ნიგნის გამო. თავისი ნაშრომი მან უსახსოვრა რომის პაპს პიო X-სა და კარდინალებს. როგორც ზ. ჭიჭინაძეს სწერდა: „პაპსაც ეუთავაზე ჩემი ერთი ნიგნი. რომ გადაათვალიერა, ძლიერ კმაყოფილი დამრჩა და თავის სეკრეტარ კარდინარმა მის სახელით, კარგი ქების და მადლობის წერილი გამომიგზავნა“¹⁹. გახარებული მ. თამარაშვილი 1911 წლის 25 იანვარს ცნობილ მწერალსა და საზოგადო მოღვაწეს სიმონ ქვარიანს სწერდა: „აქეთ ვინც კი მიცნობდა და ვინც კი ნახა ეს ჩემი შრომა, ყველანი ალტაცებაში მოვიდნენ და ბევრისგანაც მივიღე ქების და მადლობის წერილები. აგრეთვე ბევრმა ურუნალ-გაზეთმა შესანიშნავი სტატიები მიუძღვნა ამ ჩემს შრომას... მე აქამდე არ ვიცი, თუ როგორ დააფასა ქართველმა საზოგადოებამ ეს ჩემი შრომა, რომელმაც დიდი ხარჯი მომიზედა. ეს, კი ცხადია, დღემდინ საქართველოდამ ერთი კაპიკიც არ მიმიღია ამის ხარჯისთვის. ფულს რას ვამბობ, თვით ცარიელი წერილიც კი არ მომსვლია. უფრო საკვირველი ეს არის, რომ ქართულ გაზეთებს დღემდინ ხმა არ ამოუღია ჩემი ნიგნის შესახებ“²⁰.

მ. თამარაშვილის ნიგნის გამოცემის გამო ქართველი საზოგადოება

¹⁷ იქვე, გვ. 93, შდრ. კონსტანტინე საფარაშვილის მოგონება მიხეილ თამარაშვილზე, ლიტერატურის მატიანე, თბ. 1982, გვ. 120.

¹⁸ თინათინ სახოკია, თედო სახოკიას მიმოწერა; საისტორიო მოამბე, № 49-50 თბ. 1984, გვ. 185.

¹⁹ ლიტერატურის მატიანე № 7-8 გვ. 112.

²⁰ იქვე, გვ. 134.

აღტაცებას ვერ მალავდა. ქართველ თავადაზნაურთა საკრებულოს წევრები, ვინც ერთ დროს მკვლევრის მოთხოვნას მატერიალური დახმარების შესახებ უარით უპასუხა, ნაშრომს მონონებით შეხვდნენ და გამოთქვეს სურვილი, რომ ამჯერად მაინც აღმოუჩენდნენ შემწეობას უსახსროდ დარჩენილ მეცნიერს. 1911 წელს „სახალხო გაზეთში“ გამოქვეყნეს რეცენზიები თ. სახოკიამ და ზ. ჭიჭინაძემ²¹.

მეტად საინტერესოა ზ. ჭიჭინაძის ცნობა, რომელიც რომიდან მ. თამარაშვილის გამოგზავნილ წერილს ეყრდნობა, საიდანაც ირკვევა, რომ რუმინეთის მეცნიერებათა აკადემიას მადლობის წერილი გამოუგზავნია ქართველი მეცნიერისათვის და თან უცნობებია, რომ 1691 წელს მათ ქვეყანაში მისულ, წარმოშობით ქართველს, მღვდელმონაზონ ანთიმოზ ივერიელს დიდი წვლილი შეუტანია რუმინეთის ეროვნული კულტურის განვითარებაში, აუშენებია ეკლესია-მონასტრები, დაუარსებია სტამბა, რომელშიც რუმინულ ენაზე თავის მიერ ნათარგმნი ნიგნები დაუსტამბავს. მისი მეშვეობით ლეთისმეტყველებაში რუმინული ენა დამკვიდრებულია. ანთიმოზ ივერიელის ხელშეწყობით ქართლის მეფე ვახტანგი VI-ის თბილისში 1709 წელს გაუხსნია სტამბა, სადაც სახარება და რამდენიმე სასულიერო ნიგნი დაბეჭდილა. სახარების ერთი ეგზემპლარი რუმინელებს ჰქონდათ. ისინი მ. თამარაშვილისაგან ითხოვდნენ ვახტანგ VI სტამბაში დაბეჭდილ სხვა ლიტურგიკულ ნიგნებს. ზ. ჭიჭინაძემ მ. თამარაშვილის ეს თხოვნა გაზეთში გამოაქვეყნა და მკითხველს სთხოვა, თუკი ვინმეს თბილისის სტამბაში დაბეჭდილი ნიგნები გააჩნდათ, გაეგზავნათ რომში მიხეილისათვის, რათა ამ უკანასკნელს რუმინეთის მეცნიერებათა აკადემიის თხოვნა დაექვეყნებინა²² თავის მხრივ, მ. თამარაშვილი დიდად დანიჭრესებულია ანთიმოზ ივერიელის მოღვაწეობით და გადაუწყვეტია, რომ ნაშრომის მეორე გამოცემაში აუცილებლად სათანადო ადგილს დაუთმობდა მისი ღვაწლის ჩვენებას.

სომეხი კათოლიკეები, როგორც მოსალოდნელი იყო, ნაშრომის გამოცემას კრიტიკულად შეხვდნენ. ისინი ნიგნის დანვას და ავტორის შეჩვენებას მოითხოვდნენ²³.

მ. თამარაშვილის ნაშრომის არკიტექტონიკა მიგვანიშნებს, რომ მას წინასწარ კარგად ჰქონდა გააზრებული საკვლევი თემის აქტუალობა და მიზანდასახულობა. რადგან ნაშრომი უცხო, ფრანგულ ენაზე, გამოდიოდა და იგი ევროპელი მკითხველისათვის იყო განკუთვნილი, ამიტომ პირველ სამ თავეში ავტორმა ყურადღება გაამახვილა საქართველოს გეოგრაფიულ მდებარეობაზე, მის ეთნოგრაფიულ ყოფაზე და პოლიტიკურ ისტორიაზე, საქართველოს ცალკეული

²¹ „სახალხო გაზეთი“, 1911, № 292; № 392.

²² იქვე, № 302.

²³ შ. ლომსაძე, სიმართლის მსახური — გმირი მკვლევარი, ჟურნალი „პოლიტიკა“, 1991 წ, № 8, გვ. 89.

კუთხეებისა თუ მხარეების აღწერაზე, ხალხის ზნე-ჩვეულებებისა და ადამ-წესების ზოგად დახასიათებაზე. ნაშრომის შესაბამის თავებს თან ახლავს ეთნოგრაფიული ჯგუფების — მეგრელის, იმერელის, კახელის, გურულის, სვანის, აჭარელის და ზოგადად ქართველი ქალის და მამაკაცის ტიპაუები, რომლებიც ნაციონალური ტანსაცმლით არიან წარმოდგენილი. აქვე მ. თამარაშვილი ევროპელ ორიენტალისტთა ნაშრომებზე, უცხოურ და ქართულ წყაროებზე დაყრდნობით თავის აზრს გამოთქვამს ქართველი ხალხის ეთნოგენეზის შესახებ. საკითხის განხილვის დროს იგი ეყრდნობა ბიბლიურ გადმოცემებს, პეროდოტეს, სტრაბონის, იოსებ ფლავიუსის მასალებს; მკვლევარებიდან ანალიზებს გ. მასპეროს, ფ. ლენორმანის, სენ მარტენის, მ. ბროსეს და სხვა ნაშრომებს. გამოყენებული მასალების ურთიერთშეჯერების საფუძველზე მ. თამარაშვილი დაასკვნის, რომ ქართველები უძველესი ბიბლიური წარმოშობის ხალხია, მისი აზრით, „შესაქმეთა ნიგნის“ „მოსოხს-თუბალები“ უნდა გავაიგივოთ „ქართლის ცხოვრების“ „მცხეთოს-უფლოსთან“, რომლებიც ქართლოსის შვილები და, ამდენად, ბიბლიური იაფეტის ერთ-ერთი შთამომავლები არიან²⁴. უცხოელ მკვლევართა მოსაზრებებზე დაყრდნობით იგი ხეობს ქართველ წინაპრად მიიჩნევს. ასეთი აზრი ქართულ ისტორიოგრაფიაში მ. თამარაშვილის შემდეგაც არსებობდა, მაგრამ დღეს იგი უარყოფილია.

ნაშრომის მეოთხე თავში მ. თამარაშვილი თავის დროის უცხოური და ქართული ისტორიოგრაფიის მიღწევების გათვალისწინებით ევროპელ მკითხველს ჩვენი ქვეყნის ისტორიის ზოგად სურათს აცნობს.

საქართველოს ეკლესიის ისტორიის განხილვა ნმ. უფლის კვართით იწყება, „რადგან, როგორც თვითონ წერს, საქართველომ სახარების ნათელი პირველად სწორედ წმიდა კვართისაგან მიიღო“²⁵. და მართლაც, უფლის კვართის შემოსვლა ჩვენში სიმბოლურად გაიაზრება, როგორც ქრისტიანობის გავრცელება.

მ. თამარაშვილი კრიტიკულად განიხილავს უფლის კვართის შესახებ არსებულ ევროპულ გადმოცემებს, რომელთა მიხედვით თითქოს ამ დიდი ქრისტიანული სინძინდის განსასვენებელი ქალაქი ტირიი ან რომელიმე სხვა ადგილი იყოს. აქვე მას მოჰყავს უფლის კვართის საქართველოში არსებობის დამადასტურებელი ქართული წყაროები. მოხმობილი დოკუმენტების კრიტიკული ანალიზით მ. თამარაშვილი დაასკვნის, რომ უფლის კვართის თავდაპირველი ადგილსამყოფელი მცხეთაში იყო, ხოლო არაბთა ოთხასწლიანი ბატონობის პერიოდში იგი ტირიის ეკლესიაში უნდა მოხვედრილიყო. მკვლევარი, აგრეთვე, უარყოფს XVII საუკუნეში ნმ. კვართის რუსეთში გატანის ვერსიას იმ მოტივით, რომ თითქოს „... ეს ნმ. ნაწილი უკვე აღარ იყო იმხანად საქართველოში“²⁶. საქართველოდან ნმ. უფლის კვართის გატანის მ.

²⁴ მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, გვ. 66

²⁵ იქვე, გვ. 128

²⁶ იქვე, გვ. 152

თამარაშვილისეული მოსაზრება ნერილობით წყაროებს არ ეყრდნობა. იგი არ ითვალისწინებს იმასაც, რომ თუკი ამ ფაქტს ჰქონდა ადგილი, ბუნებრივია იგი ქართულ წყაროებში აისახებოდა. ასე რომ, უნდა ვენდოთ საქართველოს ეკლესიის ტრადიციას, რომლის მიხედვით კვართის განსასვენებელი ის ადგილია, სადაც დღეს სვეტიცხოვლის საკათედრო ტაძარია.

შემდეგ თავში განხილულია ანდრია პირველწოდებულისა და სვიმონ კანანელის მოციქულებრივი მოღვაწეობა საქართველოში. ქართულ წყაროებთან ერთად უხვადაა გამოყენებული უცხოელი ავტორების ევსევი კესარიელის (†340), ნმ. ევქერის (†449), ნმ. ისიდორეს (†639), ეპიფანე კონსტანტინოპოლელის (†780) და სხვათა უტყუარი ცნობები, რომლებიც ერთხმად აღიარებენ ზემოთ ჩამოთვლილი მოციქულების ღვაწლს საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებაში. აღსანიშნავია, რომ დასახელებული ავტორები მოციქულთა ცხოვრების აღწერისას საქართველოს არც ახსენებდნენ. შავი ზღვისპირეთის აღსანიშნავად ისინი ხმარობენ სკვითიას, რაშიც მ. თამარაშვილის სამართლიანი მოსაზრებით, იგულისხმება საქართველო. და მართლაც ანტიკური და შემდგომი ხანის ავტორები ამ ტერმინით („სკვითა“) შავი და კასპიის ზღვის მიდამოებს ხშირად მოიხსენიებენ. ამდენად, „სკვითები“, ამ შემთხვევაში „კრებითი ცნებაა და არა კონკრეტული ტომის სახელი“²⁷.

ამავე თავში მ. თამარაშვილი კრიტიკულად განიხილავს იმ ხანად სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსული მკვლევარის ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომს „ანდრია მოციქულისა და ნმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში“, რომელშიც ავტორი მათ შესახებ არსებულ წყაროებს ფსევდო-ლიტერატურულ, გვიან შექმნილ ძეგლებად მიიჩნევდა²⁸. მ. თამარაშვილმა ზემოთ ჩამოთვლილ წყაროებზე დაყრდნობით მეცნიერული თავაზიანობით გააკრიტიკა ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებანი და ხაზგასმით აღნიშნა, რომ „უფლის კვართის და მოციქულთა წყალობით... ქართველებში ქრისტიანობა მისი დასაბამიდანვე გავრცელდა“²⁹.

მკვლევარი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ღვთის მადლი საქართველოს მოციქულების შემდეგაც არ მოკლებია. თავის მოსაზრებების ნათელსაყოფად იგი ასახელებს სამოცდაათმოციქულთაგან ხრისოს, სუქიოს და მის მოწაფეებს, რომლებმაც აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის ქადაგების გამო პირველი საუკუნის ბოლოს წამებით აღასრულეს სიცოცხლე. მ. თამარაშვილი საგანგებოდ აღნიშნავს იმპერატორ ტრაიანეს მიერ ხერსონში (ყირიმი) გაძევებული კლიმენტი რომაელის როლს კოლხეთში ქრისტიანობის გავრცელებაში. მკვლევარი უცხოურ წყაროებზე დაყრდნობით საგანგებოდ ჩერდება ეპისკოპოს

²⁷ თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ. 1961 ტ. I, 1900, № 5-6, გვ. 71.

²⁸ ჟურნ. მოამბე, 1900, № 5-6

²⁹ მ. თამარაშვილი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 187.

პალმონისა და მისი ერეტიკოსი შვილის დასაველეთ საქართველოს ერთ-ერთი ქალაქის ეპისკოპოსის მარკიონის მოღვაწეობაზე, რომლებიც ეროვნებით ქართველები იყვნენ.

მ. თამარაშვილი არ ივინყებს უცხოეთში მოღვაწე ქართველი სასულიერო პირების ღვაწლს. იგი პირველი მკვლევარი იყო, რომელმაც მეცნიერულად დაასაბუთა IV საუკუნის ცნობილი სასულიერო მოღვაწის ევაგრე მონტოელის ქართველობა და საყურადღებო მოსაზრებები გამოთქვა მის შესახებ. აქვე მოკლე, მაგრამ საინტერესო მასალებია პეტრე იბერის მოღვაწეობაზე.

მ. თამარაშვილი შედარებით დავწერილებით საუბრობს საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადებისა და წმ. ნინო განმანათლებლის მოღვაწეობის შესახებ. მართალია, ამ საკითხზე მანამდეც არსებობდა გამოკვლევები, მაგრამ მ. თამარაშვილმა, არ გადაეჭარბებთ თუ ვიტყვით, რომ ერთ-ერთმა პირველთაგანმა მყარ მეცნიერულ ნიადაგზე დააფუძნა იგი. საკითხის შესწავლის დროს მკვლევარი დანერგილებით აანალიზებს ქართულ, სომხურ, ბერძნულ-რომაულ (რუფინუსი, სოზემენი, თეოდორიტი კვირელი და სხვა) წყაროებს და საყურადღებო დასკვნებს აკეთებს. მ. თამარაშვილი მკვლევართა შორის დღემდე პირველთაგანია, რომელმაც წმ. ნინოს შესახებ კოპტურ წყაროებს მიაქცია ყურადღება.

ნაშრომში მოკლედაა დახასიათებული მთავარეპისკოპოსთა მოღვაწეობა. შემდეგ კი ვრცლადაა საუბარი ვახტანგ გორგასლის საეკლესიო რეფორმებზე, რომლის დროს V საუკუნის მეორე ნახევარში საქართველოს ეკლესიამ ავტოკეფალია მოიპოვა, ხოლო მღვდელმთავარი კათოლიკოსის ტიტულის მატარებელი გახდა³⁰.

ნაშრომში სათანადოდაა ასახული VI საუკუნეში ასურელ მამათა ღვაწლი ჩვენში ქრისტიანობის განმტკიცებაში. საზგასმულია, რომ სპარსეთის ბატონობას ქრისტიანული ეკლესია დიდ წინააღმდეგობას უწევდა. ამის ფონზე განიხილავს იგი ასურელ მამათა მოღვაწეობას, წინა პლანზე წამოწევს წმ. აბიბოს ნეკრესელისა და წმინდა მონამეების რაუდენ პირველმონამის, ევსტატი მცხეთელისა და სხვათა ღვაწლს.

ცალკე თავი ეთმობა ქართველებისა და სომხების საეკლესიო განხეთქილებას, რომელიც მ. თამარაშვილამდე სათანადოდ არ იყო შესწავლილი. საკითხის შესწავლით იგი დარწმუნდა, რომ საეკლესიო განხეთქილების ნიუანსების ჩვენებისას სომხური წყაროები დიდ ტენდენციურობას იჩენენ.

მ. თამარაშვილი, წყაროების სიმწირის მიუხედავად, საინტერესოდ წარმოგვიდგენს საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობას არაბთა და თურქ-სელჩუკთა ბატონობის პერიოდში. წინა პლანზე წამოწევს ქართველი წმიდანების: წმ. დავით და კონსტანტინე მხიძეების, წმ. არჩილის, წმ. გობრონის, წმ. აბოს, წმ. კონსტანტი-კახის და ურბნისის ეპისკოპოს წმ. ნეოფიტეს სარწმუნოებრივ თავდადებას.

პოლიტიკურ ისტორიასთან მჭიდრო კავშირში მ. თამარაშვილი განიხილავს დავით აღმაშენებლის საეკლესიო რეფორმას, რომლის მიზანი, მკვლევრის სამართლიანი შენიშვნებით, იყო საეკლესიო დისციპლინის განმტკიცება საერო და სასულიერო პირთა შორის. თავისი მოსაზრების დასასაბუთებლად მას მოჰყავს რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებაზე მიღებული გადაწყვეტილება³¹. ნაშრომში შედარებით სქემატიურადაა მიმოხილული დავით აღმაშენებლის მემკვიდრეების-დემეტრე I-ის (1125-1156), გიორგი III-ისა (1156-1184) და თამარ მეფის (1184-1213) დროს საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობა, რაც, ალბათ, იმითაა განპირობებული, რომ აღნიშნული პერიოდის დამუშავებისას მას სათანადო წერილობითი წყაროები არ გააჩნდა.

ნაშრომში ცალკე თავი ეთმობა ქართველთა შორის სამონასტრო ცხოვრების განხილვას. უნდა ითქვას, რომ აღნიშნული საკითხი მ. თამარაშვილამდე მეცნიერული კვლევის საგანი არ გამხდარა. ავტორის სამართლიანი მითითებით საქართველოში სამონასტრო ცხოვრების დანყება ასურელ მამათა დამსახურებაა³². მკვლევარი მიმოიხილავს საქართველოს და მის ფარგლებს გარეთ არსებულ სამონასტრო ცენტრებს, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს გელათის, იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის და განსაკუთრებით ათონის მთის ქართულ სავეანებს. საგანგებოდ ჩერდება ექვთიმე და გიორგი მთანმინდელების მთარგმნელობით საქმიანობაზე. საკითხის გაშუქების დროს ავტორი ქართულ წყაროებთან ერთად უხვად იყენებს უცხოურ უნიკალურ გამოცემებს, რომელიც დღესაც კი ხელმიუწვდომელია მკვლევარებისათვის.

საქართველოს ეკლესიის ისტორიის თხრობა XIII საუკუნიდან ვიდრე XX საუკუნემდე ფრაგმენტულ ხასიათს ატარებს. ამ პერიოდის გაშუქებისათვის მ. თამარაშვილი მიმოიხილავს საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრებს და ცდილობს დაადგინოს მათი ქრონოლოგიური რიგი. მართალია, ამ საკითხის შესახებ მანამდე არსებობდა პ. კარბელაშვილის ნაშრომი, რომელსაც მკვლევარი კიდევ ითვალისწინებს, მაგრამ წყაროებზე დაყრდნობით თვითონ ცდილობს კათოლიკოსთა ნუსხის თანმიმდევრობის დადგენას.

ნაშრომში მოკლედია საუბარი საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმებაზე და მისგან გამოწვეულ მძიმე შედეგებზე. მ. თამარაშვილი უმეტესად აღნიშნული ნაშრომი როცა იწერებოდა, რუსეთის იმპერიის მიერ დაპყრობილ მის სამშობლოში XX საუკუნის დასაწყისში აქტიური ბრძოლა მიმდინარეობდა ავტოკეფალიის აღდგენისათვის. ამ პროცესებმა თავისებური ასახვა პოვა ნაშრომში, საიდანაც კარგად ჩანს, რომ უცხოობაში მყოფი მკვლევარი ავტოკეფალისტების მხარეზე იყო და მათ გულისთქმას იზიარებდა.

ბოლო XIV — XV თავი ეძღვნება კათოლიკე მისიონერების

³¹ იქვე, გვ. 321-323

³² იქვე, გვ. 345

მოღვაწეობას საქართველოში. ამ საკითხის შესახებ, მან, როგორც ავლნიშნეთ, ვრცელი მონოგრაფია გამოაქვეყნა. წინამდებარე თავებში აღნიშნული შრომის ძირითადი ნაწილია შესული, აგრეთვე დამატებულია ზოგიერთი ახლად მიკვლეული დოკუმენტებიც.

მ. თამარაშვილის ნაშრომის პირველი გამოცემიდან რვა ათეულ წელზე მეტი გავიდა. ამ ხნის მანძილზე ქართულმა ისტორიოგრაფიამ განვითარების დიდი გზა განვლო, რის გამოც, დღევანდელი გადასახედიდან მისი ზოგიერთი შეხედულება შეიძლება მიუღებელი ან სათანადო დასაბუთებას მოკლებული იყოს.

წიგნის ქართულ ენაზე გამოცემით უდავოდ კარგი საქმე გაკეთდა. ჯერ ერთი, იგი ქართული ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი განვითარების ეტაპია და მეორეც, დღემდე მ. თამარაშვილის საქართველოს ეკლესიის ისტორია ითვლება ერთადერთ განზოგადებულ ნაშრომად. ამ წიგნის პირველი გამოცემის შემდეგ ბევრად წინ არ წასულა საქართველოს ეკლესიის ისტორიის კვლევა, რადგან ათეისტური საბჭოთა ისტორიოგრაფია თავს არიდებდა საეკლესიო საკითხების ობიექტურ გაშუქებას.

ბუნებრივია, დრომ თავისი კვალი დააჩნია ნაშრომს. ბევრი ავტორისეული შეხედულება მოძველდა, ახლად აღმოჩენილი წყაროების საფუძველზე ის, რაც წიგნში ბუნდოვნად იყო წარმოდგენილი, დაზუსტდა. როგორც ქართული გამოცემის რედაქტორები აღნიშნავენ, მ. თამარაშვილის კათოლიკურმა აღმსარებლობამ გავლენა მოახდინა ნაშრომზე, „რომელიც, საბედნიეროდ, მოვლენათა შეფასებასა და ემოციებში გამოიხატება და არა კვლევის ობიექტურობაში“³³. ავტორი ზოგჯერ გადაჭარბებულად აფასებს კათოლიკე მისიონერების როლს საქართველოს პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში.

გამომცემლებმა, ტექნიკური თუ სხვა მიზეზების გამო წიგნს კომენტარები არ დაურთეს და თვითონ მკითხველს მიანდეს განსჯის უფლება. აქედან გამომდინარე, ნაშრომი მოითხოვს კვალიფიციურ მკითხველს, წინამდებარე შემთხვევაში ავტორისეული ზოგიერთი მოძველებული შეხედულება შეიძლება ჭეშმარიტებად მოგვეჩვენოს.

ნაშრომში არის უნებური შეცდომებიც, რომელიც თავის დროზე მ. თამარაშვილმა შენიშნა. წიგნის ბეჭდვა უკვე დამთავრებული იყო, როცა მან აღმოაჩინა ზოგიერთი უზუსტობა. კათოლიკოს პატრიარქის ანტონ I-ის ნაცვლად დაიბეჭდა ანტონ მეორის სურათი. აღნიშნული მასალა მ. თამარაშვილმა გადმობეჭდა 1900 წელს ფრანგულ ენაზე რაფიელ ისარლიშვილის მერ გამოცემულ ალექსანდრე ხახანაშვილის ნაშრომიდან „საქართველოს ისტორია“, სადაც აგრეთვე ანტონ I-ის პორტრეტი შეცდომით იყო დაბეჭდილი. წიგნში დაშვებული უზუსტობის გამო იგი დიდად ნუხდა. ამის შესახებ მ. თამარაშვილი ზ. ჭიჭინაძეს 1910 წლის 25 აპრილს წერდა: „მე ისე გადმოვაბეჭდინე, როგორც იყო ხახანოვ-ისარლოვის მიერ გამოცემულ ისტორიაში.

ამიტომ ვწუხვარ, რომ იმათ მეც შემაცდინეს და ანტონ მეორე პირველ ანტონად დამაწერიეს. ამ შეცდომას თავიდან ავიცილებდი, უკეთუ მ. ჯანაშვილს ჩემი წერილისათვის პასუხი მოეცა. მას მივწერე 28 იანვარს თუ ამისა და სხვა გარემოებაზედ ცნობები ვთხოვე. მაგ დალოცვილმა, აქამდინაც არ იკადრა ცარიელი პასუხის მოცემა³⁴. მ. თამარაშვილი იმედოვნებდა, რომ მეორე გამოცემაში ამ შეცდომას გამოასწორებდა. მაგრამ 1911 წლის 15 სექტემბერს ტრაგიკულად დაღუპვის გამო, დანაპირები ველარ შეასრულა. სამწუხაროდ ამჟამინდელ ქართულ გამოცემაშიც იგივე უზუსტობას ვხვდებით.

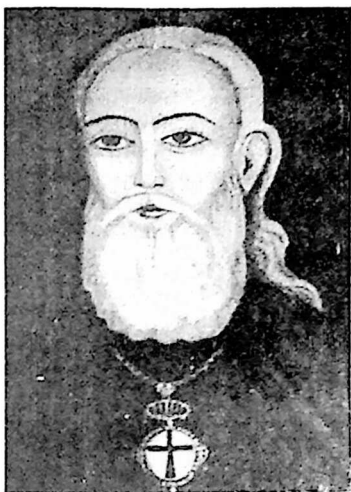
მომავალში გაუგებრობის თავიდან აცილების მიზნით გთავაზობთ კათოლიკოს პატრიარქის ანტონ I-ის ცნობილ ყველა სურათს. როგორც თ. ჟორდანიას გადმოგვცემს, ანტონ I-ის ფერწერული ტილო 1844 წელს, კათოლიკე მისიონერების საქართველოდან გაძევების შემდეგ მათგან შეუძენია ცნობილ საეკლესიო მკვლევარს პ. იოსელიანს³⁵ ამ უკანასკნელმა იგი 1853 წელს გამოცემულ ანტონ პირველის „წყობილისიტყვობას“ დაურთო.

ანტონ I-ის მეორე პორტრეტი შესრულებულია მხატვარ ს. მაისაშვილის მიერ. აკადემიკოს ვახტანგ პარკაძის გადმოცემით, 1970 წელს ანტონ I-ის 250 წლის იუბილესთან დაკავშირებით, საქართველოს



³⁴ ლიტერატურული მატრიანე, 7-8, გვ. 129

³⁵ საღვთისმეტყველო კრებული, 1991, № 1, გვ. 75



მეცნიერებათა აკადემიის დაკვეთით მხატვარმა ს. მაისაშვილმა მისი ბიოგრაფიის შესწავლის საფუძველზე შექმნა ფერწერული ტილო. ამჟამად დედანი ინახება საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტთან არსებული მეცნიერების ისტორიის ეროვნული ასოციაციის საბჭოს თავმჯდომარის ვ. პარკაძის სამუშაო ოთახში.

ნაშრომს ვურთავთ ანტონ I-ის მესამე სურათს, რომელიც საქართველოს საპატრიარქოს „საღვთისმეტყველო კრებულის“ რედაქციის დაკვეთით შეასრულა მხატვარ-

მა გ. ბულაძემ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ფონდში დაცულია ანტონ I-ის ერთი ფერწერული ტილო, რომლის მოპოვება ტექნიკური მიზეზების გამო ვერ შევძელით.

ორიოდე სიტყვა უნდა ვთქვათ მ. თამარაშვილის ნაშრომის სათაურზე — „ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე“ აღნიშნულ საკითხზე ყურადღებას არ გავამახვილებდით, რომ დღევანდელ პირობებში სამეცნიერო წრეებში ადგილი არ ჰქონოდა საქართველოს ეკლესიის ნაცვლად „ქართული ეკლესიის“ ცნების დამკვიდრებას, რაც ყოვლად გაუმართლებელია და, ჩვენი აზრით, გაუგებრობაზე უნდა იყოს დაფუძნებული. მოციქულთა და მსოფლიო საეკლესიო კრებათა გადაწყვეტილებები კრძალავენ ეკლესიის მონეობას ეროვნული პრინციპის მიხედვით. საეკლესიო სამართალი მას ფილეთიზმს უწოდებს. ასეთ ტენდენციას ჩვენში ადგილი ჰქონდა XX ს. 10-იანი წლების ბოლოს, ავტოკეფალიის გამოცხადების შემდეგ, როცა ზოგიერთი მღვდელმთავარი შესაძლებლად მიიჩნევდა რუსეთის სინოდისა და,



დროებითი მთავრობის მოთხოვნის გამო, საქართველოს ეკლესია ეროვნული ავტოკეფალიით დაკმაყოფილებულიყო. (ამ საკითხს ეხება ნ. პაპუაშვილი, რომლის სტატია ამავე კრებულშია წარმოდგენილი). საკითხის ასეთი გადანწყვეტა სასურველი იყო ეკლესიის სრულყოფილი ავტოკეფალიის მოწინააღმდეგეებისათვის, რომლებიც მოითხოვდნენ, რომ საქართველოში მცხოვრებ არაქართველებისათვის მწყემსმთავრობას რუსი მიტროპოლიტი შეასრულებდა. საბედნიეროდ, ამ შესედეულებამ ვერ გაიმარჯვა და საქართველოს ეკლესია ტერიტორიული პრინციპით მოეწყო. ამდენად, რადგანაც საქართველოს ეკლესიის მრევლს არაქართველებიც შეადგენდნენ, არამართებულია (რომ არაფერი ვთქვათ საეკლესიო სამართლით მის უკანონობაზე) „ქართული ეკლესიის“ ცნების დამკვირდება. შესაძლებელია მან დღევანდელ ეთნოკომფლიქტების პირობებში ჩვენდა საზიანოდ დიდი პოლიტიკური დატვირთვაც შეიძინოს. უკვე გაჩნდა ამის ნიშნებიც: აფხაზი სეპარატისტები მოითხოვენ აფხაზეთის ქრისტიანული მოსახლეობა რუსეთის ეკლესიის იურისდიქციაში შევიდეს. თუკი ვინმე ეროვნული მოსაზრებით წინააღმდეგი ნაფა ცნება — „ქართული ეკლესიის“ ხმარებიდან ამოღებისა, მათ დასამშვიდებლად დავძენთ, რომ თავისი შინაარსით და ისტორიული მემკვიდრეობით საქართველო მართლმადიდებელი ეკლესია ქართული ეკლესიაა. ეს იმდენად ცხადი ფაქტია, რომ ხაზგასმა ზედმეტობის შთაბეჭდილებას ტოვებს.

ხარვეზების მიუხედავად, მ. თამარაშვილის შრომა უდაოდ იმსახურებს ყურადღებას, რის გამოც მისასაღმებელია მისი ქართულ ენაზე გამოცემა. ნაშრომის მრავალფეროვანი წყაროთმცოდნეობითი ბაზა და ავტორისეული ზოგიერთი დაკვირვება „...დღესაც გაამდიდრებს ქართულ ისტორიოგრაფიას“³⁶.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანი არაა მ. თამარაშვილის, როგორც საქართველოს ეკლესიის ისტორიის მკვლევრის, სრული სურათის წარმოჩენა. ეს, ალბათ, მომავლის საქმეა.

³⁶ ზ. ალექსიძე. ჯ. ოდიშელი. წინასიტყვაობა ქართული გამოცემისათვის ნიგნში: მ. თამარაშვილი. ქართული ეკლესია..., გვ. 8.

**MIKHEIL TAMARASHVILI: RESEARCHER INTO THE HISTORY
OF THE GEORGIAN CHURCH**

Summary

The paper gives a general appreciation of Tamarashvili's contribution to the study of the history of the Georgian Church through his well-known work "The Georgian Church from its Origin to the Present Day", published in Rome in French in 1910.

A Georgian translation of this work came out in 1995. The paper discusses the translation just cited. It is noted that after the first publication of Tamarashvili's work Georgian historiography has traversed a long path of development. Hence, some of Tamarashvili's views have become obsolete, others have been specified or clarified. The Georgian translation is published without commentaries. Therefore, this publication must be used with great care. Despite certain shortcomings of Tamarashvili's work it doubtless deserves special attention due to its rich source base and a number of judgments of the researcher that are valid to the present day.

სოზის მონასტრის მატიანა

„ქრისტე ღმერთი ჯვარს ეცვა ქვეყნისათვის და ჩვენც ჯვარს ვეცვით ქრისტესათვის“. „ამ პატარა საქართველოს გადავუღელეთ მკერდი და ამ მკერდზედ, როგორც კლდეზედ, დავუდგით ქრისტიანობას საყდარი, ქვად ჩვენი ძვლები ვიხმარეთ და კირად ჩვენი სისხლი და ბჭეთა ჯოჯოხეთისათა ვერ შემუსრეს იგი,“ — ბრძანებს წმიდა ილია მართალი და ჩვენს წინ წარმოჩინდება თხუთმეტსაუკუნოვანი ეკლესია-მონასტრები, ცხოვრების წარმმართველი და მამულისა ჩვეულებისამებრ სვლის გზის დამსახველნი. ჩვენს წინაპრებს ღვთის სახლისთვის მტკიცე ბალავრად დაუდევიათ რწმენა, სასოება და სიყვარული. მრავალი მტარვალე შემოსევა საქართველოს და ერთადერთი, სადაც ივერიელთ უკიდურესი გაჭირვების ჟამს თავი შეუფარებიათ და სული მიუდრეკიათ, სადაც სასოებით აღვსილთ ღვთისთვის შეუვედრებიათ სამშობლოს კეთილდღეობა და ძლიერება, ყოფილა ეკლესია-მონასტრები, მტკიცე და ჭეშმარიტი წარმმართველი ერის სულიერი და ხორციელი ცხოვრებისა.

წმიდა მოციქულების — ანდრია პირველწოდებულის და სვიმეონ კანანელის ნაქადაგები რჯული, მათგან ნამცნები ჭეშმარიტება, მოციქულთა სწორს წმიდა წინოს ვაზის ჯვრით დაუბეჭდია და განუმტკიცებია ერსა შინა, და ამ დროიდან ქრისტიანობა გამხდარა დულაბი ერის არსობრივი შენარჩუნებისა.

„ყოველნი ერთ გვამ ვართ ქრისტეს მიერ და თითოეულნი ურთიერთსა ასოებრ ვართო“, გვამცნობს წმიდა წერილი და მართლაც, ეკლესია-მონასტრები და მათი ჭეშმარიტი საფუძველი რწმენა, სასოება და სიყვარული გახდა ერის მაცოცხლებელი და მაცხოვრებელი ძალა. ივერიამ ძალიდგა გოლგოთაზე ჯვარცმა, რომელიც ქრისტეს ჭეშმარიტი აღდგომით გვირგვინდება, კლდესა ზედა აღაშენა ურყევი რწმენა და ღვთის დიდი მონყალბით შენარჩუნა კათოლიკე სამოციქულო ეკლესიის სინმიდე და მთლიანობა.

ქართული ეკლესია-მონასტრების საისტორიო მატიანიდან ნათლად ჩანს სოზის ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის ტაძარი, რომელსაც თავისი არსებობის მანძილზე, აშენებიდან დღემდე, თავისი წვლილი შეაქვს ერის სულიერი ცხოვრების წარმართვაში. როგორც მონასტრის მატიანის თავფურცელი გვამცნობს, ტაძრის აგების ზუსტი თარიღი ჯერ კიდევ XVII ს-ის ნახევარში ადგილობრივ მკვიდრთაგან აღარავის ცოდნია, თუმცა კი ერთი რამ ცხადია, მონასტერში არსებული სინმიდეების გამო იგი ევროპელ მოგზაურთა ყურადღების ცენტრში მოქცეულა, რამაც ერთგვარად ხელი შეუწყო მისი ისტორიის შენარჩუნებას. არსებობს უამრავი ვერსია ტაძრის აგების თარიღის შესახებ, როგორც უცხოურ, ასევე ქართულ წყაროებში. რუსი ელჩების

— ტოლჩანოვისა და იველევის ცნობით, ხობის მონასტრის აგების თარიღი სადღაც ბერძენთა კეისრის, პერაკლეს დროს უნდა ვეძიოთ¹. რაც შეეხება დიუბუა დე მონპერეს, იგი მიიჩნევს, რომ ტაძრისათვის მიშენებული ეგვტერი XI-XII საუკუნეების არისო². ექვთიმე თაყაიშვილის აზრით, „გეგმა ტაძრისა, ჩუქურთმა და სტილი შენობისა მიუთითებს, რომ მონასტერი უნდა იყოს აგებული არაუგვიანეს X-XI საუკუნისა“³. ერთი რამ ცხადია და უეჭველი, რომ მონასტრის სიძლიერე გახდა საფუძველი იმ მოსაზრებისა, რომელიც მას საქართველოს ძლიერების ეპოქის ფარგლებში აქცევს.

საყურადღებოა ვერსია ღვთისმშობლის კვართის ხობის მონასტერში მოხვედრის თაობაზე. რუსი ელჩების — ტოლჩანოვისა და იველევის ათონელი ბერებისაგან მიღებული ცნობით, კვართი საქართველოში კონსტანტინეპოლიდან წამოუღია ერთ ნიგნების მცველს და დაუტოვებია ხობის მონასტერში ჯერ კიდევ VIII-IX სს-ში, როცა ბიზანტიაში ხატმებრძოლობა მიმდინარეობდა⁴; ეს ცნობა გვაძლევს იმ მოსაზრების საფუძველს, რომ VII-VIII საუკუნეებიდან აქ უკვე არსებობდა ღვთისმშობლის სახელობის პატარა ეკლესია. შემდგომში უკვე, ალბათ, სწორედ ეს ეკლესია გახდა ბალავარი აქ მძლავრი მონასტრის დაფუძნებისა.

მონასტრის აშენების ზუსტი თარიღის და მასთან მისი აღმშენებლის დასადგენად მეტად მნიშვნელოვანია ტაძრის ჩრდილოეთ კედელზე მოთავსებული ფრესკა წარწერით:

1. ამ: საყდრისა: აღმშენებელი: ერის 2. თავთერისთავი: და მანდატურთუხუცესი დადიან: გ. ორგი: შეუნდს: ლმ თმნ: ამინ!

აქ მოხსენიებული გიორგის მოღვაწეობის წლების დადგენა მოგვცემს სწორედ ჩვენთვის სასურველი მოსაზრების საფუძველს. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ არსებული ფრესკა XVII ს-ს განეკუთვნება. მაგრამ როგორც ე. თაყაიშვილი აღნიშნავს, იგი განუახლებიათ უკვე გადაცრეცილ კონტურზე სწორედ იმ დროს, როდესაც იქ ლევანსა და ნესტან-დარეჯანს ხატავდნენ⁵. ამდენად, სასურველი გიორგის XVII ს-ში მოძიება იმთავითვე გამორიცხულია. ჩვენთვის საგულისხმოა და მასთან, მისაღებია ვახტანგ ბერიძის მოსაზრება. ზემოხსენებულ ფრესკაზე და მასთან თანადროულად წალენჯიხის მაცხოვრის ეკლესიის ჯვარცმის ხატზე არსებულ წარწერაზე დაყრდნობით, რომელიც შემდეგი სახისაა: „ქ. რომელ

¹ სტოლნიკი ტოლჩანოვისა და დიაკი იველევის ელჩობა იმერეთში 1650-1652. საბუთები გამოსცა და შესავალი დაურთო მ. პოლიევქტოვმა, თბ. 1926, გვ. 158.

² მაცნე №2, 1973, გვ. 72-88.

³ ე. თაყაიშვილი. არქეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნანი, წმ, თბ. 1914, გვ. 134.

⁴ ტოლჩანოვისა და იველევის ელჩობა იმერეთში, გვ. 158

⁵ ე. თაყაიშვილი. დასახ. ნაშრ. გვ. 135

ხსენიანთა ჩუენისა კაც იქმენ და ჯუარცმად და სიკვდილი დაითმინე, რაჲ შეენიროთ ღირსი წყალობათა შენთა? არამედ სურვილით ვამკობთ ჯუარსა შენსა მაცხოვარო წაღენჯიხისაო, მინდობილნი შენნი: მანდატურთუხუცესი დადიანი ბედან და მე ძე მათი, მეორედ მამკობი დადიანი გიორგი და მე დადიანი შერგილ და მუღლუ ჩემი ნათელა მესამედ მამკობნი ხატისა თქუენისა, დაგვიცვენ სულით და ყოველთ სავნებელთაგან ძეებითურთ“. ვ. ბერიძემ დაადგინა, რომ სწორედ გიორგი ბედანის ძე არის „ამა საყდრისა აღმაშენებელი“⁶ და აგების თარიღიც მის მოღვაწეობის წლებში მოაქცია, კერძოდ, XIII ს-ის ბოლოსა და XIV ს-ის დასაწყისში. თარიღის მიახლოებით სისწორეს ისიც ადასტურებს, რომ ზემოხსენებული გიორგი, ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით, 1323 წელს გარდაცვლილა. მაშასადამე, ტაძარიც გარდაცვალებამდე უნდა განესრულებინა.

მონასტრის სულიერი ცხოვრების აღორძინებასთან უნდა იყოს დაკავშირებული სამხრეთის გაღერვისა და ეგვტერის აგება. აგების ამბავი ზუსტად არის გადმოცემული ეგვტერის შესასვლელის ზემოთ არსებულ, გათლილ ქვაზე ამოკვეთილ ცხრა სტრიქონიან ტექსტში, რომელიც ვ. ბერიძის აზრით, დიუბუას გადმონაწერის მიხედვით ყველაზე უკეთესად ექვთიმე თაყაიშვილს გადმოუცია:

„1. + სახელითა ღვთისაჲთა, ერისთავთ ერისთავმან და მანდატურთ 2. უხუცესმან დადიანმან ვამეყ, მამისა მათისა[პატ]რ 3. ონისა ერისთავთერისთვისა დადიანისა გიორგისა შედეგად მიუჴდა ჯიქეთ (SIC) / / 4. ურწმუნოებისა და ორგოჴლობისათვის, რათამცა მოემ-სახოვრა და სძლო /და/შ 5. ეოვრაცხ და უქმარ იქმნა მათი სიმაგრენი, გაგარი და უღალნი. ყ 6. ოველნივე ძალითა მოირჭონა, მრავალთა ჯიქეთისა პატრონთაგან მიუ 7. ვალი მოარბივნა, რაოდენნი მოენყო, მათი მძევალი წამოასხნა 8. და სხვანი აოტნა, და მაშინ მოიღო სვეტნი და ფიქალნი ესენი მარმ. 9. /ა/რილოსანი და მამა დედათა ლარნაკი და მისი მარეხ გაარეთ (SIC), საუკუნომც არს ქაენება მათი“⁷.

არსებული წარწერა მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ტაძრის მატრიანსათვის, არამედ ისტორიული თვალსაზრისითაც. ჩვენთვის ცნობილია, რომ ვამეყი „დაჴდა დადიანად“ 1384 წელს მამის, გიორგის, გარდაცვალების შემდეგ, ხოლო გარდაიცვალა 1396 წელს; ამდენად ეგვტერის აგების თარიღიც ამ წლებს შუა ექცევა. ვამეყი არის როგორც ამ ეგვტრის, ასევე მთელი სამხრეთი გაღერვის აღმშენებელი. მის

⁶ ვ. ბერიძე, ხობის ტაძრის ისტორიისათვის, მაცნე №2, 1973. გვ. 72-88.

⁷ ვ. ბერიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 79

მიერ ჩამოტანილი მარმარილოს სვეტები ეგვიპტურში გამოუყენებიათ, ხოლო „ფიქალნი“ საკურთხეველის ნმიდა ტრაპეზზე და იატაკშიც გვხვდება.

XV ს-დან XVII ს-მდე ტაძრის ბედი წყაროთა ნაკლებობის გამო ჩვენთვის უცნობია. ერთი კი უდავოა, რომ აქ ცხოვრება არ შეწყვეტილა. ვბერიძის აზრით, XVII ს-სთვის საჭიროდ უცვნიათ ტაძრის ხელმეორედ მოხატვა და ძირითადი ნაწილი მოუხატავთ კიდეც⁸. ტაძრის შემამკობელნი ლევან დადიანი და მისი მეუღლე ნესტან-დარეჯანი არიან.

ტაძარში მრავლადაა ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის ფრესკები, მასთან მრავლად ყოფილა აგრეთვე ხატებიც, რაც, ალბათ, იმით იყო გამოწვეული, რომ ტაძარი სწორედ „ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის მიძინების“ სახელობისა იყო. არსებობს ვარაუდი, რომ ხობის მონასტერი დედათა ყოფილა, მაგრამ ამ მოსაზრებას იმთავითვე გამორიცხავს ისტორიოგრაფიაში შემორჩენილი ლევან II დადიანის გუჯარი, რომელშიც დამონშებულია ძველი საბუთი „დადიანი გურიელის შამადავლასი“: „იადგარი ძუელითგანი ვნახეთ და ასრე ყოფილიყო ძუელითგან და ესრეთ ეწერა: ვინცა ხოფისა საყდარსა გარშემო უპატიობა იკადროს, ანუ გლეხი დაუბრიოს, ანუ ჯოგი წაუსხას, ანუ ქურდობა ქნას, ან სასახლეს მოუხდეს და გატეხოს, ათი გლეხი დაუურვოს საყდარსა... ვინცა ძმათაგანსა უპატიობა ჰკადროს, ანუ აგინოს, ათასი პოტინატი დაეურვოს. აგრეთვე ჭვირიას და ცუს შუა ტყე და წყალი ყოვლადწმიდისა ხოფისა ღვთისმშობლისა არის უცვალებელი“⁹. ჩვენთვის დასახელებული გუჯარიდან მეტად საგულისხმოა ცნობა:

„ვინც ძმათაგანს უპატიობა ჰკადროსო“, რომელიც უდავოდ გვაფიქრებინებს, რომ ხობში სწორედ მამათა მონასტერი გვექონია, ჯერ კიდევ შამადავლემდე (რომელიც 1474 წელს გარდაცვლილა) ე.ი. მე-15 ს-ის მეორე ნახევარზე უფრო ადრე. XVII ს-ის პირველ ნახევარშიაც ხობი მონასტერია. ამის შესახებ გვამცნობს 1633-1653 წლებში სამეგრელოში მცხოვრები არქანჯელო ლამბერტი¹⁰. მონასტერი განსაკუთრებით ძლიერდება XVII ს-ში სასულიერო და საერო პირთა დაუღალავი ლეანლით. ექვთიმე თაყაიშვილის აზრით, XVII საუკუნეს უნდა მიეკუთვნოს დღემდე დაცული მოჩუქურთმებული კანკელი¹¹. XVII საუკუნეშივე აუშენებიათ ამ მონასტრის გუმბათიანი სამრეკლოც. ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ლევან დადიანი დიდად ზრუნავდა ხობის მონასტრისთვის. კედლების ხელახალ მოხატვასთან ერთად იგი

8

იქვე.

9

საქართველოს სიძველენი, წ. I, გვ. 24-31.

10

არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თარგმანი ალექსანდრე ჭყონიასი, თბ. 1901, გვ. 123-124

11

ექვთიმე თაყაიშვილი, დასახ. ნაშრ; გვ. 211-212

მრავლად სწირავს ტაძარს ხატებსაც: „საუკუნისა სახსენებლად და ცოდვათა მისატევებლად“¹².

XVII ს-ში მონასტრის შესახებ არსებული ცნობების სიხშირე ძირითადად აქ დაცულ სინამდევებს შეეხება, რომელთა ნაწილიც კონსტანტინეპოლიდან ჩამოსვენებულად ითვლება შემდგომად 1453 წლისა, როცა იგი საბოლოოდ დაეცა.

ხობის მონასტერში დაცულია ჩვენთვის მეტად მნიშვნელოვანი პორტრეტი სასულიერო პირისა, რომელსაც თავთან აქვს მხედრული წარწერა. მართალია, დღეს წარწერა დიდადაა დაზიანებული, მაგრამ ვბერიძემ მაინც შეძლო მისი ამოკითხვა. 1. მე: / / ძემან/: ხობელმან ნიკოლოზ

2. დავახატინე: ესე

3. საყდარი: ჩემის სულის

4. საცხოვნებლად¹³.

იმის დასადგენად თუ ვინ უნდა იყოს ნიკოლოზ ხობელი, მეტად მნიშვნელოვანია ერთი ცნობა. 1640 წელს, გაზაფხულზე, ლევან დადიანთან ყოფილან რუსი ელჩები — პავლე ზახარევი და თეოდორ ელჩინი, რომლებიც ხობის მონასტერშიც მოსულან ეპისკოპოს ნიკოლოზთან, რომელსაც წირვა გადაუხდია და ტაძრის სინამდეებიც უჩვენებია. ამ დროისთვის იგი დიდი ხნის მოსული არ ყოფილა. რაც შეეხება ვ. ბერიძის მოსაზრებას, მონასტერში მოღვაწე ნიკოლოზი აქ ეპისკოპოსად მჯდარა 1632-42 წლებში¹⁴. კორნელი კეკელიძის თქმით კი, „რუსი მასპინძელი ეპისკოპოსი ნიკოლოზი თავისი დროის გამოჩენილი მოღვაწე ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილია, უფრო ცნობილი ნიკიფორე ირბახის სახელით, რომელიც 1643 წელს უკვე იერუსალიმში ყოფილა ჯვარის მამად“¹⁵.

ჩვენს მიერ ზემოთ მოყვანილი იადგარიდან ჩანს, რომ ტაძარი მეტად ძლიერია ეკონომიურადაც, ამასთან იგი საკათედროც არის, რამდენადაც აქ „ეპისკოპოსი მჯდარა“. მონასტრის სიძლიერეს და მის მნიშვნელობას მაშინდელ სამეგრელოს სულიერ ცხოვრებაში და მთავართა დამოკიდებულებას მისდამი ისიც ადასტურებს, რომ ამ მონასტერსა და მის უდიდეს სინამდეებს, ყველა უცხოელ მოგზაურს უჩვენებდნენ. ვ. ბერიძის აზრით, მონასტერი აფხაზეთის კათალიკოზთა უშუალო გამგებლობაში უნდა ყოფილიყო „პირველითგანაც ხობი ბიჭვინთის ლეთისმშობლისა შენიერული ყოფილიყო და უამთა ვითარებისაგან გამოსხმოდათ“.

მეტად მნიშვნელოვანია ცნობა, რომელიც ვახუშტი ბაგრატიონთან

¹² ენიშკის მოამბე, XIII, 1943, გვ. 148.

¹³ ვ. ბერიძე. დასახ. ნაშრ. გვ. 82.

¹⁴ იქვე.

¹⁵ კ. კეკელიძე, ნიკიფორე ირბახი, ლიტერატურული მემკვიდრეობა, ნ.1, თბ. 1935, გვ. 144.

გვხვდება და რომელიც „ხოფის ყოვლადნმიდა ღვთისმშობლის მონასტერს შეეხება. მასში ნათქვამია, რომ - „აქა ეკლესიასა შინა მსვენარებს პერანგი ყოვლადნმიდისა ღვთისმშობლისა, სასწაულთმოქმედი.“ თვით ტაძარი „კეთილშენი და შემკულია“¹⁶. ცხადად ჩანს, რომ ტაძარი XVIII ს-ის პირველ ნახევარში ძველებურად მოქმედი და ძლიერია. როგორც ზემოთ უკვე ვთქვით, ტაძარი ევროპელ მოგზაურთა ყურადღების ცენტრში ექცევა და ასახვას პოულობს მათ შრომებში. დიუბუა დე მონპერეს ცნობით, ხობი ნამდვილი მონასტერია, რომელშიაც წმ.ბასილის ორდენის რამდენიმე ქართველი და ბერძენი ბერი ცხოვრობს. მათი წინამძღვარი არქიმანდრიტის წოდებას ატარებს - ეკლესია გარშემორტყმულია მაღალი გალავნით, რომელსაც არქიმანდრიტის ბინა ებჯინება...“¹⁷

ვტერიძის აზრით, ხობი მონასტრად რჩება XIX ს-ის მთელ სიგრძეზე და შემდეგაც ვიდრე მის დახურვამდე. მისივე ცნობით, 1853-54 წლებში მონასტერში მოღვაწე ძმათა რიცხვი მცირდება. საუკუნის მეორე ნახევარში კი ტაძარს წინამძღვრის გარდა ოთხი მღვდელმონაზონი, ერთი იეროდიაკონი და ორი მორჩილი ჰყავს¹⁸.

1852-1882 წლებში ტაძარში უმოღვაწია მღვდელ-მონაზონს კალისტრატეს, რომლის ნიგნაკიც მეტად მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს ტაძრის მატრიანესათვის. თავად ტაძრის სინმიდებების მცველი კალისტრატე, თავის ნიგნაკში ნათლად ასახავს სხვათა ღვანლსაც. მისი ცნობით, 1840 წლიდან ხობის არქიმანდრიტად ყოფილ ბესარიონ ჭყონიას „არა მცირე შრომა-ღვანლი მიუძღვის ხობის მონასტრის განმტკიცებაში.“¹⁹

1853 წელს ომარ ფაშას შემოსევისას მონასტერს დიდი განსაცდელი გამოუვლია, რამდენადაც საბრძოლო მოქმედებები მის მიდამოებში წარმოებულა. აღსანიშნავია, რომ მთელი ამ ხნის მანძილზე ტაძრის სინმიდეს მოთმინებითა და დათმენით იცავდა მონასტრის ბერი პეტრე ჟორდანია.

1877-78 წლებში რუსეთ-ოსმალეთის ომის დროს, კალისტრატეს ცნობით, აქაური ხატები და სხვა ნივთები მოუქცევიათ „ხომლის მთა-კლდის მიდამოში დასახიზნავად.“ მონასტერი 1902 წელს დროსა წინამძღვრობისა არხიმანდრიტის სიმეონ მამუკას ძის აფაქიძისა“ განიცდის მცირე შეკეთებას. როგორც უკვე ზემოთ რამოდენიმეჯერ ვახსენეთ, ტაძრის სიძლიერის დამადასტურებელი იყო ის სინმიდებები, რომლებიც აქ ინახებოდა, ვერცხლით მოჭედილ პატარა ზომის კუბოში. სანაწილე შემოწირული ყოფილა ლევან დადიანისაგან (1611-1657) ზედ შემდეგი მხედრული წარწერებით, რომელთა შორისაც ჩვენთვის მეტად

¹⁶ ვ. ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ. 1941, გვ. 167.

¹⁷ ვ. ბერიძე. დასახ. ნაშრ. გვ. 86.

¹⁸ იქვე. გვ. 87.

¹⁹ იქვე.

მნიშველოვანია პირველი წარწერა: „შევამკე და მოვაჭედინე კვართის კუბო ესე ვერცხლითა ოქროთ დაფერვითა თვალ მარგალიტითა ხელმწიფემან დადიანმან პატრონმან ლევან მისთვის საოხად შეგიმკეთ ყოვლადნმიდა ქერაბინთა... დაიხსენ და აცხოვნე და განუსვენე და აკურთხე სული ნესტან დადრეჯანისა და დაიმკვიდრე სასუფეველსა ამინ. მოიჭედა ყოვლადნმიდისა კუბო ესე ქორონიკონსა სამას ოცდა რვასა (1640 წ-ს).

მონასტერში არსებულ სინმიდეთაგან აღსანიშნავია ძელი ჭეშმარიტის რამოდენიმე ნაწილი, რომელიც ხატში ყოფილა ჩასმული. ხატზე არსებული წარწერიდან ვგებულობთ, რომ მისი მფლობელი ყოფილა ოსთა მეფის ასული ბურდუხან, ცოლი გიორგი III-ისა და დედა წმიდა თამარ დედოფლისა. ექვთიმე თაყაიშვილი შემდეგნაირად აღწერს ამ ხატს: „ხატის შუაში მოთავსებულია გრძელი ჯვარი ძელი ჭეშმარიტისა, სიგრძით ექვსი გოჯი, ვერცხლით შეჭედილი, რომელზედაც შუაში ჯვარცმულია გამოსახული წარწერით ი ო ქ ე. დანარჩენი ნაწილი ჯვრისა შემკობილია ბალახის მსგავსი ჩუქურთმებით.“ თაყაიშვილს ხოზში უნახავს წმიდა მეფის, თამარის გულსაკიდი ჯვარი ძელი ჭეშმარიტის ნაწილით. მონასტერში ყოფილა ასევე სატრაპეზე ჯვარი ძელი ჭეშმარიტისავე ნაწილით. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სინმიდეთა ძირითადი ნაწილი კონსტანტინეპოლიდან ჩამოტანილად ითვლება. ამგვარ ცნობას იძლევა თეატრინელთა მესიის პრეფექტი სამეგრელოში გაუზეპე მარია ძამპი. მისი ცნობით კონსტანტინეპოლის დაცემის შემდეგ „წმიდა მამანი... მაჰმადიანთა ტირანიისაგან თავის დასაღწევად სამეგრელოში გადაიხვეწნენ და გაიფანტნენ მეზობელ ქვეყნებში. ამბობენ, რომ მაშინ კოლხიდაში ჩამოვიდა ერთი არქიეპისკოპოსი, თან ჩამოიტანაო ერთი მტკაველის ოდენა ნაჭერი ძელი ჭეშმარიტისა და კვართი, რომელიც მათი თქმით, ღვთისმშობელს ეკუთვნოდა, ჩვენს პატრებს იგი უნახავთ. ტილო, რომლისგანაც იგი არის შეკერილი, ყვითელი ფერისაა, აქა-იქ დაჩითულია ყვავილებით (დღეს დაჩითულობა გადასულია, მაგრამ მაინც შესამჩნევადაა,- მბ.) და მოქარგულია ნემსით. სიგრძით იგი რვა რომაული მტკაველის ოდენაა, განით კი-ოთხისაა, აქვს ერთი მტკაველი სიგრძის მოკლე მკლავები და ვინრო საყელო. მეც მინახავს იგი ხობის ეკლესიაში, სადაც ის ინახება.“ ძამპისავე ცნობით, ხობში ყოფილა აგრეთვე: წმიდა მარინეს მკლავი, წმ. კვირიკეს მკლავი და ოქროთი თუ ვერცხლით შემკული სხვა წმიდათა ნაწილები.“²⁰ როგორც ირკვევა, ეს ნაწილები ყოფილა წმ.იოანე ნათლისმცემლისა და წმ. გიორგისა (ინახება ზუგდიდის დადიანების მუზეუმში). დაცული ცნობები ცხადად მიუთითებს, რომ მონასტერში დიდი რაოდენობით ყოფილა ყოვლადნმიდა ღვთისმშობლის ხატები, მათ შორის აღსანიშნავია ერთ-ერთი ხატი, რომელიც ტიხრული მინანქრების

²⁰ ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, 1975, გვ. 156.

უძვირფასეს ნიმუშს წარმოადგენდა, და რომელიც ეგზარხოს პალადიუსს მოუპარავს. აქვეა დიდი ზომის ვერცხლით მოჭედილი და ოქროთი დაფენილი მაცხოვრის, წმიდა დიმიტრისა და გიორგის ხატები. წმიდა გიორგის მოვერცხლილი ხატი განახლების მიზნით მიუთვისებია პეტერბურგელ ფოტოგრაფს საბინგუსს (ეროვნებით სომეხს). საერთოდ, 1811 წლიდან რუსეთის უწმიდესი სინოდისაგან განხორციელებულმა ქმედებამ ტაძარს დიდი ზიანი მიაყენა. კ. ლეფონავს აზრით, ჯერ კიდევ მაშინ დაიკარგა დიდი სანინამძღვრო ჯვარი, რომელსაც ჰქონდა წარწერა: „პატიოსანო ჯვარო, ადიდე უძლეველ აფხაზთა და ქართველთა, რანთა და კახთა და სომეხთა მეფე დავით.“²¹ დიდი ყოფილა აგრეთვე ხობის მონასტრის საგანმანათლებლო მოღვაწეობა. დაცულია ცნობა, რომ აქ ინახებოდა 2000-ზე მეტი წიგნი, სამწუხაროდ, მათი უმრავლესობა სამუდამოდ დაიკარგა. ცნობილია, რომ ეგზარხოსმა მთავარეპისკოპოსმა ევსევი ილინსკიმ (1858-77) ხობის ეკლესიიდან გაიტაცა და შემდეგ გაყიდა მოოქროვილ-მოვერცხლილი წიგნები. ექვთიმე თაყაიშვილი სულ რამდენიმეს ჩამოთვლის: „სახარებას, მეტაფრასს, ეპისტოლეს, გულანს დავითნს, ტიბიკონს, მარხვანს და სხვა. სამწუხაროა ის გარემოება, რომ ჩვენი მცირედი სარწმუნოებისა და გამოწვეული საშიშროების გამო ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის პერანგი და მასთან სხვა სინმიდეები ნაცვლად ტაძრისა, ზუგდიდის დადიანების სახელობის მუზეუმში „მსვენარებს“.

ტაძრის მატინანის ბოლო ფურცლები გვამცნობს, რომ 1886-90 წლებში აქ უმოღვაწია ღირს მამას, მღვდელს სქემონაზონ იოანე-ალექსი შუშანიას, წმიდა ბერი ამ მონასტერში გადმოუყვანიათ ამავე მონასტრის წინამძღვრის ბენიამინის თხოვნით. აქვე მომხდარა 1886 წელს მისი დიაკვნად კურთხევა, ყოვლადსამღვდელო გრიგორის წარდგინებით „შემდგომ კი, 1888 წელს, იგი მღვდელმონაზვნად უკურთხებიან. 1890 წელს, 4 წლის მღვდელმსახურების შემდეგ, წმიდანს დაუტოვებია ხობის მონასტერი.

საქართველოში XX საუკუნეში შემოსულ ბოლშევიკებს მონასტრიდან გაუგდიათ ფიზიკური შეურაცხყოფით მონასტრის ბოლო წინამძღვარი, არქიმანდრიტი ალექსი მირცხულავა, რომელიც მიიცვალა 1962 წელს, როდესაც მისთვის ტაძარში ნირვა-ლოცვის ჩატარება აუკრძალავთ, იგი აღარ დამორჩილებია და გარკვეული პერიოდი უცხოვრია ტაძრის ეზოში მის მიერ აგებულ კელიაში, რომელიც ბოლშევიკებს დაუნგრევიათ. არქიმანდრიტი ალექსი მირცხულავა, როგორც ამას თვითმხილველნი გადმოსცემენ, დადიოდა ხალხში, ქადაგებდა და აღასრულებდა გარკვეულ საეკლესიო საიდუმლოებებს, იღვწოდა მონასტრის აღსადგენად, რამაც ერთგვარი ცოცხალი სიმი დატოვა მონასტრის გაუქმებიდან მის აღდგენამდე. ტაძარი დახურულა XX საუკუნის 30-იან წლებში. „კულტურულ ძეგლთა დამცველ

²¹ გაზ. სამეგრელო, 1980 წ. 23 აგვისტო.

კომუნისტებს ერთხანს აქ საკავშირო მნიშვნელობის პიონერთა ბანაკის მშენებლობა განუზრახავთ, მაგრამ დიდია ლეთის განგება, ალარ დასცალდა სატანას თავისი გეგმის განხორციელება. 1989 წელს უნმინდესისა და უნეტარესის სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსის ილია მეორის ლოცვა-კურთხევით ტაძარი ამოქმედდა. წინამძღვრად დაინიშნა ან განსვენებული მღვდელ-მონაზონი ისააკ ენუქიძე, რომელიც ტაძრის სამრეკლოშია დაკრძალული. მღვდელ-მონაზონი ცდილა, ამოქმედებინა ტაძარი როგორც მონასტერი, მაგრამ ხანმოკლე სიცოცხლის გამო მას ეს სურვილი განუხორციელებელი დარჩა. დღეს კი ტაძარში ყოვლადწმიდა ლეთისმშობლის მფარველობით აღესრულება წირვა-ლოცვა და წმიდა საეკლესიო საიდუმლოებები მღვდელ ავთანდილ ჭოხონელიძის წინამძღვრობით.

ამგვარად, ჩვენს წინ ცხადად ნ. ჭოჩინდა მათიანე ტაძრისა, რომელიც „კლდესა ზედა“ დგას და „ბჭენი ჯოჯოხეთისანი“ ვერ შემშუსვრელ არიან მისა.

მართალია, აქ უნინდებურად ალარ მდინარებს მონასტრული ცხოვრება, მაგრამ როგორც ეკლესია, იგი მაინც სწორად განაჩინებს გზას მამულისა ჩვეულებისაებრ სვლისას, გზას, რომლის ჭეშმარიტი განლევაც სანინდარია ლეთისმშობლის წილხვედრი ივერიის გაბრწყინებისა.

THE CHRONICLE OF THE MONASTERY OF KHOBI

Summary

The monastery of the Most Holy Birth-Giver of God in Khobi was built in the 13th-14th centuries by the "eristavi-eristavi" and "mandaturtukhutsesi" Giorgi Dadiani. At the end of the 14th century the "eristavi-eristavi" and "mandaturtukhutsesi" Vameq Dadiani built the southern gallery and a chapel to the monastery. The dome-shaped belfry of the monastery dates back to the 17th century.

The present paper tells about the contribution of the secular and ecclesiastical figures through whose hard work and activity the monastery achieved the peak of its development in the 16th-17th centuries. At this very period a number of European travellers paid special attention to the monastery.

Information about it can be found in the works of Zampi, Dubois de Montpereux, de Castelli, and Lamberti. Several holy relics were preserved in the monastery at that period: the garment of the Most Holy Virgin Mother, parts of the life-giving pillar ("dzelitskhoveli"), the cross of the Saintly Queen Tamar, and relics of other saints. "Nikholoz of Khobi" / Nicephorus Irbach/ and the holy monk Alexi Shushania flourished in the monastery.

After the abolition of the autocephaly of the Georgian Orthodox Church the monastery suffered continuous plunder, and monastic life waned. In the 1930s the monastery was finally closed. The surviving holy items of the monastery are preserved in the State Museum of Georgia in Tbilisi and in the Dadiani Museum in Zugdidi.

Today the monastery functions as a church.

უბისის მონასტრის ისტორიისათვის

შუა საუკუნეების ქართული სასულიერო კულტურის ერთ-ერთი კერის — უბეს, ანუ იგივე უბისის მონასტრის ისტორია, შეიძლება ითქვას, რომ ნაკლებადაა ცნობილი. მისი დაარსების შესახებაც კი სამეცნიერო ლიტერატურაში განსხვავებული აზრებია გამოთქმული. მეცნიერთა ერთი ნაწილი (ექ. თაყაიშვილი, შ. ამირანაშვილი) მონასტრის დაარსების თარიღად მიიჩნევს XII საუკუნეს¹, მეორე ნაწილი კი (რ. შერლინგი, ვ. ცინცაძე, ვ. ბერიძე და სხვ.) მის აშენებას IX საუკუნეს უკავშირებს².

მონასტრის დაარსების თარიღად XII საუკუნის მიჩნევა განაპირობა სამონასტრო კომპლექსში შემავალი მალალი სვეტის (კოშკის) ლაპიდარულმა წარწერამ, რომელიც შემდეგს გვაუწყებს: „მე, სანყალობელსა სულითა სჰმონ ჭყონდიდელსა მომემადლა ღმრთისაგან აღშენებად მონასტერი ესე და სუსტიცა ესე, მეუფობასა ღმრთისა მიერ, გვრგვონისა დიმიტრი მეფეთა-მეფისა, ძისა დიდისა მეფისა დავითისა, ქრონიკონი იყო ტა, ზედა წელი სარკინოზთა-ფლე“. წარწერაში მოცემული თარიღი წარმოადგენს 1141 წელს³.

რაც შეეხება მონასტრის IX საუკუნით დათარიღებას, იგი რ. შერლინგს ეკუთვნის⁴. გამოკვლევაში, რომელიც საგანგებოდ ეძღვნება უბისის წმ. გიორგის ტაძარს, ხუროთმოძღვრების სტილისმიერ ნიშნებზე და ლაპიდარულ წარწერათა პალეოგრაფიულ მონაცემებზე დაყრდ-

¹ E. Такайшвили. Археологические экскурсии, разыскания и заметки. Вып. V, Тиф. 1915, с. 10-11; შ. ამირანაშვილი. უბისი. მასალები ქართული კედლის მხატვრობის ისტორიისათვის. ტფ. 1930, გვ. 2; მისივე, ქართველი მხატვარი დამიანე. თბ. 1974, გვ. 10.

² რ. შერლინგი. უბისის ტაძრის დათარიღების საკითხისათვის. — საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 16, №2, თბ. 1955, გვ. 169-174; ვ. ცინცაძე, უბისის სვეტი. — „ძეგლის მეგობარი“, 1969, №18, გვ. 34; ვ. ბერიძე. ძველი ქართული ხუროთმოძღვრება. თბ. 1974, გვ. 167.

³ E. Такайшвили. დასახ. ნაშრ., გვ. 10.

⁴ რ. შერლინგი. დასახ. ნაშრ., გვ. 174. რ. შერლინგი IX საუკუნით ათარიღებს უბისის ტაძრის კანკელსაც (იხ. მისივე Малые формы в архитектуре средневековой Грузии. Тб, 1962, с. 35, 36, 82-83), რომელიც, შ. ამირანაშვილს — ისევე, როგორც თვით ეკლესია — გაცილებით გვიანი ხანის ნაგებობად მიაჩნია (იხ. უბისი. მასალები... გვ. 3). აღსანიშნავია, რომ უბისის მონასტრის პირველი აღმწერი და გამოძვეყნებელი მ. ბროსე წმ. გიორგის ტაძარს XII საუკუნეზე ადრეულ ძეგლად თვლის (იხ. M. Brosset. Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie exécuté en 1847-1848. St. Peteraburg, 1851, rapp. 12, p. 98-105.)

ნობით, მკვლევარი IX საუკუნით ათარილებს მას და აქვე, თარილის გასამყარებლად, იხსენებს გიორგი მერჩულეს ცნობილი თხზულების ერთ ეპიზოდს, სადაც ლაპარაკია ღირსი მამა გრიგოლ ხანძთელის მიერ უბეში მონასტრის დაარსების შესახებ.

და მართლაც, თხზულების მიხედვით, მამა გრიგოლი, ხანძთიდან მალულად წასული მისი ძმობის ნევრების კვალს გაყოლილი, აფხაზეთში ჩასვლისას, მეფე დემეტრეს ნება-სურვილით აარსებს აქ საეანეს - „...*მამინ მამამან გრიგოლ სარწმუნოებისამებრ მეფისა, აღაშენა მონასტერი და უწოდა სახელი მისი უბე, და ილარიონ ვინმე, იერუსალმით მოსრული, სარწმუნოა მოხუცებული, დაადგინა მამასახლისად, რამეთუ წარყოლილ იყო თევდორეს და ქრისტეფორეს თანა და აქუნდეს მას კეთილნი წიგნნი, და მამამანცა გრიგოლ თჳსნი წიგნნი, რომელ აქუნდეს, და-ვე უტენა მონასტრისა მას, ხოლო კელმწიფე იგი სიხარულით დღევსო მონასტრისა მის შენებისათჳს და შეწირა საშენებლად მისსა ფრიად შესანიშნავი, და მიანიჭა მამასა გრიგოლსა და მოყუასთა მისთა დრამა ათი ათასი და ყოველითა კეთილითა აღავსნა.*“⁵

აღსანიშნავია, რომ ლიტერატურული წყაროს დამონშების შემდეგ, რ. შმერლინგი უფრო ავინროვებს თარილის ჩარჩოებს. იგი აცხადებს, რომ მონასტერი IX საუკუნის მეორე მეოთხედში უნდა აეგოთ, თუმცა საამისო არგუმენტებს არ წარმოადგენს⁶.

მოხდა ისე, რომ უბისის მონასტრის კუთვნილი ფერწერული ხატების ჯგუფის შესწავლისას, ჩვენ დავინტერესდით თვით საეანეს ისტორიით და ამ მიმართულებით კვლევისას საშუალება მოგვეცა არა მარტო დავგვსაბუთებინა რ. შმერლინგის შეხედულება IX საუკუნის მეორე მეოთხედის თაობაზე, არამედ მიგვეკვლია კიდევ მონასტრის დაარსების ზუსტი წლისათვის. ამის შესაძლებლობა ჩვენც „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ტექსტმა შეგვიქმნა, რომლის ანალიზით გაირკვა, რომ უბეში მონასტრის დაარსება ორ, ისტორიულად მნიშვნელოვან, მოვლენას შორის მომხდარა: I. მას წინ უსწრებდა, აშოტ I კურაპალატის მკვლელობა, რაც საბერძნეთში მოგზაურობიდან დაბრუნებულმა მამა გრიგოლმა შეიტყო ვიდრე აფხაზეთს გაემგზავრებოდა, და 2. თან სდევდა უბეში სივანეს დაარსების შემდგომ აფხაზეთიდან დაბრუნებული გრიგოლ ხანძთელის ბაგრატი I-თან მიახლება ახლადმიღებული კურაპალატობის მისა-ლოცად⁷.

როგორც ცნობილია, აშოტ კურაპალატი 826 წელს მოუკლავთ⁸. უნდა ვივარაუდოთ, რომ მამის ნაცვლად გამეფებულ სამ ძმათაგან,

⁵ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ნ. I (V-X სს), თბ. 1963, გვ. 268.

⁶ რ. შმერლინგი. დასახ. ნაშრ., გვ. 174.

⁷ ძველი ქართული აგიოგრაფიული... გვ. 264, 272.

⁸ ივ. ჯავახიშვილი. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. 2, თბ. 1983, გვ. 93-94.

ბაგრატიონთა კურაპალატობისნოდების ბოძება ამ თარიღიდან დიდი ხნის შემდეგ არ მოხდებოდა. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ გრიგოლ ხანძთელის მიერ უბეში მონასტრის საფუძვლის ჩაყრა დაახლოებით 826 წელს განხორციელებულა⁹.

უბისის მონასტრის IX საუკუნეში დაარსების ირის საბუთად შესაძლებელია მივიჩნიოთ წმ.გიორგის ეკლესიის XIV საუკუნის მოხატულობაში ჩართული ერთი გამოსახულებაც საქმე ეხება ეკლესიის სამხრეთ კარის ტიშანში მოთავსებულ, ორანტის პოზაში წარმოდგენილ, ჭაღარაშერეული სასულიერო პირის ნახევარფიგურას, რომელსაც ასოთმთავრული განმარტებითი წარწერა ახლავს: 733106 II ჭაღ-შხ1: (ილარიონ ქართველი).

IX საუკუნის ცნობილმა ქართველმა მოღვაწემ ილარიონ ქართველმა დიდი ამაგი დასდო საქართველოში სამონასტრო ყოფა-ცხოვრების წეს-კანონების ჩამოყალიბებას. საქმიანობის სხვა სფეროებთან ერთად, მამა ილარიონი პრაქტიკულ მოღვაწეობასაც ეწეოდა. მის სახელთანაა დაკავშირებული კახეთში მონასტრების დაარსება, სადაც იგი წინამძღვრის ფუნქციასაც ასრულებდა¹⁰.

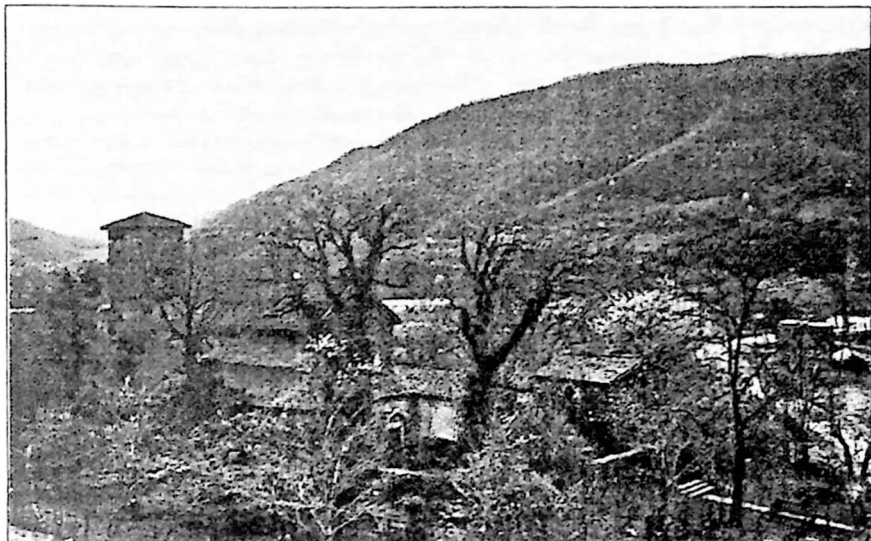
სწორედ ამ უკანასკნელი კუთხით იპყრობს ჩვენს ყურადღებას უბისში ილარიონ ქართველის გამოსახულების არსებობა. მეტი სიცხადისათვის უნდა გავიხსენოთ, რომ ქრისტიანული ხელოვნების კანონებიდან გამომდინარე, საკულტო ნაგებობათა მოხატულობის პროგრამებისათვის გამოსახულებათა შერჩევა და მათი კედლებზე განთავსება გარკვეულ სისტემას ეფუძნება. ჩვენთვის ცნობილია რამდენიმე შემთხვევა, როდესაც მოხატულობათა ზოგად კომპოზიციურ სქემაში, ეკლესიის შესასვლელის სიახლოვეს სწორედ ამ ეკლესიის ან მონასტრის წინამძღვარი, მამასახლისი გამოისახება, რომელიც, შემსვლელებს თითქოსდა კარებშივე ეგებება. ასე მაგალითად: მაცხვარიშის ეკლესიის სამხრეთ კარის მიმდებარე სიბრტყეზე, განმარტებითი წარწერის თანხლებით, წარმოდგენილია კვირიკე მამასახლისის გამოსახულება (XII ს.)¹¹; სორის ეკლესიის სამხრეთ კედელზე, შესასვლელის თავზე შესრულებულია სამღვდლო სამოსიანი და შარავანდიანი წინამძღვრის ნახევარფიგურა (XIV ს.)¹²; ბუგეულის ეკლესიის სამხრეთ კარის ნირთხლზე მოცემულია სასულიერო პირის

⁹ ისტორიკოსთა ნაწილი აშოტ დიდის მკვლელობას ათი წლით გვიან ვარაუდობს (იხ. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. 2, თბ., 1973, გვ. 451) ამ ვარაუდის დამტკიცების შემთხვევაში, ცხადია, უბისის მონასტრის დაარსების თარიღიც შესაბამისად გადაინევს.

¹⁰ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ.2 (XI-XV სს.), თბ., 1967, გვ. 9-37.

¹¹ Т. Вирсаладзе. Роспись художника Микаела Маглакели в Мацхвариши. - „ქართული ხელოვნება“, 4, 1955, გვ. 186.

¹² ი. ჭიჭინაძე სორის მოხატულობა. თბ. 1985, გვ. 8, 61



უბისის მონასტერი. ხედი ჩრდილო-დასავლეთიდან.



ილარიონ ქართველის გამოსახულება უბისის მოხატულობაში. (XIV ს.)

სამოსში გამოწყობილი და წიგნით ხელში წარმოდგენილი ვინმე მიქელ კობერიძის გამოსახულება (XVI ს.)¹³, რომელიც ჩვენ ეკლესიის მამასახლისად მიგვაჩნია, და ა.შ.. ვფიქრობთ, რომ ანალოგიური გამოსახულებები სხვა ძეგლებზეც გამოვლინდება¹⁴.

ნათქვამიდან გამომდინარე, უბისის ტაძარში ილარიონ ქართველი გამოუსახავთ მონასტრის წინამძღვრისათვის კუთვნილ ადგილას. ეს ფაქტი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს თუ გავისხენებთ ერთ მონაკვეთს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ტექსტის ზემოთ უკვე მოხმობილი ნაკვეთიდან: „...და ილარიონ ვინმე, იერუსალშმით მოსრული, სარწმუნო მოხუცებული, დაადგინა მამასახლისად...“

როგორც ჩანს უბეს მონასტრის პირველი წინამძღვრის და ილარიონ ქართველის სახელები ერთმანეთს ემთხვევა¹⁵.

ბუნებრივია ჩნდება კითხვა – შესაძლოა თუ არა ილარიონ ქართველის იდენტიფიკაცია უბისის მონასტრის პირველ წინამძღვართან, „იერუსალშმით მოსრულ“, სოლიდური ასაკის („სარწმუნო მოხუცებული“) ვინმე ილარიონთან? ამ კითხვაზე პასუხს იძლევა გრიგოლ ხანძთელის და ილარიონ ქართველის „ცხოვრებათა“ მონაცემების შედარება.

როგორც ილარიონ ქართველის „ცხოვრების“ სხვადასხვა რედაქციებიდან ირკვევა, მამა ილარიონი უმეტესად უცხოეთის სავანეებში მოღვაწეობდა, სადაც ფართოდ გაითქვა სახელი და დიდი აღიარება მოიპოვა. ამას მოწმობს მისი წოდებაც – „ქართველი“ – რაც უდავო საბუთია იმდროინდელ ქრისტიანულ სამყაროში ამ პიროვნების პოპულარობისა („ქართველებად“ იწოდებოდნენ პეტრე იბერი, იოანე, ექვთიმე, გიორგი მთანმინდულები და ზოგი სხვა სახელმწიფოებში მოღვაწე, რომლებსაც ეთნიკური წარმომავლობის აღმნიშვნელი წოდება უეჭველად სწორედ უცხოეთში ყოფნის დროს, მათი სხვა ეროვნების მოღვაწეთაგან გამოსარჩევად მიენიჭათ).

ილარიონ ქართველის ბიოგრაფიის მიხედვით, მისი სამშობლოში

¹³ გ. ბოჭორიძე. რაჭის ისტორიული ძეგლები. – საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. V, ტფ., 1930, გვ. 171.

¹⁴ ი.ჭიჭინაძის შეხედულებით, კარეების თავზე ეკლესია-მონასტრების წინამძღვართა გამოსახულებების მოთავსება განსაზღვრული იყო შუა საუკუნეების მოხატულობათა სპეციალური სახელმძღვანელოებით (სორის მოხატულობა... გვ. 8).

¹⁵ ალბათ ამიტომაც, ამ ცოტა ხნის წინათ, ი. ლორთქიფანიძემ გამოაქვეყნა მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ შესაძლოა უბისის ეკლესიის პირველი წინამძღვარი ილარიონ ქართველი ყოფილიყო. თუმცა, მკვლევარმა საკუთარი ვარაუდი თავადვე ეჭვქვეშ დააყენა და გამოთქვა იმედი, რომ მომავალი კვლევა-ძიება დამატებით საბუთს მოგვცემდა ამ მოსაზრების მისაღებად, ანდა პირიქით, უარსაყოფად (ი. ლორთქიფანიძე. უბისის ტაძრის მოხატულობის ისტორიიდან. – ქართული ხელოვნების ისტორიის ინსტიტუტის XXIX სამეცნიერო სესიის თეზისები. თბ., 1993, გვ. 21).

მოღვაწეობის ასპარეზს მხოლოდ კახეთი წარმოადგენდა. „ცხოვრების“ არცერთ რედაქციაში არ არის ცნობა მისი ხანძთაში ყოფნის ან უბეს მონასტრის წინამძღვრად დანიშვნის შესახებ¹⁶. რაც მთავარია, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ილარიონ ქართველის დაბადების თარიღად მიჩნეულია 822 წელი, უბისის მონასტერი კი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით 826 წელს დაფუძნებულია, მისი გაიგივება მონასტრის პირველ წინამძღვარ ილარიონთან სრულიად შეუძლებელი ხდება.

აქ კვლავ ისმის კითხვა – მაშ რით აიხსნება უბისის ტაძარში საწინამძღვრო პორტრეტისათვის განკუთვნილ ადგილზე ილარიონ ქართველის გამოსახულების მოთავსება?

ამასთან დაკავშირებით ვფიქრობთ, რომ უბისში ილარიონ ქართველის გამოსახულების წარმოდგენას ალბათ გადატანითი მნიშვნელობა ჰქონდა. ამგვარი მოსაზრების საფუძველს იძლევა, საერთოდ, ქრისტიანული ხელოვნების პირობით-სიმბოლური ხასიათის გათვალისწინება და ის გარემოება, რომ ქრისტიანული ხელოვნების ძეგლებზე ძალზე ხშირია მაგალითები ისტორიულ პირთა (კტიტორთა ან იმდროინდელ ხელისუფალთა თუ მოხელეთა) მოსახელე, პატრონალურ წმინდანთა გამოსახვისა.

აქედან გამომდინარე, ვვარაუდობთ, რომ XIV საუკუნეში, უბისის ტაძრის მომხატველებმა, მონასტრის წინამძღვრის გამოსახვის ადგილას, პირველი წინამძღვრის, „ვინმე ილარიონის“ მაგივრად მისი მოსახელე, წმინდანად შერაცხული ენობილი მოღვაწე ილარიონ ქართველი წარმოგვიდგინეს, რითაც ერთი მხრივ პალატი მიაგეს თავად ილარიონ ქართველს, ხოლო მეორეს მხრივ „ვინმე ილარიონის“ სახელიც უკედავყვეს (ნიშანდობლივია, რომ სწორედ პალეოლოგოსური ხელოვნებისათვის და კერძოდ XIV საუკუნის ძეგლებისთვისაა განსაკუთრებით დამახასიათებელი სიმბოლურ-ალეგორიული მომენტების წინ წამოწევა)¹⁷.

ამ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა ელ. მეტრეველის მოსაზრება. იგი თვლის, რომ შესაძლოა XIV საუკუნეში მომუშავე ოსტატების მიერ მონასტრის პირველი წინამძღვარი ილარიონი და ილარიონ ქართველი შეცდომით იქნენ გაიგივებული ერთმანეთთან.¹⁸

ასეა თუ ისე, ორივე შემთხვევაში, უბისის ეკლესიის მომხატველებმა, მონასტრის დაარსებიდან ხუთი საუკუნის შემდეგ, კედლის მხატვრობის სქემაში ილარიონ ქართველის გამოსახულების ჩართვით, უბეს სავერის პირველი მამასახლისის სახელთან ერთად დააფიქსირეს ამ ძეგლის დაარსების თარიღიც, IX საუკუნე.¹⁹

¹⁶ მ. დოლაქიძე. ილარიონ ქართველის ცხოვრების ძველი რედაქციები. თბ., 1974.

¹⁷ В.Н. Лазарев. История византийской живописи, т. 1, М. 1986, გვ. 157.

¹⁸ ეს აზრი პირად საუბარში გამოითქვა.

¹⁹ თავად გრიგოლ ხანძთელის გამოსახულება ქართულ ხელოვნებაში თითქმის

რაც შეეხება უბისის მონასტრის საფუძვლის ჩაყრის დროის შესახებ გამოთქმულ მეორე მოსაზრებას, ანუ უბისის სვეტის წარწერაში მონასტრის აღშენების თარიღად დასახელებულ 1141 წელს, იგი, ნ. ბერძენიშვილის მიერ სიტყვა „შენების“ ორმაგი მნიშვნელობის განმარტებაზე დაყრდნობით, შესაძლებელია მივიჩნიოთ მონასტრის ხელახალი აშენების, მისი საფუძვლიანი განახლების თარიღად²⁰; მით უფრო, რომ მსგავს მაგალითს ატენის სიონის შემთხვევაშიც ვხვდებით, სადაც ფასადზე ამოკვეთილი სომხური წარწერა – „მე თოდოსაკ მაშენებელი ამ წმიდა ტაძრისა“ გ. აბრამიშვილის გამოკვლევით შესრულებულია არა VII საუკუნეში, ანუ თავდაპირველი მშენებლობისას, არამედ X საუკუნეში, ტაძრის შეკეთებისას.²¹

ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, რომ ცნობილი ქართველი მოღვაწის, გრიგოლ ხანძთელის მიერ დაახლოებით 826 წელს დაარსებული მონასტერი XII საუკუნის დასაწყისისთვის ფრიად შეჭირვებულ მდგომარეობაში ყოფილა, რის გამოც, 1141 წელს, დემეტრე მეფის უმაღლესი მოხელის, სვიმონ ჭყონდიდელის და ალბათ თავად მეფის განსაკუთრებული ზრუნვის და ყურადღების საგანი შექმნილა.

საინტერესოა უბისის მონასტრის ისტორიასთან დაკავშირებით ერთ-ერთი ხალხური ლექსის ტექსტი, რომელიც კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულ სულხან-საბას ლექსიკონის (S-24) ყდაზეა მიწერილი (მე-6 მინაწერი). ლექსის სათაურია „თქმული თამარ მეფისა“. იგი ასე იწყება: „უბისს ავაგე საყდარი, უწყლოსა წყალი ვადინე, ისპაანს დასდე ბეგარა, სტანბოლს ხარაჯა ავიღე, თეთრს ზღვაში რკინა ჩავაგდე...“ და ა.შ. (ლექსის ბოლო ორი სტრიქონი არ იკითხება).

ის ფაქტი, რომ ხალხის მეხსიერებაში უბისის საყდარის აგება თამარ მეფის სახელს უკავშირდება და რომ ქართული ფოლკლორის ამ შესანიშნავ ნიმუშში ეს ამბავი მეფის საგმირო საქმეთა ნუსხის სათავეში მოიხსენიება, ფიქრობთ ნათლად მეტყველებს წარსულში უბისის ტაძრის და მონასტრის მნიშვნელობასა და პოპულარობაზე.²²

არც გვხვდება. იგი უბისის მონასტრის მოხატულობაშიც არ ჩანს.

თუმცა, გამორიცხული არ არის, რომ წმ. მამა ტაძრის შესასვლელის მოპირდაპირე კედელზე, სწორედ ისტორიულ პირთა გამოსახულებებისათვის ტრადიციულ ადგილზე, ჩრდილოეთ კედლის ქვედა რეგისტრში მოეთავსებინათ, იქ, სადაც ამჟამად მხოლოდ მოხატულობის უმნიშვნელო კვალიღა შემორჩა.

²⁰ ბერძენიშვილი. მცხეთის საბუთი XI საუკუნისა. – საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. VI, 1931, გვ. 282, 283.

²¹ გ. აბრამიშვილი. ატენის სიონის რელიეფი (დავით გარეჯელის ცხოვრების სიუჟეტი). – „საბჭოთა ხელოვნება“, 1965, №9, გვ. 71; მისივე. Два строительных периода Атенского Сиона – საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ბაცნე, 1972, №1, გვ. 32-55.

ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობაში (ტ. I. S კოლექცია, თბ. 1960, გვ. 33),

განვითარებულ შუა საუკუნეებში უბისის სალოცავის პოპულარობას მოწმობს აგრეთვე 1241-1242 წლებში არსენ ჭყონდიდელ-მნიგნობართუხუცესის მიერ მგელა აბულახტარისძისადმი მიწერილ სიგელში „წმიდისა მთავარმონაქმის უბისისაჲ“-ს ორგზის ხსენება „ყოვლადწმიდა სამების“, „წმიდისა ღმრთისმშობლის“, „ღუანღმრავალთა ჭყონდიდისა მარტულთაჲ“-ს და „ყოველთა წმიდათაჲთა“ გვერდით.²³

როგორც ირკვევა, უბისის მონასტერს ფუნქცია და მნიშვნელობა არც მომდევნო, XIV საუკუნეში დაუკარგავს. სწორედ ამ დროს შეუმოსავთ წმ. გიორგის ტაძარი კედლის მხატვრობით და ბაბლაკ ლაშისშვილის მიერ შეწირული ფერწერული ხატების დიდი ჯგუფით²⁴. განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ის ფაქტი, რომ ფრესკული მოხატულობა და ხატები შინაარსობრივი და მხატვრული თვალსაზრისით ერთ მთლიან, მონუმენტურ ანსამბლს წარმოადგენს, რომელიც ყურადღებას იპყრობს მასში გამოხატული თეოლოგიური აზრის სისრულითა და სიღრმით და აგრეთვე, შესრულების მაღალი პროფესიული დონით.

უბისის ტაძრის ფერწერული ანსამბლის შესწავლა გვიჩვენებს, რომ იგი შექმნილია მართლმადიდებლური სამყაროს წამყვან სასულიერო-მხატვრულ ცენტრებში აღმოცენებულ მოწინავე ტენდენციებს ნაზიარები ოსტატების — კედლის მხატვრების და ხატმწერების მიერ, რომლებიც ამ დიდ და რთულ შეკვეთაზე ერთდროულად მუშაობდნენ. ყველაფერი ზემოთ თქმული ნათლად წარმოაჩენს XIV საუკუნის პირველ ნახევარში (ჩვენ ეს დრო მიგვაჩნია უბისის ფერწერული ანსამბლის შექმნის თარიღად) უბეს სივანეს ქმედით როლს ქვეყნის კულტურულ ცხოვრებაში.

ვფიქრობთ ამ დროსაა გადმოტანილი უბისში წყაროსთავის სახარებაც (ან უბისის სახარებად წოდებული), ვინაიდან, ცნობილია, რომ როგორც ეკლესია-მონასტრების დაფუძნებას, ასევე მათ მნიშვნელოვან შეკეთებას და შემკობას ხელახლა კურთხევა და „წიგნთა კეთილთა შეწირვაჲ“ ახლდა.²⁵

ეს მინაწერი წოდებულია დავით აღმაშენებლის ეპიტაფიად და ლექსიც განსხვავებულად იწყება: „უბისს ავაგე ქალაქი...“ და ა.შ., რაც, ვფიქრობთ, რომ მექანიკური ხასიათის უზუსტობის შედეგია. იგივე ლექსს ვხვდებით XIX საუკუნის სხვა კრებულშიც (ქართული ხელნაწერების აღწერილობა, ტ. 2, ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ხელნაწერთა კოლექცია, თბ. 1964, №491), სადაც მას „თამარ მეფის თქმული“ ეწოდება. ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი (IX-XIII სს.), ტ. I, თბ. 1984, გვ. 118, 119.

ნ. ბურჭულაძე. ბაბლაკ ლაშისშვილის ხატები და მათი კავშირი უბისის ტაძრის მოხატულობასთან. სადისერტაციო მაცნე ხელოვნებათმცოდნეობის კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბ. 1994.

ამ მხრივ საინტერესოა ბაგრატ III-ს სახელით შედგენილი 1545 წლის ერთი საბუთი, რომელიც გელათის წმ. გიორგის ეკლესიას ეხება:

„...ვიგულისმოდგინეთ და ხელყავით საყდრისა და მონასტრისა წმიდისა გიორგის მეორედ აღშენება. პირველად ოდესმე სადედოფლო ყოფილიყო,

მონასტრის ისტორიის შემდეგი ეტაპი აბაშიძეთა საგვარეულოს უკავშირდება. ტაძრის კედლებზე და საეკლესიო ნივთებზე შესრულებული წარწერები მოწმობს, რომ XVI საუკუნიდან უბისის სათანამაშო საგვარეულოს წარმომადგენელთა საზრუნავი და სამარხი ადგილი გამხდარა. მათ სახელებს უკავშირდება მონასტერში დამატებითი ნაგებობების (ტაძრის მინაშენების და სამრეკლოს) მშენებლობა; ხატების, ჯვრების, სამწერლობლების, სახარების ჭედური კუბოს თუ ნაქარგი გარდამოხსნის შეწირვა. მათი დაკვეთით უნდა მოეხატათ ტაძრის სამხრეთ-აღმოსავლეთის მხრის სათავსო, სადაც წმ.გიორგის ცხოვრების სცენების ფრაგმენტები დღესაც მოჩანს.²⁶ აღსანიშნავია, რომ XX საუკუნის დასაწყისში მონასტერი კვლავ აბაშიძეთა საძვალეს წარმოადგენდა.²⁷

ამრიგად, შეკრებილი ცნობების მიხედვით, უბისის მონასტრის ისტორიის საკვანძო ეტაპები შემდეგნაირად წარმოგვიდგება:

1. IX საუკუნეში, 826 წელს გრიგოლ ხანძთელმა აფხაზთა მეფის დემეტრეს თხოვნით უბეში მონასტერი დაარსა;

2. XII საუკუნეში, 1141 წელს, სრულიად საქართველოს მეფის დემეტრე პირველის უპირველესმა ვეზირმა სვიმონ ჭყონდიდელმა მონასტერი ხელახლა აღაშენა და მაღალი კოშკი (სვეტი) აღმართა;

3. XIV საუკუნის პირველ ნახევარში მონასტერში სამეფო დაკვეთის ტოლფასი სამუშაო ჩატარდა – ვინმე დამიანეს, მის მიერ გაზრდილი მხატვრის გერასიმეს და ბაბლაც ლაშხისშვილის ძალისხმევით წმ.გიორგის ტაძარი ფრესკებითა და ხატებით შეიმოსა;

4. XVI საუკუნიდან მონასტერი აბაშიძეთა სამფლობელო ხდება. მათი შემწევობით აქ სამონასტრო ცხოვრება და მშენებლობა თითქმის XX საუკუნემდე გაგრძელდა.

საბედნიეროდ, უბისის მონასტერი დღემდე შემორჩა, როგორც შუა საუკუნეების ქართული ხუროთმოძღვრების და კერძოდ, სამონასტრო კომპლექსის ერთ-ერთი ღირშესანიშნავი ნიმუში (აღსანიშნავია, რომ ამ ბოლო ხანს იგი კვლავ ამოქმედდა). მან, როგორც განმთხავემ, მრავალი საუკუნის გამოტარებით შემოგვინახა კედლის მხატვრობის, ხატუნის, ლითონზე პლასტიკის, ნაქარგობის, ქვაზე და ხეზე კვეთილობის მრავალი საინტერესო ნიმუში, რომელთაგან ზოგი არა მარტო ქართული, არამედ ზოგადად ქრისტიანული ხელოვნების საუკეთესო ქმნილებათა შორისაა ადგილმისაჩენი. მონასტრის ნაგებობების კედლებზე და საეკლესიო ნივთებზე უხვადაა სხვადასხვა დროის და ხასიათის წარწერებიც, რომლებიც მდიდარ წყაროს

აღარავინ ესაფლავებოდა და მოშლილი იყო და აწ ჩვენდა სამარხად და საძვალეთ შექმნით, აღვაშენეთ და შევაპყვეით ხატითა, ნიგნითა, „მამულითა“ (ბ. ლომინაძე. ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან, ნ. I, თბ. 1966, გვ. 178).

26. Е. Такашвили. დასახ. ნაშრ., გვ. 15-41.

27. იქვე, გვ. 1.

წარმოადგენენ ერთი მხრივ ქართული ეპიგრაფიკის, მეორე მხრივ კი უბეს სავანეს და ჩვენი ქვეყნის წარსულის უკეთ შესასწავლად.

მომავალში აუცილებელია: უბისის მონასტრის სრულყოფილი არქეოლოგიურ-ხუროთმოძღვრული გამოკვლევა; საინტერესო შედეგები უნდა პქონდეს ეპიგრაფიკული მასალის წაკითხვა-გაანალიზებას; დასაზუსტებელია არსებობდა თუ არა ტაძარში XIV საუკუნეზე ადრეული მოხატულობა; კომპლექსურადაა შესასწავლი ჩვენამდე მოღწეული ყველა საეკლესიო ნივთი და სხვა.²⁸

როგორც ვხედავთ, უბისის მონასტრის კვლევის თვალსაზრისით სამუშაო ჯერ კიდევ ბევრია. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, უკვე არსებული მონაცემებითაც შეიძლება დავასკვნათ, რომ ამ უძველეს, ერთი შეხედვით მოკრძალებულ სავანეს ქართული ეკლესიის და საერთოდ, ქვეყნის ისტორიაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა.²⁹

²⁸ უბისის მონასტრის ნივთების ძირითადი ნაწილი საქართველოს ხელოვნების მუზეუმშია დაცული.

²⁹ ფაქტობრივი მასალა აშკარად ეწინააღმდეგება სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებულ აზრს იმის შესახებ, თითქოსდა „უბისის მონასტერს, საქართველოს სხვა მონასტრებთან შედარებით... ჩვენი ქვეყნის ცხოვრებაში თვალსაჩინო როლი არა პქონია“ (შ. ამირანაშვილი. უბისი... გვ. 3).

ON THE HISTORY OF THE UBISI MONASTERY

Summary

The history of the Ubisi monastery is not fully studied. There are two conceptions of the monastery's date: the 9th century (R.Shmerling, V.Beridze, and others.) and the 12th century (E.Taqaishvili, Sh.Amiranashvili). On the basis of the well-known old Georgian literary monument "The life of Grigol Khandzteli" and the fresco image of Ilarion the Georgian in the St. George church of Ubisi, the author shares the first date, specifying it to 826. After 826, she identifies three main periods in the history of the monastery: 12th cent. (1141) - when Svimeon Chqondideli (supreme courtier of King Demetre I) substantially restored the monastery; 14th cent. - when the Ubisi church of St. George was decorated with a remarkable ensemble of murals and icons; and 16th-19th cent. - when the Abashidze family, the patrons of the monastery, rebuilt and renovated it.

The first three dates cited (9th, 12th and 14th cent.) indicate that in those periods this modest monastery had been the object of interest and care of the ruling circles of Georgia.

ერთი მაზდეანური ტრადიციის კვალი ძართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის რამდენიმე ძეგლში

ქართული ჰაგიოგრაფიის ერთ-ერთ უძველეს ძეგლში — „მარტყოლა და მოთმინება ნშიდისა ევსტათი მცხეთელისა (VII.) — თხზულების ბოლოს ნათქვამია, რომ მაზდეანმა სპარსელმა მარზპანმა ვეჟან ბუზმირმა მაზდეანური სჯულის მოლაღატესა და გაქრისტიანებულ თავის თანამოქალაქეს, სპარსელ ევსტათის, ასეთი განაჩენი გამოუტანა: „ნარიყვანეთ ეგე საპყრობილედ და იდუმალ ღამით თავი წარჰკუთეთ, რათა არავინ ქრისტიანეთა ცნან და პატივ-სცენ გუამსა მისსა, და წარიხუენით ჯორცნი მისნი ქალაქსა გარე, განაბნიენით შესაჭმელად მკეცთა და მფრინველთა.“¹

ერთი შეხედვით, ამ სიტყვებში თითქოს გასარკვევიც არაფერი არ უნდა იყოს: სპარსეთის შაჰის ხოსრო ანუშირვანის (513-579) ბრძანებით სპარსეთში და მის ქვეშევრდომ ყველა ქვეყანაში მაზდეანური სარწმუნოების მოლაღატე, თუ კი არ დაუბრუნდებოდა მამაპაპეულ სჯულს, სიკვდილით უნდა დასჯილიყო. ამიტომ დაისაჯა თავის მოკვეთით ევსტათი, ხოლო მისი გვამის ქალაქგარეთ დაგდება მხეცებისა და ფრინველების საჯიჯგნად, ასე ვთქვათ, სასჯელის მთლიან კომპლექტში შედის და გამოხატავს დამსჯელთა უდიერ დამოკიდებულებას რენეგატი ევსტათის გვამის მიმართ. ამასთანავე ასეთი თვალსაჩინოება გამაფრთხილებელი უნდა ყოფილიყო ევსტათის მოსალოდნელი მიმბაძველებისათვის. თითქოს ასე უნდა იყოს, მაგრამ რეალური ვითარება სხვაგვარი ჩანს. თუ შეიძლება ითქვას, ფორმულირება: „ჯორცნი მისნი ქალაქსა გარე განაბნიენით შესაჭმელად მკეცთა და მფრინველთა“ შემთხვევითი არ არის და გვამისადმი უდიერ დამოკიდებულებაზე უფრო ღრმა აზრს შეიცავს: იგი წარმოადგენს მიცვალებულის დასაფლავების მაზდეანური სარწმუნოების ნებს. ამას ადასტურებს მრავალი ფაქტი:

უპირველეს ყოვლისა ასეთი დასკვნის გამოსატანად, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება მხოლოდ ზემოთმოტანილ ერთ მაგალითს დავეყრდნოთ. ანალოგიური ორი მაგალითი ისევ „ევსტათის მარტვილობაში“ დასტურდება: ევსტათი, რომელიც მცხეთიდან თბილისში მიჰყავთ, რათა მარზპანის სამსჯავროზე წარადგინონ, ევედრება მცხეთის ჯვარს: „უფალო ღმერთო, იესუ ქრისტე! უკეთუ ღირს-მყო მე სიკუდილსა სახელისა შენისათჳს ქრისტიანობით, ჯორცთა ჩემთა ნუ ჯერ-გიჩნს განგდება გარე და შეჭმამ ძალთა და მფრინველთა ცისათაჲ არამედ ჯორცთა ჩემთაჲ ბრძანე აქავე მოქცევაჲ და დამარხება მცხეთას, სადაცა

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ნიგნი I. თბ., 1964, გვ.44. (შემდეგ: ძეგლები, I)

ნათელ მიღებიც². ნათელია, რომ ევსტათი ევედრება უფალს, თუ კი იგი ქრისტიანად მოკვდება, შეუსრულოს თხოვნა და მისი გვამი ნათლისღების ადგილას — მცხეთაში დამარხონ და არა მაზდეანური წესით („განგდებად გარე და შეჭმად ძაღლთა და მფრინველთა ცისათამ“), როგორც ამას გააკეთებდნენ მისი თანამემამულე სპარსი მაზდეანები. მარზპანის ბრძანების შესრულების შემდეგ, მართლაც, „გუამი მისი (ე.ი. ევსტათისი) ღამე განილეს გარეშე და დააგდეს მუნ“³.

ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის ზემოთმოტანილი ადგილები რომ მაზდეანთა დასაფლავების რიტუალს გადმოგვცემს, დასტურდება იმ სხვა ქართული ორიგინალური პაგიოგრაფიული თხზულებებითაც, რომლებიც ქართლში ცეცხლთაყვანისმცემლობის (ე.ი. მაზდეანობის) მოძალების პერიოდს აღწერენ, თუმცა ისინი ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაზე გაცილებით გვიან არის დაწერილი.

აბიბოს ნეკრესელის X ს. „წამებაში“ აღწერილია, თუ როგორ აწამეს მაზდეანმა სპარსელებმა VI საუკუნის II ნახევარში ნეკრესის ეპისკოპოსი აბიბოსი, რომელმაც წყალი დაასხა და ჩააქრო მაზდეანთა საკულტო ცეცხლი — მათი უდიდესი სინმინდე: „ქეითა განტყნის იგი, ნეტარი აბიბოს, და მოკლეს და განათრიეს გარეშე ქალაქსა და მცველნი განენესნეს მის ზედა, რაათა მკეტთა და მფრინველთა შეჭამნენ ჯორცნი მისნი, რამეთუ ეშინოდა, ნუჟუე ქრისტიანენი მოვიდნენ და წარიხუნენ იგი და დიდებით დაჰკრძალნენ“⁴. როგორც ვხედავთ, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ დადასტურებული ფორმულირება ზუსტად არის განმეორებული: „რაათა მკეტთა და მფრინველთა შეჭამნენ ჯორცნი მისნი“, თუმცა მას დამატებით ახლავს კომენტარი, თუ რატომ ყარაულობდნენ აბიბოსის გვამს: რომ ფრინველებს და მხეცებს შეეჭამათ იგი, რათა ქრისტიანებს არ მოეპარათ და ზემით არ დაესაფლავებინათ.

რაუდენ პირველმონამე, ვახტანგ გორგასალის მეუღლის გამზრდელი („მამამჟღე“-ლალა), რომელიც სპარსეთიდან დედოფალს ქართლში გამოჰყვა V ს. I ნახევარში და აქ გაქრისტიანდა, სპარსელებს ერთ-ერთი ბრძოლის დროს ტყვედ ჩაუვარდა და მაზდეანური სარწმუნოების ლალატისათვის სიკვდილით დასაჯეს, ხოლო მის გვამს „მცველნიცა... დაედგინნეს უსჯულოსა მას მთავარსა, რაათა არ აუფლონ არავის ქრისტიანეთაგანსა წარლებად გუამი წმიდისა მის და არცა დაფლვად მინასა შინა, არამედ რაათა მკეტთა და მფრინველთა შეჭამონ“⁵. აქაც,

² ძეგლები, I, გვ. 35.

³ იქვე, გვ. 44-45.

⁴ იქვე, გვ. 245.

⁵ „წამება და ლუწლი წმიდისა დიდისა რაუდენისი“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ნიგნი V. თბ., 1989 გვ. 77. (რაუდენის წამება დაწერილია XVIII ს. I ნახევარში ბესარიონ ორბელიშვილის მიერ, ვახტანგ გორგასალის ისტორიაში დაცული მასალების მიხედვით).

ისევე როგორც „აბიბოს ნეკრესელის ნამებაში“, გვამის მხედთა და ფრინველთა მიერ შეჭმის შესახებ ზუსტად მეორდება „ეესტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ დადასტურებული ფორმულირება, ხოლო გვამის დაცვა, სანამ მას ფრინველები და მხედები არ შეჭამენ, ისევე როგორც აბიბოს ნეკრესელის „ნამებაში“, საჭიროა, რომ ქრისტიანებმა არ მოიპარონ და არ დაფლან მინაში („არცა დაფლვად მინასა შინა“).

რატომ დაგვჭირდა ასე ვრცლად საუბარი იმის შესახებ, თუ რა არის საერთო ამ სამ პაგიოგრაფიულ თხზულებაში და რა დამატებითი ნიუანსები ახლავს „ეესტათის მარტვილობასთან“ შედარებით უფრო გვიანდელ თხზულებებს — აბიბოსისა და რაჟდენის „ნამებებს“ ჩვენთვის საინტერესო, ზემოთმოტანილი ადგილების ფორმულირებებში?

ვფიქრობთ, რომ ეესტათის მარტვილობის ავტორისათვის მაზდეანთა დასაფლავების წესი კარგად იყო ცნობილი, რადგან იგი, ეესტათის ნამების თანამედროვე და, შესაძლებელია, თვითმხილველიც, კარგად იცნობდა იმხანად, VI ს. შუა წლებში, მცხეთაში მრავლად მოსახლე სპარსელ ცეცხლთაყვანისმცემელთა ჩვეულებებს და მაზდეანური რელიგიის ნიუანსებს. ამიტომ ეესტათის გვამის ქალაქგარეთ გატანისა და მხედებისა და ფრინველების შესაჭმელად დატოვების სცენა მას ყოველგვარი კომენტარის გარეშე აქვს გადმოცემული. განსხვავებული სურათი გვაქვს აბიბოს ნეკრესელისა და რაჟდენის ნამებებში: აბიბოს ნეკრესელი, მართალია, მაზდეანმა სპარსელებმა ანამეს VI ს. შუა წლებში, მაგრამ მისი „ნამება“ აღინერა გაცილებით გვიან, დაახლოებით IX-X სს-ში. ასევე, რაჟდენი ენამა იმავე მაზდეან სპარსთაგან V ს. II ნახევარში, ხოლო პაგიოგრაფიული თხზულება მისი ნამების შესახებ დაინერა XVIII ს. I ნახევარში. ჩანს, რომ დასახელებული თხზულებების ავტორებს ნამებულთა მაზდეანური წესით დაკრძალვის რიტუალი ძველი წყაროებიდან აქვთ გადმოტანილი, მაგრამ გააზრებულია არა როგორც დაკრძალვის მაზდეანური წესი, არამედ დამსჯელთა სისასტიკე და მათი მცდელობა, ქრისტიანებმა არ მოიპარონ ნამებულთა გვამები და საზეიმო ქრისტიანული წესით არ დაფლან ისინი. ეს ნიუანსები ჩანს აბიბოს ნეკრესელისა და რაჟდენის „ნამებათა“ იმ კომენტარებში, რომლებიც ჩვენ ზემოთ ვაჩვენეთ.

ერთ-ერთი არგუმენტი იმის დასამტკიცებლად, რომ განხილულ თხზულებებში მაზდეანური რიტუალია აღწერილი, ისიცაა, რომ ნამებულის გვამის „მკეცთა და მფრინველთა“ შესაჭმელად დადების შემთხვევები მხოლოდ და მხოლოდ იმ პაგიოგრაფიულ თხზულებებშია დადასტურებული, რომლებიც საქართველოში მაზდეანი სპარსელების ბატონობის პერიოდს (V-VI სს.) აღწერენ. მსგავსი რამ არ გვხვდება თხზულებებში, რომლებიც მოგვითხრობენ იმ მოწამეთა მარტვილობის ამბებს, რომელთაც ადგილი ჰქონდა საქართველოში არაბ მაჰმადიანთა ბატონობის პერიოდში და არც უფრო გვიან (XVII-XVIII სს.) სპარსელთა მიერ ნამებულ მეფე-დედოფალთა და მთავართა „ნამებებში“ (VII საუკუნიდან მაზდეანობა თვით ირანშიც იღვენებოდა, იგი აქ

მაჰმადიანობამ შეცვალა).

ქართულ ორიგინალურ პაგიოგრაფიულ თხზულებებში წარმოდგენილი სურათი უფრო სარწმუნო გახდება, თუკი ჩვენ აქ ვაჩვენებთ ერთ ბერძნულენოვან დოკუმენტს: ბიზანტიელი ისტორიკოსი პროკოპი კესარიელი (დაახლ. 507-562 წწ.) წერს, რომ სპარსეთის მეფეს კავად I-ს (488-531 წწ.) გადაუწყვეტია იბერების მაზდეანობაზე ძალით მოქცევა და გურგენ ქართლის მეფისათვის შეუთვლია, რომ „სხვა რამეშიც ისე მოქცეულიყო, როგორც სპარსელებში იყო მიღებული, და მიცვალებულებიც მიწაში კი არ დაემარხათ, არამედ ყველა მიცვალებული ფრინველებისა და ძაღლებისათვის გადაეგდოთ“⁶. პროკოპი კესარიელის ერთი შეხედვით ძნელად დასაჯერებელი ცნობა არცთუ ისე უცნაურად მოგვეჩვენება, თუკი გავეცნობით, ზოგადად მაინც, მაზდეანობისადმი მიძღვნილ მეცნიერულ ლიტერატურას. პროკოპი კესარიელის მოწოდებულ ცნობას და ქართულ ორიგინალურ თხზულებებში დადასტურებულ ფაქტებს რეალური საფუძველი აქვთ. მერი ბოისის „ზოროასტრიზმის ისტორიაში“ მოტანილია შემდეგი ცნობები: მიუხედავად განსხვავებისა ინდურ და ფარსულ (ძველ სპარსულ) მაზდეანობას შორის მიცვალებულის ნესებში — პირველის მიხედვით კრემაცია (ე.ი. მიცვალებულის დანვა), ხოლო მეორის მიხედვით, ღია ცის ქვეშ დატოვება — მათ აკავშირებთ საერთო მიზანი, რომ სული რაც შეიძლება სწრაფად განთავისუფლდეს სხეულისაგან, რომ არ ჩაიკეტოს მიწაში გვამთან ერთად. დღესაც კი ის ცეცხლთაყვანისმცემელი (ზოროასტრელები, მაზდეანები), რომლებიც იცავენ ამ ჩვეულებას, ფიქრობენ, რომ უმჯობესია გვამი დადო მზის ქვეშ, ვიდრე ჩაფლა მიწაში. განსაკუთრებით აღინიშნება „სიცოცხლის მომნიჭებელი მზის“ საჭიროება. ძირითადი წარმართული რწმენა ალბათ ის იყო, რომ განთავისუფლებული სული ადიოდა მაღლა, ცაში. ირანელების თაყვანისცემა ცეცხლისადმი იმდენად დიდი იყო, რომ მათ არ შეეძლოთ ამისათვის გამოეყენებინათ ცეცხლის გზა, კრემაცია, როგორც ამას მოგვიანებით აკეთებდნენ მათი ინდოელი ერთმორწმუნენ⁷. მაზდეანები მიცვალებულის გვამს, როგორც მბოისის აღნიშნავს, ტოვებდნენ გაეარვარებული მზის ქვეშ, რომ მზის სხივებს სული ზევით აეტანათ და ამასთანავე მათ თანდათანობით გაენადგურებინათ შებილწული (ცოდვილი) გვამი. გვამი სულ მოკლე ხნის განმავლობაში მხეცების, ძაღლებისა და ფრინველების ულუფა ხდებოდა. მიცვალებულს ღია ცის ქვეშ ტოვებდნენ მთელი წლის განმავლობაში იმ მიზნით, რომ წვიმის წყალს გაერეცხა მხეცებისა

⁶ გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. I ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. თბ., 1965, გვ. 44.

⁷ M. Boyce. A History of Zoroastrianism. Handbuch der Orientalistik. Leiden-Köln, 1975, გვ. 113-114.

და ფრინველებისაგან შეჭმული გვამის ძვლები. ამ ძვლებს სხვადასხვაგვარად ექცეოდნენ: ზოგნი მათ ტოვებდნენ ღია ცის ქვეშ და აბამდნენ, რომ ცხოველებს ისინი არ ეთრიათ და წყალსაცავებში არ შეეტანათ, ხოლო ზოგიერთები მათ მინაში ფლავდნენ.⁸

ერთი სიტყვით, პროკოპი კესარიელის მიერ მოწოდებულ მართალ ცნობებში და ქართულ პაგიოგრაფიულ თხზულებათა ჩვენებებში მთავარი ის კი არ არის, რომ მიცვალებულები გარეულ მხეცებსა და ფრინველებს, ან ძაღლებს უნდა შეეჭამათ, არამედ ის, რომ მიცვალებულები ღია ცის ქვეშ, მზის მოქმედებისა არეში დაედოთ, რათა მათი სული ზეცას ასულიყო და გვამთან ერთად მინაში არ ჩაკეტილიყო, ხოლო მხეცებისა და ფრინველთაგან მათი გვამების შეჭმა უნებურად ხდებოდა და მიცვალებულის დაკრძალვის აუცილებელ წესში, რა თქმა უნდა, არ შედიოდა.

აქ არ შეგვიძლია, კიდევ ერთხელ არ აღვნიშნოთ, რომ ქართული პაგიოგრაფული თხზულებები ძალზე სანდო წყაროა ისტორიული, ეთნიკური თუ სხვა ხასიათის მნიშვნელოვანი ცნობების მოწოდების თვალსაზრისითაც.

⁸ იქვე, გვ. 325-330.

**TRACES OF ONE ZOROASTRIAN TRADITION
IN SOME GEORGIAN HAGIOGRAPHICAL WRITINGS**

Summary

In all Georgian hagiographical writings, reflecting the period of Georgian history (5th-6th cent.) when the country was under the yoke of Persian conquerors and worshipping Zoroastrianism ("Martyrdom of Evstati of Mtskheta"-(6th cent.), "Martyrdom of Abihos of Nekresi" (9th-10th. cent) and the "Martyrdom of Protomartyr Razhden" (18th cent.).

A phrase concerning an executed martyr occurs frequently: "Take his corpse to the suburbs and let it be eaten by beasts and birds".

To the present day this phrase, and similar ones, have been regarded as expressive of the cruel and scornful attitude to the martyr on the part of the persecutors of the Christian faith. This is evident from the message of the Persian Shah Kavad I (488-531) to Gurgen, King of Kartli, containing an ultimatum to the effect that even Christians must be buried according to Zoroastrian rites: "Do not bury in the earth, but throw all the deceased to birds and dogs", as reported by the Byzantine historian Procopius (507-562). The main point in this rite is to expose to the sun, to enable the deceased to get free and to ascend without hindrance, which would be impeded by burying the body in the earth; this is confirmed by researchers into Zoroastrianism.

Thus, the "eating of the corpse by the beasts and birds" is not a necessity but an obligatory consequence of the Zoroastrian burial rite.

მეტაფრასების ძართულად თარგმნის პრინციპები (რამდენიმე შენიშვნა)

მეტაფრასული საკითხავები — ეს არის კალენდრის დღეების მიხედვით შედგენილი მთელი წლის საკითხავი მასალა წმინდანთა მოღვაწეობის შესახებ (ძირითადად პაგიოგრაფია, ხოლო საუფლო დღესასწაულებზე — ჰომილიები). ასეთი კრებულები ჩამოყალიბდა ბერძნულ ენაზე X საუკუნეში (სვიმეონ ლოლოთეტი) ენ. „ზამთრის თვეებისა“, მეორე ნაწილი — „ზაფხულის თვეებისა“ კი XI საუკუნეში (იოანე ქსიფილინოსი).

სვიმეონის მიერ შედგენილი კრებულების თარგმნა ქართულად განხორციელებულა XI საუკუნის მეორე ნახევარში — ეფრემ მცირისა და თეოფილე ხუცესმონაზონის მოღვაწეობის ხანაში. საინტერესოა, რომ ქართველი მთარგმნელები სინქრონულად ასრულებენ ამ უზარმაზარ სამუშაოს: კონსტანტინოპოლში თეოფილე ხუცესმონაზონი XI საუკუნის 80-იან წლებში თარგმნის სექტემბრის (ათონ. 20), ნოემბრის (ათონ. 36-37) თვეების მეტაფრასებს. იმავე პერიოდში შავ მთაზე ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი და სხვა, დღეს ჩვენთვის უცნობი მთარგმნელები, ე. ი. მთარგმნელთა მთელი ჯგუფი ასრულებს ასეთსავე სამუშაოს: ითარგმნება სვიმეონ მეტაფრასტის თხზულებათა სრული კორპუსები.

საბედნიეროდ, ჩვენამდე მოღწეულია მთარგმნელთა ანდერძ-მინაწერები, სადაც დაცულია უძვირფასესი მასალა როგორც ბიზანტიური მეტაფრასტიკისათვის, ასევე ქართული ლიტერატურის ისტორიისათვის. ეს მასალა კარგად არის ცნობილი სამეცნიერო ლიტერატურაში (ძირითადად კ. კეკელიძის ფუნდამენტური შრომებიდან). მეტაფრასების ქართული თარგმანების დეტალურად შესწავლამ, რაც დღეს ინტენსიურად მიმდინარეობს კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში, საშუალება მოგვცა დაგვეზუსტებინა ანდერძში დაცული ზოგიერთი ცნობა და დაგვენახა ის პრინციპები, რომლითაც ხელმძღვანელობენ ქართველი მთარგმნელები. ამ დიდი პრობლემიდან გამოვყოფ ორ საკითხს:

1. მეტაფრასების თარგმანებზე დართული ანდერძების შესაბამისობა მთარგმნელის პრაქტიკულ მოღვაწეობასთან.

2. ახასიათებთ თუ არა ტენდენციურობა ქართველ მთარგმნელებს („გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების“ მაგალითზე).

პირველ საკითხთან დაკავშირებით შევეხებით თეოფილე ხუცეს-მონაზონის სექტემბრის თვის თარგმანების (ხელნაწერი ათონ. 20) „შესავლის“ ერთ მონაკვეთს: „შევკადრე საქმესა უზემთაესსა ძალისა ჩემისასა, რომელ არს თარგმანებაჲ ნიგნთაჲ ბერძნულსაგან ქართულად. ამისთვისა უნებლიეთ თანა-მაც, რათა გაუწყო ყოველთა მიზეზი ნიგნთაჲ ამათ და თუ ვინაჲ აღინერნეს ანუ ვის მიერ და თუ რა და რა ითარგმნეს ძუელთა მიერ თარგმანთა“.

სად, როდის და ვის მიერ შეიქმნა მეტაფრასები — ამაზე პირდაპირი პასუხი არის მოცემული, რაც შეეხება ცნობებს უკვე თარგმნილი მეტაფრასების შესახებ, აქ — „შესავალში“ აღარაფერია

ნათქვამი. ამის გამო კ. კეკელიძე წერდა: „დოკუმენტის დასაწყისში თეოფილე გუპირდება, რომ ის გვაუწყებს... „რამ ითარგმნეს ძუელთა მიერ თარგმანთა“ ქართულ ენაზე სვიმეონის „საკითხავებიდან“. სამწუხაროდ, ის თავის დაპირებას არ ასრულებს და „ძულ თარგმანთა“ შესახებ არაფერს გვეუბნება“¹.

თეოფილეს თარგმანების დეტალურად შესწავლამ გვაჩვენა, რომ იგი ტყუილ დაპირებას არ იძლევა. თუმცა ხელნაწერის (ათონ. 20) „შესავალში“ იგი არ ასახელებს მეტაფრასების ქართულად მთარგმნელთა ვინაობას, მაგრამ როდესაც ცალკეულ საკითხავთან დაკავშირებით მიაგნებს და გამოიყენებს ადრინდელ თარგმანებს თავისი კრებულისათვის, თეოფილე ხუცესმონოზონი უსათუოდ გვაუწყებს: ეს თხზულება ადრე არის ნათარგმნი ამისა და ამის მიერო. კონკრეტულად: ა) ხელნაწერში ათონ. 20 წარმოადგენილი მასალა-სექტემბრის თვის მეტაფრასები მთლიანად, ერთი გამონაკლისის გარდა, თეოფილეს მიერ არის თარგმნილი. ეს ერთი გამონაკლისი გახლავთ 14 სექტემბერს „ჯვრის ამალლების“ საკითხავი, რომლის ავტორია ბასილი დიდი და მთარგმნელია ექვთიმე ათონელი. ამის შესახებ ცნობას გვანდის თეოფილე, როგორც თხზულების სათაურში — „თქმული წმიდისა ბასილისი: ამალლებისათჳს პატიოსნისა და ცხოველსმყოფელისა ჯუარისა, თარგმანებული წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთჳმესი“, ასევე კრებულის ბოლოს დართულ „ანდერძში“: „ამას წიგნსა შინა ქართულითგან ანუ პირველთა თარგმანთა თარგმანებულისა ყოვლად არარაა წერილ არს, თჳნიერ ჯუარისა საკითხავისა, სხუაჲ ყოველივე ახალი არს“.

ბ) ნოემბრის თვის მეტაფრასების თარგმნისას (ხელნაწ. ათონ. 36-37) თეოფილემ გამოტოვა 3 და 4 ნოემბერს საკითხავი მასალა და ასეთი შენიშვნა გააკეთა: „უნყებულ იყავნ ყოველთადა, რამეთუ სამსა და ოთხსა ამის თჳსასა ამისთჳს წარვეცდ თანა, რათა სხუათა წმიდათა მამათა თარგმანებულ იყო და განფენილ“².

გ) თეოფილეს მიერ თარგმნილი მეტაფრასული საკითხავები გვხვდება დეკემბრის თვის კრებულებში (ხელნაწერი ათონ. 2, ქუთაისი 5). ამ მასალიდან მკითხველის ყურადღებას მივაპყრობ 8 დეკემბრის საკითხავზე დართულ მინანერზე. ეს საკითხავი არის „ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა პატაპისი“, მთარგმნელია თეოფილე: „შეისწავეთ, რამეთუ სიჭაბუკესაცა მეთარგმნა და მარიამს დედოფალს ჰქონდა, ხოლო ან სიბერესაცა ვიძულე თარგმნად“. ამჯერად თეოფილე თავისი ადრინდელი, ჭაბუკობის უამს შესრულებული თარგმანის შესახებ გვაცნობს ცნობას.

აქ მოტანილი მასალა საშუალებას იძლევა, დავინახოთ თეოფილეს მუშაობის პრინციპი: მეტაფრასული კრებულების თარგმნისას იყენებს

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, V, თბ., 1957, გვ. 150

² ვფიქრობთ, რომ ჩვენამდე მოღწეული ნოემბრის თვის მეტაფრასების თარგმანების შემცველი ხელნაწერი სამუშაო ცალია, სადაც მუშაობა არ არის დამთავრებული.

უკვე არსებულ თარგმანებს და იქვე იძლევა ცნობებს „ძუელთა თარგმანთა“ შესახებ, რასაც ის გვპირდება ათონ. 20-ის „შესავალში“. ე. ი. აღვინდოთ თარგმანებზე და მთარგმნელებზე ის ცნობებს გვანდის გზადგზა, კონკრეტულ მასალასთან დაკავშირებით.

მეორე საკითხი: ახასიათებთ თუ არა ტენდენციურობა მეტაფრასების ქართველ მთარგმნელებს?

ჩვენი ინფორმაცია ემყარება ორი ათეული წლის მანძილზე ჩატარებული სამუშაოს შედეგებს. შესწავლილი მაქვს სექტემბრის თვის (I-30. IX) მეტაფრასების პარალელური თარგმანები, ოქტომბრის თვის საკითხავები (თანაავტორებთან ერთად). ეს არის უზარმაზარი მოცულობის მასალა (მარტო სექტემბრის თვის ერთი თარგმანი 38 ნაბეჭდ თაბახს შეადგენს). სამუშაო გულისხმობდა ტექსტის დადგენას ყველა არსებული ნუსხის მიხედვით, ქართული თარგმანების შედარებას ბერძნულ დედანთან, პარალელური ქართული თარგმანების ურთიერთ-შეჯერებას.

ზემოთ ითქვა, რომ მეტაფრასებს ქართულად თარგმნიდა მთარგმნელთა მთელი ჯგუფი (პარალელურად ცალკე თარგმნის თეოფილე ხუცესმონოზონი). თუმცა მთარგმნელთა უნარი და შესაძლებლობა მთარგმნელობით საქმიანობაში სხვადასხვაა, მაგრამ პრინციპი — დამოკიდებულება სათარგმნი მასალისადმი ყველასთვის ერთია: ზუსტად გადმოიღონ ტექსტი: აქ არც ჩართვა, არც გამოკლება, არც გადაკეთება ტექსტისა არ ხდება.

ამ საკითხზე საგანგებოდ შეჩერება იმიტომ ღირს, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვაგვარი მოსაზრებაც არის გამოთქმული და მისთვის პასუხი დღემდე არ არის გაცემული. საქმე ეხება 30 სექტემბერს საკითხავ მეტაფრასს — „გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების“ ქართულ თარგმანს. 1915 წელს ჟურნალში „Христианский Восток“ (ტ. IV, ნაკვ. II) დაიბეჭდა ლ. მელიქსეთ-ბეგის სტატია სათაურით „აგათანგელოსის ქართული ვერსია და მისი მნიშვნელობა ქართული ისტორიოგრაფიისათვის“, სადაც ავტორი ეხება „გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების“ ქართული თარგმანის (ანონიმი მთარგმნელის) დათარიღებისა და დედნის დადგენის საკითხებს: როდის და რომელი ენიდან ითარგმნა ქართულად თხზულება და რა ადგილი უჭირავს მას ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ამ საკითხების განხილვისას ლ. მელიქსეთ-ბეგი არაერთგზის გახაზავს, რომ ქართული თარგმანის დედანი არის ბერძნული მეტაფრასული ტექსტი. ეს დებულება სტატიის ავტორისათვის და საქმეში ჩახედული ყველა მკვლევარისათვის უდავოა. ლ. მელიქსეთ-ბეგმა, რა თქმა უნდა, იცის, რომ არსებობს ბერძნული წინამეტაფრასული რედაქცია: „გრიგოლის ცხოვრების“ (სომხურ და არაბულ ტექსტებთან ერთად). ბერძნულ მეტაფრასულ ვერსიასთან შედარებისას მან თითქმის ნახა ქართულ ტექსტში ისეთი მონაკვეთები, რომლებიც ქართველი მთარგმნელის გუნება-განწყობილების მიხედვით არის გადმოღებული. იგი წერს: „თუმცა ქართული ვერსიის დედანი მეტაფრასული ბერძნული ტექსტია, მაგრამ სამართლიანობა კატეგორიულად მოითხოვს ჩვენგან, რომ მივუთითოთ ისეთ თხრობებზე, რომლებიც ქართულ ტექსტს აშორებენ ბერძნულ პროტოტიპს“. სტატიაში მოითითებულია ორი ისეთი მონაკვეთი, სადაც ქართული ტექსტი, მისი თქმით, „მკვეთრად განსხვავდება ბერძნულისაგან“. სტატიაში მოტანილ პასაჟებში მოთხრობილია: ა) რომელ ქვეყნებში იქადაგა გრიგოლმა ქრისტეს საჯული და ბ) რომელ ქვეყანაში რომელი

მისიონერი გაგზავნა. ამ მონაკვეთებს აქ დაევიწყებთ ბერძნული მეტაფრასული ტექსტიდან და მისი ორი პარალელური ქართული თარგმანიდან (ერთია ანონიმი მთარგმნელის შესრულებული, ხელნაწ. S 384, მეორე — თეოფილე ხუცესმონოზონის თარგმანი, ხელნაწ. ათონ. 20);

ბერძნული მეტაფრასი:

S 384/§ 36;

ათონ. 20:

"εντεθεν ου την
Αρμενιαν μονον τω του
επαγγελισου κηρυγματι
περιελαιβεν, αλλα και
Περσων και Ασσυριων και
Ουγγων και Μηδων."

„ესრეთ უკუე არა
ხოლო სომხითი გარე-
შეიცვა მის მიერ
ქადაგებამან ცხორე-
ბისამან, არამედ
სპარსეთი და ასურე-
თი და მიდნი და
რომელთა-იგი უნნონ
უნოდიან“.

„ვინაჲცა არა სო-
მეხთა ოდენ ექადაგა
სახარებაჲ იგი გამოჴ-
ნისაჲ არამედ სპარ-
სთაცა და ასურთა
და უნგრთა და მიდ-
თა“.

§ 37;

"τα μεν τα παρα τον
Ευφρατην εχαιρεισα (Αλ-
βινος ονομα ην), τα δε
(Ευζαλιος ουτος εκαλε-
στω) την Βασιτυαν περυσ-
αρον και τριτος δε υπ-
ερχε Βασσιος, και μεχρι
του δεκατου προηλθεν ο
αριςμας"

„ერთი იგი კიდეთა
ევფრატისათა ეპისკო-
პოსად განაჩინა, რომელ-
სა ალვინოს ეწოდებო-
და, ხოლო მეორე,
რომელსა ერქუა ევთალ-
იოს, სოფელსა ზედა
ბასიანელთასა და მე-
სამე მათი იყო ვასოს
და ესრეთ რიცხვ იგი
ათად აღესრულებო-
და“.

„პირველსა მას
კელთუდვა წმიდამან
ევფრატი, რომელსა
ეწოდებოდა ალვინოს,
ხოლო სხუასა მას
ევთალიოს სახელ-ედვა
და მიიღო მან სანახ-
ები ვასინონოძი. და
მესამე იგი იყო ვასოს
და ვიდრე ათამდე
აღვიდოდა რიცხვ იგი“.

როგორც ვხედავთ, ბერძნული მეტაფრასული ტექსტის ადექვატურ სურათს აჩვენებს ორივე ქართული თარგმანი: არც თეოფილე ხუცესმონოზონს და არც ანონიმ მთარგმნელს ოდნავადაც არ შეუცვლიათ სათარგმნი დედნის ტექსტი. ლ. მელიქსეთ-ბეგის სტატიაში დამოწმებული ბერძნული ტექსტი კი ალბეულია ბერძნული წინამეტაფრასული ვერსიიდან და შეცდომაში შეჰყავს მკითხველი, როცა ტექსტის შემოკლებას ქართველი მთარგმნელის სუბიექტური, პატრიოტული განწყობით ხსნის.

დაბეჯითებით გავიმეორებთ ზემოთ ნათქვამს, რომ არც ერთი შემთხვევა არ შეგვხვდრია სექტემბეროქტომბრის თვეების მეტაფრასების შესწავლისას იმისა, რომ ქართველ მთარგმნელებს მეტაფრასების დედნების მონაცემები შეეცვალათ პატრიოტული ან სხვა რაიმე განზრახვით; და რომ მეტაფრასებზე დართულ ანდერძებში მოცემული ცნობები მთარგმნელთა მუშაობის პრინციპებზე სრულ შესაბამისო-ბაშია მათ პრაქტიკულ ნამოღვაწართან.

**THE PRINCIPLES OF TRANSLATION OF METAPHRASES
INTO GEORGIAN**

Summary

A detailed study of translations of metaphrastic readings for September and October has shown that the translations adhere to the principle of strictly following the original and not allowing any divergence from it. The charge made by Prof. L. Melikset-Bekov against the Georgian anonymous translator of the metaphrase for the 30th of September - "The Life of St. Gregory the Illuminator" is invalid. According to Melikset-Bekov, Gregory allegedly shortened the text in two places for patriotic motives. A collation of the mentioned translation with the original, i. e. the Greek metaphrase, and the parallel Georgian translation of Theophilus the Hieromonk has shown that all of them are absolutely identical.

The translations of metaphrases are supplied with numerous marginal notes and colophons giving evidence on testaments where there is mentioned what is translated, when and by whom. The paper discusses the "Preface" to the Mount Athos MS (containing the translations of metaphrases for September), in which the translator, Theophilus the Hieromonk, promises to give information about the early Georgian translations. However, the "Preface" says nothing about it, as if the translator had forgotten his promise. But the fact is that after finishing his work on the corpus of readings for September, Theophilus the Hieromonk wrote his "Testament", indicating what was taken from the early translations. He did the same while translating the metaphrases for other months.

ლვთის განგების საკითხი ჟამთააღმწერლის ასწლოვან მატიანეში

მრავალსაუკუნოვანი ქართული ისტორიოგრაფიის ერთიანი პროცესის გააზრებისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს ჟამთააღმწერელს, მოაზრვნეს, რომელიც მიიჩნევა „ძველი ქართლის ცხოვრების“ ბოლო ასწლოვანი მონაკვეთის ორიგინალურ მემატიანედ.

ამ თავ-ბოლო ნაკლული, უსათაურო მატიანის შექმნის თარიღსა და ავტორის ვინაობაზე განსხვავებული მოსაზრებებია გამოთქმული. მისი შესწავლის თვალსაზრისით არსებობს მნიშვნელოვანი გამოკვლევები, სადაც წყაროთმცოდნეობის დონეზე დადასტურებულია ავტორისაგან ქართული და უცხოენოვანი წყაროების ცოდნა და აქედან გამომდინარე, მის მიერ გადმოცემული ისტორიული ფაქტების და მოვლენების ნამდვილობა და სანდოობა.

აღნიშნულია ძეგლის უდიდესი ისტორიული მნიშვნელობა არა მარტო ქართველი ერის, არამედ უცხო ტომელთა ისტორიის ბნელით მოცული პერიოდების გარკვევისათვის. ხაზი აქვს გასმული ავტორის დიდ და მრავალმხრივ განათლებას, მის მიერ უცხო ენების და მათი „ნიგნის“ (უცხოენოვანი, როგორც დასავლური, ისე აღმოსავლური - საერო, საისტორიო და სასულიერო ლიტერატურის) ცოდნას.¹

მემატიანე არა მარტო უტყუარი თანამიმდევრობით გადმოგვცემს ქვეყანაში მიმდინარე პროცესებს, არამედ ყოველ მოვლენას ღრმად აანალიზებს და თავის სახელს არქმევს.

ასწლოვანი მატიანე მოიცავს პერიოდს ლაშა-გიორგის გამეფებიდან გიორგი ბრწყინვალის გამეფებამდე. ამ ისტორიული მონაკვეთის თარიღი დღემდე დაზუსტებული არ არის (საბოლოოდ მაინც 1213-1317 წლებია მიჩნეული).

მატიანეში მოთხრობილი ყოველი საქვეყნო თუ პიროვნული საქმე ჟამთააღმწერელს, როგორც ჭეშმარიტ მორწმუნესა და ლვთისმეტყველებაში ღრმად განსწავლულ პირს, ლვთის განგებით აქვს ახსნილი. თხზულებაში „სადა“, „გასაგები“ და „საქმიანი“² თხრობით, ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით არის გადმოცემული „კეთილად მოხსენებულსა და ღმრთისმოყუარე“ დედის თამარისაგან „უშფოთველად და წყნარობით“³ დატოვებული სამეფოს თანდათანობით

¹ ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თხზულებანი 12 ტომად, ტ. VIII, თბ., 1977, გვ. 246-262. თ. ჟორდანი, ქრონიკები - III. თბ. 1967, გვ. 556-586. რ. კიკნაძე, საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობის საკითხები. თბ., 1982. რ. კიკნაძე, ჟამთააღმწერელი - ასწლოვანი მატიანე. გვ. 13-15. თბ., 1987

² თ. ჟორდანი, ქრონიკები, III, გვ. 563.

³ ჟამთააღმწერელი. ასწლოვანი მატიანე, გვ. 37.

განადგურება, რაც გამოწვეული იყო მის მემკვიდრე მეფეთაგან ქრისტეს ჭეშმარიტი გზიდან გადახვევასა და უკეთურებისაკენ მიდრეკაში, რომელთა დარად დიდგვაროვნებიც და მღაბიონიც ჩაეფლნენ უკეთურების ჭაობში. ცოდვათა ამგვარმა მომრავლებამ კი აღმოაცენეს „მიზეზნი... საქართველოს მოოპრებისანიო“, — დასძენს ჟამთააღმწერელი.

თანამედროვე ისტორიულ მეცნიერებაში კი ისტორიისადმი ამგვარი მიდგომა პროვიდენციალიზმადაა სახელდებული და არასრულფასოვან მეცნიერულ მიმართულებად მიიჩნევა. ამასთანავე, სხვა გასაგები მიზეზების გამოცაა, რომ ჟამთააღმწერლის ასნლოვანი მატიაწე დღემდე ამ კუთხით შესწავლილი არ არის (თუ არ ჩავთვლით ივ. ჯავახიშვილის, კ. კეკელიძის, თ. ჟორდანიას, რ. კიკნაძისა და სხვათა მიერ მხოლოდ ზოგადად გამოთქმულ აზრებს).

ჩვენი მიზანია წარმოვაჩინოთ, თუ როგორ არის ჩამოყალიბებული ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში სწავლება ღვთის განგების შესახებ და მიეყვეთ ჟამთააღმწერლისეულ ზოგიერთი ისტორიული ფაქტისა და მოვლენის ახსნას.

წმინდა ნერილზე, წმიდა გარდამოცემაზე, წმიდა მამების ნააზრევსა და აღმოსავლეთის ეკლესიების პატრიარქების ეპისტოლეზე დაყრდნობით ღვთის განგებულება მოიაზრება, როგორც მისი ძალის, სიბრძნისა და სახიერების განუწყვეტელი მოქმედება, რითაც იგი ქმნილებათა ყოფიერებასა და ძალებს იცავს, წარმართავს მათ კეთილი მიზნებისაკენ და ყოველგვარ სიკეთეში შეეწევა, ხოლო სიკეთისგან განშორებით აღმოცენებულ ბოროტებას აცხრობს, აწ ასწორებს და კეთილი სასრულისაკენ (სიკეთისაკენ) მიმართავს.

ღვთის განგებულებას სამი ღვთაებრივი მოქმედება მიეწერება, სადაც შესაქმნის პროცესის შესაბამისად, სამივე ჰიპოსტასი იღებს მონაწილეობას. ესენია: ქმნილებათა დაცვა, ქმნილებათა შეწეწა და ქმნილებათა მართვა. ამ სამი ქმედებით ღმერთი არსებობას უწარჩუნებს თავისსავე შექმნილ სამყაროს და ყველა კერძო არსებას - შეეწევა და წარმართავს მათ, როცა ისინი თავისუფალი ნებით ირჩევენ და ქმნიან კეთილს, მათივე შესაძლებლობის ფარგლებში გამოასწორებს და მიმართავს მათ ყველაზე უკეთურ საქმეებს კეთილისაკენ.

ღვთის განგებულება იყოფა ორ სახედ: საერთო, რომელიც მოიცავს მთელ სამყაროს, და კერძო, რომელიც ვრცელდება სამყაროს ყოველ არსებაზე - უმცირესზეც და უდიდესზეც. წმიდა მამები ღვთის განგებულების შესახებ მსჯელობისას მიუთითებენ შემოქმედის უსაზღვრო სახიერებაზე, ყველგან მყოფობასა და ყოველადქლიერებაზე.

სწავლება ზნეობრივ არსებებთან ღვთის დამოკიდებულების შესახებ ამგვარია: მართალია, ღვთის განგებულება მოიცავს და მართავს სამყაროში ყველაფერს, მაგრამ ამით ზნეობრივი არსებების თავისუფლება ოდნავადაც არ იზღუდება, ხოლო ფიზიკური ბოროტება

(იგულისხმება მიწისძვრები, გრიგალი, ქარიშხალი და სხვა) ზიანისა და ტანჯვის მომნიჭებელია მოაზროვნე და გრძნობადი არსებები-სათვის, მაგრამ იგი შესაძლოა გარდაუვალი ან სასარგებლოც კი იყოს მათივე საერთო სიკეთისათვის.

ღმერთს გარკვეული სახის დამოკიდებულება აქვს სულიერი სამყაროსადმი, რომელიც თავის მხრივ, კეთილი და ბოროტი ანგელოზებისაგან შედგება. ეკლესიის სწავლებით ღმერთი თანაქმედებს კეთილ ანგელოზებთან და შეენევა მათ უზენაესი მიწის სრულყოფაში, ამასთანავე ნებაზე უშვებს ბოროტ ანგელოზებს, მაგრამ საჭიროებისდა მიხედვით ზღუდავს მათ და უნებლიედ სიკეთეს ამსახურებს.

ასევე ითქმის ხილული სამყაროს მიმართაც - ზეცასა და ზეციურ მნათობებზე, ზღვასა და მიწაზე და, რაც მთავარია, შესაქმნის გვირგვინზე - ადამიანზე. მას, დედამიწაზე ერთადერთს მისცა გონიერი და თავისუფალი სული, შეამკო თავისი ხატებით. ღვთის მზრუნველობა გონიერი არსებებისადმი გამოიხატება იმით, რომ იგი მუდმივ კავშირშია სამეფოებთან და ხალხებთან, კერძო პირებთან (თითოეულთან ცალ-ცალკე) და უპირატესად მართალ ადამიანებთან.

მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლება ღვთის განგებულების შესახებ, იმდენად ღრმა და ამოუწურავია, რომ მის ბრძნულ შრეებში ჩანვლობა და ორიენტირება მხოლოდ ღვთის განსაკუთრებული შეძნეობითაა შესაძლებელი.

უკვე აღვნიშნეთ, რომ ჟამთააღმწერელი დიდად განათლებული და ღრმად მორწმუნე ღვთისმეტყველია. იგი ყოველი მოვლენის ღვთის განგებით ახსნასთან ერთად იხმობს ისტორიული წარსულის მაგალითებს, ავლებს პარალელებს თანამედროვეობასთან, რათა ნათლად გამოიკვეთოს მიზეზი იმ ბედუკუღმართობისა, რაც მოჰყვა წინაპართა გაკვალული, ტრადიციული გზის უარყოფას. მაგალითად, ლაშა-გიორგიზე საუბრისას, იგი იხსენებს მის „კეთილად მოქაჩნებულსა და ღმრთისმოყუარესა დედას“, რომელსაც „უშფოთველად და წყნარობით დაეტევა სამეფო და ყოველნი მასლობელნი მათნი მოხარაჯე შეექმნეს“.⁵ პირველ ხანებში, როდესაც ლაშა-გიორგი მიჰყვება მამა-პაპათაგან არჩეულ ქეშმარიტ გზას და ღმერთსაა მინდობილი „შენეენითა ღვთისათა და წარძღვანებითა პატიოსნისა ჯუარისათა“ „სიქველით“⁶ ძლევს მტერს, განდგომილ განძელებს. ერთ-ერთი ბრძოლის დროს, როდესაც მცირერიცხოვანი რაზმით გარშემო უვლიდა ციხეს, მეფის სიცოცხლეს საფრთხეც კი შეექმნა, „... მეფე იცნეს, განახუნეს კარნი და ვითარცა მკეცნი, ზედამოუხდეს და იხილა მეფემან ლაშა სიმრავლე მათი...“, მაგრამ „...მეფე, უვნებელად დაცული ღმრთისა მიერ“⁷ ბრწყინვალე გამარჯვებას მოიპოვებს ბრძოლაში.

მართალია, ამ ეპიზოდის აღწერისას, მემპტიანე უშუალოდ ტერმინს

⁵ ჟამთააღმწერელი. ასნლოვანი მატთანე. გვ. 37.

⁶ იქვე. გვ. 38.

⁷ იქვე. გვ. 37.

- „ღვთის განგებას“, არ ხმარობს, როგორც ამას სხვა ადგილებში ვხვდებით, მაგრამ ამ მოკლე ფრაზებში „შენეწენითა ღმრთისათა“ და „დაცული ღმრთისა მიერ“, სწორედ, ღვთის განგებულების შესახებაა საუბარი.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, წმიდა მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლებით ღვთის განგებულება ხასიათდება სამი მოქმედებით. ესენია: 1. ქმნილებათა დაცვა, 2. ქმნილებათა შენეწვა და 3. ქმნილებათა მართვა. დასახელებულ ეპიზოდში ღვთის განგებულების სამი მოქმედებიდან ორის შესახებ არის საუბარი, მაგრამ აქ ზოგადად კი არ ახსენებს ღვთის განგებას, არამედ აკონკრეტებს განგებულების სამი ქმედებიდან, რომელი იქნა კონკრეტულ შემთხვევაში გამოვლენილი.

გავიზროთ ღვთის განგებულების ამ სამი მოქმედებიდან თითოეული ცალ-ცალკე: 1. ქმნილებათა დაცვა — ეს ღვთის ისეთი ქმედებაა, რომლითაც იგი მთელ სამყაროსა და სამყაროში არსებულ ყველა ერთეულს უნარჩუნებს არსებობას თავიანთი ძალებით, კანონებითა და მოქმედებებით.⁸ მოხმობილ ეპიზოდებში მემატიაწეს სიტყვები: „... მეფე უვნებლად დაცული ღმრთისა მიერ, „ვფიქრობთ, ღვთის განგებულების ამ მოქმედებაზე უნდა მიგვანიშნებდეს ავტორი.

ღვთის განგების ამავე მოქმედებაზე საუბარს უამთააღმწერელი უკვე სხვა ადგილას და აქაც აკონკრეტებს ღვთაებრივი მოქმედების სახეს; დემეტრე მეფის ზეობისას, როდესაც თათართა და ეგვიპტელთა ომის შესახებ გადმოგვცემს, სადაც ჭაბუკი „ჯერეთ არა სრულ დღითა ბრძოლათათჳს“⁹ მეფე დემეტრე ქართული ჯარით, თათრების მოკავშირედ იბრძოდა. წინამბრძოლმა ქართველებმა ძლევამოსილი ომი აჩვენეს, ეგვიპტის სულთნის მონინავე ლაშქარი სასტიკ ომში აოტეს, მაგრამ, თათართა მთავარი ლაშქრის გაქცევის გამო „ულონოქმნილთა ქართველთა სიელტოლა იჴმიეს“, რასაც თითქმის მთელი ქართული ლაშქრის განადგურება მოჰყვა. მეფის შესახებ წერს: „განგებითა ზეგარდმოთა მეფე დაცულ იქმნა, დაღაცათუ უმრავლესნი ქართველნი მოისრეს.“¹⁰

ღვთის განგების ამავე მოქმედების გამოვლენაზე მიგვანიშნებს მემატიაწეს, როდესაც ამბობებული დავით ულუსა და სარგის ჯაყელის ვიზიტს აღწერს ყაენთან, სადაც ბოლოს დასძენს: „მაშინ მოუვლინა ღმერთმან წყალობა მოსავთა მისთა, და ანცა დაიცვა, ვითარცა მარადის ფარავს.“¹¹

ღვთის განგებულების მოქმედებები ვრცელდება, როგორც ერთ კონკრეტულ პიროვნებაზე, ასევე ადამიანთა ჯგუფზე, მთელ

⁸ Православно-догматическое богословие Макария Митрополита Московскаго и Коломенскаго. С. Петербург. 1883г. т. I ст. 516.

⁹ უამთააღმწერელი. ასნლოვანი მატიაწეს. გვ. 170.

¹⁰ იქვე, გვ. 171.

¹¹ იქვე, გვ. 133

სამეფოებზე. კონკრეტულ პიროვნებებზე გამოვლენილ ღვთის განგებულების ქმედებას - ქმნილებათა დაცვას თვალნათლივ გვიჩვენებენ ზემოთ მოხმობილი მატრიანისეული ეპიზოდები, ხოლო ხალხისადმი ღვთის მზრუნველობის დასტურად ერთ ამბავს მოვიხმობთ თხზულებიდან: თათრების მოკავშირედ ალაშუთის წინააღმდეგ მეფის სარდლობით ქართველთა ჯარი იბრძოდა, გაიგეს თუ არა ეს ამბავი თურქებმა, დრო იხელთეს და ყარა-ხანის მეთაურობით საქართველოს ასაოხრებლად გამოემართნენ. მათი რიცხვი „ვითარ სამოცი ათასი“ იყო, — გადმოგვცემს მემატრიანე. მამულში მყოფმა შანშე მანდატურთუხუცესმა ხალხს ბრძოლისაკენ მოუწოდა, 30 ათასამდე კაცი შეიკრიბა და მტერს ეკვეთა. შანშემ ბრძოლის დროს ჰორლითა განგამირა თურქი, ხოლო ძლიერ ომში „მოსწყდა სიმრავლე ურიცხვი სპათაგან თურქთასა, ხოლო სპანი შანშესნი კეთილად დაცულ იყვნეს შენეენითა ძელისა ჭეშმარიტისათა, რომლისა მიმართ მინდობრილ იყო“¹². ამ ეპიზოდში პარალელურად სხვა ქრისტიანული სწავლებაც გამოიკვეთა: წმიდა ჯვართა და ხატთა მინდობა - სასოებისა, რომელთა (ხატებზე გამოსახული წმიდანების) ლოცვითი შენევის შემდეგ უფალი თავის მადლს მოგვივლენს (ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი). რაც შეეხება ღვთის განგების მეორე ქმედებას - აქ ღმერთი მხოლოდ მაშინ შეენევა ზნეობრივ არსებებს, როცა ეს უკანასკნელნი თავისუფალი ნებით ირჩევენ და ქმნიან კეთილს.

მატიანის იმ ეპიზოდში, როდესაც ლაშა გიორგის იმედი აქვს „შენეენითა ღვთისა და წარმძღუანებითა პატიოსნისა ჯუარისათა,“ ღვთის განგებულების ამ კონკრეტულ ქმედებაზეა საუბარი. წმიდა ბასილი დიდი ღვთის ამ მოქმედებაზე მსჯელობისას ასკვნის: „ყოველი ქმნილი არსება, ხილულიც და გონებით წარმოდგენილიც, თავის შენარჩუნებისათვის საჭიროებს ღვთის შენეებას.“ წმიდა იოანე დამასკელის თქმითაც „განგებულება ეს არის ღვთის შენეება არსებებისადმი“, აგრეთვე „კეთილ საქმეთა შედეგი ღვთის შენეენითაა განპირობებული, რამეთუ ღმერთი, თავისი წინასწარჭვრეტით მართლად შეენევა იმ ადამიანებს, როელთაც თავიანთი მართალი სინდისით კეთილი ხვედრი აღუჩვენიათ“¹⁴.

ღვთის განგებულების მესამე გამოვლენა ისეთი ღვთაებრივი ქმედებაა, რითაც ყოვლადბრძენი მოაზროვნე არსებობის ცხოვრებას და შემოქმედებას კეთილად და უმჯობესად წარმართავს. მატრიანეში უშუალოდ ტერმინი - „ქმნილებათა მართვა“ არ გვხვდება, მაგრამ თუ დავაკვირდებით, დავინახავთ, ქმნილებები ღვთისაგან კეთილად წარმართებიან, თუმცა მათი თავისუფლება მცირედითაც არ იზღუდება. წმიდა მამა იოანე დამასკელს ეს შემდეგნაირად აქვს ჩამოყალიბებული: „განგებულება არის ღვთის ნება, რომელიც ყოველივე არსებულს ჯეროვნად წარმართავს“¹⁵.

¹² იქვე, გვ.94-95

¹³ Православно-догматическое богословие Макария Митрополита Московского и Коломенского, ст. 516.

¹⁴ სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა. წიგნი III.თბ.,1991 წ., გვ.322.

¹⁵ იქვე. გვ.84.

ეს ის შემთხვევებია, როდესაც მემატიანე უშუალოდ მიუთითებს ლეთის განგებულების გამოვლენის კონკრეტულ შემთხვევებს, ხოლო ზოგადი ტერმინები: „განგებითა უფლისათა“, „განგებითა ზეგარდმოითა“, ან „განგებულებანი ღმრთისანი“ და სხვა, ხშირად გვხვდება მატთანეში. მაგ., როდესაც დავით ულუს ცილი დასწამა მამიდა რუსუდანმა და სასიკვდილოდ გაიმეტა, ბევრი ტანჯვა შეამთხვიეს, მაგრამ გამხეცებული რუსუდანის სიძე - ყიასდინი, ლეთის განგებით, მცირედ ღმობიერი იქმნა და „მაშინ სიკუდილი არ ინება მისი განგებითა ზეგარდამოთა, რამეთუ მსჯავრნი და განგებულებანი ღმრთისანი გამოუკულებელ არიან“-ო* - დასძენს მემატიანე. თხზულების მიხედვით სხვა მრავალი ეპიზოდის მოხმობა შეიძლება, ლეთის განგებით რომ არის ახსნილი ავტორისაგან.

ეკლესიის სწავლებით, ღმერთს განგებულება არ გააჩნია უკეთურებაზე. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იგი სიკეთისგან განშორებით აღმოცენებულ ბოროტებას, მათივე შესაძლებლობების ფარგლებში გამოასწორებს და მიმართეს მათ ყველაზე უკეთურ საქმეებს - კეთილისაყენ. ჟამთააღმწერელს მოაქვს შეგონებები წმიდა ნერილიდან, ეკლესიის მამათა ნააზრევადან, შეგვახსენებს სხვა ხალხთა ისტორიას, ყველა ბოროტი ნამოწყების ლეთისაგან შეუნყნარებლობასა და განქარვების თაობაზე.

რაც უნდა დიდი იყოს ადამიანის ამქვეყნიური დიდება, ძალაუფლება ყოვლადბრძენი ღმერთის სამართალს თავისი სურვილით ვერ შეცვლის.

რუსუდან მეფეზე საუბრისას, რომელიც გულისწყრომით აღივსო იმის გამო, რომ არ შეასრულეს შვილმა და სიძემ მისი სამგზის თხოვნა - დავით ულუს მოკვლის თაობაზე, ღმობიერება დაკარგულმა შემდეგი ცილისწამებლური ნერილით, ფაქტიურად გასწირა შვილი თამარიც და ძმისშვილი დავითიც. ამაზე საუბრისას მემატიანე წმიდა ნერილს სოლომონ, ვითარმედ: „გულისწყრომამან კაცისამან სიმაართლე ღმრთისა არა ჰყვის“¹⁶ და მეფის განზრახვის წარუმატებლობაც ლეთის განგებით აქვს ახსნილი - რუსუდანმა „უპატიო - ჰყო თავი თჳსი ბოროტითა ამით, რომელ აღადგინა ძმისწულსა თჳსა ზედა. გარნა განაქარვნა ზრახვანი მისნი ზეგარდამომან განგებამან“¹⁷

ჟამთააღმწერელი ლეთის განგებულების გარდა, მატთანეში, ეკლესიის სწავლებაზე დაფუძნებულ, სხვა მეტად მნიშვნელოვან საღვთისმეტყველო საკითხებზეც გვესაუბრება. იგი მთელი ერის ცხოვრების მეტნაკლებად მნიშვნელოვან ამბებს გადმოგვცემს ასწლოვანი პერიოდის განმავლობაში. განსაკუთრებული კრძალულება იგრძნობა მეფეთა შესახებ საუბრისას. მან საღვთისმეტყველო ცოდნით

¹⁶ ჟამთააღმწერელი. ასწლოვანი მატთანე. გვ. 88

¹⁷ იქვე, გვ. 83.

¹⁸ იქვე, გვ. 88.

იცის ქვეყნის წინამძღოლი-მეფის და მეფობის ინსტიტუტის არსი და დანიშნულება, მისი ღვთისაგან მომდინარეობა, მისგანვე ხელდასხმა - ცხებულება. სწორედ ამის გამოცაა, რომ უამთააღმწერელი რუსუდან მეფის შესახებ საუბრისას ორგზის გამოთქვამს სინანულს იმის გამო, რომ უხდება, „კადრებად“, „უპატიო“¹⁹ საქმისა, და „კუალად აქაცა ვინებე დუმლიად, ვინათგან მეგულების განსაკრთოელისა მოთხრობისა, დაღათუ არა საკადრებელ არს თხრობა მეფეთათჳს უშუერსა რასმე“-ო²⁰

რატომ ცდილობს დადუმებას უამთააღმწერელი? განა მისთვის მართლა ასე საშიშია მეფეთა შესახებ სიმართლის წერა? დადუმების ერთ-ერთ მიზეზად თვითონ წინასწარმეტყველ მოსეს შეგონებას ასახელებს: „მთავარსა ერისა შენისასა არა პრქუა ბოროტი“ (გამოსლფათა, 22, 27). უამთააღმწერელი სასულიერო მოღვაწეა (ან ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში ღრმად განსწავლული საერო პიროვნება) და მან მხოლოდ ცოდნის სახით კი არ იცის სახარებისეული „ნუ განიკითხავთ“ (მათე, 7, 1), არამედ არსებობის და შემოქმედების პრინციპად მიაჩნია მისი (წმიდა წერილის) ღვთაებრივი არსი. მან ასევე ზედშენენით კარგად იცის საქართველოში დამკვიდრებული მეფედ კურთხევის წესისა და განგების საუკუნოვანი ტრადიცია და რიტუალი, რომლის დროსაც უპირველესი იერარქები (იმ დროს ორი კათალიკოსი იყო საქართველოში) საერო დიდებულების თანდასწრებით აკურთხებდნენ და ხელს დაასხამდნენ მეფეს. მას არაერთგზის აქვს აღწერილი მეფის კურთხევა - მირონცხებულის ცერემონიალი: დავით ნარინის (გვ. 64-65), ორი დავითის (გვ. 107), მეფე დიმიტრის (გვ. 159), მეფე ვახტანგის (გვ. 185) და ნანილობრივ დავითის (გვ. 189) შესახებ საუბრისას.

საეკლესიო სწავლებით კი მირონცხება, რომელიც უშუალოდ ნათლობის შემდეგ აღესრულება, ღვთისგან არის დადგენილი. ის ჯერ კიდევ მოციქულთა დროიდან მომდინარეობს (ადრე მას ხელდასხმასაც უწოდებდნენ), (საქმე 8.14-17). ამ დროს ხელდასხმულზე უხილავად გადმოდის სულიწმიდა და მას სულიწმიდის ბეჭდით დაბეჭდულსაც უწოდებენ. ამჟამადაც იგივე საიდუმლო აღესრულება, ოღონდ ხილული მხარე ხელდასხმისა, მირონცხებითაა შეცვლილი. მირონი ეცხებოდა მეფედ კურთხევის დროსაც, მაგრამ მონათლულ მეფეზე ეს მეორედბოდა იმის გამო, რომ მასზე სულიწმინდა განსაკუთრებული მაღლით გადმოსულიყო, რათა ღვთის შემწეობით შეძლებოდა სამართლიანად ემართა სამეფო და ხელქვეითნი. (ეს საიდუმლო მართლმადიდებლურ ეკლესიაში აღესრულებოდა ძველი აღთქმისეული მეფედ კურთხევის მსგავსად, რომელსაც ცხებულს ანუ მესიას უწოდებდნენ, რაც ბერძნული Χριστός-ის შესატყვისია (დავითნი 88, 21.) (I მეფეთა 10, 1; 12, 3-5; 24, 7 და ა.შ.)

¹⁹ იქვე, გვ. 87

²⁰ იქვე, გვ. 82.

ნმიდა მამები, ნმიდა წერილისა და ნმიდა გარდამოცემაზე დაყრდნობით, ნათლად განმარტავენ მირონცხების საიდუმლოს განსაკუთრებულ მადლმოსილებას, მონათლულზეც და მეფედ კურთხეულზეც. მაგ. ნმიდა ბასილი დიდი წერს: „როგორ შეძლებს ანგელოზი მტერს გამოსტაცოს და თავისთვის მოგიპოვოს, თუკი არა გაქვს ბეჭედი... დაუბეჭდავ საგანძურს მტერი ადვილად მოიპარავს, ნიშანდაუდებელი ვაცის მოტყუება კი უხიფადოდ შეიძლება“ და სხვა.

მეფეთა შესახებ საუბრისას ჟამთააღმწერლის ეს კრძალულება: „კუალად აქაცა ვინებე დუმილად... დაღათუ არა საკადრებელ არს თხრობა მეფეთათვის უშუერსა რასმე“²¹-ო ზემოთ თქმულის შემდეგ გასაგები ხდება, თუმცა მან ისიც კარგად უნყოდა, რაოდენ დიდი მნიშვნელობა აქონდა მემატიანის მართალ სიტყვას თანამედროვეთა და მომავალი თაობებისათვის. თავის სამოლვანო პრინციპს კი შემდეგი სიტყვებით გადმოგვცემს: „ვინათგან ნიგნი ესე შუამდებარე არს კეთილისმოქმედთა და ბოროტისმოქმედთა, შენდობილ იყვნენ სიტყვანი ჩემნი, რამეთუ ჟამთააღმწერლობა ჭეშმარიტისმეტყუელება არს და არა თულახმა ვისიმე“.²²

მატიანის ერთი ეპიზოდის გადმოცემისას, როდესაც ღვთისმშობლის თვალხილული გამოცხადების შემდეგ გაირკვა ალამუთელი მულიდის მიერ, ჩალატა ნოინის მკვლელობის ამბავი, უდანაშაულო ქართველები სიკვდილს გადარჩნენ²³, ჟამთააღმწერელი დასძენს: „ამათ საკრველებათა არა უდარეს ვგონებ, რომელი ან იქმნა მსწრაფლი და ანადილი ქსნა ქრისტიანეთა ყოვლად ნმიდისა ღმრთისმშობელისა მიერ... რომელ დაიცვა ურიცხვ სული ნათესავისაგან ქართველთა ყოვლად უბინომან სიტყვსა ღმრთისა მშობელმან ღმრთეებისა და კაცობრისა (? გ.გ.) გუამოვნებითა და შეერთებითა შემაერთებელმან ღმერთად სრულად და კაცად სრულად, ორთა შინა ბუნებათა და ორთა ნებათა შეურევნელად.“²⁴ ვფიქრობთ, ამ შემთხვევაში მემატიანე მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლებას და მასთან ერთად თავის პოზიციასაც აფიქსირებს, რაც თხზულების დაუკვირვებლად ნაკითხვისას შეიძლება შეუმჩნეველიც კი იყოს. ამ ერთ წინადადებაში მართლმადიდებელი ეკლესიის მთელი ქრისტოლოგიური დოგმატია ჩამოყალიბებული: ძე ღვთისაში საღვთო და კაცობრივ ბუნებათა და აქედან გამომდინარე საღვთო და კაცობრივ ნებათა არსებობის და ურთიერთშეურევლობის შესახებ, რადგან საღვთო ბუნება არ გადაფარავს კაცობრივს და არ ხდება მაცხოვრის კაცობრივი ბუნების და კაცობრივი ნების დამცრობა, იგნორირება და საერთოდ უგულებელყოფა.

ამ სწავლების არამართებული გაგება დ განმარტება ჭეშმარიტი ეკლესიისგან მრავალი რელიგიური საზოგადოების ჩამოცილების

21. ჟამთააღმწერელი. ასწლოვანი მატიაზე. გვ. 82.

22. იქვე.

23. იქვე გვ. 94.

24. იქვე გვ. 94.

მიზეზად იქცა. მაგ. მონოფიზიტები, მონოთელიტები და სხვა, და მათგან გამომდინარე სექტები.

უამთააღმწერელი სიხარულით და სიამაყით გადმოგვცემს მეფეთა და მთავართა კეთილმორჩმუნეობის და მათგან აღსრულებული ღვთივ სათნო საქმიანობის შესახებ. მაგ. მატრიანის მიხედვით ომიდან დაბრუნებულმა ლაშა-გიორგიმ, როგორც ჭეშმარიტ ქრისტიანს შეჰყურის, „ალაფსო საქართველო ძღუნითა, რამეთუ იგი ყოველთა მეფეთა უმეტეს უხვ და არავისთვის მოშურნე, მლოცველ, მმარხველ, განმკითხველ და მონყალე“.²⁵ გამეფებისას რუსუდანიც „იყო ვითა დედა მისი, მდაბლი, უხვ, პატიოსანთა კაცთა მოყუარე“,²⁶ დავით ულუ: „უმანკო, ნრფელ... შემნდობელ ბოროტისმყოფთა“.²⁷ მეფე დემეტრეს სათნოებანი კი კაცთაგან სმენილიც არ არისო, „რამეთუ აქუნდა ჩვეულება, ალილის საფასე და აღდგის ღამე, მოვლის ქალაქი, მოიხილნის გლახაკნი და დაფრდომილნი და ობოლნი, და თსითა კელითა მისცემდის... ამას თანა მოეგო მარხულობა, ღამით ლოცვა და მუკლთ-ყრა ფრიადი: ათასხუთასი მუკლი მოაგდის მდაბლად მიწასა ზედა... და ალაშენა ქუეყანანი მოოჯრებულნი... ალაშენა პალატა შინა მონასტერი ისანთა, საყოფელად მეტეხთა ღმრთისმშობელისა... შესწირნა სოფელნი და ზუარნი და განუჩინა მონაზონთა საზრდელი და სამოსელი“²⁸... ასეთივე აღფრთოვანებით გვიამბობს ბექა ჯაყელის და მისი მეუღლის ღვთისმოსაობის თაობაზე.²⁹

ამ სათნოებების შესახებ წმიდა მამა იოანე ოქროპირი ასე გადმოგვცემს: „მონყალებითა და სარწმუნოებითა განწმდებიან ცოდვანი“, „უკეთუ ამას ვიქმოდით მწყემსსა თანა ვართ და მგელი ვერ შემოგუეხოს, და უკეთუ მოგუეახლოს, მეყსეულად შეიმუსროს“³⁰, „არარაჲ ესრეთ განაბრძნობს კაცსა, ვითარ სათნოებაჲ“³¹.

სახარებისეულ სიბრძნეს და წმიდა მამათა ნააზრევს ნაზიარები მებატიანე ამ აღფრთოვანებული სტრიქონების შემდეგ გულისტკივილით აღწერს მეფეთა ცხოვრების იმ პერიოდს, როდესაც „მიდრკნენ სიბოროტედ“.

იგი ამჯერადაც ხშირად იმონმებს წმიდა წერილს: „ვითარცა სოლომონისათვის წერილ არს, რომელი შეაცთუნეს დედათა...“ და ზოგადად ახსენებს წმიდა მამებს „რომლისათჳს დასწერენ მამანი. მართალია, იგი პიროვნულად არ ასახელებს რომელიმე წმიდა მამას,

²⁵ იქვე, გვ. 40.

²⁶ იქვე, გვ. 53.

²⁷ იქვე, გვ. 109.

²⁸ იქვე, გვ. 160-161.

²⁹ იქვე, გვ. 162, 209.

³⁰ წმ. იოანე ოქროპირი. განმარტება იოანეს სახარებისა. თარგმანი წმ. ექვთიმე ათონელისა. ნაწილი II. თბ., 1993, გვ. 36-37.

³¹ იქვე, ნაწილი-I, გვ. 276.

მაგრამ ვფიქრობთ, შესაძლოა მსგავსების მოძიება ეკლესიის მოძღვართა ნააზრევსა და მატჩანის იმ ეპიზოდებს შორის, სადაც საუბარია ცოდვით ძლეული სამეფო კარის და მთელი ერის უკეთურების ქაობში ფლობაზე: „სამნი არიან მიზეზნი ვნებათანი, გადმოგცემს მატჩანე, რომელთაგან იშვებანი ყოველნი ბოროტნი: გემოთმოყვარეობანი, ვერცხლისმოყვარება და დიდებისმოყვარება“.³² ვნების მიზეზთა ასეთი კლასიფიკაცია წმიდა იოანე დამასკელს შემდეგნაირად აქვს ჩამოყალიბებული: „სიმთვრალე, გემოთმოყვარება და ნაყროვანება, ამ სახის სიამენი არც აუცილებელნი არიან ადამიანისათვის და არც ბუნებრივნი“³³. მემატჩანის მიხედვით ამათი „პირმშონი არიან სიძვა, მრუშებანი, რისხვა, მწყინარობა, ამპარტავენება“³⁴ და სხვა. წმიდა იოანე ოქროპირს სათითაოდ აქვს განმარტებული ვნების მიზეზნიც და მათგან მომდინარე ყველა ეს უკეთურებაც³⁵. ჟამთააღმწერელისთვის უცხო არ უნდა ყოფილიყო მათი შეხედულებ-

32. ჟამთააღმწერელი. ასნლოვანი მატჩანე გვ. 42

33. მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზუსტი გადმოცემა. ნაწილი II, სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, წიგნი III. თბილისი 1991.

34. ჟამთააღმწერელი, ასნლოვანი მატჩანე, გვ. 42.

35. წმიდა იოანე ოქროპირი. „იოანეს სახარების განმარტებაში“ (წმიდა ექვთიმე ათონელის თარგმანი) მატჩანისეულ ვნების მიზეზთ — „გემოთმოყვარებანი, ვერცხლისმოყვარება და დიდებისმოყვარება და ნაყროვანებას — შემდეგი სახის კომენტარს უკეთებს: გემოთმოყვარეობასა მდინარეი მძაფრი არა შჭამს ესრეთ კიდეთა თესთა, ვითარ მრავალნი ჭამადნი სიმრთელესა... ვითარმედ ყოველ სენთა მიზეზი მისგან არს... სიმაძღრე სამე დედაა არს ყოვლისა სენისაჲ.. ხოლო იხილენ სულისაჲ სენნი, რომელნი მისგან იშვებანი: ანგაჲებოჲ უდებოჲ ბილნებაჲ ძილი და სხუაჲ ყოველი ბოროტი“ (ნაწილი I გვ. 152).

ვერცხლისმოყვარებას — სული ვერცხლისმოყვარებისა მიერ ძლეული, ადვილად იძლევის ყოველთაგან ვნებათა, განმარისხებელთა ღმრთისათა, ვინაჲთგან მონაჲ არს ყოვლისა, ბოროტისმოყვარისაჲ“ (ნაწილი I გვ.64).

„ძირი ყოვლისა ბოროტისაჲ ვერცხლისმოყვარებაჲ არს და ვივლტოდით უკუე მისგან... იუდამ... სენითა მით ბოროტითა ვერცხლისმოყვარებისაჲა მოძღვარი თესი განყიდა... შევიშინოთ ჩუენცა, ნუუკუე მიგმსგავსენენ იუდას ვერცხლისმოყვარებითა“ (ნაწილი I, გვ. 301)

დიდებისმოყვარებას — შეუძლებელ არს, უკუეთუმცა ვის სურდა და უყუარდა დიდებაჲ ამის სოფლისაჲ და მანცა პოვა დიდებაჲ ღმრთისმიერი. სული დამონებული დიდებასა სოფლისასა უნდო არს და მცირე და უბადრუკ და ვერარას კეთილად შემძლებელ არს გულისხმის-ყოფად... ვითარმედ დიდებისმოყვარებაჲ სოფლისაჲ გინება არს, ხოლო ჭეშმარიტი დიდებაჲ არს მისი შეურაცხებაჲ“ (ნაწილი I, გვ.30).

ხოლო ვნების ამ მიზეზთა პირმშონი მემატჩანის მიხედვით არიან: სიძვა, მრუშებანი, რისხვა, მწყინარობა, ამპარტავენება... იოანე ოქროპირი მათ შემდეგნაირად განმარტავს: სიძვა — ბოროტ არს სიძვაჲ ბოროტჲ და უკუდავსა საშუელსა მონაწევს კაცსა ზედა, მოქმედსა მისსა და ამასცა

ბები, შესაძლოა, ცოდვათა მატინისეული კლასიფიკაცია მათზე დაყრდნობით მომხდარიყო.

ძალიან ჰგავს მემატინის გულმტკივნეული სიტყვები იოანე ოქროპირისას, როდესაც სამეფო კარზე მომხდარ უკეთურ საქმეებს გადმოგვცემს თბზულების მიხედვით: „ეგრეთვე იქმნა ნათესავსაცა ამას შინა ქართველსა, რამეთუ განსძლე და იშუებდეს, უნესობად მიდრკეს სიძვათა და მთვრალობათა შინა უგუნურნი კაცნი, მეფის კარსა ზედა არა ყოფის ღირსნი და ან კარსა ზედა მყოფნი.“³⁶

იოანე ოქროპირი თითქოს საქართველოს სამეფო კარზე მომხდარი ამბის მომსწრე და მამხილებელი იყოს, ისე გადმოგვცემს: „...სამეფოთაცა შინა პალატთა უკეთუ ვინ შეიყვანოს მეძავი, ანუ დაითვრებოდის ღვინითა, ანუ რასმე ესრეთგანსა იქმოდის, ანუ ესრეთ ბოროტსა იქმოდის, უკანაჲსკენელითა საშჯელითა დაისაჯების, ხოლო უკუეთუ სამეფოთა პალატთა შინა საძაგელ არს ესევეითარი, რამე ყოფად არს წინაშე ყოველთა მეუფისა? არა უკანაჲსკენელითა საშჯელითა ვისაჯნეთა, უკუეთუ ესევეითარი რამე ვიკადროთ?“³⁷

ვის უნდა ემხილებინა და ხმა აემაღლებინა მეფეთა უღირსი ქმედების წინააღმდეგ, თუ არა სამღვდელოებას? ჟამთააღმწერელი მათ შესახებ წერს: „კათალიკოზთა ორთავე და თავადთა ამის სამეფოსათა და უმეტეს ივანე ათაბაგსა უმძიმდა საქმე ესე და არღარა ინებეს მას თანა სამარადისო ყოფა, არამედ განეშორნეს და თს-თსად იყოფოდეს“³⁸ ასევე იქცეოდნენ სხვა მღვდელმთავარნიც „ნიკოლოზ კათალიკოზი და ნიკოლოზ მანყუერელი ამათ უნესობათ დიდად ამხილებდა, მაგრამ არავინ ყურად იღებდა სიტყუასა მათსა“³⁹ ზოგჯერ იმდენად დიდი იყო მრისხანება მათი, რომ მეფეთ ვერ შემსმენელნი ტოვებდნენ საერო სამსახურს, კათალიკოსის წმიდა ტახტს და „თს-თსად იყოფოდეს“. მათი ამ საქციელის გამართლება წმიდა წერილისა და წმიდა მამათა შეგონებების მიხედვით მათსავე

სოფელსა ყოველი მსიძავი ბოროტთა ცხოვრებითა იყოფების და მონა არს ბოროტისა (ნაწილი II, გვ. 135) მრუშებანი — ყოველი მემრუშეი ვერ იხილავს სასუფეველისა ცათაჲა გაწსუნებასა, არამედ გეჴენიასა მიეცემების, რაჲ არს უსაძაგლეს მამაკაცისა მეძავისა და დედაკაცისა მიმართ შესლვასა (ნაწილი I, გვ. 50) რისხვა, მწყინარობა — ვეღტოდით უკუე ესევეითარსა ბოროტსა ცხოვრებასა, ძმანო, რამეთუ შემდგომად ამის ბოროტისა ცხოვრებისა სიკუდილი მოიწევის, სიკუდილი უკუდავი, უკუეთუ ესრეთ ვიყვნეთ (ნაწილი I, გვ. 49) ამპარტავენება — არარაჲ ესრეთ უცხო-ყოფს კაცსა ღმრთისაგან და მისცემს გეჴენიასა ცეცხლისასა, ...რაჴამს იგი ჩუენ თანა იყოს ყოველივე ცხოვრებაჲ ჩუენი არა წმიდა არს (ნაწილი I, გვ. 70)

36. ჟამთააღმწერელი. ასნლოვანი მატინე, 43.

37. წმიდა იოანე ოქროპირი, განმარტება იოანეს სახარებისა. თარგმანი წმიდა ექვთიმე ათონელისა, ნაწილი I, თბ., 1993, გვ. 50

38. ჟამთააღმწერელი, ასნლოვანი მატინე. გვ. 43.

39. იქვე, გვ. 43

უმნიკლოებასა და „მართლმკუთებლობაში“ უნდა ვეძიოთ. მეფეთა ფლობა ცოდვის ჭაობში მთელ სამეფო კარს და „სრულად ნათესავსაცა ამას შინა ქართველსა“ მიიყოლებდა უკან — და, როდესაც მღვდელმთავართა დარიგება, შეგონება, მხილება, შეუსმენელი რჩებოდა, ისინი განეშორებოდნენ სამეფო კარს, რადგან „ბოროტ არს ბოროტთა თანა ერთობად“. შეიძლება ვთხროთ ძლეულთან იყო ახლოს ისე, რომ ჭეშმარიტი რწმენიდან არ გადაუხვიო, ამით „ჩვენ არა გვევნოს, არამედ სხუთა ვაგნებთ“, რამეთუ იქვე გაუჩნდეს და „აქუნდეს ჩუენ ზედა სიტყუაჲ ვნებისაჲ.“⁴⁰ მათ ერთადერთი მოთხოვნა ჰქონდათ: „...უკეთუ არა განეყნო ბოროტთა კაცთა სიახლესა და ავსა ნესსა, რომელსა იქმ“... „არა თავს ვიდებთ შენსა მეფედ ყოფასა“, ხოლო მეფემან, (ლაშა-გიორგიზეა საუბარი), შეინანა და აღუთქვა სიმტკიცეთა მიერ აღარა ქნა თვნიერ მათისა განზრახვისა“.⁴¹

ქრისტეს ეკლესიის შვიდ საიდუმლოთაგანია სინანული, იგი თვით მაცხოვრისა და მოციქულთაგან მომდინარეობს, რომელიც თავის მხრივ ძველი აღქმის ადამის სინანულიდან იღებს სათავეს. მისი სწავლება დაფუძნებულია წმიდა წერილზე, წმიდა მამათა ნააზრევსა და მსოფლიო კრებათა დადგენილებებზე. „ნეტარ არს, რომელმან განაქარვეს ცოდვანი თვისნი სინანულითა, ვიდრე ჟამი აქუს-ლა“ — ასე გვასწავლის წმიდა ეფრემ ასური სინანულის შესახებ.

აღასრულებდა მეფე პირობას, მაგრამ „ძლიერებდა მტერი უჩინო“,⁴² — გადმოგვცემს მებატიანე. „უჩინო მტერში“⁴³ ჟამთააღმწერელი გულისხმობს დაცემულ სულებს, ისინი კეთილად ქმნული ანგელოზები იყვნენ ღმერთის მიერ, მაგრამ თავიანთი ამპარტავნებით დაცემულნი გაშორდნენ უფლის ნათელს, რომელთა მთელი ქმედება ადამიანთა შორის უკეთურების თესვაა.

ეკლესიის სწავლება ბოროტ ძალებთან მიმართებაში სპეციფიკურია, წმიდა წერილში ისინი სხვადასხვა სახელით არიან მოხსენიებული... მათ გამოუღევედ აქვთ საცდური „ღვთის ხატად და მსგავსად“ შექმნილი გონიერი არსების წინააღმდეგ... და ეს „მტერი უჩინო“ ძლიერებდა (ზოგჯერ სანადელსაც აღწევდა) არა მხოლოდ ლაშა-გიორგის, არამედ მის მომდევნო მეფეთა და დიდებულთა წინააღმდეგაც.

მაგალითად, ლაშა-გიორგისათვის უჩინო მტრის ძლიერება იმაში გამოიხატა, რომ მას „ვერ არწმუნეს ცოლისა სმა, ვითარცა არს გულისთქმის მიერ შემწველობა დედათა მიმართ“.⁴⁴ მან „დამეცნე-ბელმან დავითის და ურიის ცოლისა მიმართისა საქმისამან“, სხვას ნაპკვარა ცოლი. ამ ცოდვით იყვნენ ძლეულნი შემდგომი ეპოქის

40. წმ. იოანე ოქროპირი, განმარტება იოანეს სახარებისა, ნაწილი II, გვ. 83.

41. ჟამთააღმწერელი, ასნლოვანი მებატიანე, გვ. 41.

42. ჟამთააღმწერელი ასნლოვანი მებატიანე, გვ. 41.

43. ამ სახელით იხსენებს საცდურს, როდესაც დავით ულუს შესახებ საუბრობს.

44. ჟამთააღმწერელი ასნლოვანი მებატიანე, გვ. 41.

მეფენიც: დავით ულუ, მეფე დემეტრე და სხვები.

სიძვა-მემრუშეობა, საქორწინო სარეცლის ნაბილწვა, უდიდეს ბოროტებად მიიჩნევა წმიდა მამათა მიერ. ჟამთააღმწერელი ამჯერადაც ხშირად მოიხმობს ციტატებს მათი ნაწერებიდან: „ქორწინო წმიდა არს და სანოლი შეუგინებელ. ხოლო მსიძვანი და მემრუშენი საჯნეს ღმერთმან“. ხოლო წმიდა მამა იოანე ოქროპირი გვასწავლის: „...საძაგელ არს საქმეი ესე წინაშე ღმრთისა, რამეთუ ბოროტ არს სიძვაჲ ბოროტი! რომელნი არა განეშორებით ამას ბოროტსა, წმიდასა ეკლესიასა ნუ შეხუალთ“.⁴⁵ ამ ცოდვით შეშფოთებული მემადიანე გულისტკივილით ამხელს, ღვთისაგან ნაკურთხი, უმნიცვლო საქორწინო სარეცლის გარყვნას მირონცხებულ მეფეთაგან, რომელთა დარად „ყოველი ასაკი ბერთა და ყრმათა, დიდთა და მცირეთა მიდრკა სიბოროტედ... ყოველი ერი იქმოდის სიბილწესა“.⁴⁶ მის წუხილს აორმაგებს ის, რომ ცოდვათა ამგვარი სიმრავლე დიდ განსაცდელს უმზადებს ისედაც დაქვეულ ქვეყანას.

... მრისხანებდნენ ერის სულიერი მოძღვარნი და მრისხანებდა, მანამდე ერის შემწე და წარმმართველი უფალი ჩვენი. მისი განგებით „მოინია რისხვა ზეგარდმო უსჯულოებათა და ცოდვათა ჩუენთათჳს... და იქმნა მოწენვა სრულიადისა ღმრთისა რისხვისა და განწირვა ქართველთა ნათესავისა სიმრავლისათჳს უსჯულოებათა ჩუენთათჳს“.⁴⁷

ლაშა-გიორგის დამარცხება არცთუ მრავალრიცხოვან მტერთან („ივლტოდეს ქართველნი სპანი და თუ მეფე ლაშა და ურიცხჳ სული ქრისტიანე მოკუდა“),⁴⁸ ცოდვათა შედეგი იყო, — წერს მემადიანე.

მეფე დემეტრეს დროს კი მთელ თვეს გრძელდებოდა მინისძვრა, მთელი სამცხე მტვრად და ნაცრად იქცა, დაიქცა მცხეთის საყდარიც და სამცხეს ურიცხვი სული მოწყდა, იქმნა გლოვა და ტირილი უზომო...

მიუხედავად დიდი მსხვერპლისა და თათართაგან ქვეყნის სასტიკი მოოხრებისა, „არავე დასცხრა გულისწყრომა უფლისა, რომლითა განვარისხნეთ დასნეულდა მეფე ლაშა... და შეისუენა“.⁴⁹ ძმისშვილის სასიკვდილოდ გამწირავმა მამიდამ-მეფე რუსუდანმა კი, შვილის ნატვრით დასნეულებულმა, დალია სული.⁵⁰ მეფე დავით-ულუც, სანამ ღმერთს იყო მინდობილი, მისგანვე მრავალგზის სასწაულებრივად გადარჩა კიდევ, მაგრამ შემდეგ, როდესაც მოაკლო ღვთისმსახურება და იწყო რღუევად საყდართა და შლად, ამისთვის ალალო ღმერთმან ხელი წყალობისა და პირშეშის სიკვდილით დამწუხრებული, მუცლის საღმობით განაშორა სოფელს უფალმა. მეფე დემეტრეს კი, ნიკოლოზ კათალიკოზის შეგონებათა შეუსვენლობამ, ღვთისმშობლის გამოცხადებით მთანმიდიდან ჩამობრძანებული ბასილი მონაზვნის „სიტყვის

45. წმ. იოანე ოქროპირი, განმარტება იოანეს სახარებისა, ნაწ. II, გვ. 135.

46. ჟამთააღმწერელი ასწლოვანი მადიანე, გვ.70

47. იქვე, გვ.50-51

48. იქვე, გვ.50-51

49. იქვე, გვ.52

50. იქვე, გვ.90

შეურაცხყოფამ", განურისხა უფალი და, მართლაც, შეთქმულებაში ეჭვიმიტანილს „ბილნთა წარკუთეთეს თავი“.⁵¹

ჟამთააღმწერელმა იცის, რომ ღმერთს თავისი განგებულება აქვს მთელ სამეფოებსა და ხალხებზე, უპირატესად კი მართალ ადამიანებზე და იგი ყველას დამსახურებისამებრ, უმაღლესი სამართლიანობით მიაგებს. ამიტომაც, სხვადასხვა მეფის დროს, ქვეყნის სხვადასხვაგვარ მდგომარეობას, მეფეთა თუ დიდებულთა ცხოვრებას ყოველდღსა-მართლიანი ღმერთის განგებით ხსნის.

მემკტიანე, განსაკუთრებული გულისტკივილით, რუსუდანის მეფობის პერიოდს აღწერს. ამ დროს იმდენად მომძლავრდა უკეთურება, რომ „თვთ მღვდელთა მიერ იხილვებოდა არანმიდება, ვინათგან ყოველი ერი იქმოდეს სიბილნესა“, ⁵² სენი სოდომელთა და სალმობა გომორელთა ყველა ასაკზე მოინია“, ⁵³ ამან იმდენად განარისხა ღმერთი, რომ მტერთაგან იავარქმნილ თბილისში „სისხლის მდინარენი დიოდეს, ტუნი კაცთა, დედათა, ბერთა, ჩვილთა, თმა და სისხლი, თაჳი მკართაგან განშორებული, ნანლაენი ცხენთა თანა დათრგუნვილი, ურთიერთისა აღრეულ იყო...“ ⁵⁴ მომხდურთაგან „ეკლესიანი და ყოველნი პატიოსანი სამსხვერპლონი შეურაცხ იქმნებოდეს, და პატიოსანნი მღვდელნი ეკლესიათა შინა თვთ ხატითა და ჯუართავე თანა შეიმუსრვოდეს“.⁵⁵

მიუხედავად ღვთისაგან ესოდენ სასტიკი სასჯელის დაშვებისა და დიდი მწუხარებისა, ღვთისმოყვარე ჟამთააღმწერელი დასძენს: „განვიწირენით ღვთისა მიერ, დავივინყეთ ღმერთი და ღმერთმანცა სამართლად დაგვივინყა და მოინია სამართალი სასჯელი ცოდვილთა ჩვენთათჳს“.⁵⁶

ასეთ განსაცდელში მყოფ ქვეყანას „სხუანიცა უდიდესი ძნელბედობა აღმოუჩნდებოდეს“, რის გამოც არა სხცრებოდა გულისწყრომა უფლისა ჩვენზედა, გაუგონარ სისასტიკეს ჩადიოდა მეფე რუსუდანი, დამვინყებელი ღვთისა და ძმის სიყვარულისა, დედოფალი მთელი ქვეყნისა, სახე და მაგალითი ერისა, შვილივით გაზრდილ ძმისშვილს-დავისთ სასიკვდილოდ იმეტებს, ცილს სწამებს, „რათა წარწყმიდონ და იყოს უშფოთველად ძისა მისისა დავითისათჳს არა განყოფად მეფობისა“.⁵⁷

ღვთის განგებით დავითი მაშინ გადარჩა სიკვდილს, რადგან ეკლესიის მამების სწავლებით: „ჩვენი საქმეები განგებულების გარეშე არაა მიტოვებული, ვინაიდან, ჩიტიც კი არ დაეცემა ღვთის ნების გარეშე (მათე 10.29) და თუკი რამე მოხდება ჩვენს თავს ეს

51. იქვე, გვ.183

52. იქვე, გვ.70

53. იქვე, გვ.63

54. იქვე, გვ.60

55. იქვე, გვ.61

56. იქვე, გვ.63.

57. იქვე, გვ.64

აღსრულებდა ჩვენი შემოქმედის ნება ჩვენ ზედა, ხოლო ღვთის ნების წინააღმდეგ ვინ წავა?!" (წმინდა ბასილი დიდი).

ჟამთააღმწერელი მატჩიანეში მეტად შთამბეჭდავად აღწერს გულმხურვალე ლოცვის რამოდენიმე ეპიზოდს და ლოცვის შემდგომ ღვთის განგებით მომდინარე სასწაულს (ვფიქრობთ, ლოცვა ფრიად მნიშვნელოვანი და ღრმად შესასწავლი საკითხია, როგორც „ასწლოვან მატჩიანეში“ ასევე მთლიანად ქართულ ისტორიულ მწერლობაში).

სულის შემძვრელია დავითის წინა სასიკვდილო ლოცვა, როცა ზღვის სიღრმეში დასახრჩობად განწირული იღებს უბიდან ღვთისმშობლის ხატს და ღაღადებს: „ყოვლად წმიდაო დედაო... შეივედრე სული ჩემი, რამეთუ შენ ხარ ნუგეშინისმცემელი მწარისა ამისა სიობლისა ჩემისა და უმსჯავროსა სიკუდილისა, რომელ სამარესა და მინასა შინა დაფლვად არავინ ღირსმყო, არამედ საჭმელად თევზთა. არცალა საფლავი ჩემი საცნაური იქმნების, არამედ მოწყალებათა შენთა მინდობილი ვთხოვ უკანასკნელსა ამას ოხჭანსა შინა, რომელ მიჰსნა პაერისმცველთა კელთაგან და საშინელთა მათ სატანჯველთაგან, რომელსა მოელთან ჩემებრ ცოდვილნი და ბრალეულნი ყოველნი“.⁵⁸

ასევე გულმხურვალე და ღვთისადმი სასოებით აღსავსეა თათართაგან შეთქმულებაში ეჭვმიტანილი და სიკვდილით დასჯილი მეფე დემეტრეს სიკვდილის წინა ლოცვა. ისიც „...ვედრებ მტარვალთა, რათა ილოცოს მცირედ და ილოცვიდა ცრემლთა მოდინებითა ქუეყანასა ზედა და მერმე წარუპყრა ქედი“⁵⁹. როგორ (ჰგავს იესოს ბოლო ლოცვას გეთსამანის ბაღში: „და, ურვილი უფრო გულმხურვალე ლოცულობდა, და მისი ოფლი სისხლის წვეთებად ეპყურებოდა მინას“). (ლუკა 22.44).

წმიდა ეკლესიის სწავლებით დიდი მნიშვნელობა აქვს მართალთა გულმხურვალე ლოცვას, ესაა ადამიანის ღმერთთან მიმართების და ურთიერთობის მეტად ინდივიდუალური პროცესი, რომლის გაღრმავება თვით მლოცველის სინერგულესა და ლოცვის სიძლიერეზეა დამოკიდებული. „ღმერთმა თავის ხატად და მსგავსად შექმნა კაცი“ (დაბადება, 1.26). ღვთის ხატება თვით ჩვენი სულის ბუნებაში მდგომარეობს, მის გონიერებასა და თავისუფლებაში, მსგავსება კი ადამიანისაგან ამ ძალების მართებულ და სრულყოფილ განვითარებაში, კერძოდ, მისი გონების და თავისუფალი ნების, სულიწმინდის მადლით, სათნოებითა და სინამდით სრულყოფაში. ამის კვალად ღვთის ხატება ღმერთისაგან გვეძლევა ყოფასთან ერთად, ხოლო მსგავსებას თვითონვე უნდა მივაღწიოთ, რისი შესაძლებლობაც თვით უფლისგან მოგვენიჭა. როგორც წმიდა მამა გრიგოლ ნოსელი გვასწავლის: „ქმნადობისას ღვთის ხატება მომეცა, მსგავსებისათვის კი თავისუფლება, ... ერთი მომეცა, მეორე კი დასასრულებლად და დამოკიდებულები... რათა სრულყო თვითონვე საკუთარი თავი... „ღვთის მსგავსად“ წმიდა

58. იქვე, გვ.84

59. იქვე, გვ.183

წერილის საშუალებით შეიძლება ვიქცეთ... ქრისტიანობა ეს მსგავსებაა ღვთისა. თუკი ქრისტიანი ხარ, შეეცადე, იქცე მსგავსად ღვთისა, შეიმოსე უფალი იესო ქრისტი“. ამისთვის კი ეკლესიის სწავლებით ლოცვა ერთ-ერთი აუცილებელი საშუალებაა. „ბევრი რამ ძალუძს მართლის გულმოდგინე ლოცვას“ გვასწავლის წმიდა მოციქული“ (იაკობი 5.16), ხოლო იოანე პეტრინი — „ლოცვა არს აღსვლა გონებით ღმრთისად, — ბრძენო, აღარ გარდმოსვლა ყოვლადაც, სარწმუნოება ფრთოვან — ჰყოფს ლოცვას და უმისოდ ზეცად ვერ ძალ-უც აღსლვად ამას...“⁶⁰

გულმზურვალე ლოცვას მუდამ თან ახლდა სასწაულები და ამჯერადაც, ფიცარს მოხვეული დავითი „მიმოაქუნდა ღელვათა, ვითარ კიდობანი ნოესი, და მყის განაგდო კელად“.⁶¹ არც აქ, ამ ეპიზოდში უნდა იყოს მხოლოდ მხატვრულობის თვალსაზრისით მოხმობილი ეს შედარება „ვითარ კიდობანი ნოესი“. მემპტიანემ ღვთის განგებით აღსრულებულ ამ ორ მოვლენას შორის უფრო ღრმა კავშირი დაინახა: წარღვნის დროს, ცოდვით წალეკილი ადამის მოდგმიდან, მხოლოდ ერთი — უფლის წინაშე მართალი ნოე და მისი ოჯახი გადარჩა ზღვაში დანთქმას. ამ ეპიზოდშიც მართალი დავითი გადარჩა შუა ზღვაში დანთქმას. სასწაული მოხდა დემეტრე მეფის თავის წარკვეთის შემდეგაც: „გამოჩნდა მასვე ჟამსა პატივი ღმრთისა მიერ, ვითარ იგი ყოვლისა სოფლისა ცხოვრებისა ვნებასა მეუფისასა, ეგრეთვე ამის ნეტარისა და საქართველოსათვის წამებული მეფისასა მზემან შარავანდედი თჳსი უჩინო-ყო სრულად, და იქმნა სიბნელე დიდი“.⁶² ეკლესიის სწავლებით ვიცით, რომ უფალს განსაკუთრებული განგებულება აქვს სტიქიებსა და ნივთიერი სამყაროს ფიზიკურ ბოროტებებზე, რომელთაც სამართლიანად იყენებს. ზემოთ მოხმობილი სასწაულებრივი მინიშნებებით ვრწმუნდებით, რომ ღმერთმა კეთილად შეისმინა ორივე მეფის სიკვდილის წინა ლოცვა.

მატიანეში ძალიან საინტერესო ეპიზოდს ვხვდებით ღვთისმშობლისადმი აღვლენილი ქართველთა ერთობლივი ლოცვისა, რომელმაც თვალხილული სასწაულით იხსნა მასზე მინდობილი უდანაშაულო ერი ფიზიკური განადგურებისაგან: თათართაგან დაპყრობილი და ყოფნა-არყოფნის პირას მდგარი საქართველო, როგორც „მოკავშირე“, დამპყრობთა ყოველ ომში იღებდა მონაწილეობას ქართული ჯარით. ერთ-ერთი ომის დროს, კაცის კვლაში დახელოვნებული ალაშუთელი მულიდი ჩაღატა ნოინის კარავში შეიპარა და მოკლა იგი. მონღოლებმა ქართველებს დააბრალეს: „დიდსა ჭირსა შინა არიან ჩუენ მოლოლთაგან, შურით ქართველთა მიერ მოიკლა უცილოდ“-ს.⁶³ უღონოებამ მოიცვა ქართველნი, არ იცოდნენ, რა ექნათ... ქართლის

60. იოანე პეტრინი, სათნოებათა კიბე თბ. 1967 სტრ. 278-279.

61. ჟამთააღმწერელი, ასნლოვანი მატთანე, გვ.83

62. ჟამთააღმწერელი, ასნლოვანი მატთანე, გვ.183

63. ჟამთააღმწერელი, ასნლოვანი მატთანე, გვ.92

ერისთავმა — გრიგოლ სურამელმა სიმცირის გამო თანამემამულეებს ბრძოლა არ ურჩია და მოუწოდა მათ, თუ არ შეეებრძოლებით, მხოლოდ ჩვენ, წარჩინებულებს, დაგვხოცავენ და ქართველთა ძირითადი ლაშქარი ამონყვეტას გადარჩებაო, თანაც „შევრდომა ღვთისა ჯერ-არს, რამეთუ არავინ არს მკნელი ჩვენი, თვნიერ იესო ქრისტი... და ყოვლადნმიდა მშობელი მისი... ან ყოველთა სამ-სამი მუკლი მოიდრიკეთ, შევრდომით ყოვლადნმიდისა ღვთისმშობელისა მიმართ, და რომელთა უწყით, თქვთ შესხმა ესე მისი: „მონყალებისა კარი განგვლე, კურთხეულო ღვთისმშობელო...“⁶⁴ მართლაც, ლოცვის დასრულებამდე მოხდა სასწაული. ჯერ კიდევ სისხლიანი მახვილით ღერწმიანში დამალული მუღიდი სამალავიდან გამოვიდა და მკვლელობა აღიარა. სპარსის ნაუბრიდან ისიც გაირკვა, რომ მისი აქ მოსვლა ერთი ვინმე სიტურფელმატებული დედაკაცის ძალით მოხდა, რომელმაც სააშქარაოზე გამოიყვანა იგი, რათა უდანაშაულო ხალხი ეხსნა უსამართლო სასჯელისაგან, თვითონ კი უჩინო იქნმნაო. ჟამთააღმწერელი ეპიზოდის ბოლოს დასძენს: „ამის უბინოებისაგან დაცულნი ქართველნი... ესრეთ იქნა ერი თჳსი ყოვლად ნმიდამან ღვთისმშობელმან და განარინა უმსჯავროსა სიკუდილისაგან“⁶⁵

ლოცვისა და ყოვლადნმიდა ღვთისმშობლის განსაკუთრებული მფარველობა საქართველოსა და ქართველებზე არაერთგზის დადასტურებულა სხვა ისტორიულ თუ თეოლოგიურ ძეგლებშიც. გავიხსენოთ ათონზე სიკვდილს მიახლოებულ ყრმა ეფთვიმეს გამოცხადება, როდესაც „სენითა მძაფრითა შეპყრობილი“ შვილისთვის ლოცულობდა იოანე ათონელი ღვთისმშობლის სახელობის ტაძარში... ეფთვიმეს ამ დროს თვით ყოვლადნმიდა ღვთისმშობელი გამოეცხადა: „წარმომადგა ვინმე დიდებული დედოფალი და მრქუა ქართულითა ენითა, „რაჲ არს, რაჲ გელმის ეფთვიმე?“ ხოლო მე ვარქუ, ვითარმედ მოკუდები, დედოფალო, და ვითარცა ესე ვარქუ, მომეახლე და მიყრა ხელსა და მრქუა: „არა რა არს ვნება შენთანა, ნუ გეშინინ, და წარვედ ხსნილად“.⁶⁶

საქართველოს ისტორიის ბრწყინვალე ფურცელია დიდგორის ბრძოლა. გავიხსენოთ ის ეპიზოდი, სადაც თვით მეფისა და ჯარის ერთობლივი ლოცვის შემდეგ, უფლის სასწაულებრივი შეწევნა ყველასათვის, თვით სარკინოზთათვისაც კი ხილული გახდა. უფალმა ნმიდა მხედარი მოუვლინა ქართველებს წინამბრძოლად: „თუთვე სარკინოზნი აღიარებდნენ, რომელ ნმიდა მთავარმონამე გიორგი

64. ჟამთააღმწერელი, ასწლოვანი მატყიანე, გვ.92

65. იქვე.

66. საქართველოს სამოთხე. სრული აღწერაი ღუწლთა და ვნებათა საქართულოს ნმიდათა. შეკრებილი და გამოცემული ივერიელის გობრონ პავლის ძის საბინინის მიერ. პეტერბურლი. ჩუპბნ. გვ. 413

იბრძოდა წინაშე სპათა მეფისათა, რომელი იხილეს ყოველთა განცხადებულად... ხოლო დავით ძლევამოსილი უკ-მოიქცა.“⁶⁷

დიდია ძალა ჭეშმარიტი რწმენისა და ლოცვისა, რომლითაც ღვთის ხალხს, თვით უფლის აღთქმისაებრ, საოცარი სასწაულების მოხდენა შეუძლია. „ფრიად შემძლებელ არს ლოცვა მართლისა შენგანად“ (იაკობი 5,16), „ყველაფერი, რასაც ლოცვაში ითხოვთ რწმენით, მოგეცემათ“ (მათე 21, 21). უფლის ამ სიტყვების დადასტურებაა ასწლოვან მატთანში აღწერილი ყოველი სასწაული, ეს ყველაფერი მემატთანემ მხოლოდ ცივი გონებით კი არ იცის, არამედ ჭეშმარიტი მორწმუნის ცოდნით და, ამიტომაც ასე ამაღლელებლად და დამაჯერებლად მოგვითხრობს ერის ცნობიერებაში აღბეჭდილ სასწაულებზე.

ჩვენი აზროვნების შეზღუდულობის გამო, ხშირად არ ძალგვიძს, ჩავნდეთ ყოვლადბრძენის განგებით მოვლენილ სასჯელს ფიზიკური უზედურებების სახით.

ჟამთააღმწერელს სამართლიანად აქვს გააზრებული სწავლება: ღვთის დამოკიდებულებისა ნივთიერი სამყაროსადმი და მისგან ნივთიერი სამყაროს ამა თუ იმ სტიქიისა და ფიზიკური ბოროტების დაშვების თაობაზე. ფიზიკური ბოროტება, რომელიც შედეგია ღვთიური რჯულის დარღვევით წარმოშობილი ზნეობრივი ბოროტებისა, მოველინება ყოვლადსამართლიანი უფლის მიერ ყველას: კერძო პირსაც და მთელ ერსაც — დამსახურებისამებრ. ოღონდ, სანამ სამართლიანი ღმერთი, ქვეყანაზე მოდებულ, საყოველთაო უკეთურებებს უკიდურესი სასჯელით (მინაზე მისი გამოვლინებებია — მინისძვრები, გვალვა-სიცხეები, ქარიშხლები, წყალდიდობები...) განკურნავდეს, ყოვლადსახიერი ჯერ შეგვახსენებს ჩვენს არამართებულობას წინასწარმცნობელთა და მართალთა მხილებებით, გვიჩვენებს ჭეშმარიტ გზას... და თუ ამის შემდეგაც ვერ შევიძელით სინანული, მაშინ ჩვენივე ცოდვების სიმრავლით მოვივლენთ იმ განსაცდელთ მინაზე, უდიდესი ტკივილები და მსხვერპლი რომ მოაქვს თან და რასაც ჩვენ, ზოგადად, ფიზიკურ ბოროტებებს ვუნდობთ.

ასე მოხდა მეფე დიმიტრის ზეობისას: „...სანამ ერი ღმერთს სასოებდა, წყალობაც არ აკლდათ მისგან... „მერთმა წყალობით მოხედა მოსავთა მისთა და იყო უხუება პურისა და ღვინისა...“ ხოლო, ვითარ მოიცალეს მცირედ ჭირთაგან და განისუენებდეს, მიდრკეს გზისაგან საღმრთოსა, იწყეს განდგომად...“ ქვეყანა უკეთურებით დამძიმდა: „რამეთუ იყო მღდელმთავარი, მღდელ ლალი, ამპარტავანი, ანგარ, ბოროტისმყოფელ, უნესო... და მოინია სამართალი სასჯელი ცოდვათა ჩუენათოს... სამხილებლად უსჯულოებათა შეიძრა მძაფრად ქუეყანა დაყუდდა და არღარა იქმნა...“ დაიქცნენ საყდრები და მონასტრები, ეკლესიები და ციხეები სახლები, ყოველგვარი ნაშენი მოოხრდა,

67. ქართლის ცხოვრება. IV. ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. თბ. 1973. გვ.160.

„კლდენი სახედ მტურის დაიგალნეს. მიწა განაპო და შავი წყალი, მსგავსი კუპრისა აღმოიჭრა, ხენი მალალნი დაეცნიან და ირყეოდინან ძრვასა ქუეყანისასა,“ თითქმის მთელ თვეს გრძელდებოდა ეს საშინელება, სამცხეს უამრავი სული მოსწყდა და არსად დარჩა საყდარი, ეკლესია და ციხე დაუტყევარი. „იქმნა გლოვა და ტირილი უზომო“.⁶⁸

დემეტრე მეფის ძის — დავითის მეფობისას კი შიმშილით განსაცდელი მოუვლინა ღმერთმა საქართველოს. იმდროინდელი უბედურებების შემზარავ სურათს შემდგენიარად აგვინერს მემატინე: „ესოდენ განძნდა შიმშილი, მძორს არანმიდასა ურიდოდ ჭამდეს. საესე იყვნეს უბანნი და ფოლოცნი, გზანი და მინდორნი, და ქალაქნი და სოფელნი მკუდრებითა, ყრმანი მკუდართა დედათა ძუძუთა ლეშეთა სნოვლიან“.⁶⁹

მატიანიდან შეგვიძლია დავინახოთ და ვიმსჯელოთ ავტორის დამოკიდებულებაზე ქრისტიანულ სინამდევებთან — ხატებთან. ჟამთააღმწერელი, როგორც ჭეშმარიტი მორწმუნე, გვიამბობს თვით ნმიდა ხატებზე გამოსახული ნმიდანების კაცთათვის შეწევნას ყველასათვის თვალხილულად. ეს, ღვთის უხილავი მადლის მატარებელი ხატებისა სასწაულები, უმეტესად ღვთისმშობელს უკავშირდება (გატიხსენოთ დავით ულუს და მისი ძის გიორგისადმი ხატთაგან მომდინარე სასწაულები).

სამცხეში დიდი მინისძვრის დროს, როდესაც ყველა შენობა-ნაგებობა დაინგრა, მოსახლეობის დიდი ნაწილი განწყდა... და ცნობილი ანყურის ტაძარი დაიქცა: გუმბათი ჩამოვარდა, ხოლო ტაძრის შუაგულში მდებარე ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ხატი უვნებლად გადარჩა: „გუმბათი ჩამოიჭრა და, ვითარ ქუდი კაცისა ესრეთ თავსა დაერქუა.“⁷⁰ (ნმიდა გარდამოცემის მიხედვით ეს ღვთისმშობლის ხელთუქმნელი ხატია, ნილისყრის შემდეგ ნილხვდომილ ქვეყანაში, საქართველოში, რომ გამოატანა ნმინდა მოციქულებს ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელმა ქვეყნის მოსაქცევად).

მატიანეში მოთხრობილია ალავერდის ნმიდა გიორგის ხატზე განდგომილი კახეთის მმართველი — პანკელი თორღუას ხორნაბუჯელისაგან ფიცით მინდობა, რომ მას არ მოკლავდნენ... მაგრამ მან გასტეხა ნმიდა გიორგის ხატთან დადებული აღთქმა. ...ნარიყვანეს (თორღუა) კლდეკართა და გარდამოაგდეს. ალავერდის მთავარმონაშის აღთქმისა და ფიცის გატეხვისათვის მიეგო ბოროტი ხორნაბუჯელსა: სრულიად გაუკაცურდა ხორნაბუჯელის სახლი — დასძენს მემატინე.

საერთოდ კი, ჟამთააღმწერელის ასწლოვან მატიანეში, ზემოთ მოხმობილი ფაქტებისა და მოვლენების გარდა, სხვაც მეტად მრავალი საინტერესო საკითხია საღვთისმეტყველო თვალსაზრისით გასააზრებელი.

68. ჟამთა აღმწერელი. ასწლოვანი მატიანე. გვ. 203

69. იქვე. გვ. 203

70. იქვე. გვ. 168

მატიანეში ისტორიულ ფაქტებსა და მოვლენებს შორის პროვიდენციალურ-მისტიური კავშირია განჭვრეტილი. ცოცხალი მაგალითების საფუძველზე დადასტურებულია, რომ უზენაესი ქმნილებებს მფარველობს და ენევა, ოღონდ არა ისე, რომ დაითრგუნოს უკანასკნელთა ნება, არამედ მათ სურვილს აძლევს სტიმულს კეთილისა და უმჯობესის გამოსარჩევად. მიუხედავად იმისა, რომ მოციქულის სიტყვის თანახმად, „სოფელი ბოროტსა ზედა დგას“ (I იოანე, 5,19). სამყარო და მისი გვირგვინი ადამიანი უპატრონოდ მიტოვებული არ არის, ხოლო პატრონის მოძებნა და შესაბამისად გამოსავლის პოვნა გონიერ არსებათა სარწმუნოებასა და ზნეობაზეა დამოკიდებული.

გარკვეული მიზეზების გამო, ამ კუთხით ხსენებული ძეგლი შესწავლილი არ არის. ამ ასპექტზე ყურადღების გამახვილება არასრულფასოვან მეცნიერულ მიმართულებად ითვლებოდა. მართალია, მეცნიერება აქ ვერ დასვამს ნერტილს და მოიძიებს ისტორიულ ობიექტურ გარემოებასაც, მაგრამ ღვთის განგების უგულებელყოფით შეუძლებელია შესაბამისი ეპოქის სულის მართებული ამოცნობა, რადგან საღვთისმეტყველო გააზრებით ერის ზნეობრივი მდგომარეობა პირდაპირ კავშირშია მის რეალურ ყოფასთან.

QUESTIONS OF DIVINE PROVIDENCE IN THE CHRONICLE OF ONE HUNDRED YEARS

Summary

The Georgian chronicle of One Hundred Years (*Zhamtaaghmtsereli or Astslovani matiane*) covers a very important period of the country: the 13th-14th centuries.

The anonymous author explains all major developments of the period by Divine Providence.

In modern historiography, such an attitude to historical facts and phenomena is called providentialism, being treated as an inferior scholarly trend. This, and other circumstances, account for the fact that the title Chronicle has not been hitherto studied from this point of view.

In the present paper all the developments and phenomena, accounted for by the author of the chronicle by divine providence, are discussed from the standpoint of theology. This refers to divine providence in all the three acts of preserving, assisting and governing the world created by divine providence.

Significant historical facts and phenomena are considered in the context of the teaching of Scripture and the Church Fathers: the anointing of kings, the sacraments of repentance and marriage, the significance of aid and compassion for one's neighbour, the teaching on the fallen angels, all phenomena of the earth (earthquakes, hurricanes, floods, etc.), the divine meaning of prayers and the divine wonders - incomprehensible to the human reason - emanating from icons.

1917 წლის საბჭოთაო კრება

საქართველოს ისტორიაში ქართული მართლმადიდებელი ეკლესია განსაკუთრებულ მისიას ასრულებდა და ასრულებს. იგი ქართველთა ფარი იყო მრავალრიცხოვან დამპყრობთა წინააღმდეგ, ამიტომ ბუნებრივია, ვისაც სურდა ქართველთა ასიმილაცია, მოსპობა, ბრძოლას ქართული ეკლესიის წინააღმდეგ იწყებდა.

XIX საუკუნის დასაწყისში რუსეთის იმპერიამ ჯერ ქართლ-კახეთისა და დასავლეთ საქართველოს ანექსია მოახდინა, ხოლო შემდეგ ვითომც საქართველოს ეკლესიის რეორგანიზაციის ინტერესებისათვის კათალიკოს-პატრიარქი ანტონ II რუსეთში გაიწვია. 1811 წლის 30 ივლისს რუსეთის წმინდა სინოდის მიერ დამტკიცებული საქართველოს ეკლესიის რეორგანიზაციის და მართვა-გამგეობის პროექტი მრავალსაუკუნოვანი ავტოკეფალიის გაუქმებას ნიშნავდა. საქართველოს ეგზარქოსი — რუსეთის სინოდის წევრი და მისი ნების აღმსრულებელი გახდა.

106 წელი გაგრძელდა საქართველოს ეკლესიის ტყვეობა. ქართველი ხალხი არ შერიგებია თოფილაქტე რუსანოვის, ევგენი ბაჟანოვის, პავლე ლებედევის, ევსევი ილინსკის და მათი მსგავსი შოვინისტები - ეგზარქოსების მმართველობას, თავის ხელთ არსებული ყველა საშუალებებით იბრძოდა ეკლესიური მოწოდებისაგან განთავისუფლებისათვის. XIX საუკუნის II ნახევრიდან, როცა ეროვნულ განმათავისუფლებელი მოძრაობა ქართულ სინამდვილეში დიდ ძალად იქცა, ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის მებრძოლი სამღვდელეობაც ამ მოძრაობას შეუერთდა.

XX საუკუნის დასაწყისში ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, იაკობ გოგებაშვილის, ექვთიმე თაყაიშვილის, ალექსანდრე ცაგარლის, ნიკო მარის, ნიკოლოზ დურნოვის მხარდაჭერით ქართველმა სამღვდელეობამ ეპისკოპოსების კირიონის, ლეონიდეს, ანტონის, დეკანოზების კალისტრატე ცინცაძის, ნიკიტა თალაყვაძის, ამბროსი ხელაიას ინიციატივით ჯერ თბილისში გამართა საგანგებო სხდომა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხზე, ხოლო შემდეგ კამათმა პეტერბურგში, რუსეთის წმინდა სინოდში გადაინაცვლა (1906 წ.), მაგრამ რუსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლება ყველა საშუალებებით ცდილობდა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის უქანონოდ გაუქმების გადაწყვეტილება არ შეეცვალა.

რუსეთის წმინდა სინოდის სხდომაზე არაერთხელ გაისმა — ეს ხომ საქართველოს დამოუკიდებლობის აღიარებას ნიშნავსო.

რუსეთის ხელისუფლებამ ავტოკეფალიისათვის აქტიური მებრძოლი მღვდელმთავრების კირიონის, ლეონიდეს, არქიმანდრიტ ამბროსის დევნა-შეეინროება დაიწყო, მაგრამ დევნამ კიდეე უფრო განამტკიცა

ქართველთა სულიერი და ფიზიკური ძალები. ამის მაგალითია მისი უსამღვდელოესობა კირიონი. კირიონმა გადასახლებაში ყოფნის დროს გაუძლო მრავალ ცილისწამებას და გააგრძელა მეცნიერული მოღვაწეობა. იოსებ ჩიჯავაძის სახელზე გამოგზავნილ ერთ-ერთ წერილში უნდადარმერის მეთვალყურეობის ქვეშ მყოფი კირიონი ამხნევებს თანამებრძოლებს და შეახსენებს ავტოკეფალიის საკითხებზე ბრძოლა არ შეანელონ.

1917 წლის თებერვალ-მარტში რუსეთის პოლიტიკურ ცხოვრებაში მომხდარი ცვლილებებით ისარგებლა ქართველმა სამღვდელოებამ და 12 მარტს მცხეთის სეფტიცხოვლის საპატრიარქო ტაძარში მიიღო ისტორიული მნიშვნელობის გადაწყვეტილება: 1. ამ დღიდან, ე.ი. 12 მარტიდან გრძელდება საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია; 2. დროებით კათალიკოსის ამორჩევამდე, ეკლესიის გამგედ ინიშნება გურია-ოდიშის ეპისკოპოსი ლეონიდე და 3. საქართველოს ეკლესიის მმართველობა ევალება აღმასრულებელ კომიტეტს, რომელშიც შედიან როგორც სასულიერო, ისე საერო პირები¹. აღმასრულებელ კომიტეტში შევიდნენ ეპისკოპოსები ანტონ გიორგაძე, პიროს ოქროპირიძე, დეკანოზები ნიკიტა თალაკვაძე, კორნელი კეკელიძე, მღვდლები ვასილ და პოლიევქტი კარბელაშვილები. საერო პირთაგან იმ.ვართაგავა, ვასილ ბარნოვი, სერგო გორგაძე, თედო სახოკია, გრიგოლ ყიფშიძე, სოფრომ მგალობლიშვილი, დავით დავიდოვ-დავითაშვილი, ანტონ ნატროშვილი. ამ დროს გადასახლებაში მყოფი კირიონი ვიტებსკიდან მიესალმა ავტოკეფალიის აღდგენას.

აღმასრულებელ კომიტეტს უნდა შეემუშაებინა რუსეთის დროებითი მთავრობის სახელზე გასაგზავნი დოკუმენტების ტექსტი, საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულება, მოემზადებინა საქართველოს ავტოკეფალიური ეკლესიის კრება, რომელიც დაადასტურებდა 12 მარტის გადაწყვეტილებას და აირჩევდა სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქს.

რუსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლება შეეცადა ქართველი ხალხის ნების აღმსრულებელი 12 მარტის გადაწყვეტილების გაუქმებას. 13 მარტს ეგზარქოსის რეზიდენციაში გამოსცხადდა საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველი ეპისკოპოსი ლეონიდე და პლატონ როჟდესტვენსკის განუცხადა: იგი გადაყენებულია ეგზარქოსის თანამდებობიდან. ამიერიდან ქართული ეკლესიის საქმეებზე უნდა მიემართათ ეპისკოპოს ლეონიდესათვის.

ეგზარქოსყოფილმა პლატონმა დეპეშით აცნობა მომხდარის შესახებ პეტერბურგის საერო და სასულიერო ხელისუფლებას. ამის გარდა მან სცადა შფოთისა და განხეთქილების ჩამოგდება ქართველ სამღვდელოებაში. იგი არ თმობდა სასახლეს, ატარებდა თათბირებს, მაგრამ ქართველი სამღვდელოებიდან თითქმის არავინ ესწრებოდა ამ თათბირებს. როცა საქართველოს ეკლესიის დროებითმა აღმასრულე-

¹ გაზ. „საქართველო“, №59, 1917.

ბელმა კომიტეტმა შეიტყო ყოფილი ეგზარქოსის თათბირებში იმერეთის ეპისკოპოსის გიორგი ალადაშვილის მონაწილეობა, მიიღო გადაწყვეტილება ეპისკოპოს გიორგის იმერეთის ეპარქიის მმართველის თანამდებობიდან გადაყენების შესახებ.

1917 წლის 27 მარტის სხდომაზე საქართველოს საეგზარქოსოს რუსულმა სამღვდლოებამ მიიღო გადაწყვეტილება ამიერკავკასიის საეგზარქოსოს დაარსების შესახებ და რუსეთის წმინდა სინოდს მოსთხოვა ახლადშექმნილი საეგზარქოსოს უშუალოდ წმინდა სინოდის იურისდიქციაში გადაყვანა². მათი აზრით, ამიერკავკასიის საეგზარქოსოს უნდა დაქვემდებარებოდა არაქართველი ქრისტიანები. ამ გადაწყვეტილებიდან ჩანდა პეტერბურგის მართველობას თუ ქართველებს ავტოკეფალიის აღდგენაში ხელს ვერ შეუშლიდა ეროვნულ ავტოკეფალიას დათანხმებოდა საქართველოში, რაც საეკლესიო კანონების უხეში დარღვევა და მომავალი შფოთვისა და ურთიერთშეჯახების საფუძველი გახდებოდა.

რუსეთის დროებითმა მთავრობამ თბილისში საეკლესიო საქმეების გასარკვევად მოავლინა პეტერბურგის უნივერსიტეტის პროფესორი ვლადიმერ ბენეშევიჩი, რომელმაც თბილისში ჩამოსვლისთანავე განაცხადა, რომ ყველაფერს შეისწავლიდა ობიექტურად, მაგრამ ორთვიანი მუშაობის შემდეგ, როცა ქართული ეკლესიის მონაწილეს შესახებ გამოთქვა აზრი და მხარი ეროვნულ-ტერიტორიულ მართვა-გამგეობის პრინციპს დაუჭირა, ყველაფერი გასაგები გახდა. საქართველოს ეგზარქოსოყოფილი პლატონი პეტერბურგის კარნახით მოქმედებდა. ყოველივე ამან ქართველი სამღვდლოების მძაფრი პროტესტი გამოიწვია³, მაგრამ რუსეთის დროებითმა მთავრობამ 1917 წლის 1 ივლისის გადაწყვეტილებით დაამტკიცა საქართველოს ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობის დროებითი წესები, რომელშიც ნათქვამი იყო საქართველოს ეკლესიის ეროვნულ-ტერიტორიული პრინციპის შესახებ. უფრო მეტიც საქართველოს ეგზარქოსოყოფილს რუსეთის სინოდის გადაწყვეტილებით მიენიჭა კავკასიის ეგზარქოსისა და თბილისის მიტროპოლიტის სახელწოდება. ამის საპასუხოდ ქართველმა სამღვდლოებამ 13 აგვისტოს გადაწყვეტილებით აღადგინა თბილელი მიტროპოლიტის სახელი და თბილელად ლეონიდე დაადგინა.

მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოში იმხნად არსებულ მრავალრიცხოვან პარტიებს შორის გააფთრებული ბრძოლა მიმდინარეობდა, ბოლშევიკების გარდა ყველა მიესალმებოდა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიას. მაგრამ ეროვნულ-დემოკრატიები და სოციალ-ფედერალისტები გამორჩეულნი იყვნენ.

1917 წლის 23 აგვისტოს ეგზარქოსოყოფილმა პლატონმა თბილისი დატოვა, როგორც ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის წევრი დავით ვაჩნაძე გადმოგვცემს მას შეუკრებია სამოცამდე შეიარაღებული კაცი

² გაზ. „საქართველო“, № 71, 1917.

³ გაზ. „სახალხო ფურცელი“, № 851, 1917.

და დაუკავებია ყოფილი ეგზარქოსის სასახლე. სიონის ეზოში პატარა ოთახში შეკედლებული ქართული ეკლესიის აღმასრულებელი კომიტეტის კათალიკოს-პატრიარქის მოსაყდრის ლეონიდეს ხელმძღვანელობით გადავიდა სასახლეში. „ლეონიდემ ახედა ცარიელ კედლებს, სადაც წინათ რუსი ეგზარქოსის სურათები ეკიდა და ერთ წამს შეჩერდა. მე ვაცნობე ჩემი განკარგულება ეგზარქოსის სურათების ჩამოხსნის შესახებ. ლეონიდემ პირვეარი გადაინერა და წარმოთქვა: აღსრულდა უფალო შეგვიწყალე და დაგვიფარე“⁴.

ყოფილმა ეგზარქოსმა რუსეთის წმინდა სინოდის სხდომაზე განაცხადა საქართველო თითქოსდა განუდგა მართლმადიდებლობას, რომ ქართველ სამღვდელოებას არ პქონდა უფლება დაეკავებინა ეგზარქოსის რეზიდენცია თბილისში. რუსეთის დროებითი მთავრობის სარწმუნოების ამხანაგმა კოტლიარსკიმ დეპუტეტი მიმართა ქართველ სამღვდელოებას. იგი ერთის მხრივ ულოცავდა ქართველებს ავტოკეფალიის აღდგენას და ამავე დროს აფრთხილებდა თუ რა განუჭვრეტელი შედეგები შეიძლება მოჰყოლოდა ძალადობას რუსი სამღვდელოების მიმართ“⁵.

ამ რთულ ვითარებაში საქართველოს ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ დააჩქარა საეკლესიო კრების მოწვევისა და კათალიკოს-პატრიარქის არჩევნების მოსამზადებელი სამუშაოები.

1917 წლის 3 აგვისტოს მიიღეს გადაწყვეტილება საეკლესიო კრების წინასწარი თათბირის მოწვევის შესახებ.

14 აგვისტოს გაიმართა თათბირი, რომელზედაც მოისმინეს ეპისკოპოს ანტონ გიორგაძისა და დეკანოზ კალისტრატე ცინცაძის ინფორმაციები პეტროგრადში ქართული ეკლესიის დეპუტაციის საქმიანობაზე. მათ აღნიშნეს თუ დიდი დახმარება გაუწიეს ირაკლი წერეთელმა, კარლო ჩხეიძემ და პროფ. ზურაბ ავალიშვილმა⁶, ამავე თათბირზე მიიღეს გადაწყვეტილება საეკლესიო კრების 8 სექტემბერს გახსნის შესახებ.

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის დაუცხრომელი მებრძოლი ეპისკოპოსი კირიონი თითქო ჩრდილში მოექცა. ქართველ მორწმუნეთა ჯგუფმა, რომელსაც მეთაურობდა ჩიტო კაპანაძე რუსეთში ინახულა კირიონი და მოუწოდა სამშობლოში დაბრუნება. „კირიონმა ყურადღებისათვის დიდი მადლობა გადაიხადა, მაგრამ მან შეტყივე უარი შემოთვალა კათალიკოს-პატრიარქის არჩევნებში მონაწილეობაზე. ლეონიდემ და მისი მომხრენი მოსვენებას არ მომცემენო“⁷. ქართველი საზოგადოების დაჟინებული მოთხოვნით იგი დაბრუნდა საქართველოში და აქტიურად ჩაება საეკლესიო კრების მოსამზადებელ საქმიანობაში. 13 აგვისტოს იგი დაესწრო სხდომას,

⁴ გ. შარაძე. უცხოეთის ცის ქვეშ. თბ., 1993, გვ. 65

⁵ გაზ. „სახალხო საქმე“, № 27, 1917.

⁶ გაზ. „სევეტიცხოველი“ № 1, 1917

⁷ ს. ვარდოსანიძე. კირიონ II, ოზურგეთი, 1994, გვ. 14

სადაც ს. გორგაძემ წაიკითხა მოხსენება „საქართველოს ეკლესია და თანამედროვე მომენტი“. 16 აგვისტოს საღამოს ყოვლადსამღვდელო კირიონის თავმჯდომარეობით კრების მიერ მოხსენილ იქნა დროებითი მმართველობის კომისიის მიერ წარმოდგენილი პროექტი საქართველოს ეკლესიის ორგანიზაციის შესახებ. ამავე დღეს მიიღეს გადაწყვეტილება დაარსდეს იურიდიული კომისია სამართლის პროექტის შესამუშავებლად⁸.

1917 წლის 8 სექტემბერს თბილისში სიონის საპატრიარქო ტაძარში გაიხსნა საქართველოს ეკლესიის კრება, რომელსაც 430-ზე მეტი დელეგატი ესწრებოდა. კრება გახსნა თბილელმა მიტროპოლიტმა ლეონიდემ. დასაწყისშივე აზრთა სხვაობა გამოიწვია კრების თავმჯდომარის კანდიდატურის საკითხმა. არჩეულ იქნა სამანდატო კომისია, კრების პრეზიდიუმი, რომელშიც შევიდნენ როგორც საერო, ასევე სასულიერო პირები. პრეზიდიუმიდან კრებას თავმჯდომარეობდნენ სპირიდონ კეღია, ტრიფონ ჯაფარიძე, გიორგი ჟურული. კრებას დეპუშით მიესალმნენ ბერძნები, რუსები, ბაქოს მაჰმადიანები.

9 სექტემბერს საღამოს სხდომაზე წაიკითხულ იქნა ამიერკავკასიის საგანგებო კომიტეტის მილოცვა საქართველოს საეკლესიო კრებისადმი. მისალოცი დეპუშა მოვიდა კრების სახელზე სინოდის ობერპროკურორის კარტაშევისაგან, რომელიც, მართალია, აღიარებდა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის ფაქტს, მაგრამ ამავე დროს მუქარით აცხადებდა სასულიერო სასწავლებლების გაყოფის საკითხი პეტერბურგში სანგანგებო კომისიაზე უნდა გადაწყდეს⁹.

10 სექტემბერს კომისიის სხდომაზე იხილებოდა პეტერბურგში კარტაშევისათვის გასაგზავნი წერილის ტექსტი, აქვე დამატკიცეს საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობის პროექტის შემუშავებული კომისიის შემადგენლობა, აგრეთვე საერო და სასულიერო განათლების კომისია¹⁰. კამათი შეეხო ქართულ ეკლესიაში სამღვდელმთავრო ხარისხებს. პოლიევქტოს კარბელაშვილის აზრით, ქართული ეკლესიისათვის უცხო იყო მიტროპოლიტის სახელო. იგი ბერძნულისა და რუსულის მიბაძვას წარმოადგენს. კრებაზე ამ საკითხთან დაკავშირებით აზრთა სხვადასხვაობა წარმოიშვა, მაგრამ საბოლოოდ მაინც არ გავიდა პოლიევქტოს კარბელაშვილის წინადადება.

საეკლესიო კრებაზე მსჯელობა იქონიეს სოხუმის ეპარქიის პრობლემების გამო. რუსეთის ხელისუფლება ცდილობდა სოხუმის ეპარქია ჩამოეშორებინა საქართველოსათვის. ამ საკითხზე საეკლესიო კრების პოზიციას ამაგრებდა ერთი წლის წინ 1916 წ. აფხაზთა შუამდგომლობის ტექსტი, რომლითაც მათ მიმართეს რუსეთის სინოდს: „ამჟამად დადის ხმა, რომ სინოდში პროექტია სოხუმის ეპარქიის გამოყოფისა საქართველოდან, რაც სამუდამოდ დააბრკოლებს

⁸ გაზ. „სვეტიცხოველი“, № 1, 1017.

⁹ გაზ. „სვეტიცხოველი“, № 1, 1017

¹⁰ გაზ. „სახალხო საქმე“, № 51, 1917

საეკლესიო ინტერესებს აფხაზეთში. ქრისტიანობის აღდგენისათვის, რომელიც გაქრობის გზას ადგია და რომელიც მოხდა ზოგიერთ ეკლესიასთან სრულიად დაუკავშირებელ მიზეზთა გამო, საჭიროა ხალხისა და მოძღვართა დაახლოება, შექმნა ისეთი პირობებისა, რაც ხელს შეუწყობს ხალხისა და სასულიერო მმართველობის დაახლოებას. სარწმუნოებრივ საკითხში პოლიტიკას არ უნდა პქონდეს ადგილი... სარწმუნოებრივ ინტერესთა დაცვის გამო გთხოვთ არ გამოგეთიშოთ და არ გამოგვყოთ ძველადვე არსებული ნყობილებიდან, რომელიც შექმნილია საუკუნეების განმავლობაში საქართველოსა და აფხაზეთის ისტორიული და კულტურული ცხოვრების მიერ¹¹. საეკლესიო კრებამ გაითვალისწინა აფხაზეთის დელეგატების თვალსაზრისი — კერძოდ, შექმნილიყო აფხაზეთში ეპარქია, რომლის მღვდელმთავარს ეწოდებოდა ბედიელ-ცხუმელი. ეპარქიის მღვდელმთავარს ქართულთან ერთად უნდა სცოდნოდა აფხაზური და მეგრული.

11-16 სექტემბერს საეკლესიო კრებაზე იხილებოდა საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობის პროექტი. მიიღეს გადაწყვეტილება 13 ეპარქიის გახსნის შესახებ. დებულების თანახმად საქართველოს ეკლესია იყოფოდა ეპარქიებად. ეპარქიის უმაღლესი მმართველობითი ორგანო იყო საეპარქიო კრება.

დებულების თანახმად იქმნებოდა საეკლესიო სასამართლო, რომელიც იყოფოდა საოლქო, საეპარქიო და საკათალიკოზო სასამართლოდ. დებულებით ტფილელი მიტროპოლიტი ითვლებოდა კათალიკოს-პატრიარქის მოსაყდრედ.

კრებაზე კამათი გაიმართა იმის შესახებ, აუცილებელი იყო თუ არა საკათალიკოსო საბჭოს ნევრისათვის უმაღლესი განათლება. ამ საკითხზე შექმნილმა კომისიამ სასწავლო ცენტრის აუცილებლობას დაუჭირა მხარი მაგრამ დელეგატთა უმრავლესობამ არ გაიზიარა ეს თვალსაზრისი. საეკლესიო კრებაზე ცხარე კამათი წარმოიშვა დეკანოზ კორნელი კეკელიძის გამოსვლის გამო, რომელიც აღნიშნავდა, რომ კათალიკოზ-პატრიარქისა და ეპისკოპოსისათვის ბერობა აუცილებელი პირობა არ ყოფილიყო. კრების მონაწილეთა უმრავლესობამ არ გაიზიარა კ.კეკელიძის ეს მოსაზრება. კრებამ შესაძლებლად მიიჩნია მიეცათ უფლება სასულიერო პირთათვის ეკლესიის გარეთ საერო სამოსის ტარებისა, ნევრისა და თმის შეკრეჩისა და სხვ.¹². საეკლესიო კრებამ დიდი ყურადღებით მოისმინა სასკოლო კომისიის მოხსენება და დაადგინა საქართველოში არსებულ ქალთა და ვაჟთა სასულიერო სასწავლებლების გიმნაზიებად გადაკეთება, სადაც სასწავლო პროგრამებში განსაკუთრებული ყურადღება დაეთმობოდა სასულიერო საგნებს.

17 სექტემბერს კრებამ თავისი მუშაობა დააგვირგვინა სრულიად საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქის არჩევნებით. კრებაზე გამოიკვე-

¹¹ გაზ. „სამშობლო“, № 22, 1916.

¹² გაზ. „სახალხო საქმე“, № 53, 1918.

თა ორი კანდიდატურა მიტროპოლიტ ლეონიდესა და ეპისკოპოს კირიონის სახით. შეიქმნა ხმის დამთვლელი კომისია ნიკიტა თალაკვაძის თავმჯდომარეობით. ქართველი ინტელიგენციის უმრავლესობა მხარს უჭერდა ეპისკოპოს კირიონის კანდიდატურას. საეკლესიო დეპუტაცია პარტენ გოთუას, სოფრომ მგალობლიშვილისა და იპოლიტე ვართაგაძეს შემადგენლობით ენვია მიტროპოლიტ ლეონიდეს და ურჩია მოესხნა თავისი კანდიდატურა ეპისკოპოს კირიონის სასარგებლოდ. მიტროპოლიტმა ლეონიდემ უარი განაცხადა — მარნმუნებენ, რომ მე გავიმარჯვებო — სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის არჩევნებში მონაწილეობდა 430 დელეგატი. II ხმით მეტი მიიღო და სრულიად საქართველოს კათალიკოს პატრიარქად არჩეულ იქნა ეპისკოპოსი კირიონი, სახელწოდებით კირიონ¹³. კირიონი და ლეონიდე არჩევნებს არ დასწრებიან, არჩევნების შემდეგ ახლად არჩეული კათალიკოს-პატრიარქი შემოიყვანეს სიონის საპატრიარქო ტაძარში. უკადმობეს „აქსიოს“. მიტროპოლიტმა ლეონიდმა, არჩევნების შედეგებით აღელვებულმა, თავი შეიმაგრა და მიულოცა უნმინდეს კირიონს „მე მიორკეცდება ძალღონე, რომ მარტო არა ვარ და მეგულებით ჩვენი ეკლესიის უმაღლეს ხელმძღვანელად. ფიცს ვდებ მთელი ჩემი არსებით დაგეხმაროთ ტვირთის ზიდვაში“¹⁴.

საეკლესიო კრებაზე აირჩიეს ქუთათელ ეპისკოპოსად ანტონ გიორგაძე, ჭყონდიდელად ამბროსი ხელაია, ურბნელად დავით კაჭახიძე, ალავერდელად პიროს ოქროპირიძე¹⁵. კრებამ უცვლელად დატოვა ეკლესიის დროებითი მმართველობის გადანაცვეტილება ეპისკოპოს გიორგი ალადაშვილის შესახებ. ტფილელ მიტროპოლიტად დარჩა ლეონიდე. საეკლესიო კრებამ შეიმუშავა „ძეგლისნერაი წმინდისა და ღვთივგანბრძობილისა კრებისაი“, რომელშიც ნათქვამი იყო „ჩვენ მღვდელმთავარნი, მღვდელნი და დიაკონნი ქართველთა სანათესავოისანი და ჩვენივე წარმომავლინებელნიცა, სურვილისამებრ და აღრჩევისა ქართველისა ერისა, ვაცხადებთ თავსა ჩუენს, მწყემსად და მწედ წმინდისა ივერიის ეკლესიისა. აღვთქვამთ და ფიცს ვსდებთ მსახურებად მისდა ყოველთა სულითა, ყოველთა აღმოფშვინებამდე ჩუენდა ამინ“¹⁶.

საეკლესიო კრების შემდეგ სულ მალე სვეტიცხოვლის საპატრიარქო ტაძარში საზეიმო ვითარებაში მოხდა კათალიკოს-პატრიარქის კირიონ II აღსაყდრება. ნიროვის დამთავრების შემდეგ, როცა კათალიკოსი კირიონი თანმხლებ პირებთან ერთად ტაძრიდან უნდა გამოსულიყო მხარტვეს წერილი — წერილის ავტორი იტყობინებოდა, როგორც კი პატრიარქი ეზოში გამოვიდოდა მას ხალხიდან დაქირავებული

¹³ გაზ. „სვეტიცხოველი“, № 3, 1917.

¹⁴ გაზ. „ჩვენი ქვეყანა“, № 130, 1917.

¹⁵ გაზ. „საქართველო“, № 205, 1917.

¹⁶ იქვე.

მკვლელი ესროდა. კირიონ II, მიუხედავად ასეთი ინფორმაციისა, წელი ნაბიჯით გასასვლელისკენ გაეშურა. ამ დროს მასთან გაჩნდა ათამდე შეიარაღებული პირი ყარამან კიკნაველიძის ხელმძღვანელობით, ლოცვა-კურთხევა აიღო პატრიარქისგან და შესძახა — მომეცით ხელი თქვენო უწმინდესობავ! აბა ვინმემ გაბედოს თქვენზე იარაღის აღმართვა... კირიონ II დაცვის თანხლებით ტაძრიდან გამოვიდა. (ეს ამბავი ჩაუნერია მღვდელ კოტე ანთაძეს, ინფორმაცია მოგვანოდა პროფ.კ.ანთაძემ, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებ). ფაქტი ფრიად დამაფიქრებელი იყო. მზადდებოდა ახალი დიდი შეთქმულება, სამწუხაროდ ქართველი საზოგადოება ამ ფაქტს უბრალო ინციდენტად აღიქვამდა, მაგრამ შემდგომი მოვლენების მსვლელობამ ყველაფერი ნათელი გახადა.

THE SYNOD OF 1917

Summary

In 1811-1919 through Russia's gross interference in the secular and ecclesiastical authority of Georgia and in violation of Church laws the autocephaly of the Georgian Church was abolished.

The nation and clergy of Georgia could not reconcile themselves with the representative of the government of the Russian Church. Scientific argumentation, along with Church law, were employed in the struggle for the restoration of historical justice.

In 1906, after the urgent demands of Georgian clergy and scholars the question of the autocephaly of the Georgian Church was discussed at the congregation of the Synod of the Russian Orthodox Church, but in vain.

On 12 March 1917 the Church of Georgia restored its autocephaly. The interim committee for the government of the Church had to carry out considerable work towards holding a convocation in September 1917. A statute of Church government was worked out, the number of the dioceses was specified, legal relations with the provisional Government were regulated. The Council of the Catholicos and Chief Office of the Public Prosecutor were established.

At the Synod of 17 September 1917 Bishop Kyrion (Sadzaglishvili), an eminent Georgian scholar and theologian, and tireless fighter for autocephaly - was elected Catholicos Patriarch of All Georgia under the name of Kyrion II.

წმინდანი და მისი ატრიბუცია

„ლმერთმან არა უგულებელს-ყენა მონანი თჳსნი,
და ადიდა მატებელნი თჳსნი და აჩუენნა
სასნაულნი ზეგარდმო“

სტეფანე მტბევარი

„მრნამს ჭეშმარიტად ღმრთისა სასნაულთა მათთჳს“
მიქაელ პარეხელი

„სასნაული“ საქმე გამოჩენილი (ZAB) გამოსაჩენელი საქმე (C), ბრძანებს საბა და იმონშებს ერთ პასაჟს იოანეს სახარებიდან: „ასე დაიწყო იესომ სასნაულები გალილეის კანაში და გამოავლინა თავისი დიდება. და ირწმუნეს მისი მისმა მოწაფეებმა“ [იოანე 2,11]¹. აი ამოსავალი სასნაულის, როგორც მოვლენის, გააზრებისათვის.

სასნაული პაგიოგრაფიის უმნიშვნელოვანესი შემადგენელი ნაწილია, შეიძლება ითქვას, გადამწყვეტი სიტყვა პაგიოგრაფიაში მასზეა, რადგან იგი ყოველთვის წმინდანს უკავშირდება. პაგიოგრაფიული თხზულება კი სხვა არაფერია, თუ არა წმინდანის „მარტულობა“ ან „ცხოვრება“. წმინდანი ადამიანია, მაგრამ მას ახასიათებს ისეთი რამ, რაც მას განასხვავებს ჩვეულებრივი ადამიანისაგან: იგი გამორჩეულია და ამ გამორჩეულობას მას სძენს, უპირველეს ყოვლისა, ის სასნაული ან სასნაულების მთელი წყება, რომელიც მის სახელს უკავშირდება და წმინდანს სძენს წმინდანობას. ამავე დროს, ვერ ვიტყვით, რომ სასნაული უნივერსალური მოვლენაა ყველა ეპოქაში და ყველა პაგიოგრაფიული თხზულების მიუცილებელი ნაწილია². მაგრამ ეს მსჯელობა ეხება დასავლურ პაგიოგრაფიას და არა ქართულს. ქართული პაგიოგრაფიის ისტორიაში, მთელი V-X სს. მანძილზე შექმნილ ძეგლთა შორის თქვენ ვერ შეხვდებით ნაწარმოებს, რომელშიაც არ იყოს სასნაული ან სასნაულები. ლათინური ლეგენდების მთელი წყება კი ან არ შეიცავს სასნაულს, ანდა სასნაულთმოქმედება ხშირად მიეწერება ხოლმე გარდაცვლილ წმინდანს³. მაგრამ ამ ტიპის ლეგენდები, ჩვეულებრივ, ამ ჟანრის ისტორიის საწყის ეტაპზე იქმნება და უმაღლეს შენაცვლებულია ისეთი ლეგენდებით, სადაც ცოცხალი

¹ სულხან-საბა ორბელიანი. ლექსიკონი ქართული. თხზულებანი, ტ.4, თბ., 1966, გვ. 58

² F. Graus. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Praha. 1965. იყო შემთხვევები, როცა სასნაული მიეწერებოდა გარდაცვლილ წმინდანს. იხ. F. Graus. დასახ. ნაშრ., გვ. 223, სქოლიო 149.

³ F. Graus. დასახ. ნაშრ., გვ. 223. კურორტული დასაბუთება ამ მოვლენისა

წმინდანის სასწაულებს სწორედ რომ დიდი ადგილი უკავიათ. ამიტომაც დიდია მათი როლი მომდევნო ხანის ვითარების გასააზრებლად. სხვათა შორის, ევროპაში ფართოდ იყო გავრცელებული აზრი იმის შესახებ, რომ გარდაცვლილი წმინდანის სასწაულთმოქმედი ძალა მეტისმეტად დიდია, ხოლო მის საფლავს ისეთი სასწაულების მოხდენის უნარი აქვს, რომ ამ მხრივ ცოცხალი წმინდანის სასწაულთმოქმედება მას ვერ შეედრება⁴. ანალოგიური აზრი ქართული პაგიოგრაფიული ძეგლებიდანაც გამოსჭვივის⁵.

თუ ჩავეუკირდებით ქართული პაგიოგრაფიის სასწაულებს, შევამჩნევთ, რომ მათი დიდი ნაწილი განკურნებებს შეეხება. ეს გარემოება შემთხვევითობით ვერ აიხსნება: საზოგადოებას მოუთხოვრებენ იმაზე, რაც მას აინტერესებს. ინტერესების სფერო კი შემოისაზღვრება უწინარესად იმ პრობლემებით, რომელნიც ყველაზე უფრო აწუხებს საზოგადოებას, შიშსა და შეშფოთებას იწვევს მასში. თუ ასე განვსჯით, არც ისე უდარდელი და ჯანმრთელი ყოფილა ქართული საზოგადოება იმ შორეულ წარსულში, რომლის ანარეკლი პაგიოგრაფიაში გვაქვს. თუმც არც ის მოვლენაა უგულებელსაყოფი, რომ არაჩვეულებრივად მდიდარი მცენარეული საფარისა და ცხოველური სამყაროს ქვეყანა - საქართველო - მშვენიერ ნიადაგს ქმნიდა ხალხური მედიცინის განვითარებისათვის. მდიდარი ტრადიციების მქონე საზოგადოება ხარბად ეტანებოდა ხალხური მედიცინის ყოველგვარ მონაპოვარს და

უკვე IX ს-ში მოიპოვება. ის, რომ წმინდანი სიკვდილის წინ ითხოვს მოხდეს სასწაული მის საფლავზე განსაკუთრებით ტიპურია ირლანდიისათვის. გალიაში იგივე მოტივი კაროლინგების ეპოს ჩნდება.

⁴ ეს აზრი უკვე მეექვსე საუკუნეში გამოითქვა და ჩვეულ მოვლენად იქცა. ეს განასხვავებს შუასაუკუნეთა ლეგენდებს მეუდაბნოე მამათა ადრინდელი „ცხოვრებისაგან“, სადაც თანმიმდევრულადაა ხაზგასმული სასწაულის ღირსება, სიცოცხლეში მოხდენილი სასწაულისა.

⁵ თუმცა ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ცოცხალი წმინდანი არ ახდენს სასწაულებს, უფრო სწორად, მომავალი წმინდანი სიცოცხლეშივე ახდენს სასწაულებს. პირველივე ძეგლში ვხვდებით ამის მაგალითებს. როდესაც ექვსი წლის პატიმრობა დედოფალმა შუშანიკმა აღასრულა ისე, რომ „განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხე სულიერითა მით ქნართა“, მაშინ „...განითქვა ყოველსა ქართლსა საქმშ მისი. და მოვიდოდეს მამანი და დედანი აღნათქუებთა შენივად და, რამ ვის უმდა, მიემადლებოდა წმიდითა ლოცვითა ნეტარისა შუშანიკისითა, რომელსა მოსცემდა მას კაცთ-მოყუარე ღმერთი: უშვილოთა შვილი, სნეულთა განკურნებაჲ, ბრმათა თუალთა ახილება (მარტყოლბაჲ შუშანიკისი - ძველი ქართული პაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი I, თბ., 1964, გვ. 22²³⁻²⁴, 22²⁵⁻²⁷) (შემდეგ: ძეგლები, I). მაგრამ არის შემთხვევები, როდესაც სიცოცხლეში წმინდანი ყოველთვის ვერ ახდენს სასწაულს, თუმც ამის მიზეზი დასახელებული არ არის. მისი ძალა, მაღლი ყველა შემთხვევაში

უზვად იყენებდა ყოველდღიურ ყოფაში. სამკურნალო ბალახებითა და წყლებით მდიდარი ქართული მინა საუკეთესო პირობებს ქმნიდა საზოგადოების ფიზიკური სიჯანსაღისათვის. როგორც ჩანს, ფიზიკური ტკივილებითა და სხვადასხვა დაავადებებით შეწუხებულ საზოგადოებაში ამ ტანჯვის შემსუბუქებაზე ზრუნვა ეკლესიას ეკისრებოდა. ადრეფეოდალური ქართული საზოგადოებისათვის ყველაზე შემანუხებელი დაავადებების განსაზღვრა სწორედ პაგიოგრაფიული მწერლობის მეოხებით ხერხდება, თორემ აბა ისტორიული წყაროები ამ საკითხის შესახებ დუმან. და რომ არა პაგიოგრაფიულ თხზულებებში ჩადებული ეს მომენტები, აღნიშნულ საკითხზე საერთოდ ელემენტარული წარმოდგენაც კი არ გვექნებოდა. მაგრამ მხოლოდ საქართველოს ახასიათებს ეს განა? რა თქმა უნდა, არა. ევროპულ სახელმწიფოთა ადამიანთა საზოგადოებები არანაკლებ შეწუხებულნი იყვნენ სხვადასხვა სენისაგან.

ქართულ პაგიოგრაფიაში არის ერთი საინტერესო შემთხვევა, რომლის ანალოგი არ ვიცი სხვა ხალხთა პაგიოგრაფიიდან, რომელსაც, ვფიქრობ, რამდენიმე კუთხით სჭირდება შესწავლა. ეს არ არის მხოლოდ ერთი თვალთახედვით განსახილველი მოვლენა. ვგულისხმობ ერთ პასაჟს გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებიდან, რომელიც სასწაულს შეეხება, მაგრამ ის ატომი, რომელიც მასში ძევს, მრავალ მნიშვნელოვან საკითხს პფენს ნათელს. ერთს, კეთილად მორწმუნე დედაკაცს "... უმჯობესისა მისისათჳს უძღუერებაჲ შეემთხუა, რამათა მართლისა მის კაცისა ჳელითა ქრისტემან განკურნოს და მკდომი

არ იკმარებს, თუმცა კი ისეთი სახელგანთქმული პიროვნების სასწაულთმოქმედ ძალას შეეხება საქმე, როგორიც დედოფალი შუშანიკი გახლდათ. აბა სხვას რას მიენერება ის ამბავი, რომ „დედაკაცი ერთი სპარსი მოგვ, რომელსა განბორებისა საღმობაჲ აქუნდა“ და რომელმაც შუშანიკს მიმართა შეწვევისათვის, დედოფალმა იერუსალიმს წარავლინა: „... მივედ იერუსალჳმდ და განსწმიდნე განბორებისა მაგისგან შენისა“ (იქვე, გვ. 23₄₋₆), თუმცა წინასწარ, დედოფლისავე რჩევით, უნდა უარეყო „მოგობაჲ იგი“ და ქრისტიანობაზე მოქცეულიყო (იქვე, გვ. 23₃). ევროპული მაგალითებით თუ ვიმსჯელებთ, რაც უფრო მეტია სასწაულთა რიცხვი, მით უფრო სახელგანთქმულია წმინდანი. თანამედროვე რომაულ-კათოლიკური ეკლესია კანონიზაციისათვის მოითხოვს „ჭეშმარიტ“ სასწაულებს, რაც თანამედროვე აპოლოგეტების უკმაყოფილებას იწვევს. თვითონ ლეგენდებში ამაზე მინიშნება, ან თავად ეს იდეა აქა-იქ, კანტიკუნებად გვხვდება (მაგალითად, X ს. აბატის იოანეს (კორციდან) ცხოვრებაში, იხ Zopf, Das Heiligen-Leben, გვ. 95) და გრიგოლ დიდისა (Xს.) Vita Ganulli mart, გვ. 14 (SSrer Mer. VII, გვ. 168 და შმდ.). შუშანიკის მაგალითით თუ ვიმსჯელებთ, დედოფალმა სახელი განითქვა იმით, რომ „... ექუსი წელი ციხესა მას შინა აღასრულა და წესიერებითა საღმრთოთა ყუაოდა: მარხვითა, მარადის მღუძარებითა, ზედგომითა, თაყუანის-ცემითა უწყინოდ და კითხვითა წიგნთაჲთა მოუწყინებლად. განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხე სულიერითა მით ქართით“ (იქვე, გვ. 22₂₋₂₂).

სირცხველული განაქიქოს, რომელმანცა მანქანებითა მისითა კელთა მისთა ათნივე თითნი ნებთა მისთა ზედა დაჰკრნა და ძლიერად ჰგუემდა ტეხითა ბოროტითა“⁶.

უმჯობესი უკეთესია საბას განმარტებით, ხოლო სირცხვილი ასეა ახსნილი: „შიში უბადოთა საქმეთა ზედა“⁷ ანდა: „სირცხვილი არს შიში უბადოთა საქმეთა (საქმესაჲ) ზედა“⁸ „სირცხვილელთ“ უბადო საქმეთა ჩადენით გამოწვეული შიშით შეპყრობილი ადამიანის მდგომარეობაა გამოხატული. ეს ადგილი გიორგი მერჩულეს მიერ შექმნილია ბიბლიური ეზეკიელის ერთი ადგილის გამოყენებით: „სარცხნელსა მამისასა გამოაცხადებდეს შენ შორის და არანმიდებასა შინა დედაკაცსა დაამდაბლებდეს შენ შორის“ (ეზეკ. 22, 10); „უკუეთუ დაგცე კელი ჩემი შენ ზედა, რომლისათჳს აღგისრულებიეს და რომლისათჳს გიყოფიეს, და სისხლთა მათათჳს, რომელ ყოფილ არიან შენ შორის“ (ეზეკ. 22, 13); „უკუეთუ დადგრომილთა დამიდგეს გული შენი, ანუ თუ დამითმონ კელთა შენთა მათ დღეთა შინა, რომელთა ვყო მე შენ შორის, მე უფალი ვიქყოფე და ვყო“ (ეზეკ. 22, 14)⁹. დიახ, ბრძანა და ქმნა, და ზემოხსენებულ დედაკაცს ისე მოუღონა და გაუქცევნა თითნი, რომ საშინელი ტეხით ძლიერად იგუემოდა. რისთვის დაისაჯა განგების მიერ ეს დედაკაცი? იგი გახლდათ ერთი მდაბიო კაცის მეუღლე, რასაკვირველია, თავადაც მდაბიო. „აქუნდა ფრიადი მონაგებიო“¹⁰, ბრძანებს ჰაგიოგრაფი. მკითხველი კი ელის კეთილმორწმუნე ადამიანისგან, რომ წრფელი გულით, შეძლებისამებრ იგი გაიღებს თვისი მონაგებიდან ნაწილს, ხელთ უპყრობს გლახაკთა და უპოვართ, სნეულთა და დავრდომილთ, უღონოთა და უქონელთ, გასცემს, გასცემს და მიეზღვება, და მხოლოდ ასეა შესაძლებელი საზოგადოების განონასწორება, სოციალური დისპროპორციის მეტ-ნაკლებად აღაგმვა და პარმონიის დამკვიდრება. ვინც ამ წესით არ ცხოვრობს, მათი არამც თუ „ფრიადი მონაგები“, თვით კეთილმორწმუნეობაც კი არ არის საკმარისი, რათა დიდხანს „სიხარულსა შინა“ იყოფვოდეს „ცხოვრებაჲ მათი“. ეს სიხარული, კეთილდღეობა და ბედნიერება ხანმოკლეა, და რომ ამას მიხედეს თვით კეთილმორწმუნე ადამიანიც კი, ამისათვის მას უნდა მოეველინოს სატანა, დათრგუნოს იგი და დააუძლუროს ფიზიკურად, ხოლო ქრისტემ, ჭეშმარიტმა ღმერთმა, იგი უნდა განკურნოს, და „მკდომი სირცხვილელთ

⁶ ცხოვრებაჲ გრიგოლ ხანცთელისაჲ ძეგლები, I, გვ. 295²³⁻²⁷

⁷ სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თხზულებანი, ტ. IV, გვ. 164. საბა იმონშებს პირველ ეპისტოლეს კორინთელთადმი (10³³)

⁸ იქვე, გვ. 96.

⁹ ეზეკიელის წიგნის ძველი ქართული ვერსიები. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო თინათინ ცქიტიშვილმა, თბ., 1976, გვ. 79-80.

¹⁰ ცხოვრებაჲ გრიგოლ ხანცთელისაჲ ძეგლები, I, გვ. 295.

განაქიქოს¹¹. ასეთ მძიმე მომენტში ადამიანს საღმრთო სიბრძნე შეაგნებინა წმინდანის ღირსება, მისი სისაყვამე „საკურველებითა“. ჰკურნავს ქრისტე, მაგრამ ჰკურნავს „მართლისა მის კაცისა კელითა“, და ეს მართალი კაცი არის წმინდანი. ეს პასაუი გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებისა საკმაოდ რთული გასაგებია, იგი მკვლევარისაგან მოითხოვს ქრისტიანული ცხოვრების ნორმების ცოდნასა და ტექსტის სტრიქონებს შორის ჩადებული აზრის ამოკითხვას, ზნეობისა და ეთიკის პრობლემების წვდომას; გვიბიძგებს ვიმსჯელოთ ადრეფეოდალური ხანის ისეთ კულტურულ კატეგორიებზე, როგორიცაა საკუთრება, ქონება, როგორც ძველი პაგიოგრაფები იტყოდნენ, „... ფრიადი სიმდიდრე... და მრავალი საშუებელი ამის სოფლისაჲ“¹², ანდა „ნაგევი ამის სოფლისაჲ“¹³, რაც, რა თქმა უნდა, ნარჩინებულობის ატრიბუტი იყო. მაგრამ ქონება, „მონაგები“ მდაბიურთ და ჩვეულებრივ ქუეყანის-მოქმედთაც გააჩნდათ. როგორ ესმოდათ სიმდიდრის ცნება ადრე შუასაუკუნეების საქართველოში? როგორი იყო მისი ეთიური შეფერადება? რაში ხედავდნენ მის დანიშნულებას? ბუნებრივია, შრომაზე და მის შედეგად მოპოვებულ საკუთრებაზე განსხვავებული თვალსაზრისი გააჩნდათ ფეოდალური საზოგადოების ფენებს. ამასთანავე, ფეოდალიზმის ხანაში საზოგადოებაში გაბატონებული იყო ქრისტიანული ზნეობა, რომლის ნორმების დაცვა ყველასათვის სავალდებულოდ მიაჩნდათ. მას ამა თუ იმ ზომით ყველა კლასი და საზოგადოებრივი ჯგუფი იზიარებდა. ფეოდალური წყობილება სანქცირებული იყო ქრისტიანობის მიერ. თვით ქრისტიანობის დამოკიდებულება კი, მაგალითად, საკუთრების მიმართ საკმაოდ ნინაალმდეგობრივი გახლდათ. ერთი მხრივ, არსებობდა ქრისტეს მაგალითი, ქრისტესი, რომელსაც არ გააჩნდა არაერთიარი ქონება და რომელიც სრულ სიღატაკეში ცხოვრობდა. „ძე ლეთისას“ ამ მაგალითს მიჰბაძეს მისმა მონაფეებმა: „ნუ იუნჯებთ თქუჲს საუნჯეთა ქუეყანასა ზედა, სადა მლილმან და მჭამელმან განრყუნის, და სადა მპარავთა დასთხარიან და განიპარიან. ხოლო თქუჲს იუნჯებდით საუნჯეთა ცათა შინა, სადა არცა მლილმან, არცა მჭამელმან განრყუნის, და სადა არცა მპარავთა დასთხარიან და განიპარიან. რამეთუ სადაცა არს საუნჯე თქუჲსნი, მუნცა იყოს გული თქუჲსნი“ (მათე, 6, 19-21). „მიჰხედნეთ მფრინულთა ცისათა, რამეთუ არა ჰსთესულნ, არცა მჰკიან, არცა შეიკრებენ საუნჯეთა, და მამა თქუჲსნი ზეცათა ჰზრდის მათ, რამეთუ უფროს თქუჲს უმჯობეს ხართა მფრინულთა?“ (მათე, 6,26); „ვერვის ხელენიფების ღმრთისა მონებად და მამონასა“ (მათე, 6,24). და ყოველი ქრისტიანი სერიოზულად იღებდა ამ ცნებას. უქონელი მხოლოდ მართალი კაცი იყო, რადგან სიმდიდრე აღიქმებოდა როგორც „საშუებელი ამის სოფლისაჲ“, იგი ხელს უშლიდა ადამიანს

¹¹ ცხორებაჲ გრიგოლ ხანცთელისაჲ ძეგლები, I, გვ. 295_ა.

¹² მარტყოლაჲ კოსტანტი-კახაისი, ძეგლები, I, გვ. 165_{ა-ბ}.

¹³ იქვე, გვ. 171_ა.

ეზრუნა „სულის ქანაზე“, ეფიქრა იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე. ამიტომ საზოგადოების ერთი ნაწილი თავისი ნებით უარს აცხადებდა ამქვეყნიურ ცდუნებაზე და ცოდვილთა მოდგმის სახსნელად განემზადებოდა. ისინი ღმერთის რჩეულნი იყვნენ, მათ ძველი ქართული ტერმინი „გლაკანი“ მიემართებათ. მაგრამ თუ „გლაკანი“, „მშიერნი“, „წყურიელი“ შეადგენდნენ ადრექრისტიანული ხანის საზოგადოების იდეალს, მაშინ როგორღა შეიძლება მის გვერდიგვერდ „ფრიადი სიმდიდრით“ განთქმული კაცის იდეალი გაჩნდეს? ხომ არსებობდა ასკეტის იდეალი, რომელმაც ამქვეყნიურ ცთუნებებზე ხელი აიღო, წუთისოფელს „ნებითა თჳსითა“ განერიდა, მივარდნილ, ხრიოკ ანდა ზოგ შემთხვევაში უღრანი ტყით მოცულ ადგილს შეაფარა თავი, რათა ცრემლთა, ვითარცა მდინარეთა, დენასა და ლოცვაში, დღედაღამ ფეხზე დგომასა და ფსალმუნებაში, სიკეთის ფრქვევასა და სასნაულთმოქმედებაში გაატაროს წუთისოფელი. მაგრამ ამ წინააღმდეგობრივი სიტუაციიდან ქრისტიანობა საუკეთესო გამოსავალს პოუვებს: ჩნდება იდეალი, რომელიც განუწყვეტლივ ზრუნავს გლაკანებზე და დიდი „გლაკანთ-მონყალებით“ გამოირჩევა. „ვინ, სადა ვინ მივიდა მისა მშიერი, ანუ წყურიელი, და არამცა განაძლო იგი, ანუ შიშუელი და არა შემოსა იგი სიხარულით?!“¹⁴, წერს მეცხრე საუკუნის ქართველი პაგიოგრაფი ერთგან. „არაღა დააცადებდა იგი სურვიელად კითხვასა იერუსალმშს მშვდობასა და აღშშნებასა გლახაკათასა, რომელნი მყოფ იყვნეს მას შინა“¹⁵, აღნიშნავს მწერალი მეორეგან. და „მრავალი ვეცხლი“ გაუგზავნია „...გლახაკათათვის, რომელნი მკვდრ იყვნეს იერუსალმშს შინა“¹⁶, აღნიშნულია სხვაგან. აი, სულის ხსნის, ცოდვათაგან განწმენდის ერთი საშუალება, რომლის ამოსავალი პავლე მოციქულის ერთი ეპისტოლეა კორინთელთა მიმართ, და რომელსაც სათანადოდ იმონებებს კიდევ ქართველი პაგიოგრაფი: „ნამეტნავი ეგე თქუენი იყავნ ნაკლულევანთა მათთჳს, რომელნი არიან იერუსალმშს, რაჲთა მათიცა იგი ნამეტნავი იყოს თქუენისა მის ნაკლულევანებისათჳს...“¹⁷ (კორინთ. 8.14). თუ ქრისტიანული ეკლესია გარკვეულ მომენტში დათმობაზე წავიდა და დაუშვა თავდაპირველი იდეალის შეცვლა წვრილმესაკუთრული იდეალით, ე.ი. დაუშვა იმდენი ქონება თითოეული ადამიანისათვის, რამდენიც მისი არსებობისათვის იქნებოდა საკმარისი, და რაც საარსებო მინიმუმს უდრიდა, ხოლო მასზე მეტი ქონება უკვე მესაკუთრეს ცოდვილს ხდიდა და ადამიანის ვერცხლისმოყვარეობას მოასწავებდა, შემდეგში, უკვე ფეოდალური ურთიერთობების განვითარებისა და გაღრმავების პირობებში, ქრისტიანულმა ეკლესიამ „ფრიადი სიმდიდრე“ ანუ „საშუუბელი ამა სოფლისამ“ ოფიციალურად დაუშვა, მხოლოდ ერთი პირობით,

14. მარტყოლაჲ კოსტანტი-კახაისი, ძეგლები, I, გვ. 165₃₄₋₃₅.

15. იქვე, გვ. 166₂₇₋₂₈.

16. იქვე, გვ. 166₃₁₋₃₂.

17. იქვე, გვ. 166₃₄₋₃₆.

მდიდარნი უნდა იღვწოდნენ გლაკაკთა სახსნელად შიმშილითა და წყურვილით დალუპვისაგან, ფიზიკური განადგურებისაგან, ხოლო ღარიბნი და უქონელნი უნდა ზრუნავდნენ მდიდართა სულის სახსნელად. აი, ამ გზით მიიღწევა საზოგადოებაში სრული პარმონია. ასეთია პარმონიული საზოგადოების ერთი მოდელი, ადამიანის „სულის ქანის“ (იგულისხმება მესაკუთრე) ერთი გზა.

მაგრამ არსებობს „სულის ქანის“ მეორე გზაც. ეს არის უდიდესი შეწირულობების, სიმდიდრის, საკუთრების ქრისტიანული ეკლესიის სასარგებლოდ გაღების გზა, და გაღება არა მხოლოდ შინ, არამედ გარეთ. ეს კი მეცხრე საუკუნის მეორე ნახევარში შემოსულა ჩვენში. ამ ეპოქის ქართველი პაგიოგრაფის თქმით, მის გმირს — კოსტანტი — კახას ერთი დიდი სურვილი ჰქონია: მოეხილვა იერუსალიმი, ეს საოცრება შუასაუკუნეებისა, თაყუნი ეცა წმინდა გოლგოთასა და ყველა წმინდა ადგილისათვის, სადაც „დადგეს ფერწი უფლისანი“. წმიდათაწმიდა ადგილებად ქრისტეს საფლავი და იერუსალიმის სიონი ითვლებოდა უპირველესად — „დედამ ყოველთა ეკლესიათაჲ“. მათი ხილვა შუასაუკუნის ადამიანისათვის სანუკვარი ოცნება გახლდათ. და აი, ქართველი წარჩინებული კოსტანტი-კახამ იერუსალიმს მიემგზავრება. ჩვენ არ შეგვიძლია ვამტკიცოთ — მართლაც ჰქონდა თუ არა ამას ადგილი, ჩვენ ვერ მოვთხოვთ პაგიოგრაფს დოკუმენტური სიზუსტით ასახოს გმირის ცხოვრება; ვფიქრობ, ამას გადამწყვეტი მნიშვნელობა არც კი აქვს. მთავარია, რომ პაგიოგრაფისათვის მისი გმირი — საზოგადოების იდეალი — ამ მხრივაც უნდა იყოს შემეკული. ერთგან ავტორი აღნიშნავს, რომ კოსტანტი-კახამ ერთ თავის მსახურს იერუსალიმში გაატანა „...სამი ბევრი¹⁸ ვეცხლი, რომელიმე მისგანი წმიდათა ადგილთათჳს, და რომელიმე უდაბნოთათჳს, და რომელიმე გლახაკთათჳს, რომელნი მკჳდრ იყვნეს იერუსალშმს შინა“¹⁹.

განა მხოლოდ კოსტანტი-კახამ? არა, წმინდა ილარიონიც იგივე გზას არ დაადგა განა? მან მიაშურა მთასა მას წმიდასა თაბორსა, „სადაც ფერი იცვალა დიდებით ქრისტემან“²⁰, ღმერთმან ჩუენმან, ილოცა იქ, თაყვანი სცა ადგილსა მას წმიდასა, აქედან „... წარვიდეს ქალაქად წმიდად იერუსალშმად და მოილოცნეს წმიდანი იგი და თაყუანისსაცემელნი ადგილნი“²¹. აქ მან იხილა „ყოველივე სახშ განგებულებისა სიტყჳსა ღმრთისაჲ და თაყუანის-სცა წმიდასა და დიდებულსა გოლგოთასა და ცხოველს-მყოფელსა საფლავსა“²², აქედან წარემართა ბეთლემს, მოიხილა „ქუაბი იგი ცათა მობაძავი“²³, სადაც

¹⁸ ოცდაათი ათასი.

¹⁹ მარტყოფამ კოსტანტი-კახასი, ძეგლები, I, გვ. 166³⁰⁻³².

²⁰ ცხოვრებამ ილარიონ ქართველისაჲ - ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ნიგნი 2 (XI-XV სს.), თბ., 1967, გვ. 13^ჟ.

²¹ ცხოვრებამ ილარიონ ქართველისაჲ ძეგლები, II, გვ. 13²⁷⁻²⁸.

²² იქვე. გვ. 13²⁷⁻²⁸.

²³ იქვე. გვ. 13^ჟ.

იშვა უფალი ჩუენი, ეამბორა და ფრიადი წადილით თაყვანი სცა; შემდეგ გაემართა იორდანისკენ, განიბანა მისი წყლით, „წმიდითა“, „მოილოცნა ყოველნი იგი მონასტერნი, რომელნი შენ იყვნეს უდაბნოთა მათ შინა წმიდათა“²⁴; დაბოლოს, „მიიწია ვიდრე ლავრადმდე დიდისა საბაჲსა“²⁵. ეს კი საბანშიდის ლავრაა, ჩვენი კულტურული და ზნეობრივი ყოფის ერთი დიდი კერათაგანი.

დაირღვა წარმოდგენა „საკუთარ“, ლოკალურ სამყაროზე, შეიცვალა თანადარდობა მკარო- და მიკროსამყაროთა შორის. მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი კვლავ გარკვეულ იზოლაციაში განაგრძობდა არსებობას. და მიუხედავად ამისა, დიდი სამყარო შემოჭრილიყო ადამიანთა ცნობიერებაში. ეს იყო ქრისტიან ერთა სამყარო - მსოფლიო ეკლესიის ბატონობის სფერო, ეკლესიისა, რომელიც იდეოლოგიურად და ორგანიზაციულად აერთიანებდა დანაწევრებულ და მიმოფანტულ მის სეგმენტებს. ქრისტიანული სამყაროს ერთიანობის კოსმოპოლიტური იდეა იყო აუცილებელი კორელატი სამეურნეო და ფეოდალური პარტიკულარიზმისა და სეპარატიზმისა შუა საუკუნეებში. და თუ რაიმე ერთიანობაზე შეიძლება საუბარი ადრე შუასაუკუნეთა საქართველოში, ეს, უპირველეს ყოვლისა, ბიზანტიასთან რელიგიურ-კულტურულ ერთიანობას შეეხება. და აქაც, კონსტანტი-კახას მარტვლობის ტექსტში, გამოკვეთილია ქართული სახელმწიფოს ელინოფილური ტენდენციები. ქართველი წმინდანი ილარიონი „...წარვიდა კონსტანტინეპოლედ თაყუანის-ცემად პატიოსანსა ჯუარსა და ყოველთ(ა) წმიდათა ეკლესიათა...“²⁶ აქ მან მოიხილა და „თაყუანის-ცვა სასურველსა თჳსსა ძელსა პატიოსანსა და ამბორს-უყო სურვილით ნაწილთა წმიდათასა, რომელთა ოდენ მიემთხუა...“²⁷. კონსტანტინეპოლი ხომ მთელი ქრისტიანული სამყაროს ერთი დიდი საოცრებათაგანი გახლდათ. ეს IX საუკუნის შუა ხანებია, როდესაც ქართული საზოგადოების ცნობიერებას აფორიაქებს კიდევ ერთი საოცრება, იერუსალიმისა და კონსტანტინეპოლის მხარდაშლარ. ეს ის ქალაქია, სადაც ქართველმა წმინდანმა ილარიონმა „...საცნაურ იქმნა ყოველთა მიერ მკვდრთა პრომისათა საღმრთოა იგი მოქალაქობაჲ მისი და ყოველნივე განკვრეებულ იყვნეს და მოვიდოდეს შემთხუევად და თაყუანის-ცემად წმიდათა ფერკთა მისთა და მოლებად წმიდასა ლოცვასა მისსა. და ყოველთა აკურთხეუდა და ლოცვით განუტევებდა“²⁸. „საღმრთო მოქალაქობით“ რომში ვინმეს გაკვირვება ადვილი საქმე არ იქნებოდა; აქ ხომ „მრავალნი სასწაულნი და კურნებანი აღასრულნა უფალმან მის (ილარიონის, ნ.ვ.) მიერ“²⁹. ილარიონის „ცხოვრების“ მაგალითზეთავს იჩენს „ნათესავით ქართველი“

24 იქვე, გვ. 13₃₄₋₃₇

25 იქვე, გვ. 13₃₇₋₃₈

26 იქვე, გვ. 22₂₂₋₂₄

27 იქვე, გვ. 22₂₄₋₂₈

28 იქვე, გვ. 24₃₋₇

29 იქვე, გვ. 23₃₇₋₃₈

წმინდანის მსოფლიო საქრისტიანო ასპარეზზე გამოსვლის ტენდენცია. ეს უკვე სხვა მასშტაბებია, ერთიანი, მტკიცე ფეოდალური სახელმწიფოს შესაფერი. ავტორი წმინდა ილარიონის სწავლას რომისკენ, „ტაძრად წმიდათა და თავთა მოციქულთა პეტრესა და პავლესა“³⁰ ირმის „წყაროდ მიმართ წყალთადასა“-ს ღმერთს ადარებს. ილარიონმა „თაყუანის-სცა და ამბორს-უყო მონღელ მურველებითა სულისადათა წმიდათა სამარხოთა მათთა და ყოველთავე ნაწილთა წმიდათა მღდელთ-მოძღუართა და მოწამეთასა, რომელთა ოდენ მიემთხვა“³¹—ო, აღნიშნავს მწერალი. მაგრამ სხვა ადგილას ეს აზრი ღრმავდება, ქართველი წმინდანი არა მხოლოდ „ტაძრად წმიდათა და თავთა მოციქულთა პეტრესა და პავლესა“-ს მოიხილავს, არა მხოლოდ მიემთხვევა „წმიდათა მღდელთ-მოძღუართა და მოწამეთასა“ და წმინდა ნაწილებს სცემს თაყვანს და ამბორს უყოფს, არამედ მიემსგავსება „დიდთა მათ მოციქულთა პეტრეს და იოანეს“³². მწერალი ალტაცებით აღნიშნავს იმ ფაქტს, რომ წმინდა ილარიონი განსაკუთრებული მაღლის „ღირს იქმნა“, რადგან ამ ალტაცებით წარმოთქმულ ფრაზას მოჰყვება ის პასაჟი, სადაც ქართველი წმინდანი მიმსგავსებულია „დიდთა მათ მოციქულთა პეტრეს და იოანეს“³³, „...რომელთა განჰკურნეს მკელობელი იგი, რომელი ზინ თხოვად ქელის-საქმისა კართა წინაშე შუენიერისა მის ბჭისათა, რომელთა — იგი მათ სიტყვთ კურნებაჲ მიჰმადლეს, და კუალად პეტრე ენეა განრლუეული აღადგინა“³⁴. ილარიონის დიდთა მათ მოციქულებთან მიმსგავსება, სასწაულთა თანხვედრა აღამაღლებს ქართულ წმინდანს, პეტრეს, პავლეს, იოანეს რომ მიმსგავსებია, „სიტყუაჲ“ მისი, არაჩვეულებრივი ძალით შემოსილი, სასწაულთმოქმედი ყოფილა. დავაკვირდეთ „სიტყვთ კურნებაჲ“, „ენეა“-ით მომხდარ სასწაულებს და მივხედებით, „თუ ვითარსა მადლსა ღირს იქმნა წმიდაჲ ესე მამაჲ ჩუენი“³⁵.

ბიბლიური პასაჟის ანალოგიით შექმნილი ეს პასაჟი (საქმე 9,34) პირველად ჩვენს პაგიოგრაფიულ მწერლობაში წარმოაჩენს წმინდანის სიტყვის (და არა სიტყვისა და ქმედების) ძალას. ეს წმინდანი მამა ილარიონი გახლავთ, სიტყვა — ქართული. წინა პლანზე იწევს ქართულად წარმოთქმული სიტყვის ძალა, სასწაულთმოქმედი, რომელიც უთანაბრდება სხვათა მათ სასწაულთმოქმედთა ენათა, და ასე მზადდება ნიადაგი იმ უკვდავი პიწისათვის, რომელსაც „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისა“³⁶ პქვია იოანე-ზოსიმეს ეს განსაცვიფრებელი შესხმა ქართული ენისა ცარიელ ადგილზე არ შექმნილა; იდეა, მასში გატარებული, თანდათან ღვივდებოდა ერთიანი ფეოდალური ქართული სახელმწიფოს წიაღში, ერთი (ქართული) ენის პრიმატის პირობებში; ყოველ შემთხვევაში, მისი თეორიული საფუძვლის შექმნა IX საუკუნის შუახანებში სრულიად აშკარაა, რისი გაცხადების საფუძველს ილარიონ ქართველის „ცხორება“ გვაძლევს.

30 იქვე, გვ. 23_{ა-ბ}
 31 იქვე, გვ. 23_{ა-ბ}
 32 იქვე, გვ. 25_{ა-ბ}
 33 იქვე, გვ. 25_{ა-ბ}
 34 იქვე, გვ. 25_{ა-ბ}
 35 იქვე, გვ. 25_{ა-ბ}

THE SAINT AND HIS (HER) ATTRIBUTION

Summary

"I do believe in God because of the miracles accomplished by our Lord through His chosen ones, i. e. saints" (Mikheil Parekheli 10th c.) - this is the idea that runs through the present paper, for miracle is the main point in the attribution of a saint - so unfairly cut off from the overall context of the Middle Ages and consigned to oblivion by Georgian scholars who had long been kept under a strong ideological press.

Of the miracles worked by saints the paper discusses those of curing the sick during the lifetime of the saint as well as after his death by means of holy relics and the burial sites of saints.

The saint must sow good, show charity, lend a helping hand to the needy and foreigners, do good but, which is the main thing, do all this in secret, though at last all that is secret becomes known. And here the problem of one of the categories of medieval culture - that of property - comes to the surface. Christianity itself evinced a rather contradictory attitude to property. On the one hand, there was the example of Christ who had no property and lived in total poverty. His disciples followed this example of the Son of God.

A pious man had to be poor, for wealth was perceived as a redundancy of this world, preventing one from thinking about the other world and the salvation of the soul. Therefore, one part of society renounced the earthly temptations of its own free will, preparing itself for the salvation of the sinners. These were God's chosen. It was the orphaned, the beggarly, the wretched that formed the ideal of early Christian society. Alongside this, there also was the ideal of the ascetic.

The idea of the earthly and heavenly life, developed by Christianity, was clearly adhered to from the start in Georgian hagiography. The role of the saint consisted in helping man to attain to non-transient, eternal greatness. A God-invested, meek and humble ascetic was the moral ideal of Georgian society - the main personage of some hagiographic writings. Later, an ideal was created that cared constantly for the "poor" and showed charity to them. This was one of the means of the salvation of the soul, purification from sins, stemming from one of the letters of the Apostle Paul to the Corinthians... ("The Martyrdom of Konstanti the Georgian"). The rich must engage in charitable activities in order to save the needy from death through starvation, while the poor and the needy should

care for the salvation of the souls of the rich. Such is the model of a harmonious society - one of the roads to the salvation of their souls. The paper sheds light on the Christian model of a harmonious society, hidden in one of the miracles of the "Life of Grigol Khandzteli" (10th cent). The present interpretation of this involved passage once again confirms the view that study of the miracles of medieval texts may open new horizons in the Georgian Humanities. In the middle of the 10th century the view gained currency in Georgia on the own, local world ("The Martyrdom of Konstanti the Georgian", "The life of Illarion the Georgian"). The relationship between the macro- and microcosms changed: the macrocosm had invaded life. Constantinople that great wonder of the Christian world society. The same may be said about Jerusalem - the first place, for Christians, or the "Mother of all Churches". Rome, too, was a similar great wonder, where the Lord showed "numerous miracles and cures" through a Georgian saint ("The life of Illarion the Georgian"). A tendency is manifested by a saint of Georgian extraction to striving towards the world Christian arena. He was "granted" special grace and was likened to the "... great Apostles Peter and John", as well as to Paul "through his world" filled with singular power - miraculous "world", "cure by word", wonders shown through word adorn the image of the saint.

The passage quoted in the paper bears evidence - for the first time in Georgian hagiographic literature, and generally, in Georgian medieval writing - to the power of word (rather than word and act). This saint is Illarion, and his word is spoken in Georgian - a language whose wonder-working character is equal to other wonder-working languages (10th cent.), thus paving the way for the creation of the immortal hymn "Praise and Glorification of the Georgian Language".

ალავერდის საეპისკოპოსო (ეპარქია) სრულიად სამართველოს საპატრიარქოს შემადგენელი ნაწილი

მონღოლთა ასნლოვანმა ბატონობამ და თემურ-ლენგის შემოსევებმა გამოუსწორებელი ზიანი მიაყენა ქვეყნის ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ძლიერებას. განსაკუთრებით სავალალო შედეგები მოჰყვა თემურის რვაგზის შემოსევას, რის შედეგადაც სრულიად მოიშალა ქვეყნის პოლიტიკური ერთიანობის ეკონომიკური საფუძველი. გაძლიერდა დეცენტრალიზაციის პროცესი. აღნიშნულ პროცესს ხელს უწყობდა დაუსრულებელი შემოსევები მთელი XV საუკუნის მანძილზე, აგრეთვე შინაფეოდალური ომები ქვეყნის გამაერთიანებელ და დეცენტრალისტურ ძალებს შორის, ყოველივე ამის შედეგად ერთიანი ქართული ფეოდალური მონარქია საბოლოოდ მოიშალა. წარმოიშვა ქართლის, კახეთის და იმერეთის სამეფოები და ასევე, დამოუკიდებელი პოლიტიკური ერთეული — სამცხე-საათაბაგო.

ამგვარად, მე-XV საუკუნისათვის დასრულდა ერთიანი ქართული ფეოდალური მონარქიის რღვევის ხანგრძლივი და მტკივნეული პროცესი, რასაც ამავდროულად თან სდევდა ამ ახლად წარმოქმნილი ქართული სამეფო-სამთავროების სახელმწიფო და საეკლესიო მესვეურების მისწრაფება მცხეთის საპატრიარქოდან გამოყოფისაკენ. ქართლის კათალიკოს-პატრიარქი ცდილობდა ამ არასასურველი ტენდენციის აღკვეთას და საქართველოს ეკლესიური მთლიანობის შენარჩუნებას¹, რასაც ქვეყანაში არსებული პოლიტიკური ვითარების პირობებში უდიდესი მნიშვნელობა გააჩნდა.

აღნიშნული სეპარატისტული ტენდენციები გაუჩნდა ლიხთ-იმერეთის სამეფოს და მისი ეკლესიის მეთაურს — აფხაზთა კათალიკოსს², აგრეთვე სამცხის ათაბაგსა და სამცხის ეპისკოპოსს მანყვერელს. შესაბამის სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია თუ რით დამთავრდა ეს ბრძოლა, დასავლეთ საქართველო გამოეყო ეპარქიულად ქართლის საკათალიკოსოს და აფხაზთა კათალიკოსს დაექვემდებარა, რაც საგანგებო დოკუმენტით „მცნება სასჯულოთი“ იქნა გაფორმებული³.

რაც შეეხება სამცხე-საათაბაგოს, ათაბაგის მეცადინეობით, სამცხელი ეპისკოპოსები აღარ იგზავნებოდნენ მცხეთაში კათალიკოს-პატრიარქთან საკურთხეველად, კათალიკოსს ჩამოერთვა სამცხეში

¹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, IV, თბ. 1948, გვ. 176.

² ნ. ბერძენიშვილი, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო წეს-წყობილება.

³ საქართველოს ისტორიის საკითხები, V, თბ. 1971, გვ. 105.

⁴ იქვე.

კუთვნილი ვარძიის მონასტერი და სამწყსოს ტერიტორია. ამასთანავე სამცხის ეკლესიაში შენყდა საქართველოს მეფისა და კათალიკოს-პატრიარქის მოხსენიება. ამდენად, სამცხის საათაბაგო აღარ ცნობდა საქართველოს როგორც საერო, ასევე საეკლესიო ხელისუფლებას. თუმცა ასეთი ვითარება დიდხანს არ გაგრძელებულა. საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქმა დავითმა (1445-47-1453) შეძლო სამცხის მთავრის ამ მოღალატური საქციელის დროულად აღკვეთა. თვით მივიდა სამცხეში და განდგომილი სამღვდელთა ანყურის ეპისკოპოსითურთ საფარის ეკლესიაში შეაჩენა⁴. მიღებულმა ზომებმა სასურველი შედეგი გამოიღო — სამცხე-საათაბაგოს ეკლესია დარჩა ქართლის კათალიკოსის სამწყსოს შემადგენლობაში, რაც გაფორმდა სამცხე-საათაბაგოს მღვდელმთავრების ფიცის წიგნებით და სამცხის ათაბაგის კაპიტულაციის აქტით კათალიკოსისადმი⁵.

აღნიშნულ მოვლენათა კვალად, როგორც ჩვენს ხელთ არსებული დოკუმენტური წყაროები მონშობენ ქართლის საპატრიარქოდან გამოყოფის მცდელობა არც კახეთის ყველაზე გავლენიანი ეპარქისათვის — ამა ალავერდელისათვის უნდა ყოფილიყო უცხო.

სამწუხაროდ, სამცხის ათაბაგისაგან განსხვავებით, სათანადო ცნობების უქონლობის გამო ჩვენთვის უცნობია თუ როგორი იყო კახ მეფეთა დამოკიდებულება ალავერდელთა სეპარატისტული მცდელობისადმი. ერთი კი ცხადია, კახი მეფეები დაუშურველად ზრუნავენ ალავერდის მატერიალურ უზრუნველყოფაზე, ალავერდელთათვის პატივის მომატებაზე და საფარაუდოა, რომ ალავერდელი ეპისკოპოსებიც მეფეთა ნებართვის გარეშე, მათგან დამოუკიდებლად ვერ გაკადნიერდებოდნენ წინ აღდგომოდნენ კათალიკოს-პატრიარქს.

კახეთის სამეფოს საეკლესიო მესვეურების სეპარატისტული მისწრაფებანი აისახა ჩვენამდე მოღწეულ XV-XVIII საუკუნეთა ისტორიულ საბუთებში, რომელთაც ამა ალავერდელი ან სხვა კახი ეპისკოპოსები უძღვნიან კათალიკოს-პატრიარქს, შენდობას თხოვენ და ერთგულებას აღუთქვამენ.

ერთ-ერთი პირველი ასეთი საბუთია XV საუკუნის მეორე ნახევრით დათარიღებული „ერთგულების წიგნი გაბრიელ ალავერდელისა დავით კათალიკოსისადმი“⁶. ამ საბუთიდან ჩვენთვის საინტერესოა შემდეგი: „... ღმრთისა წმიდათა თავსმდებობითა ესე წიგნი და პირი მოგახსენეთ თქვენ, ქრისტეს ღმრთისა მიერ ქართლისა კათალიკოზსა დავითს, ჩვენ, ამა ალავერდელმან გაბრიელ; ვიცენეთ დღეს და დღესითგან წაღმა

⁴ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. III, გვ. 734-735 (ბ. ლომინაძის ნაწილი)

⁵ ე. კაჭარავა, საქართველოს პოლიტიკური დაშლის ისტორიისთვის, — მაქნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 3. 1987. გვ. 113

⁶ ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის გამოცემა, ტ. III. თბ. 1970, გვ. 237-238

თქუენი და თქუენისა საყდრისა ერთგული". საიდანაც უნდა ვიფიქროთ, რომ გაბრიელ ალავერდელი ცდილა განდგომას, მარცხი განუცდია და იძულებული გამხდარა ერთგულების ფიცით შემოერიგებინა განაწყენებული კათალიკოსი. ამავე საბუთიდან ჩვენთვის ცნობილი ხდება, რომ ერთგულებასთან ერთად ალავერდელი გაბრიელი კათალიკოსს აღუთქვამს, რომ ჩვეულებისამებრ მართმევს სანელინდო გამოსაღებს: „და ვინც თქუენ და თქუენმან საყდარმან უჯვარო და შეუნდობელნი ქმნათ, ჩუენცა შეუნდობელი და უჯუარო ვქმნათ, და რაც ნესი ყოფილა ალავერდელისგან სანელინდოსი, იგი არაოდეს მოგაკლოთ... თუ გიტყუოთ, ღმერთმან ჩუენ გეიტყუოს ამა სოფელსა და მას საუკუნოს...“. როგორც ჩანს, ალავერდს ტრადიციულად „რაცა ნესი ყოფილა“ მცხეთისადმი გარკვეული ვალდებულება ეკისრებოდა. საფიქრებელია, რომ განდგომისას ალავერდელი ამ „სანელინდო“ გამოქრებლსაც აარიდებდა თავს, ვინაიდან იგი საგანგებოდ აღნიშნავს „სანელინდოს“ უკლებლივ მართმევის პირობას.

საყურადღებოა აგრეთვე „ერთგულების ნიგნი კახთ ეპისკოპოსებისა დომენტი კათალიკოსისადმი“-1556-1560 წლებით დათარიღებული⁷. ამ ერთგულების ნიგნით კახი ეპისკოპოსები ამბა ალავერდელის მეთაურობით საქართველოს კათალიკოსს მხარდაჭერასა და მორჩილებას აღუთქვამენ: „ჩუენ, ამბა ალავერდელმან ფილიპე, ბოდბელ ეპისკოპოზმან ეგნატი, ჭერემელ ეპისკოპოზმან ანტონი, ხარჭაშნელ ეპისკოპოზმან კლიმი, ასრე და ამა პირსა ზედა რომე; ანუ საყდრისა ნიშანი, ანუ რჯულისა საქმეზედა ვისცა გაუწყრე და გამოენახო ჩუენ გაუწყრეთ და გამოვენახოთ და სადადამო თქვენ არ ნახოთ და შენდობა არ უბოძოთ, არც ჩვენ ენახოთ და არც შენდობა მივსცეთ.“

ასეთივე ხასიათისაა 1562-1583 წლებით დათარიღებული „ერთგულების ნიგნი კახთ ეპისკოპოსებისა ნიკოლას კათალიკოზისადმი“⁸ სადაც ალავერდელი ეპისკოპოსის გარდა მოიხსენებიან ნინოწმინდელი, კანარელი, ნეკრესელი, ჭერემელი და ხარჭაშნელი ეპისკოპოსები.

ორივე ზემოხსენებული საბუთი დასტურია ალავერდელთან ერთად კახი ეპისკოპოსების ქედის მოხრისა საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის ნებისადმი. როგორც ირკვევა 1562-1588 წლებით დათარიღებული „ერთგულების ნიგნიდან გაბრიელ ალავერდელისა ნიკოლას კათალიკოსისადმი“ განცდილ არაერთ მარცხს კახეთის ეპარქიათა მისწრაფებანი ვერ აღუკვეთია და ბრძოლა კვლავ გრძელდება. საბუთში გადმოცემულია: „ქ. ჩუენ ქრისტეს მიერ კურთხეულმა ამბა ალავერდელმან პატრონმან გაბრიელ ესე ნიგნი მოგახსენეთ თქუენ, ჩუენსა მაკურთხეველსა ქართლისა კათალიკოზ პატრიარქსა პატრონსა ნიკოლასსა, მას ჟამსა, ოდეს ცოტას საქმეზედა გაგუიწყრე და შეუნდობლად გაგუჯადე. ამაზედა ჩუენ შემოგეხუენენით და შენდობა გუიბოძე. ან, დღეს და დღეის უკან ვიყუნეთ თქუენი

⁷ ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, გვ. 268.

⁸ იქვე.

და თქუენისა საყდრისა ერთგულნი და არცა რა თქუენი წინააღმდეგობა ექნათ, და თქუენისა სიტყუის მორჩილნი ვიყოთ. ჩუენ და ჩუენი საყდარი თქუენს კელთ ქუეშ იყოს. ამის გათავების თასმდებად ღმერთი და სუეტი ცხოველი მოგუისხენებია⁹."

როგორც ამ ფიცის წიგნიდან ირკვევა ნიკოლას კათალიკოსს უპატივბია გაბრიელ ალავერდელისათვის ჩადენილი დანაშაული და შეუნიდა, ხოლო გაბრიელი კი თავის მხრივ მაღლიერებას გამოხატავს და ერთგულებას აღუთქვამს.

ვფიქრობთ, ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს კახ მეფეთა მიერ სვეტიცხოვლისათვის ყმა-მამულის შეწირვის ფაქტი. აღნიშნულს შეეხება 1569 წლის „შენიარულების სიგელი კახთ მეფის ლეონისა სვეტიცხოვლისადმი,“ საიდანაც ირკვევა, რომ ლევან კახთა მეფეს სვეტიცხოვლისათვის შეუწირავს ყმა-მამული კახეთში, რომელთა შორისაც დასახელებულია ის სოფლებიც, რომლებიც ალავერდის სამწყსოს ეკუთვნოდა, „... შემოგნირეთ ზემო ღანუჯთი თექსუმეტი კუამლი კაცი... ასრე და ამა წესითა, რომე რაც მათი გამოსავალი იყოს, ანუ საბატონო, ანუ სამოურაო, ანუ კარის სამოკლევო, ყველა უკლებლად და უნაკლოდ სუეტიცხოვლის საყდარსა და მაზედან მჯდომსა ქართლის კათალიკოზ-პატრიარქსა მიეზარებოდეს...“¹⁰.

ჩვენთვის მრავალმხრივ საინტერესოა 1579 წლის საბუთი „მამულების განახლების წიგნი ალექსანდრე II-ისა სვეტიცხოვლისადმი“¹¹, სადაც კახთა მეფე ალექსანდრე II (1574-1605) აღნიშნავს შემდეგს: „მას უამსა ოდეს ჩუენს საბატონოში მცხეთის მამულებისა შესავლისა და სოფლების მზლუარნი და სარგონი მეფემობითა მესამზლურეთა მამულნი და აგარაკნი მიეტაცნეს, მეფემობითა და ღმრთის უშიშობითა, მობძანდა ნინაშე ჩუენსა ჩუენის სულის მეოხი და შესავედრებელი, ჩუენი ძმა პატრონი ნიკოლაოზ და სრულად ერთობილნი მცხეთისშვილნი, მცხეთის ძუელნი გუჯარნი და სიგელნი მოიხუნეს.“ როგორც ჩანს მცხეთას კახეთში მამულების „შესავალი“, სოფლები დადგენილი საზღვრებითურთ და სარგო ეკუთვნოდა, რაც შესაბამისი სიგელ-გუჯრებით იყო გაფორმებული. სხვადასხვა მიზეზთა გამო მცხეთას ვერ მოეცალა, რათა მიეხედა კახეთში თავისი კუთვნილი მამულისა და გამოსალებისათვის. კათალიკოზ-პატრიარქი მცხეთისშვილების თანხლებით საგანგებოდ სწევია კახეთს და გადასინჯვა-განახლების მიზნით მოუკითხავს სათანადო სიგელ-გუჯრები; „გავსინჯეთ და ვქენით მოკითხულნი, რომელიც პირველთ ძუელთ კელმწიფეთ, ჩუენთ მამათა და პაპათა, დედათა და ბებიათა ჩუენთა სულკურთხეულთ გეერიგებინნეს, გეესაზღურნეს და შეენირნეს...“ კათალიკოსის მისიის შედეგად არა მარტო ძველი ვალდებულებანი

⁹ ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, გვ. 351.

¹⁰ ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის გამოცემა, ტ. II, თბ. 1965, გვ. 193.

¹¹ იქვე, გვ. 198.

იქნა განახლებული, არამედ ალექსანდრე II თავის მხრივ მცხეთისათვის შეუწირავს „უდაბნონი, მონასტერი, ეკლესიანი, სოფელნი და აგარაკნი, აზნაურნი და გლეხნი“. ჩამოთვლისას საბუთში მოიხსენიება ალავერდის სამწყსო სოფლებიც (ხოდაშენი, ღანუხი, ელისენი, კულენანი). ამასთანავე ეს შენიშნავს მოხდა სრული თანხმობისა და ხელშეუვალობის პირობით „თვინიერ ლაშქარ-ნადირობისა და მტრის დარაჯობისა“.

საბუთიდანვე ირკვევა, რომ სიგელ-გუჯრების გადასინჯვა-განახლებაში მონაწილეობდნენ ალავერდელი და ჭერემელი ეპისკოპოსები და კახი დიდებულები. საბუთი ნიშანდობლივია იმითაც, რომ ზემოთქმულის გარდა ალექსანდრე II კათალიკოსს ალუთქვამს თავის მხრიდან ალავერდელისა თუ კახი ეპისკოპოსების ერთგულებამორჩილებას: „ვერც ალავერდელმან და ვერც სხვათ ჩვენის საბატონოს ეპისკოპოზთ თქუენი ურჩობა და წინააღმდეგობა ვერ ქნან რა.“

საგანგებოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ალავერდელი ეპისკოპოსის კურთხევა და სამღვდელმთავრო ხარისხის მომატება მცხეთის კათალიკოს-პატრიარქის კომპეტენციაშია. კათალიკოს-პატრიარქი არაერთ საბუთში იხსენიება, როგორც ალავერდელთა მაკურთხეველი, მასვე ეხება ალავერდელთათვის სამღვდელმთავრო ბისონის ბოძების საკითხი. ჩვენ გაგვაჩნია ზემოთქმულის დამადასტურებელი ცნობები. რუსი ელჩების ცნობით, საქართველოში საკალმასოდ ჩამოსულ კონსტანტინოპოლელ პატრიარქს თან ჩამოუტანია სამღვდელმთავრო ბისონი. კახთა მეფე ალექსანდრე II სურვილი გამოუთქვამს, ეს სამოსი ალავერდელი ეპისკოპოსისათვის ებოძებინათ, ცხადია პატივის მომატების მიზნით, რასაც წინ აღდგომა ნიკოლოზ კათალიკოსი¹². საქმე ის გახლდათ, რომ ბისონს კათალიკოს-პატრიარქები საქართველოში ადრიდანვე ხმარობდნენ, ხოლო ეპისკოპოსებს სამეუფო ბისონით შემოსვის უფლება მხოლოდ XVIII საუკუნეში მიენიჭათ, ამას გარდა, ვფიქრობთ, ნიკოლოზ კათალიკოსი ისედაც მოერიდებოდა სეპარატიზმისაკენ მიდრეკილი ეპისკოპოსისათვის სამღვდელმთავრო ხარისხის მომატებას და მის დანინაურებას, უფრო მეტიც, ნიკოლოზ კათალიკოსი გასწყრომია კიდევ ალავერდელ ეპისკოპოს გაბრიელს.

ასევე კათალიკოსის რისხვა გამოუწვევია მის დაუკითხავად ალავერდელის მიერ გვირგვინის დახურვას. სწორედ ამ ფაქტს შეეხება „ვედრების წიგნი ნიკოლოზ ალავერდელისა იოსებ ტფილელისადმი კათალიკოზთან შუამავლობისა და შერიგების შესახებ“, რომელიც 1685-1688 წლებითაა დათარიღებული¹³. როგორც ამ წიგნიდან ჩანს, ნიკოლოზ ალავერდელი ცდილობს თავი იმართლოს კათალიკოსის წინაშე: „ღმერთია მოწმე და კაცნიც მრავალი, რომ ჩემის თავმოთნებითა და არც თავვედობითა და არც წინააღმდეგობითა მე გვირგვინი არ დამეხუროს, მრავალთ დარბაისელთ და მახსოვარ(თ)

¹² ნ. ასათიანი, სადოქტორო დისერტაცია, „კახეთის სამეფო XV-XVII ს-ში“, გვ. 252-253.

¹³ ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, გვ. 594.

ვკითხე. მეც მითხრეს და მაგ ბატონს კათალიკოზსაც მოახსენეს, რომ სხვას ალავერდელსა უკათალიკოზოდ დაუხურავსო და მეც დავიხურე." ამავე დროს აქვე აღნიშნავს, რომ კათალიკოსის უკითხავად. ალავერდელი არასოდეს კუთხეულა: „ეგ ყოველთა იციან ძველთაგან რომე ვინცა ვინ ალავერდელი ყოფილა ამ იქნების. მეცა და სხვანი ყველანი, სვეტისცხოველის კარსა და ვინცა ვინ საქთმჰყრობელი კახი ყოფილა, კურთხევა მისგან მიუღია“. როგორც ჩანს, ქართლის კათალიკოსმა ამ საქციელის აღკვეთის მიზნით, გარკვეულ ზომებსაც მიმართა, ვინაიდან მხოლოდ მისი განაწყენება არ ათქმევინებდა ნიკოლოზ ალავერდელს შემდეგს: „ეს რომ გამიწყნება, სულ ამ სოფელს გათევბას მოველი. ეგ კიდემ მონყალე არის, შემინყალეც, რაგინდ დიდი რამ დანაშაული მქონდეს. ანე მე ასე მომივიდა საქმე, რომ უმაგათოდ დავიხურე," და აქვე დასძენს: „მაგათ ეგების ასე ეგონოს, რომ სხვა ალავერდელიც მოინდომებოს, რადგან ამან ქნაო" ე.ი. მისთვის ნათელია, კათალიკოსის ქმედების უმთავრესი მიზეზი და ტფილელს თხოვს უშუამდგომლოს, რათა კათალიკოსმა კვლავ „შეიტკობს": „ამდონი შუამავლობა მიყავით, რომ მე დანაშაულზე დამიც თავი: დავაშავე, საქმემ და დრომ ასე მოიყუანა. მეც ერთი წიგნი მომწეროს, ისევე შემეიტკობს, ჩემი თავიც ინდომოს...

... ამ დაკნინებულს ქრისტიანობასაც ასე უჯობს“...

ალავერდელი ეპისკოპოსის პატივის მომატების საკითხი არაერთხელ ქცეულა კათალიკოსისა და მეფეთა მსჯელობის საგნად. ამ თვალსაზრისით ჩვენთვის უინტერესო არ უნდა იყოს თეიმურაზ II-ის „ბრძანება... ალავერდელის პატივისა და რიგის საქმეზე“, რომელიც 1757 წელს განეკუთვნება¹⁴. ალავერდელის პატივის საქმის განმხილველებად ამ საბუთის მიხედვით გამოდიან კათალიკოსი, ალავერდელი ეპისკოპოსი, თეიმურაზ II და ერეკლე II. საფიქრებელია, რომ ალავერდელსა და კათალიკოსს გარკვეული უთანხმოება მოუვიდათ ალავერდელის პატივის საკითხთან დაკავშირებით, მათ შორის შუამავლობა დავის გადასაწყვეტად, როგორც ჩანს თეიმურაზმა და ერეკლემ იკისრეს: „ღმრთით ბატონი ალავერდელი ამ ცოტა ხანში რომ ქალაქს ჩამოვა, ჩვენ, პატრონი მეფეთ-მეფე თეიმურაზ და ძე ჩვენი პატრონი მეფე ირაკლი ერთათ დავსხდებით და ბატონი კათალიკოზის იოსებისა და ბატონის ალავერდელის ნიკოლოზის რიგსა და პატივსდების საქმეს როგორც მართებული არის იმ რიგათ მოვაგვარებთ და სამართალს უზამთ.რომელიც უფროს-უმცროსობის პატივი და რიგი არის, ისე იქცეოდეს ალავერდელი და არც პატივი მოეშალოს," ე.ი. ალავერდელი უნდა ცნობდეს დაკანონებულ წესსა და რიგს, კერძოდ კათალიკოსის უპირატესობას, თუმცა მისი პატივისა და ადგილის საკითხიც არ უნდა იყოს უგულებელყოფილი. ვფიქრობთ, ქართლ-კახეთის მეფეთა მონაწილეობა მათი ურთიერთობის მოგვარების საქმეში უნდა მონაშობდეს ამ დამოკიდებულების ნორმალიზების

¹⁴ ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, გვ. 407.

დიდ მნიშველობას.

ზემოდასახელებული საბუთების გარდა საჭიროდ მივიჩნიეთ 1757 წლის ერთი საბუთის მოტანა¹⁵, სადაც უფრო სრულად არის წარმოდგენილი თუ კონკრეტულად რა ვალდებულებანი ეკისრება ალავერდს მცხეთის სასარგებლოდ. საბუთი შემდეგი შინაარსისაა: „ქ. საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქის იოსების კეთილად სახსენებელო, ჩვენო სახლბუცესო გიორგი, ...მიდი კახეთს, სადაც სვეტიცხოვლისა და ჩუენი ყმანი იყვნენ გაღმა მხარსა თუ გამოღმა, პირიქით თუ პირაქეთ სოფლებში ყველგან დაიარე და მოკითხული ქენ, რაც ჩვენი და ჩვენი საყდრისა ბეგარა ედვასთ: პური, ღვინო, საკლავი, შესამყრელო, გასამყრელო, ჯურუმი, ნაქურდალი, საბალახე თუ აბრეშუმი-ყოვლის ნივთისაგან, რაც ძველადგან სდებოდესთ, ყველა კარგად აილე და მცხეთას მოიტანე და ანგარიში მოგვახსენე; ყველა მართებულად მოიკითხე, არა დაკარგო რა, ან ძველი იყოს დანარჩომი და ან ახალი იყოს ასაღები, ყველა აილე და ჩამოგვიტანე...ყველა კარგად გაარიგე და ბეჯითი იყავ.“ საბუთიდან ჩანს, რომ მცხეთა კახეთის ყმა-მამულიდან კუთვნილი ბეგარის სრულად მირთმევას ითხოვს.

ამდენად, როგორც ზემოდასახელებული საბუთებიდან ირკვევა მცხეთა კახეთში ფლობს უდაბნოებს, ეკლესია- მონასტრებს, სოფლებსა და აგარაკებს, აზნაურებსა და გლეხებს, მათი გამოსავლითურთ, იქნება ეს საბატონო, სამოურაო თუ კარის სამოხელეო, აგრეთვე ბეგარას (პური, ღვინო, საბალახე, აბრეშუმი და ა.შ.) და უმთავრესად თარხნობისა და ხელშეუვალობის პირობით. ყოველივე ეს კი გაფორმებულია სათანადო სიგელ-გუჯრებით.

ასე წარმოგვიდგება ჩვენს ხელთ არსებული საბუთების მიხედვით კახეთის უმთავრესი ქრისტიანული ცენტრის — ალავერდის საეპისკოპოსოსა და საქართველოს საპატრიარქოს ურთიერთობა XV-XVIII საუკუნეებში. სამწუხაროდ, აღნიშნული ურთიერთდამოკიდებულების ბევრი საინტერესო საკითხი, შესაბამისი საბუთიანობის უქონლობის გამო ჩვენთვის ღიად რჩება. ერთი რამ კი ცხადია, კახეთის უმთავრესი ეპარქია მცხეთის საპატრიარქოს ხელდებული ორგანიზაციაა. მცხეთის კათალიკოს-პატრიარქი აკურთხებს ალავერდელ ეპისკოპოსს, მის კომპეტენციაშია ალავერდელ ეპისკოპოსთათვის სამღვდელმთავრო ხარისხის მომატება, მცხეთის საპატრიარქო კახეთში ფლობს მამულს (გამოსაღებიურთ), რომლის შემადგენლობაშიაც ალავერდის სამწყსო სოფლებიც შედის, ალავერდს მცხეთისადმი გარკვეული ვალდებულებები მართებს.

კახეთის სამეფოს საეკლესიო მესვეურების სეპარატისტული მისწრაფებანი, ასახული XV-XVIII საუკუნეთა ისტორიულ დოკუმენტებში, კერძოდ ერთგულების წიგნებში, რომელთაც ამბა ალავერდელი და სხვა კახი ეპისკოპოსები უძღვნიან საქართველოს კათალიკოს-

¹⁵ ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, გვ. 840-841.

პატრიარქს, საბოლოოდ მარცხით დასრულდა, თუმცა ალავერდელმა ეპისკოპოსმა მაინც შეძლო გარკვეული პრივილეგიების მოპოვება; ის აღიარებულ იქნა კახ ეპისკოპოსთა მამამთავრად, მათ მაკურთხევლად და სამღვდელმთავრო ხარისხის მომატებასაც განაგებდა.

როგორც ცნობილია, XVIII საუკუნის 60-იანი წლებიდან ერეკლე II ქართლ-კახეთის სამეფოს ერთპიროვნული გამგებელია. პოლიტიკურად გაერთიანებულ ქართლ-კახეთში ალავერდის კათედრა შეიერთა საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქმა ანტონ II (ერისკაცობაში თეიმურაზ ბაგრატიონი, რომელიც ამავე დროს ერეკლე II-ის ძეა¹⁶) არსებული საბუთების მიხედვით კათალიკოსი უკვე 1784 წლიდან ალავერდელად ჩანს და თავს მოიხსენიებს, როგორც „ყოვლისა საქართველოს პატრიარხი და ალავერდელ მიტრაპოლიტი.“¹⁷

ამრიგად, შეძლებისდაგვარად შევეცადეთ ჩვენს ხელთ არსებული XV-XVIII საუკუნეთა ისტორიული საბუთების საფუძველზე წარმოგვედგინა მცხეთის საკათალიკოსოსა და ალავერდის საეპისკოპოსოს ურთიერთმიმართების საკითხები.

¹⁷ ა. როგავა, „ანტონ II“, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. I, თბ. 1975, გვ. 498.

¹⁸ ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, გვ. 974.

**THE ALAVERDI EPISCOPACY (EPARCHY) - A CONSTITUENT PART
OF THE ALL-GEORGIAN PATRIARCHATE**

Summary

The main issues of the interrelationship of the Patriarchate of Mtskheta and the Episcopacy of Alaverdi in the 15th-17th centuries are discussed on the basis of documentary sources. Unfortunately, owing to the lack of historical materials, many questions connected with the problem remain open. However, a few conclusions can be drawn. Alaverdi - the principal episcopacy of Kakheti - remained under the guidance of the Patriarchate of Mtskheta. After disintegration of the Georgian feudal monarchy the new independent kingdoms and principalities sought to achieve spiritual independence as well. The separatist tendency of the Catholicos of Abkhazia and Bishop of Samtskhe was not alien to the Head of the Church of Kakheti either. The extant documents show that the Patriarchate of Mtskheta ended in utter failure.

Other important issues of the relations between these two major Christian centres of Georgia are also examined in the paper.

სასულიერო სამოგზაურო ჟანრის ერთი ნიმუში — გორის ეპისკოპოს პეტრეს „მოგზაურობა“



მამა პეტრე კონჭოშვილი (1836-1909), თავისი დროის გამოჩენილი სასულიერო მოღვაწე გახლდათ. სამწუხაროა, რომ სხვადასხვა მიზეზთა და უპირველესად აგრესიულ-ათეისტური უამის დადგომის გამო, მისი ღვაწლი ეკლესიისა და სამშობლოს წინაშე თითქმის სრულიად იქნა მივინწყებული (გამონაკლისს წარმოადგენს ორიოდე სტრიქონი ქართულ ენციკლოპედიაში და გ.ჯავახიშვილის საგაზეთო წერილი „ყვარელში“, 1979 წ. №135 და 136).

მამა პეტრემ მრავალი წელი მოანდომა ბიბლიის (ძველი აღთქმის) ქართული ვარიანტების სწორებისა და გამართვის საქმეს. მისი ეს მოღვაწეობა, თავის დროზე, პრესაშიც შუქდებოდა და ამის შესახებ ინფორმირებული ყოფილან გამოჩენილი ქართველოლოგები მარჯორი და ოლივერ უორდროპებიც კი, როგორც

ამას თვით მამა პეტრე გვამცნობს. მთელი თავისი მოღვაწეობის მანძილზე, პეტრე კონჭოშვილი ცდილობდა საქართველოს სკოლებში სახარების კითხვა და საღვთო სჯულის სწავლება მოსწავლეთა დედა ენაზე წარმოებულყო. ამის შესახებ მოკლე ცნობა გავუთმა „ივერიამ“ გამოაქვეყნა (1901, № 259). ამ აზრს იგი თავის ყოველ წამწერში ასაბუთებდა. (მაგ. მისი „მოგზაურობა“, ან ბიბლიაზე მუშაობის ანგარიში, ჟურნალი „მოამბე“, 1896 წ. № 2, თ. VI). გამოჩენილი რუსი საეკლესიო მოღვაწე ნიკოლოზ დურნოვო, თავის განთქმულ სტატიაში „ქართული ეკლესიის ბედი“, აღნიშნავდა, რომ XX ს. დასაწყისში, საოლქო-საეკლესიო სასწავლებელთა საბჭოს თავმჯდომარედ: „იყო ალავერდის მწყემსმთავარი პეტრე, კეთილმსახური, განათლებული უსამღვდელოესობა“. შემდეგ ნ.დურნოვო განაგრძობს: იმის გამო, რომ მამა პეტრემ წმ. სინოდს ერთპიროვნულად წარუდგინა ქართველი სამღვდელოების ყრილობის ოქმები, სადაც ქართველი მღვდელმთავრები დაუინებით მოითხოვდნენ საეპარქიო და საოლქო სასწავლებლების თავმჯდომარეებად ქართული ენის მცოდნე პირები დანიშნულიყვნენ, მამა პეტრე გადააყენეს თავმჯდომარეობიდან, მის ადგილზე კი,

ახალგაზრდა რუსი არქიმანდრიტი გიორგი დანიშნეს. 1907 წლის მარტში, პეტრე კონჭოშვილს წარედგინა წმ. სინოდის ბრძანებულება, რომელშიც ნ.დურნოვოს სიტყვით: „მას, მთელი საქართველოს პატივცემულ ეპისკოპოსს, შენიშნავდნენ“, რომ ასეთი სახის ოქმების წარდგენის უფლება მას არ ჰქონდა. ამის პროვოკაცია, განმარტავდა უნმინდესი სინოდი, მხოლოდ ეგზარქოსს ან საეპარქიო საბჭოს ჰქონდა, სადაც უმრავლესობას რუსი სამღვდელოება შეადგენდა. (ჟურ. „განთიადი“, ქუთაისი, 1990, № 10, გვ. 86-87).

აღსანიშნავია მისი პრინციპული პოზიცია საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხში. თავის „მოგზაურობის“ ნიგნში, ცენზურული პირობების მიუხედავად, მამა პეტრე დაუფარავად მიესალმება ეკლესიის ავტოკეფალიისა და სახელმწიფოთა დამოუკიდებლობის იდეას. ამას იგი ნათელყოფს ბულგარეთის მაგალითზე. ავტორი წერს:

„ან სტკებებიან ბოლგარნი თავის ეკლესიურ და პოლიტიკურ დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების ნაყოფით. ქება და ღიდება მათ „მყემსმთავართა, რომელთაც იწყეს ეს საქმე, არ შეუშინდნენ მრავალ მწუხარებათა და დევნულებასა, რომელიც დაითმინეს, სამშობლოს სიყვარულისათვის“ („მოგზაურობა...“, გვ. 197). აკი ამიტომაც იყო, რომ 1905 წელს პ.კონჭოშვილმა ერთ-ერთმა პირველმა, ქართველ მღვდელმთავართა შორის, ხელი მოაწერა ქართული ეკლესიის



მამა პეტრე უახლოეს ნათესავებს შორის.
 მისგან მარჯვნივ — კონჭოშვილი, გარცხნივ — სახმარაილიაი.
 (სურათი ქვეყნდება პირველად)

ავტოკეფალიის აღდგენის მოთხოვნას. (ჟურნალი „მწყემსი“, 1905, 16 ნომბერი).

3. კონჭოშვილი განთქმული ქველმოქმედიც გახლდათ. მას თავისი ხარჯით აუშენებია ეკლესია სოფელ აწყურში. (ახმეტის რაიონი) და იქვე დაუარსებია ორკლასიანი სამრევლო სასწავლებელი. აწყურშივე მას, პირველად მთელს კახეთში, გაუხსნია უფასო ბიბლიოთეკა (ნიგნთსაცავი). სოფელ კახის დედათა სკოლისთვის კი, შეუწირავს 60 ძვირფასი ნიგნი.

მამა პეტრე არც პრაქტიკულ მღვდელმსახურებას აკლებდა ყურადღებას. გამოქვეყნებული აქვს სტატიები ამ საკითხზე. მაგალითად, „საყურადღებოდ მეფსალმუნეთა და მედავითნეთა“ („კვალი“ 1895, № 32) და სხვა. რუსულიდან მან თარგმნა კ.სმირნოვის მართლმადიდებელთა სახელმძღვანელო, სლავურიდან კი, იოსებ მშვენიერისადმი მიძღვნილი საგალობელი. საყურადღებო ფაქტია, რომ პეტრე კონჭოშვილს, კორნელი კეკელიძესა და კალისტრატე ცინცაძესთან ერთად, შეუსწორებია და 1908 წელს დაუბეჭდავს სამღვდელმთავრო კონდაკი¹.

პეტრე კონჭოშვილის ღრმა განსწავლულობას მოწმობს თუნდაც ის ფაქტი, რომ მშობლიური ენის გარდა, იგი თავისუფლად ფლობდა რუსულ, სლავურ, ბერძნულ, ლათინურ, ფრანგულ და გერმანულ ენებს.

საინტერესოა, რომ მამა პეტრე უთუოდ ძალიან დაახლოებული იყო დიდ ილია ჭავჭავაძესთან. გარდა იმისა, რომ ისინი ერთი კუთხიდან იყვნენ და ქრონოლოგიურად ერთ პერიოდში მოღვაწეობდნენ, ამას მოწმობს ილიას „ივერიის“ დიდი ინტერესი მამა პეტრეს მოღვაწეობის მიმართ. რაც მთავარია, მამა პეტრეს ერგო უმძიმესი პატივი, პირველს ალექსანდრე ლოცვა უღვთოდ მოკლული ილია მართლის სულის საოხად, ჯერ კიდევ დაუმთავრებელ ქაშვეთის ეკლესიაში. მისი ღვანლის შესახებ უფრო ვრცლად მოთხრობილი გვაქვს რამოდენიმე სტატიაში. (მაგ. ჟურნ. „ზეკარი“, № 1, თბ. 1991; ჟ. „ივერია“ №1 თბილისი-პარიზი, 1992).

აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ მამა პეტრე ჯერ ალავერდში აკურთხეს მღვდელმთავრად XX ს-ის პირველ წლებში, 1905 წლის შემდეგ კი, სიკვდილამდე, იგი ქაორის ეპისკოპოსია (მღვდელმთავრად მისი კურთხევის თარიღები, სამწუხაროდ, ზუსტად დადგენილი არ არის) მამა პეტრე დაკრძალულია ალავერდში².

ამჟამად, გვინდა განვიხილოთ მისი საყურადღებო მოგზაურობის ჟანრის შრომა, რომელიც მან დაწერა პალესტინაში და ათონზე მოგზაურობის შთაბეჭდილებებზე დაყრდნობით. წიგნს ეწოდება

¹ ამ ფაქტზე ჩვენი ყურადღება გაამახვილა სასულიერო აკადემიის პრორექტორმა, დეკანოზმა ბასილი კობახიძემ, რისთვისაც მას მადლობას მოვასხენებთ.

² სამწუხაროდ, ალავერდის ტაძრის რესტავრაციის საბაბით, მისი დაკრძალვის ადგილი რამდენიმე წლის წინ გააუქმეს!

„მოგზაურობა წმ. ქ. იერუსალიმსა და წმ. ათონის მთაზედ“ (ტფილისი, 1901).

ნიგინს შესავალშივე, მამა პეტრე ნათლად გადმოგვცემს იმ მიზეზებს, რამაც განაპირობა მისი მოგზაურობა.

იგი აღნიშნავს, რომ უპირველესად, მას ყოველი ქრისტიანისათვის სათაყვანო პალესტინის წმიდა ადგილების მონახულება-მოლოცვა სურდა.

ამას გარდა, ავტორის სიბრძნით, საღვთო სჯულის სწავლებისას, სულ სხვა საკუთარი თვლით ნანახის და აღქმულის გადაცემა და სულ სხვა ბიბლიის მხოლოდ თეორიული ცოდნა (საღვთო სჯულს მამა პეტრე 40 წლის განმავლობაში ასწავლიდა ამიერკავკასიის ქალწულთა ინსტიტუტში). რაც მთავარია, ეს მოგზაურობა პეტრე კონჭოშვილმა გამოიყენა სარწმუნოებისა და მამულის სიყვარულის გასაცხოველებლად ქართველთა შორის როგორც თვითონ წერს, იგი ცდილა, რწმენის ნაპერწკალი, საზოგადოების ყველა ფენაში, „დიდ საღვთო ცეცხლად“ გადაეცია.

პეტრე კონჭოშვილმა, მოგზაურობა 1899 წ. 16 მაისს დაიწყო და იმავე წლის 31 აგვისტოს დაასრულა. გზად ნახულ ყოველ ღირსშესანიშნაობას, ავტორი დანერვილებით და საქმის ცოდნით აღწერს. ყოველი ტაძრის ან წმიდა ადგილის აღწერას, წინ უძღვის ისტორიული ექსკურსი, ცნობები ლიტერატურიდან და მხოლოდ ამის შემდეგ ავტორის საკუთარი შთაბეჭდილებანი.

ასე აღწერს იგი მაგალითად, პირველ ღირსშესანიშნაობას — კონსტანტინოპოლის აია-სოფიას ტაძარს. მკითხველი ეცნობა ამ გრანდიოზული ტაძრის ისტორიას და მის მდგომარეობას აღწერის მომენტისათვის, როდესაც ის მეჩეთად იქნა გადაკეთებული.

პ. კონჭოშვილი გულისტკივილით აღნიშნავს ქართველი ერის ოდესღაც გამორჩეულ მდგომარეობას საქართველოს საზღვრებს გარეთ წმიდა ტაძარ-მონასტერთა მფლობელობის მხრივ. ავტორი ჩამოთვლის 37-მდე ეკლესია-მონასტერს, რომლებიც მთლიანად თუ არა,

მოგზაურობა

წმ. ქალაქს იერუსალიმსა და წმ. ათონის მთაზედ



ქალაქის პეტრე დავითის ძის კონჭოშვილისა, სჯულის
მოლოცვისა ამიერ კავკასიის ქალწულთა ინსტიტუტისა
იმაჟავებლის ნაშრომისა I-სა.

თბილისი

„საბჭო“ გამომცემი, 1901 წ.

1901

კათოლიკენი და სომხები. მამა პეტრემ მოილოცა აგრეთვე, იქვე მდებარე ქრისტეს აღდგომის ეკლესია და გოლგოთა, სადაც ქრისტე მაცხოვარი ჯვარს აცვეს. აქ კონჭოშვილს უგალობია იოსებ მშენიერიისადმი მიძღვნილი საგალობელი, რომელიც თვითონვე თარგმნა სლავურიდან (გვ. 33).

მამა პეტრე დანვრილებით აღწერს წმ. ცეცხლის გამოჩენის დღესასწაულს, რომელიც დიდ შაბათობით ხდებოდა. მისი სიტყვით, ცისფერი ცეცხლი თვით ამოიფრქვეოდაწმიდა საფლავიდან. შემდეგ, ამ ცეცხლით, მლოცველები ანთებდნენ 30 000 სანთელს, მაგრამ მხოლოდ ხუთი წამით, რომ იქაურობა არ გადამწვარიყო.

3 ივნისს მამა პეტრემ ზეთისხილის მთა (ელეონი) და უფლის ამაღლების ეკლესია მოინახულა. იმ დროისათვის, აქ მდგარა რუსთა მიერ აგებული მასიური ნაგებობა, ძალიან მაღალი სამრეკლოთი (იქიდან მკვდარი ზღვაც კი ჩანდა თურმე). მაგრამ ელენე დედოფლის (კონსტანტინე დიდის დედის) მიერ აგებული ტაძრის ნაშთი, მოზაიკის იატაკით, რუსეთის პალესტინის მისიას აღმოუჩენია 1870 წელს, საძირკველის განმენდის დროს. ძალზე საყურადღებო ცნობას გვანდის ავტორი, როდესაც წერს, რომ იატაკზე, თევზისა და მაღლის მოზაიკური გამოსახულებების გვერდით, არსებულა წარწერა, რომელიც ძალიან ჰგავდა „ძველს ქართულს ხუცურს ასომთავრულს“ /გვ. 42/. იმაჟამად მთელ ამ მიდამოს ოსმალები ფლობდნენ და ქრისტიანები მათგან იღებდნენ ნებართვას წმიდა ადგილთა მოსალოცავად და მოსანახულებლად. აღანისიმოვის მიხედვით, აქვე არსებულ ძველისძველ აკლდამაში, ქართველი მეფენიც ყოფილან დაკრძალულნი. მაგრამ ავტორი დასძენს, რომ სამწუხაროდ, მისთვის ეს წარწერები არ უჩვენებიათ (გვ. 44).

საყურადღებოა მისი ცნობა იმის შესახებაც, რომ: „ქრისტეს აღდგომის ტაძრის კარების გარეთ, მარცხნივ, საშუალო სვეტზედ, არის ქართული წარწერა, ასომთავრული, რომლისაგანაც ამოვიკითხე მხოლოდ შემდეგი: „ქრისტე მაცხოვარ, შეინყაღე ჯარვარ...“⁴ (გვ. 48).

ელეონის მთის ძირას მდებარეობს განთქმული გეტსიმანიის ბაღი, სადაც ქრისტე უკანასკნელად ლოცულობდა. მამა პეტრეს სიტყვით, აქვეა ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის საფლავი. შემდეგ ავტორი წერს: „სიმდიდრით და შეენიერებით არცერთი ეკლესია არ შეედრება მთელს პალესტინაში წმ. მოციქულის იაკობ ზებედეც ტაძარსა, იერუსალიმში. ეს ეკლესია აღუშენებია გიორგი კუროპალატსა (გიორგი I-1014-1027-ვ.კ.) XI ს-ის ნახევარში და ესლა, ჩვენდა სამწუხაროდ, სომხები ფლობენ მას, თითქმის ასის წლის განმავლობაში“ (გვ. 50).

ეპისკოპოს კონჭოშვილს მოჰყავს გადმოცემა იმის შესახებ, რომ ადამის თავის ქალა, ნოეს მიერ დასაფლავებული იქნა გოლგოთაზე.

⁴ როგორც ხელოვნებათმცოდნე — გიორგი გაგოშიძე გვაცნობა, ეს წარწერა რამდენიმე წლის წინათაც გაირჩეოდა. „ჯარვარ...“-ის ნაცვალად, მას ნაუკითხავს „ჯვარიძე“.

ნაწილობრივ მაინც, ქართველებს ეკუთვნოდათ; მის უამს კი, მხოლოდ ათონის მთაზე-ლა იყო შემორჩენილი რამოდენიმე ქართველი ბერ-მონაზონი. „და იყვნენ უკანასკნელნი პირველ, ხოლო პირველნი-უკანასკნელ“, (ლუკა, 13.30) ასრე დამართვია ჩვენს ერას, სარწმუნოებისათვის მრავალწამებულსა“, მწარედ დასძენს იგი. იერუსალიმიდან გემით მგზავრობისას, მამა პეტრე შერქრდა რამოდენიმე ქალაქში და კუნძულზე (ქ.მილიტენა, ქ. სმირნა, კ. სამოსი, ქ. ტრიპოლი, ქ.ბეირუთი), სადაც უყურადღებოდ არ დაუტოვებია არცერთი მნიშვნელოვანი ეკლესია-მონასტერი.

ქ. ლატაკიაზე კი იგი აღნიშნავს, რომ რუსი მოგზაურის — ალ.ანისიმოვის სიტყვით, მასზე თითქოსდა დატყვევებული ყოფილა საქართველოს დედოფალი თამარი. პ. კონჭოშვილის სიტყვით, თუ ეს ცნობა სიმართლეს შეესაბამება, აქ უნდა იგულისხმებოდეს არა დიდი თამარი, არამედ მისი შვილიშვილი რუსუდანის ასული თამარი, რომელიც რუმის სულტანზე იყო გათხოვილი.

1 ივნისს მამა პეტრე უკვე იერუსალიმშია. სანამ სხვა სინმინდებზე მოგვითხრობდეს, მამა პეტრე მოკლედ მიმოიხილავს თვით ქალაქ იერუსალიმის მრავალსაუკუნოვან ისტორიას.

პირველი მონასტერი, რომელიც მამა პეტრეს იერუსალიმში უხილავს, წმ. აბრამის სახელობისა ყოფილა. ავტორის სიტყვით, ეს ტაძარი ქართველების მიერ ყოფილა აშენებული და ადრე მათვე ეკუთვნოდათ. მონასტერში აღმოჩენილა დიდი ზომის წყლის აუზი, რომელიც კლდიდან ნაჟონი წყლით ივსებოდა, რამაც ავტორს დავით გარეჯის წყლით მომარაგების სისტემა გაახსენა (გვ. 27). 1820 წელს მონასტერში ჯერ კიდევ შემორჩენილი ყოფილა წარწერა ქვის ფილაზე, რომელიც 1599 წლის 11 სექტემბერს ამოუკვეთია გიორგი ჩიკოიძეს. წარწერაში გიორგი ჩიკოიძე გვაუწყებდა, რომ მას, თავად იოანე³ აბაშიძის საფასით გაუახლებია ეს მონასტერი. 1899 წლისათვის ეს წარწერა მთლიანად მოუსპიათ ტაძრის ახალ მფლობელებს — ბერძნებს.

2 ივნისს მამა პეტრემ ქრისტეს საფლავის ეკლესია ინახულა და მოილოცა. „გამოუთქმელია მორწმუნე გულისათვის ის საღმრთო წამი, როდესაც ქრისტიანე პირველად ეღირსება ამ სულიერსა ნუგეშსა და სიხარულს“, წერს იგი (გვ.30). აქაც, წმ.საფლავის მარჯვენა მხარეს, არის მონასტერი წმ.იოანე მახარებლისა, რომელიც ადრე ქართველთა კუთვნილება ყოფილა, მაგრამ კარგა ხანია მას ფრანგები (კათოლიკები) ფლობდნენ. საერთოდ კი, იქაურობას განაგებდნენ ბერძნები,

³ ტიმოთე გაბაშვილი თავის „მიმოსლვაში“, წმ. აბრაჰამის მონასტრის განმარტებლად ასევე აბაშიძეს ასახელებს, მხოლოდ არა იოანეს, არამედ გიორგის, ხოლო გიორგი ჩიკოიძე მას სრულიად არ ყავს ნახსენები. (ტიმოთე გაბაშვილი, „მიმოსლვა“ ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელ.მეტრეველმა, თბ. 1956, გვ. 81).

იესო ქრისტეს ჯვარცმის შემდგომ, მისი ფერდიდან გადმოდენილი სისხლი ეცემოდა ადამის ძვლებს „და განბანა იგი მის მიერ ქმნულ ცოდვისაგან“ (გვ. 42). მამა პეტრე წერს, რომ მისი აზრით, აქედან მომდინარეობს ქართველთა შორის გავრცელებული წესი, პურის ღვინოში დასველებისა...

7 იენისს მამა პეტრე სიონის მთას მოიხილავს. აქ არის ადგილი, სადაც განხორციელდა „საიდუმლო სერობა“. ამ ადგილას, ავტორის მოწმობით, უკვე მაჰმადიანთა მეჩეთი მდგარა; ამ დღესვე, მამა პეტრე თანამწირველი ყოფილა იერუსალიმის პატრიარქისა და სხვა სამღვდელოებისა, რუსთა მისიის სამების ტაძარში.

იმავე დღეს, მოგვიანებით, მამა პეტრე გამგზავრებულია ქ.ბეთლემს, რომელიც მისი სიტყვით, იერუსალიმს 10 ვერსით არის დაშორებული. ბეთლემში, იესო ქრისტეს შობის ეკლესიაში, ვერცხლის ვარსკვლავი მიუთითებს ადგილს, სადაც იშვა მაცხოვარი. აქ, მე-18 საუკუნემდე, ქართველებს ჰქონიათ თავისი სამწირველო, რასაც მოწმობს, ავტორის სიტყვით, მთავარეპისკოპოსი ტიმოთე. მაცხოვრის შობის ადგილიდან 200-მდე ნაბიჯზე ყოფილა მღვიმე, რომელსაც „რძიან მღვიმეს“ უწოდებენ. აქ, ერთხანს, პეროდესაგან დევნას ემალებოდნენ ღვთისმშობელი და ყრმა იესო. რამდენიმე წვეთი რძისა დაცემულა ქვაზე. დღემდე ქვას თეთრი ფერი აქვს და „მორწმუნენი ფხევენ მას“.

იქვეა „მწყემსთა ღელე“, სადაც მწყემსებმა პირველად იხილეს ყრმა იესო.

შემდეგ დღეს, პეტრე კონჭოშვილი უძველეს ქ.ქებრონს გამგზავრებულია და მამბრეს მუხა უნახავს, რომლის ქვეშაც მამამთავარ აბრამს წმ. სამება გამოეცხადა სამი მოგზაურის სახით. მუხის ოთხი ტოტიდან, იმ დროს, ორი კიდევ ცოცხალი ყოფილა და მესრით იყო გარშემოვლებული, რათა მლოცველთ არ ევნოთ. მსურველებს, მხოლოდ ჩამოცვენილი რკოს შეძენა შეეძლოთ. ქებრონის გზაზე მდებარეობს ილია წინასწარმეტყველის ბერძენთა მონასტერი, რომელიც ადრე, აგრეთვე ქართველთა კუთვნილება ყოფილა /გვ. 74/.

მოგზაურობის ნიგნში, ცალკე თავი ეძღვნება ქართველთა ჯვრის მონასტრის აღწერილობას. მამა პეტრე ღრმა გულისტკივილით აღწერს ამ დიდებულ სავეანეს. რადგან იქაც ყველაფერს ბერძნები იყვანენ დაპატრონებული და ცდილობდნენ ყოველივე ქართულის კვალი წარეხოცათ. მართალია, მის დროს რამდენიმე ქართული წარწერა კიდევ შემორჩენილი იყო კედლებზე და იატაკზე, მაგრამ შოთა რუსთაველის განთქმული ფრესკის წარწერა, უკვე გადაღებული იყო. აი, რას წერს ავტორი: „გულით ვეძებ შოთა რუსთაველის სურათი და ძლივს შევნიშნე მარჯვენა მხარეს, სვეტზედა, რადგანაც ნაბღალულია ზედ-წარწერა“. მამა პეტრე უკანასკნელი მოგზაური იყო, ვინც ეს ფრესკა იხილა. მალე ამის შემდეგ, ფრესკა მთლიანად შავი საღებავით დაფარეს.

შემდეგ ავტორი ეწვია მკვდარ ზღვას, მოინახულა მდ.იორდანე და ბიბლიური იერიქონი. მდ. იორდანიდან 3 ვერსზე ყოფილა წმ. იოანე ნათლიმცემელის უდაბნო, რომელიც აგრეთვე ქართველებს დაუარსე-

ბიათ. მიუხედავად აუტანელი სიცხისა, რომელიც 50 გრადუსს აღწევდა, მამა პეტრე განაგრძობს წმინდა ადგილთა მოლოცვას. სამწუხაროდ, შავი ჭირის გავრცელებამ მას ხელი შეუშალა ენახა ჩრდილო პალესტინა და ამიტომ, ნაზარეთს, თაბორს, ტიბერიის ტბას, წმ. საბას ლავრას, სხვა მოგზაურთა ნანერებზე დაყრდნობით აღწერს.

საინტერესოადაა დახატული წმ. საბას ლავრას ადგილმდებარეობა. აი, როგორ აღწერს მას ავტორი: „დასავლეთის კიდეზედ, ცეცხლის მდინარისა (ე.ი. ძალზე ცხელი ხევისა -ვ.კ.) სალსა და ლადა-ლუდა კლდეებ(ს) შორის, გახურებულის ცის ქვეშ იუდიანთა უდაბნოისა, არის გადმოკიდებული, მსგავსად მოურევენელის გოლიათისა, თხუთმეტსაუკუნოვანი ბურჯი მართლმადიდებლობისა პალესტინაში-ლავერა წმინდა საბასი“ (გვ. 107). პ. კონჭოშვილი აღნიშნავს, რომ VI-X სს-ში, საბას ლავრა ქართული საეკლესიო მნიგნობრობის აკვანს წარმოადგენდა. ავტორი, ასევე, საქმის ცოდნით აღწერს სინას მთას, ქალექსანდრიას, ქაიროს და იქაურ სინმინდეებს. იგი, სხვათაშორის, აღნიშნავს, რომ სინაზე, 700-მდე ქართული ხელნაწერი უნდა ყოფილიყო დაცული მის დრომდე.

დანვრილებით აღწერს პეტრე კონჭოშვილი იმ განსხვავებებს, რასაც ადგილი ჰქონდა საღმრთო წესების შესრულებისას იერუსალიმისა და რუსეთის ეკლესიებს შორის (სულ, ასეთი 15 განსხვავება აღუნიშნავს მას).

26 ივლისს მამა პეტრე საბოლოოდ დაემშვიდობა პალესტინას და გეზი ათონის მთისაკენ აიღო.

დიდი სიყვარულითა და ამავედროულად გულისტკივილით აგვიწერს პეტრე კონჭოშვილი ქართველთა ათონის ივერიის ღვთისმშობლის ტაძარს, საიდანაც 1850 წლიდან, გამოდევნილნი იქნენ უკანასკნელი ქართველი ბერები.

1870 წელს მათ ივირონიდან მოშორებით, იოანე ღვთისმეტყველის სავეან აუგიათ და იქ დიდ სიგლახაკეში ცხოვრობდნენ. ივირონს დაპატრონებული ბერები კი, უკლებლივ იღებდნენ შემოსავალს ივერიის ათონის მონასტრის საქართველოში მდებარე მამულებიდან...

პეტრე კონჭოშვილის ფიქრი მუდმივად საქართველოს სიძველეებს, მის სინმინდეებს დასტრიალებს. აგერ, დაღლილი და მთელი დღის ნაღვანი მოძღვარი, საღამოს კვლავ ქართულ ხელნაწერებზე ესაუბრება ათონზე სტუმრად მყოფ ოქსფორდისა და კემბრიჯის ორ სტუდენტს. მათ, რომელიღაც ქართული ხელნაწერის ფოტო გადაუღიათ, მაგრამ მისი წაკითხვა არ ძალუძთ. მამა პეტრე მათაც სთავაზობს დახმარებას... (გვ. 154).

დიდად ცდილა მამა პეტრე გასცნობოდა ათონის ქართულ ხელნაწერთა მდიდარ კოლექციას, მაგრამ დიდი ხვენწა-მუდარის შემდგომ, ხელნაწერთა მხოლოდ ნაწილი უჩვენებიათ, ისიც მცირე ხნით. ავტორი, ზოგიერთი მათგანის მოკლე აღწერილობას გვაძლევს. მაგალითად, მან ნახა: ცხოვრება იოანე ოქროპირისა, მაქსიმე აღმსარებლის წიგნი, კრებული „სამოთხე“ X საუკუნისა, ოშკიდან,

სამუელ ქართლის კათალიკოსის წერილი; რამდენიმე ძველი დაბადება. იგი დაასკვნის, რომ ის დაბადება, რომელიც 1848 წელს სიონში ჩამოიტანეს ათონიდან, იოანესი და ექვთიმესი არ იყო და შეცდომით მიიჩნიეს ასეთად.

ათონის მთაზე, მამა პეტრემ მრავალი დიდი და მცირე ეკლესია-მონასტერი და მეტოქი მიმოიხილა. მათ შორის: რუსთა, ბერძენთა, ბულგარელთა, სერბთა და ა.შ. ავტორი გადმოგვცემს იმასაც, რომ ათონიდან თესალონიკისაკენ მიმავალ გზაზე მდებარე სოფელი იერისო ადრე მთლიანად ქართველებით იყო დასახლებული. განსაკუთრებით საინტერესოა, რომ მის მიერ ათონის მონახულებამდე ორი წლით ადრე, იქაურ ეკლესიას ჯერ კიდევ შერჩენილი ჰქონდა ქართული წარწერა. ეს ცნობა მას ადგილობრივმა ქართველმა ბერებმა მიაწოდეს (გვ. 134). მართლაც, პლატონ იოსელიანის მონმობით, 1849 წელს იერისოში ჯერ კიდევ არსებობდა 1336 წელს შესრულებული ქართული წარწერა⁵. ამას მონმობენ სხვა, უფრო მოგვიანო ხანის მოგზაურებიც.

3. კონჭოშვილი აღშფოთებას ვერ მალავს, როცა აღწერს რა ბარბაროსულად ექცეოდნენ ივირონის მაშინდელი ბერძენი გამგებლები ქართულ ხელნაწერებს. მათ ისიც აუწყებს მოძღვარს, რომ თითქოსდა ცოტა ხნის წინ, ექვსი საპალნე ქართული ხელნაწერი ვილაცამ მოიპარა. სინამდვილეში კი, მამა პეტრეს სიტყვით, ეს ხელნაწერები თითონ ბერძნებმა გაყიდეს... ისევე, როგორც სხვაგან, ბერძნები აქაც ცდილობდნენ ყოველივე ქართულის კვალის წაშლას. ერთადერთი ქართული წარწერა, 1899 წელს, შერჩენილი ჰქონია მხოლოდ ივერიის ქარის ღვთისმშობლის (პორტაიტის) წმინდა ხატს. მაგრამ მასაც, შავი ნაჭერი ჰქონდა გადაფარებული.

ათონიდან, კონჭოშვილი მძიმე შთაბეჭდილებებით დაბრუნდა სამშობლოში. მაგრამ აქაც არ დახვდა უკეთესი მდგომარეობა. მამა პეტრემ მოინახულა სოხუმი, სადაც ქართული წირვა-ლოცვა ყოველმხრივ იდევნებოდა. სოხუმის შემდეგ პეტრე კონჭოშვილი ეწვია ჭოროხის ხეობას და წიგნში ერთი თავი მიუძღვნა იქაური მდგომარეობის აღწერას. სამწუხაროდ, არც აქ იყო უკეთესი ვითარება. სოხუმის ოლქის შესახებ, იგი შემდეგს გვაუწყებს: „მრავალთა შემომჩივლეს (სოხუმში - ვ.კ.), რომ მოკლებულნი არიან ისეთ სულიერს ნუგეშსა და საზრდოს, როგორიც არის მოსმენა სამშობლო ენაზე წირვა-ლოცვისა, რომელსაც დამატებობელი, განმაცხოვრებელი და მაცხოვარებითი ძალა აქვს მორწმუნე კაცის გულზედ“. /გვ. 200/. მამა პეტრე აღნიშნავს, რომ საჭიროა მეტი გულმოდგინება, რათა აქაურებმა ქართულ ენაზე მოისმინონ წირვა-ლოცვა. სოხუმის მხარის ქართველებს, მისაბამ მაგალითად, იგი ვლადიკავკაზში მცხოვრებთა თავგანწირვას უსახელებს. ისინი „თავგანწირულებით ეცადნენ და აღაშენეს თავისათვის საკუთარი ეკლესია, მიიწვიეს საკუთარი მოძღვარი,

⁵ იხ. ლ. მენაბდე. ძველი ქართული მწერლობის კერები. ტ. II, თბ., 1980, გვ. 396, შენ. 253.

რომელსაც საღმრთო მოვალეობად დაუდგინეს ქართულს ენაზედ ყოველის მღვდელმოქმედების შესრულება" (გვ. 202).

მამა პეტრეს ნიგნმა გამოსვლისთანავე მიიქცია ყურადღება. მას ძალზე თბილი რეცენზიები უძღვნეს-იაკობ გოგებაშვილმა, ალ. ხახანაშვილმა, ი. ფხაკაძემ და სხვებმა.

იაკობ გოგებაშვილი მაგალითად, ნერდა, რომ მისი დროის სასულიერო ნოდებისათვის დამახასიათებელი იყო გულგრილობა „სარწმუნოებისადმი და მამულისადმი“. საბედნიეროდ, განაგრძობდა იგი, არსებობენ გამონაკლისებიც: „ერთი ამგვართაგანი პრძანდება ყველასაგან დიდად პატივცემული ავტორი მოხსენიებულის („მოგზაურობის“ ვ. კ.) ნიგნისა“. რეცენზენტის სიტყვით, კონჭოშვილის „თხზულება სწორედ განძს შეადგენს ჩვენს ლარიბს სასულიერო ლიტერატურაში“. მისივე დასკვნით, ნიგნის ყოველი სტრიქონიდან გამოსჭვივს სამშობლოს სიყვარული.

რეცენზენტი მალალ შეფასებას აძლევს ნიგნის გაფორმებასაც: „გარეგნობის მხრივ, „მოგზაურობა“ წარმოადგენს უმშვენიერესს გამოცემას და თამამად შეიძლება გვერდში ამოუდგეს ბ-ნი გიორგი ქართველიშვილისაგან გამოცემულს „ვეფხისტყაოსანს“... დაბეჭდილია მშვენიერს ქალაღზედ, მომსხო და ლამაზი ასოებით და შემკულია ფრიად დიდი მშვენიერის სურათებით, რომელთა რიცხვი თექვსმეტია...“ იაკობგებაშვილი დაასკვნის: „ავტორი დიდი მადლობის ღირსია, რომ ჩვენს ლარიბს (ამ ჟანრის, ვ.კ.) ლიტერატურას შემპაჭა ამისთანა მშვენიერი ნიგნი. ვინატრით ამ ნიგნის მოფენას ჩვენს სკოლებსა და ოჯახებში“. („ივერია“, 1901, № 110, 24 მაისი).

3. კონჭოშვილის „მოგზაურობას“, „ივერიაში“, იაკობ ფხაკაძეც გამოეხმაურა. მან თავის ნერილში მოიყვანა ცნობილი ისტორიკოსის ალ.ხახანაშვილის რეცენზია, რომელიც რუსულ ჟურნალ „ისტორიჩესკი ვესტნიკ“-ში იყო დაბეჭდილი. ალ. ხახანაშვილი აღნიშნავდა: „მოგზაურობათა ლიტერატურა გამდიდრდა პატიოსანი შრომით, რომელიც ეკუთვნის დეკანოზს პეტრე კონჭოშვილს. დამსახურებულს დეკანოზს 40 წელი გაუტარებია ეკლესიის სამსახურში და 35 წელიწადი ქრისტეს სარწმუნოების საღვთო სჯულის მოძღვრების სწავლებაში... დეკ. პეტრე კონჭოშვილის ნიგნი დანერილია ადვილი, გასაგები ენით, მსურვალე გრძნობით, გულწრფელად და მიიზიდავს მკითხველთა ყურადღებას. მისი წინა დროის მოგზაურნი ტიპოთე და იონა მიტროპოლიტნი კი, სწერდნენ მძიმე ენით, მათი თხზულებები, მოგზაურობანი პალესტინას, მდაბიო ერს ვერ ახალისებენ. ამ მხრივ, მოთხოვნილებას ვერ აკმაყოფილებს მეცნიერთა შრომებიც. დეკანოზ კონჭოშვილს დაუცავს სიმარტივეცა და მეცნიერული მზარეც. (ავტორი) კეთილსინდისიერად აღგვიწერს ღირსშესანიშნავ ძეგლებს აღმოსავლეთის ქრისტიანობისას და გვამცნობს შესაბრაღის მდგომარეობას იქაურ ქართველთა ეკლესიათა და სავანეთა, რომელნიც ოდესშე აყვავებულნი იყვნენ, ხოლო აწ მიტაცებულნი არიან ბერძენთა, რომის კათოლიკეთა და გრიგორიანთა მიერ...“ თავის მხრივ, ი.ფხაკაძე დასძენს, რომ

„მოგზაურობის„ გაცნობის შემდეგ, მას ისეთი შთაბეჭდილება დარჩა, რომ „მელნიტ კი არა, ცრემლით და სისხლით დანერვილი ყოფილა კონჭოშვილის წიგნი“ („ივერია“, 1902, № 34).

უნდა დავასკვნათ, რომ წიგნმა შეასრულა მასზე დაკისრებული ყველა ამოცანა, იქ დასმული საკითხები კი, დღემდე ინარჩუნებენ აქტუალობას.

ამგვარად, ეპისკოპოსმა პეტრე კონჭოშვილმა პირნათლად მოიხადა მოვალეობა წინაშე „წმიდა დედა ეკლესიისა და სამშობლოსა“.

A SPECIMEN OF PILGRIMAGE LITERATURE

(The Book of Travels of Petre Konchoshvili, Bishop of Gori)

Summary

Bishop Petre Konchoshvili (1836-1909) was a prominent ecclesiastical and public figure of his time. Unfortunately, after 1917 all his services were buried in oblivion.

He improved and prepared for publication the Georgian versions of the Old Testament. Father Petre was among the few Georgian ecclesiastical leaders who strongly demanded the autocephaly of the Georgian Church.

He was a well-known benefactor too. For example, he built a church in the village of Atsquri and he opened the first free village library in the region of Kakheti.

In 1899 Father Petre travelled to the Holy places of Palestine and Mount Athos, observing and describing. The full title of his book, published in Tiflis in 1901, was "Journey to the Holy City of Jerusalem and the Holy Mount Athos". The book was excellently illustrated with 16 lithographs and was received warmly by the Georgian public. It was reviewed by I. Gogebashvili, A. Khakhanashvili, and others.

It can be concluded that the problems dealt with in Konchoshvili's book are still topical.

ეროვნული პრობლემა მართლმადიდებლურ ტრადიციაში

ეროვნული პრობლემა არ მდგარა ქრისტიანობამდე. ერთადერთი ერი, რომელსაც გამძაფრებული ჰქონდა ეროვნული თვითშეგნება უნიკალობის თვითალიარებამდე, ებრაელი ერი იყო. ერის იდეა მისგან მოდის, მისგან გადმოდის მემკვიდრეობით ქრისტიანულ ხალხებში.

მაგრამ ნაციონალურ პრობლემას არც დასავლურ და არც აღმოსავლურ ქრისტიანულ თეოლოგიაში დოგმატური დამუშავება არ ჰქონია. ამდენად, ეს საკითხი ღიად არის დარჩენილი. კათოლიკე ეკლესია დუმს ერის პრობლემაზე და ეს დუმილი ბრძნული დუმილია, რომლის შეცნობა ჩვენ არ ძალგვიძს.

ეროვნულობის ფენომენი, მისი ძირი საიდუმლოებრივია და იქნებ მისი ჭეშმარიტი არსი არც გაცხადდეს ისტორიის მსვლელობაში, არამედ მხოლოდ მის დასასრულს, როცა გამოჩნდება ისტორიის მიზანი, რომ ეროვნულობის საიდუმლოსაც აეხადოს ფარდა. თუმცა, ერებს, ხალხებს, აქვთ ზეციური მფარველობა, შეიძლება ჰყავდეთ ზეციური პატრონი, ეროვნული იდენტიფიკაციის შენახვა მაინც მთლიანად ადამიანის თავისუფალ ნებაზეა დამოკიდებული: ადამიანმა უნდა გადაწყვიტოს თავისი კუთვნილება ამა თუ იმ ეროვნული ერთიანობისადმი და ერიც იარსებებს მანამდე, სანამ მისი ეროვნული ენერგია არ დამცხრალა და ისტორიული მახსოვრობა არ ნაშლილა, სანამ მისი ეროვნული ნება მოითხოვს დარჩეს იმ ერთიანობად, როგორც ისტორიულად იქნა ჩამოყალიბებული. ვერ დაიფარავს მას ვერც სამება, ვერც ქრისტე, ვერც მფარველი ანგელოზი, ვერც ღვთისმშობელი. სოცეროლოგიური მომენტი ერის მიმართ პრობლემატურია. რადგან ხსნა ევლინება ადამიანს, პიროვნებას, რომელიც ღვთის ხატად არის გაჩენილი, ერი კი ადამიანის ხატია.

ეროვნულ ინდივიდუალობებს ბაბილონის გოდოლთან მიეცა დასაბამი. ბიბლიური ამბავი ენათა აღრევისა გვამცნობს ჭეშმარიტებას ენათა წარმოშობის მიზეზზე. მიზეზი იყო ერთიანი კაცობრიობის ჯანყი ღვთის წინააღმდეგ, ენებად და ხალხებად დაქუცმაცება კი-სასჯელი ჯანყისათვის.

თუმცა კაცობრიობის ერთიანობა დაირღვა და ხალხების ხსოვნაში თითქმის წაიშალა ღმერთში დასაბამიერი ერთიანობის შეგნება, ეს კი ადამის დაცემის ტოლფასი იყო, მაგრამ უკვე წარმოშობილს, რა მიზეზითაც უნდა წარმოშობილიყო, უნდა დაეკავებინა თავისი ადგილი რეალობათა იერარქიაში. ამიერიდან ნებატოვრ მოვლენას, რაც ამ განცალკევებაში მდგომარეობს, უნდა შეეძინა დადებითი მნიშვნელობა. სირიელი საეკლესიო მწერალი იაკობ სარუგელი (V-VI სს.) ერთ თავის

სადიდებელში ასე ამბობს: „ენებად განაცალკევა ისინი, ტომებად დაჰყო. მაგრამ, ნახე, ეს ნიჭია, რომელიც ღმერთმა სასჯელის სახელით უწყალობა მათ... ბრძენმა მოძღვარმა განასწავლა ისინი ენებში, გაუნანილა და მისცა ყოველ ხალხს თავისი ენა... დიდი სიმდიდრე გადმოუღვარა მათ გასაჭირში და ფასდაუდებელი მეცნიერებით განასწავლა ისინი. აჰა, მათი სასჯელი სამკაულად შეექმნა მთელს ქვეყნიერებას... მონყალება მოიღო ბაბილონელებზე და ენებით, როგორც ოქროთი, გაამდიდრა ისინი...“

კაცობრიობის არსებობა განცალკევებულ ერებად ადამის სიმდიდრეა, მაგრამ ამ განცალკევებას არ უნდა ჰქონდეს თავისთავადი, აბსოლუტური ღირებულება. ერებად დაყოფა თითოეულ ერს აძლევს მხოლოდ შანსს საკუთარ გზაზე გავლით კვლავ ჰპოვოს უნივერსალური, რომელიც ადამში იყო პოტენციურად, და ამ უნივერსალურამდე აიტანოს ყველაფერი ღირსეული, რასაც ის თავის განსაკუთრებულ გზაზე ჰპოვებს, რათა საბოლოოდ მთელი კაცობრიობის ძალისხმევით ამოწურულ იქნას ყოველი შესაძლებლობა, რეალობის ყოველი კუნჭული და საფეხური. ყველაფერი, რასაც ერთიანი კაცობრიობა ფლობდა, როგორც თავის პოტენციას, ამჟამად ეს სხვადასხვა ხალხებშია განანილებული და კვლავ გამთლიანებას ელის. გათავთავისებული გზები, საბოლოოდ, კვლავ ერთად უნდა შეიყაროს, ყველა გზა კვლავ გოდლის — ოლონდ ახალი შეგნებით — აღსაშენებლად უნდა შეერთდეს.

როგორც დაცემულმა ადამმა ბოლომდე უნდა გამოსცადოს თავისი გზა, რომ ისევ მოიპოვოს თავისი თავდაპირველი სახე და რაღაც მასზე მეტი, ასევე კაცობრიობამ ბოლომდე უნდა გაიაროს გზა ამ დანაწევრებაში, რომ კვლავ დაუბრუნდეს ბაბილონის გოდლამდე არსებულ მდგომარეობას, როცა იყო ერთი ენა და ერთი სიტყვები, მაგრამ ეს ერთი, იმ განცალკევებით მავალ გზებზე მოპოვებული, მრავალი გამოცდილებით იქნას გაამდიდრებული.

ღირებულია არა ერი, როგორც განცალკევებული ფენომენი თავისთავად, არამედ მხოლოდ ის, რაც მას შეუძლია შესძინოს კაცობრიობას და ეს „რაღაც“ აბსოლუტური ღირებულებისა იქნება.

ამდენად, მისი, როგორც ერის, გამართლება ისევ და ისევ კაცობრიობაშია, ადამშია, საიდანაც ის გამოვიდა და რომლის ნაპერწკალსაც ატარებს. მისი მიზანი ამიერიდან არის აბსტრაქციად ქცეული კაცობრიობის გაცოცხლება და მისთვის კონკრეტული, რეალური სიცოცხლის მინიჭება. ეს გზა ადამის დარღვეული ცნობიერების ინტეგრაციის ანალოგიურია და ამავე მიზანს ემსახურება. მთელი მომავალი ამ სამსაფეხუროვანი რეალობის — ადამიანის, ერისა და კაცობრიობის — ერთიანობაშია.

მართალია, ქრისტიანობას, როგორც ხსნის რელიგიას, ადამიანის პიროვნება ჰყავს მხედველობაში, როგორც რწმენის სუბიექტი, როგორიც ვერ იქნება ვერც ერთი ერი და ვერც კაცობრიობა, მაინც

იგი არ უგულებელჰყოფს იმ ფაქტს, რომ ადამიანები ცალკეულ ერთობებად არიან გაერთიანებულები და ამ ერთობებს თავისი ადგილი უჭირავს სამყაროს იერარქიის კიბეზე. ერი არსებობს, როგორც ადამიანთა ერთობა, და ამდენად, მას შეუძლია იყოს ქრისტეს ეკლესია. ყოველი ეთნიური ერთობა, რომელიც განიცდის თავს როგორც თავისთავადს, პოტენციურად ატარებს ქრისტეს ეკლესიას და, რამდენადაც გამოკვეთილია მისი სახე, იმდენად უფრო მზად იქნება იგი ამ პოტენციის განსახორციელებლად. ქრისტემ უბრძანა მოციქულებს, ექადაგათ ხალხებში და მოექციათ ხალხები, არა მხოლოდ ინდივიდები, ვინც ბადეს ამოჰყვებოდნენ, არამედ სწორედ ხალხები, რომლებიც ქვეყნებად და სახელმწიფოებად ცხოვრობენ და იმ საერთო „ბაბილონიდან“ არიან გამოსულნი.

თუმცა სახარებაში თავიდან ჩადებული იყო უნივერსალური, საკაცობრიო მუხტი, მაინც ისტორიული ქრისტიანობა არ დადგომია კონსოლიდაციის გზას. მოციქულთათვისვე უცხო იყო დიოგენესეული უსამშობლოობის (ἀπολις) განცდა. ახალ აღთქმაში არ არის ძნელი მოსაძებნი დადებითი დამოკიდებულება ეროვნულობისადმი. თავად მაცხოვარი საკმარის სიყვარულს ამჟღავნებს თავისი მშობლიური ხალხისადმი, და ეს გამოწვეულია ებრაელობის არა მხოლოდ რჩეულობისა და იმ მისიის გამო, რომელიც მას დაკისრებული ჰქონდა ღვთის განგებით. ნმ.პავლე მოციქული, მას შემდეგ, რაც წარმართთა მოციქული გახდა და თანამემამულეთა უმრავლესობამ ზურგი შეაქცია და ფაქტიურად მონყდა თავის ერს, გულგრილი კი არ გამხდარა თავის ხალხისადმი. აი, რას მიუწერს ის რომაელთა ეკლესიას: „ვლაცულობ, რომ ვიყო მე თავად ქრისტესაგან განდგომილი ჩემს ძმათათვის, ჩემს თვისტოთათვის ხორციით“ (რომ. 9,3).

როდესაც პავლე მოციქული ამბობს „არ არის არც ბერძენი, არც იუდეველი, არც წინდაცვეთა, არც წინდაუცვეთელობა, არ არის ბარბაროსი, სკვითი, მონა და თავისუფალი, არამედ ქრისტეა ყოველივე და ყოველივეში“ (კოლ. 3,11), იგი არ გულისხმობს, რომ ქრისტეში უქმდება ეროვნული განსხვავებანი (კერძოდ, ებრაელსა და ბერძენს შორის), ან ყოფით-ტრადიციული თავისებურებანი (წინადაცვეთილობა თუ წინადაუცვეთელობა), ან სოციალური საფეხურები (მონობა და თავისუფლება), ან კულტურული დონე (ელინი, ბარბაროსი, სკვითი), ქრისტე არ ეხება ამ სხვაობებს, ისინი რჩებიან. პავლე ამ სიტყვით ამბობს, რომ ქრისტეში უქმდება ის უპირატესობანი, რომლებიც ზოგიერთი, რაღაც ნიშნით გამორჩეული, ხალხისა თუ კლასისათვის საამაყო ან საპარცხვინო იყო. „ახალ ერში“ (χαλκον νεος, როგორც პირველ საუკუნეებში იწოდებოდნენ ქრისტიანები), რომელიც ქრისტეს სისხლით არის გამოსყიდული და ამ გამოსყიდვით გარდაქმნილი, ყველანი ერთმანეთის თანასწორნი არიან ღირსებით, რადგან ერთია მათი ღირსება — ქრისტე, როგორც მოციქული მიუწერს: „... თავადი არს უფალი ყოველთაჲ რომელი განამდიდრებს ყოველთა, რომელნი

მხადიან მას“ (რომ. 10,12). ყოველი განმასხვავებელი ნიშანი და თვისება რჩება, მაგრამ მას ქრისტეში არავითარი უპირატესობა არ ახლავს. ქრისტე ყველა უნიკალობისა და განუმეორებლობის-პიროვნულისა და ეროვნულის შემთავსებელია.

ქრისტეს მიმართ ყოველი ეთნიური თუ ეროვნული ინდივიდუალობა არის მასალა, რომელიც ქრისტემ უნდა განმსჭვალოს, როგორც ცეცხლმა შანთი. ქრისტე და ერი ისეთ ურთიერთობაში უნდა იყვნენ, როგორც თავად ქრისტეს პიროვნებაშია ორი ბუნება მოქცეული — კაცობრივი და ღვთაებრივი. ერი ადამიანური სანყისია ამ შეპირისპირებაში, ქრისტე კი — ღვთაებრივი. და, როგორც ღვთაებრივი არ შთანთქავს ადამიანურს ქრისტეს პიროვნებაში, ასევე ქრისტე ერებში არ აუქმებს ეროვნულობას, რომელიც მის კულტურაში, მის ისტორიაში ვლინდება. ეროვნული თვისებები, რომლებიც წარმართულ ერებში ბუნებრივი მოცემულობანია, აქ ახალ სიმაღლეზეა აყვანილი. ქრისტეში ყოფნა აუქმებს მხოლოდ იმას, რაც გასაუქმებელია, რაც აბრკოლებს საკაცობრიო ერთიანობის შეგნებას. ცეცხლი ნვაეს ყველაფერს, რაც იწვის და დასანჯავია. როგორც ბუნებრივ მადანში იწვის ყველაფერი, გარდა წმიდა ლითონისა, რომელიც უნდა გამოდნეს მისგან. ასევე ქრისტეს ერში. ქრისტეს ერში ყველაფერი ემსახურება არა თვითგანდიდებას და სხვების მიმართ უპირატესობის ამპარტავნულ გამოჩენას, ეთნიურ გამაუცხოებელ დაპირისპირებას, რჩეულობისა და მესიანიზმის გაუკულმართებულ შეგნებას, არამედ ისევ და ისევ დარღვეული ცნობიერების გამთლიანებას. არა დაპირისპირება, უცხოობა, არამედ ურთიერთშეესება, თანხმობა უნივერსალურში, რომელიც არის ქრისტე, ახალი ადამი, რომელშიც როგორც ერი, ისე ცალკეული ადამიანი თავისუფლდება ბუნებითი დასაზღვრულობისაგან, რათა ერიც და ადამიანიც ბატონობდეს თავის ბუნებაზე და არა ბუნება მასზე (მდრ. დაბ. 4.7).

სულიწმიდამ დასტური დასცა ეროვნებათა არსებობას, როგორც ფაქტს, როცა მოციქულები სხვადასხვა ენებზე ალაპარაკა (საქმე, 2,3-4). აქ თავი იჩინა სულიწმიდის გამაინდივიდუალებელმა ძალამ, რომელიც სათითაოდ ეფინება განსხვავებულ ენებზე მოლაპარაკეთ, და ამ ენებისათვის ლიტურგიული მნიშვნელობის მინიჭებით არა მხოლოდ ამართლებს მათ არსებობას, არამედ უფრო მაღალ საფეხურზე აყავას ისინი, როდესაც გარდაქმნის მათ ქრისტიანულ ენებად, როგორც სახარების ქადაგების ინსტრუმენტებად და გამოსყიდვის საიდუმლოს ამთვისებელ-შემნახველებად თავიანთ ნიალში.

თუ ქრისტე მთელ კაცობრობას აერთიანებს, როგორც ეკლესიის თავი, წმიდა სულის მოქმედება ინდივიდუალურია. ის მოეფინება როგორც ცალკეულ ადამიანებს, ასევე ცალკეულ ხალხებს, რამდენადაც მათ ინდივიდუალობის ბეჭედი აზის. ჩვეუფიქრდეთ პავლე მოციქულის მოძღვრებას მრავალფეროვან ნიჭთა შესახებ, როცა ის ამბობს, რომ „სხვადასხვანაირია“ ნიჭი, მაგრამ სული ერთია. მსახურებანიც

სხვადასხვანაირია, უფალი კი ერთია. მოქმედებანიც სხვადასხვანაირია, ხოლო ღმერთი ერთია... " (1 კორ. 12,4-6). მოციქული მოიხმობს ანალოგიას მრავალწევრიანი სხეულისას, სადაც თითოეულ წევრს თავისი ფუნქცია აქვს — ერთი ვერ გააუქმებს მეორის მოქმედებას და ვერც შეცვლის მას. ასევე თუ ერთი ასო გაბატონდება და მთელი გახდება, რა ქნას სხვა ასომ? „თუ მთელი სხეული თვალია, სადღაა სმენა?“ (1 კორ. 12,17).

ამ წმიდა სულისმიერ ინდივიდუალიზმს, რომლის გამოხატულებაც ეროვნულ ეკლესიათა ავტოკეფალურობა აღმოსავლურ საქრისტიანოში, შეიძლება მოვუძებნოთ ღვთისმეტყველური საფუძველი. ბიზანტიური ინდივიდუალიზმის ფესვი, როგორც ეს ლიტურგურაშია აღნიშნული, ჩანს ბიზანტიური რელიგიურობის ორიენტაციაში წმიდა სულის მიმართ, რის გამოც იგი უპირატესობად „სულიწმიდის რელიგიაა“. ვიმონებ ვლ.სოლოვიოვს, რომელიც წერს: შუა საუკუნეებში ეს ესმოდათ დასავლეთშიც. დიდი პაპი ინოკენტი III (XII-XIII სს.) გამოთქვამდა აზრს, რომ აღმოსავლეთის ეკლესია წარმოადგენს ქრისტიანობის სულიერ მხარეს და რომ იგი არის, უპირატესად, სულიწმიდის ეკლესია“ (ტ.1,1989, გვ.158). დასავლეთის მწყემსმთავარი, დავსდენტ ჩვენ, ამას აღნიშნავდა იმჟამად უკვე განმტკიცებული Filioque-ს ფონზე, რამაც შეუქცეველი განსხვავება გამოიწვია სამების ღვთისმეტყველებაში, იერარქიულად დაუქვემდებარა რა წმიდა სული მეორე იპოსტასს, რომ აღმოსავლეთში სამების ღვთისმეტყველება მისი სამწევრიანობით ანუ დიფერენციაციით იწყება, და მხოლოდ ამის შემდეგ გადადის ერთარსებაზე, როგორც ეს გრიგოლ ღვთისმეტყველის ნაწერებში ჩანს, ამას თავისი ანალოგი პქონდა იმთავითვე აღმოსავლური ქრისტიანული ეკლესიების ორგანიზაციულ მონაცემებში ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ნიშნით, საკუთარ ანბანში, წმიდა წერილის თარგმანებში და ღვთისმსახურებაში ეროვნულ ენებზე, საკუთარ საეკლესიო არქიტექტურულ ტიპში. ავტოკეფალური ეკლესიები სამების წევრთა მსგავსად პიროვნული ინდივიდუალობისა და უნიკალობის ბეჭედს ატარებენ, მაგრამ თითოეული მათგანი თავის ბუნებით კათოლიკე ეკლესიას წარმოადგენს. ეს ყველაფერი აღმოსავლურ ეკლესიაში სულიწმიდის მოქმედების შედეგად უნდა მივიჩნიოთ.

აღმოსავლეთ საქრისტიანოში ორგანიზაციული თავისუფლება (ავტოკეფალურობა) არ არის დამაბრკოლებელი იმისა, რომ თითოეული მათგანი უნივერსალურს მოიცავდეს თავის თავში. ისევე, როგორც ყოველი კონკრეტული ეკლესია, სადაც ლიტურგია მიმდინარეობს, სადაც მრევლი ეზიარება ქრისტეს სისხლსა და ხორცს, მისტიურად და რეალურადაც საყოველთაოა.

ეროვნულ კუთვნილებას (იდენტიფიკაციას) და თვითცნობიერებას ქრისტიანი ინარჩუნებდა მონასტრებშიც კი, სადაც თითქოს ეს ნაკლებად იყო მოსალოდნელი. მონასტრები ბიზანტიურ საქრისტიანოში

წარმოადგენდნენ მსოფლიო საკაცობრიო ეკლესიის ხატს, სადაც შეკრებილი იყვნენ ქრისტიანი ერების წარმომადგენლები. ერთმანეთის გვერდით მოღვაწე არაბი, სირიელი, სომეხი, ქართველი ბერები ერთსა და იმავე დროს ემსახურებოდნენ თავ-თავის ეროვნულ ეკლესიებს (საბა განწმენდილის ლავრაში შეიქმნა სახარების ქართული თარგმანის ერთ-ერთი რედაქცია), და უნივერსალურ-ქრისტიანულს, რამდენადაც ემორჩილებოდნენ საერთო სამონასტრო ტიპიკონს. ეს უნივერსალური ელემენტი მათი მსახურებისა საღვთო ლიტურგია იყო, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ ბერძნულ ენაზე სრულდებოდა. საბა განწმენდილის მონასტერი და ასევე სხვა მონასტრები (მაგ. წმ. ეკატერინესი სინას მთაზე, შავ მთაზე სირიაში, ათონზე და სხვაგან) კაცობრიობის ჭეშმარიტ ხატს, მსოფლიო (საკაცობრიო) ეკლესიას წარმოადგენენ წინასახეობრივად.

დასასრულ, ამავე ეროვნული ინდივიდუალობისა და უნივერსალურობის დიალექტიკის კონტექსტში უნდა გავიზიაროთ X ს-ის სასულიერო მწერლის გიორგი მერჩულეს სიტყვები „ქართლად ფრიადი ქვეყანაა აღიარაცხების, რომელსა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის და ლოცვაა ყოველი აღესრულების, მხოლოა კვრიელმსონი ბერძულად ითქუმის“. ამ სიტყვებში დადასტურებულია არა მხოლოდ ის ფაქტი, რომ საქრისტიანოს ერთ-ერთი ეროვნული ენა — ქართული ენა ლიტურგიული ენაა, არამედ ამასთან ერთად ისიც არის აღიარებული, რომ ამ ენაში, რომელიც აქ ერის ძირითადი გამოხატულებაა, გაისმის უნივერსალური ზეეროვნული ხმა, რომლის ნიშანი კირიელისონია. ყველაფერი, რაც ითქმის ენის მიმართ, ერის მიმართაც ითქმის.

ამასთან დაკავშირებით უნდა დავასკვნათ, რომ რამდენადაც ილუზორულია „ზეციური საქართველო“ (რადგან ადამიანები ერებად და სახელმწიფოებად ვერ შევლენ ღვთის სასუფეველში, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ როგორც ეკლესია), ამდენადვე შეუწყნარებელია „ქართული ქრისტიანობით“ გამოწვეული ფილეტური სიამაყე. თუ რაიმე საამაყოა ამ სფეროში, ეს ისევ და ისევ უნივერსალურობის სიმბოლო კირიელისონია. ასე იყო წარსულში, ასე უნდა იყოს დღეს, ასე იქნება მომავალში.

THE NATIONAL PROBLEM IN THE ORTHODOX TRADITION

Summary

The National Problem has not been given dogmatic treatment either in Western or Eastern theological tradition. The Church is silent on the national problem and this is a wise silence, which we cannot know.

National individualities started from the "tower of Babel". The biblical story of the "confusion" of languages gives a true cause of the origin of languages: the revolt of the single mankind against God, causing the origin of languages and peoples as a penalty.

The mankind's unity was broken and the individual nationalities do not actually carry the consciousness of unity, yet the resultant entity must occupy its place in the hierarchy of realities. This negative phenomenon of separation and alienation must henceforward acquire positive significance. The breakup into nations gives each nation a chance to acquire the universal that was given potentially in Adam by traversing its own road, and to raise to this universal all the good that it acquires along its special route.

A nation is of value not as a detached phenomenon but only by what it can impart to humanity. Hence its (the nation's) justification again lies in mankind. Its goal henceforth is to revive mankind, turned into an abstraction, and to impart concrete, real life to it. This path is analogous to the integration and restoration of Adam's disrupted consciousness.

A nation exists as a unity of men and, hence, it can be Christ's Church. Every unity that experiences itself as unique potentially carries in itself Christ's Church. And to the extent to which its image is defined the readier it will implement this potential. Christ and the nation must be in a relationship like the two natures in Christ's person: human and divine. Nation is the human principle, and Christ, the divine. And as the divine does not absorb the human in Christ's person, so Christ does not abolish the national in the nation, manifested in its culture and history.

The Holy Spirit approved of the existence of nations by making the apostles speak in different languages (Acts 2. 3-4).

If Christ unites the entire humanity as the head of the Church and himself the Church, the Holy Spirit considers the individual person, its action is individual. Take the teaching of the Apostle Paul on the variety of gifts, saying: "There are varieties of gifts, but the same Spirit. There are

varieties of service, but the same Lord. There are many forms of work, but all of them, in all men, are the work of the same God (1 Cor. 12. 4-6). The Apostle cites the analogy of a body with many limbs, with each limb or organ having its own function: one cannot abolish the other, nor replace it. In the same way, if a single limb were to gain the upper hand, what should another limb do? "If the body were all eye, how could it hear? (1 Cor. 12.17)

A Christian preserved his national identity and self-consciousness even in the monasteries, where this would seem to be less expected. In Byzantine Christendom monasteries represented the image of the oecumenical Church in which representatives of Christian nations were assembled. Arab, Syrian, Armenian and Georgian workers, engaged side by side in monastic activity, at the same time they served their own countries and national churches as well as the universal Christian Church, inasmuch as they came under the common monastic typicon. The divine liturgy, read only in Greek, was this universal element of their service. The monastery of Saint Saba as well as other monasteries (e.g. those of St. Catherine on Mt. Sinai, on the Black Mountain in Syria, on Mt. Athos, and at other places) constituted the true image of mankind, the ecumenical church, prefiguratively. The words of the 10th-century Georgian church writer Giorgi Merchule, turned into a formula, should be considered in the same context of the national-vs-universal dialectic.

ვასილ ჭილაძე და საქართველო-იმერეთის სინოდის კანტორა

ვასილ ჭილაძეს ქართული მწერლობის ისტორიაში მოკრძალებული ადგილი უკავია. მას იცნობენ როგორც რამდენიმე თხზულების მთარგმნელს რუსულიდან ქართულ ენაზე და იოანე ბატონიშვილთან დაახლოებულ პირს. 1984 წელს ლენინგრადში მივლინების დროს მივაკვლიეთ პირველწყაროს მნიშვნელობის მქონე საინტერესო მასალას, რომელიც ახალი კუთხით წარმოგვიდგენს ვასილ ჭილაძის მთარგმნელობით საქმიანობას და საშუალებას გვაძლევს მისი მოღვაწეობის მასშტაბებზე განსხვავებული შეხედულება ვიქონიოთ. ეგვე მასალა ააშკარავებს ვ. ჭილაძის მოღვაწეობის სხვა ასპექტებსაც, კერძოდ, მის მონაწილეობას საქართველოს ეკლესიის ცხოვრებაში. ვ. ჭილაძეზე ჩვენ უკვე გამოვაქვეყნეთ გამოკვლევები¹, ამჟამად მზად გვაქვს მონოგრაფიაც, რომელიც მკითხველს გააცნობს ამ უსამართლოდ მივიწყებული მთარგმნელის ცხოვრებას, მოღვაწეობასა და შემოქმედებას.

ქართული მწერლობის ისტორიისათვის ვასილ ჭილაძე საინტერესოა, უპირველეს ყოვლისა, როგორც მთარგმნელი, მაგრამ არანაკლებ საინტერესოა მისი მოღვაწეობის მეორე ასპექტიც — საქართველოს სასულიერო ცხოვრებაში მონაწილეობა, რაც განსაზღვრა მისმა მუშაობამ პროკურორის პოსტზე საქართველო-იმერეთის უწმინდესი სინოდის კანტორაში 1814-1828 წლებში. ჩვენც ამჟამად ამ ასპექტს მივაპყრობთ თქვენს ყურადღებას, მაგრამ იმისთვის, რომ წარმოგვჩვენა იქონიოთ მასზე, როგორც მთარგმნელზე, მოკლედ შევეხებით მის თარგმანებსაც.

ვ. ჭილაძეს თარგმნილი აქვს ს. პუფენდორფის ნაშრომი „О должностях человека и гражданина“, რომელიც დაცულია თბილისის გ. ლეონიძის სახ. ლიტერატურულ მუზეუმში. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტში ინახება მისი თარგმანი დ. პრეისლერის თხზულებისა „მხაზველობითი ხელოვნების კანონი“, რომელიც შესრულებულია 1804 წელს პეტერბურგში. ლენინგრადის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ერთ-ერთმა ხელნაწერმა შემოგვინახა ვ. ჭილაძის თარგმნილი „პეტრე I-ის საზოგადო რეგლამენტი ანუ

¹ ლ. კიკნაძე, ახალი მასალები იოანე ბაგრატიონის სახელით ცნობილი რუსულ-ქართული ლექსიკონის შესახებ. — მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, №4, 1984, გვ. 5-22; მისივე, ვასილ მათეს ძე ჭილაძე — რუსეთის აკადემიის ლექსიკონის მთარგმნელი, მრავალთავი, საქ. მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, XVI, თბ. 1992, გვ. 107-116.

ნესდება“. თარგმანი შესრულებულია 1803 წელს, მისი საგარეო საქმეთა კოლეგიაში მუშაობის დროს. ამ თარგმანისათვის ვ. ჭილაძე დააჯილდოვეს ბრილიანტის ბეჭდით. 1804 წელს მას შეუსრულებია „რუსეთის საიმპერიო სჯულდებანის“ თარგმანი, რომელმაც აგრეთვე მთავრობის ჯილდო — მეორე ბრილიანტის ბეჭედი დაიმსახურა. გარდა ამისა, ჩვენ მივაკვლიეთ ცნობას², რომ 1806-1811 წლებში ვ. ჭილაძეს ქართულიდან რუსულ ენაზე უთარგმნია ვახტანგ VI-ის კანონები, რომელსაც, მთარგმნელის თქმით, „გულმოდგინე და ხანგრძლივი შრომა“ დასჭირვებია, მაგრამ იგი ჯეროვნად არ დაუფასებია მთავარმართებელ ტორმასოვს მისდამი ცუდი დამოკიდებულების გამო³. ყველაზე დიდი ღვაწლი, რომელიც მიუძღვის ვ. ჭილაძეს რუსულიდან ქართულად თარგმნის საქმეში, არის რუსეთის აკადემიის 6 ტომეული ლექსიკონის თარგმნა ანუ ორენოვანი — რუსულ-ქართული ლექსიკონის შექმნა, ლექსიკონისა, რომელიც შეიცავს 45.000-მდე სიტყვას და უნიკალურ ნაშრომად ითვლება რუსულ ლექსიკოგრაფიაში. ბ. ბელინსკი ამ ლექსიკონის შექმნას „ნამდვილ გმირობად“ მიიჩნევდა, ნ. კარამზინი კი მას მიაკუთვნებდა „იმ ფენომენთან რიცხვს, რომლითაც რუსეთი აცვიფრებს ყურადღებიან უცხოელებს“⁴.

ამ სოლიდური მოცულობისა და ლექსიკოგრაფიულ სფეროში გამორჩეული ნაშრომის თარგმანი ანუ რუსულ-ქართული ლექსიკონი მთელი 170 წლის განმავლობაში მიენერებოდა იოანე ბატონიშვილს (ბაგრატიონს), ისევე როგორც „საბუნებისმეტყველო ლექსიკონი“, რომელიც აგრეთვე რუსეთის აკადემიის ლექსიკონის თარგმნითაა მიღებული. ჩვენ მიერ მიკვლეული საარქივო მასალები სრული უეჭველობით ამტკიცებენ, რომ ამ ორსავე ლექსიკონის შემოქმედია ვასილ მათეს ძე ჭილაძე და არა იოანე ბატონიშვილი, რაც გაზიარებულია კიდევ სპეციალისტთა მიერ⁵.

საქმე ის არის, რომ შემორჩენილია წერილები იოანე ბატონიშვილისა, ე.ი. ავტორად მიჩნეული პირისა, რომლებშიც პირდაპირ არის დასახელებული ამ ლექსიკონის შემოქმედი — ვასილ მათეს ძე ჭილაძე. აქ არ მოვიტანთ ამ საკმაოდ ვრცელ წერილებს, რომლებიც უკვე გამოქვეყნებულია და რომელთა ადრესატები არიან რუსეთის მაღალი ჩინოსნები — მაშინდელი შინაგან საქმეთა მინისტრი ო. კოზოდავლევი და განათლების მინისტრი ა. რაზუმოვსკი⁶, და

² ЦГИАЛ, ф. 1284, оп. 4^а, 1811, кн. 32. д. 296.

³ იქვე.

⁴ Н.М. Карамзин, Речь произнесенная в торж. собр. Росс. Академии 5 дек. 1818 г. соч. IX, 1835, гл. 268.

⁵ იხილეთ ა. ფოცხიშვილი, ქართული ენათმეცნიერების ისტორია, თბ. 1995, გვ. 364-372; აგრეთვე მისივე, იოანე ბატონიშვილი თუ ვასილ ჭილაძე? გაზ. „ნიგნის სამყარო“, 1988, 14/IX, №17, გვ.2.

⁶ ЦГИАЛ, დასახ. საქმე.

ვიტყვიტ მხოლოდ, რომ აქ დასახელებულია არა მარტო ლექსიკონის ნამდვილი ავტორის სახელი, არამედ თარგმნის დრო, მიზეზები და მიზნები, ლექსიკონის დაბეჭდვის აუცილებლობის მოტივები და ა.შ.

იოანე ბატონიშვილის წერილების მიხედვით, ვ. ჭილაძეს ლექსიკონის თარგმნა დაუწყია პეტერბურგში ჩასვლისთანავე, ე.ი. 1812 წელს და „დღე და ღამ“ მუშაობით გაუსრულებია ეს საქმე 1814 წ. მისი ზედამხედველობით. ამასთანავე რუსული სიტყვანი გაუწყვია „უკეთესი სისტემის“ — ანბანური რიგის მიხედვით, რაც ლექსიკონს რუსულში არ ჰქონია. იოანე ბატონიშვილი ხაზს უსვამს მთარგმნელის საფუძვლიან განათლებას, ენების ჩინებულ ცოდნას და ამ თავგანწირული, გმირობის ტოლფასი შრომის საფასურად ითხოვს ვ. ჭილაძის შესაფერისად დაჯილდოებას. მას კარგად ესმის, რომ ამ სამუშაოსთვის დაჯილდოება ვ. ჭილაძის შრომის ნაყოფის აღიარებაც იქნებოდა და ნახალისების დიდი სტიმულიც მისი შემდგომი საქმიანობისათვის.

მიუხედავად იოანე ბატონიშვილის დიდი მცდელობისა, ვ. ჭილაძეს ჯილდო არ მიუღია, მაგრამ, რაც მთავარია უსამსახურო პირისათვის, იგი დაუნიშნავთ თბილისში ახლადგახსნილი საქართველო-იმერეთის სინოდის კანტორის პროკურორად, რაც საშუალებას აძლევდა მას მონაწილეობა მიეღო ქართული ეკლესიის ცხოვრებაში.

ვფიქრობთ, უინტერესო არ იქნება ვ. ჭილაძის მოღვაწეობის ზოგიერთი მომენტის გაცნობა ამ ასპექტით.

სანამ საქართველო-იმერეთის სინოდის კანტორის შესახებ დავიწყებდეთ საუბარს, ორიოდე სიტყვით შეგახსენებთ, რომ სინოდი, რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის უმაღლესი ორგანო, რომელიც დააარსა პეტრე I-მა 1721 წელს გაუქმებული საპატრიარქო ხელისუფლების ნაცვლად, მნიშვნელობით უტოლდებოდა სენატს. მის გამგებლობაში შედიოდა არა მარტო სასულიერო საქმეები, როგორც მაგალითად, მართლმადიდებლური რწმენის დაცვა რუსეთის იმპერიის ფარგლებში, ეკლესიების კეთილმოწყობაზე ზრუნვა, ეპარქიების მმართველობაზე თვალყურის დევნება, საეკლესიო სასამართლოების შექმნა, არამედ სამოქალაქო სამართლის ზოგიერთი საკითხიც, მაგ. საოჯახო საკითხები. სინოდს ჰქონდა კანონშემოქმედებითი და უმაღლესი სასამართლო დანესებულების უფლებებიც. მის შემადგენლობაში შედიოდნენ დამსწრე წევრები, რომლებიც ირჩეოდნენ მიტროპოლიტებისა და მთავარეპისკოპოსებისგან. სინოდთან არსებობდა ობერ-პროკურორი, სამოქალაქო პირი, რომელიც ესწრებოდა სინოდის სხდომებს და თვალყურს ადევნებდა და აკონტროლებდა სხდომის კანონიერ მიმდინარეობას, დამსწრე წევრების საქმიანობას. ერთი სიტყვით, იგი იყო სახელმწიფო მეთვალყურე, უმაღლესი ცენზორი ამ სფეროში. ობერ-პროკურორის მეშვეობით სინოდი ურთიერთობას ამყარებდა სენატთან, მინისტრთა კაბინეტთან, სახელმწიფო საბჭოსთან, 1803 წლიდან — თვით მონარქთანაც კი. თავის მხრივ სენატი ბრძანებებს ობერ-პროკურორის მეშვეობით

უგზავნიდა სინოდს. მეთვალყურეობას პერიფერიებში ობერ-პროკურორი ახორციელებდა სინოდის პროკურორების საშუალებით. მოგეხსენებათ, საქართველოს რუსეთთან შეერთების შემდეგ რუსეთმა გააუქმა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია და კათალიკოს-პატრიარქის თანამდებობა, აღმოსავლეთ საქართველოში 1811 წელს, დასავლეთ საქართველოში კი 1814 წელს, მოახდინა ადმინისტრაციულ-სტრუქტურული ცვლილებები და ქართული ეკლესია ცალკე საეგზარქოსოს სახით შეუერთა რუსულ ეკლესიას. ეგზარქოსებად ინიშნებოდნენ რუსეთიდან მოვლინებული მღვდელმთავრები. 1814 წ. ბოლოს თბილისში შეიქმნა საქართველო-იმერეთის უნმინდესი სინოდის კანტორა, რომელიც აღმოსავლეთ-დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საქმეებს განაგებდა.

აი, ამ კანტორის პროკურორის პოსტზე 1814 წ. დეკემბერში დაინიშნა ვ. ჭილაძე, რაც აღიარება იყო მისი განსწავლულობისა საერო-საეკლესიო კანონებისა და საერთოდ, სამართლებრივ სფეროში. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მას ამ დროისათვის უკვე თარგმნილი ჰქონდა ვახტანგ VI-ის კანონები რუსულად, „პეტრე- I-ის საზოგადო რეგლამენტი ანუ წესდება“ და „სჯულდებანი რუსეთის საიმპერიოსანი“ ქართულად.

სინოდის თბილისის კანტორის სადღესასწაულო გახსნა მომხდარა 1915 წლის 8 მაისს. ამ ცერემონიალის შესახებ პროკურორი ვ. ჭილაძე ატყობინებს გენერალ რტიშჩევს. „აქტებში“ დაბეჭდილია ცერემონიალის პროექტი⁷. კანტორის გახსნა ამ პროექტის მიხედვით წარმართულა, რასაც გვიდასტურებს ეპისკოპოსი კირიონი⁸.

რაც შეეხება საქართველო-იმერეთის უნმინდესი სინოდის კანტორის შემადგენლობას, მასში შედიოდა 1 მთავარეპისკოპოსი, 2 მღვდელმთავარი და 2 დეკანოზი. თავმჯდომარედ ანუ უპირველეს დამსწრე წევრად ითვლებოდა საქართველო-იმერეთის ეგზარქოსი.

პირველი ეგზარქოსი, რომელიც საქართველოში გამოგზავნეს, იყო ვარლამ ერისთავი, ქსნის ერისთავის დავითის შვილი, რომელიც მანამდე ცხოვრობდა რუსეთში და იყო რუსეთის უნმინდესი სინოდის წევრი. საქართველოში გამოგზავნისას მას უბოძეს ტიტული საქართველო-იმერეთის ეგზარქოსი და მცხეთის, თბილისისა და ქართლის მიტროპოლიტი⁹. სხვა დამსწრე წევრები იყვნენ: 1. დოსითეოსი (დიმიტრი არჯევანის ძე ფიცხელაური), რომელიც 1810 წლიდან პეტერბურგშია. მას ჯერ უბოძეს გორის ქორეპისკოპოსობა, 1814 წელს კი საქართველო-კავკასიის და თელავის მთავარეპისკოპოსობა. ვარლამი ადრევე გამოგზავნეს საქართველოში, დოსითეოსი კი დატოვეს რუსული ენის შესასწავლად და ახალი საეკლესიო მმართველობის წესების

⁷ АКАК, т. V, Тифлис, 1873, გვ. 496.

⁸ Кирион, Краткий очерк истории грузинской церкви и экзархата, Тифлис, 1901, გვ. 61-62

⁹ საქ. ცსსა, ფ. 448, აღ. 1. ს. 65283.

შესამუშავებლად. საქართველოში დაბრუნებისას დოსითეოსს დაავალეს ოსეთის სასულიერო კომისიის ხელმძღვანელობაც, რომლის მიზანი იყო ოსებში ქრისტიანობის გავრცელება. 2. ათანასე (ალექსი პეტრიაშვილი), — ქვაბთახევის ეკლესიის არქიმანდრიტი, რომელიც ერობაში იყო თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებლის პირველი დირექტორი. იგი დიდად იღვწოდა მისი წარმატებისათვის და ენერგიულად მოქმედებდა თბილისში სტამბის გახსნისათვისაც. განათლებული, ქართული და რუსული ენების ჩინებული მცოდნე ათანასე იყო ნათლია გრიგოლ ორბელიანისა. 3. ელეფთერი (გვარად ზუკაკიშვილი) — თელავის ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესიის არქიმანდრიტი, რომელიც „იყო საყვარელი მეფის ირაკლისაცა სიტყვა-ნიჭიერებისა გამო“¹⁰. 4. იოსებ მიქაძე-ფალავანდიშვილი — თბილისის სიონის დეკანოზი, რომელიც იყო მამა იმ დროის ცნობილი მთარგმნელების — მიხეილ და ნიკოლოზ ფალავანდიშვილებისა. 5. დიმიტრი ალექსიძე — თბილისის ანჩისხატის ეკლესიის დეკანოზი, რომელმაც 1795 წელს ალა-მაჰმად ხანის მიერ თბილისის აოხრების დროს მამასთან, სოლომონთან ერთად მთაში გახიზნა ეკლესიის სინმინდები“.

როგორც ვხედავთ, დამსწრე წევრები იმ დროის ცნობილი ადამიანები იყვნენ, რომლებიც გარკვეულ როლს ასრულებდნენ საქართველოს სასულიერო თუ კულტურულ ცხოვრებაში.

საქართველო-იმერეთის სინოდის შემადგენლობა უფრო სრულად მოცემულია საბუთში, რომელიც 1819 წელს გაიგზავნა პეტერბურგში ადრეს-კალენდარში შესატანად¹². აქ უკვე ეგზარქოსად ანუ „პირველ დამსწრე წევრად“ თეოფილაქტე (რუსანოვი) იხსენიება. სხვა წევრები იგივეა, რაც 1815 წელს. აქვე ჩამოთვლილია ეპარქიების მღვდელმთავრები და კანტორის კანცელარიის ჩინოვნიკები — მღვდნები, მთარგმნელები, მწერლები.

ეპარქიის მღვდელმთავრების ნუსხა ასეა წარმოდგენილი¹³:

ვაკანსია ყოფილა მცხეთის, თბილისის და ქართლის მიტროპოლიტის ადგილი. ვაკანსიაა აგრეთვე საქართველო-კავკასიისა და თელავის არქიეპისკოპოსის თანამდებობა. ამ ვაკანსიების მიზეზია ორივე მღვდელმთავრის — ვარლამისა და დოსითეოსის განწევვა რუსეთში 1817 წელს. რა იყო ამის მიზეზი? ალბათ ის, რომ რუსეთის უწმინდეს სინოდსა და ობერ-პროკურორს უფრო აქტიური რუსული პოლიტიკის გატარება სურდა საქართველოს ეკლესიის ცხოვრებაში, რასაც ქართველი ეგზარქოსები და მღვდელმთავრები ვერ ახერხებდნენ თუ არ აკეთებდნენ, ამიტომაც შემდგომში მხოლოდ რუსი ეროვნების ეგზარქოსები იგზავნებოდა საქართველოში (თეოფილაქტე რუსანოვი,

¹⁰ პლატონ იოსელიანი, ცხოვრება მეფე გიორგი XIII-ისა, თბ., 1936, გვ. 78.

¹¹ - მ. ბერძინშვილი, მასალები XIX ს. პირველი ნახევრის ქართული საზოგადოებრიობის ისტორიისათვის, I, თბ. 1980, გვ. 112.

¹² საქ. ცსსა, ფ. 489, ს. 797.

¹³ იქვე.

ივანე ვასილევსკი და ა.შ.). სილნალისა და ყაზახის მიტროპოლიტად დასახელებულია იონა. ახტალის ეპისკოპოსია იოაკიმი. საქართველოს ეკიარის თანამდებობა 1819 წ. ვაკანსია ყოფილა (1820 წ. ამ თანამდებობაზე უკვე სტიფანია¹⁴).

საქართველოს შტატიანი¹⁵ მონასტრების არქიმანდრიტებში დასახელებული არიან:

ეპიფანე — შუამთის ღვთისმშობლის დაბადების მონასტრის წინამძღვარი (თელავის ეპარქია).

ილარიონი — დავით გარეჯის უდაბნოს წინამძღვარი იმერეთისა:

დოსითეოზი — ქუთაისის მიტროპოლიტი,

ექვთიმე — გელათის მიტროპოლიტი,

სოფრონი — რაჭის მთავარეპისკოპოსი,

ანტონი — ხონის მთავარეპისკოპოსი,

დავითი — ნინოწმინდის ეპისკოპოსი.

სამეგრელოსი:

ბესარიონი — ჭყონდიდის მიტროპოლიტი,

იოანე — ცაგერის მიტროპოლიტი,

გრიგოლი — ცაიშის ეპისკოპოსი.

მურიისა:

ნიკოლოზი — ჯუმათის ეპისკოპოსი.

1820 წლის ოქტომბერში პეტერბურგში გაგზავნილ უწყებაში ცოტაოდენი ცვლილებებია დამსწრე წევრების შემადგენლობაში. კერძოდ, ათანასე არქიმანდრიტის ნაცვლად გარეჯის იოანე ნათლისმცემლის მონასტრის წინამძღვრად დასახელებულია იოინე. ეგევე პირია თბილისში გახსნილი სასულიერო სემინარიის რექტორიც¹⁶.

კანტორის კანცელარიის თანამშრომლებში დასახელებული არიან: ანდრია ივანეს ძე გუკოვი — მდივანი საქართველოს ნაწილში და ნიკოლოზ დავითის ძე ჩუბინაშვილი — იმერეთის ნაწილში. მთარგმნელის ადგილი საქართველოს ნაწილში ვაკანსია ყოფილა, იმერეთის ნაწილში კი მთარგმნელის მოვალეობას ასრულებდა გაბრიელ იოანეს ძე ქართველიშვილი¹⁷. აქვე აღვნიშნავთ, რომ თბილისის კანტორის გახსნის დღიდანვე მთარგმნელები იყვნენ ვ.ჭილაძის ძმისშვილები: ვასილ სტიფანეს ძე და გრიგოლ იოანეს ძე ჭილაძეები, რომლებიც მალევე წავიდნენ კანტორიდან სამხედრო სამსახურში შესვლის მოტივით.

რაც შეეხება ვ. ჭილაძის მოღვაწეობას სინოდის თბილისის

¹⁴ იქვე, ს. 1006.

¹⁵ აქ, როგორც ჩანს, იგულისხმება ის მონასტრები, რომელთა არქიმანდრიტები სინოდის კანტორიდან იღებდნენ ხელფასს.

¹⁶ საქ. ცსსა. ფ. 489, აღ. 1. ს. 1006.

¹⁷ იქვე, ს. 797.

კანტორის პროკურორის პოსტზე, ჯერ კიდევ საქართველოში ჩამოსვლამდე პეტერბურგში პროკურორად დანიშნული, იგი არჩევს საიმედო და შრომისმოყვარე ახალგაზრდებს კანტორისათვის. ამ მიზნით ვ.ჭილაძე ჩერდება მოსკოვში და ყურადღებას აჩერებს ორ პერსპექტიულ ახალგაზრდაზე: სარაჯიშვილსა და მურადაშვილზე. პირველი, გიორგი, რომელიც სწავლობდა მოსკოვის კომერციულ აკადემიაში, იმ დროს ცნობილი ვაჭრისა და ქველმოქმედის დავითის შვილი იყო (დავითი პაპაა შემდგომში სახელგანთქმული მეცენატის, ქიმიისა და ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორის, კონიაკის წარმოების ფუძემდებლის დავით სარაჯიშვილისა), ხოლო მეორე, სერგეი, ემიგრანტი პოეტის, ივანე მურადაშვილის ძმაა. მოზდოკიდან მოპყავს ძმისშვილები ვასილ და გრიგოლ ჭილაძეები, ქართული და რუსული ენების ჩინებული მცოდნენი, თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებლის კურსდამთავრებულნი. თბილისში ჩამოსული ვ. ჭილაძე კანტორაში სამუშაოდ იწვევს ნიკოლოზ ჩუბინაშვილს, შემდგომში ცნობილ ლექსიკოგრაფს და თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებლის ქართული ენის მასწავლებლის იოანე ქართველიშვილის, „ქართული გრამატიკის“ ავტორის, ვაჟს, გაბრიელს¹⁸. ვ. ჭილაძე ვერ ჰგუობს ცულლუტსა და უღირს თანამშრომლებს და ობერ-პროკურორისგანაც მოითხოვს გამოკლებული მოხელის ნაცვლად „სხვა ნიჭიერი და ღირსეული“ პიროვნების დანიშვნას¹⁹.

კანტორის გახსნის პირველი დღიდანვე ვ. ჭილაძე ენერგიულად იღვწის კანტორის მუშაობის მონესრიგებაზე, უყურადღებოდ არ ტოვებს არცერთ შენიშვნასა და შემოსულ საჩივარს და ოპერატიულად ეხმარება მათ. ამასთანვე ცდილობს თავისი უფლებების გაფართოებას და ობერ-პროკურორისაგან მოითხოვს, მან დანიშნოს და გაათავისუფლოს თანამშრომლები, რასაც ნაწილობრივ აღწევს კიდევ²⁰. უნდა აღინიშნოს, რომ იმ უხვი საარქივო მასალის მიხედვით, რომლებიც დაცულია საქართველო-რუსეთის საცავებში, ვ. ჭილაძე აქტიურ და მოაზროვნე ადამიანად გვესახება, აშკარაა მისი ორგანიზატორული ნიჭი და უკომპრომისო ხასიათიც. იგი ხშირად საკამათოდ ხდის ზემოდან გამოგზავნილ წინადადებებს, თავის მოსაზრებებს სთავაზობს ობერ-პროკურორს, მოითხოვს საკითხების მისებურად გადაწყვეტას და ა.შ. ამის გამო მას რამდენჯერმე გოლიცინის მკაცრი გაფრთხილებაც კი დაუშასხურებია. მაგ., ვ. ჭილაძე მოითხოვს გარდაცვლილი ეგზარქოს თეოფილაქტეს ქონებიდან 800 მანეთი ჩარიცხონ საეკლესიო თანხებში, რადგან მან ეს თანხა აიღო ერთი საეკლესიო გლეხის ვალის დასაფარად. მოუხედავად გოლიცინის მკაცრი გაფრთხილებისა, ვ. ჭილაძე უკან არიხევს და თავისი მოთხოვნის სამართლიანობას არგუმენტებით ასაბუთებს²¹.

¹⁸ ЦГИАЛ, ф. 797, оп. 2, 1814, д. 5714.

¹⁹ იქვე. 1817, д. 5754.

²⁰ იქვე.

²¹ იქვე, 1822. д. 8311.

ზოგჯერ ობერ-პროკურორი ანგარიშსაც უწევს ვ. ჭილაძის აზრს და მიმართვას აგზავნის სხვა კანტორებში, იმოქმედონ ვ. ჭილაძის წინადადების მიხედვით²².

განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ვ. ჭილაძე საგადასახადო სისტემის მონქსრიგებას. კანტორის გახსნისთანავე, 15 მაისის სხდომაზე, იგი განიხილავს 5 ტიპის გადასახადს — სახუცოს, საქვრივოს, ნიშანს, დრამას და თავისგასამტეხლოს და წინადადებას აყენებს პირველი 4 გადასახადი ჩაირიცხოს საერთო-საეკლესიო შემოსავალში. მას მიაჩნია, რომ ახალი გარდაქმნების საფუძველზე მღვდელმთავრებს საკმარისი ხელფასები დაენიშნათ და ამიტომ ამ გადასახადებში მათ წილი აღარ უნდა ჰქონდეთ.

ვ. ჭილაძე ზრუნავს აგრეთვე ეკლესია-მონასტრების პირველადი სახის აღდგენაზე, მინაშენების მონგრევაზე, გალავანში მცხოვრებ კერძო პირთა ოჯახების იქიდან გასახლებაზე. მაგ., ერთ-ერთ დოკუმენტში²³ მითითებას აძლევს ჯვრის მამის ეკლესიის არქიმანდრიტ ვენედიქტს, რომ მან მეტი ყურადღება მიაქციოს ეკლესიის ნესრიგში მოყვანას (ზარი გაბზარულია, ფანჯრებზე ქაღალდია გაკრული) და შეახსენებს, რომ იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მეტოქეს ქართველ მეფეთა შეწირული მამულებიდან საკმაო შემოსავალი აქვს (ასახელებს 2000 მანეთს ვერცხლით). პროკურორი ვენედიქტისაგან თხოულობს დანვრილებით, პუნქტობრივ ანგარიშს შემოსავლის შესახებ: რამდენი და რომელი სოფლები ექვემდებარება ამ ეკლესიას, რამდენი გლეხია მასზე მიწერილი, რა შემოსავალი შემოდის თვითეულისაგან, რამდენი იგზავნება იერუსალიმში, რა დროს, რა საშუალებებით და ა.შ. პროკურორის დაყენებულ მოთხოვნაზე ვენედიქტე იძულებულია წარადგინოს ცნობები, რომლებიც ძალზე საინტერესოა ჯვრის მამის ეკლესიის ისტორიისათვის.

საყურადღებოა ვ. ჭილაძის მცდელობა აღა-მაჰმად ხანის შემოსევის დროს განადგურებული სიონის ეკლესიის სასტუმროს აღდგენაზე. მისი აზრით, სიონის მომგებიანი ადგილმდებარეობის გამო სასტუმროს აღდგენა მნიშვნელოვან სარგებლობას მოუტანდა ეკლესიას. ამასთან დაკავშირებით იგი აყენებს შესაბამის წინადადებებს²⁴. მისივე ინიციატივით სათანადო ზომები მიიღეს მეტეხის ღვთისმშობლის სახელობის დაძველებული ეკლესიის აღსადგენადაც²⁵.

1815 წლის ივნისში ვ.ჭილაძე საქართველოს სასულიერო უწყების „უკეთეს სისტემაში მოყვანისათვის“ თხოულობს სხვადასხვა ცნობებს ეპარქიებიდან და ამის საფუძველზე საქმიან წინადადებებს აყენებს: დადგინდეს, აქვთ თუ არა ეკლესიებს დროებითი შემოსავალი ან შეწირულობანი საქართველოში დამკვიდრებული ნესის თანახმად; რა

²² იქვე, 1816, მ. 5735.

²³ საქ. ცსსა, ს. 295.

²⁴ იქვე, ს. 269.

²⁵ იქვე, ს. 308.

დროს გროვდება საეკლესიო გადასახადები და რა სახით შემოდის სასულიერო უწყებაში; ვის განკარგულებაშია საეკლესიო საჯაროულები და როგორ მართავენ მათ; ითხოვს ცნობების დაზუსტებას ეპარქიებისა და ეკლესიების რაოდენობის, საეკლესიო პირების ოჯახური მდგომარეობის, საეკლესიო შემოსავლის, ქონების შესახებ; მოითხოვს ეპარქიათა ხელმძღვანელების თვითნებური დანიშვნის აღკვეთას იმერეთსა, სამეგრელოსა და გურიაში; ეკლესიებზე მიმაგრებული გლეხებისა და მსახურების რაოდენობის განსაზღვრას მათი ქონების გათვალისწინებით; დარჩენილი გადასახადების გადაუხდელობის შემთხვევების დაზუსტებას²⁶ და ა.შ. ერთი სიტყვით, ვჭილაძე ნიადაგს ამზადებს ეკლესიის ხელისუფლების განსამტკიცებლად. იგი არ ჯერდება ცნობების შეკრებას და 1816 წ. მარტში ითხოვს ობერ-პროკურორის ნებართვას თვითონვე გაემგზავროს ეპარქიების აღსანერად, რომ უფრო ზუსტად განსაზღვროს ეკლესიების ქონება და შემოსავალი²⁷. როგორც ჩანს, მან შეასრულა კიდევ ჩანაფიქრი, მაგრამ აღმოსავლეთ საქართველოს ე.ი. ქართლ-კახეთის შესახებ ჩვენ მასალები არ მოგვეპოვება. რაც შეეხება დასავლეთ საქართველოს, იქ მას 1819 წ. ივნის-ივლისში უმოგზაურია ათანასე არქიმანდრიტთან ერთად და წინასწარ შემუშავებული გეგმის თანახმად, გასცნობია ეკლესიების მდგომარეობას. ამ გულდასმითი აღნუსხვის დროს ვჭილაძეს ბევრი დანაკლისი აღმოუჩენია. მაგ., 898 კომლი გლეხი მითვისებული ჰყოლიათ კერძო პირებს და, ცხადია, მათი შემოსავალი აკლდებოდა საეკლესიო შემოსავალს²⁸. ჩაუნერეულ გლეხთა რიცხვი შემდგომ წლებში მას გაუზრდია 2100 კომლამდე²⁹.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ საეკლესიო ქონების აღწერა-დაზუსტებას იმერეთში მღელვარება გამოუწვევია. ამას აღნიშნავს გ. ავალიშვილიც თავის „მგზავრობაში“. იგი იუმორით ამბობს ვჭილაძეზე, რომ „ჯერეთცა არ იყო ესე მოსლულ მეყსიერებასა და სწორმხედველობასა შინა იმერეთს შეშინებისა ძლით“³⁰.

როგორც ჩანს, იმერეთში მღელვარებამ ხელი შეუშალა ვჭილაძეს ბოლომდე მიეყვანა ეკლესიების ადგილ-მამულებისა და გლეხების აღწერის საქმე და ჯერ კიდევ ავადმყოფს (იმერეთიდან ავადმყოფი დაბრუნებულა) უთხოვია ობერ-პროკურორ გოლიცინისათვის ნებართვა ხელმეორედ წასულიყო იმერეთს (1820 წ. იანვარი)³¹.

²⁶ იქვე, ს. 317.

²⁷ იქვე, ს. 368.

²⁸ იქვე, ს. 1550.

²⁹ ЦГИАЛ, ф. 797, он 2, 1818, д. 9085.

³⁰ გიორგი ავალიშვილი, მგზავრობა თბილისიდან იერუსალიმამდე, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადი, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელ. მეტრეველმა. თბ. 1967, გვ. 14.

³¹ საქ. ცსსა, ფ.489, აღ. 1 ს. 972.

საქმისადმი ასეთი გულმოდგინე დამოკიდებულებისათვის რუსეთის მთავრობა პროკურორ ვ. ჭილაძეს აჯილდოებს წმ. ანას II ხარისხის ორდენით (1816 წ.), შემდეგ კი უმატებს ჩინს, 1819 წელს იგი უკვე Статский Советник-ია.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ვ.ჭილაძე აქტიურად მოქმედებდა საეკლესიო გადასახადების მაქსიმალურად გამოვლენისა და ერთად, ე.ი. საეკლესიო ხაზინაში თავმოყრისათვის, მაგრამ, როგორც ჩანს, დიდ სიძნელებებს აწყდებოდა. ეს სიძნელებები, უპირატესად, მემამულეთა მიერ უნდა ყოფილიყო შექმნილი, რადგან მათ არ სურდათ მათზე უკანონოდ მიმაგრებული საეკლესიო გლეხების ისევ ეკლესიისათვის დაბრუნება და ყოველ ღონეს ხმარობდნენ, ეს არ მომხდარიყო. ამას რუსეთის მთავრობაც კარგად ხედავდა და აქტიურ მოქმედებას პროცესის გაჭიანურებას ამჯობინებდა, რომ ისევ მღელვარება არ გამოენვია ხალხში. დოკუმენტში, რომელშიც იმერეთის აჯანყების ერთ-ერთ მთავარ მონაწილესა ლაპარაკი³², ნათქვამია, რომ წულუკიძის თემის მემამულეები თავად აღმოჩნდნენ „აჯანყებაში დამნაშავენი“. საინტერესოა „აქტებში“ დაბეჭდილი მასალაც³³, რომელიც ამ მოვლენას ეხება. ეს არის გენერალ რტიშჩევის მიმართვა ეგზარქოს ვარლამისადმი, რომელშიც ნათქვამია შემდეგი: საეკლესიო ქონების ხაზინაში მოქცევის სიკეთეს იმერეთის სასულიერო ფენა და თავადაზნაურობა ეთანხმება, ხალხი კი ამას უცებ ვერ გაიგებს, რასაც შეიძლება რუსეთის მთავრობის სანინააღმდეგო აჯანყება მოჰყვეს. ამიტომ ჯერ-ჯერობით ძველებურად დარჩეს და გარდაქმნები ნელ-ნელა, თანდათანობით გატარდეს. აქვე მოყვანილია ლევან დავითის ძე დადიანისა და მამია გურიელის აზრი ამ საკითხზე: სამეგრელოსა და გურიის გლეხები ამ გადაწყვეტილებას ჩათვლიან მონარქის რისხვად და ტრაქტატით გათვალისწინებული უფლებების დარღვევად, უფლებებისა, რომლებიც ქართველ მემამულეებს აძლევს განსაკუთრებულ პრივილეგიებს პქონდეთ თავიანთი განჩინება და სასამართლო და დამოუკიდებლად მართონ თავისი ხალხი. ეს სიტყვები იმის დასტურია, თუ როგორ ეწინააღმდეგებოდა ქართველი თავადაზნაურობა რუსული წესების ცხოვრებაში დამკვიდრებას.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ, იმავე „აქტების“ მონაცემებით, ფადეევის ჩანაწერებში საქართველოში ბატონყმობის შესახებ ნათქვამია, რომ ბატონყმობა თბილისისა და ქუთაისის გუბერნიებში დაფუძნებულია ვახტანგ VI-ის კანონებზე. ისინი არეგულირებენ ურთიერთობას ბატონსა და ყმას შორის და არავითარ გაუგებრობას არ იწვევდნენ გარკვეულ დრომდე და აქ იგი ახსენებს სინოდის კანტორის პროკურორ ვ. ჭილაძეს, რომელსაც 1823 წ. ერმოლოვისთვის მოუხსენებია გადასახადების აკრეფის სიძნელებზე იმ გლეხებისაგან, რომლებიც მემამულეებისაგან გათავისუფლებას ლამობენ, რადგან ვახტანგ VI-

32. იქვე, ს. 1091.

33. АКАК, т. V, 1873, გვ. 416.

ის კანონები არ უშვებენ აზრს ყმა გლეხის მემამულისაგან გათავისუფლების შესაძლებლობის შესახებ. ვ. ჭილაძის ამ ნარდგინების საფუძველზე საერთო კრებას მიეცა წინადადება აზნაურთა და ცნობილი მემამულების თანდასწრებით განესაზღვრა ბეგარისა და გადასახადის ოდენობა ბატონისგან გათავისუფლების მოსურნე გლეხებისაგან. გადანყევტილება ასეთი იყო: თავისუფლების მძებნელმა ყმა გლეხმა, რომელიც იხდის კულუხსა და ლალას (ღვინისა და პურის გადასახადი), მემამულისთვის უნდა იმუშაოს 2 დღე კვირაში, ხოლო ვინც არ იხდის ამ გადასახადებს — 3 დღე³⁴. როგორც ვხედავთ, საქართველოში ყმა გლეხების გათავისუფლების გზაზე პირველი დოკუმენტი შექმნილა ვ. ჭილაძის ნარდგინების საფუძველზე. ეს გადანყევტილება ცხოვრებაში არ გატარებულა, როგორც აქვეა აღნიშნული, და მხოლოდ 1830 წელს დაინტერესებულან სერიოზულად ქართველი მემამულისა და ყმა გლეხის ურთიერთობის გამარტივებითა და რუსული წესების შემოღების საკითხებით.

ჩვენ წარმოვადგინეთ რამდენიმე მომენტი პროკურორ ვასილ ჭილაძის მოღვაწეობისა საქართველო-იმერეთის სინოდის კანტორაში, რაც შემადგენელი ნაწილია დამოუკიდებლობადაკარგული ქართული ეკლესიის ცხოვრებისა. საკამათო არ უნდა იყოს, რომ ქართული ეკლესიის ისტორიისათვის ერთნაირად საყურადღებოა მისი ცხოვრების პერიპეტიები ავტოკეფალიის პირობებშიც და ავტოკეფალიის დაკარგვის შემდეგაც.

შემაჯავების სია

საქ. ცსსა — საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი.

ფ. — ფონდი, აღ. — აღწერა; ს. — საბუთი.

АКАК — Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией.

ОГИАЛ — Центральный государственный исторический Архив Ленинграда.

ფ. — фонд; оп. — опись; кн. — книга; д. — дело.

³⁴ იქვე, ტ. XII, 1904, გვ. 198.

**VASIL CHILADZE AND THE GEORGIAN-IMERETIAN
SYNODAL OFFICE**

Summary

Vasili Chiladze holds a modest place in the history of Georgian literature. He is known for the translation of several works from Russian into Georgian.

In 1984 materials were discovered in Georgian and Russian archives that present Chiladze's activity as a translator in a new light his participation in the church life of Georgia.

Accrding to the new evidence, he translated the Code of Laws of Vakhtang VI from Georgian into Russian. He also translated the "Dictionary of the Russian Academy" - a unique work of Russian literature in six volumes into Georgian.

Chiladze compiled the Russian-Georgian Dictionary which, for the past 170 years was ascribed to Prince Ioane Tsarevitch Bagrationi. This discovery, confirmed in the specialist literature, marks a new stage in the study of the Russian-Georgian Dictionary.

Chiladze is also an interesting figure in the church life of Georgia, for after the abolition of the autocephaly of the Georgian church, from the very first days of the setting up in Tbilisi of the Georgian-Imeretian Synodal Office, he held the office of public prosecutor (1814-1828), allowing him to take part in the spiritual life of Georgia. This aspect of his activity is illustrated in the paper by several facts, shedding light on the peripeteias of the Georgian church during the autocephaly and after its abolition.

ზოგიერთი ცნობები ძართული საეკლესიო სამართლის შესახებ

1988 წელს უწმიდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ღვანლითა და ლოცვა-კურთხევით თბილისში დაარსდა სასულიერო აკადემია. ამ პერიოდიდან იწყება საქართველოში საღვთისმეტყველო საგნების სწავლების აღორძინება, რომელთაგან ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი არის საეკლესიო სამართალი.

წმინდა ეკლესია დააარსა უფალმა ღმერთმა ჩვენმან იესო ქრისტემ. „და ამას კლდესა ზედა აღვაშენო ეკლესია ჩემი, და ბჭენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ერეოდნენ მას“./მათე 16, 18/. წმიდა ეკლესია აგრეთვე წარმოადგენს ადამიანთა საზოგადოებას, რომელთაც სწამთ იესო ქრისტე, დაკავშირებულნი არიან ჭეშმარიტი აღმსარებლობით და იღებენ სული წმიდის მადლს ეკლესიის წმიდა საიდუმლოებების მეშვეობით. ეს საზოგადოება სულიერად იმართება საეკლესიო იერარქიის მიერ, რომელმაც ეს უფლება მემკვიდრეობით მიიღო წმიდა მოციქულებისაგან, ხოლო ამ უკანასკნელებმა თვით უფლისაგან. ეკლესიის მთავარი მიზანია მიიყვანოს მორწმუნენი ღვთის სასუფეველში, აცხოვროს მათი სულები.

როგორც ადამიანთა საზოგადოებას დედამიწაზე, როგორც ცოცხალ ორგანიზმს, ეკლესიას უნდა ჰქონდეს ზუსტად განსაზღვრული კანონები, რომელთა მიხედვით ცხოვრობს და ვითარდება და რომლებიც არეგულირებენ ურთიერთობას მის წევრებს შორის. ძირითადი კანონები მოგვცა იესო ქრისტემ, სხვები კი ღვთის ნებით ეკლესიამ დაადგინა. აღსანიშნავია, რომ საეკლესიო კანონები განსხვავდებიან როგორც ზნეობრივი, ასევე საერო-საზოგადოებრივი კანონებისაგან.

საეკლესიო სამართალი დაფუძნებულია მაცხოვრის სიტყვებზე: „ხოლო უკეთუ შეგცოდოს შენ ძმამან შენმან, მივედ და ამხილე მას, რაჟამს შენ და იგი ხოლო იყვნეთ მარტონი. უკეთუ ისმინოს შენი, შეიძინე ძმა იგი შენი. ხოლო უკეთუ არ ისმინოს, მიიყუანე შენთანა ერთი ანუ ორი სხუა, რათა პირითა ორისა და სამისა მოწამისათა, დაემტკიცოს ყოველი სიტყუა. ხოლო უკეთუ მათიცა არაა ისმინოს, უთხარ კრებულსა (ეკლესიას); ხოლო უკეთუ კრებულისაცა არა ისმინოს, იყავნ იგი შენდა ვითარცა მეზუერე და წარმართი“. (მთ. 18, 15-17). აქ მაცხოვარი ეკლესიას ანიჭებს აგრეთვე სასამართლოს უფლებას.

იმ სამართლის სისტემატიური გადმოცემა, რომელიც არეგულირებს ეკლესიის ცხოვრებას, წარმოადგენს საეკლესიო სამართლის მეცნიერების საგანს. არსებობს ამ საღვთისმეტყველო დისციპლინის მეორე სახელწოდებაც — კანონიკური სამართალი. სიტყვა „კანონი“ პირდაპირი

მნიშვნელობით ნიშნავს სწორი ხაზის გასავლებ ინსტრუმენტს. საეკლესიო ლექსიკაში მას რამოდენიმე მნიშვნელობა აქვს, რომელთაგან ერთ-ერთია დისციპლინარული დადგენილებები. კანონები ძირითადად ენოდება იმ საეკლესიო დადგენილებებს, რომლებიც შედიან XVI ტიტლოვან კოდექსში, რომელიც IX საუკუნის მეორე ნახევარში ჩამოყალიბდა საბოლოოდ. საეკლესიო სამართლის სფეროში შედიან აგრეთვე უფრო გვიანდელი ხანისა და თანამედროვე საეკლესიო დადგენილებები (მაგ. საქართველოს ეკლესიის გაფართოებულ კრებაზე მიღებული ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულება 1995 წლის 18-19 სექტემბერს), რომლებიც მთლიანად ეყრდნობიან მართლმადიდებელი ეკლესიის წმიდა კანონებს. წმიდა კანონები წარმოადგენენ საეკლესიო სამართლის მთავარ განმსაზღვრელ ელემენტს. ამიტომ ამ საღვთის-მეტყველო მეცნიერებას შეიძლება ეწოდოს როგორც კანონიკური, ასევე საეკლესიო სამართალი.

საეკლესიო სამართალს გააჩნია იძულების საშუალებები, რომლებ-საც იგი იყენებს თავისი ნორმების დამრღვევთა მიმართ. ეკლესიას თავისი არსის მიხედვით არ შეუძლია გამოიყენოს ფიზიკური, მატერიალური ძალა, როგორც ამას აკეთებს სახელმწიფო. არ შეიძლება პიროვნება იძულების წესით გახდეს ეკლესიის წევრი, ეს ხდება ნებაყოფლობით. ასევე ნებაყოფლობით ემორჩილება იგი საეკლესიო კანონებს და იღებს საეკლესიო სასჯელს. საეკლესიო სანქციების მნიშვნელოვანი თვისება არის ის, რომ მათი მთავარი მიზანია ადამიანის გამოსწორება, მისი სულის ხსნა ცოდვებისა და ვნებების ტყვეობისაგან.

განასხვავებენ საეკლესიო სამართლის ორგვარ წყაროს — მატერიალურსა და ფორმალურს. მატერიალურ წყაროებს წარმოად-გენენ ის პირები და ინსტრუმენტები, რომლებიც ქმნიან სამართლებრივ ნორმებს, ხოლო ფორმალური წყაროები წარმოადგენენ იმ დოკუმენტებსა და ძეგლებს, რომლებშიც მოთავსებულია ეს ნორმები. საეკლესიო სამართლის პირველწყარო არის ნება ღვთისა. საღვთო გამოცხადება, მაცხოვრის სწავლება სარწმუნოების დოგმატებსა და ზნეობრივ ნორმებთან ერთად შეიცავს სამართლებრივ მცნებებს ეკლესიის მონაწილის, საეკლესიო მშვიდობის შენარჩუნების საშუალე-ბების შესახებ. წმიდა მოციქულები წერდნენ ეპისკოპოსებისა და დიაკონების სახელმწიფო ხელისუფლებასთან დამოკიდებულების შესახებ (I ეპისტოლე ტიმოთეს მიმართ, ეპისტოლე რომაელთა მიმართ და სხვა.). ძველი და ახალი აღთქმის წმიდა წერილთან ერთად საეკლესიო სამართლის უმნიშვნელოვანეს წყაროს წარმოადგენს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმიდა გადმოცემა. 883 წელს გამოიცა XIV ტიტლოვანი ნომოკანონი, რომელიც ეკლესიის ძირითად კანონიკურ კოდექსს წარმოადგენს. მასში შედის შეიდი მსოფლიოსა და ათი ადგილობრივი კრების მიერ გამოცემული კანონები და წმიდა მოციქულთა — დიონისე ალექსანდრიელის, გრიგოლ ნეოკესარიელის, პეტრე ალექსანდრიელის, ათანასე დიდის, ბასილი დიდის, ტიმოთე ალექსანდრიელის, გრიგოლ ღვთისმეტყველის, ამფილოტე იკონიელის,

გრიგოლ ნოსელის, თეოფილე ალექსანდრიელის, კირილე ალექსანდრიელის, გენადი და ტარასი კონსტანტინეპოლელების კანონები. ამას ემატება წმ. პატრიარქის ნიკიფორე აღმსარებლისა და იოანე მმარხველის კანონები. ქართულ თარგმანს კი, რომელიც არსენ იყალთოელის მიერ არის შესრულებული, რუის-ურბნისის კრების კანონები.

წერილობითი კანონები მთლიანად არ მოიცავენ ეკლესიაში მოქმედ სამართალს. არსებობს ისეთი სახის სამართალი, როგორიცაა ადათი, ტრადიცია „დიდი სტილის კანონში“ საეკლესიო ადათი მოხსენიებულია როგორც „ძუელნი წესნი...“, „ძუელივე და კანონებრივი სჯული...“. თანამედროვე პერიოდში საეკლესიო ადათს საერო-საეკლესიო მნიშვნელობა დაკარგული აქვს და შემონახულია მხოლოდ ცალკეულ ავტოკეფალურ ეკლესიებში ან ცალკეულ ეპარქიებში.

საეკლესიო სამართლის დამხმარე წყაროებს წარმოადგენენ ავტორიტეტული კანონისტების მოსაზრებები და საეკლესიო-სახელმწიფოებრივი კანონები.

გამოჩენილი საეკლესიო კანონისტების ნაშრომები კითხვებზე პასუხების, კანონიკური ტრაქტატებისა და საეკლესიო კანონებზე კომენტარების სახით შევიდნენ საეკლესიო კოდექსებში.

კანონისტებიდან აღსანიშნავია XII საუკუნის მოღვაწეები; ალექსიოს არისტინე, ლოანე ზონარა, თეოდორე ბალსამონი, რომელთა ნაწერებშიც შემონახულია ცნობა საქართველოს ეკლესიის უძველესი ავტოკეფალიის შესახებ: აგრეთვე — პეტრე, ნიკიტა და ნიკიფორე ქართველთაქსები, იოანე კიტრელი ეპისკოპოსი, დიმიტრიოს ქომატიანე, მათე ბლასტირი და სხვები.

პირველი ქრისტიანი იმპერატორიდან დაწყებული, საუკუნეთა განმავლობაში, რომისა და ბიზანტიის შემდგომი იმპერატორები გამოსცემდნენ კანონებს ეკლესიის შესახებ. ცნობილია თეოდოსიუსის კოდექსი, იუსტინიანეს ორი კოდექსი და ცალკეული კანონები (ნოველები), ბასილი მაკედონიელის პროქირონი და მრავალი სხვა.

ყოველი ადგილობრივი ავტოკეფალური ეკლესია გამოსცემს კანონებსა და დადგენილებებს თავისი მოღვაწეობის სხვადასხვა ეტაპზე. ეს დადგენილებები ეყრდნობიან საერთო-საეკლესიო-სამართლებრივ პრაქტიკას და აბსოლუტურად უნდა შეესაბამებოდნენ ზოგადეკლესიურ კანონიკურ პრაქტიკას. მაგრამ ადგილობრივი ეკლესიის მოღვაწეობაში შეიძლება იყოს ორიგინალური და სპეციფიკური მომენტები, რომლებიც განპირობებულნი არიან ავტოკეფალური ეკლესიის ცხოვრების ისტორიული პირობებით, მისი მდგომარეობით სახელმწიფოში, ეროვნული თვისებებით და სხვა. საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის საეკლესიო სამართალში არის უამრავი საინტერესო, ორიგინალური საკითხი და პრობლემა, რომელიც თავის მკვლევარს ელის. აუცილებელია აღინიშნოს, რომ ქართული საეკლესიო ძეგლების კანონიკური ანალიზი იქნება მნიშვნელოვანი ეტაპი ჩვენი მეცნიერების განვითარებაში. ჩვენ

შევეცდებით ყურადღება გაავამახვილოთ ქართული კანონიკური მწერლობის დოკუმენტებში მოცემულ ზოგიერთ ორიგინალურ საკითხზე, რომელთა კვლევა და დამუშავება მომავალი კანონისტიკის საკმაოდ.

ცნობილი ქართველი მეცნიერი ენრიკო გაბიძაშვილი წერს: „ქართული კანონიკური მწერლობის ჩამოყალიბებაში თავიანთი წვლილი უნდა შეეტანათ, როგორც ორიგინალურ კანონიკურ ძეგლებს, ასევე სხვადასხვა ენებიდან, განსაკუთრებით ბერძნულიდან ნათარგმნ მნიშვნელოვან კანონიკურ თხზულებებს. მაგრამ სამწუხაროდ, IV-X სს. პერიოდის ქართულ კანონიკურ მწერლობას როგორც პირველის, ასევე მეორის ნაკვალევილა შემოუნახავს.

ქართული ეკლესიის ისტორია მისი უძველესი პერიოდიდანვე ძნელი წარმოსადგენია ადგილობრივი საეკლესიო კრებების გარეშე, ხოლო ადგილობრივი კრებები, იმისა და მიხედვით, თუ რა რანგისა იქნებოდნენ ისინი-კანონმდებლობის გარეშე, ძნელი დასაჯერებელია, რომ საქართველოში ქრისტიანული ეკლესიის აღმოცენებასა და განმტკიცებას რომელიმე საეკლესიო კრებაზე მიღებული ეკლესიის სტრუქტურისა და მართვის „პროგრამის ჩამოყალიბება არ მოჰყოლოდა, ეკლესიასა და მის წევრებს შორის ურთიერთდამოკიდებულების ნორმათა ფორმირების საჭიროება არ მოეთხოვა. ერთი სიტყვით, ორიგინალური კანონიკური მწერლობის არც ერთ ძეგლს XII ს. დასაწყისამდე ჩვენამდე არ მოუღწევია. ბედნიერ გამონაკლისად რუს-ურბნისის 1105 წ. საეკლესიო კრების ძეგლისწერა უნდა ჩაითვალოს, რომელიც რამდენიმე ნუსხითაა შემონახული. მეათე საუკუნემდე ქართულ ენაზე არ შემოგვრჩენია არამცთუ რაიმე თარგმნილი კანონიკური კრებული, არამედ კანონიკური ხასიათის სტატიაც კი.“ (დიდი სჯულის კანონი. თბ. 1975, გვ. 12-13)

პირველი საეკლესიო კრება, რომელზედაც ცნობები არის შემონახული, შედგა სამხრეთ საქართველოში ანჩის ეპარქიაში 813-823 წლებს შორის. ამის შესახებ მოგვითხრობს „წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“. ანჩის საეპისკოპოსო კათედრა უკანონოდ დაიპყრო უღირსმა დიაკონმა ცქირმა. ეს გახდა მიზეზი კრების მოწვევისა. იგივე თხზულება მოგვითხრობს ჯავახეთში შემდგარი კრების შესახებ, რომელიც 850-855 წლებს შორის მოიწვიეს. განიხილეს კათოლიკოს არსენის კანონიერების შესახებ. საეკლესიო ისტორია მოგვითხრობს 1046 წ. მეფე ბაგრატ IV-ის დროს გამართულ კრებაზე, რომელიც ღრტილში შედგა. აქ გაიმართა პაექრობა მონოფიზიტ სომეხ ბერ სოსთენსა და მართლმადიდებელ ქართველ ბერ ექვთიმეს შორის, რომელიც მონოფიზიტის დამარცხებით დამთავრდა. აღსანიშნავია, რომ მართლმადიდებლებსა და მონოფიზიტებს შორის დისკუსიას მიეძღვნა წმ. დავით აღმაშენებლის მიერ 1123 წელს ანში მოწვეული კრება და წმ. თამარ მეფის მიერ 1224 წელს თბილისში მოწვეული კრება.

საინტერესოა მე-13 საუკუნეში, 1263 წელს, მცხეთაში შემდგარი კრების დადგენილება. ამ პერიოდში საქართველოში მონღოლები

ბატონობდნენ. მეფე ულუ-დავითმა თავისი ფავორიტებისათვის საეკლესიო მიწების ჩუქება დაიწყო. საეკლესიო იერარქიამ პროტესტით მიმართა მეფეს: „ასე ამისა კრებისა, ან შეკრებულისა, ძალი ყოველთა შორის საცნაურ იყავნ წმიდისა და თუითმპყრობელისა მეფეთა მეფობისა თქვენისა წინაშე, რომელ, თუ ღმერთი გურისსხავს და მიუდრეკელი და წმიდაა გონებათ თქუენი ცოდვათა ჩუენთა სიმრავლისაგან მიდრეკების და ესე რაჲც გვიკადრებია და მოგუიხსენებია, არ დაგუეურვების ჩუენითა წესითა, და რაჲცა დაგუიპირებია, მისნი მქმნელნი ვართ: არცა მიპრონსა გაეჰსნით. საქართველოსა ეკლესიათა დავჰბეჭდავთ, ხუცესთა დავაყენებთ წირვისა და ნათელისა და სამკუდრითა ზიარებისაგან“ („ქართული სამართლის ძეგლები.“ ტექსტი გამოსცა ი.დოლიძემ ტ. 3 თბილისი 19.. გვ.164). აქ ჩვენ ვხვდებით საინტერესო მომენტს ქართულ კანონიკურ პრაქტიკაში. თავისი სამართლიანი მოთხოვნების შეუსრულებლობის შემთხვევაში საეკლესიო კრება ემუქრება სამეფო ხელისუფლებას საეკლესიო სასჯელით, რომელსაც „ინტერდიქტი“ ეწოდება. ინტერდიქტი არის საზოგადოებრივი ღვთისმსახურების აკრძალვა. სასჯელი მიმართული იყო არა მხოლოდ ცალკეული პიროვნებებისადმი, არამედ მთელი ქვეყნების, ქალაქებისა და ტერიტორიებისადმი, ამასთან უდანაშაულონი ისჯებოდნენ დამნაშავეებთან ერთად. მაგალითად, ქ. ციურისი ინტერდიქტის ქვეშ იყო ათი წელი, ქ. ფრანკფურტი ოცდაშვიდი წელი. აღსანიშნავია, რომ აღმოსავლეთის ეკლესიის კანონიკურ პრაქტიკაში ინტერდიქტი თითქმის არ გამოიყენებოდა, მან ფართო გავრცელება ჰპოვა დასავლეთის ეკლესიაში. რომის პაპები ხშირად ადებდნენ ინტერდიქტს ურჩ ქვეყნებსა და ქალაქებს. საინტერესოა თუ რატომ მოხდა ტიპური დასავლური საეკლესიო სასჯელი ქართული ეკლესიის საეკლესიო-სამართლებრივ პრაქტიკაში, შემონახულია თუ არა ცნობები სხვა ამგვარი შემთხვევების შესახებ. ეს თემა ღრმა კვლევის საგანს წარმოადგენს.

უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა საქართველოს ეკლესიისათვის 1105 წ. კრებას, რომელიც წმ.მეფე დავით აღმაშენებელმა მოიწვია რუის-ურბნისის ეპარქიაში. კრებამ 19 კანონი მიიღო, რომელიც დღემდეა შემონახული და ყოველთვის ემატება 14 ტიტლოვანი კოდექსის ქართულ გამოცემებს. უაღრესად საინტერესოა ამ დადგენილებების ანალიზი კანონიკური სამართლის პოზიციებიდან, რომელიც განახორციელა ქართველმა მეცნიერმა ენრიკო გაბიძაშვილმა თავის ღრმა და ყოვლისმომცველ ნაშრომში „რუის-ურბნისის კრების“ ძეგლისწერა (თბ.1978). წარმოადგინა კრების ყოველი კანონის ვრცელი და ამომწურავი ანალიზი და კომენტარი. რუის-ურბნისის კრების დადგენილებები აბსოლუტურადაა განმსჭვალული საერო-საეკლესიო კანონიკური იდეებით და ყოველმხრივ შესასაზღვრებლად მათ. არსებობს ზოგიერთი ორიგინალური მომენტი. IV კანონში მოხსენიებულია წმ. გიორგი მთაწმიდლის მიერ შედგენილი კურთხევანი და ნათქვამია, რომ ხელდასმის წესი და სხვა საეკლესიო საიდუმლოებები მის

მიხედვით უნდა შესრულდეს. ეს ძალზედ მნიშვნელოვანი ცნობაა ქართული კანონიკური სამართლისათვის. XV კანონი ადგენს, რომ სომეხთა მონოფიზიტური მწვალებლობიდან მართლმადიდებლურ სარწმუნოებაში გადმოსულ პიროვნებებს სრულიად ნათელსცენ, როგორც წარმართებს და დასძენს, რომ დიდი ეკლესიები, როგორიცაა ანტიოქიის საპატრიარქო და სხვა აღმოსავლეთის ეკლესიები, ასე მოქმედებენ. აღსანიშნავია, რომ VI მსოფლიო კრებაში, რომელიც 691-692 წლებში გაიმართა კონსტანტინეპოლში XCV (95) კანონით დაადგინა: „ხოლო მანიქეველთა და ვალენტიანელთა და მარკიონიტთა და მსგავსთა ამათთა წვალებათაგან მოქცეულთა უხმს შექმნათ ხელით წერილისაი და შეჩუენებაი ყოვლისა წვალებისაი და ნესტორისი და ექეიტისი და დიოსკორესი და სევეროზისი და სხუათა წინამძღუართა ესევეითართა წვალებათისაი და რომელნი აღიარებენ სარწმუნოებასა მათსა და ყოველთავე პირველმოხსენებულთა წვალებათაი და ესრეთ მიღებაი ზიარებისა (დიდი სჯულისკანონი“, გვ. 403). აქედან ჩანს, რომ საერთო-საეკლესიო კანონიკური პრაქტიკის მიხედვით მონოფიზიტების მიღება ეკლესიის წევრებად ხდებოდა, რადგან, როგორც ცნობილია მონოფიზიტური წვალების დამაარსებელი იყო კონსტანტინეპოლელი არქიმანდრიტი. მათ მიერ თავისი მწვალებლობის საჯაროდ დაგმობითა და ჭეშმარიტი სარწმუნოების აღიარებით, ხოლო მათი ნათლობა აღარ ხდებოდა. ვფიქრობთ, ამ პრობლემის კვლევა საყურადღებო შედეგებს მოიტანს. მნიშვნელოვანია საეკლესიო კრება, რომელიც დასავლეთ საქართველოში შედგა XVII ს-ის 40-იან წლებში, იმერეთის მეფის ბაგრატის დროს. კრების მოწვევის მიზეზი იყო ქართველი არისტოკრატების მიერ თავისი ყმების თურქეთში და სპარსეთში გაყიდვის საშინელი ჩვეულება და სხვა უკანონოებანი. ამის წინააღმდეგ აღსდგა მართლმადიდებელი ეკლესია. კრების მიერ გადმოცემულ 23 კანონში ბევრი ორიგინალური მომენტიცაა, რომელთაც არ მოეპოვებათ ანალოგი საერთო-საეკლესიო პრაქტიკაში. ეს კანონები დაამუშავა და სათანადო კომენტარებით გამოსცა ცნობილმა ქართველმა მეცნიერმა აკად. ისიდორე დოლიძემ. (ქართული სამართლის ძეგლები“ ტ. I. თბ., 1963). აღსანიშნავია, რომ „კათოლიკობა სამართლის“ ტექსტი პროფ. სარგის კაკაბაძემ გამოსცა პირველად 1913 წელს სათაურით „სამართალი კათოლიკობისა და მისი შედგენის დრო“. ადამიანის გაყიდვა, როგორც დანაშაული ღვთის წინაშე არც ერთ საეკლესიო კანონში არ არის დაფიქსირებული. I კანონი ამბობს, რომ წყეულია ის პიროვნება, ვინც ადამიანს გაყიდის: „რამანც კაცმან კაცი გაყიდოს, ანუ დიდმან, ანუ მცირემან, ანუ თავადმან, ანუ აზნაურმან და ანუ გლეხმან, წმიდათა კრებულთაგან შეჩუენებულ იყოს და განხდილი“ („ქართული სამართლის ძეგლები“ ტ. I). მან უნდა გამოისყიდოს იგი და დააბრუნოს. თუ ამას არ გააკეთებს, ასეთ ადამიანს ჩამოახრჩობენ. აღსანიშნავია აქ მოცემული სასჯელების არასაეკლესიო ხასიათი: ჩამოხრჩობა, დასახიჩრება, ხელის მოკვეთა. აღსანიშნავია XXIII კანონი, რომელიც უმიზეზოდ ცოლის მიმტოვებელს

სიკვდილით დასჯით ემუქრება. მიუხედავად ამისა, „კათოლიკოსთა სამართალი“, როგორც უნოდებენ ამ კანონებს, ძირითადად შეესაბამება მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის სამართლებრივ პრაქტიკას. მის ტექსტებში ხშირად მოიხსენიება „დიდი სჯულის კანონი“, ნმიდათა მოციქულთა, მსოფლიო კრებათა და ნმიდათა მამათა კანონები. „კათოლიკოსთა სამართლის“ ანალიზი კანონიკური სამართლის პოზიციებიდან მომავალში აუცილებლად გვესახება.

მომდევნო პერიოდის უამრავი კანონიკური ძეგლებიდან შევხებით 1768 წელს მიღებულ დოკუმენტს, რომელსაც ეწოდება „მცნება მღვდელთათვის“. მას ხელს აწერენ პატრიარქი ანტონ I და მეფე ერეკლე II. ძეგლი 35 მუხლისაგან შედგება. საინტერესოა II მუხლი, რომელიც დამნაშავე სასულიერო პირთათვის მღვდელმოქმედების ნაწილობრივ აკრძალვას ითვალისწინებს: „სხვა მღვდელ-მოქმედებას ნურას იკადრება, თვინიერ ნირვისა. სადაც ენებოს ნიროს“ („ქართული სამართლის ძეგლები“ ტ. 3. გვ. 872). ასეთ სასჯელს საერთო-საეკლესიო კანონმდებლობაში ანალოგი არ მოეპოვება.

XV მუხლი მოიხსენებს ტაძარს და ხატებს, რომლებსაც ურწმუნო ადამიანების მიერ თოფი აქვს ნასროლი ან ხმლით და დანით არიან დაჩეხილნი. კანონი ადგენს მათ განახლებას. საყურადღებოა 32-ე მუხლის ბოლო ნაწილი: „ყოველნი ეკლესიანი ნებისაებრ ღმრთისა და ნმიდათა მამათა მოცემულისა კანონისაებრ და ნმიდათა ოთხთა პატრიარხთაგან დამტკიცებულისა, და ვითარცა არს ყოველსა სამართლმადიდებელსა ქუეყანასა შინა საბერძნეთსა და რუსეთისასა, ეგრეთ ჯერ-არს ჩუენთაცა ეკლესიათა ყოფა, რათა შეწირულ იქმნას წინაშე ღმრთისა მსხუერპლი და ლოცვა და ვედრება ჩვენი (ქართული სამართლის ძეგლები“, ტ. III, გვ. 876). აქ კიდევ ერთხელ წარმოდგენილია საქართველოს ეკლესიის სარწმუნოებრივ კანონიკური ერთობა მსოფლიო მართლმადიდებელ ეკლესიასთან.

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენისას, 1917 წელს, მიღებულ იქნა საეკლესიო-სამართლებრივი დოკუმენტი - „საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულებანი“. 1920 წელს შემუშავდა ახალი დებულება და აგრეთვე ცალკე „დებულება საქართველოს ეკლესიისა ქორწინებისა და განქორწინებისათვის“. 1927 წელს, ივნისში, სრულიად საქართველოს მე-4 საეკლესიო კრებამ დაამტკიცა „დებულება საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობისათვის“, ხოლო შემდეგი დებულება 1945 წელს მიიღეს. მას შემდეგ მიმდინარე წლამდე ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულება აღარ გადასინჯულა. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს დოკუმენტები გარკვეულწილად მოიცავდნენ ეკლესიის მოღვაწეობის სხვადასხვა მხარეებს, მაგრამ გასაგები მიზეზების გამო მათ ბევრი ნაკლი ჰქონდათ. იყო ზოგიერთი შეუსაბამობა მსოფლიო ეკლესიის კანონებთან.

უნმიდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ლოცვა-კურთხევითა და საქართველოს ეკლესიის ნმიდა სინოდის დადგენილებების თანახმად, სპეციალურმა კომისიამ,

თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის რექტორის, ნიკორწმინდელი ეპისკოპოსის აბრაამის თავმჯდომარეობით შეიმუშავა საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობის ახალი დებულების პროექტი. სპეციალური კომისიის ამოცანა იყო დებულების პროექტის პრობლემური შესაბამისობა მსოფლიო საეკლესიო კანონებთან და ეკლესიის მოღვაწეობის ყველა მიმართულების გათვალისწინება. 1995 წლის 18-19 სექტემბერს, მცხეთაში, სვეტიცხოვლის საპატრიარქო ტაძარში შემდგარმა საქართველოს ეკლესიის გაფართოებულმა კრებამ დაამტკიცა მართვა-გამგეობის ახალი დებულება.

ჩვენ შევეხეთ მხოლოდ რამოდენიმე საკითხს იმ დიდძალი მასალიდან, რომლის კვლევა და დამუშავება მოუხდებათ ქართული საეკლესიო სამართლის სპეციალისტებს.

საყოველთაოდ ცნობილია ქართველი მეცნიერების უდიდესი დამსახურება საქართველოს ეკლესიის წინაშე. იმ ურთულეს პირობებში, როდესაც ეკლესია საშინელ დევნა-შევიწროებას განიცდიდა, ისინი თავდადებით იღვწოდნენ ქართული ღვთისმეტყველების განვითარებისათვის. იმ პერიოდში ჩვენმა გამოჩენილმა მეცნიერებმა შეისწავლეს და გამოსცეს ძველი და ახალი აღთქმის წმიდა წერილის ტექსტები, პატერიკონები, წმიდა მამათა სწავლებანი, მრავალთავები, ლიტურგიკული ძეგლები, უამრავი მასალა საქართველოს ეკლესიის ისტორიის შესახებ. განუული შრომა ჭეშმარიტი გმირობის ტოლფასია, და საქართველოს ეკლესია ღრმა მაღლიერებით იხსენიებს მათ სახელებს.

ზოგადად შევეხებით იმ ქართველი მეცნიერების მოღვაწეობას, რომელთაც თავისი წვლილი შეიტანეს ქართული საეკლესიო სამართლის განვითარებაში. თითქმის ყველა ჩვენი მეცნიერი ეხება თავის ნაშრომებში საეკლესიო-სამართლებრივ საკითხებსა და პრობლემებს, იკვლევს და გამოსცემს ქართულ კანონიკურ ძეგლებს. ივანე ჯავახიშვილი, ნიკო მარი, კორნელი კეკელიძე, სიმონ ყაუხჩიშვილი, აკაკი შანიძე, პავლე ინგოროვცა, ექვთიმე თაყაიშვილი, ალექსანდრე ცაგარელი, დიმიტრი ბაქრაძე და სხვები თავდადებით იღვწოდნენ ქართული საეკლესიო სამართლის აღორძინებისათვის.

ალექსანდრე ხახანაშვილის იმ ნაშრომებიდან, რომლებიც ქართულ კანონიკას ეხება, აღსანიშნავია "Номоканон Иоанна Постника в его редакциях: Грузинской, Греческой и Славянской". М. 1902 г., რომელიც მან ცნობილ რუს კანონისტ ნიკოლოზ ზაოზერსკისთან ერთად დაწერა.

სარგის კაკაბაძემ მოიპოვა, გამოიკვლია და გამოსცა უამრავი ქართული კანონიკური ძეგლი, შემოუნახა ისინი შთამომავლობას და გაამდიდრა ქართული საეკლესიო სამართალი.

უაღრესად საყურადღებოა ქართველი მეცნიერის ევსევი ნიკოლაძის ცხოვრება და მოღვაწეობა. მან 1912 წელს დაამთავრა პეტერბურგის სასულიერო აკადემია და დისერტაცია საეკლესიო სამართლის დარგში დაწერა თემაზე — „საქართველოს საეკლესიო კრებები XVIII საუკუნემდე“. რეცენზენტები იყვნენ ცნობილი პროფესორები ივანე

სოკილოვი და ნიკოლოზ პოკროვსკი. მათი რეცენზიების საფუძველზე ევსევი ნიკოლაძემ საღვთისმეტყველო მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხი მიიღო. მისი ნაშრომები მნიშვნელოვანი მოვლენაა ქართული საეკლესიო სამართლის ისტორიაში. 1901 წელს ყაზანის სასულიერო აკადემიაში, ასევე საეკლესიო სამართლის დარგში, დისერტაცია თემაზე — „სახელმწიფო და ეკლესია უძველეს საქართველოში“, დაიცვა შემდგომში ცნობილმა ქართველმა მეცნიერმა სერგი გორგაძემ. მისი რეცენზენტი იყო გამოჩენილი რუსი კანონისტი პროფ. ილია ბერდნიკოვი, რომლის დასკვნის საფუძველზეც სერგი გორგაძეს საღვთისმეტყველო მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხი მიანიჭეს. ეს დისერტაცია ქ. ყაზანის არქივში მოიძია და საქართველოში ჩამოიტანა ბატონმა ზაზა აბაშიძემ.

განუზომელია აკადემიკოს ისიდორე დოლიძის ღვაწლი, რომელსაც წელს დაბადებიდან 80 წელი შეუსრულდა. მისი მრავალი ნაშრომიდან მხოლოდ „ქართული სამართლის ძეგლების“ სამი ტომის მოხსენიება საპატიო ადგილს უმკვიდრებს მას მსოფლიო საეკლესიო სამართლის მოღვაწეთა შორის.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ბატონ ენრიკო გაბიძაშვილის მოღვაწეობა. როგორც აღვნიშნეთ მისი „რუსი-ურბნისის კრების ძეგლისწერა“ დიდი შენაძენია საეკლესიო სამართლის მეცნიერებისათვის, ხოლო მისი რედაქციით გამოცემული „დიდი სჯულისკანონი“ წარმოადგენს სამაგიდო ნიგნს არა მარტო ქართველი კანონისტებისათვის, არამედ ქართველი სასულიერო პირებისა და ღვთისმეტყველებისათვისაც. ამ გამოცემაზე მუშაობისას ბატონმა რედაქტორმა და მისმა თანამშრომლებმა გასწიეს კოლოსალური შრომა, დაამუშავეს დიდძალი ქართული და უცხოენოვანი კანონიკური ლიტერატურა და ბრწყინვალე შედეგი მიიღეს. ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება მადლიერებით არ მოვიხსენიოთ პროფ. ილია აბულაძის, დოც. ალ. გამყრელიძის, ლ. ჯღამაიას, მ. დოლაქიძისა და გ. ნინუას სახელები.

ბატონმა ელგუჯა გიუნაშვილმა შეისწავლა და გამოსაცემად მოამზადა წმიდა ექვთიმე ათონელისეული „მცირე სჯულის კანონი“ (თბ.1972). ამ გამოცემას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს როგორც ქართული მეცნიერებისათვის, ასევე საქართველოს ეკლესიის მოღვაწეობისათვის.

ქართული სამართლის ისტორიას საინტერესო ნაშრომები მიუძღვნეს ჩვენმა ცნობილმა იურისტებმა, ან განსვენებულმა მიხეილ კეკელიამ და ვახტანგ აბაშიძემ. როგორც ცნობილი გახდა ჩვენთვის, მიხეილ კეკელიას პირად არქივში ინახება გამოსაცემად მომზადებული ქართული საეკლესიო სამართლის სახელმძღვანელო. ამ სფეროში წარმატებით მოღვაწეობენ ქართული სამართლის ისტორიის ამგვადარნი პროფ. ვალერიან მეტრეველი და გიორგი ნადარეშიშვილი.

რა თქმა უნდა, ჩვენ არ შეგვეძლო შევხებოდით ყველა იმ ადამიანის მოღვაწეობას, რომელთაც დიდი დამსახურება მიუძღვით საქართველოს ეკლესიისა და ღვთისმეტყველების ამ მნიშვნელოვანი დარგის —

საეკლესიო სამართლის წინაშე. გვსურდა, როგორც სასულიერო პირსა და საქართველოს ეკლესიის წარმომადგენელს გამოგვეხატა მონივნება, ღრმა პატივისცემა და მადლიერება ამ პიროვნებების, მთელი ქართული მეცნიერების მიმართ.

გმადლობთ ყურადღებისათვის.

SOME NOTES ON GEORGIAN ECCLESIASTICAL LAW

Summary

The canon law of the Georgian church has its old traditions. Church councils began to be held from the 4th century A. D. Unfortunately, owing to historical vicissitudes, no canonical documents - translated or original - of the 4th-10th centuries have survived. The first church council about which we have information was held in the Anchi eparchy in 813. The hagiographic writing "The Life of Grigol Khandzteli" refers to it. The episcopal cathedra of Anchi was anticanonically occupied by the unworthy deacon Tskir, this being the reason for the convocation of the council. Of particular importance for the Georgian Church was the council held in the Ruis-Urbnisi eparchy in 1105. It was convoked by the Holy King David the Builder. The council proclaimed 19 canons which are preserved in full and are always included in the Georgian editions of the 14-titled Code.

Between 1543 and 1549 an important church council was held in Imereti, Western Georgia, in the reign of Bagrat IV. It was convoked owing to the heinous tradition of the aristocracy of selling their serfs in Turkey and Russia. The Orthodox church came out against this practice. 23 canons issued by the council have come down to us. The first canon begins thus: "A man who sells a man be damned".

The most important among Georgian canonical writings is the "Final Canonical Code", which is fully preserved.

ძართლში ქრისტიანობის დამკვიდრების თარიღის და პირობების შესახებ.

ქრისტიანობის გავრცელება და მისი სახელმწიფო რელიგიად აღიარება მნიშვნელოვან მოვლენად მიიჩნევა ყველა ხალხის ისტორიაში, რამდენადაც იგი ასახავდა სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ურთიერთობის გარკვეულ დონეს და მისი გამარჯვება, სხვა რელიგიური რწმენის ქრისტიანობით შეცვლა, ქვეყნის შინაგან ცხოვრებაში მიმდინარე პროცესების შედეგად ხდებოდა. ამდენად, ქრისტიანობის ამა თუ იმ ხალხში გავრცელების, მისი აღიარება-გამარჯვების დროისა და პირობების გარკვევა საინტერესოა არა მარტო რელიგიის ისტორიისათვის, არამედ ამ ხალხის სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ისტორიისათვის.

როგორც ცნობილია, ახ. წ. IV საუკუნეში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად აღიარეს ქართლში. ეს ფაქტი შედეგი იყო ქვეყნის შინაგანი განვითარებისა და, ამავე დროს, ნიშნავდა ქართლის სამეფო ხელისუფლების მიერ გარეპოლიტიკური ოროენტაციის სრულიად გარკვეულ არჩევას, ე.ი. განპირობებული იყო გარეპოლიტიკური ფაქტორითაც.

ქართლის გაქრისტიანების პირობათა და გარემოებათა შესახებ საკმაოდ მდიდარი ლიტერატურა არსებობს და ქართულ ისტორიოგრაფიაში დღეს ძირითადად აღიარებულია, რომ ქართლის სამეფოში ქრისტიანობა ოფიციალურად მიიღეს IV ს.-ის 30-იან წლებში. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ამ პრობლემასთან დაკავშირებით ყველაფერი ცხადია, არ არის საკამათო და გაურკვეველი საკითხები.

თავის დროს ივ. ჯავახიშვილსა და კ. კეკელიძეს შორის დაიწყო კამათი იმის თაობაზე, თუ ვინ იყო ქართლის ის მეფე, რომლის დროსაც ქართლში ქრისტიანობა დამკვიდრდა — მირიანი თუ პეტრე იბერიის ასურული „ცხოვრების“ ბაკურიოსი ანუ ბაკური. ამ კამათმა საკმაოდ ფართო ხასიათი მიიღო, მასში ჩაებნენ სხვა მეცნიერებიც. ეს საკითხი ჩვენ საკმაოდ დანერგვით განვიხილეთ სპეციალურ გამოკვლევაში და მივედით დასკვნამდე, რომ ქართლის იმ მეფედ, რომლის დროსაც ქართლში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა, უნდა ვაღიაროთ მირიანი, როგორც ეს ტრადიციულად დამკვიდრდა საქართველოში¹.

აზრთა მნიშვნელოვან სხვადასხვაობას იწვევს ქართლში ქრისტიანობის ოფიციალურ სარწმუნოებად გამოცხადების თარიღის საკითხიც.

¹ ნ. ლომოური, ნარკვევები ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიიდან, თბ., 1975, გვ. 47-69.

სხვადასხვა მეცნიერები (დიუბუა დე მონპერე, ახახანაშვილი, დ. ბაქრაძე, პ. იოსელიანი. თ. ჟორდანია, კ. ცინცაძე, ს. გიორგაძე და სხვ.) სრულიად განსხვავებულ თარიღებს - 317, 318, 326, 330, 337 წლებს ასახელებენ. ამ მოსაზრებების აქ განხილვას არ მოვახდენთ, რადგან დასახელებული ავტორები ან საერთოდ დასაბუთების გარეშე იძლევიან ამა თუ იმ თარიღს, ან მხოლოდ წყაროთა ერთი რიგის საფუძველზე გამოაქვთ თავიანთი დასკვნები.

აზრთა არსებითი განსხვავება ისევ ივ.ჯავახიშვილსა და კ.კეკელიძეს აქვთ. ივ. ჯავახიშვილს მიაჩნდა, რომ ქართლის გაქრისტიანება 330-იან წლებში მოხდა რომის იმპერატორის კონსტანტინეს დროს². კ.კეკელიძემ კი ჯერ კიდევ 1926 წ. გამოთქვა მოსაზრება, რომ ამ აქტს ადგილი ჰქონდა არა კონსტანტინე I-ის, არამედ მისი ვაჟის კონსტანტინის იმპერატორობის დროს, ე.ი. 337-361 წწ-ში, უფრო კონკრეტულად 355-356 წწ-ში³. აქედან დასკვნა, რომ ქართლში შემოვიდა და დამკვიდრდა ქრისტიანობის არიანული ფორმა.

ალსანიშნავია, რომ 1931 წ. მსგავსი დასკვნები გააკეთა იოსებ მარკვარტმაც; მანაც ქართლის მონათვლა იმპერატორ კონსტანტინის ხანით დაათარიღა და ქართლში ქრისტიანობის არიანული ფორმის შემოსვლა აღიარა⁴. ამ დროს კეკელიძე-მარკვარტის არგუმენტები დამაჯერებლად გააქარწყლა ივ. ჯავახიშვილმა⁵ და ქართულ ისტორიოგრაფიაში მის მიერ შემოთავაზებული თარიღი დამკვიდრდა. მაგრამ 1955 წ. კ. კეკელიძემ სპეციალურ ნერილში კვლავ გაიმეორა თავისი დებულება და იგი ახალი არგუმენტებით შეავსო⁶.

იმ წყაროთა მონაცემების დეტალურმა განხილვამ, რომელთაც ეყრდნობიან კ. კეკელიძე და ი. მარკვარტი, ჩვენ მიგვიყვანა დასკვნამდე, რომ რომაული წყაროების ცნობები სულაც არ მიუთითებენ იმაზე, რომ იბერიის გაქრისტიანება შეიძლება კონსტანტინის იმპერატორობის დროს ვივარაუდოთ. ასეთი მტკიცებისათვის იქ საფუძველი არ არის. თუ ჩვენ რუფინუსის (V ს. პირველი ნახევარი), თეოდორიტი კვირელის

² ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. I, თბ., 1913, გვ. 180.

³ კ. კეკელიძე, ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიული საკითხები, — „მომზილველი“, 1926, გვ. 31-36.

⁴ J. Markwart, Die Bekehrung Iberiens und die beiden ältesten Dokumente der Iberischen Kirche. — „Caucasien“, fasc. 7, 1931, გვ. 112, 120.

⁵ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. I, 1951, გვ. 225-228; კ. კეკელიძის არგუმენტების არადამაჯერებლობა ჩანდა უფრო ადრე ს. გორგაძის („საქართველოს ეკლესია და მისი დასაწყისი“. — მოამბე, 1905, №3) და კ. ცინცაძის (რომელ წელს მიიღეს ქრისტიანობა ქართველებმა, — „ივერია“, 1899, №159) გამოკვლევებიდან.

⁶ კ. კეკელიძე, იბერიის ქრისტიანიზაციის საწყისებთან, — „ეტიუდები“, წ. III, 1955, გვ. 16 და შემდგ.: შდრ. მისივე, ქართული კულტურის ორი დღესასწაული, „მნათობი“, N7, 1929, გვ. 16.

(V ს. შუა წლები) და გელასი კვიზიკელის (V ს. ბოლო) ცნობებს, ე. ი. სწორედ იმ ავტორთა ცნობებს, რომელთაც კ. კეკელიძე და ი. მარკვარტი ეყრდნობიან, უფრო დაბეჯითებით გავაანალიზებთ, აშკარა ხდება, რომ იბერთა მოქცევა ამ ავტორთა მიერ ყოველი ეჭვის გარეშე სწორედ კონსტანტინე I-ის დროინდელ ფაქტად არის მიჩნეული და სულაც არაა განხილული როგორც ეთიოპელთა მოქცევის თანადროული მოვლენა; ეს უკანასკნელი კი მართლაც კონსტანტინის დროს განხორციელდა⁷. ამ დასკვნას გარკვევით ადასტურებენ V საუკუნის „საეკლესიო ისტორიის“ ავტორები სოკრატე სქოლასტიკოსი და ერმია სოზომენე⁸.

ქართლის მოქცევის თანამედროვედ სწორედ კონსტანტინეს ასახელებენ ქართული წყაროები, თანაც აქ ეს იმპერატორი გაკვრით კი არ არის ნახსენები ისე, რომ მისი სახელის შეცვლა კონსტანტინის სახელით უმტიკივნილოდ შეიძლებოდეს, არამედ — საკმაოდ ნიშანდობლივ და გარკვეული ისტორიული ატრიბუციით.

ასე მაგალითად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ იწყებს რა ქართლის გაქრისტიანების ამბავს, მოგვითხრობს, რომ ეს იყო „დღეთა კონსტანტინე მეფისათა“, „ძისა კოსტაჲსა“. როდესაც კონსტანტინეს უჭირდა მტერთაგან, რომელთა მან სძლია „ძალითა ჯვრისაჲთა“⁹. იმპერატორის მტრებზე გამარჯვება აშკარად ასახავს კონსტანტინეს გამარჯვებას თავის მოქიშპე მაქსენციუსზე რომის მისადგომებთან¹⁰.

იგივე სურათია ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“. მართალია აქ ზოგი მოვლენა აღმოსავლეთშია გადმოტანილი, უმართებულოდ არიან საქმეში ჩართულნი სპარსნი და ქართველნი, მაგრამ ძირითადი ქარგა და ცალკეული დეტალები აშკარას ხდიან, რომ რეალურად აქაც კონსტანტინეს მაქსენციუსთან უკანასკნელი ბრძოლა აღწერილი რომის მისადგომებთან, მალევის ხიდთან; აქ ბევრი რამ ემთხვევა ევსევი კესარიელის „კონსტანტინეს ცხოვრების“ თხრობას¹¹.

აღსანიშნავია, რომ ქართლის მოქცევის შესახებ თხრობისას, ქართული წყაროები არაერთგზის ასახელებენ კონსტანტინე I-ის დედას, დედოფალ ელენესაც. ლეონტი მროველით ნმ. ნინო მიდის რომში ელენე დედოფლის მოსაქცევად; როცა მირიანმა ქრისტე ირწმუნა და მოციქულები გაგზავნა კონსტანტინესთან, ნინო წერილს წერს ელენეს;

⁷ ნ. ლომოური, ნარკვევები..., გვ. 70-6.

⁸ Socrat. Hist. eccl. I, 20; Sosomen., Hist. eccl., VII, 6-7;

ნ. ლომოური, ნარკვევები..., გვ. 76-77

⁹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები (ქვეით- „ძეგლები“) ნ. I, 1964, გვ. 83.

¹⁰ ს. გორგაძე, საქართველოს ეკლესია..., გვ. 24

¹¹ ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. I. თბ., 1955, გვ. 69-70

ეს უკანასკნელი საპასუხო წერილს უგზავნის ნინოს; მირიანი მოციქულების პირით ითხოვს ნაწილს „ძელი ცხოვრებისას“, რომელიც იმ დროს იერუსალიმიდან ჩამოიტანა დედოფალმა¹². ელენეს, მის მოგზაურობას იერუსალიმს და ნინოს წერილს დედოფალთან იცნობს „მოქცევაჲ ქართლისაჲც“¹³.

ერთის სიტყვით, ცხადია, რომ ქართულმა წყაროებმა კარგად იციან, რომელი იმპერატორის თანამედროვეა მირიანი და ვისთან აქვს მას ურთიერთობა.

იგივე ითქმის სომეხ ისტორიკოსზეც მოვსეს ხორენაციზეც (V ს.). აღწერს რა ნეტარ წუნეს მიერ ქართლის და მეფე მიპრანის მოქცევას, იგი მთელ ამ მოთხრობას მოაქცევს კონსტანტინე მეფის ხანაში; ქართლის მოქცევის აღწერის შემცველ თავს მიჰყვება კონსტანტინეს მიერ ლიცინიუსის შეპყრობა, არიოზობის წარმოქმნის და ნიკეის საეკლესიო კრების აღწერა. ამასთან, მიპრანის თანამედროვე სომხეთის მეფე თრდატი კონსტანტინეს მოკავშირეა¹⁴. აღსანიშნავია, რომ მოვსეს ხორენაცი იცნობს კონსტანტინისა და მის თანამედროვე მოვლენებსაც¹⁵. ამრიგად, სომეხი ისტორიკოსი, რომელიც ამ ამბების აღწერისას, საკუთარი განცხადების თანახმად, ძირითადად იყენებს IV საუკუნის ავტორის აგათანგელოსის თხზულებას, შესანიშნავად ასხვავებს ერთმანეთისაგან კონსტანტინეს და კონსტანტინის და გარკვევით უფარდებს ქართლის მოქცევას სწორედ კონსტანტინე I-ის ხანას.

ამრიგად, ქართლში ქრისტიანობის ოფიციალურ საწმუნოებად გამოცხადება მოხდა კონსტანტინე I-ის დროს, ე.ი. 312-337 წლებს შორის და ამ მოვლენისთვის terminus post quem non 337 წ. უნდა იქნას მიჩნეული. მაგრამ ჩვენს ხელთ არის ზოგიერთი მითითება, რომელიც ზედა ქრონოლოგიური მიჯნის ქვევით ჩამოწვევს საშუალებას იძლევა. საქმე ისაა, რომ ნინოს ცხოვრების თანახმად არა მარტო ქართლის მონათვლის დროს, არამედ ნინოს გარდაცვალების დროსაც კონსტანტინე I ჯერ კიდევ ცოცხალია. ნინოს სიკვდილის შემდეგ უბრუნებს იმპერატორი მირიანს რომში მძევლად მყოფ უფლისწულ ბაქარს და სწერს წერილს¹⁶. ამდენად 337 წ. ნინოს გარდაცვალებისთვის უნდა იყოს უკიდურესი ზედა ქრონოლოგიური ზღვარი და არა ქართლის მოქცევისათვის, რადგან წყაროებით სამეფო სახლის მონათვლასა და ნინოს გარდაცვალებას შორის 7 თუ 8 წელი გასულა¹⁷. კიდევ რომ მივიღოთ ნინოს გარდაცვალების თარიღად 337 წ., გამოდის, რომ

¹² იქვე, გვ. 78, III, 116-117.

¹³ ძეგლები, I, გვ. 837.

¹⁴ მოვსეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა...
ა. აბდალაძემ, თბ., 1984, გვ. 167-176

¹⁵ იქვე, გვ. 182-188.

¹⁶ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 128.

¹⁷ იქვე, გვ. 127; ძეგლები, I, გვ. 20.

იბერიის სამეფო სახლისა და ერის მონათვლა დაახლოებით 330 წ. უნდა მომხდარიყო.

ამავე დროს ყურადღებას იპყრობს კიდევ ერთი გარემოება: არც რუფინუსს, არც თეოდორიტი კვირელს, არც მათზე დამოკიდებულ გვიანდელ ავტორებს, არც ქართულ წყაროებს არა აქვთ არც ერთხელ დასახელებული ქ. კონსტანტინეპოლი. გამოწაკლისია გელასი კეზიკელი, მაგრამ, როგორც ს. ყაუხჩიშვილმა დაამტკიცა, ეს გვიანდელი ჩანართია¹⁸. ქართულ წყაროებში კონსტანტინეპოლის მოუხსენებლობას ჯერ კიდევ ვახუშტი ბაგრატიონმა მიაქცია ყურადღება და აღნიშნა, რომ ქართლის მოქცევა მოხდა მანამ, სანამ კონსტანტინეპოლი აშენებოდა — „არამედ კონსტანტინე ჯერედ რომსავე იყო“¹⁹.

რამდენადაც იმპერიის დედაქალაქი რომიდან კონსტანტინეპოლს 330 წ. იქნა გადმოტანილი და მისი სატახტო ქალაქად კურთხევა სწორედ ამ წელს მოხდა, აღნიშნული მითითებები და ზოგი სხვა წყაროს ჩვენება (მაგალითად ელენე დედოფლის მიერ „მას ოდენ ჟამთა“ ძელი ცხოვრებისა აღმოჩენის შესახებ) ადასტურებენ, რომ ქართლის მოქცევა 330 წელზე ადრე მოხდა.

მეორეს მხრივ კი ყურადღებას იპყრობს ის ფაქტი, რომ ყველა წყაროს მიხედვით ქართლის მოქცევის დროისათვის კონსტანტინე ქრისტიანობის მფარველად, მისთვის მოღვაწედ არის დასახელებული²⁰. ხაზგასმულია, რომ ის აქტიურად ეხმარება ქართლის გაქრისტიანებას, მისი და არა რომელიმე მღვდელმთავრის მიერ ხდება აქ მღვდელ-დიაკვანთა გამოგზავნა, აღწერილია, როგორ გაიხარა მან, როცა შეიტყო ქართლის გაქრისტიანება და მიიჩნია ეს დიდ პოლიტიკურ გამარჯვებად. ერთი სიტყვით, ამ დროისათვის თვით რომში ზოგადი ატმოსფერო ქრისტიანულია და იმპერატორიც პროქრისტიანულ პოლიტიკას ატარებს. როგორც ცნობილია, პირველი აქტი, რომლითაც ქრისტიანობა ერთადერთ ჭეშმარიტ სარწმუნოებად იქნა გამოცხადებული 324 წ. ეკუთვნის, ხოლო სახელმწიფო რელიგიად მისი აღიარების თარიღად ითვლება 325 წ., როდესაც ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრება იმპერატორის ეგიდით წარიმართა.

არსებული რეალიების ურთიერთშეჯერებისა და ანალიზის საფუძველზე ჩვენ შესაძლებლად მიგვაჩნია დავასკვნათ, რომ ქართლში

18 ს. ყაუხჩიშვილი, გელასი კესარიელი ქართლის მოქცევის შესახებ. „მომომხილველი“, 1926, გვ. 64-65.

19 ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973, გვ. 86, შენ.

20 გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. I. ტექსტები ქართული თარგმანით გამოსცეს და თარგმანები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ. 1961, გვ. 206-207, 213; ქართლის ცხოვრება, I გვ. 128. 2.

ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადება 325-330 წლებს შორის უნდა მომხდარიყო.

თუ ჩვენი მოსაზრება მართებულია, მაშინ თავისთავად იხსნება კ.კეკელიძისა და ი. მარკვარტის მტკიცება, რომ თითქოს ქართლში თავდაპირველად ქრისტიანობის არიანული მიმართულება დამკვიდრდა, რამდენადაც 325-330 წლებს შორის არიანობა დევნას განიცდიდა, მწვალებლობად იყო გამოცხადებული და იმ ხანად შეუძლებელი იყო კონსტანტინეს სხვა ქვეყანაში მისი დამკვიდრებისათვის შეეწყო ხელი. ამდენად, ჩვენი ცდა ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების თარიღი დაგვეზუსტებინა, გვაძლევს საფუძველს, დავადასტუროთ სამეცნიერო ლიტერატურაში ადრეც გამოთქმული მოსაზრება (ს. გორგაძე, ე. თაყაიშვილი, კ. ცინცაძე და სხვ.) ქართლში იმთავითვე ქრისტიანობის მართლმადიდებლური, ორთოდოქსალური მიმართულების დამკვიდრების შესახებ.

ზემოთ ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარებას პქონდა დიდი პოლიტიკური მნიშვნელობა. ამ აქტით ქართლის მმართველმა წრეებმა, ხელისუფლებამ მოახდინა რომზე ორიენტაციის აღების დეკლარირება და საბოლოოდ ნავიდა დასავლეთთან, რომ-ბიზანტიასთან და მათი მეშვეობით ევროპულ ცივილიზაციასთან კავშირის გზით.

**ON THE DATE AND CONDITIONS UNDER WHICH CHRISTIANITY
WAS ADOPTED IN KARTLI**

Summary

The paper touches upon two controversial problems connected with the Christianization of Eastern Georgia (Kartli):

- 1) In the reign of which king was Kartli converted to Christianity, and
- 2) The date of the proclamation of Christianity the state religion.

An analysis of the sources has led the author to the conclusion that preference should be given to the evidence of the Georgian and Armenian chronicles, corroborated by the Georgian church tradition, and Mirian should be recognized as the first Christian king of Kartli.

Having analysed all the arguments of various scholars and studied a number of sources, the author concludes that the Christianization of Kartli took place under the Emperor Constantine I, not later than 337. At the same time, he believes that Christianity was declared the official religion between 325 and 330.

Along with cultural-ideological significance, the adoption of Christianity was of major foreign-political significance as well: it demonstrated the orientation of the ruling circles of Kartli to an alliance with Rome and through the latter – to an alliance with European civilization.

ადრეპრისტიანული ქართლი

(წინასწარი ინფორმაცია)

ქართლი, ბერძნულ-ლათინური წყაროებით იბერია, ერთ-ერთი უძველესი ქრისტიანული ქვეყანაა. ამის დასტურია მის ტერიტორიაზე ჩატარებული არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილი ქრისტიანული სამარხები, რომლებიც II-III სს-ით თარიღდება¹. ამასვე მონიშნავს III ს-ის მანიქეური სამისიონერო წიგნის ფრაგმენტიც, სადაც უკვე დოკუმენტურად არის დადასტურებული ქრისტიანობის არსებობა ამ პერიოდის იბერიაში.²

ამ მასალაზე დაყრდნობით, უძველესი ლიტურგიკული ძეგლებისა და ისტორიულ წყაროთა შედარებითი კვლევის შედეგად შესაძლებელი გახდა გამოგვეთქვა ვარაუდი, რომ ქრისტიანობა იბერიაში მის ოფიციალურ, სახელმწიფო რელიგიად აღიარებამდე უკვე იქადაგებოდა იუდეველ-ქრისტიანთა მიერ. იბერიაში მოსული პირველი მისიონერებიც ქრისტიანობის უძველესი პალესტინური ტრადიციის აღმსარებელნი იყვნენ. ხოლო უძველეს ქართულ ისტორიულ წყაროში „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-შემორჩენილი უნდა გვქონდეს ქართლის შესახებ არსებული ძველისძველი გადმოცემა, შექმნილი და ჩანერილი მცხეთელ ებრაელ-ქრისტიანთა წრეში.³

მაგრამ სახელმწიფოებრივ, ოფიციალურ სარწმუნოებად ქრისტიანობის აღიარება იბერიაში ბერძნულ, ელინისტურ ტრადიციაზე დაყრდნობით მოხდა. რომთან კავშირი — ეს იყო იმდროინდელი ქართლის ოფიციალური პოლიტიკური კურსი და ბუნებრივია, იგი სარწმუნოებრივ საკითხშიაც იჩენდა თავს.⁴

ვფიქრობ, დღეს უკვე შესაძლებელია IV ს-ის ქართლში ვივარაუდოთ ქრისტიანობის ორი ნაკადის დაპირისპირება, რომელთაგან ერთია უძველესი, პალესტინური წარმოშობის იუდაურ-ქრისტიანული, ხოლო მეორე კი-ბერძნული, ე. წ. ელინისტური ნაკადი. და ბოლოს, ამ უკანასკნელის გამარჯვება, რაც მის სახელმწიფოებრივ რელიგიად აღიარებაში გამოიხატა.

ადრექრისტიანული ქართლის იდეოლოგიურ ვითარებაში გასარკვევად ასევე, განსაკუთრებით, მნიშვნელოვანია მანიქეური სამისიონერო წიგნის ფრაგმენტები, შაბურ I-ის და კარტირის წარწერების ტექსტები, რომლებიც III ს-ით თარიღდება.

ზემოაღნიშნული პართული მანიქეური ტექსტი სამისიონერო წიგნის ნაწილია, რომელიც მოგვითხრობს მანიქეიზმის გავრცელების მიზნით

¹ იხ. კლარჯული მრავალთავი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თ. მგალობლიშვილმა, თბილისი, 1991, გვ. 170.

² იხ. გ. წერეთელი, ივერია მესამე საუკუნის (ა. წ.) ირანულ წყაროებში, 1964 (საარქივო მასალა).

³ კლარჯული მრავალთავი, გვ. 170-172.

⁴ იქვე, გვ. 170-171.

მანის მოწაფეების მოღვაწეობის შესახებ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ქვეყნებში.¹ ჩვენთვის საინტერესო ფრაგმენტიდან ირკვევა, რომ მანის მოციქულმა მოიარა სასანიანთა იმპერია, მისი მოსაზღვრე ქვეყნები და იქ მანიქეური საზოგადოებები დააარსა². შემდეგ იგი (მანის მოციქული), მივიდა ვარუჩის (waruĉ-waruĉn; პართ. wyrĉn, სპ. სპ. wruc'n) ქვეყანაში. აქ მას ბრძოლა გადახდა სხვა რელიგიებთან, მან სძლია ამ რელიგიებს მათი საკუთარი ბოროტით³ და ბოლოს მის მოღვაწეობას ყურადღება მიაქცია ვარუჩანის მეფემაც „ვარუჩან-შაჰმა“.⁴

კარგა ხნის მანძილზე მეცნიერთათვის ვარუჩის თუ ვარუჩანის ქვეყნის ლოკალიზაცია გაურკვეველი იყო. ამ პრობლემის გადაჭრა მოხერხდა მხოლოდ 1936-1939 წლებში პერსეპოლისში ჩატარებული არქეოლოგიური გათხრების შედეგად, როდესაც შაბურ I-ის ნარწერის საშუალო სპარსულზე შესრულებულ ვერსიასთან ერთად აღმოჩნდა ამ ტექსტის პართული და ბერძნული ვერსიები. საშუალო სპარსული და პართული ტექსტების waruĉ-ის შესატყვისად ბერძნულ ტექსტში აἰϣερια დადასტურდა.⁵

შაბურის ნარწერის ტექსტი, თავისთავად შაბურ I-ის გენეალოგიას წარმოადგენს. აქვე მოცემულია სასანიანთა იმპერიის ფარგლები, ვასალურ დამოკიდებულებაში მყოფი მხარეების ჩათვლით. შემდეგ ლაპარაკია რომთან ომის შესახებ, ხოლო დასასრულ ჩამოთვლილია სარწმუნოებრივი დანესებულებანი, ცეცხლის ინსტიტუტები, სამსხვერპლოები და მოსახსენებელი შესანიშნავნი სამეფო კარის წევრებისა და იმპერიის მაღალი თანამდებობის მოხელეთათვის. აი, აქ, ამ პირთა შორის დასახელებულია waruĉan šah-იც, იბერიის მეფე, სხვათაშორის, მეოთხე ადგილზე⁶.

1939 წელს პერსეპოლისში აღმოჩნდა კარტირის ნარწერაც. დღეისათვის სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე გარკვეულია კარტირის ვინაობა-იგი იყო სასანიანთა სახელმწიფოს ზოროასტრული ეკლესიის დამაარსებელი და მოგვთუხუცესი.⁷

კარტირის ნარწერა მოგვითხრობს ამ მოღვაწის თავგადასავალს. ნარწერის ტექსტიდან ირკვევა, თუ რომელ ქვეყნებში გაავრცელა კარტირმა ცეცხლითა და მახვილით ზოროასტრიზმი. ჩამოთვლილ ქვეყნებს შორის ნახსენებია ვარუჩანის ქვეყანა, იგივე იბერია.⁸

ამ ნარწერათა შესწავლის საფუძველზე, გ. ნერეთელმა გამოთქვა

- 1 იქვე, გვ. 1.
- 2 იქვე, გვ. 19.
- 3 იქვე, გვ. 240.
- 4 იქვე, გვ. 19.
- 5 იქვე, გვ. 20-21, 63.
- 6 იქვე, გვ. 29.
- 7 იქვე, გვ. 81-82.
- 8 იქვე, გვ. 86.

სავსებით დამაჯერებელი მოსაზრება, რომ „ესა ჩვენ ეჭვიმუტანლად შეგვიძლია ვიცოდეთ, თუ რა რელიგიათაა ეს, რომლებიც გავრცელებული იყო იმ დროს (III ს.) ივერიაში...“⁹

„ეს იყო პირველ ყოვლისა, ძველი ქართული პაგანიზმი...“

ეს იყო აგრეთვე იესუ ქრისტეს მოძღვრება, რომლის სახელიც-იესუ ქრისტიანობა უკვე დოკუმენტურად არის დამოწმებული ივერიაში მოსული მანიქეველი მისიონერის ტექსტის ფრაგმენტში...

ესაა მაზდეანობა, რომელსაც ცეცხლითა და მახვილით ავრცელებდა ჩვენში ზოროასტრული ეკლესიის ფუძემდებელი და მოგვთუხუცესი კარტირი.

ეს იყო მანიქეიზმი, რომელმაც მანიქეური ფრაგმენტის მიხედვით, „ვარუჩანში“, იგივე იბერიაში სძლია სხვა რელიგიათა მოძღვრებებს.¹⁰

ამგვარად, საქართველო (განაგრძობს გ. წერეთელი)...ისე როგორც მეზობელი სომხეთი ყოფილა ერთ-ერთი უძველესი ქრისტიანული სახელმწიფო მსოფლიოში უძველესი ქრისტიანული ცივილიზაციით, მაგრამ მისთვის იმთავითვე უცხო არ ყოფილა სხვა ხალხებისა და რელიგიათა კულტურული მონაპოვარი. ამ სხვადასხვა ხალხის სულიერი შემოქმედებითი მოღვაწეობის კვალი ერთგვარად თავს იჩენს მერმინდელ ქართულ ქრისტიანულ კულტურაში, რომელიც IV საუკუნის დასაწყისიდან საბოლოოდ იმარჯვებს ჩვენში.¹¹

ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით ინტერესს იწვევს VI ს-ის უცნობი ავტორის ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში დადასტურებული სახარებისეული პარამონიები, რომლებიც დიდ სიახლოვეს იჩენენ დიდახესა და ტატიანის დიატესარონთან, რაც ჯერ კიდევ ა. პარნაქმა შენიშნა 1901 წელს¹². ხსენებულ თხზულებაში კანონიკური ტექსტისაგან განსხვავებული რამდენიმე მნიშვნელოვანი თავისებურება შეიძლება გამოვყოთ. ესენია:

1. ქრისტესა და მის მონაფეთა ზღვაზე, ვითარცა ხმელეთზე გავლა ისე, რომ ფეხიც კი არ დაუსველებიათ (კანონიკურ ტექსტში ასე გაივლის მხოლოდ ქრისტე: იხ. მათე 14, 25-26; მარკოზი 6, 48-49; იოანე 6, 19).

2. უცნაური დეკალოგი (დიდახესთან იჩენს მსგავსებას).

3. ქრისტეს მიერ მონაფეთათვის მოციქულების წოდება უშუალოდ ამაღლებამდე.

4. ქრისტეს მიერ მონაფეთათვის „სული ცხოველის“ შთაბერვა და სიტყვები: „მიიღეთ თქვენ სული ცხოვრებისა“.

5. ქრისტეს ამაღლების დაკავშირება თაბორის მთასთან.

⁹ იქვე, გვ. 240.

¹⁰ იქვე, გვ. 240-241.

¹¹ იქვე, გვ. 241-242.

¹² Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzcheta, V. Dachawachoff, Hrn. Harnack, Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften Zu Berlin, 1901, XXXVIII.

6. ქრისტეს ამალგება ანგელოზებთან ერთად.

7. ნათლობისას თეთრი მტრედის გამოჩენა და ა.შ.¹³

ზემოთ ჩამოთვლილ თავისებურებათა წინასწარი კვლევის შედეგად შეიძლება აღინიშნოს, რომ ევსტათი მცხეთელის მარტილობაში დადასტურებულ ბიბლიურ პარამონიებში შეიმჩნევა არა მარტო სხვადასხვა ეპოქის, არამედ სხვადასხვა იდეოლოგიურ მიმდინარეობათა გავლენის კვალი: ადრეული ქრისტიანობის, იუდაური ქრისტიანობის, გნოსტიკური აპოკრიფისა, რომელშიაც ირანული ფენომენი სჭარბობს და მანიქეიზმისა. ამასთანავე თუ გავითვალისწინებთ ქრისტიანობის პირველი საუკუნეების ქართლში არსებულ, ზემოთ უკვე აღნიშნულ, იდეოლოგიურ ვითარებას (იგულისხმება III ს-ის იბერიაში მაზდეანობის, მანიქეველობის, ქრისტიანობისა და წარმართობის არსებობა), ვფიქრობ, ჩვენთვის საინტერესო თხზულებაში სხენებულ სხვადასხვა სარწმუნოებრივ მიმდინარეობათა გავლენის დადასტურება არ უნდა იყოს მოულოდნელი. ბუნებრივია, რომ ადრეული იდეოლოგიური ვითარების კვალი მერმინდელ ქართულ ქრისტიანულ კულტურაში, ამ შემთხვევაში კი-შენიშნულად გამომჟღავნებულიყო, რადგანაც, როგორც ცნობილია, საქართველოს ქრისტიანობის პირველი საუკუნეების შემდეგაც მჭიდრო კონტაქტები ჰქონდა აღმოსავლურ ქრისტიანულ სამყაროსთან. ამის გამო ევსტათი მცხეთელის მიერ გადმოცემული სახარებისეული ისტორია, როგორც ჩანს, ასევე ნაცნობი და მისაღები იყო მარტილობის ქართული ავტორისთვისაც.

ჩვენ, რა თქმა უნდა, შორსა ვართ იმ აზრისაგან, რომ ევსტათი მცხეთელის მარტილობაში ვეძებთ კონკრეტულ არაკანონიკურ თხზულებათა უშუალო გავლენა, მითუმეტეს, რომ მათი უმრავლესობა დღეისათვის ქართულ ენაზე შემონახული არ არის და შესაძლებელია, ისინი არც კი ყოფილან თარგმნილი. არც იმას გამოვრიცხავ, რომ ქართულად არ ყოფილიყო თარგმნილი აღმოსავლური ქრისტიანობის მნიშვნელოვანი ძეგლი-ტატიანის „დიატესარონი“, თუმცა მისი კვალი მაინც შეინიშნება ქართულ ლიტერატურაში და ამ საკითხს, რა თქმა უნდა, სპეციალური კვლევა ჭირდება. მაგრამ ცალკეულ თხზულებათა თარგმანების ქართულ ენაზე დღეისათვის არ არსებობა არ გამორიცხავს თვით აღმოსავლური ქრისტიანული ტრადიციის ცოდნას, მითუმეტეს, რომ როგორც ცნობილია, საქართველოს მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნებთან ნებით თუ უნებლიეთ, მუდამ, საკმაოდ ძლიერი კონტაქტები ჰქონდა. აქ საუბარია იმ აღმოსავლურ ქრისტიანულ ტრადიციაზე, რომელმაც თავდაპირველად ასახვა პოვა როგორც ზეპირ გადმოცემებში, ასევე იუდაურ-ქრისტიანულ ლიტერატურაში და რომელიც საუკუნეების მანძილზე ყალიბდებოდა და იცებოდა მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნებში შექმნილ სხვადასხვა კულტურათა და ტრადიციათა ურთიერთშეპირისპირებისა და თანაარსებობის შედეგად.

¹³ Das Martyrium, s. 23-28.

ზემოთ უკვე ჩამოთვლილ, სხვადასხვა იდეოლოგიურ ფენათა ასეთი სინთეზი კი დამახასიათებელი იყო სირია-პალესტინაში შექმნილ იმ ადრექრისტიანული ლიტერატურისათვის, რომელიც თავის თავში აერთიანებდა როგორც იუდაურ-ქრისტიანული ლიტერატურის ნიშნულს, ასევე მთელ რიგ გნოსტიკური ხასიათის თხზულებებსაც. აქვე უთუოდ საინტერესოა აღინიშნოს, რომ უ. დანიელუ და უ. კისპელი ე. ნ. მანის კოდექსს¹ თავიანთი თეორიის კიდევ ერთ დამამტკიცებელ საბუთად მიიჩნევენ, რომლის მიხედვითაც გნოსტიციზმი განვითარდა იუდაიზმისაგან ან იუდაური-ქრისტიანობისაგან, როგორც მისი დიალექტიკური პროცესის შედეგი.²

ყოველივე ზემოაღნიშნულის გამო, ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის სახარებისეულ პარმონიებში გადმოცემული ქრონოლოგიურად და იდეოლოგიურად განსხვავებულ ფენათა ასეთი ერთობლიობა, ვფიქრობ, სირიულ-პალესტინური წარმოშობის ქრისტიანულ გარემოზე მიგვითითებს, რომელმაც ასევე დიდი გავლენა იქონია ირანულ ისტორიულ თუ კულტურულ სამყაროზე და რომელმაც ეს ადრექრისტიანული ფენა, საკუთრივ მისთვის დამახასიათებელ სამოსში გაახვია. მარტვილობაში შემონახული ერთ-ერთი ბიბლიური თხრობაც, სწორედ ამ ადრექრისტიანულ ფენაში არსებული ირანული კომპონენტის სიძლიერეზე მიგვითითებს. მარტვილობის მიხედვით:

1. სპარსული რელიგია უძველესად ითვლებოდა „წინააღმდეგ სპარსთა რჩული იყო, ვითარცა შენ თვით იცი, ხოლო ღმერთსა სძაგდა რჩული იგი სპარსთაჲ და არა სთნდა. და მერმე პურიანი გამოირჩინა ღმერთმან...“³

2. ბიბლიური აბრაამი სპარსელად არის მიჩნეული-„კაცი ერთი იყო უბინოჲ და ღმრთისმოყუარე სოფელსა სპარსთასა და ქალაქსა ბაბილონელთასა და სახელ ერქუა მას აბრაჰამ...“⁴

თხზულებისათვის დამახასიათებელი სპარსული ორიენტაცია შესაძლებელია აიხსნას არა მარტო ევსტათი მცხეთელის წარმომავლობით, არამედ ამ არეალში გავრცელებული ადრექრისტიანული ტრადიციის სიძლიერით და მანიქეელობის გავლენით. ამ უკანასკნელის კვალი კი, ვფიქრობ, დასტურდება მარტვილობაში (თეთრი მტრედის ეპიზოდი).

დღეისათვის სამეცნიერო ლიტერატურაში თვით მანისა და მის მიმდევართა თხზულებების შესწავლის შედეგად გარკვეულია, რომ მანიქეიზმის საფუძველი იუდაური ქრისტიანობა იყო. მანი აღიზარდა იუდაურ-ქრისტიანულ წრეში და თავდაპირველად მანიქეიზმი

¹ Ron Cameron, A. J. Dewey, *The Cologne Mani Codex, Early Christian literature series*, VI, 1979.

² E. Quispel, *The Birth of the Child*, (1971/1973), GS, I 223; Daniélou, *Review of Henrichs and Koenen*, RSR 59 (1971); I. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, 199, 223.

³ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. I, თბილისი, 1963, გვ. 36.

⁴ ძეგლები, გვ. 36.

განსაზღვრა არა ირანულმა, არამედ იუდაურ-ქრისტიანულმა იდეებმა. მანიქეველობა ტიპური გნოსტიკური დოქტრინა იყო. ქრისტიანულ გარემოცვაში მანიქეველები ხშირად მიმართავდნენ თავიანთ კრიტიკულად დამუშავებულ ახალ ალთქმას, პავლეს ნაწერებს. ისინი თითქმის მთლიანად უარყოფდნენ ძველ ალთქმას.¹

მანის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებული როლი ითამაშა არამეულმა ქრისტიანობამაც, რომლის ცენტრიც ედესაში იყო და რომელშიაც იუდაურ-ქრისტიანულ ელემენტს მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. არამეული ქრისტიანობის საშუალებით მანი და მისი მიმდევარნი გაეცნენ მოციქულთა სხვადასხვა აპოკრიფულ აქტებს. აქვე გაეცნო მანი ტატიანეს დიატესარონსა და არამეული ქრისტიანობის სახარებას, თომას სახარებას. ამის საბუთები აღმოჩენილია მანის წერილებში. მრავალი ქრისტიანული აპოკრიფული ტექსტი იყო მათთან ხმარებაში და რაც ყველაზე მეტად საინტერესოა, მანიქეველები საკუთარ თავს ქრისტიანებსაც კი უწოდებდნენ.²

იქნებ ამითაც აიხსნას მარტვილობაში დადასტურებული ევსტათი მცხეთელის ორჯერადი ნათლობის ფაქტი, რაც საეკლესიო კანონებით სავსებით გამორიცხულია. მორწმუნის ხელმეორედ მონათვლა დასაშვები იყო მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ კი იგი ადრე გარკვეული ერესის მიმდევარი იყო და თანაც ეს ტრადიცია მხოლოდ მცირე აზიის, ალექსანდრიისა და ჩრდილო აფრიკის ეკლესიაში იყო გავრცელებული³. ჩემი ფიქრით, სპარსეთში ევსტათი მცხეთელი მოგვობიდან მანიქეველობაზე მოიქცა, ხოლო მცხეთაში ჩამოსვლის შემდეგ კი, ჭეშმარიტი ქრისტიანობის გაცნობის შედეგად, აქვე ქრისტიანად მოინათლა⁴.

თუ გავიზიარებთ ჩემს მიერ ადრე გამოთქმულ ვარაუდს, რომ ქრისტიანობა იბერიაში იუდეველ-ქრისტიანთა მიერ იქნა შემოტანილი, მაშინ გასაგები გახდება აქვე მანიქეიზმის, როგორც არსებობისა და გარკვეული წარმატების დაფარული მიზეზები, ასევე მარტვილობაში შემოახსნულ სახარებისეულ პარმონიათა დადასტურების ფაქტი.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე, შესაძლებელია აღინიშნოს, რომ ჩვენს მიერ განხილული სახარებისეული პარმონიების მარტვილობაში დადასტურება არ უნდა ჩაითვალოს მოულოდნელად. ევსტათის მიერ მონათხრობ სახარებას, საფიქრებელია, ნოყიერი ნიადაგი დახვდა ქართლში, სადაც როგორც ჩანს, საკმაოდ ძლიერად ყოფილა გავრცელებული ადრექრისტიანული ტრადიცია, მისთვის დამახასიათებელი როგორც ზეპირი, ასევე წერილობითი გადმოცემებით, რომლის საფუძველსაც წარმოადგენდა, როგორც იუდაური ქრისტიანობა, ასევე გნოსტიციზმი და მანიქეველობა.

¹ J. van Oort, *Jesuralem*, p. 229-234.

² იქვე.

³ М. Э. Поснов, *История христианской церкви*, Брюссель, 1964, с. 138

⁴ იხ. ძეგლები, გვ. 30; 42.

EARLY CHRISTIAN KARTLI

(Preliminary report)

Summary

A study of Old Georgian liturgical texts and historical sources warrants the assumption that prior to the proclamation of Christianity the state religion, in Kartli it was preached by Judaist Christians. The first missionaries arriving in Iberia were the followers of the oldest Palestinian tradition of Christianity. The earliest tradition of the conversion of Kartli, created and recorded in the circle of the Mtskheta Judaist Christians, must have survived in the oldest Georgian historical source *Moktsevai Kartlisai*. This assumption is supported by the discovery of 2nd-3rd cent. A. D. Christian burials in Mtskheta and its environs as a result of archaeological excavations.

A trace of ideological pluralism in 3rd-4th cent. Kartli (paganism, early Christianity, Masdeanism, Manichaeism) is noticeable also in the biblical harmonies attested in the Martyrdom of Evstate Mtskheteli. The confirmation of a trace of the early ideological situation in Georgian Christian culture must not be unexpected. As is known, in the first centuries of Christianity, and afterwards, Georgia had close contacts with the Eastern Christian world, and Judaic Christianity and Gnosticism and Manichaeism constituted the basis of Eastern Christian tradition.

ბიბლიურ „შესაძმესთან“ დაკავშირებულ ზოგიერთ საკითხთა განმარტება

საღმრთო განგებულების, ღვთიური „შესაქმის“ გამოხატულებათა ქვეყნიერების და მისი გვირგვინის, ადამიანის შექმნა. ღმერთმა სიყვარულისაგან გამომდინარე მარადიული კეთილგანზრახვით ყოფიერება მიანიჭა იმას, რაც არ არსებობდა. თავისი სახიერებით დაუსაბამოდ განსაზღვრა არარსებულისათვის არსებობის მინიჭება და განსაზღვრულ მომენტში სამყაროს ყოფიერება მიმადლა. წმინდა ნერილის თანახმად, სამყარო ღვთის თავისუფალი ნებით შეიქმნა და არა ღმერთში აღსრულებული რაიმე გარდაუვალი პროცესის შედეგად, ხოლო თავისუფალი ნება კი, ისევე როგორც სამყაროს შექმნის საქმე, ღვთის სამივე იპოსტასზე (მამა, ძე, სულიწმინდა) ვრცელდება. ადამიანისათვის თვით საღმრთო შესაქმის არსის სრული წვდომა შეუძლებელია, რადგან იგი შექმნილია ღვთის ხატად და მსგავსად. მაგრამ ბიბლიური გამოცხადება ადამიანური აღქმის შესაძლებლობის თანხვედნილად სამყაროს მოწყობის თანმიმდევრობას გადმოგვცემს.

ბიბლიური კოსმოგონია გრძელდება 6 დღეს — 6 პერიოდს. საგულისხმოა, რომ ბერძნული სიტყვა „კოსმოსი“ სასურველ საგანთა ერთობლიობასთან ერთად, სამყაროს მშენიერებას, მონესრიგებულებას, მორთულობასაც გულისხმობს, ამიტომაც ძველი ბერძნული მსოფლალქმისათვის გათავისებულია ბიბლიური სიტყვები „გასრულდა“ და „მინა მათი მორთულობით“.

მოსე წინასწარმეტყველის პირით მოთხრობილი ჭეშმარიტებაა, სადაც ექვს დღეში სამყაროს შექმნის ისტორია აღიწერა და იგი წარმოუდგენელია მხოლოდ მოსეს პირად ნააზრევად აღვიქვათ, რადგანაც ეს თხრობა უპირველესად საღმრთო გამოცხადების გამოხატულებაა. ეკლესიის მამათა სწავლებით, წმ. მოსე თავდაპირველად იმ საგნების შექმნაზე ლაპარაკობს, რომელიც უფალმა არარაობისაგან შექმნა, ხოლო შემდეგ ამ მასალის სახეცვლილებით შექმნილ სამყაროზე. ყოვლადსახიერმა და ყოვლადძლიერმა უფალმა თავისი სიყვარული არა მხოლოდ სამყაროს შექმნით გამოავლინა, არამედ იმითაც, რომ მისგან შექმნილ სამყაროს განაგებს და ინარჩუნებს თავის ცხოველმყოფელი ძალით. გამოცხადებას სწავლებით უფლის ამ მოქმედებას „ღვთის განგებულება“ ჰქვია. იგი ორი მთავარი მოქმედებით გამოიხატება: სამყაროს შენარჩუნება — დაცვით და სამყაროს მართვით. სამყაროს შენარჩუნება ღვთის ნების ის მოქმედებაა, რომლითაც ქვეყნიერება უფლისაგან მიღებულ ყოფიერებას არ კარგავს და არსებობას აგრძელებს. „ყოველი შექმნილი ბუნება, ხილულიცა და გონებით წარმოსადგენიც, მზარდაჭერისათვის ღვთის მზრუნველობას საჭიროებს“ — ბასილი დიდ. გამოცხადება ნათლად

გვეუბნება, რომ ყოველი ქმნილების ყოფიერება ღვთის ძალითაა დაცული, უფლის შემწეობის გარეშე ყოველივე არარაობად იქცეოდა. სამყაროს განგება-მართვა კი ღვთის ნების ის მოქმედებაა, რომლითაც ქმნილებათა ძალა მათთვის განკუთვნილ მიზნისაკენ წარიმართება, რაც შეეხება მიზანს, იგი ზნეობრივი არსებისათვის ღვთის მსგავსებისაკენ მისწრაფებაში მდგომარეობს, ხოლო ცოცხალი სამყარო, რომლის უშუალო პატრონი ადამიანია, სიცოცხლით და ყოფიერებით ტკბობისთვის არის მოწოდებული.

ღმერთმა სამყაროს შექმნისთანავე გარკვეული მიზანიც დაუდგინა და მას ახლაც აქვს მხედველობაში სამყაროს მიყვანა იმ მიზანმდე, რომელიც როგორც ყოვლისშემძლეს, ყოველთვის ძალუძს, ხოლო, როგორც სახიერი, მის მიერ შექმნილი ქმნილებების კეთილდღეობისათვის ყველაფერს აკეთებს, მაგრამ ზნეობრივი ქმნილებების თავისუფლებაში არ ერევა, კეთილ საქმეში მხოლოდ ეხმარება მათ.

რაც შეეხება უფლის მიერ სამყაროს შექმნას, ესაა ღვთიური, მარადიული ბუნება და არსი, ხოლო თვით სამყაროს ყოფიერება და არსებობა, ეს კოსმოგონიური და თეოლოგიური არგუმენტიცაა ღმერთის, სამების არსებობისა, რადგანაც სამყაროს ყოველი ქმნილება გვამცნობს ღმერთზე, შემოქმედზე და ყოველი სული აქებს უფალს.

„დასაბამად ქმნა ღმერთმა (ბარა ელოჰიმ) ცაა და ქუეყანაა (დაბ). 1,1). ამ სიტყვებით იწყება ნიგნთა ნიგნა, ბიბლია. „დასაბამად“ — ამ სიტყვას დრო და ჟამი არ გააჩნია. ორი შეხედულებაა ამ ფრაზაზე: I — ესაა უბრალო ქრონოლოგიური მინიშნება — ხილულ საგანთა შექმნის თანამიმდევრობაზე (ეფრემ სირიელი), ხოლო II — ბიბლიის ალეგორიულად, სახისმეტყველურად განმმარტებელთა (თეოფილე ანტიოქელი, ორიგენე, ნეტარი ავგუსტინე და სხვ.) აზრით, „დასაბამად“ — ამ სიტყვას ინდივიდუალური დატვირთვა აქვს. აქ არის ფარული უწყება ძის, ე.ი. ქრისტეს საუკუნეთა უწინარეს მარადიულ შობაზე, რომლის მიერაც ხორციელდება მთელი შესაქმე (ინ. 1,3; კოლას 1,16). ამ ადგილას სიტყვა ელოჰიმ საკუთრივ ნიშნავს ღმერთებს, ე.ი. ღმერთებმა (ანუ სამების სამივე პირმა) შექმნა, ხოლო მხოლოდით რიცხვში მდგარი სიტყვა „შექმნა“ — მიგვანიშნებს, რომ ერთმა შექმნა (ანუ ერთარსება სამებად).

„ცაა და ქუეყანა“ - ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული პოლუსია მთელი სამყაროსი. სიტყვა „ცაში“ ბევრი ეგზეგეტი (თეოფილე ანტიოქელი, ბასილი დიდი, თეოდორიტი, ორიგენე, იოანე დამასკელი და სხვ.) ხედავს ანგელოზთა სინონიმს, ანგელოზურ სამყაროს, რომელიც ღმერთმა მინაზე ადრე შექმნა (ორიგინალში ცას მრავლობითის ფორმა აქვს), რადგან I თავის მეორე მუხლში სწორედ მინაზეა ნათქვამი: უსახური და უდაბური, ე.ი. ქაოტურ მდგომარეობაში იმყოფებოდა და არა ცა. ამის დამონშებას ძველი ალთქმის სხვა ნიგნებშიც ვხვდებით (იობი XXXIII. 4-7) და ახალ ალთქმაშიც (კოლ. 1, 16), ე.ი. ჯერ ჩვენთვის უხილავი ქვეყანა, ანგელოზური სამყარო შექმნილა. სამყაროში თვითნებურად არაფერი არსებობს და

პირველშივე ყოველივეს არის კოსმიური ბიძგი, რომელიც თავად უფალმა წარმოქმნა. სამყაროს შემოქმედმა სივრცე და დროც შექმნა მისი შემდგომი გარდაქმნისათვის, კაცობრიობის ხსნის ღვთიური გეგმის შესასრულებლად. ბიბლიური კოსმოგონიის დასაწყისი სიტყვები (1,1) გვამცნობს სამყაროში ყოველგან მსუფვე ღმერთზე, რომელსაც ემორჩილება ხილული და უხილავი: მეტაგალაქტიკა, მიკროკოსმოსი, ზეციური, სულიერი ქმნილებები. ამ მხრივ წმ. მამათა ნააზრევთან ბევრ თანამედროვე მეცნიერთა გამოკვლევებს საკმაო საერთო აქვთ. ბიბლიის მიხედვით სამყაროები და მარადისობა უფლის სიტყვით შეიქმნა უხილავიდან (ატომები), წარმოიშვა ხილული (მეტაგალაქტიკა), ხოლო „სიტყვაში“ იგულისხმება სამების II პირი — ძე-ღმერთი, იესო ქრისტი. „რამენით შევითყვით, რომ საუკუნეები წარმოშობილია ღვთის სიტყვით, რადგან წარმოიშვა უხილავისაგან (ებრ. 11,3).

საყურადღებოა ის, რომ, ბასილი დიდის აზრით, ანტიკური პერიოდის ზოგიერთ ფილოსოფოსთა შეცდომა კრეაციის თაობაზე, არსებითად ერთი სახისა იყო, „მათ არ იცოდნენ ღმერთი, ანუ გონიერი საწყისი და მიზეზი ყოველივეს წარმოშობისა, ისინი მატერიალურ საწყისებს მიმართავენ და ყოველივე არსებულის მიზეზებად ქმნილებებს, კოსმიურ სტიქიებს რაცხნენ.

სხვების წარმოდგენით, ხილული სამყაროს არსს ატომები და განუყოფელი სხეულები, მძიმე სიცარიელე შეადგენდა. ე.ი. დაბადება განუყოფელ სხეულთა შეერთებად იყო გაგებული, ხოლო მათი დაღუპვა დაშორებად. უღმერთობამ შთააგონა მათ, რომ ეთქვათ: ყოველივე წესრიგის და მართვის გარეშე არსებობს, მოძრაობას შემთხვევით იწყებსო. მათ ვერ შეძლეს ეთქვათ სიტყვები: „დასაბამად ქმნა ღმერთმა ცა და ქუყანა“

იოანე დამასკელი განმარტავს: ღმერთმა არარასაგან არსებობა მიანიჭა ყოველივეს. თავდაპირველი ნივთიერებისაგან შექმნა ცანი, მინა, პაერი, წყალი, შემდეგ კი ამ შექმნილი ნივთიერებისაგან ქმნა სხვა დანარჩენი. ყოველივე ეს, შემოქმედის ბრძანებით, მინის, წყლის, პაერისა და ცეცხლისაგან შეიქმნა (ადამიანშიცაა ეს ოთხი სტიქია - მინა ხორცია, წყალი - სისხლი, ცეცხლი - ადამიანის სითბო, ხოლო პაერი - სული). ცა არის ის, რაც მოიცავს როგორც ხილულ, ასევე უხილავ ქმნილებებს, რადგან მასში იმყოფებიან და მისით შემოიფარგლებიან მხოლოდ გონებით მისანედომი ძალანი, ანგელოზებიც და ყოველივე ის, რაც გრძნობებს ექვემდებარება. გარშემოწერილი მხოლოდ ღმერთია, რომელიც ყოველივეს ალავსებს, თავით თვისით ყოველივეს მოიცავს და შემოსაზღვრავს.

ზემოთ, აღინიშნა, რომ „როგორც, ნეტარი ავგუსტინე და ბევრი სხვა თვლიდა, რომ სიტყვა „დასაბამში“ არის ძე ღმერთისა, იესო ქრისტეს შესახებ ფარული უწყება მის საუკუნეთა უწინარეს მარადიულ შობაზე, რომლის მიერადაც ხორციელდება მთელი შესაქმნ. სიტყვა „ქმნა“ ებრაულად არის „ბარა“, რომელიც ღვთაებრივ ქმედებას ნიშნავს — არაფრისგან. იოანე ოქროპირიც განმარტავს, რომ ღმერთმა

ქვეყანა არაფრისაგან შექმნა. წმ. გრიგოლ ნოსელი თავის „პასუხი ექუსთა მათ დღისათჳს“ — აღნიშნავს, რომ ლეთის ნება განუმორგებელია მისივე სიძლიერისაგან, ე.ი. მისი ნება დაუყოვნებლივ რეალიზდება მისივე ყოვლისშემძლეობის გამო. ასე რომ, მატერია, ნივთიერება ლეთის ნებითაა შექმნილი, თუმცა თავად ღმერთი უშუალოდ მატერიას არ ქმნის. ლეთის ნება, რომელიც დაუყოვნებლივ საქმედ იქცევა, გულისხმობს ყოველივეს პოტენციურ შექმნას, ანუ ღმერთი ქმნის არსთა და საგანთა მხოლოდ არსებობის პრინციპებს, შემდეგ კი ლეთის უშუალო ჩარევის გარეშე ხორციელდება ყოველივე ბიბლიურ ექვს დღეში, რაც პოტენციურად, ე.ი. ძალით იყო შექმნილი, ანუ არსთა და საგანთა არსებობის პრინციპები, ანუ მიზეზები ურთიერთშეკავშირების გზით მატერიალურად, ნივთიერად რეალიზდებოდა. ყოველი მათგანი (იგულისხმება მატერიალურ ნივთთა ატრიბუტიკა, გაუხშობება, სირბილე, სიმაგრე, ფერი და სხვა მრავალი) თავისთავად მცნებაა და შიშველი აზრი. — ამბობს წმ. გრიგოლ ნოსელი — ისინი გონისეულნი არიან, ანუ არამატერიალურნი. და აქედან გამომდინარე, ის, რაც მატერიას, სხეულებრიობას წარმოადგენს, ესაა გონისეულ პრინციპთა შეკავშირება, მათი თანხვედომა. სწორედ ხსენებულ პრინციპთა შეკავშირება შეადგენს მატერიის არსებობას. ღმერთმა ყოველივე შექმნა ერთბაშად, მყისიერად, ოღონდ თანადროულად პოტენციური, ჩანასახოვანი სახით და არა მზა ფორმით.

„ხოლო ქუეყანად იყო უხილავ და განუმზადებელ და ბნელი ზედა უფსკრულთა და სული ღმრთისაჲ იქცეოდა წყალთა ზედა“ (დაბ. 1,2). ეს იყო უფორმო ქაოსი. ქაოსი ბერძნული ძირიდან მომდინარეობს და სიტყვასიტყვით ნიშნავს — ყველაფერს ერთმანეთში ვურევ. ეს სიტყვა ბიბლიაში არ გამოიყენება, მაგრამ იგი დასტურდება წმ.ამაგების თხზულებებში. მაგ. გრიგოლ ნოსელთან, ბასილი დიდთან და სხვ. მიწა იყო „თოჴუვა ბოჴუ“. ასეა ებრაულ დედანში. ეს სიტყვები კი რაიმე კონკრეტულს, მონესრიგებულს არ გამოხატავენ. ის აზრს მოკლებულია. ეს სიტყვებია დედამიწის წარსული, რომელსაც არსთა გამრიგის ხელი ჯერ არ შეხებია, ამ სიტყვებითაა მინიშნებული დედამიწის ქაოტური მდგომარეობა.

ბასილი დიდის აზრით, სიტყვები „ბნელი იყო ზედა უფსკრულთა“ ცრუ განმარტებათა მიზეზი გახდა. ბნელი განმარტეს არა ისე, როგორც სინამდვილეშია („ბნელი“ უნდა გავიაზროთ, როგორც „ადგილი უნათლო“, ნათელს მოკლებული — ბნელში არ იგულისხმება რაიმე ნეგატიური), არამედ იგი განმარტებული იქნა, როგორც ძალა ბოროტისა, ანუ ბოროტება დაპირისპირებული ლეთის სიკეთეს და დამოუკიდებლად არსებული, ე.ი., რადგან ღმერთი ნათელია, ბოროტება მისი მონინალმდეგაა, ამიტომ ბნელია და თავის თავს შობს. იგი სიკვდილს ქმნის და მტერია სათნოებისა“. (სხვათაშორის, ამგვარმა „განმარტებებმა“ წარმოშვეს მაკრიანთა, ვალენტინთა და შემდეგ მანიქველთა ერესები).

ბასილი დიდის ეგზეგეტიკით, როცა უფსკრულისა და სიბნელის

თაობაზე ვკითხულობთ, ეს სიკეთეს დაპირისპირებულ ბოროტ ძალად არ უნდა იქნას გაგებული და სიკეთეს არ უნდა გავუთანასწოროთ. რადგან ასე რომ იყოს, გაიმარჯვებს ხან ერთი, ხან მეორე. მაგრამ თუ სიკეთე ყოველთვის გამარჯვებულია (და „მისი არსება გრძელია“), რად არე მოისპო ძალა ბოროტისა? ვამბობთ, რომ ღმერთს ბოროტი არ შეუქმნია, მაშ, როგორია მისი ბუნება? ის ხომ მაინც ბინადრობს ამ ნუთისოფელში. უნდა ითქვას, რომ ბოროტება სიკეთის მოკლებაა. იგი დასაბამიერი არ არის. „არა არს არსი ბოროტი“ (დიონისე არეოპაგელი). ის ჩვენს გარეთ კი არ იმყოფება, არამედ ჩვენს შიგნით, თითოეულ ჩვენგანშია და ჩვენვე ვართ დასაბამი საკუთარი ბოროტებისა და არა ღმერთი. არსთა გამრიგე ბოროტებას დაუშვებს ხოლმე, რადგან ბოროტის შესაძლებლობა ქმნილების თავისუფლებისაგან განუყოფელია. ბოროტება, რომელსაც არსი არ გააჩნია, უკეთურებაა, ანუ უკეთილობა კეთილის მოკლებაა და იგი თავისუფლების არასწორად გამოყენების შედეგს წარმოგვიდგენს. იგი სიკეთის უარყოფაა. უფალი აკავებს თავისუფლებას ცოდვისაგან და ამისათვის ცოდვის ჩადენას კანონით კრძალავს და ბოროტების შედეგს ანელებს. ღვთის ნებით ფიზიკური ბოროტება ზნეობრივი არსებისათვის ნაშალია, ამით იგი ცოდვილს სინანულისაკენ მოუწოდებს.

ბასილი დიდის ნააზრევით, როცა ვკითხულობთ, რომ დედამინა უხილავი იყო, ჩვენ უნდა გამოვიტანოთ დასკვნა, თუ რით იყო იგი დაფარული. ცეცხლით არ შეიძლება, რადგან იგი სინათლეა, ვერც პაერით იქნებოდა — იგი თხელი და გამჭვირვალეა ერთადერთი წყალი რჩება. სანყისი ტენისა, ჯერ კიდევ არ იყო გამოცალკევებული და ამიტომაც იყო მინა უხილავი და განუმზადებელი, მოუწყობელი. კოსმოსი ანუ ნესრიგი ჯერ არ არსებობდა, თუმცა დედამინა შემოქმედის მიერ მოცემული ძალით მზად იყო შობისათვის და ღვთის ბრძანებას ელოდა ნაყოფის გამოსაღებად.

უფსკრულში წყალთა სიმრავლე იგულისხმება. მისი ძნელად მისაწვდომი სიღრმე, ოღონდ ამ წყლის უფსკრულში იმიტომ იყო შეუძლებელი რაიმეს დანახვა, რომ პაერი წყლის ზემოთ ჯერ კიდევ არ იყო განათებული, ანუ ბნელი იყო უფსკრულის ზემოთ.

„სული ღმრთისაჲ იქცეოდა ზედა წყალთა...“ ე.ი. განათობდა, განაცხოველებდა წყლის ბუნებას, რადგანაც დაბადებულთა სრულყოფა სული წმინდის (რუახ ელოჰიმ) მესამე იპოსტასის მეშვეობით ხდება. წმ. გრიგოლ ნოსელი ამბობს, რომ სული ღვთისა იგივე სამების III პირია, ანუ სულიწმინდა ღმერთი, რომელიც ქრისტესთან (ე.ი. ძესთან) ერთად მონაწილეობს ღვთაებრივ „შესაქმეში“. სულიწმინდა თავისი ბუნებით სინათლეს ანიჭებს ყოველივეს. წყალი სიმბოლოა ზეციურ ძალთა, სულიწმინდა მიმოიქცეოდა საღმრთო ძალის მიერ დაფუძნებულ სულიერ და ანგელოზურ ნიალში.

სიბნელე იყო უსინათლობის ბუნებრივი შედეგი. სინათლე ჯერ კიდევ არ იყო შექმნილი, როგორც დამოუკიდებელი სტიქიონი. „სული ღმრთისა იქცეოდა...“ ამ სიტყვათა ზოგიერთი განმმარტებელი თვლის,

რომ ესაა უბრალო ქარი (მატერტიულიანე, ეფრემ სირიელი, თეოდორიტი). მეორე ნაწილი თელის, რომ ეს „სული ღვთისა“ იყო ღვთის ანგელოზი (მაგ. იოანე ოქროპირი). ეკლესიისაგან კი შეწყნარებულია და ბეჭედდასმულია III აზრი. კერძოდ, „სული ღვთისა“ ნიშნავს სამების III ნევრს, სულიწმინდა ღმერთს (ათანასე დიდი, იერონიმე, ბასილი დიდი, გრიგოლ ნოსელი და სხვ.).

წმინდა ბასილი სულიწმინდას ადარებს კვერცხებზე კრუხად დამჯდარ ფრინველს. ამ ადგილას ბასილი იმონებს ბიბლიის სირიულ თარგმანს „თქმულსა მისსა კაცისა ასურასტანელისასა. უფროის გამოჩინებულ არს თარგმანებისათჳს წიგნთაჲსა“. (სავარაუდოა, რომ აქ ეფრემ ასური იგულისხმებოდეს).

„და თქუა ღმერთმან: იქმენი ნათელი! და იქმნა ნათელი (დაბ.1,3). რა იგულისხმება სიტყვა „თქვაში“? გრიგოლ ნოსელის სწავლებით, ყოველივეს შემოქმედი არის ღვთის სიტყვა, რომელიც დავით მეფის მიერ „სიბრძნედ“ იწოდება. ანუ ღმერთი — ლოგოსი გახდა ყოველივეს შემოქმედი არა იძულებით, არამედ ზეჟარბი სიყვარულის გამო. ეს ლოგოსი ცხადდება როგორც ქრისტე, როგორც ღმერთი და სამყარო შეიქმნა ძე ღმრთის მიერ, უფრო ზუსტად, სრულიქმნა მამა ღმრთის მიერ ძე-ღმრთის გზით (და წმინდა სულის მეშვეობით). „პირველთაგან იყო სიტყვაჲ და სიტყვაჲ იყო ღმრთისა თანა და ღმერთი იყო სიტყვა. ყოველივე მის მიერ შეიქმნა და თვინიერ მისსა არცაჲ ერთი რაჲ იქმნა, როდენი რაჲ რაჲ იქმნა“ (იხ. 1-3).

„იქმნა ნათელი“ — ე.ი. ღმერთმა ნათელის მშვენიერება დაბადა და ამიტომაც ზეცაც გამოჩნდა (ბასილი დიდი). „რამეთუ ღმერთმან, რომელმან თქვა ბნელისაგან ნათელი გამობრწყინვებად“ (2 კორ. 1.6).

ნათლის გაჩენა იყო დედამიწაზე პირველი ღვთაებრივი აქტი. ეს პირველყოფილი ნათელი ჯერ კიდევ არ იყო სრულყოფილი, იგი ნათლის მატარებელი ეთერი იყო, რომელიც უკუაგდებდა პირველყოფილ სიბნელეს და ამზადებდა დედამიწას, რათა გაჩენილიყო მასზე ყოველგვარი ორგანული სიცოცხლე. ე.ი. პირველადი ქმნილება არის ნათელი და როცა იგი შეიქმნა, სწორედ მაშინ გამოჩნდა ბნელიც, რომელიც ნათელში იყო აღრეული. და თავდაპირველად ევინა უფსკრულს. სიბნელე დასაბამიერია, რომლის ფონზეც ნათელი თავის დიდებას აჩენს. ეს ნათელი არის არა სულიერი ნათელი, არამედ სულიერი ნათელის მატერიალური სახე. სულიერი ნათელის განვითარება დასაბამია ამ ნივთიერი შესაქმნისა, იმიტომ რომ, თუ სულიერი ქმნილება ერთჯერადი და მყისიერად უდროო აქტია, ნივთიერებაში დრო ყოველთვის არსებობს და მასში თუ რაიმე ხდება, ეს დროში ხდება. სივრცობრივ თანმიმდევრობაში ეს „ნათელი“ ყოველსმომცველი არ არის. ის გარკვეულ რეგიონშია, სინათლის გაჩენა დასაბამია მატერიალურ ნივთიერებათა გაჩენისა — განმარტავს გრიგოლ ნოსელი. ეს პირველქმნილი ნათელი, ლოპუხინის აზრით, არ იყო ჩვეულებრივი სინათლე, რადგან სინათლის მომცემი მზე 1 დღეს შეიქმნა. და არც მთვარე და ვარსკვლავები არსებობდნენ. ეს ნათელი

იყო ნათლისმატარებელი ეთერი, რომელიც რხევით მდგომარეობაში იმყოფებოდა. მან განდევნა პირველი სიბნელე და შექმნა აუცილებელი პირობა დედამინაზე ყოველგვარი ორგანული სიცოცხლის შემდგომი გაჩენისათვის.

„და იხილა ღმერთმან ნათელი, რამეთუ კეთილ, და განწვალა ღმერთმან შორის ნათლისა და შორის ბნელისა“ (დაბ. 1,4).

„განწვალა ღმერთმან შორის ნათლისა და შორის ბნელისა“ - ე.ი. თითოეულის ბუნება ერთმანეთისაგან შეურეველად შექმნა და ამით უფალმა კი არ გაანადგურა ბნელი, არამედ მოანესრიგა პერიოდული ცვალებადობა ბნელისა ნათელთან მიმართებაში, ხოლო ეს მონესრიგება (კოსმოსი) კი აუცილებელია მინაზე სიცოცხლის არსებობისათვის (ფს.- III-20-24; იერ. III. 20-25; 1-35).

„და უწოდა ღმერთმან ნათელს დღე და ბნელს უწოდა ღამე და იქმნა მნუხრი და იქმნა განთიად დღე ერთი“ (დაბ. 1,5).

დღე-ღამის ცვალებადობა განსხვავებულად ხდებოდა, რადგან ჯერ ცის მნათობნი არ იყვნენ შექმნილნი. ნათლისა და ბნელის გაყოფის, მათ შორის პერიოდული ცვალებადობის შემდეგ უწოდა ღმერთმა ნათელს დღე და ბნელს ღამე. ბიბლიური თვალსაზრისით ერთ გარკვეულ მომენტში დაიწყო შესაქმე, რომელიც 6 თანამიმდევრულ მონაკვეთს მოიცავს. ვფიქრობთ, რომ სიტყვა დღე პირდაპირი მნიშვნელობით არ გაიაზრება. ბიბლიის ბევრ კომენტატორზე და მომიჯნავე დისციპლინებზე დაყრდნობით, ღმერთი არ იფარგლება დროის საზღვრით. მისთვის „ათასი წელი ვითარცა ერთი დღე“ არის, ე.ი. სიტყვა „დღე“ არის დროის განუსაზღვრელი ხანგრძლივობა. მითუმეტეს, რომ ებრაული სიტყვა „იომი“ — ანუ დღე — აღნიშნავს განუსაზღვრელ დროის პერიოდს (დაბ. 11,4,17; ლევ. V 11-35,36; ფს. 11,7; იერ. XI-VI,10 და სხვ.). სხვათაშორის, სხვა ძველ ხალხთა კოსმოგონიური წარმოდგენებიც დაახლოებით იგივეს ამტკიცებს. ბრაჰმა ინდური წარმოდგენით 360 დღე იყო კოსმიურ კვერცხში, შემდეგ კვერცხი ორად გაიყო და წარმოიშვა ზეცა და მიწა. და ამ 360 დღის ხანგრძლივობა 12 მილიონი წელიწადია. სპარსთა და ეტრუსკთა შეხედულებით, შესაქმე 6 თანაბარი პერიოდის განმავლობაში გრძელდება და თითოეული პერიოდი 1000-წლიანია. ქალდეური წარმოდგენით, შესაქმის დღე გულისხმობს 43 200 წელს.

შეიძლება გაჩნდეს კითხვა: ხომ არ ირღვევა ამით ბიბლიური თხრობის შინაგანი ხაზი. კერძოდ კვირეულის ჩამოყალიბების და შაბათის დანესებისა. მართალია, სამყაროს შექმნის ისტორიით ადვილად აიხსნება კვირეულის წარმოშობა, მაგრამ ის მაინც არ ნიშნავს იმას, რომ „იომი“, ე. ი. დღე, სიტყვასიტყვით გავიგოთ. პირიქით, ამით უფრო ცხადი ხდება, თუ რატომ ეწოდა მაინცდამაინც განუსაზღვრელ პერიოდს დღეები. — ისინი კვირის დღეთა პირველსახედ იქცნენ, ხოლო ბოლო — მეშვიდე პერიოდი შაბათს დაედო საფუძვლად. შაბათი ღვთისადმია მიძღვნილი, ბიბლიაში დღელამის გასამიჯნავი სიტყვებია საღამო და დილა. ძველ

ჟამთააღრიცხვის თანახმად ბიბლია თელის, რომ საღამო დროში უსწრებს დღეს. ეს ტრადიცია დღემდე მოქმედებს ლეთისმსახურებაში და ამით აიხსნება სხვადასხვა საეკლესიო დღესასწაულთა დაწყება წინა საღამოს, მაგ.ბზობა, აღდგომა, შობა.

(საერთოდ, უპრიანი იქნებოდა შესაქმესთან დაკავშირებით პლატონის და ნეოპლატონიკოსთა მოსაზრებების მოხმობა, ან კრეაციონალიზმის თაობაზე ეგვიპტურ შეხედულებათა ბიბლიასთან შედარება, მაგრამ ეს უკვე ცალკე განსახილველი საკმაოდ ვრცელი თემა გამოვა).

„და თქუა ღმერთმან იქმნენ სამყარო შორის წყლისა და იყვენ გამოყოფელ შორის წყლისა და იქმნა ეგრეთ“ (დაბ.1,6).

ღმერთმა განყო ერთმანეთისაგან ერთიანი წყლები ზემო და ქვემო წყლებად. და მათ შორის საზღვარს ცა ეწოდა. „და იქმნა სამყარო შორის წყლისა... და უწოდა ღმერთმან სამყაროს ცა“ საინტერესოა, ეს იგივე ცაა, რომელიც ღმერთმა პირველად შექმნა (1,1) თუ სხვაა? ნატურფილოსოფოსები ამბობდნენ, რომ ცა ერთია, რადგან ბუნების მიხედვით არ შეიძლება იგი მრავალი იყოს. „ჩვენ კი არა მხოლოდ ორ ცას შევიწყნარებთ, არამედ ვეძებთ მესამე ცას, რომლის ხილვის ღირსიც პავლე მოციქული გახდა (II-კორ. 12,22). ასე რომ, აქ ნაგულისხმევ II ცას სხვა სახელი და დანიშნულება აქვს, ვიდრე იმ პირველს, ამიტომ ის პირველი (1,1) „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცა“ სხვაა, ვიდრე აქ მოხსენიებული. ებრაულში არსებობდა სამი სხვადასხვა ტერმინი ცის გამოსახატავად. მათი აზრის შესაბამისად, არსებობდა სამი განსხვავებული ცის სფერო. ცა, რომელიც ამ მუხლშია ხსენებული, დედამიწის ატმოსფერულ საფარად ითვლება, ფრინველთა სამყოფელია და ხედვისთვისაც უშუალო მისაღწევია.

წმ. გრ. ნოსელის აზრით („პასუხი ექუსთა მათ დღისათჳს“), ხილული სამყარო თავის შიგნით სამ „სამყაროდ“, ანუ სამ ცად, იყოფა. ესენია I — უშუალოდ დედამიწის გარშემო მოთავსებული ქვემოთვარეული სფერო; II — ვარსკვლავური, ანუ ზემოთვარეული სფერო და III — საკუთრივ სამყარო — იგივე მესამე ცა, ანუ უზემოესი სარტყელი ხილული შესაქმისა, სადაც, ნოსელის აზრით, მდებარეობს წმინდა პავლეს მიერ ხილული სამოთხე.

„და განყო ღმერთმან შორის წყლისა, რომელ იყო ქუეშე კერძო სამყაროისა და შორის წყლისა, ზედა კერძო სამყაროისა“ (დაბ.1-7).

სამყარო — ცა, საღვთო ნერილის უწყებით, შუამდგომელია ზეციურ და ამქვეყნიურ წყალთა შორის. „ქუეშე კერძო წყალი“ - ეს ამქვეყნიური წყალია — წმ. გრ. ნოსელის და ბევრ ეგზეგეტთა აზრით. ხოლო ორიგენეს კი არასწორად მიაჩნდა, რომ ეს „წყალი“ — ნეგატიურის სიმბოლოაო.

როცა ბასილი დიდი „ზედა კერძო წყალთა“ შესახებ მსჯელობს., იგი მას პირდაპირი აზრით განმარტავს და „ზედა წყლები“ ნისლის და წვიმის მომცემად მიაჩნია. ამით კი უარყოფს ორიგენესაგან მომდინარე აზრს იმის შესახებ, რომ „ზედა წყალი“ სულიერ, ზეციურ

ძალებს მოასწავებს. „წყალნი წყალნია და არ შევიწყნარებთ მათ განყოფას სამყაროსაგან“ (ექუსთა დღეთა, გვ. 38). ხოლო ორიგენეს აზრი იმის შესახებ, რომ ზედა წყალი სულიერ ზეციურ ძალებს მოასწავებს, განავითარეს დიოდორე ტარსელმა, ნეტარმა ავგუსტინემ და გრიგოლ ნოსელმა, რომელიც „სამყაროს“ (იგი ზღვარია გრძნობადი შესაქმნისა) ზემოთ სულიერ, ნოეტურ ნსებებათა ადგილად რაცხს. ე.ი. მისი აზრით, „სამყაროს“ ზემოთ გონისეულ, სპირიტუალ არსებობათა სამყოფელია. წმ.გრიგოლ ნოსელი შესაქმნის I თ. 2 მუხლში მოხსენებულ „წყალს“ აიგივებს VI-VII მუხლების „ზეციურ წყლებთან“, ე.ი. ორივე მათგანში ზეციურ ძალებს გულისხმობს, რომელნიც წმინდა სულის ნათელში მკვიდრობენ და ასევე, ნოსელის აზრით, VII მუხლში მოხსენიებული ცა, რომელიც სამყაროს ეწოდა, იგივე ცაა, რაიც პირველ მუხლში იქნა მოხსენიებული, ოღონდ ამ I ცის (I, I) ხილვად გამოვლენაში ცის ორგზის ხსენება წინააღმდეგობაში არ მოდის, აქ რეალურის ნივთიერად განმზადება ხდება.

„და თუთა ღმერთმან: შეკრებად წყალი ქუეშე კერძო ცისა შესაკრებელსა ერთსა და გამოჩნდინ ხმელი“ (დაბ. I.9).

„შეკერბინ წყალი... გამოჩნდა ხმელი“ — ამ საღვთო განგებულებით პირველქმნილი ქაოსის ორი შემადგენელი ნაწილი, წყალი და მიწა, ანუ ხმელი განცალკევდა ერთმანეთისაგან. წყლები წყალთა აუზებად შეერთდნენ, ხოლო ხმელეთმა მატერიკები წარმოშვა (ფს. XXXII, XXIV).

წმ. იოანე დამასკელის უწყებით, „შესაკრებელსა ერთსა“ არ მიუთითებს იმაზე, რომ წყალნი ერთ ადგილას იყო თავმოყრილი, რადგან იქვეა ნათქვამი „შესაკრებელსა წყალთასა უწოდა ზღუებ“ — ამით კი ნათქვამია, რომ ერთმანეთისაგან მინასთან განცალკევებული წყლები შეერთდნენ.

რაც შეეხება იმ პროცესებს, რომელიც დღევანდელ ბუნებაში მიმდინარეობს, თავის დასაწყისს ღვთის ნებაში ღებულობს. მისი ნების თანახმად, დგინდება კანონზომიერება და შემდეგი განვითარება მოვლენებისა ხდება ამ კანონზომიერებათა დაცვით.

„და უწოდა ხმელსა ქუეყანაჲ და შესაკრებელსა წყალთასა უწოდა ზღუებ და იხილა ღმერთმან, რამეთუ კეთილ“ (I, 10). იმის შესახებ, თუ ზუსტად როგორ ხდებოდა განყოფა წყლისა ხმელეთისაგან და მიწის ქანების წარმოშობა, ბიბლია არაფერს ამბობს, ამით კი სწავლულებს უამრავ სამეცნიერო გამოკვლევათა საშუალება ეძლევათ, ხოლო კოსმოგონიური თვალსაწიერით, რომელთანაც აქვს საქმე ბიბლიას, აღნიშნულია შესაქმნის მხოლოდ III პერიოდის, დღის საერთო ხასიათი და საბოლოო შედეგი, ანუ „რამეთუ კეთილ“ — ეს კი მიუთითებს, ერთის მხრივ, შესაქმნის გონებით განსჯაზე.

„და გამოიღო ქუეყანამან, მწვანელინი თივისა და მთესველი თესლისაჲ ნათესაობითისაებრ და მსგავსებისაებრ...“ (დაბ. I. II. 12.).

მას შემდეგ რაც ხმელეთი და წყალი განცალკევდა, მიეცა კურთხევა დედამიწას აღმოეცნებინა ბალახი და ხეები. ეს კურთხევა, როგორც

ბუნებითი კანონი, დამტკიცდა მინაზე და დღევანდლამდე აძლევს მას აღმოცენების, შობის ძალას.

„აღმოამორჩნენ ქუეყანამან მწვანელი თივისაჲ“. ე.ი. დედამინა თავისით გამოიღებს ბალახს, რომელიც შემდეგ თივად იქცევა. მინამ თავისით აღმოაცენა სიმწვანე, სხვა (გარდა ღმერთისა) მას არ დახმარებია. გამორიცხულია ამ პერიოდისათვის მზის, სიცოცხლის მომნიჭებლის, დახმარებაც, რადგან დედამინა თავისი მორთულობით მზის დაბადებამდე განემზადა. 11,12-ე მუხლებში გადმოცემულია მთელი კოსმოგენური ხედვა, აქაა დახატული დედამინაზე აღმოცენებულ მცენარეთა სხვადასხვა სახეობათა და ორგანული სიცოცხლის გრანდიოზული სურათი (სხვათა შორის ამ პროცესებს კარგად შეესაბამება თანამედროვე ბიოლოგიურ-გეოლოგიური მონაცემები).

დედამინის ენერგიის პირველწყარო ღმერთია, მისი ყოველ ზესრული სიბრძნით მოეწყო სამყარო. ამაზე მიუთითებს ნმ.პავლეც, „რამეთუ უხილავი მისი დაბადებითგან სოფლისაჲ ქმნულთა მათ შინა საცნაურად იხილვების და სამარადისოჲ იგი ძალი მისი ღმერთებჲაჲ რაათა იყვენ იგინი ვერ სიტყვისმგებელ“ (რომ.1,20).

ცისა და დედამინის შემდეგ შეიქმნა მნათობები (დაბ.14,15) დღისა და ღამის განსაყოფელად. როცა წყალი შეიკრბა და დედამინა აღივსო ათასგვარი ბალახით, ამ დროს არც მზე იყო და არც მთვარე... მნათობები დედამინის გასანათებლად იქმნება. მაგრამ, თუ ნათელი ადრე გაჩნდა? (1,3), მაშინ (1-3-ის დროს) ნათლის ბუნება შეიქმნა. ახლა კი მზის სხეული, რომელმაც ის პირველქმნილი ნათელი იტვირთა „სხვაჲ ცეცხლი და სხვაჲ სანთელი. ცეცხლს განათების ძალა აქვს, ხოლო სანთელი იმისთვისაჲ, რომ ანათებდეს. ასევეა შექმნილი მნათობებიც, რათა ის პირველქმნილი სინათლე იტვირთონ. ამრიგად, ღმერთმა შექმნა მზე, აღჭურვა ის პირველქმნილი ნათლით და სამყაროში აღანთო ვითარცა სანთელი (ბასილი დიდი).

„იხილა ღმერთმან რამეთუ კეთილ“ (ტოვ. — კარგია). ამ სიტყვებს ყოველი საღმრთო ქმედების შემდეგ იმეორებს ღმერთი, ხოლო საბოლოოდ მთელი შესაქმნის ერთიანობაზე ნათქვამია: „ძალიან კარგია“ (ტოვ მე ოდ). და სწორედ ესაა თავად უზენაესის მიერ გამოთქმული აზრი მთელ შესაქმნეზე.

„და თქვა ღმერთმან: გამოიღედ ქუეყანამან სამშენიველი ცხოველი ნათესაობისაებრ“ (1-24). „გამოიღედ წყალთა ქუენარმავლები და საფშენიველი ცხოველთაჲ და ფრინველნი“(1,20).

მართლაც, ფრინველნი წყლისგან ალბათ იმიტომ დაიბადნენ, რომ მცურავენ ენათესაებთან, რადგან ორივეს ერთი საერთო თვისება, ცურვა აქვთ და ერთი საერთო საფუძველი — წყლისგან დაბადება გააჩნიათ.

წყალი — როგორც ეს კონტექსტიდან ჩანს, არა მარტო ჩვეულებრივ წყალს, არამედ ჰაერის ატმოსფეროსაც გულისხმობს. „გამოიღეთ წყალთა“ — ამ სიტყვებით მინიშნებულია ბუნებრივ ძალთა მონაწილეობა შემოქმედებით პროცესში, რადგანაც წყალი და ჰაერი

ცხოვრებისა და გამრავლების საშუალებაა სულდგმულთათვის.

მცენარეთა გაჩენა იყო ორგანული სიცოცხლის დასაწყისი მინაზე, მაგრამ ჯერ კიდევ არასრულყოფილისა თავისი პირველადი ფორმებით, მეცნიერულ მონაცემებთან სრული თანხმობით, ბიბლია აღნიშნავს სიცოცხლის შემდეგ განვითარებას. კერძოდ აჩვენებს, რომ წარმოიქმნა წყლის ცხოველთა და ცის ფრინველთა, ხმელეთის ბინადართა სიმრავლე და სახეობები. ცხოველთა გაჩენა გამოირჩევა განსაკუთრებული აქტით - ლეთის კურთხევით - რომლის ძალითაც ყოველმა ქმნილმა თავისი გვარის გამრავლების ძალა შეიძინა უფლის შემწეობით.

„აღორძინდით და გამრავლდით“ - შემოქმედის ეს სიტყვები დღესაც ინახავს და ასაზრდოებს ფლორასა და ფაუნას. ხოლო ჩვენთვის ესაა დამტკიცება იმ განუსაზღვრელი სიყვარულისა კაცთა მოდგმის მიმართ, რომელიც ღმერთს ადამიანთან აკავშირებს.

როცა ყოველივე მონყობილ იქნა, ყველაფერს ლეთის ხელით წესრიგი და სილამაზე მიენიჭა, უფლის განგებით, მაშინ გაჩნდა ის, რომლისთვისაც ყველაფერი შეიქმნა ანუ ხატი და მსგავსი ლეთისა - ადამიანი და ღმერთმა მისცა მას მეუფება ყოველ ხილულზე - ცოცხალზე და არაცოცხალზე და გვიჩვენა, თუ რაოდენ აღმატებულია ადამიანი მათზე, რომელნიც მისი ხელმწიფობის ქვეშ იმყოფებიან.

ბიბლიური თვალსაზრისით ყველაფერი სამყაროს გვირგვინისათვის, ე.ი. ადამიანისათვის, არის დანიშნული, რადგან სწორედ ადამია ქმნილებათა შორის ყველაზე რჩეული, რომლის სახელი მინის სახელს (ადამაჰ) უკავშირდება.

**TOWARDS THE INTERPRETATION OF SEVERAL QUESTIONS
CONNECTED WITH THE BIBLICAL "CREATION"**

Summary

According to Scripture the Creation was the result of God's free will and not any inevitable processes fulfilled in Him. And free will, like the Creation of the world, extends to all three hypostases of God (Father, Son and the Holy Ghost). It is impossible for man to perceive the whole essence of the Creation, since he is not God but is only created as the image of God.

The Bible tells us that the world was created in six days, i.e. in six untimely periods. It must be noted that biblical creationism and the view of prominent scholars of modern times largely coincide.

God's will, immediately turning into action, implies the creation of everything potentially, it means that God creates only the principles of the existence of the essence and things, and only after their correlation their material realization takes place.

From the biblical standpoint all the Creation was made for man to rule over the created world, Adam being the crown of the "Creation".

**დასავლეთის ეპარქიის სარწმუნოებრივ-ზნაობრივი
გაზეთი „ზინაური საძეაბი“ /1908-1916 წწ/ და
„იპარეთის სარწმუნოებრივ-განმანათლებელი ქოზა
წვიდისა მთავარმოწავისა, ქლავაგოსილისა და
საპკირველმოქმადისა გიორგისა“**

1995 წლის 19 სექტემბერს, მცხეთაში, სვეტიცხოვლის საკათედრო ტაძარში, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის გაფართოებულ კრებაზე ღვთის განგებითა და ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის მწყემსმთავრის, სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის, უნმიდესისა და უნეტარესის, ილია II-ის ლოცვა-კურთხევითა და ძალისხმევით სხვა ქართველ ღირს მამებთან ერთად წმიდანებად შეირაცხნენ ჩვენი დროის მღვდელმონაქვნი: ქუთათელ-განათელი მიტროპოლიტი ნაზარი ლეჟავა, მღვდლები: გერმანე ჯაჯანიძე, იეროთეოზ ნიკოლაძე, სიმონ მჭედლიძე, პროტოდიაკვანი ბესარიონ კუხიანიძე, რომელნიც დახვრიტეს ჩეკას ბრძანებით 1924 წლის აგვისტოს მინურულში¹ ქუთაისში, საფიჩხიას ტყეში. ხუთივე ეს, ან უკვე წმიდა მღვდელმონაქვნი, იმერეთის ეპარქიის ღირსეული მოძღვარი იყო იმ უღვთო, სისასტიკისა და სისხლის წვიმების ხანაში...მათ არა მხოლოდ თავიანთი აღსასრულით, სისხლის დათხევით, ნათელყვეს მონაშეობა ქრისტეს რჯულისა და მცნებებისათვის, არამედ მთელი თავიანთი ღვანლშემოსილი ცხოვრებით...

სამწუხაროდ, ჩვენ, კონფორმიზმისა და კომპრომისების გარემოცვა-ში აღზრდილებმა, არ ვიცოდით ჩვენი საუკუნის მონაშეთა სახელები, სახელები ღვთის სამსახურში სიცოცხლეგაღებული ქრისტეს მცნებათა მცველებისა. ამ ღირსი მამების ღვანლის, ეკლესიისა და სამშობლოს წინაშე მოხდილი ვალის მოხსენიება კი გვმართებს არა იმდენად მათთვის სათანადო პატივის მისაგებად (რასაც მათი ქრისტიანული თავმდაბლობა სრულიად გამორიცხავდა), არამედ უფრო ჩვენი რწმენადაკარგული და ცოდვებით დამძიმებული საზოგადოების, ჩვენი მშფოთვარე და გზაბნეული ახალგაზრდობის სულის გასაცხოვრებლად და აღსაზრდელად, ერის დარღვეული სულიერი ცნობიერების გასამთლიანებლად.

სამწუხაროდ, ქართველმა ერმა ვერ გაიგო და ვერ გაიცნობიერა მათი მონაშებრივი აღსასრულის მნიშვნელობა: ერთი იმიტომ, რომ ეს მხარე მისთვის დიდხანს, წლების მანძილზე დაფარული იყო და

¹ ზუსტი ცნობებით (არქ. საქ. №1627, 590) დახვრეტის ბრძანება საგანგებო სამეულის მიერ გაიცა და აღსრულდა 1924 წლის 1 სექტემბერს

საიდუმლოებით მოცული. მეორეც, ამ გზის მნიშვნელობის გაცნობიერებას დრო და მანძილი სჭირდება... და ეს მაშინ, როდესაც სწორედ ამ მოწამებრივი გზის მნიშვნელობის გაცნობიერებაა ერის სულიერი და ზნეობრივი გადარჩენისა და ხსნის ერთადერთი სწორი ორიენტირი. ეს ორიენტირი კი დაიკარგა ჩვენი 70-წლიანი ისტორიის მანძილზე და სწორედ ამან მიიყვანა ჩვენი საზოგადოება ზნეობრივ დაცემამდე—

მაგრამ ეს ზნეობრივი დაღმასვლა 70 წლის წინ არ დაწყებულა. უფრო შორს რომ არ წავიდეთ, ჩვენი საუკუნის დასაწყისში ათეიზმით დააეადებული ქართველი საზოგადოების დარღვეული სულიერი მდგომარეობის წარმოსადგენად 1907 წლის აგვისტოს ბოლოს ილია ჭავჭავაძის, ან წმ. ილია მართლის, საზარელი მკვლელობის ფაქტიც კმარა.

და შემთხვევითი არ არის, რომ ილიას მკვლელობიდან რამდენიმე თვის შემდეგ, წმ. გაბრიელ ეპისკოპოსისაგან ხელდასხმული მღვდელი, სიმონ მჭედლიძე, ერთ-ერთი წევრი იმ წმიდა მონამეთა კრებულისა, ქუთაისში, სადაც მაშინ დულდა კულტურულ-ლიტერატურული ცხოვრება, აარსებს სარწმუნოებრივ-ზნეობრივ გაზეთს, რომელიც აგრძელებს ილიას გზას და მიზნად ისახავს რწმენადაკარგული, დაბნეული და პარტიებად დაქსაქსული საზოგადოების სულიერსა და ზნეობრივ აღზრდას, ქართველთაგან თითქმის მივიწყებული და უგულვებელყოფილი ქრისტეს რჯულისა და მცნებების, ქრისტიანული ზნეობის კვალად-გებასა და აღდგინებას.

მღვდელ სიმონ მჭედლიძის მიერ დაარსებული ამ გაზეთის მიზანდასახულება ქვესათაურშივე იყო გაცხადებული: „სარწმუნოებრივ-ზნეობრივ-საზოგადოებრივი გაზეთი“. ამ ყოველკვირეული გაზეთის (რომელმაც თექვსმეტგვერდიანი ყურნალის სახე მიიღო) დანიშნულებას მისი რედაქტორი ხედავდა საზოგადოების სულიერსა და ზნეობრივ აღზრდასა და მოძღვრობაში. მისი აზრით, გაზეთმა ჭეშმარიტი მოძღვრის როლი უნდა შეასრულოს, მან ხელი უნდა შეუწყოს ერის სულიერი კრიზისიდან გამოყვანას ჭეშმარიტი გზის ჩვენებით. დრომ მოიტანა და გაზეთი ეკლესიას უნდა დაეხმაროს ხალხის ღვთისაკენ მობრუნებაში.

მართლმადიდებელი ეკლესიისათვის ჭეშმარიტი რჯულის ქადაგების ამ ახალი, უჩვეულო ფორმის აუცილებლობა გამოიწვია იმან, რომ XX საუკუნის დასაწყისი საქართველოში აღინიშნებოდა ათეისტური აზროვნების გავრცელება-დამკვიდრებითა და რწმენასა და ეკლესიასთან სამკედრო-სასიცოცხლო ბრძოლით. ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლისას მისი მონიშნალმდეგეები ფართოდ იყენებდნენ იმ დროისათვის უკვე საკმაოდ მაღალ დონეზე მდგარ და პოპულარულ საშუალებას, ბეჭდვით სიტყვას: „ერმა ღვთის სახლის, ეკლესიის გზა დაივიწყა და ცრუ მოძღვართა გავლენის ქვეშ მოექცა. სასწრაფოდ შეითვისა მან გარედან მონაბერი ღვთის უარმყოფელი მოძღვრებანი“, ვკითხულობთ „შინაური საქმეების“ 1908 წლის ერთ-ერთ ნომერში

„სეფეველელის“ ფსევდონიმით დაბეჭდილ სტატიაში „სარწმუნოება და მისი უარისმყოფელნი ჩვენში“. მოზღვავდა „გარედან მონაბერი“ ათეისტური ლიტერატურის თარგმანები, ლიტერატურისა, რომელიც უარყოფდა ღმერთს, უარყოფდა სამყაროს ღვთაებრივი შესაქმნის ჭეშმარიტებას; ქრისტეს მოძღვრების ნილ ხალხს სთავაზობდა მატერიალისტურ-ევოლუციონისტურ მოძღვრებებსა და სულიერებისაგან დაცლილ ღოზუნგებს. მატერიალური თანდათან სდევნიდა სულიერს და პრაგმატიზმი თელავდა ზნეობას. საქართველოს სამღვდელოებას დუმილი უნდა დაერღვია, პასუხი უნდა გაეცა ამ მძაფრი და დაუნდობელი შემოტევებისათვის. მწვავედ იდგა საკითხი ქრიატიანული ქადაგებისა ეკლესიის გარეთაც, საქართველოს სამღვდელოების საკუთარი გამოცემის, საკუთარი გაზეთის საშუალებით: „იმედი უნდა გვემოადეს, რომ ჩვენს გამოცემას, თუ იგი მოსამსახურე იქნება ადამიანის დანიშნულებისა, და მის მისაღწევ საშუალებათა გზის მაჩვენებელი, მკითხველი ეყოლება“-წერს სიმონ მჭედლიძე სტატიაში „სამღვდელოების მომავალი კრების საყურადღებოდ“: „თქმა არ უნდა, ყოველი ახალი დანყებულება, რაც არ უნდა ჭეშმარიტ გზას ადგეს იგი, ეწოთილება უჩვევ საზოგადოებას. მით უფრო საჩოთირო და ძნელად გასაგები იქნება იგი ეხლა, როცა სხვადასხვა ცრუ მოძღვართა დაიჭირეს საპატიო ადგილი... ხალხს მოძღვარი ეჭირვება. უამისოდ მას არ უცხოვრია და ვერც იცხოვრებს, რაც უნდა მაღალი შვიტმნეს მისი კულტურა. ამიტომ, როცა ჭეშმარიტი მოძღვარი და ნიშამძღვარი არ არის, ცრუ მოძღვარნი იჭერენ მის ადგილს და ხალხიც მათ ემონება. სადაც ქრისტე არ არის, იქ მაჰმადია, იქ ბუდაა, იქ ზოროასტრია. როცა ჩვენს დროს ჭეშმარიტი მოძღვარნი შემცირდნენ, მათი ადგილი ბებელებმა და გომართელებმა დაიჭირეს. საკმარისია აღდგნენ ჭეშმარიტი თავდადებულნი მოძღვარნი, რომ ცრუ მოძღვრები დაეცნენ... მაგრამ შეგვიძლია კი ხალხს მოძღვრობა გავუწიოთ გაზეთის საშუალებით? შეგვეცეს თუ არა იმდენად ღონე, რომ ძლევაშოსილად გავუმკლავდეთ თანამედროვე ბნელ ძალებს? გვეყვანან თუ არა ასეთი მეზრძოლები? („შინაური საქმეები“, 1908,5). ასეთი ჭეშმარიტი მოძღვარნი და თანამეზრძოლნი საკმაოდ გამოუჩნდა გაზეთს. ესენი იყვნენ: მომავალი პატრიარქები საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისა, კირიონ II (საძაგლიშვილი), ლეონიდე (ოქროპირიძე), კალისტრატე (ცინცაძე), დეკანოზი, არქიმანდრიტი ნესტორ ყუბანეიშვილი, მღვდელი მელიტონ კელენჯერიძე, ალექსი ბერი (შუშანია, ან წმიდანად შერაცხილი)... და სხვა მრავალი, ქრისტეს ენახის ჭეშმარიტ მუშაკთა ჩვენთვის უცნობი სახელები, რადგან ბევრი მათგანი ფსევდონიმით ბეჭდავდა... თვით რედაქტორიც, სიმონ მჭედლიძე, უფრო ხშირად სხვადასხვა ფსევდონიმით აქვეყნებდა თავის წერილებს: საღვთისმეტყველო-სასულიერო ხასიათისას — „სანმანანის“ ფსევდონიმით, საზოგადოებრივ-პოლიტიკურს-„ბოსლეველის“ ზედწოდებით (რომელიც მან თავისი ბიძის, ცნობილი პუბლიცისტის, ესტატი მჭედლიძისაგან აიღო მისი მკვლევლობის შემდეგ),

პუბლიცისტურ-პოლემიკურს-„ხელის“ და სხვა.

„გამოვედით, მუშაკნო ვენახისანო“, მოუნოდეს მათ ქართველ სამღვდელოებს „შინაური საქმეების“ ფურცლებიდან და ასე შეიქმნა XX საუკუნის ქართული აპოლოგეტური თხზულებების მთელი რიგი, როგორცაა „სახარება, როგორც ცხოვრებისა და ცივილიზაციის საფუძველი“, „საჭიროა თუ არა კაცისათვის რელიგია“, „სარწმუნოება და მისი უარისმყოფელნი ჩვენში“, „სჯული ბუნებრივი და სჯული გაცხადებული...“ სერია წერილებისა, „სახარება, როგორც ცხოვრების საფუძველი“, მკითხველს სთავაზობდა ბიბლიურ მოთხრობებს ზოგჯერ ალევორია-სიმბოლური განმარტებითურთ. რეგულარულად ქვეყნდებოდა საღვთო წერილისადმი მიძღვნილი სტატიები, ფართოდ შუქდებოდა ქრისტიანული რელიგიის საკითხები. ამ სტატიების გამოქვეყნება დიდ სარგებლობას მოუტანდა თანამედროვე გზაბნეულ საზოგადოებასაც, რადგანაც იმ დროისათვის ნიშანდობლივია არა მხოლოდ ათეისტური ლიტერატურის მოძალება, არამედ სხვადასხვა რელიგიურ მოძღვრებათა, ოკულტისტურ და სექტანტურ მიმდინარეობათა პროპაგანდა.

გაზეთი მკვეთრად გამოსატყლი ეროვნული მიმართულებისაა. მის თემატიკაში გამოკვეთილია ღრმა ეროვნული მნიშვნელობის საკითხები, დასავლეთის ეპარქიის ყოველდღიური ჭირ-ვარამისა და ავ-კარგის ამსახველი ცოცხალი პუბლიკაციები სამეგრელოს, სვანეთის, გურიის, იმერეთის სოფლებიდან... დღევანდელი გადასახედიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ გაზეთში სპეციალური წერილები ეძღვნებოდა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხებს. პუბლიკაციებიდან ირკვევა, რომ თვითმპყრობელური ხელისუფლება საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის მოთხოვნას უკავშირებდა ეროვნული დამოუკიდებლობისაკენ სწრაფვას, რომ ეკლესიის ავტოკეფალია წინამორბედი სახელმწიფოებრივი ავტონომიისა და „საქართველოს სრული დამოუკიდებლობისა რუსეთის იმპერიისაგან“, რომ „თავდადებულ ქართველ ავტოკეფალისტებს სარწმუნოების განდიდება კი არ აცხელხებს, არამედ პოლიტიკურად თავისუფალი საქართველო“ (1909, №11, „შენიშვნა მღვდელ-მონაზონ სერგის წერილზე“). გაზეთში დაიბეჭდა და შემდეგ ცალკე წიგნადაც გამოიცა „შინაური საქმეების რედაქციაში ალ. ცაგარელის მოხსენება, „მონაზონი მე-17-18 საუკუნეთა ოფიციალური მინერ-მონერისა საქართველოს (ივერიის) ეკლესიის ავტოკეფალიის შესახებ“, რომელიც რუსეთის სინოდის ორგანოში, „Церковные ведомости“-ში დაიბეჭდა (1906 წ.). როგორც ჩანს, ალ. ცაგარელისავე უნდა ყოფილიყო სტატია „უფულებო ეკლესია“ / „Мирянин“-ის ფსევდონიმით, რომელიც „Петербургские ведомости“-ს 1991 წლის №114-ში დაიბეჭდა და „შინაური საქმეების“ ამავე წლის №26-ში გადმოთარგმნა ს. მჭედლიძემ. ამ სტატიაში პუნქტობრივ არის მოცემული დასაბუთება საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობისა.

„შინაურ საქმეებში“ ხშირად იბეჭდებოდა ქრისტიანული პოლემიკურ-აპოლოგეტური სტატიების მთელი სერიები, რომელთა შორის აღსანიშნავია ს. მჭედლიძის „სჯული ბუნებრივი და სჯული

განცხადებული“, რომელიც იმ დროს გავრცელებული ბუდისტური ლიტერატურის საპასუხოდაა დანერილი და განსაცვიფრებელი სიცხადით აჩვენებს ქრისტიანობის არსობრივ განსხვავებას ბუდიზმისაგან, ქრისტიანული ზნეობის ღრმა საფუძვლების არსებობას ადამიანის ბუნებაში... აზროვნების სიღრმის დასაბუთების სინათლითა და გადმოცემის სიმარტივით იყრობს ყურადღებას მთელი სერია სტატიებისა, მიმართული ათეისტურ-ევოლუციონისტური მოძღვრებების წინააღმდეგ, მოძღვრებებისა, რომელთა ფართო პროპაგანდასაც ეწეოდა თავისი თარგმანებით ცნობილი ექიმი და საზოგადო მოღვაწე, ათეისტი, სოციალ-დემოკრატი ივ.გომართელი. მწვავე პოლემიკა ამ ორ მოღვაწეს შორის იმდროინდელი მკითხველი საზოგადოების ყურადღების ცენტრში იყო და დიდ აზრთა გაცვლა-გამოცვლას იწვევდა. ს. მჭედლიძის ამ საინტერესო პოლემიკურ სტატიებში მოცემულია ცდა ქვეყნის ღვთაებრივი შესაქმნის დასაბუთებისა ბუნებისმეტყველების (ფიზიკის, მათემატიკის, ფიზიოლოგიის, ფსიქოლოგიის) არგუმენტებით, რაც თამამად შეიძლება ჩაითვალოს ქართულ მეცნიერებაში კრეაციონისტური მიმართულების პირველ ნაბიჯებად. თუმცა, ზოგი არგუმენტი დღეს შეიძლება სუსტად გამოიყურებოდეს, მაგრამ ჩვენთვის, პირველ ყოვლისა, მნიშვნელოვანია და საგულისხმო ამ ნერილების ავტორის მაღალზნეობრივი საზოგადოებრივი პოზიცია, რომელიც მას აიძულებს ხშირად სარკასტული, მკაცრი და დაუნდობელიც იყოს მისი მოწინააღმდეგის ანტიქრისტიანული აზრების შეფასებისას და კრიტიკისას. მისი მახვილი სიტყვა და ბასრი კალამი არ ერიდებოდა საერო თუ სასულიერო იერარქიის მაღალი ჩინების, თვით ეგზარქოსების მხილებასაც კი, თუკი ისინი ქრისტეს სარწმუნოებისა და ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის წინაშე სცოდავდნენ და ახალგაზრდობის ჭეშმარიტი გზისაგან, ქრისტეს მცნებებისაგან გარდავლენას უწყობდნენ ხელს, საზოგადოებას ურწმუნოებისა და უღვთობის უფსკრულისაკენ უბიძგებდნენ. აი, რას ნერს იგი თავის ერთ სტატიამ /„ჭირმა თავი არ დამალა“/; „როგორც დარწმუნდა ჩვენი საზოგადოება, ჩვენს გამოცემას არავითარი პარტიული, ან ვინრო ნაციონალისტური მიმართულება არა აქვს. იგი ემსახურება ისეთ საგანს, რომლის გარეშეც სიცოცხლე და ქვეყნიური ბედნიერება არარაა, ამაოა, კვამლია და ცვარი განთიადისა. იგი ემსახურება სარწმუნოებას, რომლის გარეშეც არ სცნობს კაცობრიობის ბედნიერებას და მის მომავალს. იგი შეძლებისდაგვარად იცავს მას იმ ვეშაპთაგან, რომელთაც სურთ შთანთქან იგი და ამით მოუსპონ ადამიანს ერთადერთი გზის მაჩვენებელი და წუთისოფლის წყვდიადში მანათობელი ვარსკვლავი. იგი იღვნის, რაც შეიძლება უზრუნველყოს ქრისტეს ნათელი მოძღვრება ასეთ მხეტიაგან. შესაძლებელია ამიტომ ბევრსაც აწყენია ჩვენმა გამოცემამ, მაგრამ უამისოდაც არ შეიძლება... („შინაური საქმეები“ 1910, №26).

რედაქტორს ხშირად უხდებოდა ცილისმწამებელთა შემოტევების მოგერიება თავისი მახვილი კალმით. აი, მაგალითად, 1910 წლის №27-

ში, „ახელის“ ფსევდონიმს ამოფარებულ ჟურნალ „მწყემსის“ ერთ-ერთი პოლემიკური სტატიის ანონიმ ავტორს, რომელიც „შინაურ საქმეებსა“ და მის რედაქტორს ბრალს სდებდა იმაში, რომ „მას ვინრო ნაციონალისტური მიმართულება არა აქვსო“, რედაქტორი შემდეგ პასუხს აძლევს: „ქართველი თავის დღეში არ ყოფილა ვინრო ნაციონალისტი. საქართველოს ისტორიამ არ იცის უცხო ნაციების დევნა და ქართველებს აზრად არ მოსვლიათ თავისი ბედნიერების აშენება რომელიმე ნაციის უბედურებაზე. ერთი სიტყვით, ქართველი ერი არ ყოფილა სხვა ერის მჭამელი, როგორც დღეს ვხედავთ ერიყლაპია ხალხებს. ეს ძირითადი თვისებაა ქართველი ერისა და, ვისაც ეროვნული გაზეთი უნდა გამოცეს ჩვენში, მან ამ ნაციონალურ თვისებას არ უნდა უღალატოს. ყველა ერი ერია, ყველა ღვთის გაჩენილია, ყველამ აქვს უფლება არსებობისა და თვითარსებობისა. მიუხედავად ერიყლაპია ადამიანებისა და მთელი ხალხებისაც, ეს პუმანური თვისება ქართველებისა საღვთო პრინციპადაა აღიარებული და, ადრე თუ გვიან ქვეყნიერებას დაიპყრობს. ამ მხრივ, ჩვენი გაზეთი სწორედ ნაციონალურია, მაგრამ ბ-ნ ახელს მაინც დასჭირდა არაეროვნულ გაზეთად გამოცხადებინა იგი“. „ახელი“ უსამართლოდ უკიჟინებდა გაზეთს, რომ მასში იბეჭდებოდა ხოლმე თარგმანები რუსული და სხვა მართლმადიდებელი ქრისტიანული ლიტერატურისა და, კერძოდ, საყვედურობდა იმას, რომ რედაქცია ვითომც პეტერბურგის „Ведомости“-სთან თანამშრომლობს, რადგან მასში დაბეჭდილი „Мирянин“-ის ზემოხსენებული სტატია „უუფლებო ეკლესია“ გადმობეჭდაო. ჩვენ ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ამ სტატიაში მტკიცე საბუთებია წარმოდგენილი საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალობის ისტორიული უფლებების დასაცავად და სწორედ ამიტომ თარგმნა იგი „შინაურმა საქმეებმა“. ს. მჭედლიძის პასუხი, როგორც ყოველთვის, ლოგიკური და დამაჯერებელია: „პეტერბურგის ვედომოსტიდან“ გადმობეჭდილი ეს სტატია „მირიანინისა“ სრულიად ნაციონალურია და საკმაოდ გაბედულიც, ამ რეაქციის დროს. მართალია, რუსულიდან არის თარგმნილი, მაგრამ ეს სრულებით არ უპარგავს ამ წერილს ღირსებას. ბ-ნო ახელო, როგორ არ გრცხვენიათ, რომ ხელმოსმით უარყოფთ ჩვენი გაზეთის ნაციონალურ მიმართულებას? (თვით ის ყბადაღებული წერილი მარტვილიდამ განა იმიტომ არ არის ნაციონალური, რომ მონასტრის გაშენებაზეა ლაპარაკი, ან მონასტრის ნისკვილზე, რომელიც მისთვის უსამართლოდ წაურთმევიათ?). შეიძლება ჩვენს ნათარგმნებში ხედავთ არანაციონალურ მიმართულებას, ბ. ახელო, მაგრამ, წარმოიდგინეთ, უმეტესი ნაწილი იმ თარგმანებისა, რომლებიც ჩვენ მოვათავსეთ ჩვენს გამოცემაში, ყოველ ნაციონალურ მისწრაფებაზე მაღლა სდგას. მათზე სჯაბაასი მხოლოდ ერთნაირად შეიძლება, ვინც უნდა სჯიდავს. და, განა სულ ერთი არ არის, ვინ ლაპარაკობს მასზე — ქართველი, რუსი თუ ბერძენი, თუ იგი მართლმადიდებელი სარწმუნოების აღმსარებელია და მართლმადიდებლურად სჯის? განა ორი მართლმადიდებელი აზრი იესო

ქრისტეს პიროვნებაზე შეიძლება იყოს? გეტყობათ, ბ. ახელო, სხვა მხრივ გნებაესთ განავეითართ ქართული საღვთისმეტყველო ლიტერატურა, აი, სწორედ ისე, როგორც ავითარებდენ მას ცნობილი დელეგატები... თქვენი აზრით, ქართველ სამღვდელოებას მათი კითხვა ორიგინალშიც მოსწყინდა, არა? მაშ, დავცისახელეთ, გეთაყვა, რამდენი გყავთ თბილისის ეპარქიაში მღვდელები, რომლებსაც ზედმეტად კითხვით მობეზრებული აქვთ რუსული საღვთისმეტყველო ლიტერატურა, მე კი დავცისახელებთ აურაცხელ სამღვდელს და საბერო პირებს, რომელთაც არა თუ არ მობეზრებიან, არამედ არც ჩაუხედავთ არავითარ საღვთისმეტყველო ნიგნში, გარდა ჟამნ-დავითნისა. მაშ, ამ მხრივაც ჩვენი გაზეთი ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს უმრავლესობისათვის, განსაკუთრებით იმათთვის, ვინც დაინტერესებულია სარწმუნოების საქმით, ვინც არ გახვეულა პარტიების ქსელში" (1910, № 27 „ბ. ახელის მოკლე შენიშვნის პასუხად"). როგორც ცნობილ ქართველ მოღვაწეთა თუ რიგით მკითხველთა პუბლიკაციებიდან ირკვევა, სიმონ მჭედლიძეს არაერთხელ დაუყენებია სამღვდელოების საეპარქიო კრებებსა თუ, საზოგადოდ, საქართველოს საეკლესიო წრეებში ზეპირად თუ საგანგებო სტატიებში საკითხი სამღვდელოების საკუთარი საგამომცემლო ორგანოს დაარსებისა, — საკუთარი გაზეთის, ჟურნალისა და სამისიონერო ნიგნაკების გამოცემის მიზნით. ამასთანავე, იგი მიიჩნევდა, რომ ამისათვის ხელი უნდა მოეკიდებინათ თვით სამღვდელოებს ან მისი მონაწილეობით რომელიმე საზოგადოებას. სწორედ ამიტომ 1909 წელს დაარსდა „იმერეთის სარწმუნოებრივ-განმანათლებელი ქმობა წმინდისა მთავარმონამისა, ძლევაშემოსილისა და საკვირველმოქმედისა გიორგისა". „ქმობის მიზანს შეადგენდა სწორედ ამგვარი ნიგნაკების გამოცემა და ხალხში გავრცელება (იხ. „შინაური საქმეები" №30). სტამბასაც, რომელშიც იბეჭდებოდა „შინაური საქმეები" და საგანმანათლებლო ნიგნები, „ქმობა" ეწოდა. იგი მდებარეობდა ქუთაისში, საბურთალო-კაზაკოვის შესახვევში, № 17 სახლში, სადაც ცხოვრობდა მღვდელი სიმონ მჭედლიძე თავისი მრავალრიცხოვანი ოჯახით.

„შინაური საქმეების" 1909 წლის №11-ში დაბეჭდილია წესდება „იმერეთის სარწმუნოებრივ-განმანათლებელი ქმობის-წმინდისა მთავარმონამისა ძლევაშემოსილისა და საკვირველმოქმედისა გიორგისა", რომელშიც, პირველ რიგში გარკვეულია და ჩამოყალიბებული „ქმობის" მიზანი:

1. „ქმობას" აქვს მიზნად შეიტანოს მკვიდრთა შორის ზნეობრივ-სარწმუნოებრივი განათლება, როგორც შეეფერება მართლმადიდებელ ეკლესიას და ამისათვის ხმარობს შემდეგ საშუალებებს: ა) სცემს და ავრცელებს ზნეობრივ-სარწმუნოებრივი ხასიათის ნიგნებს და ფურცლებს როგორც ორიგინალურს, სამშობლოს ეკლესიის ძველ და

¹ ლაპარაკია, როგორც ჩანს, სოციალ-დემოკრატებზე, მათ შორის, ივ. გომართელზე, რომელთანაც მწვავე კამათი აქონდა სიმონ მჭედლიძეს.

ახალ ლეთისმეტყველთა ნაწარმოებებს, ისე ნათარგმნა. ბ) მიმართავს თავისი წევრების დახმარებით სახალხო კითხვებს და ლეთისმსახურების გარეშე მოძღვრებას ან ყოველგვარ დახმარებას უწევს სოფლის სამღვდელოებას ასეთი კითხვების და მოძღვრების გამართვაში. გ) ხსნის შესაფერადგილებში წიგნების საწყობებს და სახალხო სამკითხველოებს. დ) იღებს ნოტებზე ძველ ქართულ საეკლესიო კილოებს და ცდილობს აღადგინოს და გაავრცელოს წმიდა ქართული საეკლესიო გალობა. ე) ბეჭდავს საეკლესიო წიგნებს მთლად ან ნაწილ-ნაწილად, რომლისთვისაც ლებულობს ნებართვას ადგილობრივ მღვდელმთავართაგან ან ვისგანაც დამოკიდებული იქნება. ვ) აწყობს და მართავს სარწმუნოებრივ მოგზაურობას კავკასიის სხვადასხვა წმინდა ადგილებზე. საზოგადოდ, თავისი დასახული მიზნის მისაღწევად სარგებლობს ყოველგვარი საშუალებით, რომელიც კანონით ნებადართულია."

როგორც ამ წესდებიდან ჩანს, „ძმობას“ ჰქონდა თავისი წიგნთსაცავი, ბიბლიოთეკა, სამკითხველო, სტამბა და დროგამოშვებითი გამოცემები. „ძმობის“ მიერ გამოცემული წიგნაკები, ფურცლები და სხვა გამოცემები უფასოდ ან გასაყიდად ურიგდებოდა ხალხს გამგეობის შეხედულებით.

ს. მჭედლიძე თავისი გაზეთის ფურცლებიდან მოუწოდებდა საქართველოს სამღვდელოებას შეეერთებინა თავისი ხმა „იმერეთის სარწმუნოებრივ-განმანათლებელი ძმობისათვის“, გაეზიარებინა მისი მისწრაფებები და მიზნები: „რად საღვთო საუბრებს არ ვმართავთ?, რად არ ვენევით სასულიერო პროპაგანდას იმ დროს, როცა საერო საუბრები სახალხო სახლებში, სახალხო უნივერსიტეტებში, თეატრებში და კერძო სახლებში დღემუდამ, „დროთი უდროვო“, როგორც ამბობს პავლე მოციქული, გაისმის? მე არ უარყვოფ ამ საუბრებს, გარნა თანავუგრძნობ კიდეც, მაგრამ ეჭვი არ არის, რომ ეს საუბრები უმეტესწილად გაუღენთილნი არიან თანამედროვე მატერიალისტურ-ათეისტური აზრებით და მიმართულებებით, რაც დიდ საფრთხეს უმზადებს ხალხის კეთილმორწმუნეობას. სამღვდელოების ვალაა შეასუსტოს თავისი საუბრებით თანამედროვე საერო (ათეისტური) საუბრების ასეთი გავლენა. აი, საით ინვევს დღევანდელ მოძღვარს თავისი მოვალეობა, აი, რას უნდა მიეჭკეს დღეს უმთავრესი ყურადღება. განა სამღვდელოების საქმე არ არის, რათა, რაოდენი მისცა მას ღმერთმა, არ წარწყმოდოს მისგან? და, თუ ასეა, რას შერებით, მამანო? აქამდე თუ საპყრობილით და ბორკილებით სდევნიდით ღვთის უარმყოფელებს, დღეს კალმის წვერი და ცხოველი მაგალითია საჭირო!“ (1910, №10). თვითონ იგი სიტყვით, კალმით და ცხოველი მაგალითით ცდილობდა ხალხის მოქცევას ქრისტეს სჯულისა და ეკლესიისაკენ და ამ გზაზე არ ეუუებოდა დაბრკოლებებსა და წინააღმდეგობებს, არ უშინდებოდა შეურაცხყოფასა და ცილისწამებებს: „ნუ დავივინყებთ, რომ დაბრკოლება ყოველ კეთილ საქმეს ელობება წინ, მაგრამ გამირობაც და ქრისტიანული მოღვაწეობაც ამ

დაბრკოლების გადალახვაშია,"- წერდა იგი სტატიაში "ყოველად სამღვდელთა იმერეთის ეპისკოპოსის ცირკულარის გამო" (1910 №2): „იმერეთის ეპარქიის სარწმუნოებრივ-განმანათლებელი ძმობა“ ერთადერთი დაწესებულება იყო არა თუ იმერეთში, არამედ მთელი საქართველოს საეგზარქოსოში, რომლის დანიშნულება და მიზანი იყო სარწმუნოების აღდგენა და ქრისტიანობის განმტკიცება ხალხში როგორც ქადაგებებით, ისე „ზეპირ მოძღვრებათა და ქრისტიანული წიგნებ-წიგნაკების გამოცემის საშუალებით“. ს. მჭედლიძეს არაერთხელ დაუსვამს საკითხი როგორც საეკლესიო კრებებზე, ისე გაზეთის ფურცლებზე, სინოდის წინაშეც, რომ „ეგზარქოსის, მისი მაღალყოვლადუსამღვდელოების განათლებული ყურადღება მიექციათ“ ამ ძმობისათვის, რათა მას საშუალება მისცემოდა განეხორციელებინა ის მიზნები, რომლებიც დასახული პქონდა ნესდებით. ხოლო, როცა ეგზარქოსისაგან ყურადღებას ვერ ეღიოსნენ და კერძო პირთა შემწეობის იმედიც გადაუწყდათ, ს. მჭედლიძემ თავისი გაზეთის ფურცლებიდან მიმართა სამღვდელოებას: „როგორც მოგხსენებათ, ჩვენი კურთხეული სამშობლო ძლიერ ღარიბია ქველმოქმედი პირებით, განსაკუთრებით კი ჩვენი ქველმოქმედი პირნი /რომლებიც კი მოიპოვებიან/, არ სწყალობენ არავითარ სარწმუნოებრივ დაწესებულებას, რადგან თვით სარწმუნოება კაცობრიობის მეტ ბარგად მიაჩნიათ. ამიტომ ამ დაწესებულების აღორძინებას და განვითარებას თვით იმათ უნდა მიაქციონ ყურადღება, ვინც მოწოდებულნი არიან დაიცვან ხალხში ქრისტეს წმიდა მოძღვრება. ასეთი პირები კი სამღვდელთა არიან და, საზოგადოდ, ეკლესიის მსახურნი. თუ სამღვდელოებამ ხალხში სარწმუნოების დაცვისთვის არ იზრუნა, მაშინ მისი მოწოდება გადიქცევა სავაჭრო, საზრდოს მოპოვების იარაღად, რაც, რა თქმა უნდა, დასცემს თვით სამღვდელოების გავლენას ხალხის თვალში, ხოლო ეს უკანასკნელი კი გამოიწვევს მის სულიერ და ნივთიერ სიღატაკეს“ /„შინაური საქმეები“, 1911, №2/.

უნდა აღენიშნოთ, რომ „იმერეთის სარწმუნოებრივ-განმანათლებელი ძმობის“ დაარსებას სმღვდელოებისა და საერო საზოგადოების გარკვეული ნაწილი იმედითა და მოწონებით შეხვდა: ჭეშმარიტად, მაგ დაწესებულებას დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი სამღვდელოებისათვის. მაღლი და კურთხევა ღვთისა და მაცხოვრისა ჩვენისა, იესო ქრისტესი იყოს მაგ ნორჩს, სიმპატიურ დაწესებულებაზე, პატივისცემა და სახელი მაგ დიდ საქმეში მოთავეს და მშრომელს“-ვკითხულობთ კორესპონდენციაში ჭიათურისაგან /1910 წ. 14 ივლისი/.

მაგრამ, როგორც ჩანს, მხოლოდ მოწონება და შეძახილი არ კმაროდა, საჭირო იყო მატერიალური თანადგომა, რადგანაც „ძმობის“ გაზეთის ძალიან უჭირდა: „ჩვენ კმაყოფილი ვიქნებოდით, რომ მას /გაზეთს/ ანყოზისა და დაბეჭდვის ხარჯი გაესტუმრებიაო“, ვკითხულობთ ერთ-ერთ სარედაქციო წერილში, სადაც ლაპარაკია იმაზე, რომ გაზეთს მხოლოდ 300-მდე ხელისმომწერი ჰყავს და ისინიც ვერ ისტუმრებენ მის საფასურს. „სიღარიბეზე თუ ვიტყვით, არავინ

ქართულ რედაქტორზე ღარიბი არ იქნება. მთელი თავისი ენერგია, ძალი და ღონე გამოცემას უნდა შესწიროს და თვითონ კი მშვიდ-მწყურვალად ეგდოს. ამას კიდევ ზედ დაურთეთ ზნეობრივი ტანჯვა, რომ მის შრომას არავინ აფასებს... მაგრამ არა! ნურვინ გავემხელთ სიღარიბეს იქ, სადაც საქვეყნო, საერო და საეკლესიო საქმე კეთდება..."

რედაქტორს გული სტკიოდა იმაზე, რომ ისეთი სარწმუნოებრივ-ზნეობრივი მიმართულების გაზეთს, როგორიც „შინაური საქმეები“ იყო, თვით სასულიერო წოდებაში ვერ მოეპოვებინა მაინცდამაინც ფართო გავრცელება და აი, რატომ: „სამღვდელოებაშიც გაქრა სული კეთილმსახურებისა და სარწმუნოებისა, სამღვდელოება დაეცა სულიერად, „მარილი განქარდა, სანთელი ხვიმირსა ქვეშე დაიდგა“ და ესაა სამღვდელოებას უნდა გამოღვიძება და გამოკეთება. ენა რომ მოგვჭრან, მაინც ვიტყვი, რომ სამღვდელოების ასეთი სიძაბუნე, დაქვეითება, დაზანტება, ყურმოთელილობა სარწმუნოებისადმი და თავისი მოღვაწეობის შეუგნებლობა უმეტეს შემთხვევაში სასულიერო მართებლობის ბრალია. მართებლობა გულგრილად ჰკიდია თავის საქმეს... საჭიროა თავდადებული მოძღვრები, საჭიროა წიგნები, წიგნაკები, ჟურნალები, გაზეთები ხალხისა და სამღვდელოების საკითხავად და განსავითარებლად. განა დიდი საქმეა, მღვდელმა წელიწადში ოთხმანეთიანი გაზეთი გამოიწეროს და ორი თუ სამი მანეთი საზოგადო, საღვთო, სარწმუნოების საქმისთვის გადასდოს? მღვდელმა, რომელიც წელიწადში ხუთი-ექვსი თუმნისას მარტო თუთუნს სწევს და ამოდენსაც უგზო-უკვლოდ ფანტავს საჩივრებ-დანოსებში?" /1910, №26, „ჭირმა თავი არ დამალა“/.

აი, ასე ცდილობს გაზეთი სამღვდელოების გამოცოცხლებას, ავლენს მის ავ-კარგს, ცდილობს დაანახოს სწორი გზა: „ეკლესიას დროის შესაფერისი სამღვდელოება ეჭირებაო“-წერს იგი. ახალი დროის შესაფერისი სამღვდელოებაში იგი განათლებულ სამღვდელოებას გულისხმობს: „უწინ თუ მწიგნობრობა და სწავლა-მეცნიერება სამღვდელოებიდან გამოდიოდა, ესაა იგი ისე დავიკტა, რომ არა თუ რაიმე თვითონ გამოსცეს, არამედ მიმღეობის ნიჭიც კი დაკარგა. სწორედ ამით აიხსნება ის სამწუხარო მოვლენა, რომ საზოგადოდ ლიტერატურა და, კერძოდ, საღვთისმეტყველო, ვერ იკიდებს ფეხს დღევანდელ მოძღვართა შორის". (1910 №26). ს. მჭედლიძის აზრით, ამას იმით ეშველება, რომ საჭიროა „ჩვენი საღვთისმეტყველო ლიტერატურის გამდიდრება როგორც ძველი ჩვენი მამების წაწერების გამოცემით, ისე ნათარგმნებითაც" (1910, №11) „საქმისთვის ვერ მიგვიგნია“/. მან გზა გაუხსნა თავისი გაზეთის ფურცლებზე ძველი საეკლესიო წიგნების შესწორების თაობაზე დისკუსიას და საბოლოოდ დაასკვნა, რომ ამ საქმისათვის ჯერ მზად არა ვართ, არც სამღვდელო და არც საერო და, რომ ჯერ საჭიროა ღრმა შესწავლა ჩვენი ენისა და ძველი მემკვიდრეობისა („ყველა გამსწორებელს თავისი გრამატიკა უდევს ჯიბეში და იმის მიხედვით ასწორებს“).

სამღვდელოების განათლების დაბალი დონისა და ხალხისაგან

ჩამოშორების ერთ მთავარ მიზეზად სიმონ მჭედლიძეს საღვთო სჯულის რუსულად სწავლება მიაჩნია, რაც „ძირს უთხრიდა სამშობლოს ღვთისმეტყველებას, უკარგავდა ენას და ამუწევებდა სამღვდელოებას, უსპობდა მნივნებრიობას, ერთი სიტყვით, სპობდა მღვდელსა და ერს შორის ცხოველ დამოკიდებულებას“ 1910, №18). იგი საყვედურობს სამღვდელოებას, რომელსაც „დიდი ხატოვითა და მორიდებით სინოდის წინაშე ვერ აღეძრა საკითხი საღვთო რჯულისა და საეკლესიო წიგნების ტიპიკონ-გალობათა ქართულად სწავლებისა. თუმცა რუსები დარწმუნებულები არიან, რომ „სიჩუმე თანხმობის ნიშანია“, მაგრამ დავარწმუნებთ რუსეთის ეკლესიის უმაღლეს წარმომადგენელთ, რომ ამ ანდაზას ხსენებულ შემთხვევაში ნიადაგი არ ჰქონია. სიჩუმე აქ უფრო უძღურების და შიშის ნიშანი იყო და არის. და, არკი, როცა ამ ცოტა ხნის წინათ საზოგადო მოძრაობით გათამამებულმა საქართველოს სამღვდელოებამ გადააჭარბა და დაკარგული ავტოკეფალობის აღდგენა მოისურვა“ და ახალ ეგზარქოსთან შეხვედრისას იმედი გამოთქვას, რომ იგი მიაქცევდა ყურადღებას საქართველოს უძველესი ეკლესიის ავტოკეფალობის აღდგენის საკითხს, ამ უკანასკნელმა ისინი მკვახე უარით გამოისტუმრა.

სიმონ მჭედლიძე განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა სასულიერო სასწავლებლებში ქართულ ენაზე სწავლებასთან დაკავშირებულ საკითხებს. სისტემატურად ბეჭდავდა ამ საკითხები-სადმი მიძღვნილ საკუთარ და სხვათა სტატიებს. „შინაური საქმეების“ 1908 წლის 20 აპრილის ნომრიდან ვიტყვობთ, რომ 1907 წელს დეკემბერში ქ. თბილისში, შემდგარა „მთავრობისაგან ნებადართული კრება ქართლ-კახეთის ეპარქიის სამღვდელოებისა“, რომელსაც განუხილავს საკითხი „სემინარიებში საღვთისმეტყველო საგნების ქართულად სწავლების შესახებ“. კრების დეპუტატებს საჭიროდ უცნიათ საღვთისმეტყველო საგნების ქართულად სწავლების შემოღება და დადგენილება, ამის თაობაზე სინოდში წარუდგენიათ, მაგრამ როგორც გაზეთი იუწყება, სინოდს იგი არ დაუმტკიცებია იმ მიზეზით, რომ „სახელმძღვანელოები არა გვაქვს“. „სრულიად მართალი შენიშვნაა, რომ ჩვენ სახელმძღვანელოები არა გვაქვს“, წერს რედაქტორი, „მაგრამ გვაქვს ღრმა და მდიდარი ენა და გვყვანან მცოდნე უმაღლეს საღვთისმეტყველო კურსდამთავრებული პირები, რომელთა მეოხებით რამოდენიმე ხნის განმავლობაში შეგვიძლია მთელი საღვთისმეტყველო სახელმძღვანელოები გავაჩინოთ“ (1910, №18, „ქუთაისი, 9 მაისი“-რედაქციის პასუხი სინოდის შეკითხვაზე საქართველოს სამღვდელოებისადმი: „საჭიროდ თვლიან თუ არა საღვთო სჯული ქართულად ისწავლებოდეს სასულიერო სასწავლებლებში“).

რედაქცია სიმონ მჭედლიძის ინიციატივით მოითხოვს სახელმძღვანელოების ქართულ ენაზე სასწრაფოდ შექმნასა და თარგმნას, ამასთანავე, ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიის შემუშავე-

ბას, და, მაშასადამე, იმ მემკვიდრეობითი ხაზის აღდგენას, რომელიც იძულებით გადაწყდა მას შემდეგ, რაც 1811 წლიდან რუსეთის მთავრობამ გააუქმა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალობა და მის რუსიფიკაციას შეუდგა. რედაქცია დაჟინებით მოითხოვდა და ასაბუთებდა სასულიერო სასწავლებლებში სწავლების ქართულ ენაზე შემოღებას და ამ საქმეს პრაქტიკულად უწყობდა ხელს. სწორედ მის წიაღში დაარსებული „იმერეთის სარწმუნოებრივ-განმანათლებელი ძმობა“ და მასთან არსებულ სტამბაში „ძმობა“ ჩაეყარა საფუძველი ქართულ ენაზე საღვთო სჯულისა და საღვთო ისტორიების, ღვთისმსახურების შესახებ ქართული სახელმძღვანელოების შექმნას. რედაქტორი სიმონ მჭედლიძე და მისი გაზეთის თანამშრომლები დეკანოზი ნესტორ ყუბანიეშვილი, მღვდელი მელიტონ კელენჯერიძე და „ძმობის“ სხვა წევრები არიან ავტორები XX საუკუნის დასაწყისში შექმნილი საღვთო სჯულის სახელმძღვანელოებისა, რომლებიც დღესაც გამოიყენება სასულიერო სასწავლებლებში. „შინაური საქმეების“ 1913 წლის №8-ში დაბეჭდილი ვრცელი (60-ზე მეტი დასახელების) სია აქ გამოცემული წიგნებისა ნათელყოფს „ძმობის“ რედაქციის 5 წლის შრომის ნაყოფს. ამ ჩამონათვალშია როგორც წმინდანთა ცხოვრება-მარტვილობანი, ისე სასულიერო-განმანათლებლური ხასიათის ლიტერატურა, როგორებიცაა: „ახალი აღთქმის საღვთო ისტორია“, მოკლე საეკლესიო ისტორია საქართველოს ეკლესიის ისტორიის შესანიშნავ მოვლენათა დამატებით“, „მონმობანი მე-17-18 საუკუნეთა ოფიციალური მინერ-მონერისა საქართველოს (ივერიის) ეკლესიის ავტოკეფალიების შესახებ“ „სარწმუნოება და მისი უარისმყოფელნი ჩვენში“, „სინამდვილე სახარებისა“, „წყარო ურწმუნოებისა“, „ათეიზმი, მისი წარმოშობა და გავლენა მეცნიერებასა და ცხოვრებაზე“, „ქრისტიანობა და დემოკრატია“, „პროფ. მაქს მიულერის აზრი მატერიალიზმზე“, „ქრისტიანობა ბებელის ლაბორატორიაში“, „პატარა ქრისტიანი“, „საჭიროა თუ არა, დავდიოდეთ ეკლესიაში“ და სხვა მრავალი, რომელთა მოძიება, პოვნა და გამომზეურება თანამედროვე ეკლესიის ისტორიის მკვლევართა, ღვთისმეტყველთა და ფილოლოგთა გადაუდებელი საქმე და ვალია.

**"THE IMERETI FRATERNITY FOR RELIGION
AND EDUCATION" THE SOCIETY AND "DOMESTIC AFFAIRS",
A RELIGIOUS-MORAL NEWSPAPER**

Summary

In 1908-1916 "Domestic Affairs", a religious-moral newspaper, founded and edited by the priest Simon Mchedlidze, was published in Kutaisi, the capital of the West Georgian Eparchy. The aim of the editor and his collaborators was the restoration and strengthening of Christianity against the overwhelming background of atheistic propaganda. At the same time the group also founded the society "The Fraternity of the Martyr and Thaumaturge St. George for Religion and Education" that published Christian-educational literature.

These publications of Christian apologetic and polemic character, suppressed for seventy years, are studied in the article.

The editor of the cited newspaper, the priest Simon Mchedlidze, who was shot in the bloody massacres of 1924, as well as the Metropolitan Nazari Lezhava, and other members of the clergy, were declared Saintly Priest-Martyrs by the Synod of the Georgian Orthodox Church on 19 September 1995.

თბილისის მეთხის კლდის მხატვრული იარსახე და მისი სულიერი მნიშვნელოზა

(ნმ. აბო თბილელის ეკლესია)

*„მეტეხი არის ჩვენი სამშობლოს გოლგოთის
თხემი ქრისტე რომ აღწევს...“*

ნმიდა მღვდელმონამე
არქიმანდრიტი გრიგოლი (ფერაძე)

ჩვენი დედაქალაქის მრავალსაუკუნოვანი ისტორია მაცხოვრის,
ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის და წმიდა ჯვრის სახელზე აგებული
ტაძრებით იწყება. პლატონ იოსელიანის ცნობით, V ს-ში წმიდა მეფე
ვახტანგ გორგასალმა მომავალი დედაქალაქის სულიერ საძირკველად,
იერუსალიმის მსგავსად, ოთხი ეკლესიის ადგილი მონიშნა: გეთსამანია
— მეტეხის კლდე, გოლგოთა — წმიდა ჯვრის ეკლესიის ადგილი
(ჯვარის-მამა), ბეთლემი — ნარიყალას კლდოვანი ფერდი და სიონი
— მდინარე მტკვრის მარჯვენა ნაპირის კბოდე.¹ ამ დროიდან
მაცხოვარის, წმიდა ჯვრის და ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის ტაძრები
საქართველოს დედაქალაქის სულიერ ზღუდედ აღიმართნენ.

მეტეხი თბილისის უწმინდესი ადგილია. მასზედ, როგორც
„კლდოვან სასანთლებზე“, სხვადასხვა დროს „ლამპრებად“ გაბრწყინდნენ
წმინდა ადგილები:

— საფლავი წმიდა დედა შუშანიკისა — V ს. — მეტეხის
ღვთისმშობლის შობის ტაძარში;

— ქვაბი-სენაკი წმიდა მამა დავით გარეჯელისა — VI ს. —
მეტეხის ტაძრის ქვემოთ კლდის პირზე. (აქვე უმოღვანია მის მონაფეს
დოლო გარეჯელს — იხ. ქვემოთ);

— „სადილეგო“ — ქვაბი მეტეხის კლდის კბოდეზე. ამ ქვაბში
VIII ს-ში არაბებმა ნმ. აბო თბილელის გვაში დაწვეს, რომელსაც ამავე
ლამეს ღვთაებრივი ნათელი დაადგა;

— „მონამეთა ხიდი“ — მეტეხის ხიდი. ეს არის ადგილი, რომელიც
არა მარტო სტრატეგიულ-ფიზიკურ, არამედ მძლავრ სულიერ ფარად

¹ რა ისტორიულ წყაროებს ეყრდნობოდა პლატონ იოსელიანი ჩვენთვის
უცნობია, უდავოა მხოლოდ, რომ მეტეხის ღვთისმშობლის ეკლესიის და
სიონის ეკლესიის საძირკვლები V ს. განეკუთვნება; ზედა ბეთლემის
ეკლესიაში გამოვლენილია თავდაპირველი, ძველი ეკლესიის ნაშთები,
რომელიც დღეისათვის ჯეროვნად შესწავლილი და დათარიღებული არაა.

ექცა თბილისს. VIII ს-ში ეს ხიდი, მის ქვეშ ჩაყრილი წმ. აბოს ძვლებისაგან ამოსულმა, ნათელმა გააბრწყინა¹. უფალმა თითქოს ხუთი საუკუნით ადრე გაამზადაო ხიდი, XIII ს-ში ჯალალედინის შემოსევისას ამ ხიდზე ასიათასი ქართველი ეწამა². ამიტომაც მას „მონამეთა ხიდი“ ეწოდა.

— „პატიოსანი ჯვარი ხიდისაჲ“ — ეს ჯვარი ოდითგანვე ქრისტიანთა საზოგადო წესისამებრ მეტეხის ხიდის თავთან იყო აღმართული (იხ. ქვემოთ).

ქართულ ისტორიულ წყაროებში მეტეხის კლდე XI-XIII სს.-ში მძლავრ გამაგრებულ ციხედ იხსენიება, სადაც ბაგრატიონ მეფეთა პალატები იყო, ბუნებრივია შესაბამისი ნაგებობებითურთ (ეკლესია, სასახლე და სხვ.) ამ სახით მოაღწია მან XIX ს-მდე. ამგვარად მეტეხის კლდე და მისი მიდამოები ისტორიულად, ხუროთმოძღვრული ნაგებობებით დატვირთულ ბრითეს წარმოადგენდა.

რუსეთის ხელისუფლების დამყარების შემდეგ მეტეხის კლდეზე ღვთისმშობლის შობის სახელობის ეკლესია განაგრძობს მოქმედებას, სიმაგრე კი, რომელიც ჯერ კიდევ ერეკლე II-ის დროს შეღახული იყო, 1819 წ. იმდროინდელმა ხელისუფლებამ დაანგრია და მის ნაცვლად საპყრობილეს კორპუსები აღმართა. მეტეხის ძველი ანსამბლის სახე შეიცვალა: ეკლესიის გარშემო მრავალკოშკებიანი გალავნის ნაცვლად, ყაზარმული ტიპის ახალი შენობები გაჩნდა. „ეხლა მეტეხის ციხეში გამართულია საპყრობილე და მეტეხის ღვთის-მშობლის ეკლესია არის სამლოცველო ტაძარი პყრობილთა და უძღურთა სულთა“³. თუ რა ხდებოდა ამ სატუსალოში გასახსენებლად 1921-24 წლებიც კმარა... აქ ეწამა წმ. ამბროსი აღმსარებელი, სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი. 1929 წელს ქალაქ ბონში წმიდა მღვდელმონაწმე გრიგოლი (ფერაძე) წერდა:

„სადაა ნეტავ ჩემი სამშობლო და ქვეყნის სული დღეს სად ბინადრობს?“

რომლის შეპყრობა ვერავის ძალუძს, რომელიც იფლობს უთვალავ ეამ-დროს!

გგონია იყოს მეტეხის ციხე, რომლის საღ კლდეზეც ჯვარს ეცვა დედა,

სისხლი ედინა იქ მას ურიცხვი და მოეშორა შარავანდედი.

და მაინც დარჩა, მაინც უნათებს დღეს ყოველ ქართველს სისხლიან კვლებით

და ნელში ერთხელ ყველას ანახვებს მტკვარში სასწაულს არაბის ძვლების,

მეტეხი არის ჩვენი სამშობლოს გოლგოთის თხემი ქრისტე რომ აღწევს!

¹ აბოს ნამება, ქართული მწერლობა, I ტ., 1987, გვ. 467.

² მ. ბროსე, ქართლის ცხოვრება, 1849, გვ. 354-355.

³ მოსე ჯანაშვილი, დათვალიერება მეტეხის ტაძრისა, ჟურნალი „მწყემსი“, 1884, №18, გვ. 6.

სადაა ნეტავ ჩვენი ბეთლემი, გამოქვაბული მწყემსების და მზე?!“¹ როგორც ვნახეთ, მეტეხის „კლდოვანმა გვირგვინმა“ ჯერ კიდევ, XIX ს-ში დაკარგა თავისი მნიშვნელობა — „მეტეხი არის ჩვენი სამშობლოს გოლგოთის თხემი“. XX ს-ის 50-იან წლებში კი, მთლიანად განადგურდა მისი მხატვრული იერსახე და მასთან სულიერი არსიც დაიწრდილა. ნმ. აბოს „სადილეგო-სამლოცველო“ და მონამეთა ხიდი ახალი ხიდის მშენებლობამ იმსხვერპლა — სამლოცველო ააფეთქეს, ხოლო ორთაჭალის პიდროულექტროსადგურის აშენების შემდეგ, კი „მონამეთა ხიდის“ ბურჯი წყლით დაიფარა. „მესხიერებიდან“ გაქრა წმიდა მამა დავით-გარეჯელის კლდეში ნაკვეთი ეკლესია.²

ამგვარად, მეტეხის კლდეზე სინმინდეთა არსებობა მის სულიერ მნიშვნელობას ხილულად წარმოგვიჩენს, ქალაქის აღმოსავლეთით მდებარე პლატოს ეს კლდოვანი „გვირგვინი“, შემოული ტაძარ-სალოცავებით, მეფეთა პალატებით და გალავან-კოშკებით მფარველი ძალისხმევით შემოპყურებდა და ნათელს პფენდა საუკუნეების მანძილზე ქალაქ თბილისს.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე ვფიქრობთ, აუცილებელია თბილისისათვის ასე მნიშვნელოვანი სინმინდეების აღდგენა-განახლება. ერთი მხრივ, ეს მისი სულიერი მნიშვნელობის კვლავ წარმოჩენა-გაცხადება იქნება, მეორე მხრივ კი, მცდელობა ქალაქის ამ „კლდოვანი გვირგვინისათვის“ ისტორიულად არსებული იერსახის დაბრუნებისა. ჩვენი მოკრძალებული მიზანია მეტეხის კლდის სიძველეების არა ბუტაფორიული, არამედ სულიერ-ფუნქციური აღდგენა.

ახლადგამოვლენილი წმიდა აბოს ნიში გასაღები გახდა მთლიანად მეტეხის კლდის მხატვრული იერსახის გააზრებისა და მისი სულიერი მნიშვნელობის აღდგენა-წარმოჩენისათვის.

აქ წარმოდგენილი პროექტი ითვალისწინებს ზემოთ ჩამოთვლილი სინმინდეების ერთიან მხატვრულ კომპლექსში თავმოყრას.

სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის, მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსის ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით რამდენიმე წელია მუშაობა მიმდინარეობს ნმ. აბოს სახელობის ეკლესიის პროექტზე. პროექტის პირველი ვარიანტი შემუშავდა საზოგადოება „ჯვარში“ 1990-91 წწ-ში, არქიტექტორ გიორგი ჭკუასელის მიერ, მაგრამ არ

¹ გამოქვეყნდა 1934 წ. პარიზში; იხ. გურამ შარაძე, უცხოეთის ცის ქვეშ, წ. 2, 1993, გვ. 391-392.

დღეს ალბათ, ბევრისთვის უცნობია, რომ მეტეხის კლდის ძირში, ტაძრის სამხრეთით კლდეში ნაკვეთი ეკლესია არსებულა და იქ, ჯერ კიდევ XIX ს. და XX ს-ის დასაწყისში, ხალხი სალოცავად დაიარებოდა. (იხ. П. Иоселиани, Описание древностей города Тифлиса, 1866, ст. 257, ст. 260; ნ. დონდუა, საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი, 1923, გვ. 65; თ. კვირკველია, ძველთბილისური დასახლებანი, 1985, გვ. 98). არსებობს სხვა მოსაზრებაც, რომ ეს ქვაბი მეტეხის ტაძრისაგან ცოტა მოშორებით იყო. ასეა თუ ისე, არცერთი ადგილი მეტეხის კლდის სივრციდან არ გადის.

განხორციელებულა. შემდგომ მუშაობა საპატრიარქოს საეკლესიო ხუროთმოძღვრების ცენტრში გაგრძელდა. ტერიტორია ტაძრისთვის ორივე შემთხვევაში ხიდის მიმდებარედ, მეტეხის კლდის ძირში, განისაზღვრებოდა.

1994 წ. ბოლოს ნოემბერ-დეკემბერში პროექტზე მუშაობისას და ნმიდა ნიშის მხატვრული იერსახისა და მისი მდებარეობის დადგენის შესახებ ძველი მასალების მოძიებისას, სამი მეტრის სიღრმეზე, კლდის კბოდეზე, წყლის პირას, სასწაულებრივ გადარჩენილი, ნმიდა საუამნის ნაშთი წარმოჩნდა. იგი იმდენად სისხლხორცეულ „შეუღლებული“ იყო კლდესთან, რომ მათი ურთიერთგანშორება ვერანაირმა აფეთქებამ ვერ შესძლო. გათხრების დაწყებისას, „სადილეგო“ — სამლოცველოს თავზე, მინაყრილზე ამოსული ნაძვის გადანაჭერზე ჯვრის გამოსახულება აღმოჩნდა — ჩვენს დროში ღვთის ნებით გამოვლენილი სასწაული.

ქრისტიანების უძველესი წესისამებრ იმ ადგილებზე, სადაც უფლის მაღლი უშუალოდ გამოვლინდებოდა, ეკლესიები შენდებოდა. ეს ადგილები დღემდე ინარჩუნებენ და არ კარგავენ ძალას მაღლის გამოვლინებისა და კურნებისა. ასეა იერუსალიმში მაცხოვრის ჯვარცმის გოლგოთის მთასა და უფლის საფლავზე აგებული ეკლესია, ბეთლემში — უფლის შობის ტაძარი, თაბორის ნმიდა მთაზე — ფერისცვალების ეკლესია და სხვ.; ასე იყო მთელს სამართლმადიდებლობშიც. საამისოდ ალბათ, საქართველოს რამდენიმე ეკლესიის გახსენებაც კმარა — წმ. ნინოს საფლავზე აგებული ტაძარი ბოდბეში, წმ. დავით გარეჯელის საძვალე გარეჯის სამონასტრო ლავრის ეკლესიაში, წმ. იოანე ზედაზნელის საძვალე მისივე სახელობის ზედაზნის ეკლესიაში... და, უფლის ცხოველმყოფელ კვართთან ერთად დაფლული, დედა სიდონიას საფლავზე აგებული ქართველთა კათოლიკე ეკლესია სვეტიცხოველი.

წმ. აბოს წამების შემდგომ „სადილეგო“ ქართველთათვის წმიდა ადგილად იქცა და საუკუნეების მანძილზე აქ, წმინდანისადმი სავერებელი ლოცვა აღევლინებოდა. იოანე საბანისძის მიერ აღწერილ წმ. აბოს ცხოვრებაში ეკითხულობთ: „ყოველნივე სიხარულითა და მაღლობითა ქრისტესითა მივიდოდეს და აღილებდეს მინასაცა მის ადგილისასა და მრავალნი სენთაგან შეპყრობილნი მოპყუანდეს და მასვე დღესა შინა განიკურნებოდეს...“¹ ძალი კურნებისა ამ წმიდა ადგილზე XIX ს-შიც გამოვლინდა. დასწეულებული სენატორი საფონოვი წმ. აბოს მეოხებით განიკურნა. ღვთის სამადლობელოდ სენატორმა აქ წმინდანის ნიში განაახლებინა.²

ასევე დღესაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უფალმა თავისი ცხოველმყოფელი ძალი კვლავ გამოგვიჩინა ხილულად წმინდანის

¹ აბოს წამება, ქართული მწერლობა, I ტ., 1987, გვ. 467.

² წმიდა მონაწი აბო ტფილელი, საქართველოს საეგარქოსოს საეკლესიო მუზეუმი 3, ტფ., 1899, გვ. 13.

სამარტვილეს თავზე, ხის ნიაღში ამონერილი ჯვრით. ეს ჯვარი შეიძლება ვიგულვით შესხენებად — სახედ იმ ჯვრისა, რომელიც აქ საუკუნეების წინ იდგა. საქართველოს ისტორიიდან ცნობილია, ქართველთა მეფე ერეკლე II-ემ ალა-შაჰმად-ხანთან საბედისწერო ბრძოლის შემდეგ სწორედ ამ ადგილას აღმართულ ჯვართან ილოცა¹. 1823 წ. გენერალმა ერმილოვმა ნმიდა აბოს ნამების ადგილას, სადაც თავიდან ჯვარი იყო აღმართული, საქამნე ალადგენინა. XVII ს-შიც ამ ადგილას ჯვარი იდგა და კათოლიკოსი ანტონ I მის აღმართვას მეფეებს მიანერდა (მარტირიკა ანტონისა)².

სამნუხაროდ, ქართულ საეკლესიო ისტორიაში ტაძართმშენებლობის წყაროები დიდწილად დაკარგულია. ამდენად ჩვენთვის უცნობია წინა საუკუნეებში ეს ნმინდა ადგილი როგორ იყო წარმოჩენილი. რა იყო ამ ადგილას, მხოლოდ ჯვარი? ტაძარი?.. უდაოა, რომ მრავალჯერ დანგრეული და დარბეული საქართველოს და მისი დედაქალაქის ბედი ამ სამარტვილემაც გაიზიარა.

მომეტებული ცნობები გვაქვს XIX ს-დან:

1830 -იან წლებში გრაფმა პასკევიჩ-ერევანსკიმ ნიში ორნამენტებით გაალამაზა, კლდეში გამოქვაბულს კარები შეაბა და შიგ, მწინდა ხატი დააბრძანა.

1843 წ. საქართველოს ეგზარქოსს, მთავარეპისკოპოს ევგენის კავკასიის მხარის სამოქალაქო სამმართველოს უფროსი, გენერალი გუკო ნერდა, რომ ხიდის მშენებლობისას გზის გაყვანასთან დაკავშირებით, კლდის ბურღვის დროს გაჩნდა სამიშროება, რომ მტკვრის მარცხენა ნაპირზე, კლდეში აგებული „პორტიკი“ ორ სვეტზე, რომლის უკანაც მოთავსებული იყო ნმ. აბოს ორი ხატი, ჩამოინგრეოდა. ამიტომ იგი თხოვდა მის უსამღვდელოესობას გაეცა განკარგულება, რომ ახალი კარიბჭის მოწყობამდე, ეს ხატები ტაძარში გადაესვენებინათ. იგივე გენერალი თხოვდა პოდპოლკოვნიკ გრაუერტს, რომ „პორტიკის“ დანგრევისას სამლოცველო „სადაც ნმიდა მონამე აბოს ნმიდა ნაწილებია“ უვნებლად დატოვონ. 1844 წ. მეტეხის ტაძრის მღვდელი ზაქარია მუედლოვი ქართლ-კახეთის ეგზარქოსს, არქიეპისკოპოს ევგენის წერდა: „თათრის მეჩეთთან ხიდის მშენებლობა მდინარე მტკვარზე უკვე დიდი ხანია რაც დამთავრდა, მაგრამ ნმიდა მონამის განსასვენებელი დღემდე ყველაზე გულსაკლავ, მიტოვებულ მდგომარეობაში რჩება. მიუხედავად იმისა, რომ ჩემი მოვალეობის გამო, ბატონ პოდპოლკოვნიკ გრაუერტს ხშირად ვახსენებდი ნმიდა აბოს ნამების ადგილას ახალი კარიბჭის მოწყობას, და თავად იგი იმედინად მპირდებოდა, შემდეგ უარი მითხრა იმის გამო, რომ სახელმწიფო ხაზინიდან თანხები საამისოდ არ გამოუყვეს“. არქიეპისკოპოსმა ევგენიმ მთავრობას თხოვა კარიბჭის ხელახლა აშენება (1844 წ. 31 ოქტ.).

¹ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. 4, გვ. 763-764.

² ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ნ. 6, თბ., 1980, გვ.246.

1845 წლის ზაფხულში ახალი კარიბჭის მშენებლობა სახელმწიფო ხარჯით დასრულდა და საუბანე მიენერა ფერისცვალების მონასტერს, რათა მას მოეხმარა წმიდა აბოს თაყვანისმცელებისაგან გაღებული შეწირულობანი¹.

1848-1850 წწ. საიდუმლო მრჩეველი, სენატორი ს. ვ. საფონოვი ილენის წმ. აბოს ნიშის განახლება-გამშენიერებისათვის... მან აქ წმიდანის ხატი დაასვენა და კლდეში მინის კარი მოაწყო. 1850 წლის 29 ივნისს პეტრე-პავლობის დღესასწაულს წმიდა აბოს ნიში საზეიმოდ იკურთხა. სიონის საკათედრო ტაძარში საღმრთო ლიტურგიის შემდგომ ნიკიფორე გორის ეპისკოპოსი შეკრებილი სამღვდელოების თანხლებით გაემართა „ძველ ნანგრევებზე ახლახან აშენებულ პატარა სამლოცველოსკენ“. ლოცვის შემდგომ აკურთხეს საფონოვის მიერ შემოწირული, კ.გ. გაგარინის მიერ დანერილი ხატი. ეს ხატი დასვენებული იქნა იმგვარად, რომ ყველა გამვლელს ხიდზე თაყვანი ეცა მისთვის... ამას იუწყებოდა 1850 წლის 15 ივლისს ჟურნალი "Закавказский Вестник".

1870 წელს მეტეხის ძირში პირველი ლითონის ხიდი აიგო. ხიდის სამუშაოებმა ჩანს კვლავ თავისი კვალი დაამჩნია წმიდა აბოს ნიშს. ამ ახალი ხიდის მარჯვენა მხარეს მონყობილი პატარა მოედანი, ყასაბ ზაქარია ტორგ-ზახაროვის საქონლის საყასაბოს პქონდა დაკავებული, რის გამოც ხიდის შემოგარენი ძლიერ დაბინძურებული ყოფილა. ამას ხიდის მშენებელთა აღმფოთება გამოუწვევია; მოედანი დაუკეტავენ და უცხო პირთა შესვლაც აუკრძალავენ².

1874 წელს, მაიორ გორსკინის ქვრივმა, ნინომ, წმიდა აბოს ნიშის კარებს რკინის გისოსი შემოავლო. როგორც არქიმანდრიტი მაკარის 1877 წლის 28 აპრილით დათარიღებული წერილიდან ირკვევა, ნიშის კედლები და ხსენებული გისოსიც უკვე შეკეთებას საჭიროებდნენ³.

1882 წლისათვის მ.პ. საბინინმა თავისი გულმოდგინებით გააშვენა წმიდა აბოს ნიში და მანვე წმიდა მონამის ახალი ხატი დანერა, რომელიც „დიდის გამოჩინებითა და ლიტანიით დაასვენეს ნიშში“⁴ საბინინსა და გაგარინის მიერ დანერილი ორივე ხატი დღეს თბილისის მეტეხის ღვთისმშობლის შობის ტაძარშია დასვენებული.

XIX ს-ის დასასრულს წმინდანისადმი ყურადღება განსაკუთრებით გაძლიერდა ყოვლად სამღვდლო ალავერდელი ეპისკოპოსის კირიონის ღვაწლით. შეადგინეს „გალობა სავედრებელი წმ. დიდისა მონამისა აბოჲსი“ (პარაკლისი), გამოიცა წიგნად მისი ცხოვრება და დაერთო ეს პარაკლისი⁵. 1900 წლის 12 იანვრის გაზეთი „ივერია“ იუწყებოდა,

¹ სცსა, ფ. 488, აღწ. 1, საქ. №9069.

² სცსა, ფ. 192, აღწერა №3, საქმე №4.

³ სცსა, ფ. 500, აღწერა 4 — ფერისცვალების მონასტერი, საქმე №16 და №2.

⁴ წმიდა მონამე აბო ტფილელი, საქართველოს საეგზარქოსოს საეკლესიო მუზეუმი 3, ტფ., 1899, გვ. 19.

⁵ იგივე, გვ. 40.

რომ წმინდანის ხსენების დღეს „მ იანვარს ხარფუხის წმ. ნიკოლოზის ეკლესიაში მწირველი ბრძანდებოდა ალავერდის ეპისკოპოსი, ყოვლადუსამღვდელოესი კირიონი... წირვის დამთავრების შემდეგ სამღვდელოება ყოვლადუსამღვდელოესის კირიონის მეთაურობით ლიტანიით გამოემგზავრა ეკლესიისაგან ვორონცოვის ქუჩით (ეხლანდელი გორგასალის ქუჩა) წმ. აბოს სამარტილისაკენ...“ ამ დღეს წმ. აბოს სამარტილესთან სამრევლო სკოლა იკურთხა ამ წმინდანის სახელზე. ყოვლადუსამღვდელოესი ალავერდელი ეპისკოპოსის შემდგომში კი, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის კირიონის და მისი თანამედროვეების სურვილი წმ. აბოს სამარტილე-სადილეგოს ადგილზე ტაძრის აგება იყო, რაც განუხორციელებელი დარჩა.

1899 წლის ცნობის ფურცელი წერდა: „...დღეს კი წმიდა მონაშის სახსოვრად ისეთი ღარიბულად მორთული ნიშია, რომლის არსებობაც ძალიან მცირე რიცხვმა ქართველებისამ იცის. ნუთუ ღირსი არაა წმიდა აბო, რომელიც ქალაქ თბილისის მფარველ ანგელოზად და მხურვალე მეოხად ითვლება, რომ ერთი მშვენიერი შესაფერი ტაძარი აღშენებულ იქნეს ამ ქალაქში მის სახელზედ...“

„შორეულ მომავლის ქართველებიც პატივს ცემდნენ წმ. აბოს ხსენებას. ტაძრებიც კი იყო აშენებული მის სახელზე. მაგალითად ჰერეთში (ანინდელ საინგილოში). მაგრამ ის კი სირცხვილია ჩვენი ეროვნულ თვალსაზრისით, რომ მისი სალოცავი ნიში ძლივს მოსჩანს მეტეხის კლდის ძირში, ვინრო ქუჩაზე ჩაკეტებულია პატარა სავაჭრო სახლებს შორის... ჩვენი მოვალეობაა არ მივცეთ დავინყებას არც ერთი გმირი, რომელიც წარსულში ჩვენი ეროვნული თვითშეგნების გაღრმავებას ემსახურებოდა... ყოვლადსამღვდელო კირიონმა ოდეს ის ქართლის ეპარქიაში მსახურობდა ალავერდის ეპისკოპოსის ნოდებით, განიძრახა წმ. აბოს პატივსაცემად ავლაბარში მისი სახელის პატარა ტაძრის აშენება. საქმეს შეუდგა ჩვეულებრივი ენერგიით, მაგრამ საქართველოს მტრებმა მის მოღვაწეობას ქართველთა შორის ბოლო მოუღეს: ქართველი მღვდელმთავარი გადაიყვანეს ბალთაში ეპისკოპოსად, მას უკან მისი ჩინებული ჰაზრი დაუბრუნებას მიეცა...“²

ამგვარად, ვიღებთ ასეთ სურათს, VIII საუკუნის 80-90-იან წლებში, მალევე წმინდანის გარდაცვალებიდან, სამოელ ქრისტეს მიერ ქართლის კათოლიკოსის ლოცვა-კურთხევით, იოვანე საბანისძემ აღწერა წმიდა აბოს მარტილობა: „მნებაეს, რამთა დაინეროს სანატრელისა ამისცა ამრტივილობაჲ, ვითარცა პირველთა მათ ქრისტეს მონამეთაჲ, და დაიდვას იგიცა წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა შინა მოსახსენებლად ყოველთა, ვინ იყვნენ შემდგომად ჩვენსა“³

¹ ილია ფერაძე, წმიდა და ნეტარი მონაშე ქრისტესი აბო, გაზ.: „ცნობის ფურცელი“, 1899, №724-729.

² ი. ფერაძე, წმიდა აბო თბილელი, გაზეთი „საქართველო“, 1916, №7.

³ პაბოს ნამება, ქართული მწერლობა, ტ. I, 1987, გვ. 441.

XIX—XX საუკუნის მიჯნაზე, ქართლის კათოლიკოსი კირიონი იღვნოდა წმიდა სადილეგო საჟამნის ადგილას ეკლესიის ასაგებად, რაც განუხორციელებელი დარჩა. XX საუკუნის მიწურულს ქალაქ თბილისის მფარველი წმიდანის წმ. აბოს საჟამნე კვლავ იქნა გახსენებული, და კვლავ საქართველოს ეკლესიის კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის მიერ. მისივე ლოცვა-კურთხევით შესრულდა აქ წარმოდგენილი პროექტი.

დღეისათვის იქ, სადაც წმიდანის ნაწილები დანეს, (დაახლოებით I მ.-ის სიმაღლეზე) აგურით მკვიდრად ნაგები, ძველი სამლოცველოს ნაშთია შემორჩენილი. როგორც ნაშთი და ძველი ფოტოსურათები გვიჩვენებენ, ეს იყო „პორტიკად“ ნოდებული მცირე ზომის „ნაგებობა“, რომელიც გაფორმებული იყო რუსული კლასიციზტური ტიპის კარიბჭის სახით. მის ცენტრში სწორკუთხა შეღრმავება (128X107 სმ), როგორც ჩანს, იმ სადილეგო-სამარტვილეს აღნიშნავდა, ისტორიული უკუღმართობის შედეგად რომ დანგრეულა.

გათხრებმა ნიშა-„პორტიკის“ უკან, ქართული აგურის იატაკის სახით დარჩენილი, სახეადასხვა ნაშთები გამოაქვინა. ახალი ტაძრის მშენებლობა სწორედ აქ, ნიშის უკან გამონშენდილ ტერიტორიაზე განსაზღვრული.

ჩვენი უპირველესი მიზანი წმ. აბოს ნიშის ნაშთის, განახლება-აღდგენასთან ერთად მისი ახალ ტაძართან გაერთიანება და ამ კომპლექსის, მეტეხის კლდის ისტორიულ განაშენიანებაში ორგანულად ჩართვა იყო. ნაშთი „სამარტვილე-სადილეგოსი“ იმ სახით როგორითაც ის გადარჩა, რის დანგრევაც უფალმა არ ინება, ხელუხლებლივ დაეტოვეთ (ცხადია შესაბამისი გამაგრებით!) და იგი ჩვენი პროექტის ხასიათის განმსაზღვრელ ბირთვად იქცა. გულისხმობთ, არა მხოლოდ დარჩენილი ნაშთის ფიზიკურად გამოყენებას ახალ სატაძრო მშენებლობაში, არამედ კლდისა და წმ. სადილეგო-სამარტვილის ბუნებრივ ურთიერთმიმართების, განუყოფლობის ხასიათის შენარჩუნებასაც.

ამგვარად ჩვენი მიზანი იყო რომ, ახლად აგებული ტაძარი მხატვრულ-კომპოზიციურად გაერთმთლიანებულიყო ორივესთან — კლდესთან და წმ. სადილეგო-სამლოცველოსთან; შეგვექმნა ერთი განუყოფელი სხეული. ამავე დროს ამ გაერთმთლიანებას არ უნდა შთაენთქა თითოეულის დამოუკიდებელი არსებობა ე.ი. სამწანეერიანი ერთმთელობა — კლდე, ტაძარი და სადილეგო-სამარტვილე.

ეს, არქიტექტურულად, ორ სივრცით-მოცულობად განუყოფელი ერთი მთელი იქნება — კლდეს მიბჯენილი სადილეგო-სამლოცველო და ტაძარი. ტაძრის ინტერიერში, კლდის მონაკვეთი სამხრეთ კედლად გვევლინება და თავისი ბუნებრივი სახითაა დატოვებული; ხოლო ეკლესიის დასავლეთ კედლის საძირკველი და ქვედა ნაწილის დიდი მონაკვეთი, წმინდა ნიშის დღეისათვის შემორჩენილი ნაშთია, ხელუხლებლივ ჩაყოლებული. ფაქტობრივად, დასავლეთის კედელი

მასზედ ეყრდნობა და მის უშუალო გაგრძელებას წარმოადგენს.

დასავლეთ კედელში ჩაყოლებული წმ. აბოს ნიშის ფასადი ძველებურად კვლავ თბილისისაკენ იქნება მომართული. გავითვალისწინეთ ისიც, რომ მისი ერთ-ერთი მთავარი თვისება იყო ნიალი — ისტორიულად აქ იყო ქვაბში (გამოქვაბულში) მოწყობილი დილეგი.

ჩვენი აზრით ნიში არ უნდა იყოს ღია ცის ქვეშ წმინდა ხატებთან ერთად გახსნილი და გადაშლილი „პლაკატურად“ თბილისისაკენ. მითუმეტეს, ეს დღეს ყოვლად წარმოუდგენელია დიდი ხიდისა და მთავარი სატრანსპორტო მაგისტრალური სანაპიროების გარემოცვაში, სადაც მუდმივ ხმაურია... ამგვარი სახით ის თავის დანიშნულებას ვერ შეასრულებს.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, უნინ „პორტიკად“ ნოდებული ნაშთის წინ, მისივე ზომის, სივრცობრივ-მოცულობითი კარიბჭე-სამლოცველო შეექმენით, რომელიც ქალაქის მხარეს, დასავლეთით უშუალოდ წმინდა ნიშის პირდაპირ, ნალისებური მოყვანილობის დიდი, ფართო თალით არის გახსნილი, რაც შორიდან მაყურებელს წმ. ნიშის ადგილს ცხადლივ წარმოუჩენს; ნიშის წინ აღმოჩენილი ნითელი სისხლისფერი ქვა, რომელიც ქვემო-ქართლურ და ჯავახეთის მხარის ძველი ტაძრების „ციკლოპურ“ არქიტრავს მოგვაგონებს, იმავე ადგილას დარჩება — ერთი საფეხურიით ამაღლებს წმ. ნიშს და ფერადოვან აქცენტს შექმნის მის წინ. აქვე ახლოს ძველი „მონამეთა ხიდის“ ნაშთია, რომლის დიდი ნაწილი ორთაჭალქესის გამო მომატებულმა წყლის დონემ დაფარა. ხიდის თავს, სადაც „პატიოსანი ჯვარი“ იყო აღმართული, კვლავ აღიმართება ჯვარი. გამიზნულია ათთა ბევრთა მონამეთა სახელზე ტაძრის აგება. იგი წმ. აბო თბილელის ტაძრის მშენებლობის დამთავრების შემდეგ აშენდება. მან მეტეხის ღვთისმშობლის შობის სახელობის ეკლესიას და წმ. აბო თბილელის ტაძრებს შორის შუელედური, მხატვრულ-კომპოზიციურად შემაერთებული სახე უნდა შექმნას.

წმ. აბოს ტაძარი წარმოადგენს ორნაგვიანი ტიპის, შვერილ-აფსიდიან მცირე ზომის ბაზილიკას. მისი ორივე ნავის გადახურვა ცალფერდაა. ტაძარი უშუალოდ კლდეს უერთდება და ბუნებრივად გადაიზრდება მასში.

მცირე ნავი მთავარი ნავისაკენ ორი თალითაა გახსნილი. ჩრდილოეთი ნავის აღმოსავლეთი ნაწილი სამსხვერპლოს ეთმობა, რომელიც საკურთხეველს დამოუკიდებლად უკავშირდება. გარედან, ორსაფეხურად კლდისკენ ზეაზიდული და კლდეს-მიბჯენილი ტაძარი, კლდის ხასიათს კარგად ერწყმის და მისი გადმოკიდებული კლდოვანი მასივის ერთგვარ საყრდენს წარმოგვიდგენს. ამავე დროს, ტაძრის ამ ტიპის შერჩევისას, განსაკუთრებით ვითვალისწინებდით ქალაქიდან ეკლესიაზე ყველაზე მეტად ხილულ ორ მხარეს — ერთია, დასავლეთის, რომელიც უშუალოდ თბილისს უყურებს და მეორე, არანაკლებ მნიშვნელოვანი ხიდიდან — ტაძრის მეხუთე ფასადი.

ვფიქრობთ, სატაძრო ნაგებობის ეს სახე ამ ტერიტორიას ყველაზე

მეტად შეეფერება და მოერგება — ესაა მკაფიო, სადა, მოკრძალებული და ამავე დროს მონუმენტური, დაუნაწევრებელი (ან მსუბუქად დანაწევრებული) ზედაპირებით, მყარი და მკვრივი არქიტექტურული ფორმები. ეთქვათ — ბლოკური ფორმის მსხვილი კაპიტელები, შედარებით დამჯდარი პროპორციების სვეტები, მძლავრი და ფართომასიანი ნალისებური თალი, ლუნეტიანი (თალგვანი ლიოზი) კარი დიდი არქიტრავით განყოფილი (ჩრდ. ფასადზე), თარო-კარნიზი და სხვ... ამგვარად, ავირჩიეთ არქიტექტურა, სადაც ხუროთმოძღვრება თავად „მეტყველებს,, და არა „სამკაული“ ორნამენტებითა და ნაკეთიანი გამოსახულებებით. მეტყველებს ტაძრის ფასადების ქვის წყობაც — როდესაც ფასადებზე დიდი ზომის ქვებით მძლავრი აქცენტები კეთდება და მცირე ზომის მოცულობას მეტად შეკრულსა და მონოლითურად წარმოაჩენს. ჩვენი აზრით, ტაძრის ამგვარი საფასადე ქვის წყობა, მეტეხის კლდის მხატვრულ სახეს უკეთ მოერგება და თანაც მკვიდრ, მტიკიც საყრდენად აქცევს ეკლესიას კლდის ძირში.

სამშენებლო მასალა შევარჩიეთ მდინარე მტკვრის ხეობიდან. იგი ფერთაც კარგად შეეხამება მეტეხის კლდეს, ხოლო მშენებლობის ძველი წესი ხუროთმოძღვარს საშუალებას მისცემს მშენებლობის პროცესშიც, ქვის პერანგის კლდესთან მეტად შეწყობა-მისადაგებისა. ტაძრის სახურავად ქვა იქნება გამოყენებული. პროექტი ითვალისწინებს მარტივი ტიპის სამრეკლოს. ეს იქნება ზარი, კლდეში ჩამატებული ლითონის საკიდზე შემოსული.

1950 წ. ახალ დროის მოთხოვნების შესაბამისად ჩატარებულმა რეკონსტრუქციებმა არსებითად იმსხვერპლა მეტეხის კლდის, დედაქალაქის „კდლოვანი გვირგვინის“ იერსახე და მასთან ერთად მისი სინამდდეები, როგორც ფიზიკურად, აგრეთვე მხატვრულადაც. მაღალ ნიშნულზე აგებული ხიდი და მის მიმდებარედ გაშლილი დიდი სივრცეები — მოედანი და „გაუდაბურებული“ რიყე — მხატვრული აქტიურობით შეუპირისპირდა მეტეხის კლდეს და კლდის თავზე აგებულ დიდებულ ტაძარს. ახალ ხიდსა და კლდეს შორის წარმოქმნილი სიცარიელე (2-3 მ.სიმაღლის), მინაყრილით შეივსო და მის ძირში, კლდესთან ერთად აფეთქებული, წმ. აბოს ნიშის ნაშთიც დაეფლო. ხიდის ზედა ნიშნულთა გასწორებულმა ტერიტორიამ კლდის ძირას მხატვრული „მონესრიგების“ აუცილებლობა შექმნა. ავლაბრისაკენ გზის აყოლებით, კლდის გასწვრივ, ტროტუარსა და კლდეს შორის მცირე „კამერული“ მასშტაბის „სკვერი“ შექმნეს, რამაც საბოლოოდ „დაამცრო“, „დათრგუნა“ კლდის „უტეხი“ გარეგნული სახე.

ამგვარმა ცვლილებებმა მეტეხის კლდეს დაუკარგა თავისი არა მარტო ისტორიულად ჩამოყალიბებული მხატვრული სახე, არამედ ბუნებრივი მასშტაბიც; ის მძლავრი და შეუპოვარი იერი, რომლითაც იგი საუკუნეების მანძილზე იმედინად განიჭვრიტებოდა ქალაქიდან. ჩვენ მიზნად დავისახეთ კლდის ბუნებრივი სახე ამ პირობებში შეძლებისდაგვარად გამოგვევლინა და მისთვის ძველი მასშტაბი დაგვებრუნებინა.

ამდენად, გაიმიზნა მეტეხის „კლდოვანი გვირგვინი“-სათვის, როგორც ხიდის, ასევე სანაპიროს მხრიდან, მიწაყრილის მოშორება. ამით კლდის ბუნებრივი სიმაღლე ხელახლა გამოვლინდება.

ეკლესიის ტერიტორიას „ბუნებრივი“ ზღუდები გააჩნია — ჩრდილოეთიდან ხიდის კედელი, სამხრეთიდან მეტეხის კლდე, ხოლო აღმოსავლეთიდან, სატაძრო სივრცე ჩაიკეტება, ტროტუარისკენ ყველაზე მეტად გამოწეულ კლდოვან ადგილას, „ხიდი-კარიბჭით“. ამგვარად ეკლესიას თავისი ავტონომიური სივრცე შეექმნება, ტაძრის საკრალური არე შემოიზღუდება, გაემიჯნება ყოველივეს ირგვლივ და დიდი ხიდი, მთელი მისი „ხმაურით“, ზემოთ დარჩება. ტროტუარიდან ხიდ-კარიბჭეზე გადმოსული და კიბით ქვემოთ ჩამოსული მლოცველი გაივლის რა კარიბჭეს, გადაადგილდება დასავლეთით მტკვრისკენ, მის თვალწინ ტაძართან ერთად ერთდროულად აღიბეჭდება წყლის ზედაპირიც — სატაძრო კომპლექსის დასავლეთი მხარის „პირობითი ზღვარი“. ამგვარი მხატვრულ-კომპოზიციური ერთობა ტაძრისა და მდინარე მტკვრისა, ჩვენი პროექტისათვის არაა შემთხვევითი. თვით განგებამ VIII ს. თბილისში გაბატონებულ მაჰმადიან არაბთა ხელთაგან, უფლის ნათლისღების დღეს, აღსრულებულ წმინდანს წყალი საფლავად განუმზადა — „და იქმნა წყალი იგი მდინარესაჲ მის წმიდათა მათ ძვალთა სამოსელ გარე შეხვევითა მათ და სიღრმეჲ იგი წყალთაჲ მის საფლავ წმიდისა მის მარტილისა, რაითა არავინ უდებად მიეხოს მას“¹. აქედან მლოცველს შეუძლია მიეახლოს ღმრთიულად ნმ. აბოს დანვის ადგილს და შემდეგ კიბით დაეშვას ათთა ბევრთა მოწამეთა ხიდის ნაშთისაკენ. ასევე მიეახლოს ამ მოწამეთა სახელზე აგებულ ტაძარს.

შენიშვნა: მიმდინარე ერთი წლის მანძილზე, ნმ. აბოს „სადილეგო-სამარტილეს“ შესახებ საარქივო ისტორიული მასალები მნიშვნელოვნად გაიზარდა. მეტეხის კლდის ქვეშ მდინარის ნაპირის გასწვრივ განმენდითმა სამუშაოებმა აფეთქებული ხიდის ძველი ბრუჯი გამოავლინა; თვით ნიშის ძირში კი, მცირე ზომის ქვაბი. ამან მშენებარე ტაძრის გარეგნულ-მხატვრულ სახეში გარკვეული ცვლილებები გამოიწვია. მუშაობა კვლავ გრძელდება.

¹ პაბოს ნაშება, ქართული მწერლობა, ტ. I, 1987, გვ. 466.

ARTISRIC EXPRESSION OF THE TBILISI METEKHI CLIFF AND IT'S SPIRITUAL IMPORTANCE

Saint Vakhtang Gorgasali King of Georgia (the 5th century) designated four sites for churches to be the foundation of the future Georgian capital resembling Jerusalem. Metekhi was to resemble Gestemane, the site for the church of Jvari's Mama (of the cross Father) for Calvary, the rocky site of Nariqala-for Bethlehem and Sioni.

Metekhi is the holiest place in Tbilisi that looks like a rocky candlestick lit for centuries. It is comprised of the following sites:

Saint Shushanik's grave (the 5th century) in the Blessed Virgin Mary's Temple;

The cave-cell of Saint Father David Garejeli's cell (the 6th century) on the South of Metekhi temple down in the cliff. His pupil Dodo Garejeli also acted here.

On the edge of the "Dungeon cliff" where Abo Tbileli's body had been burnt and the remainder of which was buried under the "Holy Cross" erected in the Mtkvari at the bridge-head;

"Metekhi Bridge" is the place that became both the strategic-physical and strong spiritual shield of Tbilisi. In the 13th century during Jalaledin's invasion a hundred thousand Georgians were tortured on the bridge, which explains why it was called "Motsameta khidi" (the bridge of the tortures).

Many centuries ago "Djvari Patiosani" (the holy cross) was erected at the bridge-head.

Unfortunately, in the 19th century the Metekhi "Rocky Crown" lost its importance. It was completely ruined in the 1950-s by the construction of a new bridge which destroyed the old "Motsameta khidi". Saint Abo's chapel was blown up, and later a dam covered everything with water.

Our modest aim is to restore the holy sites on the sides of such an important and spiritually charged cliff.

The project envisages renovating the above listed holy sites in one artistic complex.

Saint Abo's newly manifested niche, in the place of where we plan to build a church of Saint Abo, became the key to the resurrection and exposition of the artistic expression and spiritual importance of the whole Metekhi cliff.

ანტონ პირველი რუსეთში

რუსეთ-საქართველოს ხანგრძლივმა სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურ-მა ურთიერთობამ ნიადაგი მოამზადა ამ ორი ქვეყნის საზოგადოებრივ-კულტურული და მეცნიერულ-ლიტერატურული ურთიერთობისათვის. ჩვენამდე მოღწეული მცირე მასალიდანაც ჩანს, რომ ეს ურთიერთობა ადრე დაიწყო, მაგრამ ინტენსიური სახე მან XVII-XVIII საუკუნეებში მიიღო. რუსეთის ქალაქებში (მოსკოვში, პეტერბურგში, ასტრახანში და სხვ.) აღმოცენდა ქართველთა არაერთი სათვისტომო, რომელიც ქართული მწერლობის კერად იქცა. იქ დასახლებული ქართველები ენეოდნენ მრავალმხრივ საქმიანობას. ერთ-ერთი ასეთი კერა იყო ვლადიმირში, სადაც მოღვაწეობდა ქართველ მნიგნობართა ჯგუფი. მას ხელმძღვანელობდა სამშობლოდან ლტოლვილი მღვდელმთავარი, კათალიკოსი ანტონ პირველი (თეიმურაზ ბაგრატიონი, 1720-1788) — გამოჩენილი სახელმწიფო და საზოგადო მოღვაწე, მშობელი ერის გულწრფელი მოჭირნახულე და ერთგული მსახური, ფართო დიაპაზონის მოაზროვნე და ნაყოფიერი მწერალი, დიდი შემოქმედი და მეცნიერი-ფილოსოფოსი, ისტორიკოსი, ენათმეცნიერი და სხვ. იგი თავგამოდებით იღვწოდა ჩვენი ქვეყნისა და ხალხის ნათელი მომავლისათვის, ქართველთა სულიერი აღორძინებისა და ინტელექტუალური წინსვლისათვის, ეროვნული მეცნიერებისა და ლიტერატურის აღმავლობისათვის, ქართულ-რუსულ-ევროპული კულტურული ურთიერთობის განმტკიცებისათვის.

ანტონ პირველი, სხვადასხვა მიზნით და სხვადასხვა დროს, სამჯერ გაუდგა რუსეთის გზას: პირველად — პირადი ბედის საძებრად და რუსთა მფარველობის მოსაპოვებლად, მეორედ — რუსეთის ეკლესიის სინოდის წინაშე წარსადგომად და შელახული სასულიერო ღირსებისა და პატივის აღსადგენად, მესამედ — რუსეთ-საქართველოს სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური ურთიერთობის საკითხების მოსაგვარებლად.

I. 1737 წელს ქართლის ყოფილი დედოფალი ელენე, მონაზვნობაში ელისაბედი, და მისი ვაჟი თეიმურაზი (შემდგომ კათალიკოსი ანტონ პირველი) რუსეთისაკენ გაეშურნენ. ჩრდილო კავკასიაში ძალზე გაუჭირდათ — „აქს ალაგებში“ იყვნენ, „ურჯულოში“ იდგნენ, „ნასვლის გზა არსაით“ ჰქონდათ. შვილის ბედმა დედა შეანუხა და შეაშფოთა: „ყმანვილი ან არავინ მამიკლას და ან არავინ დამიტყვევოსო“, ამიტომ ვაჟიშვილი „მთაში აგზავნა დასახიზნავათ“, თვით კი „ჩერქეზში, ბორჯუის სახლში“ დარჩა.

აგვისტოს დამდეგს ყიზლარის კომენდანტმა მბუნინმა ასტრახანის გუბერნატორის კანცელარიიდან მიიღო წერილი თეიმურაზ ბატონიშ-

ვილისა და მისი დედის რუსეთის ფარგლებში შესვლის შესახებ და შესაბამისი მოქმედება დაიწყო. 16 აგვისტოს მბუნინის დავალებით ელისაბედთან მივიდნენ „კნიაზი რამან მოურავის შვილი და ყაზახები“. მრავალტანჯულმა ქალმა გაიხარა, რუს ხელისუფალთა რეაგირებამ და ქრისტიანთა ხილვამ მას ძალა შეჰმატა და იმედი შთაუწერა; მან ერთხანს დააყოვნა მოსულნი, შვილს ნერილი მისწერა, მაგრამ ხმა ვერ მიანდინა.

10 სექტემბერს ელისაბედი ნაიყვანეს და „ყაზახში გასული“, სადაც მბუნინის „ბრძანება იყო, იქ დააყენეს“. მან მალე ნერილი გაუგზავნა ყიზლარის კომენდანტს, „შებრალებისა და ყურისმოგდებისათვის“ მადლობა მოახსენა, თავისი მძიმე მდგომარეობა აუწერა და „შვილის მოყვანაზედ“ დახმარება სთხოვა.

ლტოლვილმა დედოფალყოფილმა ისიც აუწყა მბუნინს, „ხუთი თვე არის, ნირვა არ მომისმენია“, „ამ დროულმა დედაკაცმა მონაზონმა უწირავთ რა უნდა ექნაო“ და ყიზლარს მისვლის ნება სთხოვა.

ბოლოს დედა-შვილი შეერთდა და ყიზლარში დასადგურდა, ხოლო მომდევნო წლის 1 აპრილს ასტრახანში ჩავიდა. 11 მაისს მათ, ელისაბედის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ხელმწიფის ბრძანება აცნობეს: „რომლისაც გზით მოსულხართ, იქითვე უნდა გაბრუნდეთ“.

შეშფოთებულმა ელისაბედმა უსაზღვრო გულისტკივილით აღსაესე ნერილით მიიმართა საიმპერატორო კარს და შემწეობა სთხოვა: ძლივს ჩამოვალნიეთ, „სულს აქათი აღარა შეგვარჩინეს-რა... სამი ათასის თუმნის საქონელი წამართვეს... სამგან-ოთხგან კინალამ დაგვყიდეს“. ამ შვილს გადაეყვიო, „საბრალო მონაზონმა გაეზარდე... ხან სად ემაღევი და ხან სად“; თქვენთან მოსვლაზე ვოცნებობდით, აქ ველოდით ხსნასა და მფარველობასო. სასონარკვეთილი დედა ასე ევედრებოდა ხელისუფალთ: „ჩემის შვილის გაურჯულოებას ნუ მაჩვენებთ და ნუღარც თათრის ხელში ჩაგვადგებთ, ძლივ დიდის ჭირითა და გაჭირვებითა ქრისტიანობაში მოვანივ“; თქვენი ბრძანება ჩვენთვის „ღვთის რისხვაა“, „ბერმა დედაკაცმა თავი უნდა მოვიკლა“, „არას გზით მე იმ გზაზე წასვლა არ შემიძლია“.

ელისაბედმა რუსეთში დასახლებულ ქართველთა საქმიანობა, იმპერიის წინაშე მათი დამსახურება მოიგონა და თავისი ნატვრა-ოცნებაც გაამჟღავნა: „ჩემს შვილს... კარზე ... ერთს მდაბალსა და უკანასკნელს ალაგს სამსახური ელირსოს“. უკანასკნელად იგი დასძენდა: გეხვენებით, „ჩენი შეჭირვებული ვედრება“ მოისმინოთ და თუ სამეფო კარზე მიღების „უღირსნი შევიქნეთ“, იმის ნება მაინც დაგვრთოთ, „დრომდი აშტარხანში“ დაერჩეთ და თქვენი წყალობის იმედი შევინარჩუნოთ. თუ ჩვენი აქ დარჩენა და რუსთა „საფარველს ქვეშ ყოფნა“ „საეკლმწიფოს დასაკლისი იყოს და ან ჩვენი თათარში მიცემა და ტყვეობა კელმწიფის შესამატი იყოს, ჩვენი თავიცა, ჩემი შვილისაც თქვენი ჭირის სანაცვლო იყოს. ბრძანება კელმწიფისა აღსრულდეს“.

ელისაბედი მზად იყო აეტანა ყოველგვარი გაჭირვება, ოღონდ

გავლილი გზის უკან გამოვლას გადარჩენოდა. თუ ჩვენი თხოვნის დაკმაყოფილება შეუძლებელია, სწერდა იგი სამეფო კარს, უბრძანეთ, „გემში ჩაგვსხან და თათრის ქვეყნებში — ან გილანს, ან დარუბანდს ან ბაქოს გაგვიყვანონ და იმის იქით ვინც უნდა, დაგვატყვევოს. ჩვენ ჩერქეზსა და ოსეთში და ლეკში ნასვლა არ შეგვიძლია“.

საერთაშორისო მდგომარეობის გათვალისწინებამ, რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის შენარჩუნებისა და განვითარების ინტერესმა რუს ხელისუფალთ ნაწილობრივ შეაცვლევინა ადრინდელი გადანყვებილება: ელისაბედმა მოსკოვს გამგზავრების ნებართვა მიიღო, ვაჟი კი სამშობლოში დაბრუნდა. მისი პირველი ჩასვლა რუსეთში უიღბლო და უშედეგო აღმოჩნდა.

სახელმწიფოებრივ ასპარეზზე ხელის მოცარვამ, პოლიტიკურმა უპერსპექტივობამ, ოჯახურმა ტრაგედიამ, სულიერმა ტრაგედიამ ახალგაზრდა ბატონიშვილს მოულოდნელი ნაბიჯი გადაადგმევინა: 1739 წლის დამდეგს იგი გელათის მონასტერში ბერად შედგა ანტონის სახელით. ამან შეაძრუნა მოსკოვს მყოფი დედამისი, რომელიც მთელ თავის იმედს ვაჟიშვილის პოლიტიკურ კარიერაზე ამყარებდა. მისი სულიერი მღელვარება გადმოცემულია შვილისადმი გაგზავნილ წერილში, რომლის ნაწყვეტს აქვე ვიმოწმებთ: „რად, შვლო ჩემო, მახვილი ეც გულსა ჩემსა, მწუხარესა უცხოებით. ახლა დაიკარგა ყოველი იმედი ქუჩყანად ჩუშნსა მოქცევისა. ძმა შენა არა გაყავს და რად დაჰკარგე სამეფო და იმედი მეფობისა, რომელსაცა გამოისნის ღმერთი რუსთა ძალითა, რომელნიცა მეცადინებენ შენვენასა განსადევნელად თურქთა“.

II. XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში ქართლ-კახეთის სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურმა ვითარებამ და მეზობელი მაჰმადიანური ქვეყნების გააქტიურებამ ქართველი მმართველების წინაშე დასვა დასავლეთში მოკავშირეების ძებნის საკითხი. სამშობლოს მდგომარეობამ ჩვენი წინაპრები ადრეც არაერთგზის მიახედა დასავლეთისაკენ და ქართველი ელჩები სამხედრო-პოლიტიკური დახმარების იმედით არაერთხელ გასდგომიან შორეულ გზას (მოვიგონოთ სულხან-საბა ორბელიანის ელჩობა პარიზსა და რომში).

დასავლეთისაკენ სწრაფვას სახელმწიფოებრივ ინტერესებთან ერთად განაპირობებდა კულტურულ-მეცნიერულ ფრონტზე შექმნილი ვითარებაც. კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ დასავლეთისკენ მიმავალი გზა დაიხშო, იგრძნობოდა მაჰმადიანური კულტურის მოძალება და ადგილობრივი ტრადიციების შესუსტება. ევროპის ქვეყნებთან პოლიტიკური დაახლოების, ევროპული კულტურის გაცნობა-შესწავლის სურვილმა ბევრ მონიწივე ქართველში იჩინა თავი. ქართველი საზოგადოებრიობის იმ ნაწილმა, რომელიც ანტისპარსულ ორიენტაციას ადგა, განსაკუთრებული ყურადღება ევროპას მიაპყრა და შეინწყნარა კათოლიკური აღმსარებლობა, რადგან ის მიიჩნია პოლიტიკურად ძლიერ და კულტურულად დანინაურებულ დასავლეთთან დაახლოებისა და დაკავშირების გზად.

ასეთ ქართველთა შორის აღმოჩნდა ანტონ პირველიც — 1754 წელს მან კათოლიკური ეკლესიის მრწამსი აღიარა. ამ სარწმუნოებრივმა აქტმა განაპირობა ანტონის მომავალი, შელახა მისი, ვითარცა ქართული ეკლესიის საჭეთმკურობლის, ავტორიტეტი. მას აუშხედრდა ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის ერთი ფრთა, რომელიც ზაქარია გაბაშვილისა და საბა ნინოშინდელის მეთაურობით მოქმედებდა. ორთოდოქსალურმა ეკლესიამ მკაცრად შეუტია ევროპული ორიენტაციის მომხრეებს, მწვავე იერიში მიიტანა კათოლიკობის აღმსარებლებზე, უპირატესად კი კათალიკოსზე. ანტონის მოწინააღმდეგეთა ბანაკში იყო თეიმურაზ მეორეც, რომელსაც სარწმუნოებრივ მოტივებთან ერთად სახელმწიფოებრივი ინტერესიც ამოქმედებდა — იგი ანტონს, ქართლის ტახტის კანონიერ მემკვიდრეს, პოტენციურ მოცილედ მიიჩნევდა. იესე მეფის ოჯახის კანონიერი უფლებამოსილება, ბუნებრივია, ერთგვარ სირთულეს უქმნიდა თეიმურაზს და მისთვის პრეტენდენტის თავიდან მოცილება, თანაც სხვისი ინიციატივით, სამღვდლოთა გადანაწილებით, ხელსაყრელიც იქნებოდა.

1755 წლის 16 დეკემბერს შედგა საეკლესიო კრება, რომელმაც ანტონი მიიჩნია „რომანელთა სარწმუნოებათა აღმსარებლად და ჩვენთა სარწმუნოებათა შეურაცხ მქნელად“. ანტონმა „აღიარა ჩვენისა სარწმუნოებისაგან მიდრეკა და ლათინთა სარწმუნოებისა აღსარება დაამტკიცა“, რისთვისაც იგი „კათალიკოზობისაგან განაყენეს“. მას აეკრძალა მღვდელმსახურება 18 თვის ვადით, „თანააღმსარებელნი მისნი დასაჯეს, თმანი და წვერნი აღკვეცეს“.

ამთავითვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ანტონის საწინააღმდეგო საბუთებში ერეკლე მეორე თეიმურაზთან ერთად იხსენიება და პატივყარილი კათალიკოსის მტრის ბანაკში ჩანს, მაგრამ ფარულად ანტონის მხარეზე იყო და მის პოზიციას ინყნარებდა. მას არ სურდა მამისა და ამხედრებულ სამღვდლოთა გაღიზიანება და ფრთხილად მოქმედებდა — შერისხულ მამიდაშვილთან ურთიერთობას არ წყვეტდა და მალულად უგზავნიდა წერილებს „პყრობილებით ცხოვრების უამს კავთისკვს“.

ანტონმა, ჩანს, გაითვალისწინა შექმნილი ვითარების სირთულე, უპერსპექტივოდ მიიჩნია კათალიკობის დაცვა, აღიარა დანაშაული და წერილობით მიმართა საერო და საეკლესიო ხელისუფალთ — მარად მართლმადიდებლობის ერთგული ვიქნებიო. „ცნობად მოველ, — წერდა იგი, — ვცან ჭეშმარიტი სარწმუნოება, ვინაყე ტირილად, გოდებად და სინანულად“, დავგმე კათალიკობა, კვლავ „ჭეშმარიტი მართლმადიდებლობა აღმოსავლეთისა“ ვაღიარე და „შემცაჩვენებულ ვიყო“, თუ კიდევ „ლათინთა სარწმუნოებისა მიმართ მივიქცე, ანუ ფარულად გულსა შინა ვიპყრა“. ანტონმა რუსეთს წასვლა გადანაწილა და ნებართვა ითხოვა.

1756 წლის 4 აპრილს შედგა კრება, რომელმაც გაითვალისწინა ანტონის მოწინააღმდეგეობა და, ჩანს, სამეფო კარის განწყობილებაც, ძველი

გადანყვეტილება რამდენადმე შეცვალა („კანონნი შეამოკლა“), ანტონს „პატივი მღვდელმთავრობისა“ აღუდგინა და მღვდელმსახურების ნებაც დართო. მოღწეულია დოკუმენტი, — „განჩინება კათალიკოსს ანტონის ზედა-დაშობად, განდენად და წირვისაგან დაყენებად და მიტევება და რუსეთს გაგზავნა მისი“, რომელიც გვამცნობს, რომ კრებამ ყურად იღო ანტონის „გონებისა ცნობად მოგება“, „ფრიადი სინანული“, მისი „ფრიადი წადიერება... იმპერიასა რუსეთისასა წარსვლად“ და გამგზავრების ნება დართო.

ანტონმა სანადელს მიაღწია — დაიბრუნა მღვდელმთავრის პატივი, მოიპოვა მღვდელმსახურების უფლება, რუსეთს გამგზავრების ნებაც მიიღო, მაგრამ, მისი აზრით, ეს კიდევ არ იყო საკმარისი უცხო ქვეყანაში მიმავალი კაცისათვის. მან განიზრახა რუსეთს წაეღო ქართული სამეფო კარის წერილი, ერთგვარი სარეკომენდაციო ბარათი, რომელიც შეუქმნიდა ხელსაყრელ პირობებს, კეთილად განაწყობდა დამხედურთ.

ანტონმა გაითვალისწინა, რომ რუსეთის სამეფო კარზე ქართველი მეფის წერილს გარკვეული მნიშვნელობა ექნებოდა, ამიტომ თხოვნით მიმართა თეიმურაზს, ერთხელ კიდევ აღიარა დანაშაული, მოინანია შეცდომა და რუსეთს წასვლის ნებართვის ბოძება „ღია წყალობად“ ცნო, მაგრამ საკმარისად არ მიიჩნია. „ასე გაგზავნას“, სარეკომენდაციო ბარათის გარეშე, იგი შეუძლებლად მიიჩნევდა: შეიძლება, „ასე საქმე გამიჭირდეს, მწუხარებისაგან მოვკუდევ და კიდევ წარეცმდე“. ამას „აქვე რომ მომკლათ, ბევრით უმჯობესიაო“, „ქვეყნიდან ხომ დავიკარგე და რომ იქ ცოცხალი ვიყო“, აუცილებელია „რუსეთს გასატანებელი წიგნი“ მიბოძოთო.

თეიმურაზმა დისწულის თხოვნა-ვედრებას ანგარიში გაუწია, წერილით უპასუხა და რუსეთს მიმავალ ანტონს გზა დაულოცა.

მცირერიცხოვანი ამალით ანტონი ჩრდილოეთისაკენ გაეშურა. მან ერთხელ კიდევ ინახულა ის მხარე — ჩერქეზთა და ოსთა მიწა-წყალი, რომელიც ადრე დედასთან ერთად გაიარა. მიუახლოვდა ყიზლარს. იქაური საერო-სამხედრო თუ საეკლესიო ხელისუფლება მზად არ იყო მის მისაღებად და რამდენადმე დაიბნა კიდევ. ანტონი „ორასყალას“ შეაჩერეს კარანტინის გამო — „ჭირის მიზეზით“. კარანტინი საბაბი იყო ანტონის დასაყოვნებლად, ყიზლარის კომენდანტი გენერალ-მაიორი ი. ფრაუნდორფი შეგნებულად აჭიანურებდა კათალიკოსის მიღებას. ბუნებრივია, იგი მითითებებს ელოდა.

17 ივლისს ანტონმა წერილი გაუგზავნა ი.ფრაუნდორფს და კარანტინის მომიზეზება უსაფუძვლოდ მიიჩნია: „ის ჭირი ქართლისა და კახეთის სამეფოებში მრავალი წელიწადი არავის გაუგონია იქ მყოფს, რომ ყოფილიყოს. და ჩვენ რომ გამოვიარეთ, არც ოსეთსა და ჩერქეზეთში გაგვიგონიაო“.

გრძელმა გზამ გადაღალა ანტონი, უმოქმედობამ და გაურკვეველ მდგომარეობაში ყოფნამ სევდა მოჰგვარა. „დიალ, გრძელმა მგზავრობამ შეგვანუხა... აქ უცხო ჰავა არის ჩვენის ქვეყნის კაცისათვის“, შეიძლება

„უცხო პაემამ აგებულებას ვნება მისცეს“, — სწერდა იგი ი. ფრაუნდორფს და დაბეჯითებით ითხოვდა ყიზლარში შესვლის ნებართვას.

ი. ფრაუნდორფმა რუსეთის საგარეო საქმეთა კოლეგიას და ასტრახანის გუბერნატორს გენერალ-მაიორ ჟილინს ქართველი მღვდელმთავრის რუსეთის ფარგლებში შესვლა, ყიზლარის ახლოს დაბინავება და მისი სურვილი — პეტერბურგისაკენ დროულად გამგზავრება — აუწყა და მოქმედების ინსტრუქცია სთხოვა. ჩანს, თვით არ იცოდა, როგორი პატივით შეხვედროდა და როგორ მოქცეოდა ქართველ სტუმარს. ჟილინმა, თავის მხრივ, მიმართა (10.VIII.1756) საგარეო საქმეთა კოლეგიას და სთხოვა მიეთითებინა, თუ როგორ მოქცეულიყო, როდესაც ანტონი ასტრახანში ჩავიდოდა და პეტერბურგის საშეს მოითხოვდა.

საგარეო საქმეთა კოლეგიამ განიხილა მიღებული წერილები, გაითვალისწინა, რომ ანტონს ჰქონდა ქართველი მეფის მიმართვა საიმპერატორო კარისადმი, ანგარიში გაუწია ბაქარ მეფის ქვრივის ანას შუამდგომლობა-თხოვნას და ანტონს გზის გაგრძელების ნება დართო.

15 აგვისტოს ანტონი ყიზლარში ჩავიდა და დაბინავდა. მალე მან კომენდანტის დავალებით დაწერა საქართველოს მოკლე ისტორია, რომელიც მრავალ ხელნაწერშია დაცული (HfNf 183, 1082, 1292, 1361, 2264; Sfnf 3670, 5050; AfNf 1137 და სხვ.) და სხვადასხვაგვარად ინოდება: „საქართუშლოსა მეფეთა შთამომავლობათათჳს“, „გამოკრებილი ქართლის ცხოვრება“, „პატარა ქართლის ცხოვრება“. ჩვენი დაკვირვებით, ესაა პირველი თხზულება, პირველი მეცნიერული ნაშრომი, რომელიც ანტონმა საქართველოს ფარგლებს გარეთ დაწერა.

ყიზლარში დაისვა ანტონის მიერ მღვდელმსახურების ჩატარების უფლებამოსილების საკითხი. არქიმანდრიტმა დანიელმა 4 ოქტომბერს ასტრახანის სასულიერო კონსისტორიას აცნობა ანტონისა და მისი მზღებელი სამღვდლო პირების ყიზლარში ჩასვლა, ხოლო კონსისტორიამ, თავის მხრივ, მიმართა (9.X.1756) სინოდს და სთხოვა განემარტა, ასტრახანში ჩასვლის შემდეგ, ექნებოდა თუ არა ანტონს მღვდელმსახურების ნება. საეკლესიო მოღვაწეებს სურდათ გაეგოთ, ეცნოთ თუ არა ანტონის — როგორც ქართველი პატრიარქის — უფლებამოსილება და მიეგოთ თუ არა მისთვის შესაბამისი პატივი.

სინოდმა 11 ნოემბერს განიხილა ეს საკითხი და, ბუნებრივია, დიდი ინტერესი გამოიჩინა ანტონისადმი (რატომ დატოვა პატრიარქის ტახტი, რა მიზნით მიდის პეტერბურგში, რა ხნით აპირებს იქ დარჩენას, რა საბუთები აქვს და ა.შ.), მოითხოვა დამატებითი მასალები და ოფიციალურად ცნო ანტონის პატრიარქობა.

გახანგრძლივებული მიმონერისა და ხელოვნურად გართულებულ წინააღობათა დაძლევის შემდეგ ანტონი ასტრახანში ჩავიდა.

საგარეო საქმეთა კოლეგიამ ჯერ კიდევ 30 სექტემბერს მისწერა ასტრახანის გუბერნატორს: როდესაც ანტონი თქვენს ქალაქში ჩამოვა,

თუ გთხოვთ, პეტერბურგისაკენ გამოუშვითო. ამიტომაც ანტონი ასტრახანში დიდხანს აღარ დააყოვნეს და დეკემბერში ჩრდილოეთ-ისაკენ გაისტუმრეს.

1757 წლის იანვარში ანტონი ჩავიდა მოსკოვში. მას ახლდა სასულიერო და საერო პირთა მცირერიცხოვანი ჯგუფი (არქიმანდრიტი სტეფანე, წინამძღვარი მიხეილი, დეკანოზი ზაქარია, მთავარდიაკონი გაბრიელი, თავადი ივანე ხერხეულიძე, აზნაური ბეჟან თავყელაშვილი და სხვ.), სულ 20 კაცი, რომელთგან ზოგი რუსეთში ყოფნისას ბოლომდე მასთან დარჩა.

8 მარტს ანტონი ჩავიდა პეტერბურგში, 10 მარტს კი — ბატონიშვილი ალექსანდრე ბაქარის ძე, რომელიც საკმაოდ ცნობილი იყო რუსეთის მაღალ წრეებში, გამოცხადდა სინოდში, მოახსენა ანტონის ჩასვლა სატახტო ქალაქში და ითხოვა ქართველი პატრიარქის სინოდში მიღების თარიღის განსაზღვრა.

11 მარტს სინოდმა მიიღო ანტონი და სთხოვა ახსნა-განმარტება. რუს საეკლესიო მოღვაწეებს სურდათ სრულად გარკვეულიყვნენ ქართველი მღვდელმთავრის აღმსარებლობასა და მიზანდასახულობაში. 16 მარტს ანტონმა სინოდს წარუდგინა „სიმვოლო სარწმუნოებისა“, თავისი მრწამსი წარმოაჩინა, მართლმადიდებლობის აღიარება დადასტურა.

ანტონმა იცოდა, რომ მისი „სიმვოლო სარწმუნოებისა“ სინოდს ვერ დააკმაყოფილებდა. მასში ავტორის სარწმუნოებრივი კრედო ჩანდა, მაგრამ რუს სამღვდელთა მიერ დასმული არაერთი კითხვა უპასუხოდ დაეტოვებინა. ამიტომაც მან 30 აპრილს სინოდს გადასცა მოზრდილი განმარტებითი ბარათი — დაიმონმა თეიმურაზის სარეკომენდაციო წერილი, აგრეთვე, ერეკლესა და ვახტანგ ბატონიშვილის წერილები, თავი იმართლა და მისი პაპიზმის მიმდევრად გამოცხადება ცილისწამებად მიიჩნია, ხოლო სამშობლოდან განდევნის მიზეზად სამეფო გვარეულობიდან წარმომავლობა დაასახელა. ანტონმა დაბეჯითებით მოითხოვა მისი საქმის მართებული განსჯა და ჭეშმარიტების ზუსტად დადგენა.

ანტონმა ადრეც მიმართა ელისაბედ პეტრეს ასულს, სამშობლოს დატოვების მიზეზები აუწყა, ქართლის ტახტზე თავისი კანონიერი უფლებები ამცნო, მფარველობა და დახმარება სთხოვა. ამჯერად (31.V.1757) ერთხელ კიდევ მისწერა ქვეყნის მბრძანებელს, სასულიერო-საეკლესიო მოღვაწეობაში დახმარება, აგრეთვე საერთო მორალური მხარდაჭერა და ეკონომიკური შეშწენობა სთხოვა.

რუს საერო და საეკლესიო ხელისუფალთა წყალობის მოლოდინში ანტონი მეტ-ნაკლებად გაეცნო პეტერბურგს, დაუახლოვდა იქაურ საზოგადოებას. ამასთანავე, მან შეინარჩუნა კავშირ-ურთიერთობა სამშობლოსთან. კერძოდ, მიიღო ერეკლეს, ანა და ვახტანგ ბატონიშვილების წერილები. თავის მხრივ, წერილები გაუგზავნა თეიმურაზს, ერეკლეს, ანა ბატონიშვილს, ნიკოლოზ მღვდელსა და სხვ. ერეკლემ „თვისთა, ძმათა და სამწყსოთაგან დაშორებულ“ ანტონს

წერილი გაუგზავნა (26.XI.1756), რითაც სიყვარული და ერთგულება დაუდასტურა. „რა ნახველ და სიახლოვისაგან მიგვეფარე... მას აქეთ მეცა სიცოცხლისა და გონებისა სიხარული გაამრმებია“; „შენ, საქართველოს მართლი და მეფეების გვირგვინი გაგვეცალე და რადგან ეს დაგვემართა, არცა საქები რამელა დაგვრჩებოდა. და თუ საქები აღარა დაგვრჩომია რა, არც მთელი სიხარულია გვექნება, ახლოს ვერ მოგახსენებდი ამას, მაგრამ ახლავ მოგახსენებ: მე უშენოდ ვერ ვიქნები, თვარემ ბოლოს გამოჩნდება, მე უშენოდ არა მიაშება რა“, — სწერდა ერეკლე ჩრდილოეთში თავშეფარებულ მამიდაშვილს და თავგამოდებით ეფიცებოდა სიყვარულს.

ანტონი თავდაპირველად ერიდებოდა თეიმურაზისათვის წერილის გამოგზავნას, განაწყენებული მეფის შეწუხებას ვერ ბედავდა; ამიტომაც სწერდა ანა ბატონიშვილს: „ნიგინიცი ამისთვის ვერ მომირთმევია ხოლმე მეფისათვის, რომ ვერ გამიბედავს, როგორ უნდა მოვართვა აქადამ კადნიერად... თუ გამაბედვინებ შენ და მირჩევ, მოვართმევ... და თუ არ იამება და არ მოვართმევ, საქმეს რად გაუჭირებ?“ არ ვიცით, რა როლი შეასრულა თეიმურაზის ასულმა ანტონისა და ქართლის მეფის ურთიერთობის გაუმჯობესებაში, მაგრამ ერთი ცხადია: შემდგომ თვეებში ანტონმა წერილები გაუგზავნა „ულუთივებრწყინვალესსა, კეთილმსახურსა მეფესა“, შეახსენა ის დრო, როდესაც იგი „წაღკოტსა სხუათა თანა ჰყვალდა“, ამცნო თავისი მწუხარება, რამეთუ „გარდარგვასა სავენაკისაგან დაიკვეთა, ვითარცა უქმარი და არა კეთილისა ნაყოფისა გამომღები ნერგი“, ერთგულება შეჰფიცა და მიტევება სთხოვა.

1 დეკემბერს ანტონი ვლადიმირისა და იეროპოლის მთავარეპისკოპოსად დანიშნეს. ეს იყო ქართველი მღვდელმთავრის სასულიერო ღირსების დიდი აღიარება. კარგა ხნის ლოდინით გულშეჭირებულმა ანტონმა კმაყოფილებისა და მადლიერების გრძნობით მიიღო ახალი სამწყსო.

მთავარეპისკოპოსად განწესების საპასუხოდ ანტონმა შეადგინა და რუს ხელისუფალთ მიართვა „საფიცარი აღთქმა“ — ერთგულებისა და მორჩილების დამადასტურებელი დოკუმენტი, რომელიც მის სარწმუნოებრივ კრედოსაც წარმოაჩენდა და მომავალი პრაქტიკული საქმიანობის პროგრამასაც შეიცავდა. ამასთანავე, იგი რამდენადმე „სიმეოლო სარწმუნოებისას“ გაგრძელებაც იყო.

მთავარეპისკოპოსის პატივში აღზევებული ანტონი ვლადიმირს ეწვია და ეპარქიის მართვას შეუდგა. ჩვენ არ ვიცით, რა ხასიათისა და მასშტაბისა იყო ანტონის საეკლესიო-ადმინისტრაციული საქმიანობა რუსეთში, კერძოდ ვლადიმირში, როგორ მართავდა იგი სამწყსოს (სათანადო საბუთები, ეპარქიის არქივი ვლადიმირის სიძველეთსაცავში ინახება და ქართველ მკვლევარს ელოდება). საფიქრებელია, ანტონის პოტენციურ შესაძლებლობათა სრულად გამოვლენას რამდენადმე დააბრკოლებდა ზოგიერთი გარემოება (ენობრივი ბარიერი, უცხო სამწყსო და სხვ.), მაგრამ, ვფიქრობთ, ის მაინც შეძლებდა ეპარქიის

ღირსეულად მართვას, ის ხომ „შესანიშნავი იერარქი იყო არა მარტო ქართლის, არამედ მსოფლიო ეკლესიის ისტორიაში“ (კ.კეკელიძე).

რუსეთში ყოფნისას ანტონს, როგორც ზემოთაც ვნახეთ, მჭიდრო კავშირი ჰქონდა სამშობლოსთან. იგი ინტერესს იჩენდა თანამემამულეთა ცხოვრებისადმი, თვალს ადევნებდა ერეკლეს საქმიანობას, გულმისყურით ეკიდებოდა საქართველოდან მიღებულ ყოველგვარ ცნობას. მართალია, ვლადიმირ-საქართველოს შორის მიმოსვლა საკმაოდ ძნელი იყო, მაგრამ ანტონის ეპისტოლური მემკვიდრეობიდან ჩანს, რომ მაინც ყოფილან მიმომსვლელები, რომელთაც მიჰქონდათ ამბები თუ წერილები. მიმოწერის შედეგად ანტონისათვის ცნობილი იყო ქართველთა სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრებისა თუ კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობის ზოგიერთი ფაქტი, მაგრამ მას კიდევ მეტი სურდა სცოდნოდა, ყველაფერი აინტერესებდა და თავის ახლოლებს დამატებითი ცნობების მიწოდებას სთხოვდა.

ანტონის ინტერესი საქართველოსადმი, ქართველებისადმი, რასაკვირველია, მხოლოდ აღნიშნულით არ ამოიწურებოდა. ანტონს ლიტერატურული ურთიერთობა ჰქონდა სამშობლოში მოღვაწე ქართველ მწიგნობრებთან, იცოდა რა დონე იყო აქ, რა ხასიათის მუშაობა მიმდინარეობდა აქაურ სამწერლობო კერებში, გათვალისწინებული და გააზრებული ჰქონდა, თუ რა იყო აუცილებელი ეროვნული მეცნიერებისა და კულტურის განვითარებისათვის.

ანტონი ჯერ კიდევ საქართველოში ეზიარა ევროპულ კულტურას, გაეცნო იქაურ მეცნიერებას, ხოლო რუსეთში, ან როგორც თვით ამბობდა, ევროპასა შინა ყოფასა, შეისწავლა რა ევროპელ მწერალთა და მეცნიერთა ნააზრევი, მისთვის ცხადი გახდა რუსულ-ევროპული კულტურის ათვისებისა და მონიწევე ტრადიციების ქართულ სინამდვილეში დანერგვის აუცილებლობა. იგი საბოლოოდ დარწმუნდა, რომ ჩვენი იმდროინდელი კულტურულ-მეცნიერული ურთიერთობები საკმარისი აღარ იყო. ქართველთა ინტელექტუალურ-ლიტერატურული განვითარების ერთადერთ გზად მან ქვეყნის ევროპეიზაცია მიიჩნია.

ანტონის ღრმა რწმენით, ხელსაყრელი პირობების გამოუყენებლობა დანაშაული იქნებოდა ერისა და ქვეყნის, მშობლიური სულიერი კულტურის წინაშე. ამიტომაც მან ვლადიმირში დამკვიდრებისთანავე დაამყარა კავშირი ადგილობრივ განათლებულ წრეებთან, შეიმუშავა ქართული მეცნიერების განვითარების სამომავლო გეგმა, დასახა ეროვნული ლიტერატურის გამდიდრების პროგრამა.

დაიწყო ახალი პერიოდი ანტონის მოღვაწეობაში, გაფართოვდა გონებრივი ჰორიზონტი, გაიზარდა ინტერესთა წრე. ანტონმა წამოიწყო შრომატევადი სამუშაო, რამაც მისგან ერთობ დიდი დრო და კოლოსალური ენერგია მოითხოვა. ამ სამუშაოს იგი თავაუღებელივ, ძალ-ღონის დაუზოგავად, მთელი სულიერი და ფიზიკური ძალების დაძაბვით ასრულებდა. ანტონს სრული უფლება ჰქონდა, ეთქვა: „არ მომწყინდების თქუენ თანა საუბარი, პოი, ქართველნო, სიბრძნის შემყუარებელნო!... არარად მგამის, არად შემირაცხიეს, არცა თქუენ

თანა სიკუდილი, არცა ტანჯვა; ვშურები სურვილით, არ დავცხრე, ვიდრე ვიყო".

ანტონისათვის ჭეშმარიტად „სიხარულ იყო საყუარელისათჳს თჳსისა შრომამ“ და ისიც ენერგიულად შეუდგა მუშაობას — ორიგინალურ ნაწარმოებთა თხზვას თუ, უპირატესად, რუსულენოვანი ტექსტების თარგმნას, მაგრამ მთარგმნელობითი საქმიანობის გასაჩაღებლად აუცილებელი იყო უცხო ენების საფუძვლიანი ცოდნა.

ამ მხრივ ანტონს ყველაფერი რიგზე ვერ პქონდა. ამას თვითონვე აღნიშნავდა გულახდილად: „მე ქართულისა ენისა კიდე სხუაჲ არარაჲ უნყოფი ენაჲ“, „მართალ არს და ცხად, ვითარმცა ქართულისა კიდე ენაჲ არა ვიცი“.

რასაკვირველია, ასეთი კატეგორიული განცხადება მთლად სწორი არ არის. წყაროების შესწავლა ცხადყოფს, რომ ანტონმა მეტ-ნაკლებად, ან, როგორც თვითონ იტყოდა, „მცირედ და მოკლედ“ რამდენიმე ენა ადრევე იცოდა (სომხური, სპარსული, ბერძნული), ხოლო გვიან ნაწილობრივ რუსულსა და ლათინურსაც დაეუფლა (სხვათა შორის, როგორც მისი ერთი წერილიდან ჩანს, ვლადიმირში დამკვიდრებისთანავე დაიწყო რუსული ენის შესწავლა).

უცხო ენების არასრულყოფილი ცოდნა ანტონს, ცხადია, ხელს უშლიდა კულტურულ-საგანმანათლებლო პროგრამის განხორციელებაში. ამიტომაც მან გონიერული ნაბიჯი გადადგა: მთარგმნელობით საქმიანობაში ჩააბა ბევრი მონაფე და თანამშრომელი (იგი ასე მოქმედებდა საქართველოშიც).

ამ გარემოებას ანტონი ხშირად აღნიშნავდა და დამხმარე პირებსაც ასახელებდა. მაგალითად, მისი ცნობით, საქართველოში „თარგმანებითა სომეხთა წერილთათა შეეწეოდა ფილიპე ხუცესი, სომეხთა გუარისაგანი, ლათინთა წერილთა თარგმანებასა ზედა — იოანე ხუცესმონაზონი, ლათინთაგანი“, ხოლო ვლადიმირში „სლავენური თარგმანი“ გაბრიელ ხუცესს მიანდო, ბერძნული — ანდრია დეკანოზს. „ვისმინე ლათინთაგან ფილოსოფოსთა და ზაქარისა ვისმე სომეხთა მოძღვრისა... და სხუთა მიერ ვიეთმე მეცნიერთა“, — წერდა ანტონი „სპეკალში“. ანალოგიურ ცნობებს სხვა წყაროებშიც ვხვდებით. მაგალითად, ანტონის „ქართული ღრამმატიკის“ მეორე რედაქციის (1767 წ.) წინასიტყვაობაში ვკითხულობთ: „როსიასა ყოფასა ჩემსა ვკითხვდი ელინურისა და ლათინურისა და ფრანციულისა და იტალიანურისა და გერმანულისა და რუსულისა ენითა მეცნიერთად, კუალად ვითარიმე იგი გუარი კარებად ნაწილთა სიტყვსათა და სახეთა მათთა ენათა მათ შორის თქმულთა და მომიგებდიან და საცნაურ ჩემდა პყვან. ესრეთ დაველოვნებულ იქმნა უმეტეს გონება კელოვნებისა ამის მიმართ“.

ნათლად ჩანს, რომ ანტონი ხშირად მიმართავდა დამხმარე პირებს, ქართველებსა თუ არაქართველებს, ეკითხებოდა, ეთათბირებოდა, კონსულტაციებს იღებდა. იგი მადლიერების გრძნობით იგონებდა მათ დახმარებას და გულწრფელად წარმოაჩენდა თანამშრომელთა წვლილს

მის მეცნიერულ-ლიტერატურულ შემოქმედებით პრაქტიკაში.

ვლადიმირში ანტონმა არაერთი ნიგნი თარგმნა სხვადასხვა ენიდან (უპირატესად რუსული ენის მეშვეობით). იგი არაერთგზის ჩამოთვლიდა თავის თარგმანებს და ზოგჯერ დედნებზეც მიგვითითებდა. დავიძინებთ მხოლოდ ერთ ნაწყვეტს ანტონის ნაშრომიდან: „მიერთგან აქამომდე მრავალთა ენათა ქართულებრ თარგმანებასა შინა დამსწრემან, ესე იგი, პირველად პარაკლიტიკოსისა, რომელა ნუგეშინისცემითა ელიზურისაგან, მეორე სათუშოლსა ყოვლისა და ტვბიკონისა სლავენურისაგან ენისა, მესამე ათთა ნიგნთა კურციოსისათა, რომელა ისტორია ალექსანდრე დიდისა რუსულისაგან, მეოთხე ლოლიკისა და ყოვლისა მეტაფისიკაჲსა და იტიკაჲსა ფილოსოფიისა ლათინურისაგან, მეხუთე ფისიკაჲსა თეორეტიკებრისა ახლად თარგმნილისა რუსულისაგან“.

აქ საგანგებოდაა მითითებული, თუ რომელი ნიგნი რომელი ენიდანაა თარგმნილი (ბერძნულიდან, სლავურიდან, რუსულიდან, ლათინურიდან). მოკლედ ვისაუბრებთ ზოგიერთ მათგანზე.

ანტონი გამოჩენილი მოაზროვნე იყო. მან გააცოცხლა კლასიკური ფილოსოფიის ტრადიციები, ბიძგი მისცა მის გააქტიურებას, გზა გაუხსნა ქართულ სამყაროში უახლეს ევროპულ ფილოსოფიურ ლიტერატურას. რუსეთში ანტონმა გაიცნო მონინავე საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური მოძღვრებანი, ისარგებლა რუსული ორიგინალური და თარგმნილი ლიტერატურით, მტკიცე საფუძველი დაუდო ქართულ-რუსულ ფილოსოფიურ ურთიერთობას.

XVIII საუკუნეში ქართველებმა ბევრი უცხოელი ავტორის ფილოსოფიური ნაშრომი გაიცნეს რუსული თარგმანების მეშვეობით. მათ არაერთი ასეთი ნიგნი თარგმნეს თუ გადმოაკეთეს. ქართული ფილოსოფიური ლიტერატურის რუსული ენიდან თარგმნილი თხზულებებით გამდიდრებაში ანტონის წვლილი საპატიოა. იგი გულდასმით არჩევდა სათარგმნელ მასალას, ითვალისწინებდა ქართველი კულტურულ-მეცნიერული საზოგადოებრიობის დონეს, ეპოქის მოთხოვნილებას. ასე შეარჩია მან სათარგმნელად ცნობილი ევროპელი სწავლულების ქვოლფისა და ფბაუმაისტერის ფილოსოფიური ნაშრომები.

1762 წელს ანტონმა ქართულად აამეტყველა ქვოლფის „თეორიული ფიზიკის“ ბვოლკოვისეული რუსული თარგმანის ძირითადი ტექსტი ასეთი სათაურით: „შემოკლებული ფისიკა თეორეტიკებრნი“ (S №№44, 114, 1522, 3445; ANe275; HNNe224, 2369; QN491 და სხვ.). წინასიტყვაობაში ანტონი გვაუწყებს: „გარდამოვიღე... ესე... საკმარად სწავლის მოყუარეთა რუსთა სამოქალაქოჲსა ენისაგან ჩუენისა ზედა ენასა“ და სხვაგანაც იხსენიებს „ფისიკას თეორეტიკებრსა ახლად თარგმნილსა რუსულისაგან“, მაგრამ ეს ცნობა მთლად ზუსტი არაა. ბ. ვოლკოვის თარგმანისა და ანტონისეული ტექსტის შედარებამ ცხადყო, რომ ქართული არაა სიტყვასიტყვითი თარგმანი. ანტონი, მართალია, ემყარებოდა ბ. ვოლკოვისეულ ტექსტს, მაგრამ არ დაკმაყოფილებულა იმით და სხვა

ავტორთა ნაშრომებითაც სარგებლობდა. ის არ მოერიდა ქვოლფის სახელსა და ავტორიტეტს, კრიტიკულად განიხილა მისი ნააზრევები და სხვათა ნაშრომების საფუძველზე თუ საკუთარი შეხედულებებით შეაქსო იგი, არცთუ იშვიათად ქ. ვოლფისაგან განსხვავებული თვალსაზრისიც განავითარა. 240-ზე მეტი კომენტარი, რომელიც ანტონმა დაურთო ქართულ ტექსტს, ღირსეულად წარმოაჩენს მის განათლებასა და მომზადებას.

ასე რომ, „შემოკლებული ფისიკა თეორეტიკებრნი“ არაა ზუსტი თარგმანი, იგი კომპილაციური ნაშრომია, შედგენილი ქ. ვოლფისა და სხვათა ნიგნებისა და ანტონის შეხედულებათა საფუძველზე. ამდენად, უფრო ზუსტია ანტონის სხვა გამონათქვამები: „ფისიკა თეორეტიკებრნი სხვა და სხვა ავქსონისა მიერ ქმნილთაგან ვინყე შეკრებად“, „ბუნებითი ფილოსოფია (რომელა ფისიკა), ქმნილი დიდებულისა ვოლფიოსისა და სხუთა ავქსონთა ჩინებულთა“, „გარდამოვილე ფისიკაჲ ესე სხუთადასხუთა ავქსონთაგან შემკრებელმან მით, რამეთუ ვოლფიოსისაგანსა სისტემასა სოფლისასა მიერიდე“. ასეთსავე ცნობებს გვანვდიან თეიმურაზ ბაგრატიონი და დავით რექტორი.

დიდია ანტონის წვლილი ფ. ბაუმასტერის თხზულებათა თარგმნისა და ქართულ საზოგადოებრიობაში მის პოპულარიზაციაში. ჩვენს სიძველეთსაცავებში მრავლადაა ანტონის მიერ „ქართულსა ქასა ზედა გარდამოვლებით შრომლი“, 1762 წელს ვლადიმირში თარგმნილი კრებული „განსაზღვრება ფილოსოფიისა“ ანუ „დასაბამი ფილოსოფიისა ახლისა“, რომელიც რამდენიმე ნიგნისაგან შედგება (S №№ 251, 280, 293, 3663, 4550 და სხვ.). ხელნაწერებში ეს ნიგნები ხშირად ცალკეც გვხვდება - ლოგიკა (AN № 15, 1300; S № № 112, 1156, 1176, 1588, 4805; H № № 231, 255, 1241, 2360; QN № 79, 95, 323...), მეტაფიზიკა (A № 1312; S № № 1146, 1391, 1734; QN № 97...), ეთიკა (AN № 1161; QN № 258...). ხელნაწერთა სიმრავლე, ცხადია, თარგმნილ ფილოსოფიურ თხზულებათა პოპულარიზებაზე მეტყველებს.

ანტონის დედნად ზოგი მკვლევარი რუსულ ტექსტს მიიჩნევს, ზოგი კი — ლათინურს. საკითხის გარკვევას ის ართულებს, რომ, როდესაც ანტონი თარგმნიდა, ფ. ბაუმასტერის ზოგიერთი ნიგნი რუსულ ენაზე ჯერ კიდევ არ იყო გადმოღებული, ამდენად ქართველ მთარგმნელს რუსული ტექსტით სარგებლობა (ყოველ შემთხვევაში, ნაბეჭდი პროდუქციით მაინც) არ შეეძლო.

საგულისხმოა, რომ ძველ ავტორთა ჩვენებებშიც აზრთა სხვადასხვაობაა. თვით ანტონი დედნად ლათინურ ტექსტს ასახელებს. ერთგან ის გვაუწყებს, რომ „როსიისასა პორფირსა ქალაქთასა, თარგმანებითა ლათინთა ენისაგან გარდამოვლებით ჩუენსა ზედა ენასა იმხარკა ესე“ (წინასიტყვაობა „განსაზღვრებისა ფილოსოფიისა“); ერეკლესადმი გამოგზავნილ ეპისტოლეშიც აღნიშნავს: ფ. ბაუმასტერის „საზღვარი ფილოსოფიისა“ „ლათინთა ენისაგან გარდამოვლებით ვიმხარკე“; ანალოგიური ხასიათის ცნობებს გვანვდის „ქართული ღრამმატიკის“ მეორე რედაქციაშიც. ამასვე იმეორებს თეიმურაზ ბაგრატიონიც.

რამდენადმე დამაფიქრებელია ანტონის ის ცნობა, რომელიც

ფ. ბაუმისტიერის ერთი თხზულების თარგმანის წინასიტყვაობაში გვხვდება: „ლათინურიდან ითარგმნა ესე რუსულად და მერმელა ქართულად“. რუსულიდან მომდინარედ მიიჩნევენ ფ. ბაუმისტიერის ნიგნების ქართულ თარგმანებს ვახტანგ ბაგრატიონი, დავით ბაგრატიონი, დავით რექტორი.

ვინაიდან, ანტონის თარგმანები უსწრებენ რუსულ თარგმანებს (მაგალითად, მეტაფიზიკის რუსული თარგმანი 1764 წელს გამოქვეყნდა), საფიქრებელია, ანტონმა გამოიყენა ლათინური წყარო (მან ლათინური რამდენადმე იცოდა!), დაიხმარა კონსულტანტები და თანამშრომლები, კერძოდ, რუსი მწიგნობრები, რომლებმაც ლათინურიდან რუსულად უთარგმნეს სასურველი მასალა, გულმოდგინედ იმუშავა მისთვის საგანგებოდ თარგმნილი რუსული ტექსტის ქართულად ასამეტყველო-ბად, დახვეწა და გამართა ქართული ტექსტი, რომელიც არსებითად ლათინური წყაროსა და მისი რუსული თარგმანის ქართული თარგმანია.

ანტონმა საკმაოდ ზუსტად, ამასთანავე, კრიტიკული შენიშვნების გარეშე თარგმნა ფ. ბაუმისტიერის თხზულებები. ჩანს, მისთვის ძირითადად მისაღები იყო ამ ნიგნებში გატარებული თვალსაზრისი, რომლის სათავე ჯერ კიდევ ფ. ბაუმისტიერის წინამორბედთა მოპლკრებაშია საძიებელი.

დიდა ანტონის დამსახურება ქართულ ლიტურგიკულ მწერლობაში მან ძალზე შრომატევადი სამუშაო შეასრულა: ქართული ტექსტები შეუდარა (ხშირად თანამშრომლებთან ერთად) სლავურს და შეასწორა მათ საფუძველზე. ანტონმა „სწორედ ის მოინდომა, რაც XI საუკუნეში ათონელმა მამებმა ჩაიდინეს: როგორც ათონელებმა მოაცილეს ჩვენს ლიტურგიკულ პრაქტიკას „აღმოსავლური“ ელფერი და ის ბიზანტიის საღვთისმსახურო პრაქტიკას დაუახლოეს, ისე ანტონმა მოინდომა მიეცა მისთვის, ბიზანტიურის ნაცვლად რუსული ფიზიონომია“ (კ. კეჩელიძე).

ანტონმა იცოდა, რომ ქართულ ენაზე ლიტურგიკული ლიტერატურა დიდი ხნის წინათ ითარგმნა, ქართული ეკლესია საუკუნეთა მანძილზე იყენებდა თარგმნილ ლიტურგიკულ ძეგლებს, მაგრამ მისთვის ისიც სათელი იყო, რომ დროთა განმავლობაში ზოგი რამ დაზიანდა, წაირყვნა, ბევრი ნიგნი შესწორება-დაზუსტებას საჭიროებდა. ამიტომაც „როსიასა შინა ყოფასა“ გადაიკითხა ადგილობრივი საღვთისმსახურო ნიგნები, შეუდარა მათ ქართული, რომელიც შესაბამისად შეასწორა და გამართა. განსაკუთრებული გულმოდგინებით იმუშავა ანტონმა სადღესასწაულოზე. სახელდობრ, მსოფლიო ეკლესიის წმინდანების საგალობლები შეუფარდა და შეუთანხმა სლავურ ტექსტებს, რაც „სლავენურისაგან ქართულად ისმინა“, უცვლელად დატოვა, „სითხ-ზულთა შინა სიტყუათასა“, „პაზრი სიტყუათა“ არ შეცვალა, როგორც „სლავენურსა შინა იყო სითხზულსა, ეგრეთ მეცადინობდა ჩუშნათაცა შინა დადებად“. ქართველ წმინდანთა „აკოლოტიანი, რაჲცა პპოვა, დაჰსდუა“, რაც აკლდა — რაც ვერ იპოვა, „ახლად გამოთქმითა შემზადა“. როგორც ჩანს, ანტონმა შეადგინა მრავალი ქართველი

წმინდანისა და დღესასწაულის საგალობელი, მოგვცა ახალი რედაქცია თვეწისა.

ანტონმა საქართველოში წამოწყებული მუშაობა ვლადიმირში განაგრძო და 1758-1760 წლებში შექმნა ახალი ტიპის სადღესასწაულო, რომელშიც სრულად წარმოადგინა როგორც მსოფლიო ეკლესიის წმინდანები, ისე ქართველებიც, ამასთანავე, სადღესასწაულო აიყვანა თვეწის პრინციპებამდე, მასში თითქმის ყოველი დღის განგებაა მოცემული. სადღესასწაულოს ანტონისეულმა რედაქციამ ხმარებიდან გამოდევნა ყველა არსებული რედაქცია.

საგანგებოდ უნდა მოვიხსენიოთ ანტონის მუშაობა პარაკლიტონის ტექსტზე. როგორც მისი სიტყვებიდან ჩანს, ანტონს ხელთ ჰქონდა როგორც ბერძნული წყარო, ისე მისი სლავური თარგმანი და, — თანამშრომელთა დახმარებით, — ორივეს ემყარებოდა. ჰარაოლია, ქართულს სლავურის მიხედვით ასწორებდა და ავსებდა, მაგრამ ბერძნულის მონაცემებს ითვალისწინებდა და იმით ხელმძღვანელობდა.

ვლადიმირში ყოფნისას ანტონი ნაყოფიერად მუშაობდა ეგზეგეტიკაშიც. კერძოდ, მან დაწერა და საქართველოში გამოგზავნა „თარგმანება მინყალესი“ (ე.ი. 50-ე ფსალმუნისა). ამ თხზულების ბედსა და მისდამი ქართველი საზოგადოებრიობის დამოკიდებულების შესახებ გვამცნობს ზაქარია გაბაშვილი, რომელმაც ბოლომდე არ მოიშალა ანტონის მტრობა და მასთან ბრძოლისას „მინყალესი თარგმანებაც“ გამოიყენა.

რამდენიმე წლის შემდეგ, როდესაც საქართველოში დამარცხებულმა და სასჯელმიტაცებულმა ზაქარია გაბაშვილმა თავი რუსეთს შეაფარა, იქ განაგრძო ანტონის სანინააღმდეგო მოქმედება. მან რუს სამღვდელთა წინაშე თავი იმართლა, ყველაფერში მოწინააღმდეგე ბანაკი დაადანაშაულა, განსაკუთრებით მძიმე ბრალი დასდო ანტონს, ტენდენციურად მიმოიხილა საეკლესიო-სარწმუნოებრივი საკითხების გარშემო გაშლილი ბრძოლის სამომავლო ეცეზები, საგანგებოდ გაამახვილა ყურადღება „მინყალეს თარგმანებაზე“. მისი სიტყვით, „ანტონი კათალიკოზი რომ ვლადიმირს არქიეპისკოპოსად იმყოფებოდა, იქ 6 [= 50] ფსალმუნის — მინყალეს — თარგმანი გაეკეთებინა, დიდად გარჯილიყო, რაც მეცნიერება ქონებოდა, და დიად გრძელადაც აღეწერა, ლათინთა და პაპისტთა ბოროტმადიდებლობა და წვალება მრავალს ადგილს დაეწერა... ეს წიგნი როსიით ქართლში ქართველთ მეფის თეიმურაზისათვის გამოეგზავნა, შემოეთვალა ამა და ამ რიგზე გარდასწერდნენ ყრმანი ქართველთანიო. სწადოდა, რომ ქართლის ქვეყანაში განუწილიყო. წერილის მეცნიერთ რომ გაჩხრიკეს, თქვეს: არ შეიწყნარება, წვალებით სავსე არისო. ეს წიგნი მაშინვე დამალეს და აღარ გამოაჩინეს“.

„მინყალეს თარგმანება“ არაა ანტონის მიერ ვლადიმირში შეთხზული ერთადერთი ორიგინალური ნაწარმოები. როგორც ჩანს, იგი იქ სხვა მეცნიერულ-ლიტერატურულ ძეგლებზეც მუშაობდა. კერძოდ, „ქართული ღრამმატიკის“ მეორე გამოცემის წინასიტყვაობიდან,

რომელიც ზემოთ დავიმოწმეთ, ჩანს, რომ ანტონი ვლადიმირში ინტენსიურად მუშაობდა ამ ნიგნზე, ესაუბრებოდა და ეთათბირებოდა სპეციალისტებს, ამოწმებდა და აზუსტებდა ცალკელ ნაწილებს, ხვეწდა და სრულყოფდა თავის ნაკვლევს.

რასაკვირველია, ზემოთქმულით არ ამოიწურება ანტონის ორიგინალურ-შემოქმედებითი თუ მთარგმნელობითი მოღვაწეობა ვლადიმირში (მარტო ის რად ლირს, რომ ანტონმა ვლადიმირში თარგმნა კვინტოს კურციოს რუფის მრავალნიგნიანი ნაშრომი „საქმეთათჳს ალექსანდრე დიდისა მეფისა მაკედონელისათა“ - S№№394, 410, 1273, 2390, 3673, 4535 და სხვ.). ამაზე ჩვენ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, მაგრამ არ შეგვიძლია არ აღვნიშნოთ, რომ ვლადიმირში ანტონმა გამოავლინა საოცარი შრომისუნარიანობა, სულ რაღაც რამდენიმე წლის მანძილზე (1758-1762) დიდძალი ლიტერატურა შესძინა მშობელ ხალხს, შესამჩნევად გაამდიდრა ჩვენი სულიერი საგანძური. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ანტონთან ერთად, მისი ხელმძღვანელობითა და მეთვალყურეობით ვლადიმირში მოღვაწეობდნენ ნიკოლოზ მაღალაძე, იუსტინე მაღალაშვილი, იონა გედევანიშვილი და სხვანი.

1762 წლის დამდეგიდან საქართველოში ვითარება შეიცვალა.

8 იანვარს პეტერბურგში გარდაიცვალა თეიმურაზ მეორე. ანტონმა მწვავედ განიცადა „სატრფიალო ბიძიას“ დაღუპვა და დაქვრივებულ ანახანუმ დედოფალს გულისტკივილით აღსაესე წერილი გამოუგზავნა.

ერეკლემ ქართლ-კახეთი გააერთიანა და სამეფო ტახტი დაიკავა. ანტონს, როგორც აღვნიშნეთ, ერეკლესთან კარგი დამოკიდებულება და თბილი ურთიერთობა ჰქონდა. ახლა მას იმედი მიეცა, რომ მისი მდგომარეობა შეიცვლებოდა.

16 თებერვალს ანტონმა წერილი გამოუგზავნა ერეკლეს, მოულოცა „წინაპართა პაპათა ჩუშნთა ადრით განჭრილისა საყდრისა შეერთებულად მიღება“, უსურვა მტრების ძლევა და სასახელო გამარჯვება; მოლოცვასთან ერთად აახლა ზემოხსენებული „ნიგნი კურციოსისი, რომელა საქმენი ალექსანდრე დიდისანი, შრომითა მისითა ქართულისა კმასა ზედა გარდამოლებულნი“. მანვე ქართველ მღვდელმთავრებს გამოუგზავნა წერილი, რომლითაც დაადასტურა, რომ იგი მხარს უჭერდა ერეკლეს გამეფებას. ამას უთუოდ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა: ქართლის ტახტის კანონიერმა მემკვიდრემ აღიარა ერეკლეს უფლებამოსილება!

ერეკლემ ანტონი მოინვია სამშობლოში. ეს, ერთი მხრივ, ანტონის უფლებათა აღდგენა და თანამებრძოლთა რიგებში მისი ჩაყენების ცდა იყო, მეორე მხრივ, ერთგვარი საპასუხო რეაქცია ანტონის ძმის ალექსანდრეს რუსეთში ემიგრირებაზე.

ანტონმა სინოდს მიმართა, ჯანმრთელობის შერყევა-გაუარესება შესჩივლა და სამშობლოში დაბრუნების ნებართვა სთხოვა. 1762 წლის ბოლოს მან სათანადო ნებართვა მიიღო. 31 დეკემბერს სამშობლოში დასაბრუნებელი პასპორტები მიეცათ ანტონის მხლებლებსაც -

არქიმანდრიტ სტიფანეს, დეკანოზ ნიკოლოზს, მთარგმნელ გაბრიელს, მღვდელმონაზონ იუსტინეს და სხვ.

1763 წლის 20 მარტს ანტონი დაბრუნდა საქართველოში და მალე ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელობა ჩაიბარა. ანტონის მონინალმდებებმა ბრძოლა განაახლეს, ძველი მტრები ახალი ძალით ამოქმედდნენ, ანტონს ჯიქურ შეუტყეს, ძველი ბრალდებები გაუხსენეს, „თარგმანებადცა მიწყალესი და ყოველნი შემწყნარებელნი მისნი“ შეაჩვენეს. ანტონს თავდაპირველად აღარ სურდა ურთიერთობის გამწვავება, მაგრამ, რადგან ზაქარია გაბაშვილის დასი არ დაცხრა, მოინვია საეკლესიო კრება (18.X.1764), რომელმაც შეიმუშავა „განჩინება და მსჯავრი სამოციქულო ზემოხსა საქართველოჲსა მამადმთავრისა ანტონის მიერ და ეპისკოპოსთა სამეფოს ქალაქსა ტფილისს, პალატსა საკათალიკოსოსა, შეკრებულთაგან ზაქარიასთვის, ხუცისა და ვიეთთამე მიმდგომთა მისთა ცხადად დამთრგუნველთა სჯულთა საღთოთა და მამათა კანონისათა“.

ზაქარია გაბაშვილი, როგორც აღვნიშნეთ, რუსეთს გაემგზავრა და იქ განაგრძო ანტონის სანინალმდებო მოქმედება, მაგრამ მისმა ჩივილმა შედეგი ვერ გამოიღო.

საეკლესიო ტახტზე მეორედ დამკვიდრებულმა ანტონმა ახალი ენერგიით დაიწყო მუშაობა. იგი თავდადებით ილენოდა ქართლ-კახეთში განათლების დონის ამაღლებისათვის, სასწავლო მუშაობის გაუმჯობესებისათვის, ქართული სასწავლებლების — ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო სემინარიების მასწავლებელთა კადრებითა და სახელმძღვანელოებით უზრუნველსაყოფად. განათლების საქმის ორგანიზაციისას ანტონი მაქსიმალურად იყენებდა ვლადიმირში მიღებულ ცოდნასა და გამოცდილებას, ხელმძღვანელობდა რუსული სემინარიების პროგრამებით, სარგებლობდა იქაური სახელმძღვანელოებით, რომელთაგან არაერთი თვით თარგმნა-გადმოაქეთა. როგორც ანტონი გვაუწყებს, თბილისის სემინარიაში, სხვა საგნებთან ერთად, ისწავლებოდა „ლოლიკაი ბაუმეისტრისაი, მეტაფისიკაი ბაუმეისტრისავე, ფისიკაი სხვადასხვათაგან ფილოსოფოსთა ქმნილი, ფილოსოფია მორალი, მისვე ბაუმეისტრისა“. ზემოთ ვნახეთ, რომ ყველა სახელმძღვანელო, რომელიც დასახელებულ დისციპლინებში იხმარებოდა, ანტონმა გადმოაქართულა.

ამრიგად, ვლადიმირში ცხოვრებისას ანტონმა შეასრულა მრავალმხრივი და უაღრესად შრომატევადი სამუშაო, შეთხზა თუ თარგმნა არაერთი ნაწარმოები და შესამჩნევად გაამდიდრა ქართულენოვანი სამეცნიერო-საღვთისმეტყველო ლიტერატურა, ახალ, მაღალ საფეხურზე აიყვანა ქართული ინტელექტუალურ-საზოგადოებრივი აზროვნება, შექმნა ხელსაყრელი პირობები სწავლა-განათლების სისტემის სრულყოფისა და შემდგომი განვითარებისათვის.

III. რუსეთ-თურქეთის ომის დროს (1768-1774), უფრო ზუსტად, საბრძოლო ოპერაციების დასასრულის მოახლოებისას, როდესაც ცხადი გახდა თურქეთის დამარცხების გარდაუვალობა, ქართლ-კახეთის

სამეფომ გადაწყვიტა პეტერბურგს გაეგზავნა ელჩობა და რუსეთის მფარველობაში შესვლა ოფიციალურად დაედასტურებინა, იურიდიულადაც გაეფორმებინა.

1771 წლის დეკემბრის მინურულისათვის გამზადდა ერეკლე მეორის წერილი, რომელშიც წამოყენებული იყო ქართლ-კახეთის რუსეთის მფარველობაში შესვლის პირობები, ნავარაუდები იყო სამხედრო დახმარება, მტრის მიერ მიტაცებული მიწა-წყლის დაბრუნება, ქართლ-კახეთის ისტორიულ საზღვრებში აღდგენა, ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის შენარჩუნება, სამეფო ტახტის ერეკლეს მემკვიდრეთათვის დატოვება და სხვ.

1772 წლის 5 იანვარს ელჩობა, რომელმაც წაიღო ერეკლე მეორის თხოვნის ნიგანი და სამეფო კარის პირობა, რუსეთის გზას გაუდგა. ელჩობას ხელმძღვანელობდნენ ანტონი და ლევან ბატონიშვილი, ერეკლეს ძე (ერეკლეს საბუთებში პირველად ანტონი იხსენიება, რაც სწავლული მღვდელმთავრის უპირატესობის, მისი ელჩობის მეთაურად მიჩნევის მაჩვენებელია).

30 იანვარს ქართველი ელჩები ყიზლარს მივიდნენ. ასტრახანის გუბერნატორმა ნ.ბეკეტოვმა, როგორც კი გაიგო ქართველი ელჩების მიახლოება, რუსეთის საგარეო საქმეთა კოლეგიას პკითხა, როგორ შეეხვედრე, როგორ მივიღო ქართველებიო. მინისტრმა ნ.პანინმა 28 თებერვალს ასე უპასუხა: საერთაშორისო მდგომარეობის გამო სამეფო კარზე ქართველთა მიღება მიზანშეწონილი არ არის (მით უფრო, რომ მიღებას დიდი თანხა სჭირდება). საქართველოდან გამონეული რუსი მხედრობის დაბრუნების შემდეგ ვითარება გაირკვევა; ერეკლესა და სხვა ქართველთა მოქმედება დაგვანახებებს, როგორ მოვიქცეთ: მივიღოთ ელჩობა პეტერბურგში, თუ ასტრახანში დავტოვოთ. თუ ერეკლე ჯარის დაბრუნების შემდეგ დაიმსახურებს პატივისცემას, მაშინ შესაძლებელი გახდება მისი ელჩების მიღება, თუ არა მათ გაბრუნება მოუწევთო.

ასტრახანის გუბერნატორს დაევალა სხვადასხვა გარემოების მომზიზღებით (მდინარეების ადიდება, კარანტინი და სხვა, ელჩების დაყოვნება.

6 მარტს ანტონი და მისი მხლებლები ასტრახანში ჩავიდნენ და ხელისუფლების ნებართვის მოლოდინში კარგა ხანს დარჩნენ იქ. რუსეთის მთავრობა ქართველების უკმაყოფილო იყო, რუსთა საექსპედიციო კორპუსის მარცხს მათ აბრალებდა, ამიტომაც შეგნებულად აყოვნებდა ელჩობის წინსვლას. ლოდინით შეწუხებულმა ანტონმა ნ.პანინს აცნობა (24.X.1772) ელჩობის მძიმე მდგომარეობა, ბუნებრივ-კლიმატური პირობების აუტანლობა, დაკისრებული მისიის შეუსრულებლობით გამონეული გულისტკივილი.

უმოქმედობითა და უპირესპეტელობით გულშეჭირებულმა ანტონმა დაბეჯითებით ითხოვა პეტერბურგს მისვლისა და კარზე მიღების ნებართვა, მაგრამ ეკატერინეს ხელისუფლება არ ჩქარობდა. ქართველთა ყოველდღიური ჩივილით თავმოებზრებულმა ნ.ბეკეტოვმა

23 ოქტომბერს აცნობა ნ. პანინს: ქართველები აღშფოთებული არიან, მათ დაყოვნებაში ბრალს მე მდებენ, სამშობლოში დაბრუნებას ითხოვენ. ბოლოს და ბოლოს გადაწყდა ელჩობის პეტერბურგს გამგზავრების საკითხი. 30 დეკემბერს ნ.პანინმა მოსწერა ნ.ბეკეტოვს, იმპერატორი თანახმააო, ხოლო 1773 წლის 22 იანვარს უკვე ნ. ბეკეტოვი აუწყებდა მინისტრს ელჩობის სატახტო ქალაქისაკენ გამგზავრებას.

ხანგრძლივი მგზავრობით დაქანცულმა ელჩობამ ჩააღწია პეტერბურგში და ხელისუფლებას საქართველოდან ნაღებული ოფიციალური დოკუმენტები გადასცა. ანტონმა, — მისთვის ჩვეული მაღალფარდოვანი სტილით, — შეთხზა ეკატერინესა და მისი მემკვიდრისადმი მიმართული წერილები, მაგრამ ყოველივე ამოო გამოდგა: ქართველი ელჩები საიმპერატორო კარმა არ მიიღო.

რუსეთის ხელისუფლებამ ერეკლეს განზრახვა და გადანყვეტილება მოიწონა, მაგრამ რომ გაითვალისწინა შექმნილი სიტუაცია (დაძაბული საერთაშორისო მდგომარეობა, ევროპის სახელმწიფოების მტრული განწყობილება, თურქეთთან საზავო მოლაპარაკების დაწყება და სხვ.), იმ ეტაპზე ქართლ-კახეთის რუსეთის მფარველობაში შესვლა არ მიიჩნია მიზანშეწონილ და გონივრულ აქტად. ყოველივე ეს 1774 წლის დამდეგს ეცნობა ქართველთა ელჩობას, რომელიც მალე სამშობლოსაკენ გამოეშურა.

1772-1774 წლების ელჩობას რუსეთში ქართლ-კახეთისათვის იმხანად კონკრეტული დადებითი შედეგი არ მოჰყოლია, მაგრამ მან მაინც გარკვეული როლი შეასრულა რუსეთ-საქართველოს სახელმწიფო-ბრივ-პოლიტიკური ურთიერთობის ისტორიაში, რადგან ქართველთა მიერ პეტერბურგში წარდგენილი დოკუმენტები საფუძვლად დაედო გეორგიევსკის ცნობილ ტრაქტატს (1783 წ.), რომელსაც არსებითად ამ ელჩობამ მოუმზადა ნიადაგი. ელჩობაში კი, როგორც აღვნიშნეთ, ანტონი აქტიურად მონაწილეობდა. უკანასკნელად იმასაც დავსძენთ, რომ ანტონი მონაწილეობდა გეორგიევსკის ტრაქტატის პროექტის ტექსტის რედაქტირებაშიც.

ANTON I IN RUSSIA

Summary

The well-known Georgian Catholicos Anton I (Teimuraz Bagrationi, 1720-1788), an outstanding statesman and public figure, genuine guardian and loyal servant of his native country, broad-minded thinker and fruitful writer, was in Russia three times for various purposes and different periods of stay: first, in search of his personal fortune and to seek Russian protection, for the second time, to appear before the Synod of the Russian Church in order to have his tarnished church dignity and honour rehabilitated, for the third time, to tackle questions of Georgia's state and political relations.

From the cultural, literary and scholarly points of view, especially fruitful was Anton's residence and activity in Vladimir (1758-1762), where he engaged in versatile and labour-consuming work. He wrote or translated many works, appreciably enriching the Georgian-language scholarly and theological literature and raising Georgian intellectual thought to a new, higher level, as well as creating favourable conditions for the improvement and further development of the system of education in Georgia.

საქართველოს ეკლესია ორი ეპოქის მიჯნაზე (1914-1921)

ახლო წარსულის მიუხედავად, საქართველოს ეკლესიის ისტორიის ეს მონაკვეთი მეცნიერებაში დღემდე, გასაგები მიზეზების გამო, ყაშირი მინაა. წინამდებარე შრომა არის მასალების თავმოყრისა და სისტემატიზაციის პირველი ცდა შედარებით ხელმისაწვდომ ლიტერატურაზე დაყრდნობით. ამდენად, — მოკრძალებული და უპრეტენზიო.

* * *

პირველმა მსოფლიო ომმა სტიმული მისცა რუსეთის იმპერიაში შემავალი ერების თვითგამორკვევის პროცესს. განახლდა საქართველოს პოლიტიკური და ეკლესიური დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლა. პეტერბურგს 1914-1917 წლებში გაიგზავნა რამდენიმე პეტიცია საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის განახლების შესახებ. ამ საგნის გარშემო გახშირდა დებატები, საჯარო გამოსვლები, დემონსტრაციებიც კი, რამაც საგონებელში ჩააგდო იმპერიის მთავრობა.

სინოდმა რადიკალურ ზომებს მიმართა. 1916 წლის 25 თებერვალს მისმა ობერპროკურორმა სახელმწიფო სათათბიროში განაცხადა, რომ რუსეთის ტერიტორია ამიერიდან დაიყოფა „სამიტროპოლიტო ოლქებად“. ამ რეფორმას ცხადია, შედეგად მოყვებოდა „საქართველოს საეპარქოსოს“ გაუქმება და მის ნაცვლად „კავკასიის სამიტროპოლიტო ოლქის“ შემოღება¹. უწმინდესი სინოდის გადანაცვლებას საქართველოში საპროტესტო რეაქცია მოჰყვა, რადგან დროულად გააცნობიერეს მისი მიზანი. ამას ადასტურებს საგაზეთო პუბლიკაციები, რომელთაგან დავიმონებთ სასულიერო მწერლობის უზადლო მკვლევრის დეკ. კორნელი კეკელიძის (შემდეგ — აკადემიკოსის) სტატიებს — „კავკასიის სამიტროპოლიტო ოლქი“ და „საქართველოს საეპარქოსო“ (ისტორიულ-კანონიკური მიმოხილვა)². იქ წარმოჩენილია და მხილებული სინოდის ჩანაფიქრის საფუძველი. ნათქვამია, რომ რუსეთის ხელისუფლებამ 1811 წელს დაუშვა უნებლიე შეცდომა: საქართველოს „საკათალიკოსოს“ გაუქმებით და „საეპარქოსოს“ შემოღებით, თავისთავად, ისტორიულ-კანონიკურ ტრადიციას თუ დავეყრდნობით, აღიარებული იქნა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია, დამოუკიდებლობა. ცხადია, გენერალ ტორმასოვის, ამ რეფორმის რეალიზატორის, მიზანი საქართველოს ეკლესიის სრული ინკორპორაცია, მის თავისთავადობაზე ყოველგვარი მინიშნების ამოშანთვა იყო. ამისათვის შემოიღო ტერმინი „ეპარქატი“, მაგრამ ვერ გაითვალისწინა ცნების შინაარსი. „ეპარქოსი“ წარმოშობით ბერძნული სიტყვაა — ἐπαρχος

¹ იხ. გაზ., „Колокол“, 1916, №2935

² გაზ. „საქართველო“, 1916, №51, 55.

და ნიშნავს უზენაეს განმგებელს ისეთი ადგილისას, რომელიც განსაზღვრული ტერიტორიის გარეშე იმყოფება და მის ორგანულ ნაწილს არ შეადგენს. ანტიკურ ეპოქაში ეს სამოქალაქო ტიტული იყო. საეკლესიო მნიშვნელობა ბიზანტიაში შეიძინა. ამ სახელწოდებით იქ მოიხსენიებდნენ, როგორც ჩანს IV მსოფლიო კრების მე-9 და მე-17 კანონებიდან, სრულიად დამოუკიდებელ, ავტოკეფალურ საჭეთმპყრობელს, რომელსაც, ძველი ქართული ტერმინოლოგიით, „კათალიკოზი“ ეწოდება, ბიზანტიურით-პატრიარქი. კ. კეკელიძისავე დაკვირვებით, შემდგომ საუკუნეებში „ექსარქოსებად“ აღმოსავლეთში იწოდებოდნენ ის მღვდელმთავრები, რომლებიც დროებით განაგებდნენ „დაქვრივებულ“ ავტოკეფალურ კათედრას. რუსეთის ეკლესიაშიც „ექსარქოსად“ სახელდებდნენ დაქვრივებული საპატრიარქო კათედრის „დროებით მცველს“. ამრიგად, დასძენს მკვლევარი, „ფილოლოგიური, ისტორიული, კანონიკური თვალსაზრისით „ექსარქოსი“ აღნიშნავს უზენაეს გამგეს ავტოკეფალურ ოლქისას, რომელიც მეორე ოლქის გარეშე იმყოფება და მის ორგანულ ნაწილს არ შეადგენს. მაშასადამე, ტერმინი „საქართველოს საექსარქოსო“ თვით რუსების მიერ შემოღებული არგუმენტი ჩვენი ეკლესიის ავტოკეფალობისა: ის გვეუბნება, რომ საქართველოს ეკლესიის ინკორპორაცია ჯერ არ მომხდარა. ის დღესაც დამოუკიდებელი საპატრიარქოა. მხოლოდ მას, როგორც „დაქვრივებულს“, დროებით რუსეთის „ექსარქოსი“ განაგებს. ეს ტერმინი თავისი შინაარსით მიგვანიშნებდა, რომ, თუ ახლა არა, ოდესღაც მაინც ყოფილა საქართველოს ეკლესია დამოუკიდებელი.

ასე რომ, XIX ს-ის 10-იან წლებში დაარსებული საეკლესიო ინსტიტუტის სახელი — „საქართველოს საექსარქოსო“ თავისთავად მოიცავდა ავტოკეფალიის იდეას და მის შვილებს ამ იდეის რეალიზაციისაკენ უბოძდა. ჩანს, ეს ფაქტი ანუ „ტორმასოვის შეცდომა“ იმპერიის რღვევის პირველსავე ეტაპზე შეიგნეს და გააანალიზეს რუსეთის საერო და სასულიერო ხელმძღვანელებმა და გადაწყვიტეს მისი „გამოსწორება“ ზემომითითებული რეფორმის-„საეგზარქოსოს“ „სამიტროპოლიტოდ“ გადასხვევების, უფრო ზუსტად, გადარქმევის — გზით. ამით სურდათ საქართველოს ეკლესიის ყოველმხრივი ინკორპორაცია. მართლაც, „კავკასიის სამიტროპოლიტო ოლქის“ საშუალებით საქართველოს ეკლესიის სახელი დოკუმენტებშიც, ქალაქებშიც კი გაქრებოდა, მისი ფიზიონომია მოიშლებოდა.

ამ ინფორმაციამ, ბუნებრივია, შეაშფოთა საზოგადოება.

ჩანს, მდგომარეობის სირთულე გაითვალისწინა ეგზარქოსმა პლატონმა და გვერდით ამოუდგა ქართველ სამღვდელოებას. ალბათ, ამ ფაქტსაც გაუნიეს ანგარიში პეტერბურგში, რის გამოც აღნიშნული გადაწყვეტილება იმხანად არ განახორციელეს. სამაგიეროდ არანაკლებ მიუღებელი და სახიფათო ტენდენცია გამოავლინეს. საეკლესიო ისტორიაში ამ ტენდენციას ეწოდება ფილეთიზმი, რაც ეკლესიების ტომობრივ დაყოფას ნიშნავს. იგი მკაცრადაა დაგმობილი წმიდა მამებისა და მასწავლებლების მიერ, რადგან ეწინააღმდეგება

ქრისტიანობის, როგორც საყოველთაო რელიგიის, სულისკვეთებას და შეაქვს ქაოსი საეკლესიო ცხოვრებაში ერთაშორისი ურთიერთობის თვალსაზრისით. ამის გამო ეკლესიები (სამრევლოები, საეპისკოპოსოები, საპატრიარქოები თუ, ზოგადად-ეპარქიები) ორგანიზებულია არა ეროვნების, არამედ ტერიტორიის მიხედვით. არსებობს არა „ქართული ეკლესია“, არამედ „საქართველოს ეკლესია“, რომელიც აერთიანებს სახელმწიფოს საზღვრებს შორის მცხოვრებ მართლმადიდებლებს ტომისა და კანის ფერის განურჩევლად. შესაბამისად, ვფიქრობთ, უმჯობესია ითქვას და დაინეროს — „საქართველოს ეკლესიის ისტორიის კვლევის ფონდი“, რადგან ტერმინი „ქართული ეკლესია“ უნებლიედ მოიცავს ფილეთიზმის თესლს, რაც, არ იცის კაცმა, როდის ამოყოფს თავს...ფილეთიზმი კი პირველ რიგში იმპერიულ პოლიტიკას უმართავს ხელს და ემსახურება „გათიშე და იბატონეს“ პრინციპს.

გამონაკლისი არც რუსეთის იმპერია იყო.

მან ექსპერიმენტი ყველაზე ცხელ ნერტილში-აფხაზეთში-მოსინჯა. 1916 წლის მარტში უნმიდესი სინოდის ერთ-ერთმა კომისიამ განიხილა და მოინონა პროექტი, რომელიც სოხუმის ეპარქიისაგან „არაქართული სამრევლოების“ გამოყოფას ითვალისწინებდა. გამოყოფილი სამრევლოები, პროექტის თანახმად, მიენერებოდა „შავი ზღვის ეპარქიას“, რომელიც მომავალში უნდა შექმნილიყო საქართველოს ფარგლებს მიღმა, აფხაზეთის ჩრდილო-დასავლეთით. თუკი ეს განზრახვა ხორცს შეისხამდა, საქართველოს საეგზარქოსოს (იგივე საქართველოს ეკლესიას) ჩამოშორდებოდა „არაქართველი მრევლის“ ნაწილი.

მაინც ვინ იგულისხმებოდა „არაქართველ მრევლად“? კ. კეკელიძის დამონებული წყაროს თანახმად, სოხუმის ოლქის მართლმადიდებლური მოსახლეობის ეროვნულ შემადგენლობას ოფიციალურად ასე წარმოსახავდა: რუსები-3648, აფხაზები-20777 (მათი საერთო რიცხვია 37976), ბერძნები-4079, სვანები-170, სამურზაყანოელები-3556, მებრელები-173456 და ქართველები-6053. მაშასადამე, იმპერიის ხელისუფლება არამც თუ აფხაზებს, სამურზაყანოელებს, მებრელებსა და სვანებსაც კი არ ცნობდა ქართველური მოდგმის ერებად (თუმცა, ეს საკითხი როგორც ქართულ, ისე ევროპულ ორიენტალისტიკაში კარგა ხნის გარკვეული და დაზუსტებული იყო). ამ გეგმის თანახმად, სოხუმის ეპარქიაში რჩებოდა მხოლოდ და მხოლოდ 6053 ქართველი. მრევლის დანარჩენი ნაწილი უნდა დაქვემდებარებოდა ეპარქიის საზღვრის გარეთ მცხოვრებ ეპისკოპოსს.

ეს კი, ფაქტობრივად, სოხუმის ეპარქიის გაუქმებას, უფრო ზუსტად-მის საქართველოს ეკლესიისაგან ჩამოშორებას ნიშნავდა, რამაც ალაშფოთა საქართველოს ყველა კეთილგონიერი მოქალაქე. კეკელიძის თქმით, „სოხუმის ეპარქია საქართველოს საკათალიკოზოს ისტორიულ საკუთრებას და განუკვეთელ ნაწილს შეადგენდა და შეადგენს. მისი საქართველოს ეკლესიის სხეულისაგან ჩამოჭრა იქნება ახალი აქტი ძალმომრეობისა, რომელიც კატეგორიულად დაგმობილია მესამე მსოფლიო კრების კანონით. დღეს სოხუმის ოლქში გამოყოფენ

„არაქართულ“ სამრევლოებს, ზვალ თბილისის გუბერნიაში მოძებნიან ასეთ სამრევლოებს, ზეგ სხვაგან. ასე რომ, ბოლოს და ბოლოს, საქართველოს ეკლესია დაემსგავსება რტოშეჭრილ და შეკვეცილ ხეს და საქართველოს საეკლესიო საკითხიც სულ უბრალოდ გადაწყდება. ყველა ვალდებული ვართ ხმა ამოვიღოთ ამის წინააღმდეგ. განსაკუთრებით ხმის ამაღლება პმართებთ სოხუმის ოლქსა და მის შეგნებულ ელემენტებს.“³

ამ პრობლემის წინაშე იდგა საქართველოს ეკლესია, როდესაც, 1917 წლის 25 თებერვალს, რუსეთში გაიმარჯვა რევოლუციამ. იმავე წლის 3 მარტს გამოცხადდა სინდისისა და სარწმუნოების თავისუფლება. გამოიცა დეკრეტი ერთა თვითგამორკვევის შესახებ. დასუსტდა რეჟიმი. დაიწყო იმპერიის დეცენტრალიზაცია და რღვევა.

აღნიშნული წლის 12 მარტს, კვირას, საქართველოს ძველ დედაქალაქ მცხეთაში, საპატრიარქო ტაძარში-სვეტიცხოველში-თავად მოიყარა ათი ათასზე მეტმა ქალმა და კაცმა. ისინი საქართველოს სხვადასხვა კუთხის შვილები იყვნენ, რომელთაც კარდინალური პრობლემა უნდა გადაეჭრათ.

შედარებით ვრცელი ინფორმაცია ამ ფორუმის შესახებ წარმოდგენილია ე. წოკლაძის ნიგნში „საქართველოს ეკლესიის ისტორია“ (ქუთ, 1918, გვ.228-241). იქ ვკითხულობთ, რომ ფორუმში მონაწილეობდნენ ქართველი მღვდელმთავრები: ლეონიდე, გიორგი, ანტონი და პიროსი, თბილისის ქართველი სამღვდლოების უმრავლესობა, დეპუტატები, ინტელიგენცია და სამხედრო უწყების წარმომადგენლები, უცხოელი სტუმრები.

უამისწირო ეპ. ლეონიდემ აღასრულა. მან „განიცადეზე“ წარმოთქვა სიტყვა და გამოთქვა იმედი, რომ ამიერიდან საქართველოს ეკლესია დაიწყებს ახალ ცხოვრებას, ავტოკეფალურს და თავისუფალს. წირვის შემდეგ გალავანში გადაიხადეს სამადლობელი პარაკლისი თვითმკერობელობის დამხობის გამო, მოიხსენიეს საქართველოს უკანასკნელი მეფეები და პატრიარქები, უგალობეს „მრავალუამიერი“ ავტოკეფალიისათვის მსჯავრდადებულებს, რომლებიც სინოდის მიერ გაძევებულნი იყვნენ სამშობლოდან. ბოლოს წაიკითხეს ოქმი, რომლის თანახმად

1) განახლდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალური მართვადგანმგებლობა; 2) გაუქმდა საქართველოს ექზარქოსის თანამდებობა; 3) შეიქმნა სასულიერო და საერო პირებისაგან აღმასრულებული კომიტეტი გურია-ოდიშის ეპისკოპოს ლეონიდეს (ოქროპირიძის) თავმჯდომარეობით; 4) ხსენებული მღვდელმთავარი დროებით, კათალიკოს-პატრიარქის კანონიერ საფუძველზე არჩევამდე, გამოცხადდა საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობლად; 5) აღნიშნული დადგენილების ტექსტი გაეგზავნა რუსეთის დროებით მთავრობას პეტერბურგში. კერძოდ: მის თავმჯდომარეს-როძიანკოს, მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარეს-თავად ლეოვს და უწმიდესი სინოდის ობერპროკურორს. აგრეთვე-თბილისში კავკასიის კომისარიატს.

³ დეკ. კ. კეკელიძე, ახალი სიურპრიზი, გაზ. „საქართველო“, 1916, №70.

13 მარტს ეპ. ლეონიდემ ოფიციალურად მოახსენა ეგზარქოს პლატონს, რომ იგი, სრულიად საქართველოს საეკლესიო კრების გადაწყვეტილების თანახმად, გადაყენებულია დაკავებული თანამდებობიდან; აღარა აქვს უფლება მართოს ეპარქიები, სასწავლებლები და დაწესებულებები საქართველოს საკათალიკოსოს საზღვრებში; საქართველოს ეკლესიის ყოველი საქმე და ფინანსები უნდა ჩააბაროს დროებითი აღმასრულებელი კომიტეტის თავმჯდომარეს.

ამასთანავე: ეცნობა საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრებ მართლმადიდებლებს, რომ 1) შეწყვიტონ ყოველგვარი დამოკიდებულება ნაეგზარქოსალ პლატონთან, მის კანცელარიასთან, კანტორასთან და ამ უწყებათაგან მიღებულ ქალაქებზე პასუხი არ გასცენ; 2) მოთხოვნები და მოხსენებები გააგზავნონ კათალიკოს-პატრიარქის მოსაყდრის, ანდა დროებითი მმართველობის სახელზე. მიმონერა უნდა წარმოებდეს ქართულ ენაზე; 3) ღვთისმსახურების ჟამს მხოლოდ საქართველოს ეკლესიის მეთაური უნდა მოიხსენიონ; 4) სიონის ტაძარში წირვა-ლოცვა აღევლინოს ქართულ ენაზე. იმ სამრევლოებში, რომლებშიც რუსები შედიან, ქართულთან ერთად დარჩეს, რუსული.

მთავარეპისკოპოსმა პლატონმა დატოვა საქართველო და გეზი მოსკოვისაკენ აიღო.

რუსეთის დროებითი მთავრობა და უნმიდესი სინოდი უარყოფითად შეხედნენ ავტოკეფალიის აქტს. ოღონდ სხვადასხვა ფორმით გამოხატეს პროტესტი: სასულიერო უწყებამ უარყო მცხეთის საყდრის ავტოკეფალური უფლება, იმპერიის მემკვიდრე ხელისუფლებამ კი შედარებით რბილი პოზიცია დაიჭირა; დაადგინა: მიეცეს საქართველოს ეკლესიას ავტოკეფალია არა ტერიტორიული, არამედ ეროვნული. ამ დადგენილების თანახმად, საქართველოს საპატრიარქოს მრევლად მხოლოდ ქართველები გამოცხადდნენ, სხვა ეროვნების მართლმადიდებლები, მცხოვრებნი საქართველოში, დარჩნენ რუსეთის ეკლესიის იურისდიქციის ქვეშ. მათთვის უნმიდესმა სინოდმა შეეშინა ამიერკავკასიის სამიტროპოლიტო ეპარქია, ხოლო მართლმადიდებელი ქართველების დიდი ნაწილი, როგორც ქვემოთ დავიხატეთ, ქვემარბიტი რეჟულისაგან განდგომილად გამოაცხადა. ამრიგად, ექსპერიმენტი, რასაც ერთი წლის წინ აფხაზეთში მმართველმა, სრულიად საქართველოზეც განავრცა.

აღნიშნული დადგენილება საქართველოს ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ მიიჩნია ანტიკანონიურად და გამოაცხადა პროტესტი; უნოდა მას უპრეცედენტო და მოითხოვა ტერიტორიული ავტოკეფალიის აღიარება. თუმცა გარკვეული კომპრომისიც დაუშვა: როგორც დროებითი მმართველობის 29 მარტის კრების აქტიდან ჩანს, დათანხმდა საქართველოში მცხოვრები რუსებისათვის ავტონომიური ეპისკოპოსის დანიშვნას, რომელიც საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქს უნდა დამორჩილებოდა⁴.

1917 წლის აპრილში რუსეთის დროებითმა მთავრობამ პრობლემების

⁴ ე. ნიკოლაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 234.

გადასაჭრელად და ამიერკავკასიის რუსების ინტერესთა დასაცავად საქართველოში მოავლინა პეტერბურგის უნივერსიტეტის პროფესორი ვლადიმერ ბენეშევიჩი. მან რამდენიმე თვე დაჰყო თბილისში. მისი ზეგავლენით შეიმუშავეს პროექტი — „ძირითადი დებულებანი საქართველოს ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობისა რუსეთის სახელმწიფოში“, რომელიც დასამტკიცებლად გადაეგზავნა რუსეთის მთავრობას და უნმიდეს სინოდს. პროექტი შეიცავდა „დამატებას“, სადაც ნათქვამი იყო, რომ საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობა იძულებულია გაუწიოს ანგარიში რუსეთის მთავრობის სურვილს საქართველოს ეკლესიის ეროვნულ ეკლესიად ცნობის თაობაზე. თუმცა „თავის მხრივ არავითარ პასუხისმგებლობას არ კისრულობს ისტორიისა და მსოფლიო ეკლესიის მსჯავრის წინაშე ამ ანტიკანონიკურ პრინციპის შემოტანისათვის, რომელიც შეერთებულია მრავალს პრაქტიკულის ხასიათის უხერხულობასთან და თანაც სანქციას აძლევს მართლმადიდებლობითის ეკლესიის მიერ უარყოფილ ფილეთიზმს“⁵.

დროებითმა მთავრობამ, აღნიშნული „დანართის“ მიუხედავად, პროექტი დაამტკიცა, უნმიდესმა სინოდმა მისი განხილვაც არ ისურვა, რადგან საქართველოს ეკლესიის იერარქია მადლმოკლებულად გამოაცხადა და მორწმუნეებს მოუწოდა: არ მიენვიათ ქართველი „ავტოკეფალისტი“ მღვდლები არავითარ მღვდელმსახურებაში, არ მიეღოთ მათგან ღოცვა-კურთხევა, არ შესულიყვნენ ქართულ ეკლესიებში, თორემ „უსათუოდ მოხვდებოდნენ ჯოჯოხეთში“⁶. ნაეგზარქოსალმა პლატონმა (უნდა ისიც ითქვას, რომ იგი დიდად აფასებდა ქართულ კულტურას) მოსკოვის საეკლესიო კრებაზე განაცხადა: ქართველები გადაუდგნენო მართლმადიდებლობას. ამავე კრებამ 1917 წლის 14 ივლისის სხდომაზე შეიმუშავა და მოიწონა „დროებითი წესები კავკასიაში რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის მონყობისათვის“⁷. ამ დოკუმენტის თანახმად, თბილისში, ძველ სამიტროპოლიტო ქალაქში, უნდა დაარსებულიყო მეორე სამიტროპოლიტო კათედრა ამიერკავკასიის რუსულენოვანი მრევლისათვის. ამით კი დაირღვეოდა I მსოფლიო საეკლესიო კრების მე-8 კანონი: „რათა არა იყვნენ ორნი ეპისკოპოსნი ერთსა ქალაქსა შინა“, ალბათ, ამის გამო არ დაუშვა უფალმა ამ გადანყვეტილების სისრულეში მოყვანა: ნაეგზარქოსალი პლატონი, რომელიც ამიერკავკასიის მიტროპოლიტად განეცხადდა, საქართველოში აღარ დაბრუნებულა. საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის გადანყვეტილებით თბილისის მიტროპოლიტად 1917 წლის 15 აგვისტოს ხელდახსმულ იქნა კათალიკოს-

⁵ იქვე, გვ. 239.

⁶ კ.პ. კალისტრატე ცინცაძე, საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის, 1944, გვ. 5

⁷ „Церковные ведомости“, 1917, №30

პატრიარქის მოსაყდრე ეპისკოპოსი ლეონიდე.

საქართველოს ეკლესიის კონსტიტუციის შემუშავება და კათალიკოს-პატრიარქის არჩევა სრულმასშტაბიანი საეკლესიო კრების კომპეტენცია იყო. დაინიშნა მზადება: 1917 წლის აგვისტოს დამლევსა და სექტემბრის დასაწყისში მიმდინარეობდა კამპანია სრულიად საქართველოს პირველი საეკლესიო კრების დელეგატთა ასარჩევად. თითოეული ოლქი ირჩევდა ოთხ დელეგატს: ერთ მღვდელს, ერთ დიაკონს ან მედავითნეს და ორ ერისკაცს. კრება შედგა: 8 სექტემბერს სიონის ტაძარში შეიკრიბა 600-მდე დელეგატი. ლიტურგია მიტრ. ლეონიდემ აღასრულა. მანვე წაიკითხა გუჯარი საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის შესახებ. მიულოცა ეს ფაქტი საზოგადოებას და კრება გახსნილად გამოაცხადა.

სხდომები 17 სექტემბრამდე გაგრძელდა. მოვიდა მისალოცი დეპუტები სხვადასხვა ორგანიზაციიდან. სიხარულს გამოხატავდნენ აფხაზები, ოსები, რუსები და, რაც ნიშანდობლივია, მუსლიმანები. წაიკითხეს ქართველი ხალხის ცნობილი მეგობრის ნიკოლოზ დურნოვოს წერილი, რომელშიც იგი გამოთქვამდა საქართველოს პოლიტიკურად გათავისუფლების სურვილს 1783 წლის ტრაქტატის საფუძველზე. კრებას გამოეხმაურა უწმიდესი სინოდიც: ობერპროკურორ კარტაშევის დეპუტის პირველი წაწილი შეიცავდა მილოცვას, მეორე-მუქარას. მოუწოდებდა თავშეკავებისაკენ. იუნყებოდა, რომ საქართველოს ეკლესიის საკითხის მოსაწესრიგებლად პეტერბურგში იქმნება საგანგებო კომისია, სადაც ქართველებისათვის გამოყოფილია სამი ადგილი; ელოდებიან დეპუტაციას თბილისიდან.

კრებაზე დაამტკიცეს საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულებები, რომლის თანახმად საქართველოს ეკლესიის უზენაესი ორგანოა საეკლესიო კრება. საკრებათაშორისო პერიოდში კი კათალიკოს-პატრიარქი, რომელსაც ირჩევს კრება ფარული კენჭისყრით. კათალიკოს-პატრიარქი ეკლესიის მართავს საკათალიკოსო საბჭოსთან ერთად. საკათალიკოსო საბჭო შედგება 15 წევრისაგან. ესენია: კათალიკოს-პატრიარქი, ორი ეპისკოპოსი და როგორც სამღვდლო, ისე საერო პირები. ესაა მუდმივმოქმედი და სტაციონალური ორგანო (განსხვავებით უწმიდესი სინოდისაგან, რომელიც საჭიროებისამებრ იკრიბება). საკათალიკოსო საბჭო არჩევითი ორგანოა: მის წევრებს ირჩევენ ოთხი წლის ვადით, მაგრამ, გარდა არჩეულებისა, მის მუდმივ და პასუხისმგებელ პირებად ითვლებიან მღვდელმთავრები, ე.ი. უწმიდესი სინოდის სრული შემადგენლობა.

აღნიშნული დებულებების მიხედვით მოეწყო კათალიკოს-პატრიარქის არჩევა. იყო ორი კანდიდატი: მიტროპოლიტი ლეონიდე და ეპისკოპოსი კირიონი. უკანასკნელი კრების პირველ სხდომებს არ დასწრებია. იგი სამშობლოში დაბრუნდა 1917 წლის ივნისში. არაგვის ხეობაში მას ასოცამდე ცხენოსანი შეგებებია გიგო ყარანგოზიშვილის ხელმძღვანელობით, — ეროვნული დროშებით, ბაირალებით და პიშნით. თუმცა ამ ფაქტს ყველა როდი მისაღმებია.

საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის არჩევის პროცესი შედგა სიონის საკათედრო ტაძარში 17 სექტემბერს, კანდიდატების დაუსწრებლად. II ხმის უპირატესობით გაიმარჯვა კირიონმა. იგი აღასაყდრეს სვეტიცხოველში I ოქტომბერს, საუფლო კვართისა და ცხოველმყოფელი სვეტის სსენების დღეს, შთამბეჭდავი წეს-განგებით და სიხარულით. ახალდადგინებულმა მწყემსმთავარმა, ძველი ტრადიციისამებრ, მოკითხვის ბარათები გაუგზავნა აღმოსავლეთის პატრიარქებს, რომის პაპსა და სომეხთა პატრიარქ-კათალიკოსს⁸.

ამრიგად, ივერიის ძველთუძველესი საყდარი თავდადებულ იქმნა 107 წლის ქერივობის შემდეგ.

ამასთანავე: გამოიკვეთა საეკლესიო ცხოვრების განახლებისა და რეფორმაციის ტენდენცია. მხედველობაში გვაქვს შემდეგი: საეკლესიო მმართველობაში საერო პირების როლის გაზრდა, რასაც ცხადყოფს „საკათალიკოსო საბჭოს“ სტრუქტურა და თუნდაც ის ფაქტი, რომ კრებას ერისკაცები, ცნობილი საზოგადო მოღვაწენი: გიორგი ყურული, კრიფონ ჯაფარიძე და სპირიდონ კედია უძღვებოდნენ; ეკუმენური სულისკვეთება: კეთილმეზობლური და ლოიალური დამოკიდებულება სხვა კონფესიებთან; საეკლესიო ცხოვრების გათანამედროვეების სურვილი: 16 სექტემბრის სხდომაზე მოისმინეს ცნობილი პროფესორის დეკ. კ. კეკელიძის მოხსენებები: 1) ნირვა-ლოცვის შემოკლების, 2) სამღვდლო და საღმრთო წიგნების მხედრული ანბანით ბეჭდვის, 3) თეთრი სამღვდლოების გაპარსვისა და 4) ერში ანაფორის გარეშე სიარულის შესახებ, რასაც საეკლესიო კრებამ დასტური მისცა⁹. საყურადღებოა ისიც, რომ დელეგატთა უმრავლესობას საუკეთესო სახელმწიფოებრივ ფორმად თურმე არა მონარქია, არამედ რესპუბლიკა მაჩინდა¹⁰.

მოკლენები რუსეთის იმპერიაში დრამატულად განვითარდა: 7 ნოემბერს (ახ. სტილით) მოხდა ბოლშევიკური გადატრიალება. გაბატონდა პანათეისტური პარტია. დაიწყო ეკლესიისა და სარწმუნოების ტოტალური რბევა და ანიოკება. ასეთ ვითარებაში, 1917-1918 წლების მიჯნაზე, მოსკოვში ჩატარდა სრულიად რუსეთის საეკლესიო კრება, რომელმაც აღადგინა პატრიარქის ინსტიტუტი. ამ პოსტზე 4-5 ნოემბერს აირჩიეს და აღასაყდრეს მოსკოვის მიტროპოლიტი ტიხონი (+1925). მან საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისადმი ძირითადად უნმიდესი სინოდის პოზიცია შეინარჩუნა, რაც გამოიხატა ეპისტოლეში „საქართველოს ეპისკოპოსების მიმართ“, რომელიც დათარიღებულია 1917 წლის 1 დეკემბრით¹¹. იქ ისტორიული ფაქტები წარმოდგენილია არასწორად და გამოტანილია საქართველოს პირველი საეკლესიო კრების ძირითადი

⁸ ჟურნ. „სვეტიცხოველი“, 1917, №4

⁹ ე. ნიკოლაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 240.

¹⁰ ე. ჩხაიძე, საეკლესიო რეფორმა. გაზ. „სახალხო საქმე“, 1920, 26. VI. №860.

¹¹ „Церковные ведомости“, 1918, 311, №3-4, გვ. 13-18.

დადგენილების-ავტოკეფალიის-სანიანალმდეგო დასკვნა. ცხადია, ეს რუსეთის საეკლესიო კრების აზრიც იყო. ამ კრებას ესწრებოდნენ აღმოსავლეთის სხვა მართლმადიდებელი პატრიარქები, ანდა საპატრიარქოთა წარმომადგენლები (საქართველოს ეკლესია არ მიუწვევიათ). ისინი, ბუნებრივია, მასპინძელთა აზრს ანგარიშს უწევდნენ და ამითაც უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ კათალიკოს-პატრიარქ კირიონის ზემოაღნიშნულმა „მოკითხვის ბარათებმა“ ადრესატთა შორის (რომის პაპის გარდა) შესაფერი გამომხმარება ვერ პოოვა.

ასე რომ, იმხანად საქართველოს ეკლესიის საერთაშორისო მდგომარეობა არასახარბიელო იყო.

ვერც ქვეყნის შიგნით განვითარდა მოვლენები სასურველი გზით: 1919 წლის თებერვალში ჩატარდა საქართველოს დამფუძნებელი კრების არჩევნები. გაიმარჯვა სოციალ-დემოკრატიული პარტიის ენ. მენშევიკურმა ფრთამ, რომელიც ათეისტურ პოზიციაზე იდგა. უფრო ადრე, 1918 წლის 26 მაისს, წმ. ექვთიმე ათონელის ხსენების დღეს (ახ.სტილი), საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა გამოსცადა. ამ ფაქტს მიესალმა საკათალიკოსო საბჭო. კათალიკოს-პატრიარქის ლოცვა-კურთხევით ყველა ეკლესიაში აღავლინეს სამადლობელ-სავედრებელი ლოცვები, მაგრამ სიხარულს მალე შეეპარა ბზარი: გამოაშკარავდა ეკლესიის სახელმწიფოსაგან და სკოლის ეკლესიისაგან გამოყოფის კურსი, რაც რეალურად ანტისარწმუნოებრივ ხასიათს ატარებდა და ეკლესიის სექტად გადაქცევას ისახავდა მიზნად.

წინააღმდეგობამ საკათალიკოსოს სტრუქტურებშიც იჩინა თავი. თბილელი მიტროპოლიტის კათედრა საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის დადგინების შემდეგაც ხელუხლებელი დარჩა. უკანასკნელის რეზიდენციაც თბილისში იყო, რაც სერიოზულ უზერხულობას ქმნიდა: ერთსა და იმავე ქალაქს ორი ეპისკოპოსი განაგებდა, რაც საეკლესიო კანონების თანახმად, როგორც ალენიშნეთ, დაუშვებელია. შედეგამც არ დააყოვნა: მიტროპოლიტსა და კათალიკოსს შორის მალე უთანხმოება ჩამოვარდა, რაზეც, სხვათა შორის, მიგვანიშნებდა შემდეგი: პირველი სიონში სწირავდა, მეორე-ანჩისხატში. იძაბებოდა ურთიერთობა ხელისუფლებასთან, ძნელდებოდა წესრიგის დამყარება საეკლესიო ცხოვრებაში, რაც პატრიარქის სულიერ ტკივილს იწვევდა. ტკივილი კრიზისში გადადიოდა. იგი ქვეყნის საერთო კრიზისის კერძო გამოვლინება იყო, რაც კატასტროფით დამთავრდა: 1918 წლის 27 ივნისს, დილით, უწმიდესი და უნეტარესი სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი კირიონ მეორე თავის საზაფხულო რეზიდენციას, მარტყოფში, საძინებელ ოთახში, განგმირული იპოვეს. სასთუმალთან დაკეტილი რევოლვერი იდო. პატრიარქი დაკრძალეს 7 ივლისს სიონის ტაძარში. გამოძიებამ დასკვნა ვერ გამოიტანა. მარტყოფის ტრაგედიას დღემდე არ ახდია ფარდა.

სამოციქულო საყდარი 1919 წლის 23 თებერვალს თბილელმა მიტროპოლიტმა დაიკავა. მის წინაშე იდგა გლობალური პრობლემები.

განსაკუთრებით, - საარსებო რესურსების შოვნა, რაც დღის წესრიგში დააყენა საერთო ეკონომიკურმა კრიზისმა და, პლიუს ამას-ეკლესიის სახელმწიფოსაგან გამოყოფის ფაქტმა. აიკრძალა სახელმწიფო ხაზინიდან „სარწმუნოებრივი კულტისათვის“ ნებისმიერი ხარჯის გაღება. ეკლესიას მხოლოდ საკუთარი ძალებით უნდა შეენახა თავი.

იგულისხმებოდა: სამრევლო გადასახადი და შენირულობანი¹², რაც მოთხოვნილებებს მინიმალურადაც ვერ აკმაყოფილებდა. ამიტომ შეუძლებელი გახდა სასულიერო სასწავლებლებისა და სხვადასხვა კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულებების შენახვა. 1918 წელს გაუქმდა სასულიერო სემინარია. მის შენობაში (ახლანდელი მე-9 საავადმყოფო) ბინა დაიდო გიმნაზიამ. საკათალიკოსო საბჭო ვარაუდობდა, რომ გიმნაზიაში გაიხსნებოდა სექტორი, სადაც მოამზადდნენ მღვდელმსახურებს, მაგრამ იმედი არ გაუმართლდა...

სწორედ საშინაო პრობლემებისა და სახელმწიფოსთან ურთიერთობის მოგვარებას ისახავდა მიზნად სრულიად საქართველოს მეორე საეკლესიო კრება, რომელიც შედგა 1920 წლის 27 ივნისს დედაქალაქში. ვფიქრობ, მკითხველები ყურადღებას მიაქცევდნენ შემდეგ ფაქტს: საქართველოს ეკლესიის მამამთავარს აღნიშნულ შემთხვევაში თანამდებობა უზენაესი განაწესის მიხედვით არ დაუკავებია, რასაც ცხადყოფს საკათალიკოსო სასამართლოს 1919 წლის 16 თებერვლის თათბირის რეზოლუცია: სასამართლო ესალმება რა კათალიკოს-პატრიარქად თბილელი მიტროპოლიტის-ლეონიდეს-დანისშენას, საჭიროდ თვლის განაცხადოს, რომ „თვით წესი კათალიკოსის ამორჩევისა არ ეთანხმება სრულიად საქართველოს საეკლესიო კრების მიერ დამტკიცებულს დებულებას და ვერც გამართლდება თუნდაც არსებულ პოლიტიკურ პირობებში და გამოთქვამს იმედს, რომ მომავალში დებულების მოთხოვნილებანი სავსებით დაცული იქნება“.¹³ ამიტომ კრების ერთ-ერთი ძირითადი მიზანი იყო საკათალიკოსო სინოდის მიერ უკვე გამორჩეული და ხელდასხმული კათალიკოს-პატრიარქის დამტკიცება. უფრო სწორად, იურიდიული ხარვეზის გამოსწორება. ასეც მოხდა. კრებამ გააუქმა თბილისის სამიტროპოლიტო კათედრა, გააერთიანა მცხეთისა და თბილისის ეპარქიები და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საჭეთმპყრობელს უწოდა „მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსი და სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი“. განიხილეს ეკლესიის სახელმწიფოსაგან გამოყოფის საკითხები, სასულიერო სასწავლებლების სამინისტროსადმი გადაცემის, ეკლესიის ბიუჯეტის, ახალ პირობებში სამღვდელო პირთა საყოფაცხოვრებო პრობლემები და სხვა.

მოუგვარებელი რჩებოდა განახლებული ავტოკეფალიის საერთა-

¹² დეკ. კ. ცინცაძე, რა საშუალებით უნდა დაკმაყოფილდეს საქართველოს ეკლესიის საჭიროებანი?, გაზ. „საქართველო“, 1920 I.V, №70

¹³ გაზ. „საქართველო“, 1919, 23. II, №42.

შორისო რატიფიკაციის საკითხი. თუმცა ამ მიმართულებით თვალსაჩინო ნაბიჯები გადაიდგა. პატრიარქ ტიხონის ზემოაღნიშნულ ეპისტოლეს საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობელმა დასაბუთებული პასუხი გასცა: საკათალიკოსო საბჭოს მინდობილობით დეკ. კ. ცინცაძემ შეადგინა ვრცელი წერილი, რომელიც დათარიღებულია 1919 წლის 5 აგვისტოთი¹⁴. მიუხედავად იმისა, რომ ეს დოკუმენტი ეფუძნება ავთენტურ წყაროებს და მოიცავს მრავალ არგუმენტს, იმხანად მოძმე ეკლესიებს შორის ურთიერთობა არ გაუმჯობესებულა.

სამაგიეროდ გამოიკვეთა რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან დაახლოების გზები და პერსპექტივები. 1917 წლის 27 აპრილს თბილისში შედგა სრულიად საქართველოს კათოლიკეთა კრება, რომელსაც დაესწრნენ მიტრ. ლეონიდე, ეპ. პიროსი, ეპ. ანტონი და რამდენიმე მღვდელი. ისინი მიესალმნენ კრების გადწყვეტილებას თბილისში სრულიად საქართველოს კათოლიკეთა საეპისკოპოსო კათედრის აღდგენის თაობაზე.¹⁵ 1919 წელს დამყარდა დიპლომატიური ურთიერთობა საქართველოს დემოკრატიულ რესპუბლიკასა და ვატიკანს შორის. პაპის რწმუნებულები-ანტუან დელპუში და, შემდეგ, გაბრიელ ნატალე-მონერდო-საქართველოს კათოლიკური ეკლესიის მეთაურებად გამოცხადდნენ, რასაც, აგრეთვე, მიესალმა საკათალიკოსო საბჭო. კათალიკოს-პატრიარქმა ლეონიდემ წმიდა ტახტს ათეიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში თანადგომა, მფარველობა და დახმარება სთხოვა რელიგიურ-ზნეობრივი თვალსაზრისით¹⁶.

ეს ფაქტი ობიექტულებმა განახლებული ავტოკეფალიის კომპრომენტაციისათვის გამოიყენეს. გაავრცელეს ხმები: ქართველები ტაძრებში სკამების დადგმას და საორღანო მუსიკის შემოღებას აპირებენო; მოსკოვისაგან განდგომის შედეგად დაძაბუნებული ეკლესია ქედს იხრის ვატიკანის წინაშე-კათოლიკდებაო; აფხაზეთის ეპარქიაში რუსულენოვან მრევლს ანგარიშს არ უწევნ და ავინროებენო. ამასთანავე: თხზავდნენ და აქვეყნებდნენ ცრუ ეპისტოლეებს კონსტანტინეპოლისა და ანტიოქიის პატრიარქების სახელით, თითქოს უკანასკნელნი ურჩევდნენ ქართველებს რუსეთის პატრიარქისადმი მორჩილებას¹⁷.

აღნიშნულის მიუხედავად, საერთაშორისო ასპარეზზე იმედის სხივი გაჩნდა, მაგრამ ბორობალი უკუღმა დატრიალდა:

1921 წლის 25 თებერვალს თბილისში შემოვიდნენ ბოლშევიკური

¹⁴ Послание Святейшего Леониды, Котолпкоса-Патриарха всея Грузии, к Святейшему Тихону, Патриарху Московскому и всея России, Тифлис, 1920. შდრ., ნაპაუაშვილი, კ. მ. ცინცაძის ცხოვრება და მეცნიერული მემკვიდრეობა, „მრავალთავი“, XIII, 1985, გვ. 105.

¹⁵ გაზ. „საქართველო“, 1917, 29.IV.№92.

¹⁶ მეცნიერული ათეიზმის ძირითადი საკითხები, თბ., 1964, გვ. 199-200.

¹⁷ იხ. კ. ცინცაძის წერილი. К. Георгиевский-ის ფსევდონიმით — По поводу архипастырского подлога, газ. „Грузия“, 1. II, №5.

რუსეთის ჯარები. წინა ლამით დემოკრატიულმა მთავრობამ რეზიდენცია დატოვა და დასავლეთისაკენ აიღო გეზი. ოკუპანტებს წინ თანამემამულე კომუნისტები მოუძღოდნენ. ამბობენ: ამ დროს კათალიკოს-პატრიარქი სიონის ტაძარში ვაზის ჯვარს ევედრებოდა, თუ ჩემი ქვეყნის გადარჩენისათვის მსხვერპლია საჭირო, საკუთარი თავი მომიძღვნიაო. მოხუც მღვდელმთავარს დიდხანს აღარ უცოცხლია: აღესრულა 1921 წლის 11 ივნისს.

საქართველოს ძალდატანებითი გასაბჭოება ანტირელიგიური ისტერიის ქვეშ მიმდინარეობდა. დაიწყო ლაშქრობა ეკლესიის წინააღმდეგ. კულტმსახურთა და მორწმუნეთა დევნამ არნახულ მასშტაბს მიაღწია.

ამ ვითარებაში, 1921 წლის 1-5 სექტემბერს საქართველოს ძველ ქალაქში გელათში შედგა სრულიად საქართველოს III საეკლესიო კრება, რომელმაც კათალიკოს-პატრიარქად ამოარჩია და აღასაყდრა ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი ამბროსი (ერში: ბესარიონ ხელაია). მან ცისა და ქვეყნის გასაგონად-სამშობლოსა და მის საზღვრებს გარეთ, ევროპაში, გენუის კონფერენციაზე — დაგმო ძალადობის ფაქტი, რის გამოც კონფრონტაცია საერო და სასულიერო ხელისუფლებას შორის გაღრმავდა. შედეგმაც არ დააყოვნა და საქართველოს ეკლესიის ისტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე მძიმე ფურცელი გადაიშალა.

**THE GEORGIAN CHURCH ON THE THRESHOLD OF
TWO PERIODS (1914-1921)**

Summary

The title period is one of the most dramatic stages of the Georgian Orthodox Church. Along with the collapse of the empire, the struggle of the Mtskheta patriarchal throne for independence gained momentum, followed by a struggle for a de facto legal status of autocephaly. This was opposed by the chief of the Russian church, who offered the Georgians the idea of national autocephaly, hence philetism. The tendency to reformation and ecumenism came to the fore, in particular to the embellishment of the regulations of the religious liturgical life and rapprochement with the Roman Church.

ზოგი რამ ტაო-კლარჯეთის მოხატულობის შესახებ

ვიდრე ტაო-კლარჯეთის კედლის მხატვრობაზე ლაპარაკს დაიწყებდეთ, მინდა კიდევ ერთხელ გავისენო ის საერთო შთაბეჭდილება, რომელიც თურქეთის უკიდურესი აღმოსავლეთის ნაწილში მოგზაურობისას მივიღეთ, რადგან შთაბეჭდილება ძეგლები-საგან ამ საერთო შთაბეჭდილების ერთ-ერთი შემადგენელი, თუმცა ძალზე მნიშვნელოვანი ნაწილია.

პირველი და უდიდესი განცდა ამ მხარის ბუნებამ მოგვანიჭა, სრულიად მოულოდნელმა, განმაცვიფრებელმა, დაუჯერებელმაც კი. ჩვენ დიდი ხანია შევეჩვიეთ, ასე ვთქვათ, „დედა-საქართველოს“ ბუნების მშვენიერებას და აღარ ვაფიქსირებთ ყურადღებას იმაზე, თუ როგორ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან თავისი ფიზიკური მონაცემებით მისი ეგრეთწოდებული ისტორიული პროვინციები. მე არ ვგულისხმობ აქ ისეთ შორეულ მეზობლებს, როგორიცაა, ვთქვათ, გურია და მთათუშეთი. მე მხედველობაში მაქვს უახლოესი მეზობლები — სვანეთი და რაჭა, ან ხევი, მთიულეთი და ხევსურეთი, ან ქართლი და კახეთი.

საზღვრის გადალახვის შემდეგ ჩვენ ჯერ თითქოს აჭარაში განვაგრძობდით გზას. გავცდით თუ არა ხოფას და გავუხვიეთ აღმოსავლეთისაკენ, ბუნებამ სახე იცვალა. დაიწყო მთა — ხან წინვიანი ტყით შემოსილი, ხან კი გაშიშვლებული, მზეზე შებრანულ-შეფიცული; დაიწყო ეს საოცარი ხეობები, მათი თვალუწვდენელი სივრცეებით, მათ ფსკერზე ზეთისხილის მონაცრისფრო-მოვერცხლისფრო ბობოხა ჭალებს შორის ხან მდორედ რომ მოიზღაზნება წყლის უხვი ნაკადებით, ხან კი კლდოვან კედლებში ჩამწყვდეული, აზვირთებულ ტალღებს მშაგად რომ მოაგორებს, მდინარეებით. ეს მდინარეები, გარდა თავისი ხასიათისა თუ ზნისა, ფერთაც კი სხვადასხვაა — ზურმუხტისფერი ჭოროხი, თეთრი თორთუმისწყალი და მთის ბროლივით გამჭვირვალე აჩქეფებული პარხალი.

გზის ყოველ ახალ მოსახვევთან ერთად ჩვენს წინაშე ახალ-ახალი, ერთი-მეორეზე თვალწარმატადი სურათები იშლებოდა. მთის ფერდობზე შეფენილი სოფლები — პატარა დასახლებები შენობათა მკვეთრად გამოვლენილი ტიპით, როცა ცდილობდი გაგერჩია — რა არის აქ ქართული და რა თურქული? ან კლდის წვერიდან ამაყად რომ გადმოგცქერის სასწაულებრივად აქ აღმართული ციხე-სიმაგრე მდინარის პირამდე ჩამოსული გვირაბით, რომელიც თითქოს დღესაც კი მოქმედა. ჯერ კიდევ მწვანე, შემოდგომა ოდნავ ფერგადაკრული აქოჩრილი ბალ-ვენახები სოფლის გარეთ ან თვითონ სოფელში და მათ შუაგულში აზიდული ჩვენი ტაძრები — იშხნის განუმეორებელი გუმბათი, პირველი რომ შეგვეგება ამ მხარეში და გაგვაოგნა კიდევ.

გასაოცარია ეს მკვეთრი განსხვავება იერში ამ ისტორიულ პროვინციებს შორის, ჯერაც პირადად ჩემთვის გაუგებარი. როგორ, რა რიგად, რა პრინციპით ხდებოდა საზღვრების გავლება იმ შორეულ წარსულში მათ შორის?! ან როგორ, რანაირად სახლდებოდნენ თუ ლაგდებოდნენ ის ძველი კლარჯები, შავშები, ტაოელები ამ ერთმანეთთან ასე ახლო მდებარე, მაგრამ ქვეყნის სრულიად განსხვავებულ კუთხეებში?!

აქ, ამ ჩვენთვის ზღაპრულ ქვეყანაში, როცა ყოველი ჩვენი ნაბიჯი დიდებულ წინაპართა — გრიგოლ ხანძთელის, იოანე და გიორგი მთანმინდელების, დავით კურაპალატის, ბექა და ბეშქენ ოპიზართა და სხვათა და სხვათა ნაკვალევს მიუყვებოდა, განსაკუთრებული სიძლიერით შეიგრძნობა ის ურთიერთობა, ის ურთიერგანპირობებულიობა, რომელიც ბუნებასა და ძეგლებს შორის არსებობს. ბუნების არაჩვეულებრივი სილალე, სიხალვათე, გაშლილობა, მისი სივრცეები, მისი რელიეფი თუ მისი პლასტიკა აირეკლა აქაურ ნაგებობათა ხუროთმოძღვრებაში, მისი მოხატულობის ფერები კი აქვეა აკრეფილი — ეს ოქრაც, ეს მქრქალი მწვანეც, ეს ღვინისფერი წითელიცა და ეს თეთრაც.

მაგრამ ყველაზე მეტად შთამბეჭდავია ის არაჩვეულებრივი შემოქმედებითი ძალა, შემოქმედებითი ენერგია, მისი თითქოსდა „დუმილი“, რომლითაც დამუხტულია ტაო-კლარჯეთის ყოველი ნაგებობა — მისი არქიტექტურა, მისი ქანდაკება, მისი ფერწერა, და რომელიც ასევე თითქოსდა ბუნების ძალებითაა ნაკარნახევი თუ განპირობებული. ამ მხრივ ნიშანდობლივია თორთუმისწყლის ხეობის კლდეთა აზვირთებული ქანების „კორიანტელი“ (ეს ადგილები არაჩვეულებრივად საინტერესოა უნდა იყვნენ გეოლოგიური თვალსაზრისით) — იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ისინი გაშეშდნენ, გაქვედნენ დედამინის თუ მისი ქერქის, მისი ზედაპირის ჩამოყალიბების ყველაზე დაძაბულ მომენტში და ამ ქმედების თუ ჩამოყალიბების პროცესის სულით ყველაფერია აქ გაცხოველებული. მისი ძლიერი მაჯისცემით თითქოს ეხლაც კი იმსჭვალები. სწორედ ამიტომ ყოველ ახალ ძეგლზე ჩვენ კვლავ და კვლავ გვეუფლებოდა შეგრძნება, რომ მომსწრენი ვართ დიადი შემოქმედებითი აქტისა მის აპოგეაში, იმდენად ცოცხალია და ძლიერი აქ ყოველი ფორმა, იმდენად ნმინდაა და მკაფიო ყოველი ხაზი, იმდენად სუფთაა და ნათელი ფერთა ყოველი ლაქა, ყოველი მონასმი...

ამ შეგრძნებიდანვე დაგვებადა და თანდათან ჩამოგვიყალიბდა ის ღრმა რწმენა, რომ სწორედ ეს მხარე, და ეს დრო — X საუკუნე — არის მწვერვალი თუ ერთ-ერთი მწვერვალთაგანი ზოგად ქართული ხელოვნების განვითარების, მისი სტილის ჩამოყალიბების პროცესში; ალგვეძრა კრამოლური სურვილი აქცენტების გადაადგილებისა, ჩვენი ჩვეული წარმოდგენების გადასინჯვისა. ამიტომ ესოდენ მძაფრი იყო სინანულის გრძნობა, მუდამ რომ თან დაგვდედა ტაო-კლარჯეთში ყოფნის დროს იმის გამო, რომ ჩვენმა უფროსმა კოლეგებმა, ქართული

ხელოვნების ისტორიის ფუძემდებლებმა „ჟამთა სიავის გამო“ ეს მხარე და მისი ძეგლები ვერ მოინახულეს, ვერ შეისწავლეს. რამდენად გაუადვილებოდათ მუშაობა და მათი დასკვნები ზოგიერთ შემთხვევაში მხოლოდ გუमानზე არ იქნებოდა დაყრდნობილი, რამდენად გამდიდრდებოდა მათ მიერ შეგროვილი და გააზრებული მასალა, რა სულ სხვა ელფერი მიეცემოდა მას...

ტაო-კლარჯეთის კედლის მხატვრობის ძეგლები, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი უაღრესად ფრაგმენტული სახითაა ჩვენამდე მოღწეული (რამაც, უნდა ითქვას, არ შეანელა ის უდიდესი შთაბეჭდილება, რომელიც მათ ჩვენზე დატოვეს), და ასევე მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენს მიერ მათი გაცნობა (მათი, ასე ვთქვათ, „შეთვალისწინება“) პირველი იყო და ძალზე ხანმოკლე (როცა ცდილობ, რაც შეიძლება მეტი დანახო და დაიმახსოვრო და მიღებული შთაბეჭდილებების იქვე გააზრების საშუალება არა გვაქვს) — მაინც გარკვეული დასკვნების გამოტანისა და მათი შემდგომი შესწავლის, პრობლემატიკის დასახვის შესაძლებლობას იძლევიან.

ამ მხარის ფერწერაზე (ოთხთა ეკლესია, ოშკი, ხახული, იშხანი; ტბეთისა და დოლისყანის მოხატულობა, ფაქტობრივად, აღარ არსებობს), თვითმხილველთაგან ზოგი რამ ექვთიმე თაყაიშვილსა აქვს. ნათქვამია. რამდენიმე სტატია მიუძღვნეს მას ნიკოლ და მიშელ ტაიერებმა და გარკვეული მოსაზრებები გამოთქვა მის ტექნოლოგიაზე დღევანდელ უმწიფლეს. მოკლედ მიმოიხილეს ის ნაწარმოებები და დაავით ხოშტარიამ თავის საანგარიშო სტატიაში 1990 წლის ექსპედიციის შემდეგ. ჩერდება მასზე ვახტანგ ჯობაძეც მის ბოლო ხანს გამოსულ ნიგნში. მაგრამ ვერც ერთი სხვის მიერ გადაღებული ფოტოსურათი, თანაც შავ-თეთრი, ვერც ერთი სლაიდი თუ ვიდეოფირი, ვერც ერთი სხვისი თუნდაც დანერვილებითი აღწერა ვერ გადმოსცემს იმ საოცრებას — თუმცა კი თითქოს უნდა გამზადდებდეს მასთან შესახვედრად — რასაც ტაო-კლარჯეთის ფერწერა ჰქვია. პირველი შთაბეჭდილება — იშხანი, მისი არქიტექტურა მთლიანად, მისი გუმბათის განუშემოგრებელი ფერწერა — როგორც იტყვიან, ენით აღწერელია, აქ ძნელია თუ შეუძლებელიც კი სათანადო სიტყვების პოვნა, ის უნდა განიცადო, რომ სამუდამოდ დაემონო. თუმცა კი ყოველ ახალ ძეგლზე თითქოს იგივე განცდა გვეუფლებოდა. ამიტომ დროით პირველით — ოთხთა ეკლესიით დავიწყებ და შევჩერდები მხოლოდ იმაზე, რაც ჩვენ ვნახეთ, სხვებისგან განსხვავებული.

ეს არის იმ მონასტრის მთავარი შენობა, სადაც ოდესღაც ბერად ალიკვეცა იოანე მთაწმინდელი. დიდი, სამნავიანი ბაზილიკა, არაფერს რომ არ ჰგავს (პარხლის გარდა) მანამდე და მერეც რომ ვნახეთ, ხალვათი, ზეატყორცნილი სივრცით, ასეთივე ფასადებით. სრული სისადავე და თავშეკავებულობა მორთულობაში, მხოლოდ „ტანწერ-წეტა“ თაღების მწყობრი და მკაცრი რიტმი და სარკმელთა თავზე პატარა „წარბები“. აღმოსავლეთ ფასადზე ფრონტონის ქიმში წრეში ჩაძირული ჯვრის ქვემოთ ასომთავრული წარწერა — „ქრისტი, ადიდე

დავით კურაპალატი." სწორედ მან და მისმა შემოკლებულმა ვარიანტმა, შემორჩენილმა რამდენიმე ანტიფიქსზე, მისცა საბაბი მკვლევართ დაეთარილებინათ ტაძრის მშენებლობის მეორე პერიოდი — ე. ი. მისი ამაღლებისა და თლილი ქვით მოპირკეთების — დავითის გაკურაპალატების დროით — 978 წლიდან 1001 წლამდე. თვით ტაძარს — ქვითა და აგურის რიგების მონაცვლეობით „ბიზანტიურ“ ყაიდაზე ნაგებს — ყველა მკვლევარი სხვადასხვანაირად ათარილებს. ე. თაყაიშვილი თელის მას IX საუკუნეში აგებულად და ამ დროისავედ მიიჩნევს მოხატულობას¹. ნ. და მ. ტაყერებისათვის ტაძარი IX ს-ს დასასრულითა და X-ს დასაწყისით თარიღდება, თლილი ქვით კედლების შემოსვასა და მხატვრობას ისინი დავით დიდის მეფობის დასაწყის პერიოდს — ე. ი. 961 წლის ახლო ხანს მიაკუთვნებენ². ვ. ჯობაძე ტაძრის მშენებლობას მთლიანად დავითს უკავშირებს, აქედან თავდაპირველ ნაწილს იგი ათარილებს 961-965 წლებით, გადაკეთება-ამაღლებას — 967-1001 წლებით, ხოლო მოხატულობას ტიერების კვალდაკვალ — 60-იანი წლებით³. ვფიქრობთ, ჩვენს მიერ მიკვლეული ზოგიერთი დეტალი დათარილების ერთგვარ დაზუსტების თუ ახალი კითხვების დასმის საბაბს მოგვცემს.

როგორც ცნობილია, ტაძარში მოხატული იყო მხოლოდ ფართე და უჩვეულოდ მალალი აფსიდი, სადაც მხატვრობა ხუთ რეგისტრად იყო განთავსებული. იგი წარმოადგენდა მეცნიერთა აზრით ზუსტად ჩაფიქრებულ და უაღრესად დამუშავებულ კომპოზიციას⁴ და იძლეოდა ქვედა რეგისტრში რვა სცენის სახით ქრისტეს ცხოვრებას ორგვარი ასპექტით — ხორცშესხმისა და მხსნელის მსხვერპლად შეწირვის, სიკვდილზე გამარჯვების სახით („ხარება“, „მარიამისა და ელისაბედის შეხვედრა“, „შობა“, „ნათლისღება“, „ფერისცვალება“, „ჯვარცმა“, „ჯოჯოხეთის წარმოტყვევნა“ და ერთ სცენად გაერთიანებული ორი სიუჟეტი — „მენელსაცხებლე დედანი საფლავის წინ“ და „ქრისტეს გამოცხადება მარიამებს“); მათ ზემოთ ძველი და ახალი აღთქმის მქადაგებელთ-წინასწარმეტყველთა და ეკლესიის მამათა რიგს (ათი წინასწარმეტყველი, ამათგან მოსე და მელქისედეგი სარკმლის წირთხლებზეა გამოსახული, და რვა ეკლესიის მამა), შემდეგ კი თეოფანური ხილვის კომპლექსურ სიუჟეტს: ქრისტეს, მის ქვემოთ — პეტიმასიას, მუხლმოყრილ ანგელოზების თანხლებით, და ბოლოს

¹ Е. Такайшвили. Археологическая экспедиция 1917-го года в южные провинции Грузии. Тб., 1952, გვ. 16.

² N. et M. Thierry. Peintures du X^e siècle en Géorgie méridionale et leurs rapports avec la peinture byzantine d'Asie Mineure. — Cahiers Archéologiques. XXIV. Paris, 1975. გვ. 86.

³ W. Djobadze. Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klardjeti and Šavšeti. Stuttgart. 1992, გვ. 168-170.

⁴ N. et M. Thierry, დასახ. ნაშრ., გვ. 75-86.

ღვთისმშობელს — ანგელოზებითა და მოციქულებით (იოანე ნათლისმცემლის ჩათვლით) გარშემოცემულს.

თუმცა ოთხთა ეკლესიაში მისვლისას ჩვენ არავითარი წინასწარ დაგეგმილი ამოცანები არ გვქონია, ძალაუწებურად გავეყვით იმ კვანძის გახსნას, რომელიც თვითონ ძეგლმა შემოგვთავაზა. თვალნათლივ შეიმჩნევა ეკლესიის ამაღლების ნიშნები, ამაღლებისა, რასაც მოჰყვა დიდი ცვლილებები, როგორც ფასადებზე, ასევე ინტერიერშიც. აშკარაა, რომ მოხატულობა ამ ცვლილებებამდე იყო შესრულებული. მაგრამ ეს ჩანს არა მარტო იქიდან, რომ შიგნით, მთავარ ნაწიში აღმოსავლეთ და დასავლეთ კედლების ზედა ნაწილში არ არსებობს შეღესილობა⁵, არამედ იქიდანაც, რომ აფსიდში, კედლის კონქში გადასვლის შემდეგ შეიმჩნევა ძველი მოხატულობიანი შეღესილობის თითქმის სწორხაზოვნად გადაჭრის ადგილი (აქ მარცხნივ ჩანს თავდაპირველი კაპიტელი, მეორე წყება ახალი, კაპიტულებისა გაცილებით ზევითაა ატანილი). ამის შემდეგ ახალი, ამაღლებული კონქი კვლავ შეიღესა. შეღესილობა უკვე სულ სხვაა, მოვარდისფრო-მონაცრისფრო ფერის. მისი ფენა სქელია, სტრუქტურა უხეში; ის, რომელზედაც ძირითადი მოხატულობაა შესრულებული, ძალიან თხელია, ძალიან წმინდა, პრიალა და თეთრი. ქართული ხელოვნების ისტორიის ინსტიტუტის თანამშრომლის ნ. კუპრაშვილის მიერ გაკეთებულმა სახელდახელო ანალიზმა დაადასტურა ჩვენი მოსაზრება, რომ ეს არის სუფთა ალუბასტრი, ე. ი. გადამწვარი თაბაშირი (და არა კირი — ვ. ჯობაძე). კონქის ახალ შეღესილობაშიც შედის თაბაშირი, მაგრამ მთლიანობაში მისი შემადგენლობა სხვაა.

ახლადშეღესილი კონქი მოიხატა, ასე რომ ფაქტობრივად მთლიანად აფსიდის მოხატულობა ორი სხვადასხვა დროისაა, თუმცა, შესაძლოა, არც იმდენად დაშორებულისა ერთმანეთისაგან. და შესაძლოა ასევე, რომ სწორედ ამ მეორე პერიოდს ეკუთვნის მოხატულობის ის ფრაგმენტები, რომლებიც ალაგ-ალაგ შემორჩენილია ძირითადი ნაგვის პილასტრებზე. თუ რა კომპოზიცია იყო წარმოდგენილი თავდაპირველ კონქში, ძნელია ამის თქმა, თუმცა კი, მისი ზომიდან გამომდინარე, იგი ნაკლებ მონუმენტური უნდა ყოფილიყო. ნ. ტაერი და ვ. ჯობაძე⁶ ამაჟამად არსებულში ხედავენ მანდორლაში ჩანერილი ქრისტეს გამოსახულების ფრაგმენტებს. ჩემი მხრივ შემიძლია დაეუბნა, რომ იქ, სადაც მანდორლა თავდება, კონქის საკმაოდ დიდი სიბრტყე რჩება; აქ ლურჯ ფონზე გაირჩევა მომწვანო წრე⁷ და, ასევე, წვრილ-წვრილი ფრთები, მაგრამ მოთეთრო ფერის, შავი ნახატით, სულ სხვანაირი, ვიდრე ანგელოზთა ცისფერი ფრთებია ქვემოთ. ვინაიდან, როგორც ჩანს, აქ ბევრი ფრთოსანი არსება იყო გამოსახული, თანაც კონქის

⁵ W. Djobadze, დასახ. ნაშრ., გვ. 168.

⁶ W. Djobadze, დასახ. ნაშრ., გვ. 166.

⁷ ნ. ტაერის თქმით აქ „ცის ნახევარწრიული კამარა ჩანს, რომელშიაც უფლის ხელი იყო ჩახატული“. N. et M. Thierry. დასახ. ნაშრ. გვ. 76.

თითქმის ცენტრში, ვფიქრობთ, მთლიანობაში კომპოზიცია უნდა ყოფილიყო იმ ტიპის, რომელიც დგინდება ტბეთში, მხატვრობის ამეამად არსებული ფრაგმენტებისა და, ძირითადად, 1888 წლის ფოტომასალით⁸ და წარმოადგენს ქრისტეს დიდების ტრიუმფალური გამოსახულების იმ ვარიანტს, როცა უფალი მოცემულია ანგელოზთა დასის თანხლებით.⁹

ეკლესიის ამალეებისას ნაიჭრა კონქის კომპოზიციის ქვემოთ განთავსებული ანგელოზთა მწკრივის შარავანდები და მათ შორის განლაგებულ საკმაოდ ვრცელი წარწერების ზედა ნაწილი. სამწუხაროდ, ჩვენს მიერ შემწნეული ამ წარწერების ნაკითხვა დროის სიმცირის გამო ვერ მოვასწარი.

ძალიან ცუდად გაირჩევა მწკრივი ღვთისმშობლისა მოციქულთა შორის. მათ ქვემოთ წინასწარმეტყველთა და ეკლესიის მამათა რიგი გაცილებით უკეთაა შემონახული. სწორედ ის, ძირითადად, გვაძლევს საშუალებას ვიმსჯელოთ როგორც მხატვრობის კოლორიტზე, ასევე ნახატზე, მის სტილზე.

სარკმლის ნიროთლებზე მოსესა და მელქისედეგის (ნ. ტაერის მიხედვით¹⁰, ე. ჯობაძე არ იზიარებს მის აზრს¹¹) გამოსახულებებია. მათ შუა თალის ცენტრში მედალიონში ჩასმული მანდილოსნის ნელსზევითა გამოსახულებაა სადედოფლო ტანსაცმელსა და უჩვეულო ფორმის გვირგვინით თავზე (რაც მომავალი კვლევის საგანი უნდა გახდეს), ხელში მას ეკლესიის მოდელი უჭირავს. ე. თაყაიშვილმა იგი ქტიტორის გამოსახულებად ჩათვალა¹²; ნ. და მ. ტაერებმა, რომელთაც არასწორად ნაიკითხეს აქ არსებული წარწერა, იგი დედოფალ ნანად მიიჩნიეს, გაქრისტიანების შემდეგ წინოს სახელი რომ მიიღო¹³, თ. ვირსალაძემ ფოტო-სურათის მიხედვით იგი ნმ. სოფიოს — ე. ი.

⁸ А. Павлинов, Экспедиция на Кавказ 1888 года. - Материалы по археологии Кавказа, вып. III. М. 1893, таб. XLII.

⁹ რამდენიმე საინტერესო ტექნიკური დეტალი: ქრისტეს ჯვრულ შარავანდზე გაიჩნევა ლურსმნების ნიშნები, როგორც ჩანს, აქ რაიმე მეტალის ფირფიტა იყო მიჭედლი. ქრისტეს სახის ცენტრში და თავის ზემოთ დიდი შავი ნახვრეტებია ვფიქრობ, ეს ის ადგილები უნდა იყოს, სადაც დიდი ლურსმინებით დამაგრდა ბათქაში.

¹⁰ N. et M. Thierry. დასახ. ნაშრ., გვ. 78. 81, ნახ. 7.

¹¹ W. Djobadze, დასახ. ნაშრ., გვ. 168.

¹² E. Такашвили. დასახ. ნაშრ., გვ. 85. ტაბ. 124-1.

¹³ N. et M. Thierry. დასახ. ნაშრ., გვ. 78. ტაბ. 5. ნანას გამოსახულებად მიიჩნევს ნ. ტაერი იშხნის ჩრდილოეთ მკლავის აღმოსავლეთ სარკმლის თალში მოცემულ მედალიონში ჩანერილ დედოფლის გამოსახულებასაც, ნახევარფიგურის სახით ბაზილიკის მოდელით ხელში რომ არის წარმოდგენილი. მეკლევარის აზრით დედოფალი აქ მოცემულია როგორც "la protectrice" არა იშხნის კათედრალისა, არამედ ქართული ეკლესიისა საერთოდ (დასახ. ნაშრ., გვ. 101, ნახ. 30).

ლეთიური სიბრძნის განსახიერებად გაიზარა¹⁴ და ეს შეხედულება გაიზიარეს ნ. ალექსიძემ და დ. ხოშტარიამ¹⁵. ვ. ჯობაძემ ფიგურის თანმხლები თავის აქეთ-იქით ორად გაყოფილი წარწერა სულ სხვანაირად ამოიკითხა — ს(ი)ო II ნი — და თქვა, რომ ეს არის „ალეგორიული პერსონიფიკაცია სიონის ანუ ზეციური იერუსალიმის“¹⁶. ამ სრულიად სწორ ნაკითხვას უნდა დავემატოთ ის, რომ ჩვენ შევძელით ჯობაძესთან დაკარგული ი-ს პოვნა; იგი ნამდვილად არსებობს, თუმცა პატარაა და ჩასმულია ძალიან მჭიდროდ ს-სა და ო-ს შორის.

ჯერ კიდევ ნ. და მ. ტფერებმა აღნიშნეს, რომ დედოფლის ხელში მყოფი მოდელი თვით მონასტრის მთავარი ტაძრის გამოსახულებაა. მაგრამ არავის მიუტყვევია ყურადღება შემდეგი გარემოებისათვის: მხატვარი, თუმცა კი თაღების რაოდენობას ამცირებს თავის მოდელის ფასადებზე, მაგრამ სხვა მხრივ იმდენად ზუსტად გადმოსცემს არსებულ ნაგებობას, რომ ჩრდილოეთ ფასადის გამოსახვისას იმეორებს რეალურად არსებულ დეტალს — იგი შუა თაღს ამაღლებულს აკეთებს სხვებთან შედარებით (გასათვალისწინებელია, რომ ვ. ჯობაძისეული სქემა არაა ზუსტი). აქედან გამომდინარე თუ მას აღმოსავლეთი ფასადის თაღები აჰყავს ფრონტონის ბოლომდე — თვით კარნიზამდე (თაღები მიბჯენილია სახურავზე), ეს იმას ნიშნავს, რომ იმ დროს, როცა გაკეთდა ფერწერა, ტაძარი მართლაც ამ სახეს ატარებდა — ე. ი. ეს მხატვრობა გაკეთდა ტაძრის ამაღლებამდე და ასახავს ტაძარს დაშენებამდელს¹⁷.

ჩვეულებრივ აღნიშნავენ ხოლმე, რომ ოთხთა ეკლესიაში გარკვეული წლები გაატარა იოანე მთანმინდელმა და უკავშირებენ ამას დავით დიდის მეფობის დასაწყისს — 961-965 წლებს. ამ დროისათვის მონასტერი მშენებარე კი არა, უკვე, როგორც ჩანს, სახელგანთქმული იყო და მაშინ, იქნებ, მისი ძირითადი შენობაც, მართლაც უკვე აგებული იყო და, როგორც ირკვევა, მოხატულიც?!

ვფიქრობთ, მედალიონის სიუჟეტს და მის წარწერას ჩვენთვის უნდა

¹⁴ ცნობილია, რომ სოფიისადმი მიძღვნილია ბიზანტიური სამყაროს X-XI საუკუნეთა ტაძრების გარკვეული რაოდენობა — კონსტანტინეპოლში, ოქრიდში, კიევში, ნოვგოროდში და სხვა.

¹⁵ ნ. ალექსიძე, დ. ხოშტარია. ახალი ცნობები ტაო-კლარჯეთის სიძველეთა შესახებ (1990 წლის ექსპედიცია). — ჟურნ. ლიტერატურა და ხელოვნება. თბ., 1991, № 1, გვ. 140.

¹⁶ W. Djobadze, დასახ. ნაშრ., გვ. 167, 177. ასევე ამოიკითხა წარწერა ზ. სხირტლაძემ მისი ტაო-კლარჯეთში 1990 წელს ყოფნის დროს, რაც ინსტიტუტში ანგარიშის წარმოდგენისას განაცხადა.

¹⁷ აქ საინტერესოა ოშკის სამხრეთ მკლავში არსებული ბანას ტაძრის გამოსახულების გახსენება. N. Thierry. Peintures historiques d'Oshki (Tao) — Revue des études géorgiennes et caucasiennes. No 2, Paris, 1986. გვ. 146-148. სქემა 4.

პქონდეს მნიშვნელობა არა მხოლოდ, როგორც ზეციური იერუსალიმის ალეგორიულ გამოსახულებას. იგი, ერთი მხრივ, უნდა წარმოადგენდეს ე. წ. terminus technicus ბაზილიკის არქიტექტურული ფორმის აღსანიშნავად, მეორე მხრივ კი უნდა იძლეოდეს ეკლესიის დასახელებას, მის სახელწოდებას. ორივე ძველი დროიდანვე აღინიშნება¹⁸. როგორც ამბობს გ. ჩუბინაშვილი, „საფიქრალია, რომ სიტყვა სიონის ხმარება, როგორც არქიტექტურული ტერმინისა, არ არის მთავარი, იგი უფრო შემთხვევითია, გამონეული ან ნაკარნახევი იერუსალიმში ამ სახელწოდების მატარებელი ეკლესიის ბაზილიკური ფორმებით და ყოველთვის გამოყენებული ლეთისმშობლისადმი (და მისი მიძინებისადმიც კი) მიძღვნილი ნაგებობების მიმართ“¹⁹. აქვე შენიშვნაში მეცნიერი მოიხსენიებს იერუსალიმის ლეთისმშობლის მიძინების ეკლესიას სიონზე, აგებულს პატრიარქ მაქსიმეს მიერ 340-345 წლებს შორის, რომელიც წარმოადგენდა უზარმაზარ ხუთნავიან ბაზილიკას პატრონიკონით.

იქნებ ოთხთა ეკლესიის შემთხვევაშიც სიტყვა „სიონი“ ტაძრის სახელწოდების, მისი ლეთისმშობლისადმი მიძღვნის მანიშნებელია?!

იქნებ ამასთანავე დაკავშირებით ზედმეტი არ იქნება „სიონის“ სახელწოდების მატარებელი ბაზილიკების უძველესი სახელწოდებების გახსენება, თუნდაც მცხეთის სვეტიცხოვლის — „წმიდა წმიდათა“-ს, „მოციქულთა“-ს, „დედა ყოველთა ეკლესია“-ს, იერუსალიმში სიონის მთაზე აღმართული ეკლესიის სახელწოდების მიბაძვით²⁰?! თუ მედალიონში მოთავსებული გამოსახულება სწორედ „ყოველთა ეკლესიათა „დედა“-ს გამოსახულებას წარმოადგენს²¹?! ანდა იქნებ ოთხთა ეკლესიის სიუჟეტი ერთგვარ ილუსტრაციას წარმოადგენს „კონსტანტინე და ელენეს ცხოვრების“ ერთ ვერსიაში დაცულ არა უგვიანეს VIII საუკუნის ცნობისა იმის შესახებ, რომ ელენეს მიერ აგებულ ეკლესიათა შორის არის იერუსალიმში წმინდა სიონზე აგებული ტაძარიც²².

¹⁸ Г. Чубинашвили. Болянский Сион. - Известия Института языка, истории и материальной культуры им. акад. Н. Марра, IX, Тб., 1940, гл. 86-89

¹⁹ იქვე, გვ. 85-86

²⁰ თ. მაგალობლიშვილი. კლარჯული მრავალთავი. თბ., 1991, გვ. 180-182.

²¹ ს. სირამის მიერ გააზრებული თეზის (სვეტიცხოველი, აია-სოფია და სიონი (სიმბოლოთა განმარტებისათვის) ერთგვარად საილუსტრაციოდ შემოიღია აღენიშნო, რომ ოთხთა ეკლესიის აღმოსავლეთი ფასადი შემკულია შეიდი თაღით. მაგრამ მთლიანობაში, რა თქმა უნდა, ეს თეზა ოთხთა ეკლესიის არქიტექტურასა და მის სახელწოდებასთან მიმართებაში, კიდევ დიდ კვლევასა და გააზრებას მოითხოვს.

²² „А святой Сион находится на возвышенном месте Св. града к Югу: блаженная и святая Елена, супруга Констанция и мать Великого Константина, воздвигла здесь церковь продолговатую большую в длину и ширину и покрыла ее вместо черепицы свинцом...“ — Повесть Эпифания о Иерусалиме и сущих в нем местах, издана В. Г. Васильевским. Православный Палестинский сборник. т. IV, вып. II, СПб, 1886, гл. XXVIII, 261-62. მაგლობას მოვასხენებ ქ-ნ თ. მაგალობლიშვილს ამ ცნობისათვის, თუმცა ზოგიერთი მკვლევარი მას არ მიიჩნევს სარწმუნოდ.

მაგრამ დავუბრუნდეთ ისევ ოთხთა ეკლესიის ტაძრის მოხატულობას. როგორც აღვნიშნეთ, აფსიდის ქვედა რეგისტრში ქრისტეს ცხოვრების რვა სცენაა განლაგებული, მათგან, ფაქტობრივად, ძნელად გასარჩევი ფრაგმენტებიაა შემონახული. მაგრამ დამახასიათებელია საინტერესო და არქაული იკონოგრაფიული და სტილისტური ფრესკები, როგორიცაა, მაგალითად, ანგელოზის უშველელი ფრთების დამუშავება „ხარებისა“ და ქრისტეს ფიგურა „მენელსაცხებლე დედათა“ სცენაში. დამახასიათებელია ასევე ამ სცენებში გამოყენებული ნათელი მოცისფრო-ზურმუხტისფერი და მათი მცირე ზომები, განსაკუთრებით მოხატულობის გამყოფ ფართე ორნამენტალურ ზოლებთან შედარებით. არაჩვეულებრივად საინტერესოა ამ ორნამენტების მოტივების რეპერტუარი — გეომეტრიულისაც და მცენარეულის, განსაკუთრებით კი მკვეთრი აღმოსავლურ-ელინისტური იერის მქონე ვარიაციები „სიუხვის რქის“ თემაზე²³. მათ უშუალო ორიგინალებს ნ. ტიერი IX ს-ს ძეგლებში ხედავს, მაგალითად, სამარაში (838-883 წლები)²⁴, მათ გამეორებებს კი იქვე ტაო-კლარჯეთში, კერძოდ, ოშკში პოულობს²⁵. ჩემთვის, პირადად, ნიშანდობლივია ერთგვარი სხვაობა ორნამენტიკასა და ფიგურულ გამოსახულებებს შორის და მათთვის დამახასიათებელი „მცენარული“ შემადგენლობა; „ცხოველხატულობა“, „მაქმანისებურობა“, ერთგვარი „სისუჭუჭე“, მათ არაჩვეულებრივ დახვეწილობასთან ერთად პირველთა და გარკვეული სიმშრალე, სიმკვეთრე, სწორხაზოვნება, გრაფიკულობა, ფიგურათა გარკვეულ „ბლოკისებურობასთან“ ერთად — მეორეთა. ეს სხვაობა, ვფიქრობ, მხოლოდ სხვადასხვა ოსტატებით არ აიხსნება, იგი ნიშანდობლივია ამ ადრეული დროისთვის და სვამს, ერთი მხრივ, ფრესკული და არქიტექტურული ორნამენტის და, მეორე მხრივ, ორნამენტისა და ფიგურულ გამოსახულებებს შორის ურთიერთშეთანხმებულობის საკითხს.

რაც შეეხება ფიგურულ გამოსახულებებს, ასევე ნიშანდობლივია და უაღრესად შთამბეჭდავი მათი მკაცრი სტატიკურობისა და უდახვეწილესი კოლორიტული შეხამებების ფონზე (თეთრის, ბაცი მწვანის (გლაუკონიტი), მონითალო-ყავისფრის, ოქრის) ძალიან მშრალი, გრაფიკული, მჭიდრო და სწორხაზოვანი ნახატი ეპისკოპოსთა მნკრივში²⁶ და არაჩვეულებრივად მოქნილი, მოძრავი, ხშირი, როცა თითქმის მთლიანად იფარება შიდა ნახატი ფონი — მაგალითად,

23. N. et M. Thierry. დასახ. ნაშრ., ტაბ. II და 12.

24. იქვე, გვ. 83-86.

25. იქვე, ტაბ. 12b.

26. გასათვალისწინებელია, რომ ნ. ტიერი, მათი სამოსის, კერძოდ ოლარის გადმოცემის სისტემას ბიზანტიური ხელოვნების ადრეულ ძეგლებში — VIII ს-დან X ს-ის შუა წლებამდე ხედავს და არა უფრო გვიან, ერთ შემთხვევაში კი ჩრდილოეთ კედელზე იგი ომოფორის განლაგებას VII ს-ის ტრადიციასაც კი უახლოვებს. (N. et M. Thierry. დასახ. ნაშრ., გვ. 81).

მოსესა და ქრისტეს გამოსახულებებში და მთების დამუშავებაში. ეს არაერთგვაროვნებაც ნიშანდობლივია და გასათვალისწინებელი.

ოშკმა განგვაცვიფრა თავისი საერთო იერით, სიბრტყეებისა და მოცულობების და ტეხილი ხაზების შეპირისპირებით, თავისი ფასადების პლასტიკურობით და რელიეფების მრავალფეროვნებითა და უფაქიზესი კვეთით, თავისი უზარმაზარი ოთხი სვეტით და მათი ბაზებით, არც ერთი რომ არ იმეორებს ერთმანეთს და თავისი განუმეორებელი სივრცით. მხოლოდ შიგნით შესვლისას ხედები, რამდენად დიდია ეს ტაძარი.

წარწერებიდან ვგებულობთ, რომ იგი აგებულია ბაგრატ ერისთავთ ერისთავისა და დავით მაგისტროსის (შემდგომში კურაპალატის) თაოსნობით. აგების თარიღი სხვადასხვა ავტორებს სხვადასხვაგვარად აქვთ გათვლილი: ი. ჯავახიშვილს — 958-966, ე. თაყაიშვილს — 950-961, ვ. ჯობაძეს — 963-973 წლები²⁷.

აღმოჩნდა, რომ აგებისას ტაძრის ინტერიერი მთლიანად მოსახატავად არ იყო განკუთვნილი: სამხრეთისა და ჩრდილოეთის აფსიდების კონქებში სუფთად თლილი ქვის წყობა შეფერილია, სამხრეთისაში — პარალელური ნახევარწრეების სახით, ნითელითა და თეთრით, ჩრდილოეთისაში — სხივისებურად²⁸ (გავიხსენოთ ატენის სიონის მსგავსად შეფერილი ტრომპები და კონქები²⁹). რელიეფებით შემკული გუმბათქვეშა აფრები (ოშკში ნითელითა და ლურჯით შეფერილი, როგორც ენირაბათში დღემდე), აქსც და სხვაგანაც, ისევე, როგორც კედლების თლილი ქვით მოპირკეთება (მაგ. ხახულში) მონიშნავს იმას, რომ X საუკუნის მეორე ნახევრის ტაო-კლარჯეთის ამ დიდ ჯვარ-გუმბათოვან ტაძრებშიც ოთხთა ეკლესიის, ე. ი. ბაზილიკის მსგავსად, ფერწერისათვის მხოლოდ გარკვეული ადგილები იყო განკუთვნილი (შეადარე ატენი). ამ ფერწერიდან მხოლოდ სხვადასხვა დროის ფრაგმენტებია შემოგვრჩა. ამათგან უადრესი სამხრეთის პასტოფორიუმის კონქში აღმოვაჩინეთ. მის ჩრდილოეთ ნახევარში კიდევში გაიჩნევა მთავარანგელოზის მალაღი და თხელი ფიგურა დავით გარეჯის სამონასტრო კომპლექსების — დოდოსა და საბერეების ტიპისა. სამოსი წრეებითა და ძვირფასი თვლებით არის მორთული, ფრთის ნახატი საკმაოდ კარგად იკითხება. შემდეგ „ცეცხლოვან ბორბლებზე“ „შემომდგარი“ ტეტრამორფი — ზემოთ ადამიანის პატარა ფიგურით ცისფერი და „თვალებით“ დაფარული დიდი ზომის ქვემოთ დასველები და მოლუნული ფრთებით. ნაწილობრივ შემორჩენილი საყდარი უხვად არის მორთული თვლებით. მანდორლის (შარავანდის) ოვალის თეთრი ზოლი ვინროა და მკვეთრი. ცხადია, კომპოზიცია ქრისტეს დიდების სცენას გამოსახავდა და ტაძრის აგების თანადროულია — ე. ი. 963-973 წლებისა.

²⁷ W. Djobadze. დასახ. ნაშრ., გვ. 126, 127.

²⁸ ვ. ჯობაძეს შეფერილობის მაგიერ ქვების წყობა აქვს ნაჩვენებ (W. Djobadze. დასახ. ნაშრ., გვ. 95).

²⁹ თ. ვირსალაძე. ატენის სიონის მოხატულობა. თბ., 1984, გვ. 13. ნახ. 7.

დროის მიხედვით შემდეგი მოხატულობა უკვე ჯოჯიკ პატრიკის მიერაა დაკვეთილი, ე.ი. 1036 წლისაა. მისი ოდესღაც თარიღის შემცველი მშენიერი ნარნერის ნაწილი აფსიდში (თეთრით, ამჟამად შავ ფონზე, შესაძლოა ეს ყოფილი სინგურია) ეხლაც კარგად იკითხება.³⁰

კონქის კომპოზიციიდან (ქრისტე ანგელოზთა შორის) შემორჩენილია საყდრის „ფესხადგამის“ თაღებით გაფორმებული ნაწილი და ქრისტეს მარჯვენა ტერფი — ნაგრძელბული, ქუსლისკენ შეიწროვებული, თითებისკენ გაფართოვებული. წითელი ნახატი ცოცხალია და რბილი, „ფერნერული“, შესქელებული თითების გამოსახვისას.

შემდეგი რეგისტრიდან ძლივს გაირჩევა ფერადოვანი ლაქების სახით ცენტრიდან ოდნავ განეული ჩრდილოეთისაკენ ღვთისმშობელი ორანტას პოზაში, მის შემდეგ თეთრად შემოსილი ფიგურა (თაყაიშვილისეული პეტრე), მის წინ — ასევე გაურკვეველი ფერადოვანი ლაქის სახით — იდაყვში მოკეცილი ზეაღმართული მარჯვენა ხელით იოანე ნათლისმცემელი (თაყაიშვილისეული პავლე). ერთის გამოშვებით შემორჩენილია მოციქულის ფიგურის ქვედა ნაწილი — ფართო ნაბიჯი, თავისუფლად ვარდნილი სამოსის მსუბუქი ნაკეცები, სამოსის ოქროსფერი ოქრისა და ვარდისფერის (შავი ნახატი) თბილი და მსუყე ფერები. მთელს ამ ფრაგმენტში გამოსჭვივის „კლასიკურობა“, ნახატში კი — ოსტატობა და დახვეწილობა.

მოციქულთა მწკრივის ქვემოთ ჯოჯიკის ხსენებული ნარნერაა, ქვედა რეგისტრში კი ეკლესიის მამათა და დიაკვნთა გამოსახულებების ფრაგმენტები³¹.

ჩრდილოეთ მკლავში ღვთისმშობლის მიძინების სცენის ფრაგმენტებიაა შემორჩენილი (ორი მფრინავი ანგელოზი ზემოთ, ქვემოთ — ნახრილი ფიგურის ქვედა ნაწილი).

სამხრეთ მკლავში მხატვრობის ნაწილი შემორჩა თითქმის ხელუხლებლად, თუმცა კი ვინრო ზოლის სახით, იმის წყალობით, რომ აქ გამართული ჯამეს სახურავზე სქლად დაყრილი მიწის ფენა ფარავდა მას³².

მკლავის ცენტრში, სარკმლებს შუა ეკლესიის პატრონის — იოანე ნათლისმცემლის გამოსახულებაა მისთვის დამახასიათებელი შეფერილობის სამოსში (ქიტონი ინტენსიური, ცხელი ოქროსფერი ოქრისაა, ნამოსასხამი — მოშავო, ხშირი, სქელი ნახატი შესრულებული დრაპირებით); მარჯვენათი იგი აკურთხებს მის წინ მდგომ თეთრებში

³⁰ ე. თაყაიშვილის დროს ნარნერა თითქმის მთლიანად იკითხებოდა. (E. Такашвили. დასახ. ნაშრ., გვ. 66, ნახ. 33, ტაბ. 67).

³¹ ე. თაყაიშვილი ჯერ კიდევ იხსენებს ნმ. იაკობს „ძმასა უფლისას“, იოანე ოქროპირს, პეტრე აღელქანდრიელს, ხოლო სარკმლის წირთხლებში ნმ. სტეფანე პირველმონამესა და ნმ. ეკატერინეს. (E. Такашвили. დასახ. ნაშრ., გვ. 54).

³² იქვე

შემოსილ საეკლესიო პირს (საკმაოდ მშრალი ნითელი ნახატი ნაზ ვარდისფერ „ჩრდილებში“ გადადის), მარცხენაში უკავია გაშლილი გრაგნილი³³. ნათლისმცემლის ხელმარცხნივ ასევე ვედრების პოზაში საერო პირია გამოსახული; მისი თეთრი სამოსი, ნაცრისფერში გარდამავალი, შავი ნახატითაა დამუშავებული, ნამოსასხამი დიდი ფიბულითაა შეკრული მკერდის შუაგულში; ე. თაყაიშვილისეული ფოტოს მიხედვით³⁴, მას დიდი, მომრგვალებული თავსაბურავი ახურავს, თმა და საშუალო ზომის წვერი შავი აქვს (ამჟამად სამივე ფიგურის თავები, ისევე, როგორც მუხლს ქვემოთ ფეხები, გადაშლილია), ნ. ტაერი მას ჯოჯიკად მიიჩნევს³⁵.

აფსიდის ამ ცენტრალური ნაწილის აღმოსავლეთით ოდესლაც აქ გაშლილი „ჯვარცმის“³⁶, (და არა „ჯვრის შემზადების“ ან მისი „ზიდვის“) კომპოზიციის კიდურა პერსონაჟებია: იოანე ბაც ქიტონსა და მოვარდისფრო მოსასხამშია ნიკაპთან მიტანილი ხელის მისთვის ტიპიური ფესტიტ, მწუხარების გადმომცემი ტრაგიკულად შეტეხილი წარბებით, მის უკან — შუბიან და ღრუბლიან მეომართა და იუდეველთა ჯგუფი შენობის ფონზე. დამახასიათებელია იოანესი და იუდეველთა სახეთა წერის სხვადასხვა მანერა: პირველ შემთხვევაში წაგრძელებული სახე ფაქიზი ნახატი, მისი ფერი ბაცი ოქრაა ნაზი მომწვანო ჩრდილებით, მეორე შემთხვევაში კი მრგვალი, ძლიერი გამოთეთრებებით ნაძერწი გამომეტყველი პირისახეები, მუქი, მონითალო-მოყავისფრო სახის ფერი, სწრაფი, ენერგიული (უხეშიც კი) ნახატი.

„ჯვარცმის“ საპირისპიროდ შემონახულია სცენა, რომელიც ნ. ტაერი აზრით ასახავს ბაგრატ IV-ის ქორწინებას ბიზანტიელ მეფისწულ ელენეზე ბანას ტაძარში³⁷. სცენის ქვედა ნაწილში ნითელი ხაზით გაყოფილი ორი მრავალფიგურიანი ჯგუფია, მათ თავზე ტაძრებია გამოსახული — ბანა, როგორც ამას გვამცნობს მის ქვეშ მოთავსებული თეთრი წარწერა: ϞϞϞϞ ϞϞϞϞ ϞϞϞ [ბანასა ეკლესია დამ...], ცოკოლზე მდგარი სამი კარიბჭით³⁸, თაღნართა და სარკმელებით (შენობა ოქროსფერი ოქრითაა შესრულებული, თეთრათი ხაზგასმული ნახატი ყავისფერია, მოყავისფრო ჩრდილებში გარდამავალი; აღსანიშნავია ნითელი კრამიტით გადახურული კარიბჭეები). მის

³³ იოანე. 1:29. იხ. N. Thierry. *Peintures historiques...*, გვ. 136, ნახ. 4, 6.

³⁴ E. Такашвили. დასახ. ნაშრ. ტაბ. 68, 2.

³⁵ N. Thierry. *Peintures historiques...*, გვ. 143-146, 150-153.

³⁶ ე. თაყაიშვილის ექსპედიციის მიერ მინისაგან განთავისუფლებული ამ კომპოზიციის ანგელოზის ნახევარფიგურა ერთერთი საუკეთესოდ შენახულთაგანია ამ ძეგლში (E. Такашвили. დასახ. ნაშრ. გვ. 54, ტაბ. 68.).

³⁷ N. Thierry. *Peintures historiques...*, გვ. 135-171

³⁸ თუ აფსიდითა და ორი კარიბჭით? N. Thierry. *Peintures historiques...*, გვ. 137, 146-148, ნახ. 7, 7bis, სქემა 3, 4a,b. ვ. ჯობაძესთან (დასახ. ნაშრ.) იხ. გვ. 83- 84, 139, ტაბ. 118, ნახ. 45.

გვერდით ცოკოლზე აღმართული, ჩანს, ასევე ცნობილი ნაგებობა (თუ ქალაქის გალავანი?). უდავოდ აქაც იქნებოდა წარწერა, მაგრამ მისი გარჩევა და ამოკითხვა ველარ მოვასწარიტ. ამ ისტორიული შინაარსის სცენის პერსონაჟთა სახეთა წერის მანერა ჰგავს „ჯვარცმის“ ჯგუფისას, ოღონდ სახის სარჩულის ფერი უფრო მოყვითალოა, ნახატი ნაკლებ ენერგიული, არც ის მკვეთრი სქელი გამოთეთრებებია ცხვირსა და ყველა ამობურცულ ადგილებზე, ისინი თითქოს გალღენენ მათზე. შესრულების დრო იგივეა, მხოლოდ ოსტატი სხვაა.

ე. თაყაიშვილისა და ვ. ჯობაძის მიერ შემჩნეული მხატვრობა სამხრეთ გაღერის აბსიდში უკვე სხვა, უფრო მოგვიანო დროისაა. შუაში საყდარზე მჯდომი ჩვილადი ღვთისმშობელი გაირჩევა³⁹. მისგან მარცხნივ ფრაგმენტულად შემონახული ანგილოზის გამოსახულებათა, ფრთების ძალიან ფაქიზი და დელიკატური ნახატი. ფართოდ გაშლილი მარცხენა ფრთა საყდრის ზურგს უკანაა ამოფარებული, რომელიც მისდა თავად უცნაურადაა გადაშლილი ზემოთკენ. მთავარანგელოზი თეთრ ქიტონსა და ნითელ წამოსასხამშია, ფართო, საიმპერატორო თელებითა და მარგალიტებით შემკული ლორწონი მკერდზე აქვს გარდი-გარდმო მოხვეული, მარცხენა ხელში სფერო უკავია, მარჯვენა გულთან აქვს მიტანილი. სახისა და ხელის ფერი ძლიერაა გამწვანებული ისევე, როგორც ღვთისმშობლის ნითელი მაფორიუმი, მოთეთრო სტოლა და თეთრებში ჩაცმული ყრმა; საყდარზე ორი ბალიშია ნანეცტებული „ყურით“, ქვედა — თეთრი, ზედა — ნითელი; საყდრის ზურგიდან გადმოშვებული ფართო ბაცი ფერის „ფარდა“ ბალიშებზე გადმოდის და ქვემოთ ეშვება...

ტაოკლარჯეთის კედლის მხატვრობის ორი უმნიშვნელოვანესი ძეგლის, ჯვარგუმბათოვანი ტაძრების — ხახულისა და იშხნის მოხატულობების შესახებ, სამწუხაროდ, ცოტა რამ შემიძლია ვთქვა ამჯერად. ხახულის ინტერიერს (მასში ამჟამად მჩეთია) მხოლოდღა თვალ შევაღწეო. ერთხელ ის დაკეტილი დაგვხვდა, მეორედ ცოტა ხნით შევიშვეს ლოცვის ნინ და მის შემდეგ, ხოლო რაც შეეხება იშხანს, იგი პირველი იყო იმ ძეგლთა შორის, რომელიც მოვიწახულებთ ტაოკლარჯეთში მოგზაურობისას და შთაბეჭდილება იმდენად დიდი იყო, იმდენად განმაცვიფრებელი და გამაბრუებელი, იმდენად არ ვიცოდით, რისთვის დაგვეთმო ყურადღება, რომ, ცხადია, დიდი შედეგები ამ ძეგლთა „კვლევის“ თვალსაზრისით არ გვექნებოდა. და მაინც—

ორივე ძეგლის დათარიღების თაობაზე საბოლოო აზრი ჯერჯერობით არ არსებობს. ხახულის მოხატულობაზე ამბობენ, რომ იგი იშხნისაზე ადრეულია, იშხნისა კი ერთი აზრით 950/60-1032 წლებშია შესრულებული⁴⁰, მეორეთი — 1032 წლის შემდეგ, ე. ი.

³⁹ თაყაიშვილმა ის ქრისტეს გამოსახულებად ჩათვალა (E. Такашвили. დასახ. ნაშრ., გვ. 50, 55).

⁴⁰ N. Thierry. დასახ. ნაშრ., გვ. 100; მეათე საუკუნის მეორე ნახევრით დათარიღებს იშხანის მოხატულობას შ. ამირანაშვილი ტაოკლარჯეთის კედლის მხატვრობის მოკლე აღწერისას ქართული მონუმენტური ფერწერის ისტორიის 1 ტომში (თბ., 1957, გვ. 104-108, რუსულ ენაზე).

ანტონ იშხნელის დროს ივანე მორჩაიძის მიერ მისი გადაკეთება-დასრულების შემდგომ⁴¹, გარდა იმისა, რომ აქ სხვა, უფრო გვიანი დროის მოხატულობების ფრაგმენტები არსებობს მრავლად⁴².

ხახულიცა და იშხანიც იმ უიშვიათეს შემთხვევას წარმოადგენს ქართული ხელოვნების ისტორიაში, როცა ორივემ გუმბათის მოხატულობა შეგვინარჩუნა, თანაც უმაღლესი დონის. მე ჩემდა თავად, არა მგონია, რომ იშხნის გუმბათის მოხატულობაზე უფრო მშვენიერი, უფრო დახვეწილი და უფრო სრულქმნილი რამ კოლორიტითაც, ნახატიითაც, კომპოზიციის საერთო გადანყვევითაც სადმე სხვაგან მენახოს. თითქოს განზრახ ტაო-კლარჯეთმა შემოგვინახა საქართველოში ეკლესიის გუმბათებისთვის ძველთაგანვე გამორჩეული უსაყვარლესი თემა „ჯვრის დიდებისა“ მის ორსავე ვარიანტში — „ჯვრის გამოცხადებისა“ (ხახული) და მისი „ამაღლების“ (იშხანში) სახით და კიდევ ერთხელ გაგვახსენა ამ თემის პალესტინური წარმომავლობა. ნიშანდობლივია ასევე, რომ „ძვალსა და ხორცში“ გამჯდარი, იგი არ უთმობს ადგილს ბიზანტიურ „ქრისტეს ამაღლებასა“ და „პანტოკრატორს“ გუმბათისათვის, მიუხედავად იმისა, რომ ქვეყნის ორიენტაციამ ამ დროისათვის მიმართულება იცვალა დასავლეთისკენ⁴³.

ზეანეული ლურჯ, ვარსკვლავებით მოჭედილ ცაში, თეთრი (ხახული), თუ ცისფერი (იშხანი) შარავანდების ფონზე, ეს ძვირფასი ქვებით შემკული ვერცხლის (!) კოლოსალური ჯვრები მათ ქვემოთ განლაგებული გამოსახულებების წყალობით — ეს მზისა და მთვარის ალგორიული გამოსახულებებია და ერთ შემთხვევაში „ელიას ამაღლება“ (ხახული), მეორეში კი — „ზაქარიას ხილვა“ (იშხანი. ნიშანდობლივია ამ უკანასკნელი თემის ასევე იერუსალიმური წარმომავლობა⁴⁴) — ლებულობენ მართლაც რაღაც კოსმიურ თუ კოსმოგონიურ ხასიათს. ის მოძრაობა, რომელმაც ბიძგი მისცა ელიას გაქანებულ ეტლს (ხახული), თითქოს თავის მაქსიმუმს აღწევს იშხნის ოთხი კვადრიგის სრბოლაში — ეს ხომ სამყაროს, კოსმოსის მოძრაობაა, ბრუნვა, ტრიალი და მის ზემოთ ლივლივებს და ბატონობს ქვეყნიერებაზე მთავარანგელოზების მიერ ზეანეული ტრიუმფალური ჯვარი — ქრისტეს სიმბოლო. გარდა თავისი იდეური შინაარსისა⁴⁵, ხახულში დასმულმა წმინდა კომპოზიციურმა ამოცანამ თავისი დაგვირგვინება პპოვა იშხანში. თუნდაც უკვე ამიტომ პირველი უნდა უსწრებდეს დროის მიხედვით მეორეს. თუმცა არის ამის ნიშნები სხვა მხრივაც — ნახატში, ფორმის გადმოცემაში, იკონოგრაფიულ დეტალებში (მთავარანგელოზის ფრთები აფსიდში, მისი წითელი კაბა,

⁴¹ W. Djobadze. დასახ. ნაშრ. გვ. 197

⁴² Е. Такашвили. დასახ. ნაშრ., გვ. 39; N. et M. Thierry. Peintures georgiennes... გვ. 100, 104.

⁴³ თ. მაღლობლიშვილი. დასახ. ნაშრ., 176.

⁴⁴ N. et M. Thierry. დასახ. ნაშრ., გვ. 98.

⁴⁵ იქვე.

ნრევებით მორთული ქვედა ნაწილში, მარგალიტებიანი ნამოსასხამი, მოციქულთა სახეთა და თმის ვარცხნილობის გადანყევება, „იერუსალიმად შესღვის“ სცენის რიგი თავისებურებანი და სხვა), ორნამენტის სრულიად თავისებურ რეპერტუარში (გუმბათის ყელის სარკმლებში და აფსიდის ნიშებში), რაც საბოლოო ჯამში დროის შუალედს ამ ორ მოხატულობათა შექმნის შორის საკმაოდ მნიშვნელოვნად ზრდის ალბათ. თავისთავად კოლორიტული გამა ხახულის გუმბათსა და აფსიდში, სადაც შემოგერჩა მოხატულობის ფრაგმენტები ანგელოზის თანმხლები მოციქულთა ფიგურების სახით⁴⁶, ერთია. ეს არის ძირითადად ლურჯის, ცისფერის, თეთრის, ყავისფერის შეხამებები. ნახატი კი სულ სხვადასხვაა: ზემოთ, გუმბათში — მკვეთრი, მძლავრი, „ჭედური“, ღრმა ჩრდილების თანმხლები, თითქოს ქვაზე კვეთის იმიტაციას (და ეს არაა მარტო მხატვრის მიერ გაანგარიშებული მანძილის გათვალისწინების შედეგია), რაც საბოლოო ანგარიშში ფორმას მზით განათებულ რელიეფს ამსგავსებს (მაგალითად, ელიას გამოსახულება). ნამონევს რა მას ამგვარად წინა პლანზე და ამით თითქოს ხაზს უსვამს მის მნიშვნელობას, მხატვარი, იქვე სრულიად გრაფიკულად, სიბრტყობლივად, თითქმის ორნამენტულად ასრულებს ელიას ეტლის ღრუბლებზე „მორბენალ“ ფრთოსან ცხენებსა და ეტლის ყვავილებივით გადაფურჩქნულ „ცეცხლოვან“ ბორბლებს. კომპოზიციის ცენტრშია და მას თითქოს კრავს ელიასთან შედარებით მომცრო ზომის ფართოდ ფრთებგაშლილი ანგელოზის გამოსახულება, მის თავზე შემორჩენილია წარწერა: ΑΓΓΕΛΟΣ [რაფაელ]. ცალ ხელში მას სადავეები უკავია, მეორეთი კი ელიას მარცხენა ხელი. თავის მხრივ ელია მიტრიალებულია უკან, ელისესაკენ, რომელსაც გადაანოდებს თავის ხალენს. ელისეს ფიგურა ჩამოშლილია, დარჩენილია მხოლოდ რამდენიმე ასო: ΤΗ... [ელი...].

ქვემოთ აფსიდში ნახატი რბილია, დენადი, ვარდნილი, უაღრესად გრაფიკული, ფორმა კი, შედეგად, სიბრტყობლივი. სულ სხვაა კოლორიტიცა (მოყავისფრო-მონაცისფრო) და ნახატიც „იერუსალიმად შესღვის“ სცენის ფრაგმენტებში სამხრეთის მკლავში (სცენაზე მსჯელობა ეხლა მხოლოდნა ლ. გუდიაშვილის მიერ გაკეთებული ასლის მიხედვით შეიძლება⁴⁷). ცხადია, აქ სხვა ოსტატის ხელი ჩანს, თუმცა დრო კი იგივე — ადრეული უნდა იყოს.

იშხნის გუმბათისა და მის ყელის მოხატულობის კოლორიტი ძირითადად იგივეა, რაც ხახულისა, მხოლოდ გამდიდრებული, გამრავალფეროვნებული ზურმუხტისფერით, უნაზესი გადასვლების შემცველი ცისფრით, ვარდისფრით, ბაცი მწვანეთი... დაიხვეწა ნახატიც და უმაღლეს არტისტიზმს მიაღწია, შეიცვალა პლასტიკა, მკვერივმა ბლოკმა ადგილი დაუთმო უფაქიზესი ძერწვის მოცულობებს (ანგელოზთა ფიგურები „ჯვრის ამაღლებაში“). მაგრამ განსაკუთრებით

⁴⁶ E. Такашвили. დასახ. ნაშრ., ტაბ. 97

⁴⁷ იქვე. ტაბ. 99

ნიშანდობლივია ის, რომ ეს რაფინირება არ გაცლილებია იმ ზღვარს, რომლის იქით შესაძლოა ერთგვარი მანიერიზმიც. ეს ფერწერა სწორედ იმიტომ არის ასეთი დონის, რომ სიფაქიზესთან, დახვეწილობასთან ერთად იგი შემცველია ლონიერად, გაქანებით დანერგილი მძლავრი, ვაჟკაცური სახეებისა (წმინდა გეომარტა ნახევარფიგურები გუმბათის სარკმელთა თალებში⁴⁸), მათი თანაფარდობა სწორედ მხატვრის თუ მხატვართა ოსტატობის, დახელოვნების დონის მაჩვენებელია.

ოთხი ანგელოზის მიერ ჯვრის ამალღების ქვემოთ, როგორც ითქვა, წინასწარმეტყველ ზაქარიას ხილვის ოთხი აპოკალიფსური ეტლია მოცემული (ზაქარია VI, 1-3), თითოეულში შემზღუდია ოთხ-ოთხი ცხენი (ფრთხების რაოდენობა არ შეესაბამება მათ რიცხვს, იგი ნებისმიერია და ნაკარნახევია კომპოზიციური წყობის მოთხოვნილებით), მეეტლეების მოძრაობა ხაზს უსვამს მათ „სრბოლას“, „მთები“ და „ხეობა“, საიდანაც გამოვიდნენ ეტლები, წარმოდგენილია კონტურის გასწვრივ თეთრი მძივებივით დახუნძლული ტალღოვანი „ღრუბლების“ სახით. მათ თანმხლებ ასომთავრულ წარწერებში მინიშნებულია ფრთოსანი ცხენების ფერი — შავი, თეთრი, ნაბლისფერი და ჭრელი (ფესანგი⁴⁹). გუმბათის სამხრეთ მხარეს, ეტლის ქვემოთ მთავარის პერსონიფიკაციაა — წრეში ჩანერილი ხარზე მჯდომი ნახევარდშიშველი ქალი⁵⁰; მზის გამოსახულებისაგან (ჩრდ. მხარეს) შემოიჩენილია მხოლოდ წრე.

გუმბათის ყელი თექვსმეტი ნახანაგი შემკულია რელიეფური თაღედით, რომლის ზედა ნაწილში მოთავსებულია მედალიონები ანგელოზთა ნახევარადფიგურული გამოსახულებებით. მათ ქვემოთ, თითო გამომშვებით წინასწარმეტყველთა რვა ფიგურაა გახსნილი გრაგნილებით ხელში (ამათგან შვიდის წარწერა ქართულია, ასომთავრული, ერთისა — ბერძნული⁵¹). წინასწარმეტყველთა ფიგურების ზედა ნაწილი და თავები შეენირა ამ ადგილას გაჭრილ მრგვალ სარკმელებს. გრძელ სარკმელთა ნიროთხლებზე წმინდანთა გამოსახულებებია. თაღებში კი — ზემოთხსენებული წმინდა გეომარტის ნახევარფიგურები⁵².

არის იშხნის სრულიად განსხვავებული მხატვრობაც დასავლეთ მკლავში⁵³, თუმცა ასევე ადრეული, სულ სხვა კოლორიტის, ნახატის,

⁴⁸ ე. თაყაიშვილის დროს ჯერ კიდევ იკითხებოდა მათი სახელები: ორანტი, დიმიტრი, ფოკა, კონონი, სერგი, თევდორე, მენა, პროკოფი (Е. Такашвили. დასახ. ნაშრ., გვ. 35. ნახ. 12; N.et M. Thierry. დასახ. ნაშრ., გვ. 100, ტაბ. 28).

⁴⁹ Е. Такашвили. დასახ. ნაშრ., გვ. 35, 36, ნახ. 13. ტაბ. 28, 29. N.et M. Thierry. დასახ. ნაშრ., გვ. 96, 98. ნახ. 22, 24, 25, 26.

⁵⁰ N.et M. Thierry. დასახ. ნაშრ., გვ. 94. ნახ. 23a.

⁵¹ Е. Такашвили. დასახ. ნაშრ., ნახ. 4-11.

⁵² N.et M. Thierry. დასახ. ნაშრ., ტაბ. 28.

⁵³ 6. ტიფრი დასავლეთის მკლავის მხატვრობას 1032 წლით ათარიღებს (თუმცა კი თაყაიშვილის კვალდაკვალ სთვლის, რომ აქ X საუკუნეში შესრულებული ფრესკები არსებობდა ბაგრატიონთა საგვარეულოს წარმომადგენელთა პორტრეტული გამოსახულებებით), ჩრდილოეთისა და სამხრეთ მკლავის მხატვრობათა ფრაგმენტებს კი XII საუკუნის პირველი ნახევრით (N.et M. Thierry. დასახ. ნაშრ., გვ. 100-104).

ფიგურულ გამოსახულებებთან ორნამენტის სრულიად სხვაგვარად შეფარდების. იმის დადგენა თუ ამ ნაფლეთებიდან რომელი რა დროს ეკუთვნის და შესაძლებლიადაცვარად ძეგლის ტოპოგრაფიის დადგენა, აქედან გამომდინარე კი იმის გარკვევა, თუ ამ პერიოდის ძეგლებში რა ადგილი უკავია მოხატულობას, ე. ი. კედლის რა ნაწილი იყო დაფარული მოხატულობით; ტექნიკა-ტექნოლოგიაში გარკვევა იმისათვის, რომ გასაგები იყოს, რა თანმიმდევრობით იხატებოდა ეკლესია (ფიგურული კომპოზიციების მასშტაბებიდან გამომდინარე ისეთი კოლოსალური სიბრტყეები, როგორიც არის, მაგალითად ოშკში, ძნელად წარმოსადგენია, რომ საერთოდ მთლიადან მოხატულიყო) — ჩვენს გასაკეთებელია. რომ არაფერი ვთქვათ კალკებისა და ასლების გაკეთების აუცილებლობაზე, ურომლისიდაც შეუძლებელი იქნება მოხატულობების საბოლოო დამუშავება. ეს, რა თქმა უნდა, ყველაზე რთული ამოცანაა ძეგლთა კონსერვაცია-რესტავრაციასთან ერთად, რის გარეშეც მათ საბოლოო მოსპობა ელის.

გასარკვევია ასევე, რა ურთიერთდამოკიდებულება არსებობდა ქანდაკებას და მხატვრობას შორის, როგორც ფიგურულ გამოსახულებებში, ასევე ორნამენტში; რომ იგი ძალიან მჭიდრო იყო, ეს თვალნათლივ ჩანს. სპეციალურად შესასწავლია ორნამენტი საერთოდ, რადგან სწორედ აქ, ტაო-კლარჯეთში, ჩვენ მომსწრენი ვართ ქართული ორნამენტის და, კერძოდ, ფრესკული ორნამენტის ჩასახვის, მისი ევოლუციის, მისი საბოლოო ჩამოყალიბების და სხვა და სხვა... ამ თითქმის შემოძარცულ კედლებში პრობლემათა ზღვაა გადასაჭრელი.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ:

ა) ჩვენს მიერ მიცვლული რიგი თავისებურებებისა (ოთხთა ეკლესია), ისევე, როგორც აქამდე დაუფიქსირებელი ფრაგმენტების მიგნება (ოშკი), საფუძველს გვაძლევს არსებული დათარიღებების დაზუსტებაზე ფიქრისა ზოგიერთ შემთხვევაში (ოთხთა ეკლესია), აქედან გამომდინარე კი გარკვეული მყარი ამოსავალი წერტილების პოვნისა X საუკუნის მეორე ნახევრის — XI ს-ის პირველი ნახევრის ფარგლებში ქართული ფერწერის ევოლუციის ზოგადი პროცესების გააზრებისას.

ბ) არსებული მასალა, მისი სიმწირისა და მიუხედავად, საკმაოდ მკაფიო სურათს იძლევა, წარმოაჩენს რა იმას, თუ რა ნიშნებით ხასიათდება ე. წ. ტაო-კლარჯეთის ფერწერული სკოლა, და მოწმობს იმას, თუ განვითარების რა არაჩვეულებრივად მაღალ დონეზე იდგა ქართული ხელოვნების ეს დარგი ამ პერიოდში საქართველოს სამხრეთ პროვინციებში. მაგრამ განსაკუთრებით ნიშანდობლივია ის, რომ სტილის ეს თავისებურებები ერთნაირადაა დამახასიათებელი როგორც მხატვრობისათვის, ასევე ქანდაკებებისა და არქიტექტურისათვის. ეს არის ზოგადად ტაო-კლარჯული სტილი, რომლის მანიშნებლებია: შეპირისპირება და ამავე დროს ბალანსი უაღრეს პლასტიკურობასა და სიბრტყობილობას შორის, მოცულობასა და ხაზს, ნახატს შორის (ამის ბრწყინვალე მაგალითია ქტიტორთა ფიგურები ოშკის „ვედრებაში“, სადაც მაღალი რელიეფის, თუმცა ნაზი გრადაციების მქონე მოცულობებზე დატანილია სრულიად სიბრტყობლივი,

გრაფიკული ნახატი ორნამენტის, ანდა „ელიას ამალღება“ (ხახულში); მოცულობისა და ხაზის ყველგან ერთნაირი და განსაკუთრებული სიზუსტე, სიმკვეთრე, სინამდნე, თავისებური კოლორიტული გამა, თუმცა განსხვავებული ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში, მაგრამ ყოველთვის დახვეწილი; უმაღლესი დახელოვნება, არტისტიზმი, დაუჯერებელი და ნარმოუდგენელი XX საუკუნის ადამიანისათვის და უდიდესი გემოვნება, როცა ძალიან ხშირად შეფასების მწვერვალად შეიძლება საკმაოდ „ფარგონული“ ფრაზა — „რა გემრიელადაა გაკეთებული“ — ყველაზე შესაფერისად მოგვეჩვენოს. ხაზისა და სიბრტყის „გემო“, მათი „პენი“...

გ) აშკარად შეიგრძნობა და ვფიქრობ, განსაკუთრებით ხაზგასასმელია ის, რომ ფერნერის განვითარება ტაო-კლარჯეთში კვალდაკვალ მისდევს ხუროთმოძღვრებისა და ქანდაკების განვითარებას. უფრო კი — სამივე დარგი ერთდროულად და პარალელურად ყალიბდება და ვითარდება (თუნდაც ორნამენტი — არქიტექტურული და ფერნერული). ეს მათი ურთიერთკავშირი, თითქოს ერთდროულად და ერთობლივად ჩამოყალიბება, როცა თითოეულ მათგანში მძლავრადაა ასახული დროისათვის დამახასიათებელი და თანაც ერთი და იგივე ყველასათვის სტილისტური ნიშნები (ყოველი ძეგლი მთლიანობაში თითქოს ერთი განცდით, „ერთი ამოსუნთქვით“, ერთი „სულის ჩაბერვითა“ შექმნილი. აქ ადგილი არა აქვს ჩავარდნებს, წინგასწრებასა ან ჩამორჩენას რომელიმე ერთ-ერთის, დონე სამივე დარგში ერთნაირია და ყველაფერი თითქოს ერთი შემოქმედის მოღვაწეობის შედეგია), განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ტაო-კლარჯეთის ძეგლებსა და, ვფიქრობთ, საფუძველს იძლევა სწორედ ისინი ჩავთვალოთ ქართული ხელოვნების განვითარების ერთ-ერთ ყველაზე მაღალ მწვერვალად.

უჩვეულოდ მზიანი, წყნარი, მშვიდი, გასხივოსნებული იყო ბუნება იმ საოცარი ათი დღის განმავლობაში. განვიმდა მხოლოდ ბოლო დღეს, ჩვენი უკან დასაბრუნებელი გზის ნახევარი რომ გამოვიარეთ. თითქოს ატირებული გვეთხოვეოდა ტაო-კლარჯეთი — ეს ზღაპრული მხარე, წინათ რომ საქართველო ერქვა, საქართველოს გული, ეხლა რომ სხვის ხელშია, დაობლებული და უპატრონოდ მიტოვებული ტაძრებით, ნანგრევებად ქცეული მონასტრებით.

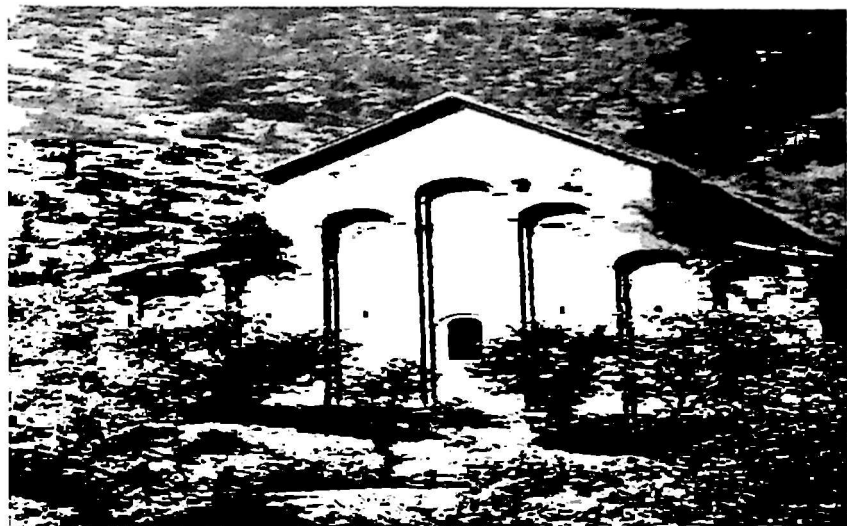
გვიან ღამე, წვიმის ქვეშ, დარდიანებმა გადმოვლაზეთ საზღვარი. ენახავთ კია კვლავ ამ საოცნებო მხარეს?! შევძლებთ კი რაიმეს გაკეთებას მისი ძეგლებისათვის?!



სურ. 1.
ოთხთა ეკლესია. აღმოსავლეთის
ფასადი. ფოტო გ. მარსაგიშვილისა.

სურ. 2.
ოთხთა ეკლესია. აღმოსავლეთის
სარკმლის თაღის მოხატულობა.
ფოტო ე. ჯობაძისა.

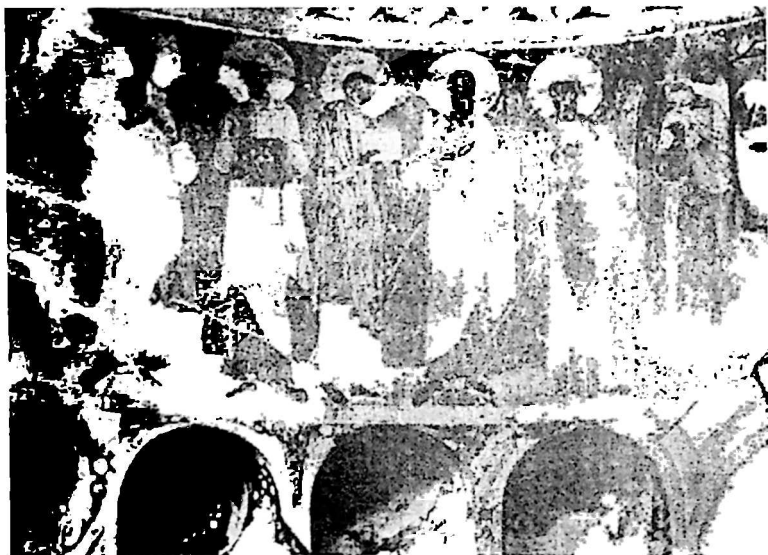




სურ. 3-4.
ოშკი. სამხრეთის მკლავის მოხატულობის ფრაგმენტები.
ფოტოები ვ. ჯობაძისა.



სურ. 5.
ხახული. გუმბათის მოხატულობის
ფრაგმენტი. ფოტო ე. ჯობაძისა.



სურ. 6.
ხახული. აფსიდის მოხატულობის ფრაგმენტი.
ფოტო ე. თაყაიშვილის არქივიდან.



სურ 7-8

იშხანი. გუმბათის მოხატულობის ფრაგმენტები.
ფოტოები ე თაყაიშვილის არქივიდან.

SOME NOTES ON THE PAINTINGS OF TAO-KLARJETI

Summary

The historical provinces of south-western Georgia - Tao-Klarjeti (at present on Turkish territory) - have preserved a large number of remains of medieval art. Despite their fragmentariness, the paintings of Otkhta-eklesia, Oshki, Khakhuli and Ishkhani (the murals of Dolisqana and Tbeti are already actually non-existent), permit to make certain conclusions. It seems that:

1. Some peculiarities of the paintings (Otkhta-eklesia) noted by the present writer, as well as the hitherto unrecorded fragments of paintings discovered by her (Oshki), may help to specify the existing datings, and hence to obtain definite and firm ground for the analysis of the overall process of the evolution of Georgian monumental painting in the second half of the 10th to the first half of the 11th century.

2. Notwithstanding its paucity, the available material evinces characteristic features of the so-called Tao-Klarjeti school of painting, attesting to the unusually high level of this sphere of Georgian art in the southern provinces of the country.

3. Significantly enough, the development of painting in Tao-Klarjeti followed the development of architecture and sculpture. More precisely, these three spheres of medieval art here took shape and developed synchronously and in parallel to each other. This interrelationship and interpenetration - their simultaneous and joint becoming, when the same stylistic features of the period are clearly traceable in each of these spheres - impart special significance to the monuments of Tao-Klarjeti. All this, in the author's view, gives ground to consider this period as one of the peaks in the development of Georgian art.

ორიგენი და იერუსალიმის ძარბული ლექციონარი (მოსანება)

240-იან წლებში დიდი ალექსანდრიელი ეგზეგეტიკოსი ორიგენი პალესტინის კესარიაში იმყოფებოდა, სადაც სხვა საქმიანობასთან ერთად შექმნა ჰეგზალები, რომლებიც განადგურდა — VII საუკუნეში, არაბთა შემოსევის დროს.

I. ეპისკოპოს ალექსანდრე იერუსალიმელის მონვევით იგი წმ. ქალაქში ჩავიდა სამუელის წიგნებზე საქადაგებლად. ამ ქადაგებებს გვაცნობს V ბერძნული პომილია, რომლებიც ითარგმნა და გამოიცა ფრანგულ ენაზე.

ეს პომილიები იკითხებოდა ღვთისმსახურების დროს. I პომილიაში იგი ხოტბას ასხამს ალექსანდრიის ეპისკოპოსს, რომელმაც იგი საქადაგებლად მოიწვია იერუსალიმის ერთ-ერთ ეკლესიაში, სავარაუდოა, სიონის ძველ ეკლესიაში, რომელიც III ს-ის წმ. ქალაქის საკულტო ადგილს წარმოადგენდა. შემდეგ ორიგენი მოიხსენიებს ლიტურგიკულ საკითხავს, რომელიც ის-ის იყო წაიკითხეს: „ჩვენ მოვესმინეთ მკითხველს, რომელმაც წაიკითხა სამუელის წიგნის ფრაგმენტი...“, ანდა „ფრაგმენტი, რომელიც ჩვენ წავიკითხეთ, საკმაოდ გრძელი იყო, რომელი ეპიზოდი უნდა განვმარტო?“ ეკითხება ალექსანდრიის ეპისკოპოსს. მრავალი დამონმება წამკითხველისა და წაკითხულის შესახებ სარწმუნოდ გვიჩვენებს, რომ ამ ქადაგებას ადგილი ჰქონდა ღვთისმსახურების დროს, როცა სამუელის წიგნები იკითხებოდა. ე.ი. მათ კითხულობდნენ III ს-ის იერუსალიმში.

II. V-VIII სს. წმ. ქალაქის ლიტურგიკული ძეგლები, ქართული და სომხური ლექციონარები, აღდგომის წინა 6 კვირისთვის ითვალისწინებდნენ სამუელის წიგნების კითხვას, სომხური ლექციონარი — მხოლოდ მარხვის მეორე კვირის მანძილზე, ქართული კი უფრო დიდი რაოდენობით ითვალისწინებდა სამუელის წიგნების საკითხავებს და მათ რამდენიმე კვირაზე აწაწილებდა. ე.ი. ორივე ლექციონარმა შემოგვინახა III ს-ში არსებული წიგნი. ამ ფაქტის კონსტატაცია კიდევ უფრო ზრდის ჩვენი ორი დოკუმენტის ისტორიულ და თეოლოგიურ მნიშვნელობას.

III. ლიტურგიული წლის რომელ მონაკვეთში კითხულობდნენ ბიბლიურ წიგნებს III ს-ში? ორიგენის პომილიები სამუელზე ამის პასუხს არ იძლევა. ხომ არ იყო ეს აღდგომის წინა პერიოდში, როგორც ამას ჩვენთვის საინტერესო ლექციონარები მოწმობენ? როგორც ჩანს, შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ასეთი წესი ნამდვილად არსებობდა III ს-ში. ლიტურგიკული ფორმები და წესები ბუნებით კონსერვატორული არიან და განსაკუთრებით ეწინააღმდეგებიან ცვლილებებს. ამას გარდა, ძნელი წარმოსადგენია, რომ სამუელის წიგნებიდან ამოღებული საკითხავები ჯერ ლიტურგიკული წლის სხვა პერიოდში წაეკითხათ,

შემდეგ კი აღდგომის წინა პერიოდში. ასეთი ვარაუდი სრულიად მიუღებელია.

ამრიგად, III ს-ში აღდგომის წინ იყო 6 კვირიანი პერიოდი, როცა ღვთისმსახურების დროს სამუელის წიგნებს კითხულობდნენ. ქართული და სომხური ლექციონარების თანახმად, ეს გახლავთ აღდგომის წინა პერიოდი, რომელსაც IV ს-დან მოყოლებული დიდმარხვას ეუნოდებთ.

ეს განსაკუთრებით საინტერესოა ლიტურგიული წლის თვალსაზრისით. მართლაც, უკანასკნელი 30 წლის მანძილზე ამერიკელმა, ინგლისელმა და ფრანგმა ისტორიკოსებმა: ტალიემ, ბალდუინმა, კოკინმა და სხვა, გამოთქვეს ვარაუდი, რომ ძველად მარხვას ადგილი პქონდა განცხადების, ქრისტეს ნათლისცემის ზეიმის შემდეგ, როცა ქრისტე, სახარებათა თანახმად, იოანე ნათლისმცემლის მიერ მონათვლის შემდეგ 40 დღით უდაბნოში გადაიხვეწა.

ქართული და სომხური ლექციონარები ამ ვარაუდს დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებენ, ყოველ შემთხვევაში, III ს-დან მოყოლებული და კერძოდ, იერუსალიმისათვის. III ს-ის წმ. ქალაქში არსებობდა 40 დღიანი პერიოდი, როცა იკითხებოდა სამუელის წიგნები, რომლებსაც ორიგენმა ღვთისმსახურების დროს კომენტარები გაუკეთა.

IV. ამით შუქი ეფინებოდა ქართული და სომხური ლექციონარების შედგენილობასა და ისტორიას.

სამუელის წიგნები მოგვითხრობენ მეფობის წარმოშობას ისრაელის ხალხში, საულისა და დავითის ამბებს, რომელთა დედაქალაქიც იერუსალიმი იყო. აგრეთვე ამ მეფეთა დაპყრობებსა და თავდაცვით ომებს. ეს ისტორიული წიგნებია. ამ წიგნებიდან ამოღებულ და ჩვენთვის საინტერესო ლექციონარებში წარმოდგენილი საკითხავები განსხვავდება აღდგომის წინა 6 კვირის მანძილზე წაკითხული საკითხავებისაგან. ეს უკანასკნელნი მოუწოდებენ მოქცევისაკენ (II სჯულთა, იოველი), სხვები კი ქრისტეს ენებებსა და აღდგომას გადმოსცემენ (იობი, იერემია).

ამრიგად, ჩვენთვის საინტერესო ლექციონარებში 2 ფენა ჩანს. ეს შთაბეჭდილება კი არა, რეალური ფაქტია, რომელიც თვალნათლივ შეიძლება წარმოვაჩინოთ. მართლაც, შეიმჩნევა, რომ 6 კვირის ყოველ ოთხშაბათსა და პარასკევს სამუელის წიგნების კითხვა წყდება და იკითხება იოველის, იერემიას, იობისა და II სჯულთას საკითხავები. ამ წიგნების ფრაგმენტები, როგორც წინასწარმეტყველ სამუელის მოწოდება, აღარ გვხვდება. სხვა შეცვლილა II სჯულთათი, იოველით, იერემიათი და იობით, რომლებიც წყვეტენ სამუელის წიგნის კითხვას.

აღდგომის წინა პერიოდი თანდათანობით გადაიქცა ნათლისღებისა და აღდგომის მოსამზადებელ პერიოდად, სავარაუდოა, კირილე იერუსალიმელის მეცადინეობით (IV ს.). საჭირო იყო ნათლისღებისათვის მომზადება; მრავალ წარმართს დევნის რწმენით, ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებითა და სული წმიდის გავლენით გაქრისტიანება სურდა. აღდგომის წინა 6 კვირა, რომელიც III ს-ში ჯერ კიდევ არ წარმოადგენდა ნათლისღებისათვის მოსამზადებელ

პერიოდს, ასეთად იქცა IV ს-დან. ამ დროისათვის შეიცვალა ნმ. ქალაქის ლექციონარის შედგენილობაც.

V. ამ ფაქტსა და მის ევოლუციას მოწმობენ სომხურ და ქართულ ლექციონარებში შემონახული სხვადასხვა ფენის ბიბლიური საკითხავები. ქართული ლექციონარი ყოველი ლეთისმსახურებისათვის მრავალ საკითხავს შეიცავს და სომხურზე უფრო ერთგულად გადმოგვცემს იმ ისტორიასა და ევოლუციას, რაც იერუსალიმურმა ლექციონარმა გაიარა III ს-დან მოყოლებული. ჯერ კიდევ ბევრი რამ შესასწავლია, იმისათვის, რომ შევძლოთ თითოეული დღის საკითხავთა დიდი რაოდენობის ახსნა.

დასკვნისათვის ვიტყვით, რომ აღდგომის წინა 6 კვირის უძველეს ფენას წარმოადგენდა სამუელის წიგნებიდან ამოღებული ფენა, რომელსაც ორიგენემ კომენტარი გაუკეთა 240-იანი წლების იერუსალიმში ლეთისმსახურების დროს. იმ დროისათვის უკვე არსებობდა ლექციონარი ან იმ საკითხავთა სია, რომლებიც აღდგომის წინ უნდა წაეკითხათ. ამრიგად, ქართული და სომხური დოკუმენტები იერუსალიმური ლეთისმსახურების მნიშვნელოვან დამოწმებას წარმოადგენენ არა მხოლოდ V საუკუნისათვის, არამედ III ს-დან მოყოლებული.

ORIGEN AND THE GEORGIAN JERUSALEM LECTIONARY

Summary

The paper discusses questions of the composition and evolution of the Jerusalem Lectionary – an early liturgical work. On the basis of a study of the homilies of Origen, a well-known 3rd cent. churchman, the author suggests that Origen preached these homilies – inspired by the Books of the Kings – as an interpretation of the canonical hours during divine service in Jerusalem. At the same time, the author stresses the fact that hours from the Books of the King are attested in the Georgian and Armenian redactions. Origen's homilies must be an interpretation of those hours.

On the basis of this link, the author considers the hours from the Books of the Kings to be the oldest stratum of the Jerusalem Lectionary.

სვეტიცხოველი, აია-სოფია და სიონი (სიგოლოთა გააზრებისათვის)

1. სვეტიცხოველი, აია-სოფია და სიონი, — სამივე ტაძარს, ეკლესიას, აღნიშნავს და ამასთანავე, სამივეს თავიანთი სიმბოლური მნიშვნელობანი აქვს. ეს მნიშვნელობანი ერთმანეთს უკავშირდება და მეტნაკლებად ერთმანეთს გულისხმობს. ჩვენ მათ განვიხილავთ სვეტიცხოველისადმი მიმართებაში.

ბიბლიაში სვეტი-ცხოველი (თავისი იერსახეებით: სვეტი — ღრუბლისა, სვეტი — ცეცხლისა, სვეტი — ჭეშმარიტებისა) ღვთისჩენას („თეოფანია“) მოასწავებს. ეგვიპტიდან გამოსულ ებრაელებს უდაბნოში „ღმერთი უძლიოდა დღისი უკუე სუეტითა ღრუბლისაჲთა, ჩუენებად მათდა გზათა, ხოლო ღამე სუეტითა ცეცხლისათა“ (გამოსვლათა, 13, 21. აქედან ჩანს, რომ „სვეტი ღრუბლისა“ და „სვეტი ცეცხლისა“ ერთი და იგივეა). „უფალმან პრჭუა მოსეს: „აჲა, მე მოვალ შენდა სუეტითა ღრუბლისაჲთა“ (გამოსვლათა, 19,9).

სვეტიცხოველის სახელდების უშუალო საფუძველი უნდა ყოფილიყო პავლე მოციქულის ეპისტოლე (I ტიმ. 3, 15), რომელიც საკუთრივ ეკლესიას ეხება: „ჯერ-არს სახლსა შინა ღმრთისასა სლვაჲ რომელ არს ეკლესიაჲ ღმრთისაჲ ცხოველისაჲ სუეტი და სიმტკიცე ჭეშმარიტებისა“. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ წერია: „ალაშენეს ეკლესიაჲ რომლისათვის პავლე მოციქული ახსენებს: „ვითარ-იგი ჯერ არს სახლსა შინა ღმრთისასა ყოფად, რომელ არს ეკლესიასი, სუეტი და სიმტკიცე ჭეშმარიტებისაჲ“!

ამისდაკვალად „სვეტიცხოველში“ იგულისხმება „სვეტი ჭეშმარიტებისა“. ესაა ჭეშმარიტება „ცხოველი ღმრთისა“, მაცხოვრისა. თანამედროვე ეგზეგეტიკა პატრისტიკულ ეგზეგეტიკაზე დაყრდნობით ითხოვს ეს გააზრებულ იქნას პავლე მოციქულის ტიმოთესადმი მიმართული II ეპისტოლეს სიტყვებით: „სიყრმითგან საღმრთონი წიგნნი იცნი, რომელი შემძლებელ არიან განბრძნობად შენდა ცხოვრებისათვის სარწმუნოებითა ქრისტელ იესოისითა“ (II ტიმ. 3,15).²

„სვეტი-ცხოველი“ გულისხმობს საღვთო ჭეშმარიტებას, საღვთო, ანუ წმინდა სიბრძნეს („აია-სოფიას“), რომელიც არის მაცხოვრებელი სიბრძნე, „ცხოველი ღვთის“ სიბრძნე. ასეთი შინაარსის შემცველია „სვეტი-ცხოველი“. ნიშნადობლივია, რომ „სვეტი-ცხოველის“ შინაარსი

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, ი. აბულაძის რედაქციით, თბ. 1963, გვ. 200 (ქვემოთ — ძეგლები, I).

² The Orthodox Study Bible. Thomas Nelson Publishers. Nashville, Tennessee. 1993. p. 489.

უკავშირდება უფლის ქართულ სახელდებას — „მაცხოვარი“ (რომელიც თავისებური „გაშიფრვა“ ბერძნულისა „სოტეროს“ — „მხსნელი“), რაც საერთო-ქართველურ გავრცელებას პოვებს (მეგრულსა და სვანურში). სიმბოლური აზრით, სვეტი-ცხოველიც „მაცხოვარია“. იგი წარმოაჩენს ღვთაებრივ „წმინდა სიბრძნეს“, ღვთაებრივ ჭეშმარიტებას. „სვეტი-ცხოველის“ კავშირს ღვთაებრივ სიბრძნესთან საკუთო-ბიბლიური საფუძველი აქვს.

II. როდესაც არ უნდა მომხდარიყო სვეტი-ცხოველის დამკვიდრება და მისი აგიოგრაფიული ფიქსირება, ზემოაღნიშნულ სიმბოლოთა ურთიერთმიმართების ძიება მაინც არ დაკარგავდა მნიშვნელობას. მაგრამ არსებობს არაერთი საფუძველი, რომ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებში პირველად შრეთა შორის სვეტიცხოველის აღმართვა ვიგულვოთ. იგი „მკლავმან ღმრთისამან ადილო და ცით ჩამო თვით დამყარა“.³ ამ დროს მომხდარა იმ ხის (ბოძის) „ფერისცვალება: ზეციდან „სუეტი იგი ცეცხლის სახედ ჩამოვიდოდა“.⁴ მეფე მირიანი ყვება: ვხედავდითო „თულთ შეუდგამითა ნათლითა ზეცით ქუეყანად შთამომავალსა ნიშსა ჯუარისასა და სუეტსა ამას ნათლისასა“.⁵ წმ. ნინო განუმარტავს მეფეს, რომ ამით განხორციელდაო ღვთისჩენა.⁶

ასე გარდაისახა ერთი შვიდ ბოძთაგანი სულიერ რაობად, ნათლის სვეტად („სუეტი ნათლისაჲ“) და ამიერიდან ასევე მოიხსენიებდნენ მას. იმთავითვე მას დიდი სასწაულები მოუხდენია და ამიტომაც მირიანის ანდერძში მას ეწოდება „სვეტი-ცხოველი“ („დიდი შიში იყო ყოველსა ზედა კაცსა სუეტისა მის ცხოველისა, რამეთუ ხედვიდა ყოველი კაცი სუეტსა მას ვითარცა ძალსა ღმრთისასა“.⁷

სწორედ სულად მოვლენილი სვეტი-ცხოველის სახელობის გამხდარა ახლადამენებული ეკლესია, თუმცა სულ პირველად მისთვის „წმიდათა წმიდა“ დაურქმევიათ. ნიშანდობლივია, რომ „სვეტი-ცხოველი“ ზეციდან ჩამოეშვა როგორც „ძალი ღვთისა“. შემდგომში „ჩამოსვეტება“ პარადიგმულ სახედ ქცეულა და ხშირად იჩებს თავს ქართულ ფოლკლორულ თუ ლიტერატურულ ნაწარმოებებში („ვეფხისტყაოსან-ში“, ილიასთან, ვაჟასთან).

„სვეტი-ცხოველი“ არის „ძალი ღვთისა“ და მისი სახელობისაა ტაძარი სვეტიცხოველი.

III. ეფრემ მცირის თეოლოგიური ლექსიკონი განმარტავს: „ძალ

³ შვიდი სვეტი ლეონტი მროველთანაა. ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა. — ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბ., 1955, გვ. 112. ძეგლები, I, გვ. 101.

⁴ იქვე, გვ. 141.

⁵ იქვე, გვ. 149.

⁶ იქვე, გვ. 149-150.

⁷ იქვე, გვ. 160.

ღმრთისა არს ქრისტე, ღმრთისა ძალი და ღმრთისა სიბრძნე",⁸ რაც იმეორებს პავლე მოციქულის სიტყვებს: „ქრისტე ღმრთისა ძალ არს და ღმრთისა სიბრძნე" (1 კორინთ. 1, 24). ქრისტეს ძალი მისი სიბრძნეა და ესაა სოტერული სიბრძნე (იქვე), შეიძლება ითქვას — „სიბრძნე ცხოველი". ამ აზრით ერთმანეთს უკავშირებს „ძალსა" და „ცხოვრებას" არეოპაგიტული „საღმრთოთა სახელთათვის" (თ. VIII, 1).⁹

თუ „სვეტი-ცხოველი" წარმოესახებოდათ „ძალად ღვთისა", იგი უნდა გაეაზრებინათ „ღვთის სიბრძნედაც" ანუ წმინდა სიბრძნედ, აია-სოფად. ღმერთი სიბრძნით განაგებს ქვეყნიერებას („ღმრთმან სიბრძნით დააფუძნა სოფელი". იგავთა 3,19), რისი იკონოგრაფიული განსახოვნებაა „ქრისტე-პანტოკრატორი" („ქრისტე ყოვლისმპყრობელი"). ღვთის სიბრძნე განსაკუთრებით მძლავრად ვლინდება „სახლსა შინა ღმრთისასა" ანუ ეკლესიაში. ამ აზრით შენდებოდა „სოფიის" ტაძრები და, უპირველეს ყოვლისა, „აია-სოფია". ღვთის სიბრძნე („აია-სოფია") ჭეშმარიტების სვეტად დამყარდა სვეტიცხოვლის ტაძარში. თავად ტაძარი, ვითარცა „სხეული" ღვთაებრივი სულისა, სავანეა „წმინდა სიბრძნისა" („აია-სოფიასი").

ტაძარი მიკროკოსმოსია. იგი „სიბრძნისაგან" (უფრო ზუსტად, ზეშთასიბრძნისაგან) იქმნება ისევე, როგორც სამყარო და პირუკუ. „სიბრძნემან იშენა კთავისა თვისისა სახლი და ქუეშე შეუდგნა მას შვიდნი სვეტნი" (იგავთა, 9,1). ასე აშენდა აია-სოფიაც და სვეტიცხოველიც. ამნაირადვე შენდებოდა შემდგომი ტაძრებიც. ხანძთის ეკლესიის მშენებლობის დანყების წინ გრიგოლ ხანძთელი ლოცვით მიმართავს ქრისტეს: „შენ, თვით სიბრძნემან, იშენე თავისა თვისისა სახლი სინმიდისად".¹⁰

IV. აია-სოფიას აშენებაზე მოგვითხრობს ძველი ბიზანტიური ტრაქტატი — „უნყებამ და თხრობამ აღშენებისათვის დიდებულისა ტაძრისა, ღმრთისა ეკლესიისა, რომელსა სახელედების წმიდაჲ სოფია, რომელ არს სიბრძნე და ესრეთ აღუშენა პირველ და შემდგომად ქალაქსა კონსტანტინეპოლის, ახალსა პრომსა".¹¹ აქ ნათქვამია: „დიდი ღმრთისა ეკლესია წმიდა სოფია პირველად აღაშენა დიდმა კონსტანტინე სიონად,..." და განამრავლა სუეტებითა მრავლითა (10). ასე რომ, მართალია, აია-სოფია საბოლოოდ იმპერატორ იუსტინიანე

⁸ ეფრემ მცირე, უწყებაი მიზეზსა და ვითარებასა და თხრობაი წესსა და სახმარებასა წინა-მდებარისა ამის წიგნისა, რომელ არს „თარგმანებაი ფსალმუნთაი". — მ. შანიძის გამოცემა. — თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, II, თბ., 1968.

⁹ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა. თბ., 1961.
¹⁰ ძეგლები, I, გვ. 260.

¹¹ ოლა ბერიძე, ბიზანტიური ტრაქტატი სოფიის ტაძრის აშენების შესახებ. თბ., 1982, გვ. 21 და სხვა.

დიდის სახელს დაუკავშირდა, მაგრამ იგი ტაძრის „მეორედ მაშენებელია“ (განასრულა 537 წელს). პირველად „აია-სოფია“ სვეტიცხოვლამდე აშენებულია. მას ორი სახელი ჰქონია: „აია-სოფია“ და „სიონი“.

ეს პირველი აია-სოფია უნდა გამხდარიყო პირველნიმუში სვეტიცხოვლის პირველი, მირიანისეული ტაძრისა. „მოქცევაჲ ქართლისაჲჲჲ“ ნათქვამია, რომ როცა მირიან მეფემ ქრისტიანობა აღიარა, ჯვრები აღმართა და სვეტიცხოვლის აშენება გადანყვიტა, „ნარავლინნა მირიან მეფემან და ითხოვნა საბერძნეთით ქვის მთელნი და კირითხურონი და მოსცნა მეფემან“.¹² ამასთანავე ბიზანტიის იმპერატორმა ქართლში „ნარავლინნა ეპისკოპოსი იოვანე და ორნი მღვდელნი და ერთი დიაკონი და ხატი მაცხოვრისა და ძელი ცხორებისა და სხუაჲ წიგნები“.¹³ ყოველივე ეს ერთნაირად განაპირობებდა, რომ ახლად აღსამართავი უმთავრესი ტაძრის პირველსახე აია-სოფია ყოფილიყო. ამიტომაც სვეტიცხოვლის სახელდებაში აია-სოფიას (წმინდა სიბრძნის) აზრი უნდა ჩადებულიყო. როგორც დავინახეთ, ეს ასეც მომხდარა.

ქართულ ეკლესიას ორი საფუძველი ჰქონდა: იერუსალიმური და კონსტანტინეპოლური. მართალია, არსებითად ქართული ქრისტიანობა იერუსალიმური წარმოშობისაა, მაგრამ ეკლესიოლოგიის მიხედვით კონსტანტინეპოლის გავლენაც მრავალმხრივია.

V. სვეტიცხოვლისა და აია-სოფიას ურთიერთმიმართებისთვის გასათვალისწინებელია სოლომონის ტაძარიც. ეს იყო ტაძარი სიბრძნისა, რადგან მის მთავარ სინამდის ადგილას, „დაბირში“, რომელსაც „წმიდათა წმიდა“ ერქვა, რჯულის კიდობანი იდგა, რომელშიაც ინახებოდა ფილები ათი მცნებით. ეს იყო ძველი ალთქმის მთავარი სიბრძნე, რომელსაც უნდა დამყარებოდა ახალი ალთქმა. სიბრძნე სოლომონისა თავად იყო წინასწარმოსწავება ქრისტიანული სიბრძნისა („იგავნი“ სოლომონისანი, „ქებაჲ ქებათაჲ“ სოლომონისა). პირობითად რომ ვთქვათ, სოლომონის ტაძარს უნდა დაფუძნებოდა აია-სოფიაც და სვეტიცხოველიც. ამისი ისტორიული შესაძლებლობა ვერ გამოირიცხება იმიტომ, რომ დავით-სოლომონის ტაძარი დაინგრა ნაბუქოდონოსორის შემოსევისას (VI ს. ძვ. წ.). შემდეგ აღადგინეს იერუსალიმის ტაძარი (სადაც დადიოდა ყრმა იესო). ქართლში ისინი შეიძლებოდა ცნობილი ყოფილიყო ჯერ ნაბუქოდონოსორის დროს ლტოლვილი ებრაელებისგან და შემდეგ კი პირველქრისტიანი მცხეთელი ებრაელებისგან. როგორც არ უნდა ყოფილიყო, სოლომონისეული იგავური (ანუ იდუმალი) სიბრძნე გათვალისწინებული იქნებოდა ყველგან, სადაც „წმინდა სიბრძნე“ იგულისხმებოდა. აია-სოფიასა და სვეტიცხოველისათვის იერუსალიმიდან სოლომონის

¹² ძეგლები, I, გვ. 86.

¹³ ძეგლები, I, გვ. 86.

ტაძრის გარდა, პირველნიმუშად უნდა ქცეულიყო ქრისტეს საფლავის ტაძარი და სიონი.

პირველი მათგანის სახე არის სვეტიცხოველში მარჯვენა მხარეს, უფლის კვართის ადგილას ჩადგმული მცირე ეკლესია. უფლის კვართის დაფლვის ადგილი მაცხოვრის საფლავის სიმბოლო იყო და აღდგომის იდეას შეიცავდა, რასაც შეესაბამება ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადზე, სულ მალე არსებული სამი სარკმლიდან მარჯვენა, გვერდით ლომისა და არწივის გამოსახულებით, რომლებიც, „სახისმეტყველის“ განმარტებით, აღდგომას განასახოვნებენ.¹⁴ ეს „აღდგომის სარკმელი“ უნდა გაიაროს სვეტიცხოველმა, რათა უფლის კვართზე დაყრდნობით ქართული მინა შეეერთოს ზეცასთან. ასეთი აზრით მსჭვალავს სვეტიცხოველის ტაძარს სვეტიცხოველი, ვითარცა წმინდა სიბრძნე და ვითარცა საღვთო ძალი.

სვეტიცხოველს ყოველთვის თან ახლავს წმინდა ჯვრის სასწაულქმედება და ისინი ერთ მთლიანობაშია წარმოსადგენი. ამიტომაც ეუბნებოდა მეფე მირიანი ნმ. ნინოს: „ვიხილავთო საშინელითა ხილვითა და თუალთ-შეუდგამითა ნათლითა ზეცით ქუეყანად შთამომავალსა ნიშნსა ჯურისასა და სუეტსა ამას ნათლისასა“.¹⁵ ზეცისა და მიწის შემაერთებელი სასწაულებრივი სვეტის და ნათლითმოსილი ჯვრის ერთ მთლიანობაში წარმოდგენა საყოველთაოდ ყოფილა გავრცელებული და იკონოგრაფიაშიც ასახულია.¹⁶

VI. სვეტიცხოველს ერქვა სიონი. ეს მისი ერთ-ერთი ძირითადი სახელი იყო და არა მხოლოდ სიმბოლური სახელდება.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ მოგვითხრობს, რომ სოჯი დედოფალი მოსანათლავად მოვიდაო „მცხეთად, ქალაქად დიდად და დიდებულად, ადგილად წმიდად სიონად, სახლად ღმრთისად.“¹⁷ ამავე თხრობაში ნახსენებია „სიონისა კათოლიკე ეკლესია“ და „წმიდა სიონი“ (იქვე, 99).

„სიონი“ სვეტიცხოველისთვის უნდა ეწოდებინათ ორი მოტივით: ა) „სიონი“ ქცეულა უმთავრეს ეკლესიათა ზოგად სახელად, უმთავრესი სინამდის ადგილის აღმნიშვნელად, რადგან სიონი იყო დავითის გოდლის ადგილი, ლეთისმშობლის მიძინების ადგილი და სახელი წმინდა

¹⁴ ბასილ კესარიელი, მხეცთათვის სახისა სიტყუაი. — „შატერდის კრებული“, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბ. 1979.

¹⁵ ძეგლები, I, გვ. 149.

¹⁶ J.C.Cooper. Lexikon alter Symbole. VEB E. A. Seemann Verlag. Leipzig. 1986, S. 79. „გრიგოლ პართეველის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: „ერთი იგი სუეტი დადგა ადგილსა მას, სადა-იგი აღსარებულ იყო ნეტარი რიფსიმე“. „დიდი იგი სუეტი ნათლისაი სახე არს კათოლიკე ეკლესიისაი“ (ძველი მეტაფრასული კრებულენი, გვ. 488, 489).

¹⁷ ძეგლები, I, გვ. 102.

ეკლესიისა; ბ) სვეტიცხოველი თორმეტი მოციქულის ტაძარი იყო, მაგრამ მას უკავშირდებოდა სახელი ღვთისმშობლისა, რადგან ღვთისმშობელს ქართლისადმი მოციქულებრივი მისია დაეკისრა. „სიონი“ ღვთისმშობლის ტაძრებს ეწოდებოდა და ამიტომაც შეიძლება სვეტიცხოვლისთვის ეწოდებინათ „სიონი“. ქართლის გაქრისტიანების შემდეგ, როცა მცხეთა ქრისტიანულ იერუსალიმს შეამსგავსეს, სხვა რეალიათა შორის განსაკუთრებული ადგილი ამ სისტემაში უნდა დაეჭირა „სიონს“ — სვეტიცხოველს.¹⁸

ამ საკითხებთან დაკავშირებული ქართული წყაროების მიმოხილვისას სამეცნიერო ლიტერატურაში გათვალისწინებულია, რომ იერუსალიმში, სიონის მთაზე მდებარე უძველესი ეკლესია, აგებული 337-387 წლებს შუა მოციქულთა სახელზე, წმ. სიონად იწოდებოდა.¹⁹

აია-სოფიასთან თუ სიონთან დაკავშირება სვეტიცხოვლისა მის განიდებად კი არ უნდა მივიღოთ, არამედ მოვალეობად, რათა ქართული ეკლესია ზიარებოდა საყოველთაო სინამდევებს.

VII. სვეტი-ცხოველსა და მის სახელზე აგებულ ეკლესიას, სვეტიცხოვლის ტაძარს, მრავალგვარი სიმბოლური გააზრება უკავშირდება.²⁰ ასეთი გამოიყენა ემყარება იმას, რომ „სვეტი-ცხოველი“ ღვთაებაა, ანდა — მისი ანგელოზური სახეა, ხოლო სვეტიცხოვლის ტაძარი — „ღვთისმშობელია“ (ეფრემ მცირის თეოლოგიურ ლექსიკონში ასეთი განმარტებაა: „ადგილ ღმრთისა ოდესმე ცაი ითქუმის და ოდესმე ეკლესიაჲ და ოდესმე ქალწული... და ესე ყოველი მოპოვნებით და სახისმეტყველებით, რაითა გამოაჩინოს სიმაღლე ღმრთეებისა მისისაჲ ხოლო ქალწულსა ეწოდების „ადგილ“ დამტევნელ მეუფებისა მისისაჲ.. ხოლო ეკლესიაი, საიდუმლოთა მათთვის, რომელნი მას შინა აღესრულებიან“.²¹

ზემოაღნიშნულით აიხსნება, რომ ნ. გულაბერიძის „საკითხავში

¹⁸ რ. სირაძე, ქართული აგიოგრაფია, თბ. 1987.

რ. სირაძე, სიმბოლოები სვეტი-ცხოვლისა, — ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, I, თბ. 1992, გვ. 109-135.

¹⁹ კლარჯული მრავალთავი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თამილა მგალობლიშვილმა, „მეცნიერება“, თბ., 1991, მითითებულია: M. van Esbrod. Les Actes Apocryphes des Apotres. Chriatianisme et monde paited. Geneve. 1981, p. 277.

თ. მგალობლიშვილი აღნიშნავს: „ქართლში ქრისტიანობის შემოსვლასთან დაკავშირებული ეპიზოდები თანამედროვის აღწერილი უნდა იყოს, როგორც ამას გ. ჩუბინაშვილი ვარაუდობდო“ (დასახ. ნაშრ. გვ. 182). მითითებულია: გ. ჩუბინაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, ტ. I, თფილისი, 1936, გვ. 23.

²⁰ რ. სირაძე, სიმბოლოები სვეტიცხოვლისა, — ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, I, თბ. 1992, გვ. 109-135.

²¹ ეფრემ მცირე, თეოლოგიური ლექსიკონი, გვ. 93

სვეტისა-ცხოველისა, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისაი“ საღვთო სახელებია.²² რადგან ის ეხება „ცხოველ სვეტს“, ღვთის ძალას, ხოლო მისივე ჰიმნოგრაფიულ ნაწარმოებში — „გალობანი სვეტისა ცხოველისანი“ უფრო ჩანს „საყდარი ღვთისა და სვეტისა-ცხოველისა“.²³ ამიტომაც მას უკავშირდება ღვთისმშობლის სახე: „სახედ შენდა ნათლისა სუეტი გამოაჩინა, ნათლისა სუეტო ქალწულო, შენგან ტვირთულმან ღმერთმან“ (იქვე). „გისხაროდენ შენ, ღმრთისმშობელო, ქალწულო უბინოო, სვეტო, სიმტკიცეო ჩვენო“ (იქვე, 387), მაგრამ „სვეტი ნათლისა“ ღვთისმშობლის სიმბოლოცაა. ეს არ ქმნის წინააღმდეგობას. არაერთი სიმბოლო საღვთო სახელებსაც განეკუთვნება და საღვთისმშობლისაც.

„სვეტი-ცხოველი“ არის, „იოანე გამოცხადების“ სიტყვებით რომ ვთქვათ, „სული ეკლესიისა“ (გამოცხადება, 1,2,7), მისი ლოგოსი, ხოლო მისი სხეულია „სვეტიცხოველის“ ტაძარი, რომელიც შეიძლება დახასიათდეს ღვთისმშობლის სიმბოლოებით. ზემოაღნიშნულთან ერთად აქ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ღვთისმშობლის სიმბოლოდ იხმარებოდა „სიონიც“. ანდრია კრეტელი, რომელიც ერთგვარად შემაჯამებელია მთელი წინარეხატობრივი ორთოდოქსიისა.²⁴ აღნიშნავს, რომ ღვთისმშობელს ეწოდებაო „სიონ, რაჟამს გესმას, ვითარმედ: „მოვიდეს სიონით მხსნელიო...“ (ესაია, 59, 20).²⁵

აპოკრიფული გარდამოცემით, სიონი ღვთისმშობლის მიძინების ადგილია, სიონი სიბრძნის სავანეცაა. სოფიოლოგიურ კვლევა-ძიებათა მიხედვით, ღვთაებრივი სიბრძნე ამა ქვეყნად ნამდვილდება ღვთისმშობლის წყალობით.²⁶

საქართველოში არაა „სოფიის“ სახელობის ტაძრები, მაგრამ წმ. სიბრძნე იგულისხმებოდა ყველა ტაძარში, ხოლო საგანგებოდ კი — სიონის სახელით ცნობილ ეკლესიებში, რომლებიც ღვთისმშობლისადმი იყო მიძღვნილი.

²² ნ. გულაბერიძე, საკითხავი სუეტისა ცხოველისაი, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისაი. — გობრონ — მიხეილ საბინინი, „საქართველოს სამოთხე“, 1882.

²³ ნ. გულაბერიძე, გალობანი სუეტისა ცხოველისანი. — ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, ტ. I, შედგენილი ს. ყუბანეიშვილის მიერ, თბ., 1946.

Hans-Georg Beck. Kirche und theologische Literatur i, Byrantsimschen Reich. Munchen. 1959.

²⁶ ანდრია კრეტელი, შობისათვის ყოვლად უბინოისა დედოფლისა ჩუენისა ღმრთისმშობლისა — ძველი მეტაფრასული კრებულები (სექტემბრის საკითხავები), ტექსტები მოამზადა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ნარგიზა გოგუაძემ. თბ., 1986, გვ. 145-155. აქ განმარტებულია, თუ რომელი სიმბოლო რა აზრით მიემართება ღვთისმშობელს.

П. Флоренский. Столп и утверждение Истины. I. М., 1990.

ყოველივე ეს უკავშირდება „სვეტი-ცხოველს“.

ამრიგად:

ა) სვეტიცხოვლის სახელწოდება ემყარება ეკლესიის პავლე მოციქულისეულ დახასიათებას, რომლის მიხედვით, „სახლი ღმრთისაა სვეტი ჭეშმარიტებისა“ (1 ტიმ., 3, 15), ოღონდ სოტეროლოგიურ იდეალთა კვალობაზე „სვეტი ჭეშმარიტებისა“ შენაცვლებულია „სვეტი ცხოველით“, ქრისტეს ქართული სახელდების („მაცხოვრის“) შესატყვისად.

ბ) სვეტიცხოვლის ტაძარი ღვთიაებრივი „სვეტი-ცხოვლის“ სახელობისაა, რომელშიც არის „ძალი ღვთისა“ ანუ სიბრძნე ღვთისა. ესაა წმინდა სიბრძნე, ანუ აია-სოფია. „სვეტი-ცხოველი“ წმ. სიბრძნესაც გულისხმობს. ისტორიული წყაროებითაც მინიშნებულია, რომ სვეტიცხოვლის მშენებლობისას გათვალისწინებული უნდა ჰქონოდათ პირველი, იმპერატორ კონსტანტინეს დროინდელი, აია-სოფია. სვეტიცხოველიც და აია-სოფიაც შეუმსგავსებიათ სოლომონის „სიბრძნის ტაძარისთვის“.

გ) გარდა დავით-სოლომონის ტაძრისა, სვეტიცხოვლის პირველნიმუშად უნდა ქცეულიყო ქრისტეს საფლავის ტაძარი და სიონი. ქრისტეს საფლავის ტაძრის ანალოგიურია სვეტიცხოველში ჩადგმული მცირე ეკლესია, ხოლო სიონი საქართველოში ჰქვია ღვთისმშობლის ტაძრებს. სვეტიცხოველი 12 მოციქულის სახელობისაა, მაგრამ იგი სიონიცაა („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“), რადგან მას მოციქულებრივი მისიით უკავშირდება ღვთისმშობელი.

**SVETITSKHOVELI, AYA-SOPHIA AND SIONI
(Towards the Interpretation of the Symbols)**

Summary

1. The name of the first and principal Georgian Christian church, Svetitskhoveli (4th century) goes back to Paul's first letter to the Apostle Timothy (3.15).

The name "Svetitskhoveli" ("Life-giving Pillar") corresponds to the Georgian name of Christ, the Savior-"matskhovari", i. e. "giver of everlasting life".

2. In parallel with other symbolic meanings, "Svetitskhoveli" implies "holy wisdom" (i. e. "Aya Sophia").

3. The church of Svetitskhoveli was also called Sioni (Zion), thereby designating its link with the BVM.

მღვიძარების სათნოებისათვის ძართულ ვაგიზრაფიულ ლიტერატურაში

იოანე სინელის „სათნოებათა კიბის“ („კლემაქსი“) მეოცე საფეხური ასეა სახელდებული: „მღვდარებისათვს ჯორცთაჲა, რომლისგან იშვების მღვდარებაჲ სულისაჲ“. ფიზიკური და სულიერი სიფხიზლე ცხადად გარჩეულია გიორგი მერჩულეს თხზულებაში „ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“. გრიგოლს მიმართავენ: „... შემწირველო ცრემლთა წმიდათაჲ უძილთაგან თუალთა შენთა და მღვდარისაგან სულისა შენისა“. თვით გრიგოლი მიმართავს მერეს მონასტრის გარდაცვლილ მოღვაწეთ: „...მძინარენო ჯორცითა და მღვდარენო სულითა“. შიო მღვიმელი მოძღვრავს მონაფეებს: „მღვდარე იყვნით გონებითა“. ეს უკანასკნელი ფრაზა იმას ნიშნავს, რომ ხორციელი სიფხიზლე არ კმარა. იგი საფუძველს უქმნის, ემსახურება სულიერ მღვიძარებას, მაგრამ მისი იგივეობრივი არაა. ის კი არა, იდეალად ისახება ისეთი მდგომარეობა სულისა, როცა იგი ფხიზლობს, ხორცს კი სძინავს. ამაზე მეტყველებს არა მხოლოდ იოანე სინელის ფრაზა, — „წმიდა იგი არს, რომელიც ძილსაცა შინა არცა ერთსა შერყევასა გონებისასა და აღძრვასა შეიტყვებდეს“, — არამედ ეფრემ ასურის სიტყვებიც: „რომელსა თანა არს შიში ღმრთისაჲ არა ოდეს უდებად დაიძინის, არამედ ყოველსა ჟამსა (ე.ი. ძილშიც) მღვდარედ ზრუნენ იგი სულისა თვისსა ცხოვრებისათვს“².

ეკლესიის მამათა (იოანე ოქროპირი, ბასილი კესარიელი, წმინდა ევსუპი, მაქსიმე აღმსარებელი, ისააკ ასური) წიგნებშიც და ახალ თეოლოგიურ-სამეცნიერო ლიტერატურაშიც (ვ. ლოსკი, ს. ეპიფანოვიჩი, თეოფანე-დაყუდებული ვიშინსკი) სულიერი მღვიძარება მოიაზრება ვითარცა სხეულებრივი სიფხიზლის, ღვიძილის, შემდგომი, უფრო მაღალი ეტაპი და გულისხმობს ორ რამეს. მზადყოფნას უფლის შესახვედრად მეორედ მოსვლის ჟამს და სიფხიზლეს ყოველდღიურ საცდურთა წინაშე. უფრო გაშლილი სახით ეს ორი ასპექტი მღვიძარების სათნოებისა ბიბლიური პირველწყაროების მიხედვით ასე წარმოდგება. მაცხოვარი სამყაროს დასასრულის ჟამს უთვალისწინებს თავის მონაფეებს: „იღუპებით უკუე, რამეთუ არა იცით, რომელსა ჟამსა უფალი თქუენი მოვიდეს“ (მათე, 24,42; მარკ., 13. 33-37). ღვთისმოსავი სულ შემართული უნდა იყოს, სულ მზადმყოფი, ვითარცა

¹ კლემაქსი, რომელ არს კიბე, ღირსისა მამისა ჩუენისა იოანე სინა მთის მამასახლისისა — „საქართველოს ეკლესიის კალენდარი“, თბ. 1986, გვ. 330.

2. ეფრემ ასური. წესი და განგებაჲ საცთურთა ეშმაკისათაჲ — „მამათა სწავლანი“. ილ. აბულაძის რედაქციით. თბ. 1955, გვ. 234.

მონაფე, სასოებით რომ ელოდება მოძღვარს. ასეთი მზადყოფნა კი ამქვეყნურ კმაყოფილებათაგან ზურგის შექცევით მიიღწევა (ლუკა, 21,34-38). ხოლო რაკი არავინ იცის, როდის მოგვეახლება კვლავ უფალი, ყოველ ჟამს უნდა ვიყოთ ღვანლით შემოსილნი, რათა გავმართლდეთ და უფლისაგან გარიყული არ დავერჩეთ (იგავი ათი ქალწულისა. — მათე, 25. 1-13). ამის კვალობაზე, პავლე მოძღვრავს: „შვილნი ნათლისანი ხართ და შვილნი დღისანი, და არა ვართ ღამისანი, არცა ბნელისანი. ან უკუე ნუმცა გუძინავს, ვითარცა-იგი სხუათა, არამედ მღვდარე ვიყვნეთ და განვიფრთხოთ“ (1 თესაღ, 5 5-6). „ღამესა“, „ბნელსა“ და „ძილთან“ თანაყოფნა აქ ცოდვასთან, დაუდევრობასთან, უგულისხმოებასთან თანაყოფნას მოასწავებს, მათგან „განფრთხოება“, თავის შორს დაჭერაა საჭირო, თორემ ისინი უფლის მოლოდინისაგან მიგვაქცევენ.

ეს განუწყვეტელი მოლოდინი უფლის მეორედ მოსვლისა ქრისტიანის სიცოცხლის მთელ სიგრძეზე უნდა იჩენდეს თავს ყოველდღიურ საცდურთან ბრძოლის სახით. ასეთი ბრძოლის და მღვიძარების ქრესტომათიულ ნიმუშად გვევლინება სხეულისა და სულის უმძაფრეს ტკივილებად ქცეული რკენა მაცხოვრისა ცდუნებასთან გეტსიძანიის ბაღში. მონაფეებმაც კი ვერ შეძლეს, შეესრულებინათ მოძღვრის მონოღება: „ილკებდით და ილოცევდით, რამათა არა შეხვდეთ განსაცდელსა“ (მათე, 26.41). კონკრეტულ დროსა და სიტუაციაში წარმოთქმული ეს ფრაზა ყველა დროის მართლმორწმუნე ქრისტიანის ცხოვრების არსის პარადიგმაა და ამას ნიშნავს: მართლად ცხოვრება ბრძოლაა და იმარჯვებს ის, ვინც მარად მღვიძარებს. ანუ, როგორც ისააკ ასური იტყვის: „ეს სამყარო არის ასპარეზობა და სარბიელი ასპარეზობისათვის. დრო - ეს არის დრო ბრძოლისა. ... უფალი ყოვლისშემძლეა და ყველაზე ძლიერი და ყოველთვის იმარჯვებს მომაკვდავ სხეულში, როცა მოღვაწეებთან ერთად მიემართება საომრად. და თუ ისინი მარცხდებიან, უეჭველია, მარცხდებიან მის გარეშე. ეს ისინი არიან, რომელნიც თავისი ნებით, თავისი უგუნურებით განიძარცვენ ღვთისაგან“³.

სულის გამუდმებული მცდელობა, განუწყვეტელი შრომა იმისათვის, რათა ნუთითაც არ დარჩე უფლის გარეშე, არის სწორედ მღვიძარება. როგორც კი ღვთის შუქი და მადლი ტოვებს კაცს (თუ კაცი მიიქცევა მათგან), მას უახლოვდება სატანა. მოციქული გვითვალისწინებს: „განიფრთხვით, მღვდარე იყვნით, რამეთუ წინა-მოსაჯული თქუენი ეშმაკი, ვითარცა ლომი მყვრალი მიმოვალს და ეძიებს, ვინმცა შთანთქა“ (1 პეტრე, 5.8). იოანე ოქროპირი ამბობდა: „თუ განუწყვეტლივ მღვიძარედ იქნები და იფხიზლებ, ყოველგვარ ზიანს აიცდენ, იმიტომ, რომ დაცემის მიზეზი, ჩვეულებრივ, არის არა თვისება საცდურისა, არამედ უდარდელობა ცდომილთა. ამგვარად, თუ გასურს იყვე მხიარული და სიმშვიდითა და კმაყოფილებით დატკბე, —

³ Исаак Сириянин. Творения. М. 1911, гл. 204, 331.

კმაყოფილებასა და სიმშვიდეს ნუ ეძიებ, არამედ ეცადე, რომ სულმა შენმა მხნეობა შეიმოსოს და პქონდეს უნარი მოთმინებისა“⁴. ბასილი კესარიელი ქადაგებს: ეცადე, „... განალქო გონება შენი, რათა არა მძლე გექმნენ შენ განსუენებანი კორცთანი. ... იყავ შენ მარადის მაშრომებელ კორცთა შენთა და მოსწრაფედ მალეძებელ სულსა“⁵.

რათა ასე მოუღელელად იღვწოდეს კაცი, სინათლე-სიკეთის წყურვილი არ დაეშრიტოს, საჭიროა მხურვალედ სცემდეს მისი გული, „მართალ და უმართებულო საქმეთა სამუშაო ნაგებობა“, „მადლის საგანძურთა“ სამყოფელი (მაკარი მეგვიპტელი). როგორც სინანული და ცრემლია უშუალოდ დაკავშირებული გულის მოძრაობასთან, ისე მღვიძარების მასაზრდოებელიც ასკეტის ის გულმხურვალეობაა, რასაც იოანე სინელის სიტყვები გვითვალისწინებენ: ჭეშმარიტი მონაზონი იგია, „რომელმან მხურვალეობა თჳსი დაიცვა დაუშრეტელად... არა დასცხრა დართვად ცეცხლი ცეცხლსა ზედა და მოსწრაფება მოსწრაფებასა ზედა“. „როცა ადამიანში დაიმცრობა მხურვალეობა, - ამბობს ე.ვოსკი, - და სუსტდებიან გულზრახვანი, უმოქმედობაშია მადლიც. სახარებისეული დამოძღვრა მღვიძარების, მთელმხარებისადმი წინააღმდეგობის შესახებ - მთელი აღმოსავლური ბერმონაზვნობის ძირითადი თემაა; იგი ადამიანის პიროვნებისაგან მოითხოვს სრულ შეგნებულობას ღმერთთან შერთვისაკენ აღმავალი გზის ყველა საფეხურზე“⁶.

ასკეტიზმის პრაქტიკულ ფილოსოფიაში ყოველმხრივ გაცნობიერებული ახალი დროის ერთ-ერთი მოღვაწეც მღვიძარებას ორიგინალურად უკავშირებს გულის ფენომენს: „დადექი კართან გულისა და ბეჯითად ადევენ თვალყური ყველაფერს მასში შემავალს და მისგან გამომავალს, განსაკუთრებით ნუ მისცემ საშუალებას, რომ გრძნობისა და სულის მოქმედებამ გადაგისწროს, ვინაიდან აქედან წარმოდგება ყოველი ბოროტება. მღვიძარება, ანუ დაცვა გულისა, არის უმთავრესი გამირობა. წმინდა მამებთან აქეთკენაა მიმართული ყველაფერი: ყველაფერი — გულშია, ვინაიდან, რაც მასშია, ის მჟღავნდება საქმეში“⁷.

ეკლესიის მამათა თხზულებებზე დაყრდნობით ბერი-თეოლოგოსი მსჯელობს იმ გზებისა და საშუალებების შესახებ, რომლებითაც უნდა დავიცვათ (ძველი ქართულის მიხედვით — „დავიმარხოთ“) გული ცოდვილ ზრახვათა და საქმეთაგან; მაგალითად, როგორ „შევბოჭოთ ჩვენი გრძნობები, განსაკუთრებით თვალები, სმენა და ენა, ცოდვის უადვილესად გამტარებელი გულიდან გარეთ და გარედან გულისაკენ“. აქეთკენ უნდა იყოს კონცენტრირებული მთელი ყურადღება და

⁴ Иоанн Златоуст. Творения, т. II, кн. I, СПб. 1896, гл. 59.

⁵ ბასილი კესარიელი. შურისათჳს და სახე სინანულისა - „მამათა სწავლანი“, გვ. 153, 156.

⁶ Вл. Лосский. Очерк мистического богословия. „Богословские Труды“. 8, гл. 105, 106.

⁷ Епископ Феофан. _ Затворник Вышинский. Путь к спасению. М. 1899, гл. 278, 303.

შეგნების ძალა ასევე, რათა იგი „არ განიბნოს და თითქოს ნელშივე იყოს შებოჭილი და გატყევილი მისი ზრახვები“. შინაგანი არსებობის ასეთ ორგანიზაციას თეოფანე-დაყუდებული უწოდებს „სიფიხილის მეცნიერებას“, ხოლო გულის ასე დაცვას (დამარხვას) — „შინაგან მყოფობას“ („Внутрь-пребывание“)⁸.

ქართულ პატიოგრაფიულ ლიტერატურაში ამ „შინაგანი მყოფობის“ შესატყვისია „შინაგანი ცაკი“, რომელიც „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებას“ დაუთვავს. ახლა მოვიტანოთ მაგალითები იმისა, თუ როგორ „შეობჟავენ“ თავიანთ თვალს, სმენასა და ენას (საერთოდ, გრძნობებს, ზრახვებს) ამ ლიტერატურის გმირები.

გიორგი ათონელი ექვთიმეს შესახებ ამბობს: „ეკლესიას დგომასა მწე, რამეთუ დგან იგი თნიერ კუერთისა და კედელსა მიყრდნობისა კელმოჭდობით ვითარცა სუეტი შეურყეველი. და პირი და თუალნი მისნი იყენიან ქუეყანად მიმართ მხედველ“⁹. ათონელ ქართველთა წინამძღვარი რომ ეკლესიაში დგას, მისი პირი-სახე და თვალები მონყვტილია ყოველი საგნისა და არსებობისაგან, მინასაა დაბჯენილი. ამით გულისაკენ მიმავალი გზა დაკეტილია გრძნობადი შთაბეჭდილებებისათვის. რა თქმა უნდა, ამით საპირისპიროდ მიმართული გზაც მოზღუდულია.

კიდევ უფრო საყურადღებო ეპიზოდია აღწერილი თვით „გიორგი ათონელის ცხოვრებაში“. ჯერ ზოგადად შენიშნავს ავტორი თავისი გმირის შესახებ: „არნ ყოლადვე მგლოვარე და თავდადრეკილ, რამეთუ კორციელითა თუალითა ყოლადვე ქუეყანად ხედავენ, ხოლო თუალნი სულისანი მარადის უხილავსა მას დედებასა ღმრთისასა უხილავად განიცდიან— თნიერ საჭიროთა საქმეთა არავინ ახედებდა თუალთა თვსთა“. „თავდადრეკილი“, მინაზე მზერა-დაბჯენილი იდგა თურმე, ჩვეულებრივ, გიორგი, მისი ხორციელი მზერა მოზღუდული იყო. სამაგიეროდ განხმულნი იყვნენ მისნი „თუალნი სულისანი“, ფიზიკურად უხილავი „დიდებისაკენ“ მიქცეულნი; იშვიათად თუ ვინმეს „ახედებდა თუალთა თვსთა“, რადგან ისინი საგანგებოდ იყვნენ მონყვტილნი ქვეყნიური გარემოცვიდან.

ერთხელ ბაგრატ მკოთხეს განუზრახავს, ამ „შინაგანი ცაკის“ „შინაგანი მყოფობა“ წარმოეჩინა მთავართა წინაშე და მათთვის უთქვამს: „გნებაჲსა, რაათა გიჩუენო თქუენ საკრველი საქმე და ყოლადვე დაუჯერებელი? რაათა ოდეს შემოვიდეს ჩუენდა გიორგი მთანმიდელი და დასცადოთ ყოველთა ვიდრეცა განსვლადმდე მისა, რაათა არა მოგუხედნეს და არცა განიცადოს ხატი ჩუენი“. მოუხმეს ბერს. გიორგი ესაუბრება და მოძღვრავს მეფეს, მთავრებს, ეპისკოპოსებს. „ხოლო ნეტარი იგი თვითოეულად ყოველთავე პასუხსა მისცემდა და სწავლათა მიერ სულიერთა მოპრწყვიდა და ქუეყანად

⁸ იქვე, გვ. 277, 298

⁹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი II (XI-XV სს.) ილია აბულაძის რედაქციით. თბ., 1967, გვ. 88 (შემდეგ: ძეგლები, II)

მიმართ ხედვიდა". გრძელი საუბრის დამთავრებისას ბაგრატი ბერისათვის უთქვამს: „მამაო, ყაფ სიყუარული და განმიცადე, თუ ვითარი ვარ“. ხოლო ბერმან რეცა ღიმილით მცირედ მიხედნა და პრქუა მას: „მეფეო, აჰა ესერა ვხედავ პირსა შენსა, ვითარცა პირსა ქრისტესსა, რამეთუ ყოვლითურთ ღვთისმსახურ ხარ და ღმრთივ-დაცულ“¹⁰, გიორგი დიდხანს ესაუბრება რამდენიმე კაცს, უპასუხებს კითხვებზე, მაგრამ მისი მზერა ამ დროის მთელ მანძილზე მინასაა მიჯაჭვული. ბაგრატი ცნობისნადილს, — ერთი შემომხედე, როგორი ვარო, — მხოლოდ „მცირედ მიხედვით“ უპასუხებს ბერი და თითქოს აკმაყოფილებს მეფის მოთხოვნას, მაგრამ მის ფრაზაში გარეგნობის გამომხატველი არაფერია, ეს პორტრეტი კი არა, ხატია მეფისა, შინაგანი ხედვით კონსტრუირებული იდეალი.

როგორც ვხედავთ, სულიერი მღვიძარებით გულისკენ მიმავალი და იქედან გამომავალი გზები გრძნობადი მიმართებებისათვის გადა-კეტილია, გული საიმედოდ არის დაცული ზეგარძნობადი სინამდვილ-ისათვის ზედმეტი, უცხო აღქმისაგან. მწერალი იქვე გვეუბნება, რომ ამგვარი სიფხიზლის სათნოებით გიორგი ადრიდანვე იყო მოსილი, სიჭაბუკიდანვე „არა განიცდიდა ხატსა უცხოსა“.

მატერიალური სინამდვილის შთაბეჭდილებათაგან შინაგანი ცხოვრების მოზღუდვის ამ პრინციპს გულისხმობს მარტვირი მონაზონი, როცა ბერს ასწავლის: „იყავნ თუალნი შენნი ლბილ და მდაბალ და ქუე-დამხედველ“¹¹. ტერტულიანეც გარკვევით მიუთითებდა, რომ ასკეტის მზერა, თვალები დახრილი უნდა იყოს¹². „წმინდანს არ ძალუძს ზევიდან იცქირებოდეს, იგი მუდამ უზენაესის თანდასწრებით ცხოვრობს“¹³, — ამბობდა გ. ჩესტერტონი.

მატერიალური სინამდვილის საცდურთაგან შინაგანი ცხოვრების აფორიაქების, მის საუკეთესო ძალთა დაქსაცხვა-გამოფიტვის ყოველგვარ შესაძლებლობას აუქმებს შიო მღვიმელი, როცა ღრმა და ბნელ „ქუაბში“ განმარტოვდება. აქ ასკეტის „შინაგანი მყოფობა“ აბსოლუტურ ზღვარს აღწევს. უკვე ხორციელი მზერის „ქუე დადრეკაც“ აღარაა საჭირო, მისი გაფანტვა-გაბნევის საფრთხე აღარ არსებობს სრულ წყვდიადში; სამაგიეროდ შინაგანი ხედვა ისე სხივმოსილი, რომ ღვთაებრივი ყოფის სიმაღლეებს ელაციცება: „აღიხილვიდა ზენა მათათა მიმართ თუალთა გონებისათა და მოელოდა შენევენასა — ცუართა, საკურნებელთა სულისათა, რომელთა მიერ განაპოხნეს იგინი ღმრთისა ზედამოხილვისა წყმათა მიერ მორწყულთა. — ზე აქუნდეს თუალნი გონებისანი გონიერად წინაშე საყდართა სამეუფოთა მდგომარესა სულიერად. ... მზისა ხილულისა ხედვად უღირსად დაასაჯა თავსა თვსა,

¹⁰ ძეგლები, II, გვ. 125-126.

¹¹ მარტვირი მონაზონი. სინანულისათჳს და სიმდაბლისა. — „მამათა სწავლანი“, გვ. 168.

¹² Тертуллиан. Творения, ч. II, СПб. 1847, გვ. 78.

¹³ Г.К. Честертон. Франдиск Асиаский. — „Вопросы философии“, N1, 1989, გვ. 115.

რათა გონიერი იგი მზე სიმართლისა იხილოს¹⁴.

სულის მღვიძარებით ასევე საგანგებოდ ორგანიზებული თვითი-ზოლაცია იგულისხმება, როცა პაგიოგრაფი დავით გარეჯელისა და ლუკიანეს შესახებ დანერს: „ლოცვანი სამარადისონი ალივიწინებოდის მათნი ღმრთისა მიმართ მღუძარებითა და კრძალულებითა სრულქმნილი“. ოთხშაბათსა და პარასკევს „ყოველითურთ უსაზრდელოდ დაადგრიან კელ-განჰყრობით მდგომარენი და გონებისა თუაღლითა ნინაშე საყდართა ღმრთისათა წარდგომილინი“¹⁵. ხშირად ასე ზოგადად, დეტალიზაციის გარეშე წარმოგვიდგება სულიერი სიფხიზლის ეს პრინციპი. „ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“ მთავარ გმირზე ნათქვამია: „შემდგომად მცირედთა ჟამთა ყოველთავე წარჰხდა უზეშთაეს კაცთასა მოლუანებითა, ლოცვითა სამარადისოჲთა, მღუძარებითა მიმდემითა, მალლითა მით ხედვითა გონებისაჲთა“¹⁶.

სულის მღვიძარების ერთი საშუალება ისაა, რომ ასკეტი თავისი ცნობიერების ეკრანზე ხსოვნის სიღრმიდან გამოუხშობს წმინდა ადამიანთა სახელებსა და საქმეებს. განწყობის ფსიქოლოგიის ლოგიკით ხელმძღვანელობენ ასკეტები, როცა საგანგებოდ ფიქრობენ თავიანთ საფიქრალთა გარკვეული მიმართულებით გაშინაარსიანებაზე. ცუდი საქმის მარტო კეთება კი არ გვბილწავს, — ამბობს ისააკ ასური, — არამედ მისი გონებით ჭვრეტა, ხსოვნა. ასევე არა მხოლოდ სათნოების კეთება შეენევა მის მქმნელთ, არამედ აზრითი წარმოდგენაც, რომელიც იმ ადამიანთა მოგონებით წარმოდგება, სიკეთისათვის რომ იღვწოდნენ¹⁷. ევანგელურ ეთიკაზე (მათე, 5.28) დაყრდნობით, ფიქრთა და ზრახვათა შინაარსს საქმეთა ტოლფასად რაცხს მეორე ასკეტიც: საჭიროა, „რამთა შევიდეს კაცი შინაგან გონებასა თვსა და პბრძოლის ეშმაკსა... უკეთუ გარეშე გუამი შენი დაიციე სიძვისაგან და შინაგან გულის-სიტყუთა ისიძვიდე, გისიძავს გულის თქუმითა შენითა, და არარას სარგებელ გეყოს შენ კორცთა ქალწულებად“¹⁸.

ამგვარად, ასკეტური სულის მღვიძარების ერთი ფორმაა ფიქრი ფიქრთა შესახებ. იგი გულისხმობს კეთილსახსოვარ საფიქრალთა გადაქცევას საკუთარ ფიქრთა შინაარსად. შიო მღვიმელი ასე მოძღვრავს თავის მოწაფეებს: „ნუ მიაყვანებთ გონებასა თქუენსა ბოროტთა გულის-სიტყუათა... მღუძარე იყვენით გონებითა სამარადისოდ მომლოდენი უცნაურისა მის დღისა და ჟამისანი, რამეთუ არა უწყით, ოდეს უფალი მოვიდეს და ნუსადა გამოვნეს თქუენ უდებად“¹⁹.

¹⁴ ძველი ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლები. წიგნი III, თბ., 1971, გვ. 166, 168, 169 (შემდეგ: ძეგლები, III).

¹⁵ იქვე, გვ. 133.

¹⁶ ძეგლები, III, გვ. 212.

¹⁷ Исаак Сириянин. Творения, გვ. 134.

¹⁸ მაკარი. გულის-სიტყუათათჳს მწიკულევანთა. — „მამათა სწავლანი“. გვ. 312.

¹⁹ ძეგლები, III, გვ. 155.

ჩვენ ერთხელ უკვე მოგვეცა შემთხვევა გვესაუბრა ევსტათი მცხეთელის ლოცვაზე სიკვდილის წინ, როცა იგი წარმოსახვაში აცოცხლებს ისტორიულად დადასტურებულ მარტვილობათა ფაქტებს, რათა თავად განმტკიცდეს²⁰. მისი მსგავსია კონსტანტი ქართველის ლოცვა ბაღდადში თავის მოკვების წინ; აქაც ქრისტესთვის თავშენიერულთა აჩრდილები გამოიხმობა მხედრული განწყობის დამკვიდრებისათვის: „... და ვითარცა-იგი ამასვე ადგილსა ადიდენ წმიდანი იგი ყრმანი, რომელთა აღგიარეს შენ, და მეცა ღირს მყავ მათ თანა...; ... და ვითარცა-იგი დღეინდელსა ამას დღესა შინა ადიდე ღირსი შენი მონამჟ წმიდაა გიორგი და შეინირენ შრომანი მისნი და დათხევად უბინომაა სისხლისა მისისაჲ შეინირენ უნდონიცა ესე სისხლნი ჩემნი“²¹.

უფრო მეტყველია „იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ეს ეპიზოდი: „ხოლო წმიდასა მამასა იოვანეს წარმოუტანნეს ქუეყნით თჳსით ნაწილნი წმიდათა მონამეთანი... აქუნდეს იგინი წინაშე თჳალთა მისთა, უფრომს ყოველთა საფასეთა ხედავენ მათ, ვითარცა გუნდთა მრავალთა გარე მოდგომილთა მისა. და ესევენ და ნუგეშინის-ცემულ არიან მათ მიერ: და ნანდვლვე დიდნი იგი საფასენი ყოველთა თჳალთა უპატიოსნენსნი, ძჳალნი მონამეთანი, მენთა მკედართანი“. წმიდათა „ნაწილთა“ ცქერით იოვანე შინაგანი მზერით ჭვრეტს თვით წმინდანებს, გუნდ-გუნდად გარს რომ მოდგომიან და ანუგეშებენ. მწერალი განაგრძობს: „ხოლო მამასა იოვანეს წინაშე ეპყრნეს ნაწილნი იგი წმიდათანი, ვითარმცა ხედედა დღესა მას ლუანლისა მათისასა, ეგრეთ ზრახავნ მათ და განიცდინ თითოეულის სატანჯველთა გონებითა თჳსითა. ყოველთა დღეთა ენამებინ და შრომათა თჳსთა შემატებნ, ევედრებინ მათ და ამბორს-უყოფნ სურვილითა დიდითა“²² იოვანეს. მხოლოდ „შინაგანი კაცი“ ცოცხლობს და მოქმედებს ამ ეპიზოდში. წარმოსახვა-ფიქრით რეკონსტრუირებული სინამდვილე ძალმოსილებით ჯაბნის გრძნობადს, საგნობრივს. ბერი არა მხოლოდ „ხედავს“ წმინდანებს, ესიტყვება და ეამბორება კიდეც მათ. რაც მთავარია, შეჭირვება-ტკივილთა დათმენით („შრომათა შემატებით“) „ენამებინ“ იმ იდეალის ერთგულებას, რომლისთვისაც მათ სისხლი დაღვარეს.

სულის მღვიძარების ამავე ფორმას იღებს პაგიოგრაფიული გმირის ზოგიერთი მონოლოგი და ლოცვა. მაგალითისათვის მოვიხმობთ აბო თბილელის ვრცელ მონოლოგს. გათენდა 786 წლის 6 იანვარი, ნათლისღების დღე, როცა სიკვდილით უნდა დასაჯონ აბო, თუ არ დააგდებს ქრისტიანობას. მარტვილი ფხიზელ დარაჯად დგას საკუთარი გულის კართან, რათა მაცდუნებელი ზრახვა არ გამოვიდეს მისგან,

²⁰ გრივერ ფარულავა. მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში. 1982, გვ. 184-185.

²¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ნიგნი I. თბ., 1964, გვ. 169-170 (შემდეგ: ძეგლები, I).

²² ძეგლები, I, გვ. 207-208.

დაძაბული ფიქრობს და ზრუნავს იმაზე, რათა ერთი მიმართულება მისცეს და ერთ სფეროში მოაქციოს საკუთარ ფიქრთა მდინარება. ეს არის სფერო წმინდა ისტორიისა. იგი ამბობს: „დიდ არს ჩემდა დღე ესე, რამეთუ ვხედავ ორკერძოვე ძლევასა უფლისა ჩემისა იესუ ქრისტესსა, რამეთუ დღესასწაულსა ამას შთაქდა მდინარესა მას იორდანისასა განშიშულებული ნათლის-ღებად და სიღრმესა მას შინა დამალულისა მის ვეშაპის თავები ძალითა ღმრთეებისათა შემუსრა. ჯერ არს ჩემდაცა დღესა ამას, რათა განვიძარცო შიში ჯორცთა ამით ჩემთაჲ რომელნი სამოსელ არიან სულისა ჩემისა და შთავედე, ვითარცა სიღრმესა ზღვასა, შორის ქალაქსა ამას და ნათელ-ვილო სისხლითა ჩემითა და ცეცხლითა და სულითა, ვითარცა ქადაგა წინამორბედნი იოვანე, და მერმე კუალად შთავედ წყალთაცა და კუალად განენათლდე -- და განშიშულებითა ჯორცთა ჩემთათა მტრისა მის მზაკუარისა მანქანებანი, რომელ ეზრახა ჩემთს, განვბასრნე და დავტკებნე ფერკითა ჩემითა შორის ქალაქსა ამას და კუალად დღესა ამას პარასკევსა ვნებითა თვისითა უფალმან ჩემმან იესუ ქრისტემან ჯუარსა მას ზედა განწყობითა კელთა თვთაათა განაქიქა და თითისა საჩუნებელ ყო ყოველთა კიდეთა ქუეყანისათა მტერი იგი ყოვლისა სოფლისაჲ. ან მეცა თანა-მაც, რათა განუდდე ბრძოლად მტერსა მას ქრისტიანეთასა და ქრისტესთს დათხევითა სისხლთა ჩემთათა საცინელ და საციხელ ვყო იგი ყოველთა ქრისტიანეთა, რამეთუ ჰგონებდა იგი, ვითარმცა შიშითა სიკუდილისათა განმაშორა მე სიყუარულსა უფლისა ჩემისა იესუ ქრისტესსა. ხოლო მე საყუდრელ ვყო განზრახვაჲ იგი მისი და ვსძლო მას ქრისტესმიერთა შეწევნითა“²³.

როგორც ვხედავთ, აბო თავისი ფიქრების ყველა შესაძლებელ მიმოსრას დაბეჯითებით ერთი კალაპოტისაკენ მიაქცევს; ყველაფერს, რაც სჭირს და წინ ელოდება, ჯვარცმულის ეკლიან გზასა და მხედრულ შემართებათა ფაქტებს უსადაგებს, თვალწინ დაიყენებს მათ. მათის შუქით შიშს აძევებს და უშიშრობას მოუძღვს თავის გულისაკენ. თითქოს სხვა მხარეს გახედვისათვის არ მოაქვს შინაგან სახედველთა. აქაც დაძაბული და გულმოდგინე მცდელობაა იმისა, რომ რეკონსტრუირებული ისტორიით დაიზრდილოს ანშყოს რეალობა. ამიტომაც მიედინება მონოლოგი ასე მდოვრედ, გმირის შეგნება და წარმოსახვა მონოტონურად მიიქცევა ანშყოდან ისტორიისაკენ, ისტორიიდან ანშყოსაკენ, ისევ უკან და ა.შ.

როდესაც სათანადო კულტურისა და მსოფლშეგრძნების კონტექსტიდან მონყვევით ვეცნობით ამგვარ მონოლოგსა თუ ლოცვას, იგი გაუგებარი და მოსაწყენია ხშირად. საქმეში ჩაუხედავი მკითხველი ვერ ხედება, რისთვის სჭირდება სასულიერო ლიტერატურის პერსონაჟს გრძელ მონოლოგებად განწყობილი მორგნებები ქრესტომათიულად ცნობილი ამბებისა ბიბლიიდან თუ წმინდანთა მოღვაწეობიდან; რატომაც ამ გმირების საფიქრალის შინაარსი რეგლამენტირებული;

²³ ძეგლები, I, გვ. 68.

ვის და რას უმტკიცებენ ისინი ამ ამბების ასე გულმოდგინე განმეორებით.

ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ საუკუნეებით მოშორებული ეპოქის კულტურის ნაყოფი, რელიგიურად ორიენტირებული ნაწარმოები იმ კულტურის ღირებულებათა შუქზე და იმ რელიგიის კონტექსტში უნდა შევიმეცნოთ. ასე მაგალითად, გრიგოლ ხანძთელი გრძელ ლოცვას წარმოთქვამს ხანძთის წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესიის მშენებლობის დაწყებისას. ამ ლოცვაში საკმაოდ ვრცლად და წრფელი შთაგონებით მოიგონება, მლოცველი შინაგანი თვალის წინ დაიყენებს წმინდა გიორგის სახეს და სახელოვან ღვანლს. აი, მხოლოდ ნაწყვეტი ამ „მოგონებისა“: „... ხოლო მათ ყოველთა უმეტეს იპოვა სიმკნითა წმიდაა გიორგი და მრავლით ჟამითგან ურჯულთაგან ზარგანჯილთა ქრისტეანეთა ასწავა სიმხნე ძლიერი, მხიარულებით რაა მოითმინა მრავალფერნი სატანჯველნი და ძლევეთ-შემოსილი იდიდა ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა“²⁴.

შემეცნება-განსწავლისათვის კი არა, მხედრული განწყობის მოუდუნებლობისათვის გამიზნული ეს მოხილვა ისტორიისა გმირის სიტყვას, როცა იგი მონოლოგი კი არ არის, მსმენელს გულისხმობს, მონოლოგისათვის ნიშნულ ორიენტაციას ანიჭებს; იმდენად სასხეისოდ არა, რამდენადაც სათავისოდ არის წმინდა მამათა ღვანლი გონების თვალის წინ დაყენებული შიოს იმ სიტყვებში, მონაფეებს რომ ეუბნება, რომლებიც მღვიმეში ჩიცოცხლის დასრულების განზრახვაზე ეწინააღმდეგებიან: „მამაა ზეუნი და წინამძღუარი მოლუანეთაა დიდი ანტონი, გასმიეს განალა მრავალ-გზის, თუ ვითარსა მოლუანებასა დასძინებდა მოლუანებათა ზედა და ყოველად არა მოაკლო სიბერესა შინა თესსა შრომაჲ რომელსა ჭეშმარიტად მოელო გულსავესებაა დამკვდრებად ანგელოზთა თანა. კუალად დიდი მაკარი, რომელმან-იგი ყოველი ცხოვრებაჲ თესი მოლუანებასა შინა აღასრულა, იხილეთ, ვითარლა მოშიშ იყო, რაჟამს-იგი განვიდა კორცთაგან, ბოროტი იგი პაერის-მცველნი ეტყოდეს, ვითარმედ: მაკარი, განხუედ და განგუერი. ხოლო სამ-გზის სანატრელმან მან სიმდაბლე კორციელი სულითაცა დაიცვა და ყოველნი წმიდანი მამანი დიდითა ღვანლითა განერნეს ეშმაკისა მზაკუარებათაგან, ხოლო მე ცოდვილსა ამას, რაოდენ უმეტესი მიკმს ღვანლი“²⁵.

როგორც ზემოთ ვთქვით, სულიერი მღვიძარების პირველი ასპექტი გულისხმობს მზადყოფნას უფალთან პირმართალი შეხვედრისათვის. „განვეკრალნეთ ჟამისა მისთვის საზარელისა, — მოძღვრავს თავის მონაფეებს იოვანე ზედაზნელი, — რაჟამს კორცთა ამათ ნივთიერთაგან განეშორებოდეს სული, რამეთუ საშინელ არს ჟამი იგი, ოდეს საზარელნი მკედრობანი ზეციერი მიუწოდდენ სულსა მიყვანებად იგი

²⁴ ძეგლები, I, გვ. 261.

²⁵ ძეგლები, III, გვ. 157-158.

²⁶ იქვე, გვ. 93.

ადგილსა მისთვის განმზადებულსა და მიგებად მისა საქმეთა მისთაებრ კეთილთა გინა თუ ბოროტთა²⁶.

შიო მღვიმელი მიმართავს თავის მოწაფეებს: „ქენებაჲ სიკუდილისა და საზარლისა მის დღისაჲ მარადის წინაჲ თუალთა გონებისა თქუენისათა გაქუნდინ. მაშინ არცა ქრთამი არს, არცა სიტყუს-მიცემაჲ არცა შეწირულ იქმნენ ცრემლნი, არცა დრო მოგუეცეს, არამედ წარვდგეთ შიშუელნი და თავდადრეკილნი ყოველნი ერთბაჲდ და განეხუნენ წიგნნი თითოეულისა საქმეთანი და მიეკადებოდის თითოეულსა თვისი ვალი და თვისი აღთქუმაჲ და თჳსნი საქმენი. და გამოვიდეს საშინელი იგი ხმაჲ მიმწოდებელი მართალთა სასუფეველად, ხოლო წარმდევნელი ცოდვილთაჲ ცეცხლად უშრეტად. ზ ჩემდა, ძმანო, ვითარ ვძრნი დღისა მისგან, უკეთუ ვიპოვო მარცხენი და მესმეს კმაჲ წარმგზავნელი ჩემი სატანჯველად საუკუნოდ. რაჲლა-მე ვყო უბადრუკმან მაშინ, რამეთუ არღარა არს დასასრული სასჯელისაჲ მის, არღარა გარე-მოიქცეს საუკუნოჲ იგი, არღა კუალად განკორციელდეს ქრისტე“²⁷.

ანალოგიური შინაარსისაა გრიგოლ ხანძთელის ლოცვაში შესული ჭერება განკითხვის ჟამისა, რომელზეც ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ. სამივე შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა თრთოლვა იმ ადამიანის სულისა, რომელიც გამუდმებით ფიქრობს უფალთან შეხვედრის ჟამზე. ბიზანტიურ მწერლობაში პოპულარული ეს მოტივი უმაღლესი პოეტური ხელოვნებით კოსმორი მასწავლის ტრაგედიად წარმოსახება ეფრემ ასურის კალმით: „მაშინ ვიხილეთ მდინარე ცეცხლისაჲ აღმოსავლით მფოვინარე, ვითარცა ზღუაჲ განძნებულნი, რომელი შემჭამდეს მათა და ქვეთა და დასწუვიდეს ყოველსა ქუეყანასა და ყოველთა საქმეთა, რომელ-რაჲ არიან მას შინა. მაშინ, საყუარელნო ჩემო, გამოსადინელნი წყალთანი დაწყდენ და მდინარენი დაინთქნენ, და ზღუაჲ განძნეს სიმხურვალისა მისგან ცეცხლისა საშინელისა, და პაერნი შეიშალნენ და ვარსკვლავნი დამოცვენ, ვითარცა ფურცელნი ზეცით, და მზე დაბნელდეს და მთოარე სისხლად გარდაიქცეს, და ცანი, ვითარცა წიგნის ტყავი, წარიგრაგნენ, და ეხედვიდეთ ანგელოზთა, რამეთუ წარივილინებოდინ ღმრთისა მიერ შეკრებად მყისსა შინა მონათა მათ სახიერთა და მნეთა სარწმუნოთა კიდითგან ცისაჲთ კიდემდე ქუეყანისა“²⁸.

ამ ადამიანთა ცხოვრების გზაზე აბსოლუტური მომავალი, მინიერი მყოფობის მიღმა მოსახდენი, წარმართავს ანჲყოსა და ემპირიულ მომავალს. ის, რაც ხდება, გულმოდგინედ კოორდინირებულია მოსახდენთან. გრძელი და დეტალური ციტაციებით აპოკალიფსის ფურცლებიდან, მათი განმეორებებით ასკეტებს ეს აბსოლუტური მომავალი შემოჰყავთ ანჲყოში, თავის ცნობიერებაში. როცა ისინი

²⁷ ძეგლები, III, გვ. 156, 165.

²⁸ ეფრემ ასური. სიყუარულისათჳს და სინანულისა. — „მამათა სწავლანი“, გვ. 211-212.

მაცხოვრის, მოციქულებისა და წმინდანების მოღვაწეობათა წარმომავალზე, საყოველთაოდ ცნობილ ეპიზოდთა ასევე ვრცელ რეპროდუცირებას მიმართავენ (ხშირად მხოლოდ მარტოდმოყვანი), მათ უკვე საკრალური მნიშვნელობის წარსული შემოპყავთ ანმყოში, თავის ცნობიერებაში. ამას გულისხმობს იოვანე ოქროპირი, როცა ამბობს: „ჭანებითა სიტყუათა ღმრთისათა შემძლებელ არს კაცი სულად გზათა მისთა“²⁹. ხოლო ამნაირი მეტყველების არსს მარტინ ბუბერი ასე განმარტავს: „სიტყვა კი არ მყოფობს ადამიანში, არამედ ადამიანი მყოფობს სიტყვაში და ლაპარაკობს იქედან“ („მე და შენ“)³⁰.

ყოველივე ეს იმ ეპოქების მკითხველს მოსაწყენად არ ეჩვენებოდა. იგი ამბავთა სიახლის, თავგადასავალთა ფერადოვნების თვალსაზრისით დაინტერესებული არ იღებდა ხელთ ამ წიგნებს. უმნიშვნელოვანესი ის კი არ იყო, რაზეც ასეთ სიტუაციაში მეტყველებდა ჰაგიოგრაფიული გმირი, არამედ ის, როგორი სულისკვეთებითაც ახდენდა ამ საყოველთაოდ ცნობილ „ამბავთა“ რეპროდუცირებას, როგორ განეცადა იგი, საით წარმართავდა და როგორ აპოვინებდა თავის პიროვნულ არსს ამ ადამიანს ის, რასაც იგი იხსენებდა, გამოიხმობდა. ასე საგანგებოდ განუწინებენ საკუთარ თავს საფიქრალს ქრისტიანული ლიტერატურის გმირები; გაფაცვიცებით უდარაჯებენ გონების, აზრის მიმოქცევის ასპარეზს, მღვიძარებს მათი სული.

სულიერი მღვიძარება იმაშიც ვლინდება, რომ ასკეტი თავისი არსებობის ყოველ წუთს და თავის ყოველ მოქმედებას შეიგრძნობს ვითარცა უმნიშვნელოვანესს. სწორედ სრული სიმშვიდისა და კმაყოფილების მისაწვდომად განერიდება იგი წარმავალ სიმშვიდე-კმაყოფილებას. აეთი მსოფლმეგრძეობა ყოველ მომენტს რაცხს გადამწყვეტ მომენტად, რითაც მას რელიგიურ მნიშვნელობას ანიჭებს. ეს კი ძალიან დიდ სულიერ დაძაბულობას მოითხოვდა³¹. ეფრემ ასურს უთქვამს: ხსნის მსურველს მინიერი ცხოვრების ჟამს მოსვენების ნება არა აქვს. ხოლო მისი მეორე დიდი თანამემამულე ბრძანებს: „საღვთო გზა არის ყოველდღიური ჯვარი. არავინ ასულა ზეცად ისეთი, გულცივად რომ უცხოვრიოა“³². ს. ავერინცევი ყურადღებას მიაპყრობს იმას, რომ ბიზანტიურ პიმნთა შორის არის ერთი, რომლის თვით სახელწოდება („დაუჯდომელი“, ქართულ პიმნოგრაფიულ კრებულებსაც რომ შემოუნახავს. — გ.ფ.) კრძალავს ვისხდეთ მისი შესრულებისას. სხვა პიმნებში კი მოითხოვება სულიერად „წამოვიმართოთ“, მივიღოთ მკაცრი და დაძაბული პოზა სულისა, გავსწორდეთ, გავიმართოთ

²⁹ იოვანე ოქროპირი. მოთმინებისათვის. „მამათა სწავლანი“, გვ. 20.

³⁰ Мартин Бубер. Два образа веры. М. 1995, გვ. 51.

³¹ М. Элиаде. Космос и история, М. 1987, гв. 104.

³² Исаак Сириянин. Творения, гв. 152.

³³ С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М. 1977, гв. 177.

სინმინდის წინაშე, სირბილით გავემართოთ „სულიერი მთის მწვერვალისაკენ“³³.

სულიერად „ნამომართული“, შინაგანი ცხოვრების მკაცრი და დაძაბული პოზით, მუხლწაუხრელი დგას და ფსალმუნთ გალობს ნათლისღების დადგომის მთელ ღამეს აბო თბილელი: „ღამის თევასა მიიხუნა ორნი სანთელნი დიდნი კელთა თჳსთა და დადგა იგი შორის საპყრობილესა, და დაადგრა მდგომარჲ ზედა ფერკთა თჳსთა, ვიდრე განთიადმდე, ყოლადვე დაუჯდომელად, ვიდრემდე აღასრულნა ფსალმუნნი და სანთელნი დაინუნეს კელთა შინა მისთა, რკინითა შეჭედითა ზედა ქედსა მისსა; და იტყოდა მდგომარჲ იგი შეუძრველად, ვითარმედ: „წინაჲსწარ ვხედევდ უფალსა, წინაშე ჩემსა არს მარადის“³⁴. დავაკვირდეთ, ორი წინადადების სიგრძეზე ოთხგზისაა აღნიშნული, როგორ დგას მარტვილი. ფსალმუნთ-მეტყველი აბო დგას ვითარცა ქანდაკი, ვითარცა სვეტი, მინასა და ცას შუა აზიდული. ეს სულისა და სხეულის სწორედ ის პოზაა, რაზედაც იოანე სინელი იტყვის: ასკეტი თავის თავს ყოველთვის ისე უნდა წარმოიდგენდეს, „ესრეთ ხედვიდეს, ვითარმედ ჭეშმარიტად წინაშე ღვთისა მდგომარე არს; რაჟამს ილოცვიდეს ეგევითარი, ვითარცა სუეტი დგეს შეურყეველად“³⁵.

ხოლო ექვთიმე ათონელის „ცხოვრების“ აღმწერი საგანგებოდ ამახვილებს მკითხველის ყურადღებას, რომ იგი არის „ეკლესიას დგომასა მცნე, რამეთუ დგან იგი თჳნიერ კუერთხისა და კედელსა მიყრდნობისა კელმოჭდობით ვითარცა სუეტი შეურყეველი“. სინმინდის წინაშე სტატიკური პოზის ეს მოტივი, რომელშიც დიდი შემართება და მძაფრი შინაგანი ღინამიკა იფარავს თავს, ისევ მეორედება იმავე ნაწარმოებში: „თჳნიერ კუერთხისა და კედელსა მიყრდნობისა დგან იგი ეკლესიას ყოვლითა მოსწრაფებითა და კრძალულებითა“. და კიდევ ერთხელ: „და სიბერესა მისსა ზედა არა თავს-იდებდა არგნითა ეკლესიად შესლვად“³⁶. ამ წესს ემორჩილებოდა მონასტერში ყველა: „და დაღაცათუ ძმანი კედელსა თანა დგიან, გარნა კედელსა არაეინ მიყრდნობინ... ხოლო უძღურთა ძმათადა გაენესა, და ეკლესიის შტოსა დგიან მიყრდნობით კუერთხთა მათთა ზედა“³⁷.

გრიგოლ ხანძთელიც იმავე წესს და ზნეობას ნერგავდა თავის მონაფეთა შორის: „ხოლო წმიდასა ეკლესიასა ლოცვასა მათსა არა აქუნდა უზნობაჲ ურთიერთას, არამედ შიშით დგანედ, ვითარცა ზეცას წინაშე ღმრთისა... და კედელსა თჳნიერ ბერთაჲსა არაეინ მიყრდნეობდა“³⁸.

³⁴ ძეგლები, I, გვ. 67.

³⁵ იოვანე სინელი. კლემაქსი. — „საქართველოს ეკლესიის კალენდარი“, 1986, გვ. 356.

³⁶ ძეგლები II, გვ. 88, 69, 76.

³⁷ ძეგლები, II, გვ. 70-76.

³⁸ ძეგლები, I, გვ. 265-266.

ასე ფიზიკადა „დარაჯობს“ ასკეტი თავის თავს, რადგან მისთვის ცხოვრება ბრძოლის ველია, რომლის ყველა მონაკვეთზე სატანა და მისი თანამზრახველნი ცხადად თუ ჩასაფრებით ცდილობენ მის დალუპებას (1 პეტრე, 5.8). უამისრევია რომ გვიხმობს და ლოცვისათვის ძმანი ხილულად შევიკრიბებით, ამბობს იოვანე სინელი, „უხილავად შეკრებოდიან მტერნი ბრძოლად, ამისათვისცა შემდგომად რეკისა ზედა მოგვადგინ ეშმაკნი და გვეტყვიედ: ნუთ ერთ განისუენე, ვიდრე პირველისა ფსალმუნისა წართქუამდე და მერმე წარხვიდე ეკლესიად. და კუალად სხუანი ეშმაკნი არიან, რომელ მივიდით რამ ლოცვად, დაგუნთქიან ძილითა... სხუანი უბნობად გვანვედიან ეკლესიასა შინა... და სხუანი კედელსა მიგუაყრდნობდიან, ვითარცა მოუძღურებულთა, და მრავალგზის ფქნარებასა უზომოდ მოგვივლენდიან... და სხუანი გონებასა ჩუენსა შეგინებულთა გულის-სიტყუათა მიმართ წარიტაცებდიან“³⁹. ამიტომაც, რომ თვით სვეტს შემსგავსებული სტატიკური დგომაც კი ასკეტისა სულის დაძაბულ მუშაობას წარმოგვიდგენს. ტერტულიანეც ასკეტური ზნეობისათვის სრულიად შეუფერებლად თვლიდა ლოცვას დამჯდარ მდგომარეობაში. ასე ლოცვა იმას ნიშნავს, რომ ვლოცულობთ ჩვენდა უნებურად, დაუდევრად და დაღლილ მდგომარეობაში⁴⁰.

პავლე მოციქულის სიტყვები, — „შვილნი ნათლისანი ხართ და შვილნი დღისანი, და არა ვართ ღამისანი, არცა ბნელისანი, ან უკუე ნუმცა გუძინავს... არამედ მღვდარე ვიყვნეთ“ (1 თეს. 5.5-6), — იმას მოასწავებს, რომ არ შევეურიგდეთ ბოროტების არსებობას იმის მიუხედავად, შეგვეხება თუ არა იგი ჩვენ. თუ არა ვართ „ბნელის შვილები“, უნდა აღვგავთო უგრძნობლობა და დაუდევრობა, როცა უმოქმედოდაა მადლი. ამისთვის ასკეტს სჭირდება გულის ის ცეცხლი, რომელზედაც სხვადასხვა დროს მსჯელობდნენ იოვანე სინელი, ისააკ ასური და ვლადიმერ ლოსკი.

მაჰმადიან არაბთაგან აფხაზეთს თავშეფარებულ აბო თბილელს მიაჩნია, რომ უკადრისად იქცევა ამგვარი თავშეფარებით, იმ სანთელს ჰგავს, რომელიც დაუდგამთ „ქუეშე კვირსა“ (მათე, 5.15). აბო სთხოვს აფხაზთა მეფეს, გაუშვას იგი არაბთაგან დაპყრობილ ქართლში: „რამა მადლ არს ყოფამ ჩემი აქა, სადა არა არს შიში, არცა სიკუდილი ქრისტესთვის? ან გვედრები, განმიტევე მე, რაჟამ ეუნყოს განცხადებულად ქრისტიანობა ჩემი ქრისტეს მოძულეთა მათ... ან მე რაჟათს დავფარო ჭეშმარიტი ესე ნათელი, რომლითა განმანათლა მე ქრისტემან? არსადა დავემალო მე შიშისაგან სიკუდილისა“⁴¹. აბოს, ვითარცა წმინდა მხედარს, სურს შევიდეს ჭეშმარიტებისათვის გაჩაღებულ კოსმიურ ომში, მოფარებულში უშიშრად დარჩენა ლაჩრობად ესახება. თბილისში დაბრუნებული აბო „იქცეოდა იგი

³⁹ იოვანე სინელი. კლემასი, გვ. 355.

⁴⁰ Тертуллиян. Творения, ч. II, гл. 41

⁴¹ ძეგლები, I, გვ. 61-62

განცხადებულად ქრისტიანედ". ეს „ განცხადებულად ქრისტიანობა“ კიდევ სამგზის წარმოჩნდება: „სამისა წლისა ჟამთა იქცეოდა ქალაქსა მას შინა და გარემოჲს ყოველსა სოფლებსა განცხადებულად ქრისტიანედ“. აბოს თბილისის ამირასთან აბეზღებენ: „... დაუტყვევბიეს შჯული ესე ჩუენი და იტყუს თავსა თჳსსა ქრისტიანედ და უშიშრად ვალს ქალაქსა შინა და მრავალთა ასწაწებს ჩუენგანთა ქრისტიანე ყოფად“. აბოს კეთილისმზრახველებმა რომ ეს გაიგეს, მსწრაფლ შეატყობინეს მარტვილს: „და შეაჯერებდეს მას, რაჲთამცა მიპრიდა და დაემალა. ხოლო მან პრქუა მათ: „მე არა ხოლო ტანჯვად განმზადებულ ვარ ქრისტესთჳს, არამედ სიკუდიდცა. და გამოვიდა იგი სიხარულით და იქცეოდა შორის უბანთა განცხადებულად“⁴². ძნელი არ არის ჩავხვდეთ ასე მრავალგზის წარმოჩენილი „განცხადებულობის“ აზრს. „მარტვილი“ („დამმონებელი“) საქვეყნოდ „წამებს“ (ადასტურებს, ამონებს), რომ ლაჩრობაა ახლა გულცივად ყოფნა უშიშროებაში, რომ საშიშია სწორედ სხვაგან ყოფნა და არა ქრისტიანთან, სირცხვილია დუმილი ჭეშმარიტების ჭეშმარიტებაზე. აბო მოუღწეულად, მეომრულად გუშაგობს ჭეშმარიტებას, ფხიზლობს და შრომობს მის დასამკვიდრებლად.

ასევე მხედრულად მღვიძარებს და იღვწის „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ მთავარი გმირი. იგი მაშინ განაგებს ნეკრესის საეპისკოპოსოს, როცა კახეთში დამპყრობელი სპარსელები ცეცხლ-თაყვანისმცემლობას ნერგავენ, საკერპოებს აწყოფენ (VI ს.). აბიბოსი მივიდა მაზდეანურ საკერპოში, ცეცხლს წყალი დაასახა და „დაშრიტა იგი“. მწერალი გვითვალისწინებს ამ მოქმედების მოტივს: „ალიძრა შურიტა საღმრთოჲთა და ვერ თავს-იღვა უცხოჲა მის სამსახურებელისა მახლობელად მისა ყოფად“⁴³. აბიბოსი ვერ შეურიგდება, რომ სიბნელე და ბოროტება ფრთებს შლიდეს მის სიახლოვეს. როცა შეპყრობილი ეპისკოპოსი დასასჯელად მიჰყავთ სპარსელებს, კეთილისმყოფელნი მაზდეანთაგან გამოხსნას სთავაზობენ მას, მაგრამ ასკეტი უარს ამბობს, „რამეთუ ისწრაფდა და სუროდა მარტვლობაჲ“. სიკვდილის ასე ნებაყოფლობით მიღებით თვალისმომჭრელად კაშკაშდება ჭეშმარიტება. ასეთი სიკვდილი თავშენიერულის სიცოცხლეზე ძალუმად „მუშაობს“ იმ სიბნელის გასაფანტავად, რომელშიც ასკეტს ერგო ცხოვრება და არ სურს იყოს „შვილი ლამისა“. კვლავ პავლეს რომ შეეხშიანოთ, მხედარმა „განიფრთხო“, „შეიმოსა ჯაჭვი იგი სარწმუნოებისაჲ და სიყუარულისაჲ და ჩაფხუტი იგი სასოებისაჲ“ (თეს. 5.8.).

გიორგი მერჩულის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ასკეტი არის „სიმართლისათჳს მშიერი და წყურიელი“⁴⁴. სიმართლე-სინათლისათვის ასე გულმხურვალე ფხიზლობა, რასაც აბო და აბიბოსი ავლენენ,

⁴² ძეგლები, I, გვ. 62-64

⁴³ იქვე, გვ. 242.

⁴⁴ ძეგლები, I, გვ. 314.

დადასტურებულია მსოფლიო ასკეტთა ცხოვრებით. სიმართლისათვის ამგვარი „მწყურვალობისათვის“ მაქსიმე აღმსარებელს ენა მოჰკვეთეს (რომ არ ექადაგნა), მარჯვენა მოსჭრეს (რომ არ ეწერა) და ბიზანტიიდან ლაზიკაში გადაიყვანეს. „მაქსიმეს ასეთი წესი განეწინებინა თავისი თავისათვის: დუმდე ჭეშმარიტების შესახებ, ეს იმას ნიშნავს, უარყოფდე მას“⁴⁵.

ჭეშმარიტებისათვის ასევე ფხიზელი, გულმხურვალე გუშაგობაა ის, რომ შუშანიკ-დედოფალი მაშინაც არ მოუფონებს თავის სხეულს, როცა ამის შესაძლებლობა იქმნება; არ იღებს შემწეობას, როცა ტკივილთა შემსუბუქებას სთავაზობენ, უარს ამბობს იმ ბორკილთაგან განთავისუფლებაზე, რომლის ახსნაზეც ვარსკენი დაითანხმეს. ძალმომრეობისა და ბორკილების იმ წყვილიადში, რომელსაც ვარსკენი ამკვიდრებს ქვემო ქართლში, ამ წყვილიადის შემანგრეველ ძალად ანთია ბორკილდადებული და ბორკილთა არარად შემრაცხველი ჭეშმარიტება, წყლულთაგან მოცული და წყლულთა სამკაულად მიმჩნევი სული. ამიტომ არ ვიქნებით მართალი ვთქვათ, რომ დედოფალი ვარსკენს უჩვენებს თავის ურყეობას არა მოთმინებით, არამედ აქტიურად. მოთმინება ქრისტიანული სიქველუა და დროის კვალობაზე არანაკლებ აქტიური და ჭეშმარიტებისათვის მოსაქმე, ვიდრე ხმალი.

ამგვარად, მღვიძარებით, ისევე როგორც სხვა სულიერ სათნოებათა მომარჯვებით ასკეტი აზრით, გონებით ებრძვის ეშმაკს, შინაგან ცხოვრებაში შობილ და ზრდა-განვითარებისათვის მღვთოვან ცოდვილ ზრახვებს. სათნოებანი გვეხმარებიან, რათა მათ ფხვი არ მოიკიდონ ჩვენს გულში, ცოდვილი ზრახვა-იმპულსი არ გადაიქცეს მძაფრ ვნებად. მარტილისა და ბერის ცხოვრების გზა ბრძოლის ასპარეზია, თვით მარტილი და ბერი მეომარია, მხედარია. ასე მოიხსენება იგი ქრისტიანული ლიტერატურის ყველა ძეგლში. ასკეტი, უპირველეს ყოვლისა, იმას შეიმეცნებს, „თუ ვითარ უყმს ბრძოლა“. მისი საბრძოლო საჭურველია სხეულებრივი და სულიერი სათნოებანი, რომელთა გამოუმუშავებამი საგანგებოდ ინვრთნებიან. ომი მიმდინარეობს შინაგან მტერთან და ჯვრის ნიშნით. ამგვარი მეომრობა შერაცხილია, ვითარცა პარადიგმა ზოგადადამიანური ბედისა. სხეულებრივი და სულიერ სათნოებათა საჭურველით წარმატებით ჩატარებულ ბრძოლას ასკეტისთვის მოაქვს უმნიშვნელოვანესი ნაყოფი — უვნებლობა. ვნებათაგან თავდახსნა განაპირობებს სხვა წყალობას — შინაგანი ჭკრეტით განსხივოსნებას, ღვთაებრივ გნოსისს. უვნებლობას და შინაგან ხედვას ერთობლივ მიეყვარათ უდიდეს სათნოებასთან — ღვთაებრივ სიყვარულთან; უვნებლობა დაგვხსნის სამყაროსაგან, ჭკრეტა უზენაესი ყოფიერების სიტკბოს გვაგვამებს, რის შემდგომაც აინთება მაღლიანი ნაპერწკალი ღვთაებრივი სიყვარულისა.

⁴⁵ А.Ф. Гусев. К вопросу о христианском аскетизме. „Православное обозрение“. 1878, июль, гл. 468.

ON THE VIRTUE OF WAKEFULNESS IN GEORGIAN CHRISTIAN LITERATURE

Summary

According to the Christian world view, spiritual wakefulness is conceived of as a further, higher stage of bodily vigilance or wakefulness, having a dual purpose: (a) readiness to meet the Lord at the Second Coming and (b) alertness in the face of everyday temptations.

The practical philosophy of asceticism organically relates wakefulness to the phenomenon of the heart: diligent observation of everything that enters the heart and that comes out of it. A person prepared for this is called "inner man" in Georgian hagiographic literature.

The personage of this literature embodies the wakefulness of the spirit in various ways. Attention in the present paper is drawn to some of them.

1. The monk's face and eyes are severed from all things and creatures, being fixed on the ground, Thereby the road leading to the heart is barred to sense impressions;

2. Shio Mghvimeli rules out all opportunities of the dissipation and exhaustion of inner life and its best powers by the temptations of the material life by his seclusion in a deep and dark cave, where the "inner being" of the ascetic attains the limit.

3. The ascetic outlook considers every minute of existence as decisive, imparting religious meaning to it. The hagiographic character stands in the church bodily and spiritually upright, in a strict and tense posture, like a pillar set up between earth and sky (he does not talk, nor sit down, or lean against anything). The static posture, likened to a pillar, shows the tense working of the spirit.

4. Thinking about thinking is one form of the wakefulness of the ascetic spirit. It implies the turning of well-to-be remembered thought into the contents of the monk's own thoughts. In this case the reality - reconstructed by imagination and thought - forcefully subdues the concrete, actual reality.

To do this, the personage of church literature needs recollections arranged in long monologues of widely known stories from the Bible and the acts of the saints. At times the hagiographic personage brings into the present - his consciousness - the absolute future (the Second Coming, the Judgment Day), and at others the past of sacred significance.

5. The monk is vigilant, not tolerating the existence of evil, irrespective

of whether it concerns him or not; he fights insensibility and carelessness - when good is inactive. In his view, to be silent about truth means to deny it.

The demonstration of the virtue of wakefulness indicates that the life path of a character of hagiographic literature is an arena of struggle, the martyr and the monk being the warriors.

ფსალმუნის გიორგი მთაწმინდელისეული რედაქცია

ფსალმუნთა წიგნი, ანუ დავითნი, როგორც მოუცილებლად საჭირო ადრექრისტიანული ლეთისმომსახურებისათვის, ქართულ ენაზე ნათარგმნ ძველი ალექსის წიგნთა შორის ერთ-ერთი პირველი უნდა ყოფილიყო. უძველესი დამონება ფსალმუნის ტექსტისა გვხვდება ხანმეტ ლექციანარში, სადაც ასჯერ არის ნახსენები 149-ე ფსალმუნის დასაწყისი: „ვუგალობდით უფალსა გალობითა ახლითა, ქება მისი ეკლესიასა წმიდათასა“ (4, გვ. 062). ჩვენამდე მოღწეულია ფსალმუნის სამი რედაქცია; მათგან ორი ძველია, დადასტურებული 1 სს. ხელნაწერებში, ხოლო მესამე ეკუთვნის გიორგი მთაწმინდელს. ამ უკანასკნელმა ადრევე დაიმკვიდრა ადგილი საეკლესიო პრაქტიკაში, როგორც კანონიკურმა ტექსტმა და ამჟამადაც იხმარება.

ისტორიული ცნობები გიორგი მთაწმინდელისეული ტექსტის შესახებ მოიპოვება თვით გიორგის ანდერძში, რომლისა მან ფსალმუნს დაურთო აქ ნათქვამია, რომ მან თარგმნა თავითნი „ახლად ბერძნულისაგან ქართულად... მრავალთა ბერძნულთა დედათა და დავითის თარგმანთაგან ფრიადითა გამონულილვითა და გამოძიებითა...“ იგი ევედრება მკითხველს, რომ მის ნაწარმოში არაფერი შეცვალონ: „ვინ სწერდეთ, ვითა აქა პპოვოთ, ეგრეთვე შეუცვლელად დასწერდეთ“, აქვე იგი ახსენებს ძველ თარგმანს, რომელსაც იგი „ქართულ დავითს“ უწოდებს. ანდერძის ბოლოს იგი აცხადებს: „ამათისა ჭეშმარიტებისა მონამდე და სიმართლისა მყავს ყოველი საბერძნეთა და ყოველნი ბერძნულნი დავითნი და ვის არა პრმენესა შეანამენ“ (5, გვ. 027).

ზემოთმოყვანილი ანდერძი თვალნათლივ აჩვენებს, თუ რა დიდი ყურადღებით და პასუხისმგებლობით ეკიდებოდა გიორგი თავის საქმეს. იგივე ჩანს გიორგის ხელიდან გამოსული ოთხთავის ანდერძშიც: ამ ცნობილ დოკუმენტში, სადაც გიორგი ხანმეტ ტექსტებსაც ახსენებს, იგი კვლავ ხაზს უსვამს რომ მას ოთხთავის ტექსტი „ბერძნულთა სახარებათადა“ შეუდარებია (2, გვ. 283).

გიორგისეული ტექსტი სულ მალე გამხდარა საყოველთაოდ მიღებული: ფსალმუნთა თარგმანებაში, (ე. ი. კომენტარში), რომელიც ეფრემ მცირედმა შეადგინა ბერძნული წყაროების მიხედვით, სათარგმნებელ (ე. ი. განსამარტავი) ტექსტი დამონებულია, როგორც თვით ეფრემი აღნიშნავს თავის ანდერძში, სწორედ გიორგის თარგმანის მიხედვით; „მუფლნი უკუე დავითისანი... უეგრეთვე დავნესენით, ვითა ვპოვეთ ახალ-თარგმნილთა დავითთა საუკუნოდ მოფსუნებულისა გი მთაწმინდელისათა, რომელ-იგი უნავლულოდ თარგმნილ იყო პირველ ჩუენსა და არცა წინასიტყვაობაში (ხელნაწ. 1091 წლისა,

ხელნაწ. ინსტ. ქ-37) ეფრემ ნურს, რომ გიორგის დავითნი ერთხელ კი არა, ორჯერ უთარგმნია, რადგან პირველი ვარიანტი ჯერ კიდევ საბოლოოდ გამართული არ ყოფილა: „არა ხოლ ერთ გზის, არამედ ორგზისცა ეთარგმნა იგი ბერძნულისაგან (6, გვ. 77). ხოლო სხვაგან იგი ამის მიზეზსაც ასახელებს: „პირველნი დავითნიცა რომელ ახლად ეთარგმნეს, მრავალი სიტყუა ძუელისა ჩუეულებისა და მიეყვანა, ვიდრემდის უკანასკნელ დიდისა მის მოლუანისა გიორგი დაყუდებულისა იძულებით ბრძანებითა კუალად უსრულესად და უნმინდესად ეთარგმნეს“ (1, გვ. 57).

გიორგისა და ეფრემის დანვრილებითი ცნობები ერთი შეხედვით სრულიად გარკვეულად მიუთითებს გიორგიზე, როგორც ფსალმუნისა და ოთხთავის მთარგმნელზე. სინამდვილეშ ეს ცნობები შემდგომ გაანალიზებას და კომენტირებას მოითხოვს.

აზრი, რომ გიორგი მთანმინდელი ოთხთავის ტექსტის ახლად მთარგმნელი კი არ არის, არამედ რედაქტორი, აკაკი შანიძემ ადრევე გამოთქვა: „უფრო დასაჯერებელია გიორგის რედაქტორობა, ვიდრე მთარგმნელობა“ (2, გვ. 284). ეგევე ივარაუდა მან დავითნის შესახებ: „რა თქმა უნდა, არც დავითნია გიორგის მიერ სრულებით ახლად ნათარგმნი: საფუძვლად მასაც ძველი თარგმანები უძევს, რომლებიც გიორგი მთანმინდელს შეუსწორებია მხოლოდ ბერძნული ტექსტების მიხედვით“ (2, გვ. 285). სპეციალურმა შესწავლამ ეს ვარაუდი ფსალმუნის შესახებ დაადასტურა: საგანგებო გამოკვლევაში, რომელშიც მრავალრიცხოვანმა მაგალითებმა თვალნათლივ დაადასტურეს, რომ გიორგისეული ტექსტი სრულიად ახალ, ძველთაგან დამოუკიდებელ თარგმანს არ წარმოადგენს. გიორგის ძველი, „ქართული“ დავითნის ტექსტი შეუდარებია ბერძნულს; ის, რაც მისი თვალსაზრისით მისაღები იყო, დაუტოვებია, იმ შემთხვევებში კი, როდესაც ძველი ტექსტი ბერძნულთან სხვაობას ავლენდა, გიორგის იგი შეუცვლია ამ უკანასკნელის შესაბამისად (7, გვ. 161 და შემდ.)

ის გარემოება, რომ გიორგი თავის ნამუშევარს ორივე შემთხვევაში (ფსალმუნსაც და ოთხთავსაც) თარგმანს უწოდებს, გასაკვირველი არაა: ეს იმდროინდელ ლიტერატურულ ტრადიციებს სავსებით, შეესაბამება. ამავე დროს სიმპტომატურია, რომ ოთხთავის ხელნაწერთა ერთ ნაწილში ეს ანდერძი შეცვლილი სახითაა წარმოდგენილი: რამდენიმე სიტყვის ჩამატება რადიკალურად ცვლის მის შინაარსს: „ეს საცნაურ იყავნ ყოველთა, რამეთუ ესე წმიდა ოთხთავი არა თუ ახლად გთარგმნია, არამედ... ბერძულთა სახარებათა და შეწვენამებია“ (2, გვ.283). როგორც ჩანს, ეს ცვლილება ოთხთავის ანდერძში შეტანილია იმ პირის მიერ, რომელიც საკმაოდ კარგად იცნობდა გიორგის მუშაობის ხასიათს. ამიტომაც არის, რომ იგი გიორგისეულ ოთხთავს თარგმანს არ უწოდებს.

ზემოთქმული სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ გიორგის

ნამუშავენი უარყოფითად უნდა შეფასდეს. პირიქით: როგორც ოთხთავის, ისე ფსალმუნის ტექსტზე მუშაობის დროს გიორგიმ ჩაატარა უდიდესი მუშაობა, რომელსაც თანამედროვე ტერმინოლოგიით ტექსტის დადგენა შეიძლება ვუწოდოთ.

ფსალმუნის ტექსტი სხვადასხვა დროისა და ტიპის ხელნაწერებში საკმაოდ დიდ სხვაობას იძლევა, ამიტომ ქართველი მთარგმნელის წინაშე არც თუ ადვილი ამოცანა იყო: მას უნდა შეერჩია ის ვარიანტები, რომლებიც ყველაზე უფროს მისაღები იქნებოდა. შემთხვევითი არ არის, რომ გიორგი თავის ანდერძში ამბობს, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ მას თავისი თარგმანი „მრავალთა ბერძულთა დედათა და დავითის თაგმანთა (ე. ი. კომენტართა)“ შესწავლისა და შეჯერების შედეგად შეუსრულებია. სრულიად ბუნებრივია, რომ საკუთრივ ფსალმუნის ხელნაწერთა გარდა, გიორგიმ მიმართა ფსალმუნთა წიგნის მრავალრიცხოვან კომენტარებს, რომლებშიც ეკლესიის გამოჩენილი მამები განმარტავენ ფსალმუნის ტექსტს და თავისი ნარედაქციევი ტექსტი მათ კომენტარს შეუხამა. ამრიგად, მისი ნამუშევარი ჩვენ შეგვიძლია შევაფასოთ, როგორც ტექსტის კრიტიკულად დადგენის ერთ-ერთი პირველი ცდა ქართული მწერლობის ისტორიაში.

ძველი „ქართული“ (ე. ი. წინარე ათენური) და გიორგისეული ფსალმუნის ტექსტების შედარების დროს ჩანს, რომ უდიდესი ნაწილი ამ უკანასკნელში სიტყვა-სიტყვით მოჰყვება ძველი ვერსიების საერთო ტექსტს.

მაგალითად, პირველ ფსალმუნში ძველი ტექსტის სიტყვები ხილი თსი (1, 3) შეცვლილია ასე: ნაყოფი მისი; გარდა ამისა, არის ზოგიერთი სხვაობა გრამატიკულ ფორმებში, რომელიც ზოგ შემთხვევაში, აზრსაც ცვლის: ფურცელი მის არა დასცვის (ფურცელნი მისნი არა დასცენ (1, 3); (ჯერ მოყვანილია ძველი ტექსტი, შემდეგ — გიორგისეული). თითქმის არ არის შინაარსეული სხვაობანი მეორე ფსალმუნის ტექსტშიც: იგი, რომელ-რომელი (2,4); ეტყოდის მათ-იტყოდის მათდა მიმართ (2,5); წარსწამედებოდით-წარსწამდეთ (2, 12). ამასთან მხედველობაში უნდა გვქონდეს ერთი მეტად მნიშვნელოვანი გარემოება: ძველი წინასთაინური ვერსია დღეს ცნობილია რამდენიმე ხელნაწერით (5, გვ. 013-022). (ამჟამად სინას მთაზე 1975 წ. აღმოჩენილ ხელნაწერთა შორის კიდევ არის ფსალმუნის სამი, ძველი, ს. ნუსხა, რომლის ტექსტი ჯერჯერობით ჩვენთვის ხელმიუწვდომელია). ეს ხელნაწერები აბსოლუტურად იდენტური არ არის, თუმცა ძირითადად ერთი ტიპის ტექსტს შეიცავენ. ერთგვარად განცალკევებით დგას ერთი ხელნაწერი (ე. წ. „მცხეთის დავითნი“, ხელნაწ. ისნტ. ა-38); მასში სომხურის მომდევნო იკითხვისებს მეტი რაოდენობით ვხვდებით, ვიდრე დანარჩენ ნუსხებში, რომლებიც ძირითადად სინური წარმომავლობისაა. სწორედ სინურ ნუსხებში, რომლებიც, როგორც ჩანს, შეიცავს „ქართულ დავითნის“ ანუ საქართველოში გავრცელებულ ტრადიციულ ტექსტს, ყველა ნუსხის ჩვენება ერთგვარი

არ არის. ჩვენს გამოცემაში გამოქვეყნებულია 4 ძირითადი ნუსხა, რომელთაგან სამი დღესაც სინას მთაზეა, წმ. ეკატერინეს მონასტრის წიგნსაცავში (ძველი კოლექციის № 22, 29, 42 ხელნაწერები — ყველა საუკუნისა. (8. გვ. 58, 66, 156). მეოთხე, ისიც სინური წარმოშობისაა, ამჟამად ავსტრიაში, გრაცის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაშია (3, გვ. 07). ისინი ტექსტუალურად ზოგჯერ განსხვავდებიან არა მარტო „მცხეთის დავითნისაგან“, არამედ ერთმანეთისაგანაც. ეს მონშობს, რომ ძველი ტიპის ნუსხებში, ე. ი. გიორგისეულ ტექსტის ჩამოყალიბებაში, ჯერ კიდევ არ არსებობდა საბოლოო, სრულიად ერთიანი, ჩამოყალიბებული ტიპის ტექსტი. მოვიტანოთ ორიოდ მაგალითი: „მა უფლისა წყელთა ზედა“ ფს. 28, 4. ბოლო ორი სიტყვა, რომელიც „მცხეთის დავითნშია“, არცერთ სინურ ხელნაწერში არ არის; „მოველოდე ღმერთსა, მაცხოვრსა ჩემსა, სულმოკლებისაგან რისხვისა და გულიწრებისაგან ნიავექარისა“ ფს. 54, 9. ხაზგასმული სიტყვები სინურ სცენარებში არ არის. „ბარკალსხვილნი გმირისანი მცხ.-ძლიერება გმირისა (სინ.) 146, 10. სინური ხელნაწერების ერთმანეთისაგან სხვაობის ნიმუშებია: დაემკდრე უკი უკე მას ზედა 36, 27. ბოლო ორი სიტყვა სინურ ხელნაწერთაგან არის მხოლოდ ორში; საუკუნიტგან-დასაბამითგან 8ა,2 — (მხოლოდ ორ სინურ ნუსხაში). განხეთქენ (მცხ.-განვხეთქენ და გავეკიყეთენ (სინურ ნუსხებში) 115,7.

ამრიგად, გიორგის წინაშე იყო ამოცანა: ერთმანეთისაგან საკმაოდ განსხვავებული ქართული ნუსხების საფუძველზე ასევე არაერთგვაროვანი ბერძნული წყაროების შეჯერებით ჩამოეყალიბებინა ერთიანი ტექსტი. ამისთვის მას საფუძველიანი შრომა ჩაუტარებია. ზოგადად რომ ვთქვათ, გიორგისეული ტექსტი უფრო მეტად სინური ჯგუფისაკენ იხრება, სწორედ იმიტომ, რომ არ რედაქციის ტექსტი ერთიანად უფრო ახლოა ბერძნულისაგან, ვიდრე „მცხეთის დავითნისა“. სპეციალურმა კვლევამ ცხადყო, რომ თითქმის ყველა შემთხვევაში, როდესაც „მცხეთის“ დავითნის“ უპირისპირდება სინურ ხელნაწერთა საერთო იკითხვისებს, პირველის ტექსტი სომხურ-წყაროებთან ავლენს სიახლოვეს, ხოლო სინური ჯგუფისა-ბერძნულთან (7, გვ. 833-146). ქვემოთ დავასახელებთ მაგალითებს, სადაც გიორგისეული ტექსტი სხვაობს „მცხეთის დავითნისაგან“ და მიჰყვება სინურ ნუსხებს: შექმნეს-შემრაცხეს 16, 12; უფლისა მიმართ ღალად-ვყავ-ვცხადე უფალსა 17,7; უცხოთა შეცოდებათაგან-უცხოთაგან 18,4; ძრწოლასა-ძრვასა 45,3; იუდასნი-პურიასტანისანი 47,12; მოთხრობად შეუძლოთ-მოუთხროთ 47, 12; სულმოკლებისაგან რისხვისასა და გულიწრებისაგან ნიავექარისა-სულმოკლებისაგან და ნიავექარისა 54,9; სირცხვილელ-ყვენს-შეურაცხვენს 107,14; სახელსა შენსა-უფალსა 113, 26; სიმართლენი შენნი მასნავენ-სიმართლითა შენითა მაცხოვრე 118,40; ტრაპიზონისა-ანთრაქისა 118,127; მცნებანი-გზანი 118,151; მცნებანი-სიტყუანი 118,158.

ამრიგად, ცხადი ხდება, რომ გიორგისეულ ტექსტს საყრდენად

უდევს იმ ტიპის ტექსტი, რომელიც სინურ ხელნაწერებშია დადასტურებული. მაგრამ გიორგი მთაწმინდელი კიდევ უფრო შორს მიდის: იგი ქართული, თუნდაც ორივე ძველი რედაქციისათვის საერთო იკითხვისებს ცვლის: ასე, მაგალითად, რამეთუ დომით და შურით — საერთო იკითხვისი ძველ ვერსიებში — გიორგისთან შესაბამის ადგილას ასეთ ფორმას იღებს: რამეთუ მდომ ხარო გულის-ზრახვითა თქუენითა. 138,20 სხვა მაგალითებია: დღისი შეცნეს, და არავინ იყო მძღუარ მათა; დღისი დაიბადნენ, და არალარა იყოს ნაკულუევანება მათ თანა, 138,16; ძენი ეფრემისნი ძლიერნი და მაგრად მოსარნი-ძენი ეფრემისნი მომრთხმელნი და მოისარნი მშლდებითა 77,9; არა არს შეცოდება სიკუდილისა მათისა, განმტკიცებულ არიან გუემანი მათნი-არა არს ახილვა სიკუდილსა შინა მათსა და სიმტკიცე გუმათა შინა მათთა 72,4; შეგატყუა და წარმოგიდგინო ესე ყოველ შენ წინაშე-გამხილო და წარმოვადგინე ცოდვანი შენნი წინაშე პირსა შენსა 49,21 და მრავალი სხვა.

დაბოლოს, მეტისმეტად მნიშვნელოვანია გიორგის ბერძნული დედნების საკითხიც. კარგად არის ცნობილი, რომ ფსალმუნის ტექსტი სხვადასხვა დროისა და სხვადასხვა რეგიონში გავრცელებულ ბერძნულ ხელნაწერებში ზოგჯერ მკვეთრ განსხვავებას იძლევა, რაც საფუძველს იძლევა მათი ჯგუფებად დაყოფისა. ზემოთქმული მეტ-ნაკლებად ეხება მთლიანად ძველ ალექსანდრე: „თუ კაცი ცხოვრობდა ჩრდილო სირიაში, მცირე აზიასა ან საბერძნეთში იგი კითხულობდა ძველი ალექსანდრე ლუკიანისეულ რედაქციას; ნილოსის დელტის ან ნილოსის ხეობის მკვიდრი — ისქის ტექსტს, იერუსალიმისა და კესარიის მაცხოვრებლები — ორიგენეს პეგუმეზარულ რედაქციას. ამრიგად, ქრისტიანული სამყარო გახლეჩილი იყო ამ სამ ერთმანეთის სანაწილმდეგო ტექსტებს შორის“. (10, გვ. 85). ეს ვითარება, რომელიც ადრექრისტიანულ ეპოქას (I საუკუნეებს) ახასიათებს, შემდგომშიც გრძელდებოდა; ამის შედეგად ამათუიმ რელიგიურ-კულტურულ ცენტრებში სხვადასხვა ტიპის ბიბლიური ტექსტები იყო გავრცელებული. ქართული ფსალმუნის კვლევისას ამ საკითხის დეტალურად შესწავლას აძნელებს ის გარემოება, რომ ბერძნული გამოცემები ყველა ხელნაწერთა მონაცემებს ჩვეულებრივ არ ითვალისწინებენ. ამის მიზეზი ის არის, რომ გამომცემელთა ძირითადი მიზანი ჩვეულებრივ არის პირველადი ტექსტების (ე. წ. -ის) აღდგენა, ამიტომ პ. სვითისა და ა. რალფის გამოცემულ ტექსტებში შედარებით გვიანდელ ნუსხათა ჩვენებები ნაკლებად არის გათვალისწინებული. ა. რალფის ფსალმუნის გამოცემაში (1979 წ.) ლუკიანისეულ იკითხვისებს უთითებს არა ცალკეულ ხელნაწერთა, არამედ მათი ჯგუფების მიხედვით, მათი რაოდენობის შესაბამისად (2-16, 16-35 36-55, 55-75 (9, გვ. 62). ამვე დროს სწორედ ამ ტიპის ტექსტს უნდა მიეკუთვნა ყურადღება, როცა ოთხთავისა და ფსალმუნის ბერძნული, გიორგის მიერ გამოყენებული დედნების დაძებნის საკითხი დგება: სწორედ ლუკიანისეული ტექსტი იყო

ფართოდ გავრცელებული ანტიოქიიდან კონსტანტინოპოლამდე მესხეთე საუკუნის დასაწყისშივე, ხოლო შემდეგ მან სხვა ძველად არსებული რეცენზიები გამოდევნა ხმარებიდან (7, გვ. 174). გასათვალისწინებელია ისიც, რომ გიორგისეული ტექსტის ზოგიერთი იკითხვისი ლუკიანისეულ რედაქციას შორდება და ბერძნული ვულგატის (ჯვ) ტიპს უახლოვდება. გიორგისეულ იკითხვისებს ზოგ შემთხვევაში ბერძნულ ხელნაწერთაგან მხოლოდ თითო-ორიოლა თუ უჭერს მხარს; ზოგიერთისათვის კი საერთოდ არ ხერხდება მისი ფარდის მონახვა დღეს არსებულ ბერძნულ ხელნაწერებში. ის კი ცხადია, რომ გიორგი წერს, მას დიდი სიფრთხილ, შესაბამისი ეგზოტიკური ტექსტის რედაქცია. ამდენად, გიორგის განცხადება, რომ მას მრავალი ბერძნული დედანი და დავითის თარგმანი (ანუ კომენტარი) გამოუყენებია, ტექსტუალური ანალიზის საფუძველზე სრულიად ჭეშმარიტი ჩანს: მან, ძველ ქართულ ვერსიებზე დაყრდნობით, მრავალი ბერძნული წყაროს შეჯერებით მოგვცა დადგენილი ტექსტი; შესაძლოა დღევანდელი თვალსაზრისით იგი სრულად ტექსტუალურად გამართული არ იყოს, მაგრამ თავისი დროისათვის ფილოლოგიური აკრიზიის სანიმუშო მაგალითად შეიძლება ჩაითვალოს.

GEORGE THE HAGIORITE'S VERSION OF THE PSALTER
Summary

Definite historical evidence is lacking concerning the origins of the old pre-Athonite versions of the Psalter. On the other hand, the origin of the version of George the Hagiorite is stated by himself in no uncertain terms. He writes that he has made a new translation "from many Greek originals (i. e. Psalters) and commentaries". However, comparing his text with that of the Old Georgian versions, we are led to the conclusion that George's work is not an entirely new translation, but is based on the text of an earlier type. This, however, does not in any degree diminish the importance of his work. Detailed comparison of the Old Georgian versions with the Greek current in George's time resulted in what can be called a critical edition of the text. Many of the readings of George's revision are important for the history of the Greek Psalter.

ახალი მონაცემები გოდვის წმინდა ნინოს ეპლუსიის შესახებ

ადიდე შენ, ქრისტე, ქართლი
სამითა დიდებითა:
კვართითა მით შენითა,
ხელთა შენთა სამსჭელითა,
ფერხთა შენთა ფიცრითა,
ქვეყანაჲ დავიწყებული,
კერპთა დაბნელებული,
კვალად მოხსენებული,
ღმრთისა შეწყალებული,
ნინოჲ განახლებული.

უცნობი ავტორი,
გალობანი ნინოჲსნი
გალობაჲ I.

წმინდა ნინოს ტაძარი ბოდბეში ქართველი ხალხის უდიდეს სინამდეს წარმოადგენს. ტრადიციისამებრ აქ დაკრძალულია ქართველთა განმანათლებელი, მოციქულთა სწორი წმ. ნინო.

ეკლესია ქ. სიღნაღიდან 2-3 კმ. დაშორებით მდებარეობს. მას შესანიშნავი ადგილმდებარეობა აქვს -- ირგვლივ მუხის ხეებით დაბურული გორაკებია, რომელიც ჩრდილო-აღმოსავლეთით ალაზნის ველისკენ იხსნება. ეკლესიის ეზოში მრავალწლოვანი კაკლის, ცაცხვის ხეები და ტანმაღალი კვიპაროსები დგას.

მონასტერთან ახლოს მოედინება ორი წყარო. ერთ-ერთ მათგანს (ჩრდილო-აღმოსავლეთით, ხევში) „ნინოს წყაროს“ ეძახიან. ამბობენ, ამ წყაროს ნაკურთხი წყლის ძალა აქვსო.

წმ. ნინოს ცხოვრების ამსახველ თხზულებებში ძალზე ხატოვნად არის გადმოცემული წმინდანის ამქვეყნიური ცხოვრების დასასრული: „და დაფარა ღრუბელმან წმიდაჲ ნინო“¹. „მაშინ შეუკრბეს მეფენი ქუეყანისანი და მთავარნი დედებითურთ და სიმრაველჳ ერთა

¹ მოქცევაჲ ქართლისაჲ შატბერდის კრებული, თბ. 1979, გვ. 355.

ძლიერთაგ რამეთუ სხედვიდა ყოველი კაცი პირსა ნინოძსა, ვითარცა ზეცისა ანგელოზისასა”².

მეფე მირიანის სიტყვები: „მაშინ დავემარხეთ ნმიდამ იგი გუამი მისი ყოვლადე დიდებულისა ბოდს, დაბასა კახეთისასა”³.

ზემოთ მოყვანილი ნაწყვეტები მართლაც ძალზე პოეტური და ამაღელვებელია, მაგრამ, ს. კაკაბაძის გამონათქვამი რომ მოვიშველიოთ, „სულ სხვაა, როდესაც ამ გონების და აზროვნების მომზიბლელ გარდმოცემათ მოხედება ისტორიკოსის ცივი ხელი”⁴. კერძოდ, დაისმის კითხვა — არის თუ არა ნინოს „ცხოვრების” რედაქციებში სხვადასხვაგვარად მოხსენებული გეოგრაფიული პუნქტი — ბოდი, ბუდი, ბოდისი, ბოდინი, სადაც აღესრულა ნმინდანი — დღევანდელი ბოდბის მონასტერი?

მკვლევართა უმრავლესობა აღნიშნულ კითხვას დადებითად უპასუხებს⁵, თუმცა არსებობს განსხვავებული მოსაზრებაც, რომლის მიხედვით წყაროებისეული დაბა ბოდი ნინომინდაში (საგარჯოს რ-ნი) არის საგულეებელი⁶.

წმ. ნინოს ბოდბეში დაკრძალვას გარდა სულიერი ფასეულობისა, დიდი კულტურული და პოლიტიკური შედეგი მოჰყვა. ბოდბე კახეთის ერთ-ერთ მხარეს, ქიზიყს მიეკუთვნება (დღევანდელი ადმ. დანაწილებით — სიღნაღის და წითელწყაროს რაიონები). ქიზიყი ამ მხარის გვიანდელი სახელწოდებაა (XV საუკუნიდან). ადრე მას კამბეჩოვანი ერქვა. უძველეს ხანაში იგი დასახლებული იყო პერული ტომებით, რომლებიც ეთნიკურად ახლოს იყვნენ ქართვებთან და კახებთან. მათი კულტურულ-ეთნიკური შერწყმის პროცესი ანტიკური ხანიდან შეიმჩნევა⁷.

წმ. ნინოს ბოდბეში დაკრძალვის შემდეგ აქ შეიქმნა დიდი სარწმუნოებრივი ცენტრი, რამაც ხელი შეუწყო ქრისტიანობის დამკვიდრებას და ფაქტიურად დაასრულა პერული ტომების

² იქვე გვ. 327-328.

³ იქვე, გვ. 355.

⁴ ს. კაკაბაძე, წმ. ნინო და მისი მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიაში. (ლექცია ნაკითხული ტფილისში 14 იანვარს, 1912 წ.) გვ. 4

⁵ ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. დ. მუსხელიშვილი, ციხე-ქალაქი უჯარმა, თბ., 1966, გვ. 44; თ. პაპუაშვილი, პერეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1970, გვ. 126-127; თ. თოდრია, ქიზიყის ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები, — საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, ტ. VI, თბ., 1982, გვ. 79; ივ. შაიშველაშვილი, ქიზიყი, თბ., 1973, გვ. 42-62.

⁶ С. Какабадзе. Ниноцминдский памятник. - Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе, №4, Тифл., 1928, გვ. 6; ბ. ძეგელიშვილი, ქალაქ უჯარმისა და დაბა ბოდბის ლოკალიზაცია. — ძეგლის მეგობარი, I, 1968, გვ. 51-57.

⁷ თ. პაპუაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 78-79.

აღმოსავლურ ქართულ ტომებთან კულტურულ-ეთნიკური შერწყმა⁸.

ნმ. ნინოს განსასვენებელი ქართველი მეფეების მუდმივი მზრუნველობის საგანს წარმოადგენდა. საინტერესოა ნაწყვეტი მეფე მირიანის ანდერძიდან: „აჰა ესერა მე წარვალ, ვინაჲცა მოვედ, ხოლო შენ, ნანა უკუეთუ გეცეს მოცალეობაჲ ცხოვრებისაჲ შემდგომად ჩემსა, განყავ სამეუფოჲ ჩემი ორად და მიილე სამარხვოსა წმიდისა ნინოჲსა. ჟამთა შეცვალეებისათჳს, რაჲთა არა შეირყიოს უკუნისამდე ადგილი იგი, რამეთუ არა მეფეთა საჯდომი არს, მწირ არს ადგილი იგი“⁹. აქ მხოლოდ ბოდბე და ნმ. ნინოს დაკრძალვის ადგილი არ იგულისხმება, არამედ გარკვეული მხარე, რომლის ერთ-ერთ ცენტრსაც იგი წარმოადგენდა¹⁰.

ნმ. ნინოს „ცხოვრების“ ერთ-ერთ გვიანდელ ვერსიაში, რომელიც არსენ ბერს ეკუთვნის (XII ს.) აღნიშნულია რომ მეფე მირიანმა მშინდანის დაკრძალვის ადგილზე ააგო ტაძარი“ ფრიად შუენიერი და განაჩინა საეპისკოპოსოდ“¹¹. ადრინდელ რედაქციებში (შატბერდულ-ჭელიშური) საეპისკოპოსოს დაარსება არ არის ნახსენები. უნდა ვიფიქროთ, რომ არსენ ბერი თავის თანადროულ ვითარებას ასახავს. ე. ი. XII საუკუნეში ბოდბეში ნამდვილად იყო საეპისკოპოსო კათედრა. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ უფრო ადრეულ ხანაში იგი არ არსებობდა. საისტორიო წყაროებზე დაყრდნობით ასკვნია, რომ ბოდბის საეპისკოპოსო ვახტანგ გორგასლის ეპოქაში უკვე არსებობდა. აქაურ ეპისკოპოსს მონაწილეობა მიუღია 506 წელს დვინში გამართულ ქართულ-სომხურ-ალბანური ეკლესიების გაერთიანებულ კრებაში¹².

ბოდბის საეპისკოპოსოს დიდი მნიშვნელობა ჩანს XIII საუკუნის ერთ-ერთი დოკუმენტიდან („განგება დარბაზობისა“), სადაც 35 ეპისკოპოსთა რიგში ქისიყელი (იგივე ბოდბელი) მეშვიდე ადგილზეა მოხსენიებული, ლავერდელსა და კუმურდოელს შორის, რაც დიდ პატივს ნიშნავს¹³.

XV საუკუნის მეორე ნახევრიდან კახეთში საერისთავოები გაუქმდა და მსხვილ ფეოდალურ ერთეულებად მხოლოდ საეპისკოპოსოები დარჩა. სამეფო კარის გადანაცვლებით სამხედრო ორგანიზაციის საქმე ეპისკოპოსებს მიენდო¹⁴.

⁸ თ. თოდრია, დასახ. ნაშრ. გვ. 79-80.

⁹ მოქცევაჲ ქართლისაჲ შატბერდის კრებული, გვ. 355.

¹⁰ დ. მუსხელიშვილი, ციხე-ქალაქი უჯარმა, გვ. 61.

¹¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. III, თბ., 1971, გვ. 45.

¹² ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი I, თბ., 1979, გვ. 338, სქ. 3; თ. პაპუაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 142-143.

¹³ ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, თბ. 1965, გვ. 50.

¹⁴ ნ. ასათიანი, სახელმწიფოებრივი რეფორმების საკითხისათვის XV ს. კახეთის სამეფოში. ძიებანი საქართველოს და კავკასიის ისტორიიდან. თბ., 1976, გვ. 218.

კახეთი დაიყო ოთხ სადროშოდ. მათ შორის პირველი ადგილი ბოდბელს ეკავა. ბატონიშვილი ვახუშტის მიხედვით: „... არიან სადროშონი მისნი ქისიყით კონდოლამდე და მანავამდე, და არს ბრძოლასა მენინავე. ბოდბელი არს პირველი ეპისკოპოზი კახეთისა, პატივისათჳს წმიდის წინოსა¹⁵.“

ეპისკოპოსი თავად მიუძღოდა ლაშქარს. მას თან ახლდა ჯვარისმტვირთველი, რომელსაც ხელთ ეყრა დროშა (1792 წელს ლეკებთან ბრძოლის დროს დაიღუპა ბოდბელი მიტროპოლიტი კირილე ჯორჯაძე. იგი დაკრძალულია ბოდბის ტაძარში).

XVII საუკუნეში, შაჰ-აბასის შემოსევის დროს დაზიანდა წმ. წინოს ეკლესია. თეიმურაზ I 1631 წლით დათარიღებულ საბუთში აღნიშნავს: „მოვედით კარსა საყდრისა და სადიდებელსა სამარხოთა და ტაძრისა თქუენისა. ვიხილეთ რომე მოშლილი იყუნეს და იავარაქმნილიყო“.

მეფემ განაახლა ადრე ნაბოძები წყალობის სიგელი, სადაც აღნიშნულია, რომ გარდა ლაშქარ-ნადირობისა, არაფერს ითხოვს ტაძრის კუთვნილი მამულებიდან.

ამ საბუთებიდან საინტერესოა, თუ როგორ მიმართავს თეიმურაზ I ეკლესიის პატრონებს — წმ. გიორგის და წმ. წინოს: „განმანათლებელს ღვთივ დიდებულსა და ყოვლად საშინელსა პატიოსანსა წმიდასა წინოს და მოწამეთა შორის წარჩინებულსა და ღვანლ მრავალსა წმინდასა გიორგის¹⁶.“

პირველად ამ საბუთში ჩანს, რომ ბოდბის ტაძარი წმ. გიორგის და წმ. წინოს სახელობისაა. მოგვიანებით, შესაძლოა, ადგილი ჰქონდა სახელის ცვლილებას, რაზეც ქვემოთ გავემახვილებთ ყურადღებას.

1635 წელს თეიმურაზ I მოსკოვში აგზავნის თავის წარმომადგენლებს. მის წერილში, სხვათა შორის, აღნიშნულია, რომ რუსეთიდან საქართველოში მოვლენილი ელჩი სხვა სინამდინეებთან ერთად მოინახულებს ბოდბის ტაძარში დასვენებულ წმ. წინოს წმიდა ნაწილებს¹⁷.

1772 წ. ბოდბე მოინახულა გერმანელმა მეცნიერმა ოიპან გიულდენშტედტმა. მისი აღწერის მიხედვით, ამ დროისათვის აქ მამათა მონასტერი ყოფილა. ეკლესიის შესახებ გიულდენშტედტი აღნიშნავს, რომ იგი აგურითაა ნაგები. დასავლეთ მხარეს მწვანე, ლურჯი და შავფიქურიანი აგურებია. ეკლესიის გვერდზე იგი მოიხსენიებს შენობებს ბერებისა და მთავარეპისკოპოსისათვის¹⁸.

ბატონიშვილი ვახუშტი თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში აღნიშნავს,

¹⁵ ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბ., 1973. გვ. 542

¹⁶ ს. კაკაბაძე, ისტორიული საბუთები, ტ. I, თბ., 1913, გვ. 18.

¹⁷ М.Полиектов. Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений, 1615-1640 гг. Тб., 1937, гв. 118

¹⁸ გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. I, თბ., 1962, გვ. 23.

რომ ბოდბეში „მიიცვალა წმიდა ნინო და დაეფლა აქავე. აღაშენა და შეამკო საფლავი მისი და ეკლესია კ-ე მეფემან ბაქარ¹⁹“. როგორც ვხედავთ, მეცნიერი ბატონიშვილი მირიანის ძეს ბაქარს მიაწერს წმ. ნინოს საფლავზე ეკლესიის აგებას. შესაძლოა, ეს იმით აიხსნას, რომ ბაქარმა თავის დროზე რაღაც შემატა მამის აგებულ ეკლესიას, მაგრამ ბატონიშვილი ვახუშტი ნამდვილად ცდება, როდესაც ბოდბის ეკლესიას გუმბათიანად მოიხსენებს: „არს ბოდბეს ეკლესია გუმბათიანი, დიდშენი, შუენიერი²⁰“.

XIX საუკუნეში ეს შეცდომა შეუნიშნავს მისი ნაშრომის ერთ-ერთ გადამწერს დავით ინანიშვილს და ასწორებს, რომ ბოდბის ეკლესია არის „უგუმბათო, კეთილმშენიერად ნაგები“.

XVIII საუკუნეში ბოდბე კვლავ დიდძალი მამულების მფლობელია. 1777 წ. ერეკლე II ბრძანებით მას გადაეცა იმჟამად გაუქმებული ჭერემის საეპისკოპოსოს კუთვნილი მიწები.

მდგომარეობა იცვლება XIX საუკუნეში, როდესაც მიმდინარეობდა საეპისკოპოსო კათედრების შემცირება. ამ დროისათვის ბოდბელი უკვე აღარ არის კახეთის პირველი ეპისკოპოსი, „არამედ მეორე, ესეცა პატივისათვის წმიდისა ნინაჲსა არა აღილეს ან ვითარცა სხუანი საეპისკოპოსონი ქართლისა და კახეთისანი“²¹.

1837 წელს ბოდბის კათედრაც გაუქმდა. იგი გააერთიანეს კახეთ-ალავერდის ეპარქიაში.

პლატონ იოსელიანი აღნიშნავს, რომ ეპისკოპოსი იოანე მაყაშვილი — „დიდად მეცადინეობდა შემდგომად თვისსა ყოფილიყო ვინმე მღვდელმთავრად ბოდბეს და ვერავის დააჯერა“²².

განსაკუთრებით გვინდა შევჩერდეთ იოანე მაყაშვილის პიროვნებაზე. პლატონ იოსელიანისავე სიტყვებით იგი „იყო დიდი პურადი, დიდი ეკლესიათა ძველთა განმაახლებელი“²³.

დიდი ღვაწლი მიუძღვის მას ბოდბის ტაძრის განახლებაშიც. ეკლესიის დასავლეთი შესასვლელის ზემოთ მოთავსებულია 1823 წლით დათარიღებული მხედრული წარწერა: „ხატო და ბრწინვალეზაო ღთისა მამისაო შეწვენიო... და წყალობითა ვინჟე ეკლესიისა ამის განახლებად და ორთა კარიბჭეთა და ეკლესიისა ამისა გუმბათისა ახლად აღშენებად ს-ა ეკლესიისა ამის დახატვად კარის ბჭითურთ და კანკელისცა ახლად გაკეთებად და ყოველითვე ეკლესიისა სამკაულითა შემკობად ჩვენ ყ-დ უსამღვდელოესმა სიღწაღისა და ქიზიყის მიტროპოლიტმა და კავალერმა მაყაშვილმა ბოდბელმა იოანემ. ვითხოვ აღმოშკითხველთაგან, რათა ჰყოფდეთ ხსენებასა ჩემსა წელსა ჩყკმ“. იოანე მაყაშვილს, გარდა ეკლესიის განახლებისა, აუგია

¹⁹ ბატონიშვილი ვახუშტი. გვ. 542.

²⁰ იქვე, გვ. 542.

²¹ იქვე, 542, სქ. 4.

²² პლატონ იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, თბ., 1978, გვ. 252.

²³ იქვე, გვ. 252.

საეპისკოპოსო სასახლე კარის ეკლესიითურთ. იგი გარდაიცვალა 1837 წელს, დაკრძალულია ბოდბეში, სამხრეთ ბურჯის დასავლეთ მხარეს. საინტერესოა მისი ეპიტაფია: „... შენი ვარ... მაცხოვრე, რამეთუ მცნებანი შენნი... მრწმენეს მე დაშრტა ლამპარი ესე მდებარე სასანთელსა ზედა ჭეშმარიტისა მღვდელთ მთავრობისასა საჩინო მწყემსი ბოდბელ-მიტროპოლიტი სანატრელი იოანე კახთა თავადთაგანი მაყაშვილი რომელი მწყისდა ამას ტაძარსა და ადგილსა ყოვლითა შემკულობითა და წესიერებითა და ან ჰასაკ სიბერისად მიწვენილმან დაუტევნა სანუთრო ესე 24 სექტემბერს თვესა 1837-ისა წლისასა და დასხნა აქა .94 წლისა მონაზონებით დამაშურალნი სხეულნი თვისნი სახსენებლად საუკუნოდ და თვთ წარდგა წინაშე მეუფისა თვისისა“.

XIX ს. ავტორთა ნაშრომებში (პ. ოსელიანი, ა. ხახანაშვილი, დ. ფურცელაძე) მოცემულია ბოდბის ეკლესიის აღწერილობა, მშენებლობის ისტორია, დათარიღება და სამხრეთ ფასადზე არსებული წარწერის ნაკითხვა.

უნდა აღინიშნოს, რომ აღწერილობასა და წარწერის ნაკითხვაში დაშვებულია შეცდომები. მათ მიერ გადმოცემული ტაძრის ისტორია ერთმანეთს ეწინააღმდეგება. ავტორები არ უთითებენ ისტორიულ წყაროს, რომლითაც ისინი სარგებლობენ.

პლატონ იოსელიანის მიხედვით ბოდბის ტაძარი აგებულია მეფე მირიანის მიერ, ქართველთა განმანათლებლის სიცოცხლეშივე. იგი უთითებს მშენებლობის თარიღსაც — 338 წელი. სამხრეთი ფასადის წარწერა ავტორის მიერ იკითხება შემდეგნაირად: „მე გიორგიმ განვაახლე ტაძარი ესე“. მისი აზრით, წარწერის ბოლოს არის ქორონიკონის აღმნიშვნელი ასო „უ“, რის გამოც იგი თარიღდება 1345 წლით²⁴.

დ. ფურცელაძის მიხედვით ბოდბის ტაძარი აგებულია მირიანის ძის ბაქარის მიერ, რომელმაც წმ. ნინოს დაკრძალვის ადგილზე ააგო ხის ეკლესია. V საუკუნეში იგი დაინვა. შემდეგ, ავტორის მიხედვით, ვახტანგ გორგასალი აქ აგებს ქვის ეკლესიას. ეს უკანასკნელი VIII საუკუნეში მიწისძვრამ იმსხვერპლა. გადარჩა მხოლოდ სამხრეთი ეკვდერი, სადაც მიმდინარეობდა წირვა-ლოცვა. ახლანდელი ტაძარი, დ. ფურცელაძის აზრით, აუგიათ XI საუკუნეში, მეფე გიორგი I დროს.

მკითხველი ადვილად შეაშინევს, რომ ავტორის გადმოცემაში იგრძნობა სვეტიცხოვლის ტაძრის ისტორიის გავლენა. მისი ნაშრომიდან უფრო სარწმუნო უნდა იყოს ის, რომ ეკლესიის დასავლეთით მდგარი სამსართულიანი სამრეკლოს მშენებლობა მიმდინარეობდა 1862-85 წწ. ასევე, ისიც რომ მ. საბინინის მცდელობით ბოდბის ეკლესიას შეემატა მოსკოვსა და სხვა ადგილებში მცხოვრებ პირთა მიერ შემონიშნული ხატები.

შემდეგ ავტორი აღწერს ტაძრის უმდიდრეს საგანძურს და წიგნსადაცხს. მოყვანილია ბოდბის მღვდელმთავართა სია, რომელიც

²⁴ П. Иоселиани. Путевые записки по Кахетии, Тифл. 1846, გვ. 129-141.

დაცული ყოფილა ეკლესიის აქტებში²⁵.

ა. ხახანაშვილის მიერ აღწერილი ისტორია დ. ფურცელაძისას ემთხვევა (აქაც დასაბუთების გარეშე) ავტორის ნაკითხვით სამხრეთ ფასადის წარწერა შემდეგი შინაარსისაა: „მე გიორგი ალვაშენე ცოლდათა ჩემთა...“.

საყურადღებოა ა. ხახანაშვილის ცნობა, რომ 1889 წლის შემდეგ ტაძარში წირვა-ლოცვა რუსულ ენაზე აღესრულებოდა²⁶.

ამას წინ უსწრებდა რუსეთის იმპერატორის ვიზიტი. 1888 წელს რუსეთის იმპერატორი ალექსანდრე III, ოჯახითურთ ეწვია ბოდბეს. 1889 წელს აქ გაიხსნა დედათა მონასტერი. ამავე ხანას მიეკუთვნება რამდენიმე სამონასტრო შენობის და გალავნის მშენებლობა.

მონასტერში გაიხსნა სკოლა, ხელსაქმისა და სამხატვრო განყოფილებებით, სადაც მოსწავლეები ძალზე დაოსტატებულან თავის საქმიანობაში²⁷.

ხშირია ბოდბის ტაძრის ხსენება XIX საუკუნის პრესაში. პუბლიკაციათა სათაურები იმდენად მეტყველია, რომ მათ მიხედვით შეიძლება წარმოდგენა ვიქონიოთ ჩვენთვის საინტერესო ნაგებობის იმდროინდელ მდგომარეობაზე. მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს: „მ. საბინინის ღვაწლით ბოდბის განახლება და პარაკლისი ამის გამო“²⁸; „ნმ. ნინოს მონასტრამდე გზატკეცილის გაყვანა“²⁹; „ნმ. ნინოს ეკლესიის და საფლავის სავალალო მდგომარეობა ქიზიყში“³⁰ და სხვა...

საყურადღებოა, რომ ამ დროს ზოგიერთ პუბლიკაციაში ტაძარი ნმ. გიორგის სახელით არ იხსენიება, ხოლო მ. საბინინის ნაშრომის („საქართველოს სამოთხე“) ბოლო გვერდზე მოთავსებულ ილუსტრაციაზე, სადაც გამოსახულია ბოდბის ტაძარი, არის შემდეგი განმარტებით წარწერა: „ნმ. მოც. ნინოს საფლავის საკრ ეკკლ.“ რაც ქარაგმების გახსნით შემდეგნაირად იკითხება: „ნმინდა მოციქული ნინოს საფლავის საკრებულო ეკლესია“³¹.

ბოდბის ტაძარს გააჩნდა მდიდარი წიგნთსაცავი, დ. ფურცელაძის ცნობით აქ მრავალი ხელნაწერი წიგნი ინახებოდა. მათგან 40 ცალი გადაუციათ თბილისის სასულიერო სემინარიისათვის, ხოლო 12 ხელნაწერი დარჩენილა ტაძარში³².

თავად ბოდბელი მღვდელმთავრები ცნობილი მწიგნობრები იყვნენ:

²⁵ Д. Пурцеладзе, историко-археологическое описание Бодбийского собора, Тифл., 1888, გვ. 3-20.

²⁶ А. С. Хаханов, Экспедиция на Кавказ 1892, 1892 и 1895 г. - Материалы по Археологии Кавказа, Вып. IV, М. 1898, გვ. 20-21.

²⁷ Духовный вестник грузинского экзархата, №2, 1898, გვ. 17-18.

²⁸ „დროება“, 1880, XII, № 271, გვ. 2-3.

²⁹ „დროება“, 1881, № 19, გვ. 20.

³⁰ „დროება“, 1882, IX, № 196, გვ. 1-2.

³¹ მ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, პეტერბურლი, 1882.

³² Д. Пурцеладзе. დასახ. ნაშრ., გვ. 15.

ზაქარია ბოდბელი (XVII ს.), ონოფრე ბოდბელი (XVIII ს. პირველი ნახევარი), იოანე ბოდბელი (XVIII ს. შუა წლები), იოანე მაყაშვილი³³.

საკმაოდ ნივთმრავალი იყო ტაძრის საგანძურიც. როგორც დ. ფურცელაძე აღნიშნავს, მისი ყველა ნივთის ჩამოსათვლელად უზარმაზარი სიის შედგენა იქნებოდა საჭირო.

ბოდბის ტაძრის სუროთმოძღვრების მეცნიერულ შესწავლას საფუძველი ჩაუყარა ქართული სახელოვნებათმცოდნეო სკოლის ფუძემდებელმა გ. ჩუბინაშვილმა. იგი კახეთის არქიტექტურისადმი მიძღვნილ ფუნდამენტურ ნაშრომში აღნიშნავს, რომ ნაგებობა ძლიერ არის შეცვლილი გვიანდელი გადაკეთებებით. მისი გაღრმავებული კვლევა შეუძლებელია შენობის ცალკეული მონაკვეთების გახსნის გარეშე, ურომლისოდაც მხოლოდ ზოგადად შეიძლება გამოითქვას გარკვეული მოსაზრებები. კერძოდ, მისი აზრით სამხრეთი ეკვდერი უნდა იყოს უძველესი ფენა, რომელიც მოგვიანებით (შესაძლოა VII, ან VIII-IX საუკუნეებისა). მოაქციეს სამნავიანი ბაზილიკის მოცულობაში. ავტორი გამოთქვამს გარკვეულ ვარაუდს ტაძრის მოხატულობის შესახებაც³⁴.

აქვე მოყვანილია ცნობილი საზოგადო მოღვაწის — ზაქარია ჩხიკვაძის (1862-1930) მოგონება იმის შესახებ, რომ ჯერ კიდევ 1884 წელს ღია იყო ტაძრის საკურთხეველიდან კრიპტაში ჩასასვლელი. მიწისქვეშა სათავსს იმდენად მცირე მოცულობა გააჩნია, რომ შიგ კაცი ვერ გაიმართებოდა.

მოთავსებულია აგრეთვე 1920 წლის ბოდბის დედათა მონასტრის ილუმინიას (თვადის ას. ვანაძე) მოგონება, რომ მონასტერში მოღვაწე მღვდელს, დაახლოებით 1840-იან წლებში, მონანილეობა მიუღია ნმ. ნინოს ნაწილების ეკვდრიდან მთავარი საკურთხეველის ტრაპეზის ქვეშ გადასვენების პროცესიაში³⁵.

1986-89 წწ. ძეგლთა დაცვის მთავარი სამმართველოს მიერ ბოდბეში ჩატარდა სარესტავრაციო სამუშაოები (პროექტის ავტორი ზ. ქუფრაშვილი). შენობა გაიზომა, შედგა რესტავრაციის პროექტი, რომლის მიხედვითაც მოიხსნა იოანე მაყაშვილის მიერ აგებული კარიბჭეები და ცრუ გუმბათი. ასევე დასავლეთ ფასადზე არსებული ჭიქური. ზონდაუების შედგად გამოვლინდა ახალი მონაცემები. ტაძრის ქვედა კორპუსზე (გარდა დასავლეთი მხარისა) შემოშენებულია 50 სმ. სისქის გვიანდელი აგურის კედელი. გარკვეულ ნაწილებში იგი

³³ ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კრები, ტ. I, თბ., 1962, გვ. 353.

³⁴ ბოდბის ტაძრის მოხატულობა ამჟამად კარგად არის შესწავლილი. იხ.: მ. ჯანჯალია, ნმ. ნინოს ცხოვრების ციკლი ბოდბის ტაძრის მოხატულობაში, დისერტაცია ხელოვნებათმცოდნეობის კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1994 წ. (ნაშრომის გაცნობა შეიძლება საქ. მეცნ. აკადემიის გ. ჩუბინაშვილის სახ. ხელოვნების ისტორიის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკაში).

³⁵ Г. Н. Чубинашвили, Архитектура Кахети, Тб. 1959, გვ. 83-86.

გაიხსნა და გამოჩნდა შენობის თავდაპირველი ნიშნები. ცხადი გახდა, რომ ტაძარი აგებულია აგურით (ზომა-26X26X5, 27X27X6, 24X24X5) კუთხეები, გამოყვანილია შირიმის გათლილი კვადრებით. გაირკვა აგრეთვე, თუ როგორი იყო თავდაპირველად შესასვლელების და სარკმლების გაფორმება ფასადებზე.

გარდა ამისა, ბაზილიკის შუა ნავის დას. და სამხრ. კედლების შესაყარზე, აგურის ნიშნებში ჩართული ქვის დას. ნაწილები გამოვლინდა აქამდე უცნობი ასომთავრული წარწერა, სადაც გარკვევით იკითხება — „მეფობასა დემეტრესას“.

აღნიშნული კუთხის ქვის სამხრეთ მხარეს არსებული წარწერა და მისი არასწორად წაკითხვის ცდები პ. იოსელიანი და ა. ხახანაშვილის მიერ ჩვენ უკვე მოვიხსენიეთ.

თ. ბარნაველი წარწერას შემდეგი სახით წარმოგვიდგენს: „ქ-მე გიორგი ავაგე ეკლესია ესე ეთოე(?) მსახურებითა ჩემითა“³⁶. აქ ავტორის მიერ გაუხსნელია ასოთა ჯგუფი „ეთოე“.

დ. ბერნიშვილმა შემოგვთავაზა მისი შემდეგი სახის გახსნა: ასო — „ვ“-ს გააჩნია ქარაგმის ნიშანი, რაც მის რიცხვით მნიშვნელობაზე უნდა მეთყველებდეს, ხოლო — „თოე“ ნიშნავს თუე-ს (ე.ი. თვე).

მისი აზრით წარწერა იწყება სამხრეთ ფასადზე და გრძელდება დასავლეთისაზე, რასაც ადასტურებს ჯვარი, ან ქანწილი სამხრეთი ფასადის წარწერის დასაწყისში. მთლიანად ტექსტი შემდეგი სახით უნდა წავიკითხოთ: „ქრისტე, მე გიორგი ავაგე ეკლესია ესე ვ თოე მსახურებითა ჩემითა მეფობასა დემეტრესას“ ე. ი. უნდა ვიფიქროთ, რომ ვინმე გიორგის ექვსი თვის მსახურებით, ან მისი სანაცვლო გასამრჯელოთი აუგია ეკლესია დავით აღმაშენებლის ძის დემეტრეს მეფობის ხანაში (1125-1156), რადგან წარწერის პალეოგრაფიული ხასიათი აღნიშნულ ხანაზე მეთყველებს.

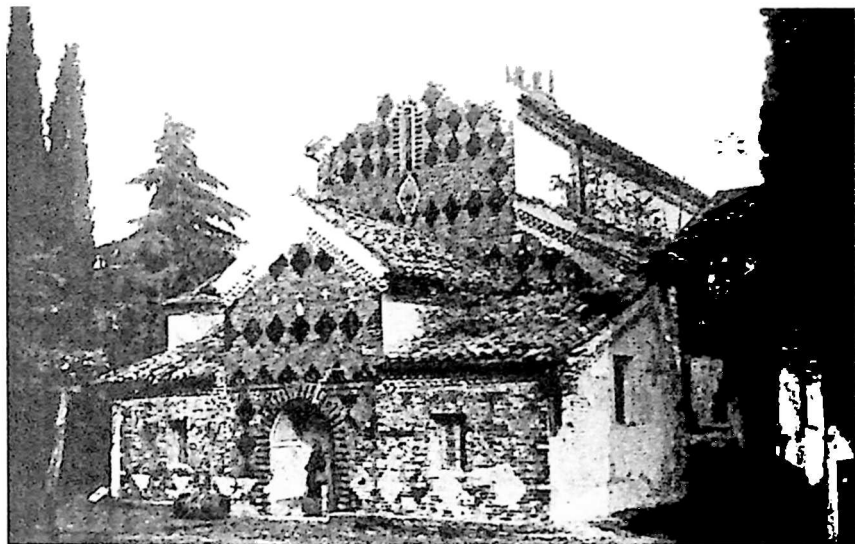
ჩვენი მხრიდან დავძენთ, რომ, როგორც ჩანს, დემეტრეს მეფობის ხანაში ტაძარი მხოლოდ განაახლეს. როგორც ცნობილია, ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში ხშირია შემთხვევა, როდესაც „აშენება“ (აგება) გულისხმობს გადაკეთებას, განახლებას³⁷.

ბოდბის წმ. ნინოს ეკლესია წარმოადგენს სამნავიან ბაზილიკას. გ. ჩუბინაშვილი თავის ნაშრომებში აღნიშნავს, რომ საქართველოში ბაზილიკური ტიპის ეკლესიების განვითარებაზე გავლენა იქონია გუმბათიანმა ნაგებობებმა. უპირველეს ყოვლისა, ეს გამოიხატა სიგრიძის ღერძის დამოკლებაში, რამაც, თავის მხრივ, გამოიწვია ნავთა გამყოფი ბურჯების შემცირება. ბოდბეში ბურჯების მხოლოდ ერთი წყვილია, რითაც იგი უფრო გვიანდელ ნიმუშებს ემსგავსება.

ადრეული სამნავიანი ბაზილიკებისაგან დაშორებულია ეკლესიის შიდა სივრცის გადაწყვეტა — გვერდითი ნავეები აქ უფრო დამოუკიდებელია როგორც სივრცობრივად, ასევე — ფუნქციურადაც.

³⁶ თ. ბარნაველი, ქახეთის ისტორიული წარწერები, თბ., 1961, გვ. 36.

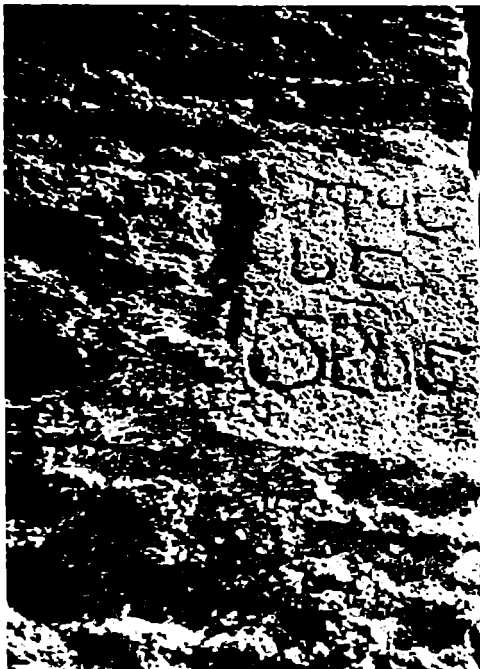
³⁷ შ. მესხია, საისტორიო ძეგლები, ტ. I, თბ., 1982, გვ. 27.



სურ. 1. ბოდბის ტაძარი, დასავლეთის ფასადი რესტავრაციამდე
(ფოტო ი. ზენოსი).

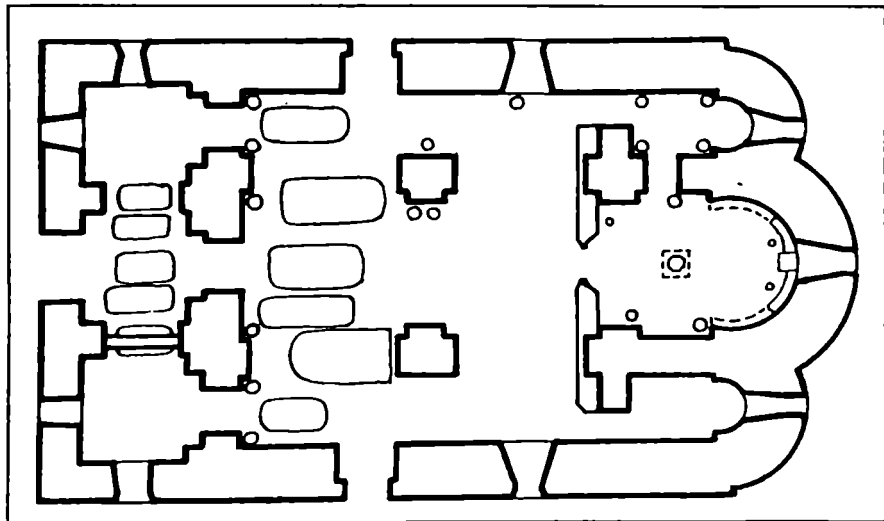


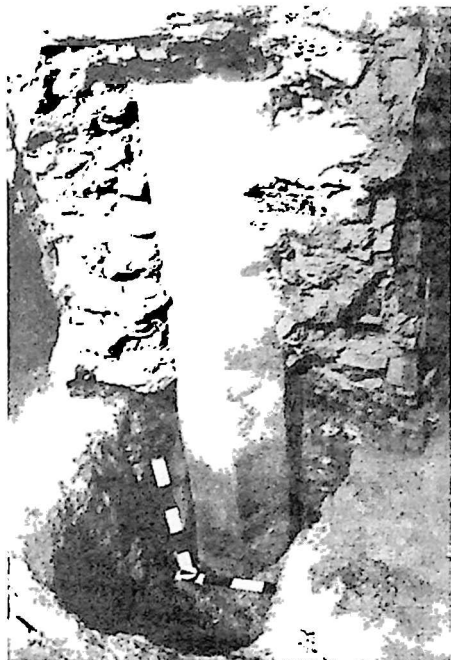
სურ. 2. ბოდბის ტაძარი, დასავლეთის ფასადი რესტავრაციის შემდეგ
(ფოტო ბ. მაცაბერიძისა).



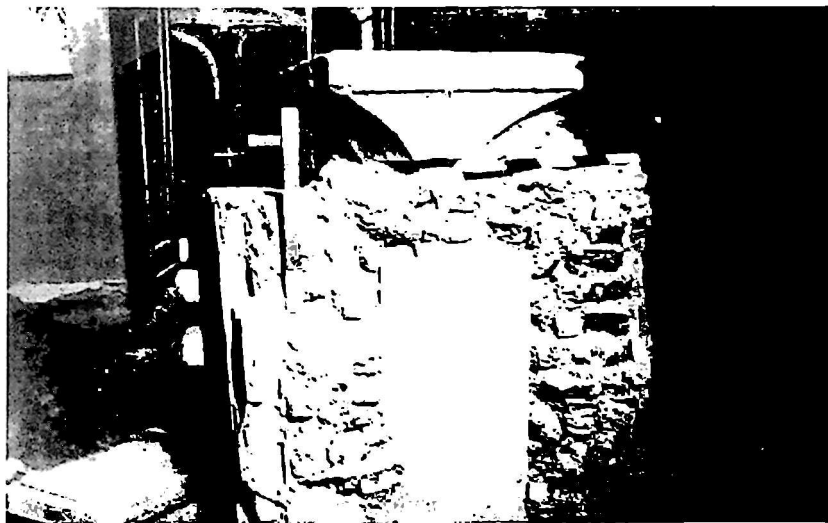
სურ. 3. ბოდბის ტაძარი, ახლადგამოვლენილი წარწერა დასავლეთ ფასადზე, ცენტრალური ნავის სამხრეთ კუთხეში (ფოტო რ. ცხადაძისა).

სურ. 4. ბოდბის ტაძარი, გეგმა (ანაზოში ზ. ქუფარაშვილისა).



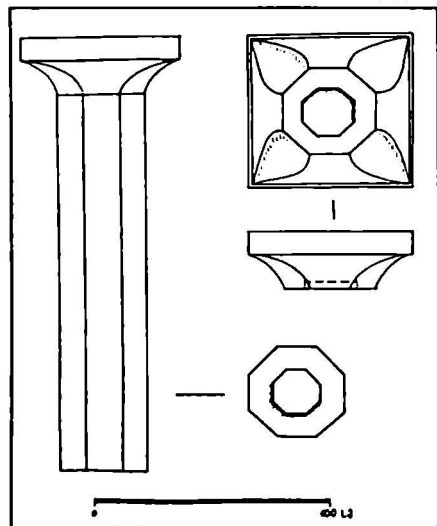


სურ. 5-6.
 ბოდბის ტაძარი,
 ძველი ტრაპეზი გახსნის
 პროცესში
 (ფოტოები ბ. შაცაბერიძისა).

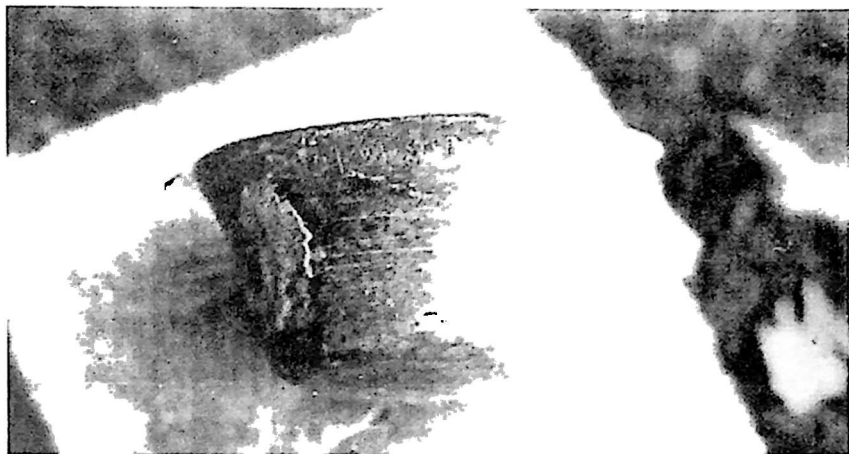




სურ. 7. ბოდბის ტაძარი,
ძველი ტრაპეზი
განშენების შემდეგ
(ფოტო ბ. მაცაბერიძისა).



სურ. 8. ბოდბის ტაძარი,
ძველი ტრაპეზი
(ნახაზი ზ. ქუფარაშვილისა).



სურ 9 ბოდბის ტაძარი, საკურთხეველში აღმოჩენილი სპილენძის თასი.
(ფოტო ბ. მაცაბერიძისა).



სურ 9. ბოდბის ტაძარი, საკურთხეველში აღმოჩენილი ვერცხლის
მდურის ქურჭელი (ფოტო გ. გიორგობიანისა).

ნიშანდობლივია ისიც, რომ ტაძარი აგურით არის ნაგები, კახეთის არქიტექტურაში აგურს ადრეული ხანიდანვე ფართო გამოყენება უკონდა, მაგრამ მთლიანად აგურის ნაგები შენობები ძირითადად XVI საუკუნეში ჩნდება, თავისი ხუროთმოძღვრული მონაცემებით ბოდბეს ასეთ გვიან ხანას ვერ მივაკუთვნებთ. უფრო ადრეული ტაძრებიდან ჩვენთვის ჯერ-ჯერობით ცნობილია მხოლოდ ოზაანის ამაღლება, რომელიც IX-X საუკუნეების მიჯნით არის დათარიღებული³⁸. იგი ტერიტორიულად ახლოსაა ბოდბის ტაძართან. ამ ორ ნაგებობას, გარდა სამშენებლო მასალის ერთგვაროვნებისა, სხვა ბევრი საერთოც გააჩნია (შესასვლელების გაფორმება, შვერილი აფსიდი აღმოსავლეთით).

ბოდბის წმ. ნინოს ეკლესიის შესწავლისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს არქეოლოგიურ კვლევა-ძიებას. მისი ჩატარება მხოლოდ ამ ბოლო ხანებში გახდა შესაძლებელი.

1994 წელს ქართული ეკლესიის ისტორიის კვლევის ფონდის ინიციატივით გადანყდა წმ. ნინოს სახელთან დაკავშირებული სხვადასხვა სახის მასალების შეკრება, შესწავლა და გამოცემა. უპირველესად ყურადღება გამახვილდა ბოდბის ტაძარზე, რადგან მისი არქიტექტურა — ახლად გამოვლენილი მონაცემების და თანამედროვე სახელოვნებათმცოდნეო მიღწევების გათვალისწინებით — არსებითად შეუსწავლელია.

1995 წელს საქართველოს საპატრიარქომ გადანყვიტა წმ. ნინოს ეკლესიის განახლება. პირველი რიგის სამუშაოდ დაიხატა ტაძრის ახალი იატაკის დაგება, რასაც, სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის ილია მეორის ლოცვა-კურთხევით მოჰყვა არქეოლოგიური გათხრების დაწყება³⁹. არქეოლოგიური გათხრები ძირითადად ქართული ეკლესიის ისტორიის კვლევის ფონდმა დააფინანსა. დახმარება აღმოგვიჩინა რაიონის ხელმძღვანელობამაც.

გათხრების შედეგად გამოვლინდა იატაკის რამდენიმე დონე (დონეების დახასიათებას ვიძლევი ზემოდან ქვემოთ). ბოლო (I) იატაკი წარმოადგენს 6 სმ. სიმაღლის ე. წ. „მოზაიკას“, იგი მოიცავდა ტაძრის მთელ პერიმეტრს, წმ. ნინოს ეკედერის და კარიბჭის სამხრეთ სათავის გარდა. „მოზაიკის“ ალების შემდეგ საკურთხეველში, სამკვეთლოში, და ამბიონზე დაფიქსირდა მუქი რუხი კვადრებით მოგებული იატაკი (II), რომელიც გამართული იყო ნაყარ მინაზე. სამკვეთლოში აღმოჩენილი მონეტის მიხედვით იატაკის დონეები 1901 წლის შემდგომ ხანას მიეკუთვნება.

³⁸ Г. Н. Чубинашвили, Архитектура Кахетии, გვ. 354-363.

³⁹ ექსპედიციის ხელმძღვანელი: ძეგლთა დაცვის მთავარი სამმართველოს მთავარი სპეციალისტი არქეოლოგიაში მერაბ ძნელაძე, წევრები: ლალი ახალაია, ციციშვილი ჩაჩუნაშვილი, ზინა ქუფარაშვილი. სხვადასხვა დროს ექსპედიციას ფიზიკური შრომით დაეხმარნენ: არქეოლოგი ვაჟა სადრაძე; ხელოვნებათმცოდნეები გიორგი გაგოშიძე, ბესიკ მაცაბერიძე და ქართული ეკლესიის ისტორიის კვლევის ფონდის ერთ-ერთი მესვეური ზვიად ბოკუჩავა

მომდევნო (III) იატაკი — მოგებული იყო ქვიშაქვის ფილებით. იგი კარგად დაფიქსირდა ამბიონის წინ, ბურჯებთან და, ნაწილობრივ, საკურთხეველში (ფილების ზომებია 48X85X10, 67X54X5,6). ტაძრის დანარჩენ მონაკვეთში კი მათი ანაბეჭდები იკითხებოდა. მისი მოხსნის შემდეგ საკურთხეველში, ტრაპეზის ძირში (მისგან აღმოსავლეთით), წმენდის დროს გამოიკვეთა ორმო (70X55 სმ.), რომელიც ამოვსებული იყო ნაყარით. 22 სმ. სიღრმეზე აღმოჩნდა ვერცხლის მცირე ზომის მდურის ჭურჭელი ტაკუკი, რომელსაც მუცელზე შემოყვება მხედრული წარწერა: „ქ. სემნ, მდივს: შემონირული წის: წინოს“⁴⁰. წარწერა პალეოგრაფიულად XVIII საუკუნისაა, რაც, ვფიქრობთ, იატაკის დონის კარგი დამათარილებელია.

შემდეგი (IV) — მუქი რუხი ხსნარით დაფარული აგურის იატაკი (აგურის ზომები 21X21X5, 22X22X5 სმ.) — სრულად იყო შემორჩენილი სამკვეთლოში, ტაძრის ჩრდ. შესასვლელის წინ კი დაფიქსირდა იმავე ზომის აგურების ანაბეჭდები.

„მოზაიკის“ იატაკიდან 35-40 სმ. სიღრმეზე, ბურჯების ძირში, ჩრდ. შესასვლელთან და საკურთხეველში გაიწმინდა და დაფიქსირდა მოვარდისფრო ხსნარით დაფარული აგურის იატაკის ფრაგმენტები (V). აგურის ზომები (26X26X5) ემთხვევა ტაძრის მშენებლობისათვის გამოყენებულ აგურის ზომას. ჩვენი ვარაუდით ეს უნდა იყოს თავდაპირველი იატაკის შემორჩენილი ფრაგმენტები.

საკურთხეველში იატაკის დონეების აწევის შესაბამისად მალღდე-ბოდა აფსიდის შემოყოლებული ერთსაფეხურიანი ხარისხი და ტრაპეზიც. ამდენად, იატაკის დონის დანევის გამო, აუცილებელი გახდა ხარისხის დადაბლება.

ხარისხის ცენტრალურ ნაწილში ნახევარწრიული შეერილის და მასზე მიდგმული კუბური მოყვანილობის საზურგის სახით სპეციალურად იყო გამოყოფილი წინამძღვრისათვის განკუთვნილი ჩამოსაჯდომი.

აღნიშნული კუბის მოხსნის შემდეგ კედელზე გამოჩნდა ძველი ფერწერის ფრაგმენტი. ხარისხის მთლიანად მოხსნის პროცესშივე გაირკვა, რომ თავდაპირველი ჩამოსაჯდომიც შებათქაშებული და მოხატული იყო. აფსიდში მრავლად დაფიქსირდა ფრესკის ნამტვრევები.

ტაძრის ამჟამინდელი მოხატულობა 1823 წელს არის შესრულებული ზეთის საღებავით. ახლად გამოვლენილ ფრესკის ფრაგმენტებზე ტემპრის კვალი არ ჩანს, რაც ეკლესიის ადრეულ მოხატულობაზე უნდა მეტყველებდეს.

⁴⁰ საყურადღებოა ის გარემოება, რომ საქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის საგანძურში დაცულია ბოდბის წმ. ნინოს მონასტრიდან 1924 წ. ჩამოტანილი ორი ტაკუკი თანხლები მხედრული წარწერებით: კ. 158, „გ. ალავერდელი ბოდბელი იოანე წელსა ჩყიგ“ (1813); კ. 159, „ქ. შემინყაღე წმინდაო წინო შენის წმინდის საფლავისთვის შემწირველი წმინდისა ტაკუკისა ამის მონა შენი იასე მოურავის შვილი ამინ. მისხალი თი“.

ფრესკის ფრაგმენტებთან ერთად აღმოჩნდა ფაიანსის ჯამის ძირგვერდის ნატეხები, რომლის ზედაპირი მოხატულია ცისფერი საღებავით შესრულებული მცენარეული ორნამენტით. ანალოგიური ტიპის ფაიანსის ჭურჭელი გავრცელებულია განვითარებულ შუა საუკუნეების (XI-XIII სს) საქართველოს არქეოლოგიურ ძეგლებზე დმანისი, რუსთავი და სხვა.

ხარისხის ზედა ნაწილის მოხსნისას, სამხრეთით კუთხეში აღმოჩნდა მის ზედაპირში ჩაშენებული სპილენძის თასი, რომლის გარე ზედაპირზეც მხედრულით შესრულებულია შემდეგი წინაარსის წარწერა: „ქ. იოვანე ბოდაბალის ვარ“.

აფსიდის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში ხარისხის ალბის შემდეგ პირვანდელი იატაკის დონეზე აღმოჩნდა მოჭიქული ფიალა, ბრინჯაოს ზარი და ბრტყელი გვერდაკეცილი კრამიტის ნატეხი.

ფიალა დამზადებულია სუფთად განლექილი თიხისაგან, შიშველ კეცზე გამოყვანილია ფერადი (მწვანე, თეთრი, ყვითელი, ღვიძლისფერი) ნალენთებისაგან შედგენილი ორნამენტი, რომელსაც გადავლებული აქვს გამჭვირვალე ჭიქური. ეს ის ნიშნებია რაც ახასიათებს I საუკუნის აღმოსავლეთ საქართველოს კერამიკას (თბილისი, რუსთავი, თელავი, არეში კვეტრა და სხვა).

ბრინჯაოს ზარი საეკლესიო დროშის ატრიბუტს უნდა წარმოადგენდეს, მისი დამზადების ხანა ზოგადად შუა საუკუნეებით უნდა განისაზღვროს⁴¹.

ძეგლის კვლევის პროცესში სხვადასხვა ვარაუდს აღძრავდა ტრაპეზის აღმოსავლეთ მხარეს გამოვლენილი ორმო, გათხრების ბოლო ეტაპზე მისი ამონმენდის შემდეგ 55 სმ. სიღრმეზე დაფიქსირდა თიხატკეპნილი საფეხური (40X54 სმ), ხოლო უშუალო ტრაპეზის ქვეშ გამოჩნდა ნახნაგებიანი სვეტი, რომლის ქვედა ნაწილი ვერტიკალურად იყო ჩადგმული მიწაში. ამ უცნაური გარემოების გასარკვევად მივიღეთ მისი უნმინდესობის, სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის ლოცვა-კურთხევა და ფინანსური შემწეობა.

გაკეთდა ღრმა შურფი სვეტის ჩაყოლებით, ტრაპეზთან მისი მიმართების დასადგენად. აღმოჩნდა, რომ სვეტის ზედა ნაწილი ჩართული იყო ტრაპეზის აგურის ნეოზაში. აუცილებელი შეიქმნა აგურის ტრაპეზის მოხსნაც. გაირკვა, რომ რენახნაგებიანი სვეტი, რომლის სიმაღლე 170 სმ-ია, სანახევროდ ჩამაგრებულია მიწაში. სვეტის ზედაპირი სრულდება რვაკუთხავე 2 სმ სიმაღლის ვერტიკალური ნაშვერით, რომელზეც თავის დროზე დამაგრებული იყო ტრაპეზის ნეოზაშივე ჩაყოლებული თაროსა და ჩაკვეთილი ფოსოს პროფილის მქონე ქვა კვადრატული ზედაპირით (67X67 სმ), მის ფუძეზეც ჩაკვეთილია რენახნაგა ბუდე.

ამჟამად, რომ გამოვავლინეთ ძველი ტრაპეზი, რომელიც

⁴¹ არქეოლოგიური გათხრების დროს აღმოჩენილი ნივთები ინახება ბოდბის ნმ. ნინოს ეკლესიაში.

ორნანილიანია — სვეტი და კაპიტელისებური ზედა ნაწილი. სვეტის ქვედა ნაწილი ჩადგმულია დედაქანში (ალაზნის წყება), სპეციალურად ჩატრილ ღრმა ორმოში (ორმოს სიღრმე 90 სმ; დმ 1 მ). სვეტის გარშემო სიმყარისათვის საგანგებოდაა ჩატყეპნილი კენჭნარევი თიხა-მინა, ხოლო ადრე დაფიქსირებული საფეხური, ჩვენი ვარაუდით, სვეტის ძირის მკვიდრად ჩასამაგრებელი ტექნიკური ხერხი უნდა იყოს.

ტრაპეზი კირქვისაგან არის გამოკვეთილი. მოგვიანებით მას შემოაშენეს აგურის შებათქაშებული ტრაპეზი. ეს უკანასკნელიც არაერთხელ განუახლებიათ. იატაკის დონის ამალლებასთან ერთად იზრდებოდა მისი სიმაღლე და მოცულობა. აღსანიშნავია, რომ ბოლო ეტაპზე ძველი ტრაპეზის ზედა ნაწილი არ დაფარეს. იგი მოაცილეს სვეტს და მოათავსეს ტრაპეზის ყველაზე გვიანდელი ზედაპირის ღონეზე.

ბოდბის ნმ. ნინოს ეკლესიაში აღმოჩენილი, ცალ ფეხზე მაგიდისებური, ტრაპეზის მსგავსი ნიმუშები საქართველოში მცირე რაოდენობით არის შემორჩენილი. ისინი ადრეშუასაუკუნეებიდან ჩნდება და შემდეგშიც განაგრძობს არსებობას (იოანე ზედაზნელის ბაზილიკის ჩრდილოეთ ნაწილში არსებული ტრაპეზი, რომელიც, გ. ჩუბინაშვილის აზრით შენობის ადრეულ ფენას მიეკუთვნება (VI ს.); დმანისის რაიონში მდებარე VII-VIII საუკუნეებით დათარიღებულ ამბარლოს ეკლესიის, ტამალას X საუკუნის ეკლესიის ტრაპეზები და სხვა...)⁴². მათ შორის ბოდბის ზუსტი ანალოგია არ გვხვდება, იგი გამონაკლისს წარმოადგენს მონყობის თვალსაზრისითაც (მინაში ჩამაგრება).

აღსანიშნავია ტრაპეზის ქვედა ნაწილის — სვეტის რევანახნაგა მოხაზულობა. ამგვარი ფორმა ძირითადად IX-X საუკუნეების ხუროთმოძღვრებაში იკიდებს ფეხს და ვლინდება სხვადასხვა დეტალების დამუშავებაში. მაგალითად: 864 წელს აგებული არმაზის ეკლესიის რევანახნაგა ბურჯები და კანკელის სვეტები; 964 წელს დათარიღებული კუმურდოს ტაძრის გუმბათქვეშა ბურჯები; უნერის X საუკუნის ეკლესიის კანკელის წინ აღსამართი ჯვრის კვარცხლბეკი და სხვა...

საგარაუდოდ, ბოდბის ტრაპეზის გამართვა ტაძრის აგების ხანას უნდა ემთხვეოდეს.

ტრაპეზის განახლების მსგავსი სურათი უნდა ვიგულისხმოთ ნმ. ნინოს ეკლერშიც. ამუამინდელ ტრაპეზს აფსიდის მთელი სიგანე უკავია მის ზედაპირზე ცენტრში სარკმლის ქვეშ აშკარად იკითხება კვადრატული ფორმის (45X45 სმ) ქვის ზედაპირი, რომელიც, შესაძლოა, ძველი ტრაპეზის ზედა ნაწილი იყოს. ნმ. ნინოს ეკლერში

⁴² ატენის სვეტიცხოვლის VIII-IX სს. მიჯნის ეკლესიის გათხრებისას გამოვლინდა დაბალ სვეტზე მდგარი კაპიტელის ფორმის ზედა ნაწილიანი ტრაპეზი. ცნობა მოგვანოდა გამთხრელმა ბ-ნმა გურამ აბრამიშვილმა, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვახსენებთ.

არქეოლოგიური გათხრები არ გვინარმოვბია. იატაკი აქ თითქმის თავდაპირველ დონეზეა. როგორც ჩანს, დროთა განმავლობაში მხოლოდ ტრაპეზის მოცულობა იზრდებოდა.

ტაძრის ცენტრალურ საკურთხეველში რამდენიმე ადგილას გავჭერთ ღრმა შურფი, გაირკვა, რომ მთელ ფართობზე დედაქანი ხელუხლებელია, გარდა ცენტრალური ნაწილისა, ადამ ტრაპეზია ჩადგმული. საკურთხეველის წრდილოეთ და სამხრეთ კედლებს ქვეშ, 60 სმ სიღრმეზე დავაფიქსირეთ დედაქანში ჩადგმული, საკმაოდ მკვიდრად ნაგები ქვის საძირკველი. აქ კარგად გამოიკვეთა, რომ ტაძრის თავდაპირველ იატაკსა და დედაქანს შორის იდო 15-20 სმ სისქის თიხატყეპნილი ფენა.

საკურთხეველში გაჭრილმა შურფებმა ერთ გარემოებასაც მოჰყინა ნათელი: სინამდვილეს არ შეეფერება ზეპირი გადმოცემა, თითქოს ლეკიანობის შიშით მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარში ნმ. ნინოს ნაწილები სამხრეთ ეკვდერიდან ცენტრალურ საკურთხეველში გადმოასვენეს.

ინტერიერში იატაკის დადაბლების შედეგად გაიზარდა ტაძრის სივრცე. ამჟამად ეკლესიაში შემსვლელს სულ სხვა შეგრძნება ეუფლება. მომავლისათვის გადანყვებილია ეკლესიის გარშემო მიწის მოჭრა, რადგან მიწის ამჟამინდელი ზედაპირი ბევრად მაღლა დარჩა პირვანდელი იატაკის ნიშნულთან შედარებით. აგრეთვე გამიზნულია გარედან შემოშენებული კედლების მოხსნა. გვიანდელმა დანამატებმა ტაძარს დაუკარგა კახეთის არქიტექტურისათვის დამახასიათებელი ნიშანი — მაღალი სივრცე და ზეანეული პროპორციები.

დასასრულს, აღვნიშნავთ, რომ ჩვენი ნაშრომი წარმოადგენს ბოდბის ნმ, ნინოს ტაძრის შესწავლის მხოლოდ საწყის ეტაპს.

გვინდა დიდი მადლიერებით მოვიხსენიოთ ვინც ხელს გვინყობდა ძეგლის კვლევის პროცესში: ბოდბის ნმ. ნინოს მონასტრის დედეები; ილუმენი დედა თეოდორა (ქეთევან მახვილაძე); ყოვლად უსამღველოესი ბოდბელი მიტროპოლიტი ათანასე; არქიმანდრიტი ანტონი; მღვდელი მამა ევაგრე.

SOME NEW DATA ON THE ST. NINO CHURCH IN BODBE

Summary

St. Nino church in Bodbe is the greatest sacred place in Georgia: for according to tradition, St. Nino, the enlightener of Georgia, is buried there.

The church is in Kakheti (the historical province of Georgia) in a distance of two or three km from Signaghi - the regional centre.

The episcopal cathedral existed in Bodbe in the Early Middle Ages.

The church is already mentioned in the historical documents from the very beginning of the fifteenth century A. D. Scholars paid great attention to the Bodbe Cathedral in their works, and in the press as well, in the nineteenth century.

The founder of the Georgian art-critical school G. Chubinashvili was the first to begin the scientific study of the monument. He points out that, as a result of repeated renovations the building had lost its original exterior and without separate parts it would be hardly possible to continue deeper scientific investigation of the church.

According to him the south side-chapel is the oldest part of the church which was later included in the three-nave basilica (of the seventh or eight-ninth centuries A. D.)

In 1986-89 restoration work was carried out in Bodbe, during which some new data came to light.

Bodbe Cathedral is a three-nave basilica with two pair of columns. The side naves are independent from the spatial and functional point of view.

A characteristic peculiarity of the monument is the fact that it is built of bricks.

According new data, the church may be dated approximately to the ninth century A. D. or the turn of the ninth and tenth centuries A. D.

In 1994 on the initiative of the Foundation of Georgian Church History Study it was decided to gather more new facts connected with St. Nino. First of all we paid attention to Bodbe church.

In 1995 Georgian Patriarchy began the restoration of the temple.

The archaeological investigation of the church has begun (the main part of finances coming from to the Foundation of Georgian Church History Study).

There were unearthed four levels of floor of different periods, ancient altar, silver objects (of the eighteenth - nineteenth centuries A. D.) and a clay glazed pot (of the ninth century A. D.). There also appeared a piece of ancient wall-painting (the present wall-painting was made in 1823. It had been ordered by the Bodbe metropolitan Ioane Maqashvili).

ქრისტიანული აპოკალიფიკური პოეზია და არჩილის დიდებულებური პოეზია

საქართველოს ისტორიის უმძიმეს ხანაში, როცა ერი გადაგვარების გზაზე იყო და მისი ყოფნა-არყოფნის საკითხი იდგა, ქართველმა ერისკაცებმა და დიდმა მწერლებმა: არჩილმა, სულხან-საბამ, ვახტანგმა და დავით გურამიშვილმა ქართული სიტყვა და მწერლობა ერის სამსახურში ჩააყენეს. მათ პოეტის უპირველეს მოვალეობად ისტორიული წარსულის ასახვა, მისი მხატვრული დამუშავება მიიჩნიეს, თავდადებულთა გმირობა და მათი ზნეობრივი მაგალითი დაუსახეს მისაბაძად თანამედროვეობას. მათ გვიჩვენეს, რომ შემოქმედი უწინარესად ერისკაცი უნდა იყოს, მისმა სიტყვამ ნათელი მომავლის გზა უნდა აჩვენოს ხალხს.

მათ იცოდნენ, რომ ერი, რომელსაც დავიწყებული აქვს თავისი წარსული, თავისი ისტორია, უნიადაგო და განწირულია დასაღუპად. „სისხლი წინაპრებისა და ანდერძი მათი არის მჩქეფარე, ის ატარებს ყველა იმ კეთილს, რაც დროთა ვითარებაში შეიქმნა და ყველა იმ ბოროტს, რომლის წინააღმდეგ უკეთესნი შეილნი ჩვენი ერისა, ჩვენი ეკლესიის წინამძღოლობით იბრძოდნენ. ეს არის ცოცხალი, განსახიერებელი, ხელით მოსაკიდი და თვალით დასანახი ჩვენი ქვეყნის წარსული, ჩვენი ანშყო და ჩვენი მომავალი“.

წარსული მხოლოდ გარდასულთა ხსოვნა არ არის, იგი მარად ცოცხალი მაგალითია, რომელიც ანშყოს მისაბაძად უნდა გამოადგეს. ჩვენმა მოღვაწეებმა ისიც კარგად იცოდნენ, რომ თუ უცხო რჯული და წეს-ჩვეულება დაინერგა ხალხში, მისი ამოძირკვა რთული საქმეა. მათ ისიც კარგად პქონდათ გააზრებული, რომ ჩვენი ეროვნული კულტურის ერთ-ერთი მთავარი ბურჯი ქართული მწერლობაა, რომელიც იქცა იმდროინდელი საქართველოს პოლიტიკური, სოციალური და ესთეტიკური ვნებათაღელვის მხატვრულ მატრიანედ.

მე-17, მე-18 საუკუნეებში მოღვაწე მწერლები განსაკუთრებულ ყურადღებას მიაპყრობდნენ ქრისტიანულ რელიგიას, მის სინამდევას და ზნეობრიობას, რადგან რელიგიაში ხედავდნენ ერის დამოუკიდებლობის უმთავრეს საწინდარს.

ცნობილია, რომ ქრისტიანობამ დიდი ზნეობრივი გადატრიალება მოახდინა. სახარება ასწავლიდა ადამიანებს, გაერთიანებულიყვნენ ურთიერთსიყვარულით. საქართველოში ქრისტიანობა შეერწყა ეროვნულ იდეას, მან თავისი ნათლით შთააგონა ჩვენი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი ბრძოლა, ზღვარი დაუდო მუსლიმანური სამყაროს

¹ არქიმანდრიტი გრიგოლ ფერაძე. შინაარსი ჭეშმარიტი მოქალაქეობისა-
ეურნ. ჯვარი ვახისა. 1988, № 3, გვ. 41.

გამუდმებულ მცდელობას, მოესპო ქართველთა ეროვნული თვითმყოფა. ქრისტიანობამ დაიმორჩილა ქართველთა გულები ღვთაებრივი ცნებების სისადავითა და გრძნობების სინმინდით.

გასული საუკუნის ზოგი რუსი მკვლევარი (ე. მარკოვი) სამართლიანად შენიშნავს, რომ დღემდე არ უნევენ ანგარიშს იმას, თუ რა დიდი ისტორიული მისია შესარულა ქართველმა ხალხმა რუსული და ევროპული ქრისტიანობის წინაშე თავისი მრავალსაუკუნოვანი ტანჯვითა და შეუწელებელი ბრძოლით. „როდესაც უყურებ მონასტრებსა და ტაძრებს, რომლებიც აკვირგვინებენ მიუვალ კლდეებს, ხვდები, რომ აქ, ამ ქვეყანაში სახელმწიფოს ინტერესები გადაჯაჭვული იყო ეკლესიის ინტერესებთან, რომ ხალხი, რომელიც იცავდა თავისი რელიგიის სინმინდეებს, როგორც თავის უკანასკნელ თავშესაფარს, ამით იცავდა თავის სამშობლოს, მთელ თავის წარსულსა და მომავალს. ამრიგად, ისტორიამ და ქრისტიანობამ უნებურად გამოიმუშავა ქართველ ადამიანში უძველესი სინმინდეებისადმი განსაკუთრებული თაყვანისცემისა და მონივნების გრძნობა, რომელშიც როგორც ნამდვილ კიდობანში, დიდხანს იყო თავმოყრილი ყველაფერი ის, რასაც პატივს სცემდა და აფასებდა ქართველი კაცი. საკმარისია ახლოს გაიციო ამ ხალხის მატთანეთა ტრაგიკული ფურცლები, რომ საბოლოოდ დარწმუნდე, როგორი ღრმა ქრისტიანული სული, რა დაუოკებელი ენერგია უნდა გამოველინა ამ პატარა ერს, რომ არ ნაქცეულიყო ბედისწერის სასტიკი დარტყმებისაგან და გმირულად დაეცვა სამშობლო და ქრისტიანობა აზიური ისლამის თავდასხმებისაგან. ქართველი ერის ხანგრძლივი, ისტორიული ბრძოლის უდიდესი შედეგი იყო არა მარტო მათი დამოუკიდებლობა, არამედ ისიც, რომ მათ დაიციეს ქრისტიანობის ბედი სამხრეთ რუსეთის ველებზე და ნანილობრივ ევროპაშიც. საქართველო აღმოჩნდა ქრისტიანობის დამცველი მონინავე პატარა ციხე, რომელმაც საუკუნეების განმავლობაში სამკედრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში დაეკარგა მთელი თავისი ზნეობრივი ძალები, მაგრამ შეინარჩუნა ინდივიდუალობა და თვითმყოფობა²“.

უჭველია, რომ ჩვენმა დიდმა წინაპრებმა იცოდნენ, რომ ქრისტიანობა ერის გადარჩენის უპირველესი პირობა იყო, მაგრამ იმასაც კარგად გრძნობდნენ, რომ მხოლოდ ეს ვერ იხსნიდა ქვეყანას დაღუპვისაგან. გმირული შემართება ისევე სჭირდებოდა სამშობლოს, როგორც რწმენა. ერის გადასარჩენად აუცილებელი იყო ხალხის მაღალი ზნეობრიობა, რადგან ქართულ სინამდვილეში ადამიანის გადაგვარებამ, ლალატმა, ზნეობრივმა დაცემამ ყოვლისმომცველი ხასიათი მიიღო და თანამედროვეთა ცხოვრების წესი გახდა.

ერის გამოყვანა ამ ტრაგიკული ვითარებიდან მხოლოდ მწერლობას შეეძლო, რომელსაც ზნეობრივი სიბრძნე უნდა ექადაგა. ერის

² М. Глушков. Очерки из истории Грузии и присоединение ее к России. Кавказский вестник. №5, Тифлис, 1900, гл. 26-27.

ზნეობრივი სრულყოფა, რა თქმა უნდა, ყველა დროისათვის მიზანშეწონილია, მაგრამ მისი საჭიროება ერის სულიერი კრიზისის დროს განსაკუთრებულია. ასეთ ვითარებაში ერის მონივნად ნაწილი ქვეყნის იდეოლოგიურ მედროშედ გვევლინება და თავს იდებს ერის სულიერ წინამძღოლობას. სწორედ ასეთ ზნეობრივ წინამძღოლებად გვევლინებიან: არჩილი, საბა, ვახტანგი, დ. გურამიშვილი.

რადგან მათ იკისრეს ერის ზნეობრივი ცხოვრების წარმართვა, ამიტომ შემოქმედების ერთ-ერთ ძირითად სფეროდ დიდაქტიკა აქციეს. ქართულმა მწერლებმა დიდაქტიკური პოეზიის საფუძვლად ბრძნული შეგონებები აიღეს.

თაობების მიერ ცხოვრებისაგან შეძენილი დიდი გამოცდილება ბრძენთა და ფილოსოფოსთა, უფრო გვიან კი წმინდა მამათა მიერ გონების სამსჯავროზე გატარებული, დაიხვეწა და ჩამოიქნა სხარტ შეგონებებად, რასაც ადამიანთა შემცენებითი და ზნეობრივი აღზრდის ფუნქცია დაეკისრა. ამ შეგონებათა ერთ-ერთ ლიტერატურულ ფორმას, რომელსაც შემდგომ აპოვთეგმები ეწოდა, ანტიკურ საბერძნეთში ჩაეყარა საფუძველი. აპოვთეგმებში წარმოდგენილია მორალისა და სოციალური ქცევის სისტემა, რომელშიც ლაპარაკია იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანმა, რომ საზოგადოების სრულყოფილი ზნეობრივი წევრი გახდეს. პიროვნების სრულყოფა კი მისი ზნეობრივი ამაღლებით, განათლებით, დიდი სულიერი კულტურით არის შესაძლებელი. სახელმწიფო წყობის იდეალური სისტემის მიღწევაც პიროვნების სრულყოფაშია. თუ მმართველს უნდა, ღირსეულად ემსახუროს ქვეყანას, იგი პატივისცემით უნდა მოექცეს გონიერ და ბრძენ ადამიანებს. მეფის მოვალეობაა იზრუნოს სახელმწიფოს კეთილდღეობაზე, რომელიც მას ანდო ხალხმა.

ადამიანი იმ მცირე დროის განმავლობაში, რომელიც მას განკუთვნილი აქვს დედამიწაზე საარსებოდ, უნდა იყოს ზნეობრივი და გარემომცველთათვის მოჰქონდეს სიკეთე. და რადგან მუსიკა და პოეზია აღვიძებს ადამიანის სულში ღრმად მიმაღულ უნძინდეს გრძნობებს, ამის გამო ისინი მჭიდროდ უკავშირდებიან რელიგიას და თან ერთვებიან ლეთისმსახურებას.

სწორედ ამიტომ გალექსეს აპოვთეგმები აღორძინების ხანის პოეტებმა, ამიტომ დააკისრეს მას ერის ზნეობრივი ამაღლების, მისი განწმენდისა და გარდაქმნის ფუნქცია. მათ იცოდნენ, რომ გალექსილი სიბრძნე უფრო ადვილად ასათვისებელი და დასამახსოვრებელია. არჩილმა, ვახტანგმა და დ. გურამიშვილმა პოეტურ სამოსელში გაახვიეს კაცობრიობის მიერ საუკუნეების განმავლობაში შექმნილი ზნეობრივი სიბრძნე და ასე აზიარეს ქართველი მკითხველი მაღალ სულიერებას.

საზოგადოების მზარდი სულიერი მოთხოვნილება, ეთიკურად გაეაზრებინათ ადამიანის ყოფიერება, ძიებისა და ანალიზისაკენ უბიძგებდა ძველი სამყაროს მოაზროვნეებს. ეს იყო თავისებური ზნეობრივი კოდექსი, რომელიც ასახავდა ამ ეთიკურ ძიებებს და

მკითხველის მაღალ შეფასებას იმსახურებდა საუკუნეების განმავლობაში. ამ გამონათქვამებს ენაფებოდა ყველა როგორც სიბრძნის წყაროს, რადგან კარგად იცოდნენ, არავინ იბადება განსწავლული. ამიტომ, ადამიანმა მუდმივად უნდა იზრუნოს ცოდნის შეძენაზე.

დიდაქტიკური ჟანრის ძეგლებს ჯერ კიდევ ძველ ეგვიპტეში ჩაეყარა საფუძველი, სადაც იგი თაყვანისცემისა და პატივისცემის ობიექტი იყო. ეგვიპტურ პაპირუსს შემოუნახავს შესანიშნავი შეგონება: ყველაფერი ხრწნადია ამ ქვეყნად, ყველაფერი განწირულია გასაქრობად, დასაბამიდან ადამიანთა მოდგმა ერთიმეორის მიყოლებით ჩადის საფლავში, საფლავის ქვები და ტაძრები ინგრევა და ქრება. ამ ადამიანთაგან აღარ რჩება მოგონებაც კი. ძველი სამყაროს ბრძენი ხალხი ახსოვთ მხოლოდ იმიტომ, რომ ყველამ იცის მათი გამონათქვამები. წიგნის დამწერის სსოვნა მარადიულია.

ეგვიპტური გამონათქვამები ზოგადადამიანურნი არიან და გვახსენებენ „გილგამეშის ეპოსში“ და „ეკლესიასტეში“ გამოთქმულ აზრებს. მეცნიერთა აზრით, ეგვიპტური გამონათქვამების გავლენა იგრძნობა „ქებათა ქებაშიც“ და „სოლომონის იგავებშიც“, ხოლო 104-ე და 110-ე ფსალმუნებში ამ მწერლობის გავლენის უეჭველი კვალი შემჩნევა³.

შუამდინარეთში დიდაქტიკური ჟანრის განვითარებას ხელი შეუწყო სწავლების სისტემამ. იქ გამონათქვამები აღმზრდელობით ამოცანას ემსახურებოდა. შემეიღულსა და ბაბილონურ ლიტერატურაში საფუძველი ჩაეყარა დიალოგის ფორმას ე. წ. დიატრიხას, რომელიც შემდგომ ანტიკურ სამყაროში სიბრძნისა და გარკვეული ფილოსოფიური სისტემის გადმოცემის ძირითადი ხერხი გახდა⁴.

ეგვიპტელებმა დიდი გავლენა მოახდინეს კოპტურ და არაბულ ლიტერატურაზე. უეჭველია ეგვიპტური ლიტერატურის გავლენა იმ ბერძნებზე, რომლებიც ცხოვრობდნენ ეგვიპტეში ალექსანდრე მაკედონელამდე, აგრეთვე, იმ ბერძნებზეც, რომლებიც გვიანდელ ანტიკურ ხანაში მოღვაწეობდნენ და ეგვიპტური არ იცოდნენ.

ძველი ჩინური გამონათქვამებიც არსებითად ჰუმანისტური, ეთიკური პრინციპების გამომხატველია. მისი მიზანია ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფა და ამის საფუძველზე საზოგადოებრივი ცხოვრების გარდაქმნა. ამ გამონათქვამებში ასახვა ჰპოვა ყველაფერმა ორიგინალურმა, ყველაფერმა საუკეთესომ, რაც დაგროვილი იყო საუკუნეების განმავლობაში ჩინელი მოაზროვნეების მიერ⁵.

ბიბლიურ ეპოქაში ძველ აღმოსავლეთში იგავებისა და გამონათქვამების შექმნა მნიშვნელოვან საყვარელი საქმე იყო. სოლომონის დროს ეგვიპტური კულტურის მიღწევები პირველად აღმოჩნდა მისანდლოში იერუსალიმის სასახლის კარისათვის. ამიტომ

3 История всемирной литературы, т.1, М., 1983, гл. 54-78, 293.

4 იქვე, გვ. 82-100

5 Древнекитайская философия, т.1, М., 1972, гл. 14-75

არ არის გასაკვირი, რომ ძველი ებრაული აფორიზმების ანთოლოგია, ისევე როგორც „ქებათა ქება“ დაკავშირებულია სოლომონის სახელთან.

აღმოსავლურ დიდაქტიკას თავისი სპეციფიკა ჰქონდა. აქ ადამიანი იმ პოლიტიკური უფულებობის პირობებში ცხოვრობდა, რომელიც გაბატონებული იყო ელინისტურ აღმოსავლეთში. მან იცოდა, რომ მისი შესაძლებლობები ძალზე შეზღუდული იყო. ამიტომაც არ მიიღტვოდა ძლიერთა ამა ქვეყნისათა წარმომადგენლებთან საპაექროდ, მაგრამ ცდილობდა ეცხოვრა ღვთიურად და ადამიანურად.

ქრისტიანობამ არსებითად შეცვალა ადამიანის ცნობიერება. შეიცვალა დამოკიდებულება ღმერთებთან, ისინი გახდნენ ზნეობრივი ალორძინების, პირადი გადარჩენისა და უკვდავების წყარო და საყრდენი.

„ახალი აღთქმა“ არის კავშირი ღმერთსა და ადამიანს შორის. სიტყვა „ახალი“ კარგად გამოხატავს ადრექრისტიანული რელიგიის ესქატოლოგიურ ისტორიზმს. ქრისტიანული თემების წევრებს ენადათ კოსმიური განახლება და თავად გრძნობდნენ თავს ახალ ადამიანებად, რომლებიც შედიოდნენ განახლებულ ცხოვრებაში. სიტყვაში „ახალი“ მათ ჩააქსოვეს თავიანთი საუკეთესო იმედები და უმაღლესი ზნეობრივი მოთხოვნები, მაგრამ, ცხადია, რომ ქრისტიანობამ აითვისა როგორც ებრაული, ისევე სამყაროს სხვა რელიგიათა მონაპოვარი და ბევრი რამ მიიღო ანტიკური კულტურისაგან, სახელდობრ, რიტორიკული ხერხების გამოყენება, ფორმისა და შინაარსის ურთიერთობის საკითხი, გადასაცემი მასალის თანმიმდევრული დალაგება და დარწმუნების დიდი მნიშვნელობა, მსმენელის გონების დაპყრობისა და ნდობის მოპოვების უადვილესი გზების გამოძებნა. ასე მაგალითად, „პავლენი“ აგებულია ბერძნულ-რომაული დიატრიბის ჟანრული კანონების მიხედვით, რომელიც ელინისტურ სამყაროში იმ დროს სტოიკოსების მორალის პროპაგანდის საქმეში უდიდეს როლს თამაშობს. თავისუფლება ერთ-ერთი არსებითი ცნებაა პავლეს ეპისტოლეებისა. აქ პირდაპირ არის ნათქვამი: „ყველაფერი ნებადართულია ჩემთვის, მაგრამ ყველაფერი როდი შეგვაგონებს“ (1 კორინთ. 10, 23). რელიგიური აკრძალვების სისტემა დამანგრეველი კრიტიკის საგანია, „პავლენი“ გამოსავალს ეძებს თავისუფლების მისტიკურ დიალექტიკაში, რომელიც უნდა გავიაზროთ არა როგორც თვითნებობის თავისუფლება, არამედ როგორც თავისუფლება თვითნებობისაგან. თავისუფლებაში ადამიანს თავაზობენ, იპოვოს სიკეთე, რომელშიც მოცემულია შესაძლებლობა ბოროტების ინერციის დასაძლევად. სიკეთესა და სათნოებას ასაზრდოებს სიყვარული, რომელიც პავლეს ეპისტოლეთათვის არის ყოველგვარი ღირებულების კრიტერიუმი (1 კორინთ. 13, 1-7). როგორც ს. ავერინციევი შენიშნავს, „პავლენი“ გვახსენებს ეპიკურეს ნერილეს, მაგრამ უფრო ინტიმური და სარწმუნო ტონალობა აქვს⁶.

⁶ История всемирной литературы, т.1, гл. 273-300

მე-4 საუკუნეში ქრისტიანობამ გაიმარჯვა პოლიტიკურად და იმპერატორ კონსტანტინეს ედიქტით იგი სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა. ქრისტიანობა ისწრაფვის თავის გავლენას დაუმორჩილოს სულიერი ცხოვრების ყველა სფერო. ასეთი საშუალება მეტოქეობის გამო წარმატებული კულტურა იკრებს მთელ თავის სასიცოცხლო ენერგიას და ცდილობს შეინარჩუნოს არა მარტო ძველი საბერძნეთის ეროვნული პრესტიჟი, არამედ წარმართული კულტურის მონაპოვარიც⁷.

ელენებს ქრისტიანული რელიგიის აპოლოგეტებისათვის უნდა ეჩვენებინათ ის დიდი გონებრივი სიბრძნე, სამყაროს შემეცნებისაკენ საოცარი მიზანსწავლა, პიროვნების სულიერების წინ ნამოწვევის სურვილი, ადამიანთა მორალური ურთიერთობის საუკეთესო ნიმუშები, რომლებიც ანტიკურ სამყაროში წარმოიშვა.

„ამ დროს ქრისტიანობა ჯერ კიდევ სუსტი იყო ფილოსოფიისა და ლიტერატურის სფეროში. ქრისტიანობას უჭირდა ბრძოლა მდიდარი ტრადიციების მქონე ანტიკურ კულტურასთან, მაგრამ იცოდა, რომ საბოლოო გამარჯვების მისაღწევად საჭირო იყო ამ კულტურის ათვისება. ამ ამოცანას შესანიშნავად გაართვა თავი ე. წ. კაპადოკიურმა წრემ, რომელიც მე-4 ს.-ის მეორე ნახევარში საეკლესიო პოლიტიკისა და განსწავლულობის ალიარებულ ცენტრად იქცა. ამ წრეს სათავეში ჩაუდგა ბასილი კაპადოკიელი⁸“. ქრისტიანული მოძღვრების ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი სწორედ ანტიკური ფილოსოფიაა. სოკრატე, პლატონი, კინიკოსები, კირინეელები, ეპიკურე და სტოიკოსები — ის წყაროებია, საიდანაც ქრისტიანობა ისრუტავდა მისთვის მისაღებ და საჭირო ზნეობრივ პოსტულატებს. კინიკოსები ბედნიერებისა და სათნოების საფუძველს ხედავდნენ საზოგადოებრივ ნორმათა უგულვებელყოფასა, სიმდიდრეზე, სახელზე, ყველა გრძნობად სიამოვნებაზე უარის თქმაში. მაგრამ მათი გარეგნული სილატაკის მიღმა იგრძნობოდა ადამიანური უბრალოება და მამაცური სული. განუზომელი იყო მათი გავლენა ფილოსოფიის პოპულარიზატორ მოხეტიალე მოაზროვნეებზე, რომლებიც ქმნიდნენ თავისი საუკუნის სულიერ ფონს. მოგვიანებით ორიგენე მათ ადარებს მოხეტიალე ქრისტიან მქადაგებლებს⁹.

ეპიკურეს ეთიკის მიზანი იყო ბედნიერება, ეს კი ნიშნავდა სიამოვნებას, რომელიც იყო ერთადერთი ჭეშმარიტი ნეტარება. მაგრამ თავისი წინაპარი კირინეელებისაგან განსხვავებით მას მხედველობაში ჰქონდა არა გრძნობადი ემაყოფილება, არამედ — ინტელექტუალური. ადამიანის უმაღლესი მიზანი უნდა იყოს ატარაქსია (უშფოთველობა, აუღელვებლობა). ეპიკურეს მიმდევრები ერთმანეთთან დაკავშირებული იყვნენ უანგარო მეგობრობით, რომელსაც ადამიანთა

⁷ С. Поликова. Греческая проза I-IV веков. сб. Поздняя греческая проза. М., 1961, გვ. 23

⁸ ურნ. „ჯვარი ვაზისა“, 1986, №1 გვ. 21.

ურთიერთობაში უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ეპიკურე. მეცნიერები ფიქრობენ, რომ ეპიკურელებს სულიერების თვალსაზრისით შეიძლება პირველი ბერები ეუნოდოთ⁹.

სტოიკოსების აზრით, ცოდნა მხოლოდ სიბრძნის მოპოვების საშუალებაა, ბედნიერება ვნებებისაგან გათავისუფლებასა და სულის სიმშვიდეშია. ცხოვრებაში ყველაფერი წინასწარ განსაზღვრულია განგების მიერ. მათი აზრით, ადამიანის სული ღვთაებრივი ცეცხლის ნაპერწკალია, ხოლო ადამიანის სხეული თიხაა, ამიტომ მას არავითარი ღირებულება არ გააჩნია. მათ აინტერესებთ მხოლოდ ის, რასაც შეხება აქვს სულთან. სული კი საერთოა ყველა ადამიანისათვის ნოდებრიობისა და ეროვნების მიუხედავად. მათვე ეკუთვნით ზნეობრივი სრულყოფის იდეა. სინდისი და მოვალეობა სტოიკოსების ეთიკის საფუძველია. ძალზე დიდი იყო ამ ეთიკის გავლენა სამყაროსა და ქრისტიანობაზე. სახელდობრ, მოძღვრებამ ადამიანთა თანასწორობის შესახებ შემდგომი განვითარება ქრისტიანობაში ჰპოვა. მიუხედავად ამ დიდი გავლენისა, ქრისტიანი ავტორები დიდხანს ცდილობდნენ ანტიკური ხანის ძეგლებში ქრისტიანული ელემენტების შეტანას და მისი უპირატესობის წარმოჩენას. მარკუს ავრელიუსის „საყოფაცხოვრებო ჰსჯას“ იმ ადგილას, სადაც ლაპარაკია სიკვდილის შესახებ, დართული აქვს მთარგმნელის შენიშვნა: „ქრისტიანული მოძღვრება ამაზე უფრო კეთილშობილია, ქრისტემ დასძლია სიკვდილი“.

შემდგომში სულის უკვდავება გახდა სტოიკოსების მოძღვრების ძირითადი ქეკუთხედი. სენეკა ქადაგებდა ცხოვრებისაგან განდგომას და სულიერ სრულყოფას. იგიც ქადაგებდა ყველა ადამიანის თანასწორობას ღვთისა და ბედის წინაშე¹⁰.

ეს თეზისი შემდგომ განავითარეს ქრისტიანობის იდეოლოგებმა. ასე მაგალითად, სენეკას თეორიას ეხმიანება პავლეს ეპისტოლეების გამონათქვამი: „რადგან ჩვენ ყველამ ერთი სულით ნათელ-ვიღეთ ერთ სხეულად, იუდეველებმაც, ბერძნებმაც, მონებმაც და თავისუფლებმაც და ყველას ერთი სული გვაქვს ნასვამი“ (1 კორინთ. 12, 13). სენეკას აზრით, ბრძენის უპირველესი მოვალეობაა, ემსახუროს დიდ სახელმწიფოს (ადამიანთა მოდგმას საერთოდ), და არა კონკრეტულ ქვეყანს. ეს იდეაც აიტაცა და განავითარა ქრისტიანობამ, რომელიც პრინციპულად უარყოფდა ეთნიკურ და სოციალურ განსხვავებას. ადამიანთა თანასწორობის იდეის ქადაგება ნიშნავდა ნოდებრივი განსხვავების მარადიულობის უარყოფას.

სენეკას იდეების სიახლოვეს „პავლენთან“ გრძნობდა ქრისტიანობის ბევრი იდეოლოგი. ამიტომ უნოდებდნენ მას „ჩვენთანს“ პერაკლიტესა და სოკრატეს მსგავსად¹¹.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ სენეკა რომის უმაღლესი წრეების

⁹ В. Тарн. Эллинистическая цивилизация. М., 1949, гл. 296

¹⁰ იქვე, გვ. 298.

¹¹ В. Тарн., დასახ. ნაშრ., გვ. 204.

იდეოლოგიას გამოხატავდა, ხოლო ქრისტიანობა საზოგადოების დაბალი ფენებისას, ამიტომ ქრისტიანი ავტორები არა მარტო იყენებდნენ სენეკას შრომებს, არამედ ამუშავებდნენ კიდევ თავიანთი მსმენელის მოთხოვნილების შესაბამისად.

ქრისტიანმა მოაზროვნეებმა დაინახეს, რომ უმაღლეს სიბრძენს მხოლოდ საეკლესიო ლიტერატურის შესწავლით ვერ შეიძნობ. მათი აზრით, სიბრძნე ეწოდება მხოლოდ ზნეობრივ სრულყოფას შეერთებულს საერო განათლებასთან. ამიტომ ბაძავდნენ ადრეულ მოღვაწეთა კლასიკურ განათლებას, რომ აელორძინებინათ კულტურა, რომელიც დაეცა იმის გამო, რომ ქრისტიანობა მოწყდა ბერძნულ-რომაულ ცივილიზაციას. მე-6 საუკუნიდან წარმართული განათლება აღიქმებოდა როგორც განვითარების აუცილებელი ეტაპი კაცობრიობის გაზზე მსოფლიო პარმონიისაკენ.

ანტიკურობას ახასიათებდა ორგვარი დიდაქტიკა: ამაღლებული და მინიერი. მორალური სენტენციების უმეტესობა, რომელიც ასე უხვად იყო ანტიკურ სამყაროში, ნაზიარები იყო ამაღლებულის ესთეტიკურ კატეგორიასთან.

ბიზანტიურ ეპოქაში იწყებენ აპოეთეგმათა ისეთი კრებულების შედგენას, სადაც შეტანილია არა მარტო ეკლესიის მამათა ნააზრევი, ბიბლიიდან ამოკრეფილი სიბრძნე, არამედ გარეშე ფილოსოფოსთა გამონათქვამები და აღმოსავლეთის ბრძენთა აფორიზმებიც. განმანათლებელი მწერლის ფენელონის კრებულში „ცხოვრება ძველთა ფილოსოფოსთა რჩეულთა პაზრებითა მოკიდებულებითა და ყოფაქცევითა სწავლითა მათითა“ შეტანილია ძირითადად ანტიკურ ფილოსოფოსთა გამონათქვამები, მაგრამ ხშირად ამა თუ იმ მოსაზრების საილუსტრაციოდ იმონებს ბიბლიას: „ჰსჩანს, ვითარმედ პლატონს ამის მოგონებასა შინა წარუკითხავს რამოდენიმე ადგილი საღმთოსა წერილისა“ (სადაც იხსენიება ანგელოზები, რომელთა შესახებ პლატონს ჰქონდა გარკვეული წარმოდგენა). ფენელონის თანახმად პლატონის მოსაზრებას ღვთაებრივი იერარქიის შესახებ საღვთო წერილის ცოდნა უნდა ედოს საფუძვლად.

ადვილი შესაძლებელია, რომ პლატონისა და სხვა ანტიკური მოღვაწეების ფილოსოფიური მოძღვრება მართლაც იყოს დაეალებული ბიბლიით. ისევე როგორც ყველა რელიგიური და ფილოსოფიური სისტემა ერთმანეთის გაგრძელებას და თავისებურად წინგადადგმულ ნაბიჯს წარმოადგენს.

აპოეთეგმათა კრებულების კომენტარებში აღძრულია პოლიტიკის, კულტურის, რელიგიის საკითხები. რა არის ამდენი ცვალებადობის, ფიცის გატყვის, ვერაგობის, წგრევის, მუქარის, შუღლის, მმართველთა მიერ წამოწყებული ომების, ხალხის უუფლებობისა და სილატაკის მიზეზი? მათი აზრით, ამ უბედურებისაგან სამყაროს იხსნის მხოლოდ სიტყვაკაზმული მწერლობა და მეცნიერება. ამ საქმეში უპირატესობას ანიჭებდნენ სწორედ ლიტერატურის დამრიგებლურ, დიდაქტიკურ

ჟანრს, რომელიც ადამიანს ასწავლის ბუნებისა და თვით მისი შინაგანი სამყაროს მარადიული კანონების წვდომას.

ქართულ ენაზე ჯერ კიდევ მე-10 საუკუნემდე უთარგმნიათ ასკეტიკურ-მისტიკური ხასიათის აფორიზმებისა და სენტენციების კრებულები. შემდგომ საუკუნეებშიც ბერძნული ენიდან მალაერით აპოვთეგმური კრებული გადმოვლიათ ქართულად. განსაკუთრებით გააქტიურდა დიდაქტიკური ძეგლების თარგმანი მე-18 საუკუნეში. ამას ხელს უწყობდა ორი გარემოება: ქვეყნის უმძიმესი სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობა და რუსეთში მყოფ ქართველ მოღვაწეთა დაინტერესება ევროპული მწერლობის, კერძოდ, განმანათლებლობის მიღწევებით, რომელსაც ისინი რუსულის გზით ეცნობოდნენ. მათი მიზანი იყო დიდაქტიკური ნაწარმოებების ხალხში გავრცელებით ერის ზნეობრივი დამოძღვრა, ინტელექტუალური დონის ამაღლება და დახვეწა, რაც საზოგადოების გარდაქმნისა და აღორძინების საწინდარი გახდებოდა. ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული კრებული — „აპოვთეგმატა, ანუ სიტყვისგება სოგრატიისი და სხვათა ფილოსოფოსთა“ ვახტანგმა ათარგმნინა რუსულიდან ერასტი თურქისტანიშვილს, ხოლო შემდეგ თავად გალექსა „სიბრძნე მალაღობელის“ სახელწოდებით¹³.

ამ მოკლე მიმოხილვიდანაც ნათლად ჩანს, თუ რა რთულია აპოვთეგმატა გამიჯვნა, მისი წარმოშობის, იდეოლოგიის და მიზანდასახულობის თვალსაზრისით. ხშირ შემთხვევაში ამ აპოვთეგმატა წყარო ერთია, მაგრამ შემდგომ სხვადასხვა ქვეყანასა და სხვადასხვა ეპოქაში ისინი გარკვეულ ტრანსფორმაციას განიცდიან. რთულია აპოვთეგმატა გამიჯვნა იმ უბრალო მიზეზის გამოც, რომ ადამიანი ყველა დროსა და ყველა ქვეყანაში უფიქრდება სამყაროს რაობის, ადამიანის არსებობისა და დანიშნულების, ცხოვრების სწრაფლწარმავლობის, საზოგადოების ზნეობრიობის და ადამიანთა ურთიერთობის პრობლემებს. ნებისმიერი ეპოქისა და ქვეყნის ადამიანი მეტნაკლებად ერთგვარ მოთხოვნებს უყენებს პიროვნების ქმედებას, მის მოვალეობასა და მისი ქმედების ზნეობრივ ნორმებს. ისტორიამ ჩვენს დრომდე შემოინახა როგორც ძველი სამყაროს, ისე შუასაუკუნეებსა და განმანათლებლობის ეპოქაში შექმნილი ზნეობრივულების მრავალი ეთიკური შეგონებები და გამონათქვამები. სხვადასხვა ქვეყანაში, გარემოსა და ვითარების შესაბამისად, განსხვავებულ ეპოქათა კვალდაკვალ აღნიშნულმა ჟანრმა შესაბამისი ტრანსფორმაცია განიცადა, მაგრამ მთავარი და არსებითი, მისი რაობის განმსაზღვრელი ფუნქცია მან ყველა ვითარებაში შეინარჩუნა.

მე-18 საუკუნის მწერალთაგან მხოლოდ არჩილის შემოქმედებაში

¹³ იხ. ლ. ძონენიძე, რუსული „აპოვთეგმატას“ ქართული რედაქციები, თბ. 1959; სიტყვის-გება სოგრატიისი და სხვათა ფილოსოფოსთა. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ლ. ძონენიძემ, თბ., 1978.

შენიშნება წმინდა ქრისტიანული აპოკთეგმების პოეტური გარდაქმნა, რაზედაც თავად იგიც არაერთგზის მიუთითებს, ხოლო ვახტანგ VI და დავით გურამიშვილი, მიუხედავად მათი ღრმა რელიგიური და ქრისტიანული მსოფლმხედველობისა, თავიანთ დიდაქტიკურ პოეზიის ძირითად წყაროდ იყენებენ ანტიკურ, ანუ გარეშე სიბრძნეს.

ჩვენი დიდი მწერლები ერის დასამოძღვრავად, მისი ზნეობრივი გადარჩენის მიზნით, შემთხვევით არ მიმართავდნენ აპოკთეგმებს, მათ იცოდნენ, რომ ამ გამონათქვამთა ავტორები იყვნენ გამორჩეული ადამიანები, რომელთაც ჰქონდათ ინტუიციის გრძნობა და წინ უსწრებდნენ თავის დროს. ისინი საუბრობდნენ ისეთ მარადიულ პრობლემებზე, რომელიც დღესაც ალელუებს კაცობრიობას. სწორედ ამაშია მათი გარდაუვალი, მარადიული მნიშვნელობა.

არჩილის შემოქმედებაში აპოკთეგმებსა და ბრძნულ გამონათქვამებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. მისი თხზულებანი „საქართველოს ზნეობანი“, „ლექსნი ასნი ორმუხლნი: პირველი“, „ლექსნი ასეულნი: მეორე“, „ლექსნი ასდაათნი: მესამე“ და სხვ.¹⁴ ზნეობრივ თემებზე დანერგილი, გალექსილი ბრძნული შეგონებებია. არჩილი არსებითად ბიბლიაში და წმინდა მამათა ნიგნებში მოცემული გამონათქვამების ზნეობრივ განმარტებას გეძლევეს, მაგრამ, უმეტეს შემთხვევაში, საკუთარ თვალსაზრისს გეთავაზობს. არჩილმა მთელი სისტემა შექმნა ზნეობრივ-ალმზრდელობითი მოძღვრებისა, რომელიც აპოკთეგმათა პოეტურ გამოხატულებას წარმოადგენს. არჩილის დიდაქტიკა, მისი მომდევნო მწერლებისაგან განსხვავებით, ძირითადად ქრისტიანული გამონათქვამებით, ან, როგორც თავად ამბობს, ღვთაებრივი სიბრძნით არის შთაგონებული. მეფე პოეტი თანამედროვეთა ზნეობრივი გადაგვარებიდან ხსნას მხოლოდ მის სიბრძნესა და ზნეობრივ სრულყოფაში ხედავდა. ქვეყნის ზნეობრივმა დეგრადაციამ შეძრა პოეტი, მეორედ მოსვლის წინათგრძნობა შთაუწერდა მას. „ვერ ხედავთ მარტო ჩვენს ჟამში რამდენი ავი რამ იქმნა? რა ცრუ ფიცობა, რა ზაკვა, უნამუსობა, რა ლიქნა? ღვთის შიშის გულით განვარდნა, ვისგან სულ არის შეიქმნა. ვეჭვ, აღსასრულიც მოვიდა, ავისაც ბოლო დაიქნა?“

არჩილი ამ მძიმე ყოფიდან ხსნის გზებს ეძიებს. ამ გზას კი ღვთისა და ამქვეყნიური სიბრძნის ათვისებაში ხედავს. ღვთიური სიბრძნე მისთვის დასაბამია ყოველგვარი ცოდნისა, კეთილი საქციელისა. „თავსაც სამღვთო სჯობს ბოლოსაცო“ — ასე გამოთქვამს არჩილი თავის მოსაზრებას ამ საკითხზე.

ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში, ისევე, როგორც ანტიკურში, ადამიანის ბუნება ინარჩუნებს ცენტრალურ ადგილს ყველა არსებულთა შორის. მაგრამ ეს ადამიანი უკვე აღარ არის ჩაფლული

¹⁴ გალექსილ აპოკთეგმათა უმეტესობა ორმუხლი ან ორსტრიქონიანი ლექსია, რათა უფრო მოხერხებული იყოს ასათვისებლად და დასახსომებლად.

თავის თავში, აღარ ტრიალებს თავისი ღერძის გარშემო, როგორც ციური სხეული. ახლა იგი განრთხმულია კაშკაშა სათნობასა და განადგურების შვე უფსკრულს შორის. იგი უნდა დადგეს ამ უფსკრულის ან ერთ ან მეორე მხარეს. ამ არჩევანში მას ეხმარება სწორედ ღვთაებრივი სიბრძნე, ის სიბრძნე, რომელიც უმაღლესია ყველა ღირებულებათა შორის. როგორც ელინის, ასევე ქრისტიანი-სათვის სიბრძნე ყოვლის მომცველი ღვანლის საგანია, რომელიც განსაზღვრავს მთელ მის ცხოვრებას. სიბრძნის მფლობელი კი ყველაზე ღირსეული ადამიანია, რომელიც სწორად წარმართავს თავის ადამიანურ მოვალეობას¹⁵.

რაც შეეხება აპოკთეგმათა და არჩილის დიდაქტიკური პოეზიის ურთიერთმიმართებას, მიუხედავად იმისა, რომ აქ ჭარბად იძებნება სიუჟეტური პარალელები, ვფიქრობთ, არ იქნებოდა მართებული, აპოკთეგმები არჩილის დიდაქტიკური პოეზიის წყაროდ მიგვეჩნია. ამ შემთხვევაში, პირველ რიგში, ანგარიში უნდა გაენიოს თვით არჩილის განცხადებას. იგი სხვადასხვა შემთხვევაში, სხვადასხვა კონტექსტში ხაზს უსვამს, რომ მისთვის სიბრძნის წყარო მხოლოდ და მხოლოდ საღვთო წიგნია: „რაც ვიცი, სამღრთოს წიგნთგან მაქვს, სხვათ არვისგან გავიყო სადამ ცოცხალ ვარ, ვსწავლულობ, ეს ცნება არ დავივიწყო“. არჩილი მკითხველს ურჩევს, „თუ გსურს სიბრძნეს დაეუფლოთ, საღვთო წიგნი წაიკითხეთ“. „კითხვა საღვთოთა წერილთა გონებას განანათლებსა“. არჩილი არაერთგზის მიუთითებს, რომ მისი წყარო საღვთო წიგნი, მოციქულთა ნაწერები და იოანე ოქროპირია:

„ოქროპირმან თქვა პირველ ღწვა თვის ქვეშ მყოფ სხვათა მთხოვართა,

უზრუნველ-ყოფა ჩვენს მტერთა, დავისა გამომთხოვართა.

უცხოთ მოყვარე თუ ვინ ვართ, თვისთათვის ნუ უცხო ვართა; და თუ გაროვანთა დავმწყსიდეთ, ვმწყსმდეთცა ჩვენთა ცხოვართა“.

ადამიანის განწმენდისა და ამაღლების უპირველეს პირობად არჩილი საზოგადოებაში სიყვარულის გრძნობის გაღვივებას მიიჩნევს. იგი, როგორც მართლმორწმუნე ქრისტიანი, მოუწოდებს ხალხს, რათა ფაქიზად მოეპყრან ამ უსათუთეს გრძნობას, ადამიანის უპირველეს მოვალეობად მას ღვთის სიყვარული მიაჩნია: „ვინ ღირსა ღვთის სიყვარულსა, ვინ ძნიათ საძებნელია“. შდრ. ბასილი დიდი: „უსწავლელ არს ღმრთისა მიმართ სიყვარული“, ანდა „რამეთუ არარაი არს, ესრეთ თვის ბუნებისა ჩუენისა, ვითარ ზიარებაი ურთიერთას და ხუმევაი ურთიერთას და სიყვარული თანამონათესავეთა ჩუენთა“. „მოყვასის სიყვარული აამაღლებს ადამიანს ღმერთის სიყვარულამდე, ხოლო ღმერთის სიყვარული მოიცავს ყველა დანარჩენ ღვთაებრივ ცნებას, „უკეთუ ვისმე უყვარდე მე, სიტყვანი ჩემნი დაიმარხნეს“ (იოანე 14, 23) — ამბობს მაცხოვარი. ამიტომ არის, რომ ქრისტიანული

¹⁵ С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М. 1977, гл. 63.

სწავლულების ძირითადი ღერძი არის სიყვარული“.¹⁶

არჩილი ქადაგებს ადამიანებს შორის სიყვარულსა და თანადგომას: „ლეთის მოყვარება ეს არის, კაცს ყოველი კაცი უყვარდეს, მოყვასი უნდა მოყვასსა, ვით თავსა შემოუარდეთ“. შდრ. „ვისწრაფოთ ძმათ მოყვარება და კეთილის ყოფა, რათა ურთიერთას სიმძიმე ვიტვირთოთ, და ესრეთ აღვასრულოთ საჯული იგი ქრისტეს სიყვარულისა“¹⁷.

სიყვარულის გარეშე არჩილს ადამიანი უსულო გვაშად მიაჩნია: „თუ სიყვარული არა გვაქვს, გვაშა მკედარი უსარო, მყის დაეცემა უფესოდ, აღიზრდებოდეს თუ სარო“.

შესაძლოა, არჩილის წყარო იყოს ეფრემ ასურის „სიყვარული-სათვის“, რომელიც ქადაგებს სიყვარულის ამამალლებელი, გამაკეთილშობილებელი გრძნობის სიდიადეს და მკითხველის ყურადღებას მიაქცევს იმას, თუ რა დიდ როლს ასრულებს სიყვარული მეგობრული გრძნობის განმტკიცებაში: „რომელსა თანა არს სიყვარული, არა ემოყვანებიან მზაკვარსა, არცა ვალნ ამპარტავანთა თანა, რომლისა თანა არნ სიყვარული, არა შურნ მონაგები ცოდვილთა, არამედ ზრუნავენ მათთვის და სწავებენ ღმობიერად და ნუგეშინის სცემენ... რომლისა თანა არს სიყვარული, არაა განიჩენის საკუთრად, რომლისა თავისა თვისისა, არამედ არვის ჰხედენ უცხოდ, არამედ ყოველთავე თვისა მეგობრად ჰხედვენ, და არცა ოდეს აღშფოთნის და არც უხარიან ბოროტსა ზედა ძმისასა და არცა ძვირსა იტყვიან ტყუილით და არცა ვისთვის მტერებასა, იმარხენ თვინიერ ეშმაკთასა, არამედ ყოველსავე სულგრძელობით მოითმენენ“.¹⁸

არჩილი თანამემამულეთაგან მოითხოვს: სიმდაბლეს, მოკრძალებას და მოთმინებას, რომელიც დიდი ნიჭია ადამიანისა. მოთმინების შედეგი კი თავშეკავება და დიდსულოვნებაა, ადამიანს განსაკუთრებული თავშეკავება მართებს, როცა იგი აღელვებულია, ასეთ დროს ადვილად კარგავს წონასწორობას და მისი ქმედება არაადექვატური ხდება. გადანყვეტილების გამოტანა საჭიროა აუჩქარებლად.

„სიჩქარით კარგი ნაქმანი საქმე არ მოვა ბოლოსა, ვინც აუჩქარდის სოფელსა, აკომლდეს, აებოლოსა, საჯოს ავის საქმის შემოცლა, კარგსა არ დაებრკოლოსა“.

ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა სიუჟეტური პარალელების არსებობა არჩილის დიდაქტიკასა და იოანე ოქროპირის შეგონებას შორის: „ქრისტესგან ვისწავოთ, საყვარელნო ძმანო, ჭეშმარიტი სიმდაბლე და სიმშვიდე, რამეთუ იტყვის: ისწავეთ ჩემგან რამეთუ მშვიდად ვარ და მდაბალ გულითა“¹⁹.

არჩილის დიდაქტიკურ შემოქმედებაში რელიგიური ეთიკის დამამკვიდრებელ აპოვთეგმებთან ერთად განსაკუთრებული ყურადღე-

¹⁶ ე. ხინთიბიძე, სიყვარულისთვის. ჟურნ. ჯვარი ვაზისა, 1990, №1, გვ. 25.

¹⁷ იოანე ოქროპირი. ოქროს წყარო. - საეკლესიო კალენდარი, 1990. გვ. 347.

¹⁸ ჯვარი ვაზისა, 1985, № 1, გვ. 25.

ბა ეთმობა ყოფითი სიუჟეტების და ცხოვრებისეული მანკიერების გამომჟღავნებას:

„ავის სიტყვის აღმოშვებად ენას შენსა კბილნი დაადგნ;

გიჯობს ინერტთა, დაადუმო, გარედამეც ბაგე მიადგ“. შდრ. „ნესი დაუდევ საზღვარსა სიტყვისა თქმისა“ (იოანე ოქროპირი). იგივე აზრია გამოთქმული ეფრემ ასურის შეგონებაში: „ნეტარ არს კაცისა მის რომელი მსწრაფლ არა აღშფოთების და არცა შეინყნარებს მხურვალეებასა გულის წყრომისასა, რამეთუ არს იგი მშვიდობისა მეძიებელ... არს იგი მოქმედ კეთილისა და სიმართლისა, შეუქრძალავს მას ენაი თვისი და არა მრავალსა ქარსა მიმო დაჰყვების და ყოველთა მიერ საყვარელ არს²⁰“.

არჩილის ზნეთსწავლულების პრინციპია „მოიქეც ბოროტისაგან და პქმენ კეთილი“. „ამისთვის ჯერ არს, რათა ყოველთ კერძო ვეკრძალენით რისხვასა. რამეთუ ბოროტ არს, უკეთუ მხეტია დამშვიდებანი ძალ-გვედვას და გონებასა ჩვენსა განმხეცებულსა უგულბებელს — ვჰყოფდეთ. რამეთუ გულისწყრომა ცეცხლი არს შემწველი სულისა და მავნებელი ხორცთა უშვერმყოფელი“.²¹

არჩილისეულ ყოველ გამონათქვამში სიკეთისაკენ სწრაფვა, მისი დამკვიდრების სურვილი იგრძნობა. სიკეთის საპირისპიროდ ჰგმობს ბოროტებას და მოუწოდებს ადამიანს, არ აჰყვეს ცდუნებას, არ ჩაიდინოს ბოროტება, გამოიჩინოს სულგრძელობა, მოთმინება, მონყალება. იგი შეახსენებს მკითხველს, რომ მხოლოდ მომთმენი და სათნო ადამიანი იმსახურებს ღვთის წყალობას, რომ რაც ამ ქვეყნად ხდება, ყველაფერი წარმავალია, მარადიულია მხოლოდ ის ქვეყანა. ამიტომ აქ დიდი მოთმინება გვმართებს: „ეგრეთვე უკვე ან მოიგონე, ვითარმედ უცხო ხარ და წარმავალ და ნუმცარაი შეგანუხებს, არამედ ყოველთავე მოითმინე, უცხოსა ამას წინა ქვეყანას, რაიცა მოიწიოს შენზედა“.²²

„მაგრამ ვიდრე დავინახოთ, ვის უძებნით თვალში მწველსა, როს სპილოს რძით ვერა ვძლებით, რა დიდ მიგვჩანს ვინ თხას წველსა?“

და ვერიდნეთ გენიასა, საუკუნოდ დასანველსა, და ვითმენდეთ უფლისათვის, ვინ გვაგინებს, ან ვინ გვწყევლსა“ პავლე მოციქულისა (ფილიპელთა, 2, 3) და იოანე ოქროპირის მოხმობით არჩილი ჩადენილი ბოროტების წილ მართებულად მიიჩნევს კეთილ ქმედებას, მონიშნავს მდებარე ჩვენ უნდა დაავამარცხოთ სიყვარულით. ყველაფერი ეს კი ხორციელი ღვთისა დაძლევისა და სულიერი აღზევების საწინდარია (გალატელთა 5, 22, 23).

„ცეცხლს წყალი დაშრეტს და განსწმენდს მონყალებანი ცოდვასა, ადვილად შეინყალება, ვის ცოდვა თავს დაედვასა“.

¹⁹ იოანე ოქროპირი, ოქროს წყარო, გვ. 374.

²⁰ ჯვარი ვაზისა, 1986, № 2, გვ. 40.

²¹ იოანე ოქროპირი, ოქროს წყარო, გვ. 389.

მიუხედავად იმისა, რომ

„ბოროტის კაცის გონება ბოროტსა განიზრახავსა,
თვის აეს კეთილად სხვის კარგად სანყენლად დაინახავსა,
სიძნეს მოყვასთან ჯაბანი ცილს რასმე მოუნახავსა,
ძმას და საყვარელს მეგობარს სიტყვას არ შეუნახავსა.“

არჩილი მაინც მიმტეველობის მომხრეა. „არა განვირისხნეთ, რაიცა
ვინ ბოროტი მოიწიოს ჩვენზედა, რამეთუ არა არს მონა უფროის
უფლისა თვისისა“. არჩილიც ამავე აზრს ავითარებს და შეგვახსენებს,
რომ სიკეთის მატარებელი „ადამიანი მრავალ ჭირთა ნამალია“:

„სხვათა ბრძენთა ბოროტთაგან განგვიშორეს მოყვსობანი,
ამად რომე არ იქნების მათი ერთგულ დაპყრობანი,
ლახვარი აქეთ დაფარული, მყის იქნება მოსობანი,
მრავალ ჭირთა ნამალია კარგთა კაცთა შესწრობანი“.

თუ ადამიანი არ აპყვება ბოროტებისაგან გამონეულ აღშფოთებას
და არ განრისხდება, არ მოინადინებს სამაგიეროს მიზღვევას, იგი
სულიერ შვებას იგრძნობს:

„ბევრი საქმე უნდა სცადო, თუ გინდა გამოიცადო.

ბევრი უნდა მოითმინო, ავი კარგად მოიცადო,

ავი საქმე, ავი სიტყვა გულით აღარ გაიცადო,

რა ესე ჰქმნა, დახალისდე, ნანლევმა გამოიცადო“.

მდრ. „არამედ, უკეთუ ვინ შეგანუხოს გენებოს ნაცვლის მიგებაი,
ნუ მიაგებ ბოროტსა და მოთმინებით მიგიგიეს, უკეთუ კულა ბოროტი
იყო, და არა მიგიგიეს.“²³

„ერთა ძვირისა მოქმედი, ბოროტს ძლივ მოიკვეთებას,

თურ ესე წარეკიდება რიტორთა სიტყვა — მკვეთებას.

გაყრაც ძნიადობს, რასაც ვის ვინ რასამ შეიკვეთებას,

ცეცხლთა მოქენე შესასა ზედაზედ შეუკვეთებას“.

არჩილი განსაკუთრებულ ყურადღებას მიაპყრობს ადამიანის
სიდარბაისლეს, თავშეკავებას, ზომიერ, დინჯ და დაფიქრებულ
ლაპარაკს, თავის თავისადმი კრიტიკულ დამოკიდებულებას და სხვისი
გაკილვის სურვილის აღკვეთას:

„სიტყვათა შენდა საზომი დაუდევ კეთილის თქმისა,

ეგრძაღე ფიცსა სათქმელად, ნუ ხარ მეტყველი აღთქმისა“.

„სიცოცხლე, აგრევ სიკვდილი ხელთა უპყრია ენასა,

სისხლს დაღვრის უბრალოთასა, აპყვება ვინ შესმენასა“.

„ნეტარ არს კაცისა მას, რომელი მსწრაფლ არა აღშფოთნების
და არცა შეინყნარებს მხურვალებასა გულისწყრომისასა, რამეთუ არს
იგი მშვიდობის მეძიებელი, არს იგი მოქმედ კეთილისა და სიმართლისა,
შეუკრძალავს მას ენაი თვისი და არა მრავალსა ქარსა მიმოდაპყვების
და ყოველთა მიერ საყვარელ არს“²⁴, „ავი სიტყვის აღმოშვებად ენას
შენსა კბილნი დაადგ“.

²² იქვე, გვ. 367

²³ იოანე ოქროპირი. ოქროს წყარო, გვ. 373.

„გონება ვისი მისნთვება სიბოროტესა ენისას?

ორად განაპობს სასმენელს კაცისა მართლის მსმენისას“.

„დროს სცემს კაცსა ენოვანი, ვინა არის მამაც, მამაც, ილრჭინება მართალთ ზედა, ძმა ჰყვანდესა, ანუ მამაც არას ვარგა სამეგობროდ, თუ ახლო მყვეს, წადი, მომაც, საუკუნოდ განმაშორე მოყვსობა და მისი ნდომაც.“

ბოროტებასთან და გესლიან ენასთან ერთად არჩილს შურიც ადამიანის უკიდურესად უარყოფით თვისებად მიაჩნია. შური აბრმავებს ადამიანს, ღრღნის, როგორც ჟანგი რკინას და მის ქმედებას ბოროტებისკენ მიმართავს.

„შურმან დააბრმნა გონება, ესე ვითარად იხილეთ, რაზომ ნათელ არს მნათობნი, ქვენათგან ზე აიხილეთ, იმათი დამბადებელი შურითა ართუ იხილეთ“.

შური დამლუპველია საზოგადოებისათვის, რადგან მოშურნე კაცი „უბოროტეს მხეცისა არს; რამეთუ მხეცნი ბოროტისა ნილ მიაგებენ ბოროტსა, ხოლო მეშურნე კეთილსა ნილ, იქმს ბოროტსა“²⁵.

„თქუთ, რაც ორპირი მახვილი იმისგან იყოს უმკვეთე, შურსა აღლესავს კაცთასა, თუმც ვინმე არ შეუკვეთე, ერიდებოდე მცბიერსა, ნუ მოყვსობ, ნუ შეიკვეთე, ის რა ბორგიდეს, გძულდეს და სრულ შენგან გაირდაიკვეთე“.

არჩილის აზრით, შური და ბოროტება დამახასიათებელია ხარბი, მომხვეჭელი, ანგარებიანი ადამიანისთვის: „ვბი მათ და, რომელნი შეაერთებენ სხვისა სახლსა და მიიახლებენ აგარაკსა — აგარაკსა, რაითამცა მოყვასისა მიიტაცეს რაი“²⁶.

არჩილი ცდილობს გამოაფხიზლოს მისი თანამედროვე საზოგადოება, აარიდოს იგი მანკიერებასა და უკეთურობას და ქრისტიანული ბრძნული შეგონებების გალექსვით ცდილობს მის თანამედროვეთა გაკეთილშობილებას.

არჩილი კიცხავს ამპარტავნებას და შეახსენებს ადამიანს, რომ: „აგრევ ბრძენთა და სულელთა დღე იგივე შეესწრობისა, ერთს დღეს სიკვდილი, განკითხვა სწორებით ყოვლის მპყრობლისა, თავ-თავის ნამუშავენი საზომით მიეპყრობისა,

ზოგთ გვირგვინს მისცემს საქმე და ზოგთ ავად მიეპყრობითა“.

შდრ. „ვითარცა ხე უფესვო მოსწრაფედ დაეცემის, ეგრეთვე კაცი ამპარტავანი ადვილად ჯოჯოხეთსა ნახეთქსა შთავარდეს“.

არჩილის დასახელებული დიდაქტიკური ლექსები შთაგონებულია იოანე ოქროპირის შემდეგი სტრიქონებით: „რად მალლოი ოი კაცო? მინა ხარ და ნაცარი და რად ამპარტავნებით მოიწყლები? ოი უგუნურო! უკეთე დიდი ვინმე ხარ, რომელსამე წესითა გაქუნდინ სიმდაბლე და არა სადა იგმოს დიდება შენი, სხვათა ცოდვათა ნუ

²⁴ „ჯვარი ვაზისა“, 1986, № 2, გვ. 40.

²⁵ იოანე ოქროპირი. ოქროს წყარო, გვ. 392.

გამოეძიები, რათა დიდებულ იქმნე დღესა სასჯელისასა. ნუ დაუტეობ შეჭირვებულსა, მტირალსა და არა უგულვებელს უქმნეს ლოცვა შენი, ოი გლახაკო კაცო! ვინ შეგქმნა შენ, ანუ სადა აღგილო მინაი? რა ისა ესავე სიმდიდრესა და არა გეშინის ღმრთისა, რომელ მინადვე მოქცევად ხარ, რად ამოდ შვერები და ამპარტავენებ და მოქადულობითა ცუდითა ბოროტად წარსწყმდები?²⁷

„მოშიშარს, ამპარტავენს და მოსავეს თავისი ძალისა,

რა ჟამს ხმა ესმის საზარო, ძრწოლით სამ დაემალისა“.

უარყოფით, ადამიანთათვის მავნე თვისებად არის მიჩნეული ამპარტავენობა და ქედმაღლობა. ამპარტავენობა ადამიანთა სასიკეთო მდგომარეობის — ბედნიერი ყოფის უარყოფითი ორეულია. აქ სამყარო და მისი მკვიდრი ადამიანი დადებით და უარყოფით ერთიანობაშია აღქმული. მინიშნებულია, რომ დადებითი თვისება თავის თავში შეიცავს უარყოფითს და ამით ისინი ერთიანობას ქმნიან. გარკვეული ძალისხმევაა საჭირო მათ დასათრგუნავად, ადამიანში უარყოფითი სანყისი გონებით უნდა იქნეს დაძლეული.

იცის რა ბუნების ეს კანონზომიერებანი, არჩილს თავის მოვალეობად მიაჩნია გონიერებისაკენ მოუხმოს საზოგადოებას და დაარწმუნოს თავმდაბლობის უპირატესობაში, ამპარტავენობისა და ქედმაღლობის საპირისპიროდ. არავითარმა ცდუნებამ არ უნდა ალაგზნოს ადამიანი სადიდგულოდ.

სიმდიდრე და კეთილდღეობა წარმავალია ისევე, როგორც სიცოცხლე. მარადიული მხოლოდ სიკეთე, სათნოება და კაცთმოყვარეობაა. არჩილი გმობს მომხვეჭელობას, სიხარბეს, ვერცხლისმოყვარეობას:

„გული ნუ გითქვამს მეტს რასმე, რადგან უგნურთ ნესია, იფქლსა ვეროდეს შეიკრებს, ვის ღვარძლი დაუთესია“ შდრ. „ვეცხლის მოყვრებასა გულისთქმა არცა ბუნებითი არს, არცა საჭიროი, არცა ცუდი და უკეთუ გვენებოს არ შევიწყნარებთ ვეცხლის მოყვარებასა“²⁸.

არჩილისათვის კეთილქმედების ამოსავალი სიუხვე და გულმონყალებაა:

„სხვა არა სჯობს რა კაცთათვის სასმენლად ბრძენთა ზრახვასა, სჯობს მონაგებთა წარგება კარგად ყე ქვე შენახვასა“.

„ღვთის წინაშე ვინ რასა ვიქთ ამის უფრო მოსაგებსა?

რად უშურვებთ მონყალესა, მისსა მისთვის ნასაგებსა?

რად არ მივსცემთ მრავლის მქონნი შიშველთ თავის გასაგებსა, განრღვეულთა, ხმელად მწოლთა, სალხინებლად ქვეშ საგებსა?“

არჩილის ამ შეგონებების წყარო უნდა იყოს იოანე ოქროპირი.

„მიეც გლახაკთა ქვეყანისა, რათა მიიღო სასუფეველი, მიეც გლახაკთა, რათა მისცე თავსა თვისსა, რამეთუ რაისაცა მისცემ გლახაკთა, მისა

26 იქვე, გვ. 394.

27 იქვე, გვ. 378.

ქონებული იქმნები და რაისაცა არ მისცემ, იგი დაშთების სხვათაა“. „ვითარმედ, რომელთა სანყაულითა მიუწყოთ, მოგენყოსთ²⁹“. შდრ. რუსთაველი: „ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების, / დიდთა და წვრილთა წყალობა შენცა ნუ მოგენყინების, / უხვი ახსნილსა დაბამს, იგი თვით ების, ვინ ების, / უხვად გასცემდი, ზღვათაცა შესდის და გაედინების“. „რასაცა გასცემ შენია, რასც არა დაკარგულია“.

გულმონყალებას არ უნდა სდევდეს თან ანგარება, სამაგიეროს არ უნდა ელოდეს სიკეთის მთესველი:

„არ ვარგა ერთის გამცემი თვით მიიღებდეს ასადა,
მხედავთ, სოფელი რასა იქს, სადაური ვარ ა სადა!

კმარა, ოქროს წილ იღებდეთ ქება-დიდებას ფასადა.

იტყვი შენც, ძმაო, ასეთუ: ჰე, მაგას უთხრა ასა და“.

ქრისტიანული შეწყალების თვალსაზრისთან მჭიდრო კავშირშია არჩილის აზრი სათნოებაზე, სათნოებით არ უნდა მოვიწონოთ თავი, სათნოება ისეთი ძალაა, რომელიც თავისთავად იმსახურებს აღიარებასა და პატივისცემას. არჩილი მოუწოდებს ადამიანებს შეწყალების, თანადგომის, გულმონყალებისაკენ, რადგან ღვთის წინაშე ადამიანი ამაზე დიდ საქმეს ვერ გააკეთებს.

„ღვთის წინაშე ვინ რასა ვიქთ ამის უფრო მოსაგებსა?

რად უშურვებთ მონყალებსა მისსა მისთვის წასაგებსა?

რად არ მივსცემთ მრავლის მქონნი შიშველთ თავის გასაგებსა,
განრღვეულთა, ხმელად მწოლთა, სალხინებლად ქვეშ საგებსა“.

შდრ. „ცოდვანი შენნი მონყალებითა აღიხოცე“³⁰.

თავისი დებულებების საილუსტრაციოდ არჩილი არაერთხელ იმონებს სახარებას:

„რას გვიბრძანებს სახარება, გავიგონოთ, ყური უგდოთ!

ნუ ვართ სტუმართ-მოძულენი, უცხოთ კარი არ მოუგდოთ,

განვიკითხნეთ თავნი თვისნი, უკეთესსა ვის დაუგდოთ?

ვინ ჩვენ მოგცა ესოდენი, მაშ, მას პურიც არ მიუგდოთ?

ასევე ეყრდნობა ოქროპირს, როდესაც ლაპარაკობს ხელგაშლილობის სიკეთეზე: „მიეცით მონყალება და ყოველი თქვენი წმიდა იყოს“³¹.

„მომხვეჭსა ხელსა გაშლილი უფრორე საქებელია,

ამად, ვის მისცემ, გაქებს და მის წილ სხვა მომგებელია,

ვინცა მიძღვარებ, შეგასმენს, ვინ ყოვლთა განმგებელია.

ძუნნი საფუძველს აღიფხვრის და უხვი ამგებელია“.

არჩილი შეახსენებს მკითხველს, რომ ღმერთი და რწმენაა ერთადერთი ხსნა ქართველი ერისა და ვისაც ღვთის რიდი აქვს, მას ვერაფერი შეაშინებს: „ვინ ძრწნის სამხვთოსა შიშითა, ვერარა შეაშინებსა,

28 იოანე ოქროპირი, ოქროს წყარო, გვ. 384

29 იოანე ოქროპირი, ოქროს წყარო, გვ. 365.

უშიში ღვთისა თვისისა ჩრდილისგან შეიშინებასა“.

ღვთის კრძალვა უნდა იყოს დასადგურებული ადამიანთა სულში, რომ სხვა ამქვეყნიურისა არაფრის ეშინოდეს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ღვთის სურვილის წინააღმდეგ მოქმედნი მუდმივი შიშით უნდა არსებობდნენ — ასეთია ამპარტავეანთა ხვედრი. „მოშიშარს, ამპარტავეანს და მოსაფს თავისა ძალისა“. ღვთისმოყვარე და ღვთისმოშიშს ადამიანებიც უყვარს:

„კაცს უყვარს ღვთის მოყვარესა ყოელი კაცი სრულებით, ძმის მოძულარსა ღმერთი სძულს სიბოროტისა კრულებით“.

არჩილმა კარგად იცის, რომ ცხოვრება რთულია, აუხსნელი და ხშირად დაუნდობელი. მიუხედავად იმისა, რომ მან არჩილს ბევრი წყენა და გულისტკივილი მოუტანა, იგი ბოლომდე არ ემდურის სოფელს:

„სოფელს ვაგინებ, მაგრამე მიყვარს და ვერ ვეხსნებია, ყოფაც მძულს ცრუსთან, ჯერ ხანად გაყრა რა სახსნებია“.

არჩილი არ გაურბის ცხოვრებას, არ საყვედურობს ღმერთს, ხშირ შემთხვევაში მას უბედურების მიზეზად თავად ადამიანი, მისი საქციელი მიაჩნია:

„თუ მეჭურჭლესა ჭურჭელი ვერ ეტყვის ავად შემქმნენო, კაცმა ვით ჰკადროს შემოქმედს, ესე რად ესრეთ მიქმენო“.

მართალია, ღმერთი მთელი სამყაროს კეთილი შემოქმედი, მაგრამ არჩილის აზრით, თუ სამყაროში მაინც ადგილი აქვს ბოროტებას, ამაში ბრალი მიუძღვის არა ღმერთს, არამედ ადამიანს, რომელმაც ზუსტად არ შეასრულა ღვთის მცნებანი და ამიტომ დაისჯა კიდეც: „ღმერთი მართალი გვითმობსა, თვარ ცრუ ვართ კაცი ყოველი“.

„სული თვინიერ მცემლისა ვერ მოჰკვეთს ხეთა ძირებსა, თუ კარგად ვერვინ ვერას იქმს, ღმერთსა მნედ დაიძვირებსა“.

უცოდველობა ადამიანის უმაღლესი, უზენაესი თვისებაა: „სრულიად უცოდველობა უზენაეს არს კაცთასა“. ღმერთი მოწყალეა, შეუნდობს ადამიანს ცოდვებს, მით უფრო, თუ იგი მას მოინანიებს:

„ღმერთს ბუნებითა შერისხვა არვისი მოეგონების, მაგრამ ჩვენ აღვსძრავთ, წყალობა ვისცა არ მოგვეგონების, შეინანს ჩვენსა შექმნასა, ჩვენს საქმედ შეეგონების, ოდეს შერისხნ ეს ცოდვილსა, მაშინც ძვილ დაემონების“.

არჩილმა თავის შემოქმედებაში წამოაყენა და პოეტურად განავითარა კაცისა და სოფლის დამოკიდებულების საკითხი. მიუხედავად იმისა, რომ გარემომცველი სამყარო და თანამედროვე ყოფა მე-18 საუკუნის ქართულ მწერლობას ცხოვრების უარყოფისთვის ბევრ მიზეზს აძლევდა, ისინი სამყაროს იღებდნენ თავისი უარყოფითი და დადებითი მხარეებით და წარმავლობის გვერდით ცდილობდნენ, დაენახათ მასში ბევრი რამ ადამიანისთვის სასარგებლო და მისაღები.

30 იქვე. გვ. 419.

31 იქვე.

ლვთაება მონყალე და შემებრალელებლია, უძლურთათვის ძალის მომცემი, „მალალთა მამდაბლებელი“, „ამმალლებელი მწირისა“, „ავისა კარგად შემცვლელი“, „რისხვაზედა სულგრძელი“, „ვინ ძნელ საქმეს დაბმულიყო, უადვილებს გასაჭირსა“. გასაგებია, რატომ მოითხოვდა არჩილი სარწმუნოებისადმი გონების დამორჩილებას, იმ სარწმუნოებისადმი, რომელიც ეხმარებოდა და გზას უკვალავდა ადამიანს ყოველგვარ გასაჭირში: „ან სიბრძნეს უნდა ღვთის შიშის შემსჭვალვა, მაგრამ ქონება“. იქვე არჩილი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ ღვთიური სიბრძნის უპირატესობა ცხოვრებისეულ სიბრძნესთან სულაც არ ნიშნავს ამქვეყნიურის დათმობას, ცხოვრებისაგან განდგომას:

„ნუ გეშინია, არ გიშლით, სოფელი ნურვის გინდაო, ცოლი და შვილი, მამული, ძმა, სახლიკაცი გინ დაო“.

ღვთიური სიბრძნის ათვისება მხოლოდ ბუნების განმედიისათვის, სულის გასაუტყვებისათვის არის საჭირო. არჩილი არა თუ არ გმობს სამყაროს, პირიქით, მოითხოვს მის მიღებას და ყოველივე ამქვეყნიურით სარგებლობას, არჩილი ადამიანის მოვალეობას ხედავს აქტიურ ცხოვრებასა და მოღვაწეობაში.

„სოფელი ესე მსგავსია სავაჭრო შესაკრებელსა.

აქ თუ არ ვიღვნით, ვერ ვპოვებთ სხვას კეთილთ მოსაკრებელსა“.

„მოღვაწეობა სჯობს სულისა, უდებობითა გდებასა,

რა ძალუძს უქმად ყოფასა, კაცობის სულ დადებასა,

უსარგებლოსა ტირილსა, მოთქმასა ან გოდებასა“.

ამ სტრიქონებს თითქოს ეხმიანება ნ. ბარათაშვილის ცნობილი ლექსი „ფიქრნი მტკვრის პირას“: „მაგრამ, რადგანაც კაცნი გვეკიან, შვილნი სოფლისა,

უნდა კიდევაც მივდიოთ მას გვესმას მშობლისა“.

არჩილი სარწმუნოებრივ პრინციპებს ამქვეყნიურ ცხოვრებას უსადაგებს და შეგვაგონებს: „რადგან ჩვენია სოფელი, მაშა, გვიხმს კარგა ხმარება!

ყოველი ნივთი მის-მის დროს კაცთაგან მოიხმარება!“

არჩილი, როგორც მისი წინაპარი დიდი ფილოსოფოსები, ფიქრობს, რომ კაცს სიკვდილამდე ბედნიერი არ ეთქმის:

„სიკვდილამდის არა კაცი არვინ არის სანატრელი,

ამად რომე დღე-დღეზედა არიან რა დია ტრელი,

კვლა ბოროტი, კეთილისა დაუცადად შემჭრეტელი.

ვერა ხედავ ანდამატის ბრპენი არის გამხვრეტელი“.

ამ შემთხვევაში არჩილის შთაგონების წყარო სოლონ ბრძენია: „უნდა კაცი ყოველთვის უკანასკნელს დღეს ელოდეს და სიკვდილამდისინ ბედნიერების დაძახების ღირსიც არავინ არის“³².

არჩილის მეგობრობა უწმინდეს გრძნობად მიაჩნია. იგი კიცხავს არაგულწრფელ, მლიქვნელ ადამიანს, უმღერის ნამდვილ, ჭეშმარიტ მეგობრობას. მისი ფიქრით, უმჯობესია, მოყვარემ გითხრას მწარე სიპართლე, ვინემ მტერი გეპირფეროს:

„სარწმუნოს მოყვასის შერისხვა სჯობს მტრის პირისპირ ქებასა, ბრძენი სხვათაცა სწავლიდეს, დიდად სჯობ დადუმებასა“.

„მოციქულია მქებარი პირად სასმენელ ბნელისა,

შემასმნელი ლიქნითა მკვლელია შემასმნელისა“.

„სჯობს სიგლახაკე სიმართლით, ცრუს დიდსა გამდიდრებასა, მტერობავე სჯობს მოყვრისას, ცრუდ სიტყვით მიფერებასა“.

არჩილ მეფემ, თავისი დროისათვის დიდად განათლებულმა და ბრძენმა ადამიანმა, იცოდა, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა სწავლა-განათლებას ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფისათვის. მისთვის ცნობილი იყო, რომ მხოლოდ განათლებულ, ზნეობრივად დახვეწილ, ბრძენ თაობას შეეძლო ქვეყნის გადარჩენა და მისი სწორი გზით წარმართვა, სიბრძნის ათვისების რთულ და ხანგრძლივ გზაზე მისთვის პირველი და არსებითია ღვთიური სიბრძნე:

„კითხვა საღვთოთა წერილთა გონებას განანათლებსა,

რისხვას დაიდებს რისხვაზედ ვინც ცრუდ თავს განიმართლებსა“.

„რა ვთქვა მოციქულთ სიბრძნენი, ვინათგან ძალუძს არვისა, არ დარჩათ კიდე ქვეყნისა სად უარი თქვეს წასვლისა“.

მისთვის სიბრძნე „უშიში მტილია, შეულობავი უსარო“. არჩილი ზღვარს ავლებს სიბრძნესა და უგუნურებას შორის: „ბრძენს თუ სცემ სიბრძნეს, შესძინებ უგუნურს სიმძულვარესა“.

„ბრძენი არც იშვებს ფრიადა, არც დია შეწუხდებისა,

„უციები ღიზისა და ჭირსა, მის-მის დროს ვერ მიხვდებისა“.

არჩილი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის პიროვნულ ღირსებას. არჩილმა ერთმა პირველთაგანმა წამოჭრა პიროვნების თავისუფლების საკითხი და ამ თვალსაზრისის დაცვაში ისეთი გაბედული ნაბიჯი გადადგა და ისე შორს წავიდა, რომ თვით მეფეს დაუპირისპირა მონა. კიდეც მეტი, ამ უკანასკნელს უპირატესობასაც კი ანიჭებს, თუ ის თავისი პირადული თვისებებით აღემატება მეფეს: „სჯობს მონა ბრძენი უგუნურს მეფესა მოხუცებულსა“, „მეფეს გვირგვინი ვერ ბრძენ ჰყოფს ბუნებით თუ არ ჰქონდესა“. ეს დებულებები უფრო ეთიკური პრინციპებით არის ნაკარნახევი ჰუმანისტი მოაზროვნისაგან და არა არსებული სინამდვილით.³²

არჩილს წარმოუვლ და ფუჭ წუთისოფელში, უსამართლო დროთა ბრუნვაში ხსნა მხოლოდ სწავლა-განათლებაში ეგულება. ის, ერთის მხრივ, უჩვენებს მკითხველს გაუნათლებელი, უცოდინარი კაცის მთელ სავალალო მდგომარეობას, მეორეს მხრივ, განათლებული ადამიანის უდიდეს უპირატესობას და მოუწოდებს ხალხში განათლების შეტანის, ცოდნის შეძენის აუცილებლობის შესახებ:

„სიბრძნეს ვერ სწორავს ვერა რა, არც ისე მოსახმარია.

მისი ნაყოფი ბევრია, ძირი აქვს არ გამხმარია,

სად წახვალთ, თან გამოგყვებათ, საგზალთაც მგონ სახმარია, სხვა დაგრჩება და ის არა, გვერთ გახლავს ცად კამარია“.

32 სიტყვის-გება სოგრატიოსი., გვ. 50, 222.

არჩილს ადამიანისთვის ყველა ზნე და ჩვევა სასარგებლოდ მიაჩნია, მაგრამ სიბრძნეს ვერაფერი შეედრება: „სიბრძნე სჯობს, თორემ უთუოდ ზნეობა ყველა კაია“. არჩილის მოღძვრების წყარო სწავლა-აღზრდის შესახებ ბიბლიაა: „რომელმან შეიძინა მეცნიერებაი, შეიძინა ღმრთობა“ (ეკლესიასტი).

სიბრძნის ათვისების რთულ და ხანგრძლივ გზაზე არჩილს პირველ და აუცილებელ პირობად ადამიანის მიერ თავის, თავის შემეცნება მიაჩნია: „დიდი სიბრძნეა კაცისა ცნობა თავისა თვისისა“,

„ვინცა იტყვით, „ვარ რამეო“, რა ხარ, თუ შენს თავს ვერ იცნობ? შენ რა თავის უმეტარი იყო, სხვასლა ვის გაიცნობ?“

არჩილისათვის უმაღლესი სიბრძნე თვით ადამიანის სულშია. ამ შემთხვევაში არჩილის წყარო შეიძლება ყოფილიყო სოკრატე, რომელიც ამბობდა: „ადამიანო, შეიცნა თავი შენი და შეიცნობ ღმერთს და სამყაროს“ (დელფოსის მისტირიათა დევიზი). პლატონიც აღნიშნავდა, რომ უმაღლეს ჭეშმარიტებას შეიცნობს სული. მსგავსი შეხედულებაა არაბულ ფილოსოფიაშიც, რომ ადამიანს შეუძლია ღმერთის ნდობა თავისსავე სულის შემეცნებით, რომელიც ღვთაებრივ სულს ჰგავს, იგივე აზრი შემოდის ქრისტიანობაში, რომელიც გატარებულია გიორგი ათონელის ცხოვრებაში: „დაფარული იგი სიბრძნე სულსა შინა არს“. ავრელიუს ავგუსტინეს თქმითაც ადამიანმა უმაღლესი სიბრძნე უნდა იპოვოს თავის თავში.³⁴

არჩილი, აპოვებამათა ავტორების მსგავსად, ფიქრობს, რომ სიბრძნის ათვისებას, ცოდნის შეძენას არა აქვს დასასრული. იგი მოითხოვს მუდმივ შრომას, სწავლას, დაუსრულებელ შემეცნებას: „ერთმან ვინმე პლატონს ღიმილით უთხრა: სადამდი უნდა სწავლაში იყო? მიუგო: სადამდინაც ჩემის თავის სიკეთე არ შემშურდება. უმეტარ კაცს სიყრმეს უკან სწავლა სირცხვილად სჩანსთ, მაგრამ ფილოსოფოსნი სიკვდილამდისინ სწავლაში გაარონინებს თავის ცხოვრებასა.“³⁵

არჩილის დიდაქტიკური კონცეფცია უარყოფს შეხედულებას თანდაყოლილ იდეებზე. მისთვის ყმანვილი სუფთა დაფაა, რომელზედაც მოძღვარს მისთვის სასურველი რამის დანერა შეუძლია. ცოდნის შეძენაში დიდი როლი ენიჭება სწავლების სწორად წარმართვას და აღსაზრდელის გონიერებას. სოკრატე მიიჩნევდა, რომ კეთილგონიერი კაცისთვის განათლება და განსწავლა სასარგებლოა, უგუნურისათვის კი — მავნე³⁶. ასევე დიდ მნიშვნელობას აძლევს არჩილი მშობლის მიერ ყმანვილისათვის პირადი მაგალითის სასიკეთო მნიშვნელობას. „ძე ბრძენი მამის სწავლასა კვალად და კვალად ინებსა“. არჩილი ზნეთსწავლების მეთოდსაც ეხება: „მსწავლელი მოსწავლეებსა სასწავლოს არ გაუძნელებს“. სხვა შემთხვევაში არჩილი აზუსტებს ზნესწავლულების გზებსა და საშუალებებს:

³³ რ. ბარამიძე. არჩილ ბაგრატიონი, თბ., 1983, გვ. 148-149.

„უნდა ბევრჯერ წაიკითხო, შეუვიდეს შიგან შიგნი, ღიღლოვანი, ღრმად მეტყველი, ეცადო რომ სულ შეიგნი“.

არჩილის თვალსაზრისი, სწავლა რომ მძიმე და რთული პროცესია, მაგრამ შედეგი სასიკეთო, ბიბლიიდან მომდინარეობს. „სწავლა მრავალი შრომა არს ხორცთა“ (ეკლესიასტი), „ყოველივე სწავლა მეყსეულად არ არიან სიხარული, არამედ მწუხარება, ხოლო უკანასკნელ ნაყოფი მშვიდობისა“.

ცოდნის, ზნეთსწავლულების, ღვთიური სიბრძნის ათვისებისადმი ასეთი მიდგომა, არჩილის რწმენით უეჭველ შედეგს გამოიღებს: „მაშინ სიბრძნის გზა და კვალი უსათუოდ მალ გაიგნი“. არჩილი აქ გარკვევით ღვთიურ სიბრძნეს გულისხმობს და არა ამქვეყნიურს. მისი ღრმა რწმენით სწორედ ღვთიური სიბრძნე გარდაქმნის და გააყვითელშობილებს ადამიანს. პოეტის ფიქრით, აღზრდა იმთავითვე სწორად უნდა წარიმართოს, თორემ შემდეგ გაფუჭებული საქმის გასწორება ძნელია: „სწორად ვითარ აღიზარდოს ნერგი მრუდად ძირდარგული“. კარგი, სასახლო შვილი მშობლის გამხარებელია: „შვილისა სიკეთისაგან იხარებს მამა ძლეული“. არჩილის აზრით, სჯობს კაცი უშვილოდ გადაშენდეს, ვიდრე უვარგისი მემკვიდრე დატოვოს:

„უშვილოთა სჯობს სიკვდილი, უკეთურ შვილთა ყოლასა, სჯობს მარტოდ ყოფა კაცისა, ბოროტთა თან აყოლასა“.

არჩილის ამ მოსაზრებებს სიუჟეტური პარალელები ეძებნება ბიბლიაში:

„ძემან ბრძენმან ახარის მამასა, ხოლო ძე უგუნური მწუხარება დედისა“ („იგავნი სოლომონისანი“);

„უმჯობეს არს სიკვდილი უშვილოდ, ვიდრე ყოლა შვილთა არა ნმიდათა“ („ისო ზირაქის წიგნი“).

არჩილი ადამიანისაგან მოითხოვს სიმართლეს, მაღალ ზნეობას, ობიექტურობას, თავის მიმართ კრიტიკულ დამოკიდებულებას:

„თუ სიმდიდრე გაიხარე, სიგლახავეც დაითმინე.

რადგან ქება გიამება, მხილებაც რამ შეისმინე.

ვის რა სიტყვა შენი უთხრა, მაგიერიც მოისმინე,

სცოდებ უფალს ცრუს ენითა, თუ მართალი შეისმინე“.

არჩილის აზრით, ქრისტიანი მხოლოდ თავის თავზე არ უნდა ფიქრობდეს. ამასთანავე ამას საქმით უნდა ამტკიცებდეს და არა მხოლოდ სიტყვით. „უკეთუ ვინმე დაქსნეს ერთი მცნებათა ამათგანი უმცირესთაი და ასწავს ესრეთ კაცთა, უმცირეს ენოდოს მას სასუფეველსა ცათასა; ხოლო რომელმან ყოს და ასწავოს, ამას დიდ ერქუას სასუფეველსა ცათასა“ (მათე, 5, 19). არაფერი ისე არ აყენებს ადამიანს ჭეშმარიტების გზაზე, როგორც უმნიკვლო ცხოვრება, რადგანაც ხალხი ირწმუნებს არა იმდენად სიტყვებს, რამდენადაც

³⁴ რ. სირაძე. ლიტერატარულ-ესთეტიკური ნარკვევები. თბ., 1975, გვ. 232.

³⁵ სიტყვის-გება სოგრატიის..., გვ. 28, 22

³⁶ უ. გათრი. ბერძენი ფილოსოფოსები. თბ., 1983, გვ. 118.

საქმეს. „იყავ ყოვლთა სახიერი, ნუ გულძვირობ, ნურას მჭიწნობ“. „კაცი უნდა ვით თავისა, სხვათაც აგრევე მოყვარე“.

არჩილი თავის პოეზიაში გმობს სოციალურ უთანასწორობას, მაგრამ არ მოითხოვს ამ ურთიერთობის შეცვლას, პირიქით, იგი მის შენარჩუნებასა და განმტკიცებას ცდილობს, რაც მას შესაძლებლად მიაჩნია სახელმწიფო მმართველობის გარდაქმნის გზით. „ვის რა გაქვსთ, ნურვისთვინ გშურსთ მდიდართა, საწყალოთაცა.“ თუ ამ ტაეპში არჩილი იმის მომხრეა, რომ ადამიანი დასჯერდეს იმას, რაც მას ბედმა არგუნა, სხვაგან იგი მოითხოვს მეფისადმი ერთგულებას და მისადმი მორჩილებას: „მონება ხამს პატრონისა, ვინცა ვინ გაიხელმწიფოს“. მართალია, მას აუცილებლად მიაჩნია მეფეთა ერთგულება, მაგრამ მხედველობაში ჰყავს იდეალური მეფე, მაღალზნეობრივი და ბრძენი, რომლის საზრუნავი მხოლოდ ხალხის კეთილდღეობაა. მეფე, არჩილის წარმოდგენით, უნდა იყოს „ყოველგან მხედველი დასავალ-ამოსავლისა“. მას მართებს „რჯულის სიმტკიცე, სიფრთხილე სამართალისა“.

ერთ-ერთი აპოვთეგმური კრებულის, ბასილი მაკედონელის „ტესტამენტის“ ქართულად მთარგმნელს, ალექსანდრე არჩილის ძეს ბოლოსიტყვაობაში მიუწერია: „კეთილშესნორებულ არსს სამეფო იგი, რომელსაცა შინა ანუ სიბრძნის მოყვარენი მეფობენ ანუ მეფენი სიბრძნეს მოყვარეობენ“. აქედან ჩანს, რომ ის მოთხოვნა, რომელსაც არჩილი უყენებდა მეფეს, ეპოქის საერთო მოთხოვნილებით იყო ნაკარნახევი.

„არჩილი თავისი სოციალური წრის პირმშოა და იქნებ სწორედ ამიტომ გულმოდგინედ აწესრიგებს მეფისა და ქვეშევრდომის, აზნაურსა და მდაბიოს შორის ზნეობრივ ურთიერთობას. იგი შთააგონებს მონას მეფის სასიკეთოდ მოქმედებას... მაგრამ არჩილის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მასთან წოდებრიობის ზღვარს გადალახავს ზნეობრივი განსწავლულობა, მას ბრძენი ყმა ურჩევნია რეგვენ ბატონს და არც უწვრთნელ აზნაურს ანიჭებს უპირატესობას თავაზიან ყმასთან შედარებით“. „კაცი უნდა ან გვარად ან სწავლაში გაიზარდოს, თუ სიბრძნეში გაიწვრთნების უგვარომანც გაივარდოს“. არჩილისთვის ყოვლად მიუღებელია წოდებით თავის გამოჩენა, მისთვის არსებითია ადამიანის პირადი ღირსება.

როგორც წინამდებარე ნაშრომიდან ჩანს, არჩილის სურვილია, რომ ადამიანმა გააზრებულად აითვისოს ზნეობრივი კოდექსის მოთხოვნები, ღრმად გაუჯდეს ბუნებაში და ინტელექტუალურ მოთხოვნილებად ექცეს. მისი აზრით, ყოველი ადამიანი თვით წარმართავს თავის ზნეობას. „საქართველოს ზნეობაში“ არჩილი გვეუბნება: „ვინც ამას იქმს, მასცა იქმს, რაც რომ არ დამინერია“.

არჩილის დიდაქტიკური პოეზია ერის ზნეობრივი ამაღლების სურვილით და საერთოდ ერის თვითდამკვიდრების აუცილებლობის შეგნებით არის ნაკარნახევი.

არჩილის შემდგომაც, დღემდე, უდიდესი ნყურვილით ეწაფება

ადამიანი ცხოვრების სიბრძნეს, უსაზღვროა მისი მისწრაფება სამყაროს ჭეშმარიტების შემეცნებისაკენ. მაგრამ რა სამწუხაროა, რომ ადამიანის ზნეობრივი გარდაქმნის პრობლემა დღესაც უპირველესი საზრუნავია, რადგან დრომ ბოლომდე ვერ ამოახსნევინა კაცობრიობას საზოგადოებრივ ურთიერთობაში არსებული საიდუმლოებები, ვერ შეძლო გაესწორებინა ადამიანთა ბუნებაში ღრმად ფესვგადგმული ზნეობრივი სიმრუდენი.

CHRISTIAN APOPHTHEGMS AND KING ARCHIL'S DIDACTIC POETRY

Summary

The paper deals with the origin, essence and development of the paths of apophthegms.

The significance of Christian apophthegms in the didactic poetry of King Archil is studied.

ერთი წყარო წმ. დიონისე არეოპაგელის შესახებ

როგორც ცნობილია, არეოპაგიტული კორპუსის შექმნის თარიღი უდიდეს ინტერესს იწვევს მთელს მსოფლიოში და, რატომღუნდა, საქართველოშიც (გასაგები მიზეზების გამო).

XX ს-ის დამდეგიდან დომინირებს აზრი, რომ ხსენებული კორპუსი უნდა შექმნილიყო V ს-ის II ნახევარში ცნობილი ნეოპლატონიკოსის პროკლე დიადოხოსის გავლენით.

ამგვარი გაბატონებული აზრის პარალელურად მაინც შესამჩნევია ცალკეულ მეკლევართა მცდელობანი, უფრო ადრეულ (პროკლეს წინარე) ეპოქას მიაკუთვნონ არეოპაგიტული შრომები. მეტიც, 70-იან წლებში გამოქვეყნდა ვ. მიულერის ნაშრომი „დიონისე არეოპაგელი“, სადაც ხსენებული შრომები კვლავ წმ.დიონისეს სახელთან არის დაკავშირებული.

არსებული ქრონოლოგიური გაურკვევლობა გვაქადლებს განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმოთ ადრეული ეპოქის საეკლესიო ავტორებს და ანგარიში გავუწიოთ მათ ცნობებს. ამ კუთხით, ვფიქრობთ, უთუოდ საგანგებო ინტერესს იწვევს VII ს-ის ცნობილი მოძღვარი წმ. ანასტასი სინელი, რომლის შრომა, სათაურით „წინამძღვარი“, შედის წმ. არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილ და შედგენილ „დოგმატიკონში“ (S-1463).

ესაა თავისთავად უმნიშვნელოვანესი საღვთისმეტყველო ძეგლი, მაგრამ მისი ძველი ქართული თარგმანის გაცნობისას („დოგმატიკონის“ ტერმინოლოგიური შესწავლა-ანალიზის დროს) ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ხსენებული თხზულების ერთმა ადგილმა, სადაც გადმოცემულია უაღრესად მნიშვნელოვანი უწყება წმ. დიონისე არეოპაგელის შრომებთან დაკავშირებული.

აღვნიშნავთ, რომ იგივე უწყება, ცხადია, გვხვდება წმ.ანასტასის „წინამძღვრის“ ბერძნულ ორიგინალში (იხ. Pg 89, 289c), მაგრამ უცნაურია, რომ არც შესაბამის გამოცემაში, არც სპეციალურ გამოკვლევებში, რომლებიც კი არეოპაგიტიკის ქრონოლოგიას ეხება (და რომლებზეც ჩვენ შეძლებისდაგვარად მიგვინვდებოდა ხელი) სრულიად არაფერია თქმული მის შესახებ (მითითებულ გამოცემაში მას არ ახლავს არავითარი შენიშვნა).

არეოპაგიტიკისადმი მიძღვნილი გამოკვლევების რაოდენობა იმდენად მრავალრიცხოვანია, რომ არათუ მათი გაცნობა, მათ შესახებ სრული ბიბლიოგრაფიის მოპოვებაც კი პრაქტიკულად შეუძლებელია. ასეთ ვითარებაში ჩვენ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ წმ. ანასტასის ცნობა ასახული არ არის ცალკეული შემეჯამებელი ტიპის გამოკვლევებში, სადაც უაღრესი უწყებანი არეოპაგიტული შრომების შესახებ სრულყოფილადაა გაანალიზებული. ასეთ შრომად წარმოჩნ-

დება, მაგალითად, ვრცელი სტატია „დიონისე არეოპაგელი (ფსევდო)“ (იხ. Dictionnaire de Spiritualite', t. III, Paris, 1957, 244-429), რომლის ერთი ნაწილი საგანგებოდ ეხება ჩვენთვის საინტერესო საკითხს (ავტორი რენე როკი).

გამოკვლევაში აღნიშნულია, რომ ცნობილია საეკლესიო ავტორთა ორი მითითება არეოპაგიტული შრომების არსებობის შესახებ ვიდრე VI ს-მდე. ერთი მითითება უკავშირდება ნიკიფორე კალისტესს (Pg. 147,44-45) და წმ.იოანე დამასკელის (Pg. 96, 748-752) სახელებს, რომელთა უწყებითაც 451 წლის ახლო ხანებში იუვენალი იერუსალიმელს თავის ერთერთ ქადაგებაში მოუტანია ციტატა არეოპაგიტული შრომიდან. დღეისათვის მიჩნეულია, რომ ეს ციტირება გვიანდელ ჩანართს წარმოადგენს. მეორე მითითება მოცემულია ლიბერატუს კართაგენელის შრომაში ნესტორიანელთა და ევტიქიანელთა წინააღმდეგ (დაიწერა დაახ. 560-566 წლებში). ამ ავტორის მიხედვით, წმ. კირილე ალექსანდრიელის წიგნში „დიოდორესა და თეოდორეს წინააღმდეგ“ (ეკუთენის დაახლ. 438 წელს) დამოწმებული ყოფილა წმ.დიონისე არეოპაგელის სიტყვები (იხ. Pg 68, 991). არც ეს ცნობაა გაზიარებული სპეციალურ ლიტერატურაში.

მკვლევარი საბოლოოდ ასკვნის:

„ამგვარად, არანაირი გარეშე მოწმობა არ გვებიძგებს იმ აზრისაკენ, რომ დიონისური კორპუსი უწინარესია 451 წელზე“ (იქვე, გვ. 248).

როგორც ვხედავთ, მკვლევარი მინიშნებითაც კი არ მიუთითებს (უარყოფის მიზნით მაინც), რომ არსებობს კიდევ სხვა ცნობა (და პირდაპირი ციტირებაც), დამადასტურებელი არეოპაგიტული ცნობების უადრესობისა. რ.როკის გამოკვლევა შეჯამებაა მთელი ორსაუკუნოვანი კვლევა-ძიებისა (სხვათაშორის, განხილულია პეტრე იბერიის ავტორობის საკითხიც). მასთან აღნიშნული ცნობა ასახული უნდა ყოფილიყო.

ამგვარად, არც რენე როკთან და, როგორც თქმული გვაქვს, არც სხვა ჩვენთვის მეტნაკლებად ცნობილ მეცნიერთან არ შეიმჩნევა გათვალისწინება იმ ცნობისა, რასაც წინამდებარე სტატია ეხება.

ყოველ შემთხვევაში, ერთი რამ საცხებით გარკვევით შეიძლება ითქვას: წმ. ანასტასის ცნობა, რაც ქვემოთ უნდა წარმოვადგინოთ, სრულიად უცნობია ქართული მკითხველისათვის, მაშინ როცა არეოპაგიტისადმი ინტერესი საქართველოში, ცნობილი მიზეზების გამო, მეტისმეტად დიდია. შესაბამისად წინამდებარე სტატია დაწერილია ქართული საზოგადოების ორიენტირით.

რა ცნობასთან გვაქვს საქმე?

წმ. ანასტასი თავის ზემოაღნიშნულ შრომაში ერთგან ეპაექრება მანიქეიზმის მიმდევარს, რომელიც (ეს მანიქეველი) ასაბუთებდა, რომ ანგელოზები, სულები და წყალნი შეუქმნელები ანუ „აუგებელნი“ (დაუბადებელნი) არიან და მოწმობად მას მოჰქონდა ერთი ადგილი წმ. დიონისე არეოპაგელის შრომიდან „საღვთო სახელთა შესახებ“. აი, ეს ადგილი: „[ღმერთი] უზენაესია ყველა შეუქმნელზე“.

თუ ღმერთი „ყველა შეუქმნელს“ აღემატება, მაშინ, მანიქეველის

დასკვნით, არსებობს რაღაც შეუქმნელი არსებები, რომლებსაც ღმერთი არ უთანაბრდება.

ეს იყო ერთი პრობლემაური საკითხი. მეორე დილემა უკავშირდება ნმ.დიონისეს სწავლებას იმის შესახებ, რომ ანგელოზები მრავალარსებანი არიან, მაშინ როცა, ეკლესიური სწავლებით, ანგელოზებს ერთი არსება აქვთ და ურთიერთისაგან მხოლოდ პიპოსტასურად სხვაობენ.

აღნიშნული ორი საკითხის გასარკვევად ანუ იმის განსამარტავად, თუ რა შინაარსს დებდა ზემოთქცულ ტერმინებში ნმ.დიონისე არეოპაგელი, ნმ.ანასტასი მოუხმობს ერთერთ სქოლიოს ნმ.დიონისე ალექსანდრიელისას, რაც მას, ანასტასის მითითებითვე, ნმ.დიონისე არეოპაგელის ტექსტზე დაურთავს „გარემონერიოთად“ (ე.ი. არეოპაგიტული ტექსტი კიმენის სახით მოთავსებული ყოფილა ხელნაწერის გვერდის შუაში, ხოლო დიონისე ალექსანდრიელის კომენტარი ამოაზე ყოფილა მინეროლი კიმენური ტექსტის გარშემო, როგორც ეს ნიშანდობლივია, საზოგადოდ, სქოლიოებიანი ხელნაწერებისათვის.)

აი, საკუთრივ ნმ.ანასტასი სინელის უწყება:

„შეუქმნელ, ესე იგი არს, აუგებელ მხოლოდ ღმრთეებად ოდენ არს, და ეგერა ეპოვებთ ნმიდისა დიონისის ნიგნსა შინა, თავსა მას შინა „დიდისათჳს და მცირისა“ აღნერილსა, ღმრთისა-ძლითსა მეტყუელებასა ესრეთ:

„მოუკლებელი და აუგებელი, არა ვითარცა არასადა ყოფილი ანუ უსრული, ანუ ამის რაჟმე და მისგან არაშექმნილი, არცა ვითარცა არარაობით არარად მყოფი, არამედ ვითარცა ზესთა ყოველთა შეუქმნელთაჲ“.

ხოლო თქუა რაჲ „ზეშთა ყოველთა შეუქმნელთაჲ“, მრავალნი შეუქმნელნი გამოაჩინნა, ესე იგი არს, აუგებელნი. და ან ვითარ შესაძლებელ არს ესე, რამეთუ არავინ არს შეუქმნელ, თნეირ მხოლოდ ღმერთი. ესე უკუე ნამებაჲ შემოილო მანიქველმან ვინმე, მნებებელმან გამოჩინებად ანგელოსთა და სულთა და წყალთა აუგებლობისა, ესე იგი არს, შეუქმნელობისამან.

კუალად ერთისა არსებისა მეტყუელებასა ეკლესიისასა ყოველთავე ნმიდათა ანგელოზთათჳს იგივე საღმრთოდ და სამოციქულოდ დიონისიოს მრავალარსებად სახელსდებს ზენათა ძალთა. ვინაჲცა საღმრთოდ დიონისიოს ალექსანდრიელთა ეპისკოპოსი, რიტორთაგანი, თარგმანებათა შინა გარემონერიოთა, რომელნი შეუქმნა თანამოსახელსა თჳსსა ნეტარსა დიონისიოსს, ესრეთ იტყჳს, ვითარმედ:

„შეუქმნელად ჩუეულ არს ნოდებასა გარეშე ფილოსოფოსობაჲ ყოვლისა უხილავისა ბუნებისასა, ეგრეთვე — არსებად თქუმასა გუამთასა და ამის ძლით გარეშეთაებრ თქუმულ არიანო ნმიდისა დიონისისაგან ესევეითარნი კმანი (ტერმინები, ე.ჭ.) მოპოვნებითად“, რომლისათჳსცა არა ჯერ-არს განუნახველად, მოგონებისაებრ ჩუენისა, თარგმანებაჲ ნმიდათა სიტყუებისაჲ ვითარ-იგი დღესცა ჰყოფენ ვიეთნიმე“ (გ-1463, 36).

ამგვარად, როგორც ვხედავთ, ნმ. დიონისე ალექსანდრიელის

განმარტებით, არეოპაგიტული შრომები დანერვილია „გარეშეთაებრ“ ანუ ანტიკური ტერმინოლოგიით. შესაბამისად, მათი ავტორი „შეუქმნელით“ აღნიშნავს არა „დაუბადებელს“, არამედ „უხილავს“, ხოლო „არსებით“-„გუამს“ (ანუ პიპსიტასს).

მითითება ნმ.დიონისე ალექსანდრიელზე და მისი ციტატის მოხმობა უაღრესად მნიშვნელოვანია, რადგანაც კარგად არის ცნობილი, რომ „საღმრთოა დინუსიოს, ალექსანდრიელთა ეპისკოპოსი, რიტორთაგანი“ მოღვაწეობდა III ს.-ის შუა წლებში (გარდ.265 წ.).

საყურადღებოა რომ ნმ.ანასტასის მიერ მოტანილი ციტატა გათვალისწინებული არ ჩანს არც ნმ.დიონისე ალექსანდრიელის მკვლევართა შრომებში. ამ მხრივ საგულისხმოა კ. ხრისტუს ჭეშმარიტად შესანიშნავი ნიგნი „ელინური პატროლოგია“, რომლის ინფორმატიული ამომწურავობა ცნობილია. აღნიშნული შრომის შესაბამის ადგილას თავმოყრილია ყველა არსებული ცნობა თუ ფრაგმენტი, რაც კი ნმ. დიონისე ალექსანდრიელის სახელს უკავშირდება¹. მათ შორის ვერ ვპოულობთ უბრალო მითითებასაც კი ზემორე ტექსტზე, მაშინ როცა ავტორი უთუოდ ვალდებული იყო, თუკი არ იზიარებდა ნმ.ანასტასის უწყების ნამდვილობას ანდა თუკი რაიმე სახის მექანიკურ ცთომილებად მიიჩნევდა მას, აღენიშნა კიდეც ეს (ასეთი ცთომილებები სპეციალურ ლიტერატურაში ცნობილია)².

ნმ. დიონისე ალექსანდრიელის ზემოციტირებული კომენტარი არ ასახულა არც ვ. ბინერტის შრომაში „დიონისე და პეტრე ალექსანდრიელების ახალი ფრაგმენტები კოდ.ვატოპ. 236-ში“ (იხ.Κληρονομιάν, 1973, გვ. 308-314).

რა შეიძლება ითქვას საკუთრივ ზემომოტანილი ციტატის შესახებ? უპირველესი, რაც უნდა აღინიშნოს, არის ის, რომ თვით ნმ.ანასტასი სინელი არ იდგა არანაირი საჭიროების წინაშე, განზრახ დაეძველებინა და პირველ-მეორე საუკუნეებში გადაეტანა არეოპაგიტული შრომები. პირიქით, შეიძლება ითქვას, რომ მისთვის, პოლემიკური მიზანდასახულობით, გაცილებით ხელსაყრელი იქნებოდა, თუკი არეოპაგიტული ნიგნები გვიანდელი აღმოჩნდებოდა და არ დაუკავშირდებოდა ისეთ სამოციქულო ავტორიტეტს, როგორიც ნმ. დიონისე არეოპაგელია. საქმე ის არის, რომ მოპაექრე, მანიქვეელი თეოლოგი არეოპაგიტიკას იმონებდა სწორედ როგორც სამოციქულო ძეგლს და იმონებდა საკუთარი სწავლების განსამტკიცებლად. ასეთ დროს შეუდარებლად უფრო მომგებიანი იქნებოდა ანასტასისთვის, როგორც პოლემისტი-სათვის, არეოპაგიტულ თხზულებათა გვიანდელობისა და ნაყალბეობის წარმოჩენა, რადგან ამით მთლიანად გაუქმდებოდა საპირისპირო

¹ Παναγ. Κ. Χρηστού Ελληνική Πατρολογία, Τ. Β., Θεσσαλονίκη, 1978, გვ. 884-902. იგივე ვითარებაა იკვასტენის, ბალტანერის, ს.პამადოპულოს და სხვთა „პატროლოგიებში“.

² cf. M. Richard, Une scolie d'Origene indument attribue a Denys d'Alexandrie, Revue d'Histoire Ecclesiastique, 1937, გვ. 44-46.

მხარის საკმაოდ ძლიერი არგუმენტი. გარდა აღნიშნულისა, თვით ანასტასის შრომიდანვე სავსებით ცხადია, რომ ხსენებულ მოძღვარს კამათი უხდებოდა უაღრესად განსწავლულ და წყაროთმცოდნეობითი ცოდნით აღჭურვილ პირებთან. სრულიად შეუძლებელია, რომ მას ასეთ დროს ფაქტობრივ-ქრონოლოგიური სიყალბე შემოეტანა, რადგან, კვლავ აღვნიშნავთ, მიმდინარეობდა მეტად მძაფრი, გააფთრებული პოლემიკა ყოველმხრივ მომზადებულ პირებთან (იხ. „წინამძღვრის“ ტექსტი) და არათუ ასეთ აშკარად თვალშისაცემ სიყალბეს (ფსევდო-შრომების ხუთი საუკუნით დაძველება, სამოციქულო დიონისესათვის ყალბი ავტორობის მიკუთვნება, წმ.დიონისე ალექსანდრიელისადმი არარსებული სქოლიოს მიწერა, სქოლიოს ტექსტის შეთხზვა), არამედ ოდნავ უზუსტობასაც კი არც ანასტასის, არც მის მომხრეებს არავინ აპატიებდა.

ამგვარად, ანასტასი ეპაექრებოდა ისეთ პირებს, რომლებიც თვით იჩემებდნენ არეოპაგიტული შრომების უადრესობას. შესაბამისად, არანაირი აუცილებლობა ამ შრომათა განზრახ დაძველებისა მის წინაშე არ იდგა. ასევე არ ჩანს აბსოლუტურად არავითარი მიზეზი ყალბისმქმნელობისა კონკრეტულად წმ. დიონისე ალექსანდრიელთან დაკავშირებით.

აღნიშვნის ღირსია, რომ წმ.დიონისე ალექსანდრიელი, როგორც ცნობილია, იყო უაღრესად ზედმინევით განსწავლული ანტიკურ ფილოსოფიამ (გავლილი ჰქონდა ორიგენეს ფილოსოფიურ-საღვთის-მეტყველო სკოლა) და იგი სრულყოფილად ფლობდა ტერმინოლოგიურ მეცნიერებას. შესაბამისად, ზემოწარმოდგენილი ტერმინოლოგიური განმარტებანი სავსებით შესაფერისია მისი ღირსების საეკლესიო ავტორისათვის.

გასაგებია, რომ ზემორე კომენტარი წმ.დიონისე ალექსანდრიელისა უკავშირდება მრავალ პრობლემას. ერთი უმთავრესთაგანია პროკლე დიადოხოზისა და არეოპაგიტული შრომების ქრონოლოგიური ურთიერთმიმართება. მრავალი მკვლევარისათვის პროკლეს გავლენა არეოპაგიტიკაზე დასაბუთებული არგუმენტია, მაგრამ ამ მონაცემის აბსოლუტიზება არ შეიძლება. საგულისხმოა აღინიშნოს, რომ სწორედ პ.კოხისა და ი.შტიგლმაირის შრომების გამოქვეყნების შემდეგ (სადაც მოცემულია ცდა არეოპაგიტულ ძეგლებზე პროკლეს გავლენის დასაბუთებისა) გამოიცა თვალსაჩინო ბერძენი მკვლევარის ათენაგორას სამი შრომა, სადაც არეოპაგიტიკა კვლავ პროკლეს წინარე ეპოქისადმი (კერძოდ, დიონისე ალექსანდრიელისადმი) არის მიკუთვნებული. ასევე V ს.-მდე დროს ვარაუდობს კ. პერა, რომელიც არ თვლის, რომ არეოპაგიტიკაში შესამჩნევია პროკლეს ცხადი გავლენა (მკვლევარი უფრო ორი ავტორის მიერ ერთი წყაროთი სარგებლობას ვარაუდობს) (იხ. რ. როკის დასახ. ნაშრ, გვ. 253). ადრეულ საუკუნეებს ვარაუდობენ, აგრეთვე, 40-60-იანი წლების სხვა მკვლევარებიც.

შეიძლება და გაგვეხსენებინა, რომ წმ. მაქსიმე აღმსარებლის აღნიშვნით, არათუ არეოპაგიტიკას უსარგებლია პროკლეს შრომებით,

არამედ, პირიქით, პროკლე დაყრდნობია არეოპაგიტულ სწავლებას. ამგვარი რამ IV-V სს-ის ნეოპლატონიზმში, როგორც ცნობილია, მოულოდნელი არ არის (მაგალითად, პიეროკლე ალექსანდრიელის შრომები თვალნათლივ ცხადყოფს, რომ ამ დროის ნეოპლატონიკოსები კარგად იცნობენ და ითავისებენ საეკლესიო მოძღვრებას). წარმართი ავტორების მიერ საეკლესიო შრომების ცოდნას ამჟღავნებს მათი პოლემიკაც ქრისტიანობასთან, თანაც საგულისხმოა, რომ ზოგ შემთხვევაში სახეზეა ელინი ფილოსოფოსების მიერ არა მხოლოდ მათი თანამედროვე ეპოქის საეკლესიო თხზულებების ცოდნა, არამედ საკმაოდ ადრეულისაც. მაგალითად, II ს-ის II ნახევრის წარმართ ფილოსოფოსს კელსუსს შესწავლილი ჰქონდა დაახლ. 140 წ.-ს დანერგილი აპოლოგია არისტონ პელაელისა სათაურით „სიტყვისგება იასონსა და პაპისკონს შორის ქრისტეს შესახებ“. აღნიშნული ქრისტიანული ძეგლის წინააღმდეგ კელსუსს საგანგებო შრომაც დაუნერია სათაურით „ჭეშმარიტი მსჯელობა“ (იხ. ორიგენე, კელსუსის წინააღმდეგ, 4.52; იხ. კ. ხრისტუს დასახ. პატროლოგია, ტ. II. გვ. 539-540). უნდა გავიხსენოთ, აგრეთვე, ნეოპლატონიკოს პორფირის თხუთმეტი წიგნი „ქრისტიანთა წინააღმდეგ“ რაც შეუძლებელია დანერგილიყო ქრისტიანული ლიტერატურის ღრმა ცოდნის გარეშე (საყურადღებოა, რომ ამ შრომის წინააღმდეგ, რაც დაახლ. 270 წელს დაინერა, თითქმის დაუყოვნებლივ გამოქვეყნდა წმ. მეთოდი ოლიმპელის „წიგნები პორფირის წინააღმდეგ“, რასაც დიდად აფასებდა ნეტარი იერონიმე. მიუხედავად იმისა, რომ დაკარგულია როგორც პორფირის, ასევე მეთოდის ნაშრომები, თავად ფაქტი თვალნათლივ ადასტურებს უაღრესად მძაფრი პოლემიკის არსებობას არა მხოლოდ ქრისტიანობის მხრიდან წარმართობისადმი, არამედ პირიქითაც, რაც, როგორც აღვნიშნეთ, სათანადო წყაროთმცოდნეობითი და ლიტერატურული ცოდნის გარეშე ვერანაირად ვერ წარიმართებოდა).

წმ. ანასტასი სინელის უწყება მრავალ სხვა საკითხსაც წამოჭრის. პრობლემის ყოველმხრივი შესწავლა მომავლის საქმეა. ამჯერად მხოლოდ წინასწარი ინფორმაციული შენიშვნებით შემოვიფარგლეთ.

ONE SOURCE CONCERNING ST. DIONYSIUS THE AREOPAGITE

Summary

In the present article the author draws attention to the important work of St. Anastasius of Sinai, *Hodegos* ("The Leader", Pg. 89) whose old Georgian translation belongs to Arsen Iqaltoeli (11-12th cent.). This work contains a quotation of the commentary made by St. Dionysius of Alexandria (248-265) on the first work of St. Dionysius the Areopagite on divine names (Pg. 89, col. 289 C). This commentary seems to have been neglected by the scholars studying the problem of the chronology of the *Corpus Areopagiticum*. The author of the present paper believes that the information of St. Anastasius and the text of the commentary of St. Dionysius of Alexandria are valid. Accordingly each problem dealing with Areopagitic works assumes a new form and orientation.

მათართმატი საუკუნის უცნოჲ ძართულ ხელნაწართა ფრაგმენტაჲი ბრიტანეთის მუზეუმჲი

წინამდებარე ნარკვევი მცირე ბიოგრაფიული შენიშვნით გვინდა დავიწყოთ. 1989 წლის 5 მაისს ლონდონის უნივერსიტეტში ინგლისელი მწერლისა და მეცნიერის, ეროვნებით ქართველი ქალის, თამარ დრაგაძის ინიციატივით გაიმართა „ქართველოლოგის დღე“, რომელზედაც მე მიწვეული ვიყავი და ნაეიკითხე მოხსენება რუსთველისა და დანტეს სიყვარულის კონცეფციათა ტიპოლოგიური მიმართების შესახებ. „ქართველოლოგის დღეზე“ აქცენტი საქართველოში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებზე გადავიდა. ეს გასაგებიც იყო. ქართველოლოგთა შეკრებას უცხოეთში მცხოვრები ბევრი ქართველი და საქართველოთი დაინტერესებული მრავალი უცხოელი დაესწრო. ყველას აინტერესებდა თბილისში წინა თვეში დატრიალებული ტრაგედია - 9 აპრილის ამბები. მსჯელობა და კამათი გვიან ღამემდე გაგრძელდა. შეხვედრის დასრულების შემდეგ ქალბატონმა თამარ დრაგაძემ მითხრა, რომ ბრიტანეთის მუზეუმიდან მოხოვდნენ, რომ მივსულიყავი და მენახა ერთ ბერძნულ ხელნაწერში ჩართული მათთვის უცნობ ენაზე და უცნობი ანბანით დაწერილი რამდენიმე ფურცელი, რომლის ნაკითხვა მუზეუმის ბერძნულ ხელნაწერთა განყოფილების თანამშრომლებს ვერ მოეხერხებინათ.

მეორე დღით ბრიტანეთის მუზეუმის ბერძნულ ხელნაწერთა განყოფილებას ვენვიეთ. მე მელოდებოდა განყოფილების გამგე, ბატონი T.S. Pattie, რომელმაც საკმაოდ სქელტანიანი ძველი ბერძნული ხელნაწერი მომიტანა. მართლაც, ხელნაწერის სამი ფურცელი ძველი ქართულით — ნუსხურით აღმოჩნდა შესრულებული. ამ სამ ფურცელზე ორი სხვადასხვა ქართული ხელნაწერის ფრაგმენტი შევნიშნე. მე დაახლოებით დავათარილე ფრაგმენტები XI-XII საუკუნეებით. მივუთითე, რომ პირველ ორ ფურცელზე სახარებიდან გამოკრეფილი ტექსტი ჩანს, მეორეზე კი — ლიტურგიკული საკითხავის ფრაგმენტი. ნამოვილე ფურცლების ქსერო ასლი და მასპინძლებს შევპირდი, რომ თბილისში კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში მუშაობისა და სპეციალისტებთან კონსულტაციის შემდეგ უფრო ზუსტ დასკვნას მივანვიდდი.

თბილისში გავაგრძელე ფრაგმენტების შესწავლა. ვსარგებლობდი ქალბატონ ლალი ჯღამაიას კონსულტაციით, ვმუშაობდი ჩემს მაშინდელ ასპირანტ დარეჯან თვალთვაძესთან ერთად. მუშაობამ საინტერესო დასკვნამდე მიგვიყვანა, რაც ბრიტანეთის მუზეუმს უმაღვე ვაცნობე. ბატონმა T.S. Pattie-მ დიდი მადლობა შემომითვალა,

ჩემს შეკითხვებზე მიპასუხა და ჩვენთვის საინტერესო ფურცლები მალაღი ხარისხის ფოტო ასლები მომანოდა.

1995 წლის ნოემბრის ბოლოს ისევ ვინახულე ეს ხელნაწერი. ნოემბრის დასაწყისიდან ოქსფორდში, ბოძლეს ბიბლიოთეკაში ემუშაობდი. აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში ლექციაზე წავიკითხე „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის საკითხზე. საქართველოში გამომგზავრების წინ ბრიტანეთის მუზეუმს ვესტუმრე. მაინტერესებდა, ქართული ფრაგმენტები ბერძნული ხელნაწერიდან სხვაგან ხომ არ ჰქონდათ გადატანილი. ისინი ისევ ოდინდელ მისამართზე დამხვდნენ. ჩემი პირველი ნახვის შემდეგ ხელნაწერი რესტავრირებულია. ქართული ფურცლები თეთრი ნაჭრით გაუგანიერებიათ და ისე ჩაუკინძავთ ხელნაწერში. ფურცლების მომწვარი კიდეები განმენდილი და გამაგრებულია. კატალოგში ქართული ფურცლების შესახებ უკვე გაჩენილია ჩანაწერი; ის, რაც მე წერილობით ვაცნობე ბატონ T.S.Pattie-ს ამ რამდენიმე წლის წინათ.

ბერძნული ხელნაწერი, რომელიც ჩვენი შესწავლის საგანი აღმოჩნდა, მოთავსებულია ბრიტანეთის მუზეუმის ენ. პარლეს ფონდში 5623 ნომრით (HARLEY MS. 5623). ხელნაწერი მუზეუმის აღმწერელთა ოფიციალური მონაცემებით წარმოადგენს შერეულ ლიტურგიკულ კოლექციას. მასში შეტანილი მასალა თარიღდება XVI-XVII საუკუნეებით. ერთმანეთისაგან აშკარად გაირჩევა რამდენიმე სხვადასხვა ხელით გადაწერილი ფურცლები. მიუთითებენ, მხოლოდ რამდენიმე ფრაგმენტი უნდა იყოს XIV საუკუნისო.

ამ სქელტანიანი ბერძნული ხელნაწერის 254, 255 და 256-ე ფურცლებზე აღმოჩნდა ქართული ნუსხურით დაწერილი ტექსტი — ორი ფრაგმენტი სხვადასხვა ქართული ხელნაწერიდან. ქართული ფურცლები ჩართულია ბერძნული ხელნაწერის საერთო ნუმერაციაში და მათთან ერთადაა აკინძული.

254 და 255-ე ფურცლებზე წარმოდგენილია ერთი ხელნაწერის ფრაგმენტი. ნაწერი ნუსხურია, ასოები საშუალო ზომის. ხელნაწერის ზომა სხვადასხვა სტრიქონში მერყეობს 155/158მმ X 100/108მმ. გვერდში 22 სტრიქონია. სათაურები და საზედაო ასოები სინგურითაა გამოყოფილი. სანერი მასალა პერგამენტია, ოდნავ მოყვითალო.

256-ე ფურცელზე წარმოდგენილია მეორე ხელნაწერის ფრაგმენტი. ნაწერი ნუსხურია, ასოები წერილი ზომის, ნაწერის ზომა სხვადასხვა სტრიქონში მერყეობს: 162/170მმ X 105/120მმ. გვერდში 29 სტრიქონია. სათაური და საზედაო ასოები სინგურითაა გამოყოფილი. მუხლების ბოლოს დასმულია გრაფიკული ნიშნები, რომლებიც სხვა ქართულ ხელნაწერებში ზოგჯერ პერიოდის დასაბოლოებლად იხმარება. სანერი მასალა პერგამენტია, თეთრი და თხელი, თითქოს გამჭვირვალეაო.

პირველი ფრაგმენტი — 254r-255v სანელინდო სახარების ფრაგმენტია. ხელი არის ათონური, XI საუკუნის ბოლო. პირველი გვერდი (254r) ძალიან ცუდად იკითხება. ამ ფრაგმენტში

წარმოდგენილია იოვანეს სახარებიდან გამოკრებილი ტექსტი (იოვანე 5.19-5.44). 254v-ზე არის სათაური: „შა ხუთშაბათსა გ შვდეულისასა. სახარებაჲ იოვანესი. თავი“. სათაურია აგრეთვე 255v-ზე: „პარასკევსა ბ შვდეულისასა. სახარებაჲ იოვანესი. თავი მა“. ფრაგმენტის 254v-ზე ფურცლის მარცხენა ზედა კუთხეში არის მინანური, რომელიც ერთ-ერთი ადრინდელი აკინძვის დროს ჩამოჭრილია. მინანური ოთხსტრიქონიანია. იკითხება მხოლოდ თითოეული სტრიქონის ბოლო ასოები: ვა// /ნ ზლ//ა თს//იე.

სახარების ტექსტი ფრაგმენტში წარმოდგენილია ნმ. გიორგი მთაწმიდლის რედაქციით. ჯერ-ჯერობით არ დგინდება, ეს ფრაგმენტი ეკუთვნის თუ არა ჩვენამდე მოღწეულ რომელიმე ქართულ ხელნაწერს. ჩვენს ფრაგმენტში წარმოდგენილი ტექსტის პარალელი ყველაზე მეტად შეიძლება ვეძიოთ სინა-74-ე ხელნაწერში. თუმცა აშკარაა, რომ ჩვენი ფრაგმენტი ამ ხელნაწერიდან არ მოდის. წინასწარი შესწავლით არც ჩვენს ფრაგმენტში წარმოდგენილი ტექსტი იკითხება სინა-74-ე ხელნაწერში.

მეორე ხელნაწერი — 256r-256v პარაკლიტონის ფრაგმენტია. პარაკლიტონის ტექსტი მასში ნმ. გიორგი მთაწმიდლის რედაქციისაა. ხელი ფრაგმენტისა XI საუკუნისაა. იგი ძალიან პგავს ათონის 45 ხელნაწერის პარაკლიტონის ხელს, რომელიც, როგორც დადგენილია და როგორც მასში ჩართული მწერლის ანდერძი მიუთითებს, ნმ. გიორგი მთაწმიდლის ავტოგრაფს წარმოადგენს. ამდენად, სავარაუდოა, რომ ჩვენს ხელთ არსებული ერთი ფურცელი (ფრ.256) ბრიტანული ხელნაწერისა (HARLEY5623) ნმ. გიორგი მთაწმიდლის ავტოგრაფი იყოს. ეს ფურცელი არ განეკუთვნება ათონი-45 ხელნაწერს და, როგორც წინასწარი შესწავლიდან ჩანს, ფრაგმენტით მოღწეული ტექსტი არ უნდა იკითხებოდეს ათონი-45 ხელნაწერის პარაკლიტონში.

ბრიტანული ფრაგმენტის პარაკლიტონში ორი სათაური ჩანს: „წარდგომაჲ მოციქულთაჲ“ (256r) და „წარდგომანი წმიდათანი“ (256v). ჩვენ მივაგენით შესასწავლი პარაკლიტონის ფრაგმენტის ტექსტს — A-94 ხელნაწერში. ამ ფრაგმენტის ტექსტი A-94 ხელნაწერში 72v-ზე იწყება. ჩვენი ფრაგმენტის დასაწყისი შედის A-94 ხელნაწერის სათაურში „სხუანი წარდგომანი“. A-94 ხელნაწერში ამ სათაურიდან რამდენიმე სტრიქონის შემდეგ მოდის ტექსტი, რომლითაც იწყება ბრიტანული პარაკლიტონის ფრაგმენტის ტექსტი. ექვსიოდე სტრიქონის შემდეგ A-94 ხელნაწერში მთავრდება გვერდი 72v და 73r-დან იწყება სულ სხვა ტექსტი. ჩვენი ფრაგმენტის ტექსტი A-94 ხელნაწერში გრძელდება 79r-დან. მაშასადამე, A-94, რომელიც XVI საუკუნის ხელნაწერია (1517-1528 წწ.), აკინძულია აღრეულად. ამ დეფექტის გამოვლენის საშუალებას იძლევა ბრიტანული ფრაგმენტი.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას შემდეგი: ბრიტანეთის მუზეუმის ერთ ბერძნულ ხელნაწერში (HARLEY5623) ჩართული აღმოჩნდა სამი

ფურცელი ძველი ქართული ხელნაწერებისა. ამ სამ ფურცელზე წარმოდგენილია ორი სხვადასხვა ხელნაწერის ფრაგმენტი — სანელინდო სახარებისა და პარაკლიტონის. ორივე ფრაგმენტი ათონური ხელითაა შესრულებული. პირველი ფრაგმენტი (254r-255v) XI საუკუნის დამლევით შეიძლება დათარიღდეს. მეორე ფრაგმენტი (256r-v) XI საუკუნის შუა წლებისაა და სავარაუდოა, რომ იგი გიორგი მთანმიდლის ავტოგრაფს წარმოადგენს. ორივე ფრაგმენტი ჯერ-ჯერობით ჩვენთვის უცნობი ხელნაწერებიდან მომდინარედ უნდა ჩავთვალოთ.

ქვემოთ ვაქვეყნებთ ორივე ფრაგმენტის ტექსტს გვერდების პაგინაციის და სახარების მუხლების მითითებით. ვაქვეყნებთ აგრეთვე ჩვენ მიერ წმ. გიორგი მთანმიდლის ავტოგრაფად სავარაუდოდ მიჩნეული ბრიტანეთის მუზეუმის პარლეი 5623 ხელნაწერის 256r-ს ფოტოს.

[სანელინდო სახარება]*

254r**

სწორ პყოფდა ღმრთისა. [მიუგო] იესუ და
პრუა მათ[ამენ, ამენ] გეტყვ თქუნ. არა კელ-
ენიფების [ძე]სა [კაცი]სასა საქ[მედ თავით]
თჳსით არცა [ერთი რამ] უკუეთუ არა
იხილ[ოს რამმე მამისა]გან საქმე.
რამეთუ რა[ვდენსა] იგი მამამ იქმს მას [ძე] ეგრეთ-
ვე მსგავ[სად] იქმს. რამეთუ მამასა უყუარს ძე
და ყოველსავე უჩ[უენებს მას რაოდენ-
საცა იგი იქმს, და უფ[როჲსიცა ამისა
უჩუენოს მას საქმე], რამთა თქუნ გიკვრ-
დეს. რამეთუ [ვითარცა-იგი მამამ აღადგინებს მკუდა]-
რთა და აც[ხოვნებს, ეგრეცა ძე]
რომელთამ [ვნებაეს, აცხოვნებს] არცალა მა-
მამ შჯის [არავეს, არამედ ყოველი სა]შჯელი [მო]-
სცა ძესა, რამთა ყოველნი [პატივ-სცემენ ძესა],
ვითარცა-იგი პატივ-სცემენ მამასა, რამეთუ რომელმან არა
პატივ-სცეს ძესა, მან [არა] პატივ-სცა მამასა,
რომელმან მოაველინა იგი. ამენ, ამენ, გეტყვ [თქუნ],

* სახარების ტექსტი მისდევს გიორგი ათონელის რედაქციას (HJK).
კვადრატულ ფრჩხილებში ჩასმული ადგილები აღდგენილია ამ რედაქციის
მიხედვით.

** ი. 5, 19-24

რამეთუ რომელმან სიტყუანი ჩემნი ისმინეს და პრწ[მენ]-
ეს მომავლინებელი ჩემი, აქუნდეს
ცხოვრებად საუკუნოჲ და საშჯელსა იგი არა
შევიდეს, არამედ გარდაიცვალოს იგი სიკუდილი-
საგან ცხოვრებად

254v*

გ~ ხუთშაბათსა 7~ შუდელისასა, სახარებაჲ იოვანესი
თავი.

ჰრქუა უფალმან მოსრულთა მათ მისა მიმართ
პურიათა: ამენ, ამენ გეტყვ თქუენ, რამეთუ რომელმან სიტყ-
უანი ჩემნი ისმინეს და პრწმენეს მო-
მავლინებელი ჩემი, აქუნდეს ცხოვრებაჲ
საუკუნოჲ და საშჯელსა იგი არა შე-
ვიდეს, არამედ გარდაიცვალოს იგი სი-
კუდილისაგან ცხოვრებად.

ამენ, ამენ გეტყვ თქუენ, რამეთუ მოვალს ჟამი, და
ანვე არს, ოდეს მკუდართა ისმინ-
ნენ სიტყუანი ძისა ღმრთისანი; და რომელთა ის-
მინნენ, ცხონდენ. რამეთუ ვითარცა-იგი მამასა აქ-
უს ცხოვრებაჲ თავისა თჳსისა თანა, ეგრე-
ცა ძესა მოსცა, რადთა აქუნდეს ცხო-
რებაჲ თავისა თჳსისა თანა და კელ-
მნიფებაჲ მოსცა მას საშჯელისაჲცა
ყოფად, რამეთუ ძე კაცისაჲ არს. ნუ გიკვ-
რნ ესე. რამეთუ მოვალს ჟამი რომელსა ყოველნი
რომელნი ისხნენ საფლავებსა ისმინონ ჯ-
მისა მისისაჲ და გამოვიდოდინ
კეთილის-მოქმედნი აღდგომასა ცხო-
რებისასა, ხოლო ბოროტის-მოქმედნი აღ-

255r**

დგომასა საშჯელისასა. არა კელ-მე-
ნიფების მე საქმედ თავით თჳსით არა-
რაჲ არამედ ვითარცა მესმის, ვშჯი, და საშჯელი

* ი. 5, 24 5, 29.

ხელნაწერი გვერდის მარცხენა კიდეზე შემორჩენილია ნუსხურით
შესრულებული მინაწერის ფრაგმენტი. იკითხება მხოლოდ რამდენიმე ასო:
„...ვა ნბლ ...ათს ...იე.“

** ი. 5,29 — 5,36

ჩემი მართალ არს, რამეთუ არა ვეძიებ ნებასა ჩემსა, არამედ ნებასა მომავლინებელისა ჩემისა მამისასა. პარასკევსა 4^ე შუდელისასა სახარებად იოვანესი თავი 3^ე წ. ჰრქუა უფალმან მოსრულთა მათ მისა მიმართ პურიათა: ვითარცა მესმის, ესჯი და საშჯელი ჩემი მართალ არს, რამეთუ არა ვეძიებ ნებასა ჩემსა, არამედ ნებასა მომავლინებელისა ჩემი მამისასა. უკუეთუ მე ვნამებდე თავისა ჩემისათჳს, ნამებად ჩემი არა არს ჭეშმარიტ. სხუად არს, რომელი ნამებს ჩემთჳს, და უნცი, რამეთუ ჭეშმარიტ არს ნამებად მისი, რომელსა ნამებს ჩემთჳს. თქუენ მიაღწინეთ იოვანესა, და ნამა ჭეშმარიტი. ხოლო მე ნამებად კაცისაგან არა მოვილო, არამედ ამას ვიტყვ, რადთა თქუენ სცხოვნდეთ. იგი იყო სანთელი აღნთებული და საჩინოდ ხოლო თქუენ ინებეთ ჟამ ერთ სიხარული ნათელსა მისსა, ხოლო მე მაქუს ნამებად

255v*

უფროჲს იოვანესსა, რამეთუ საქმენი რომელნი მომცნა მე მამამან, რადთა აღვასრულენ იგინი, ესევე საქმენი ნამებენ ჩემთჳს, რომელთა მე ვიქმ, რამეთუ მამამან მომავლინა მე. და რომელმან მომავლინა მე, მამამან, მან ნამა ჩემთჳს. თქუენ არცა კმად მისი გესმა სადამე, არცა ხატი მისი იხილეთ. და სიტყუად მისი არა არს თქუენ თანა დადგრომილი, რამეთუ რომელი-იგი მოავლინა ღმერთმან, ესე თქუენ არა გრწამს. გა-მოეძიებდით წიგნთა, რამეთუ თქუენ ჰგონებთ, ვითარმედ გაქუს ცხორებად საუკუნოდ მათ შინა; და იგინი არიან, რომელნი ნამებენ ჩემთჳს. და თქუენ არა გნებავს მოსლვად ჩემდა, რადთა ცხორებად გაქუნდეს. დიდებად კაცთაგან არა მოვილო, არამედ გიცნი თქუენ, რამეთუ სიყუარული ღმრთისად არა გაქუს თავთა შინა თქუენთა. მე მოვედ სახელითა მამისა ჩემისადთა და არა შემინყნარებთ. უკუეთუ სხუად მოვიდეს სახელითა

თქსითა, იგი შეინყნაროთ. ვითარ უკუე
კელ-გენიფების თქუენ რნმუნებად,
რამეთუ დიდებასა ურთიერთას მიიღებთ...**

[პარაკლიტონი]

256r

ცხოველსმყოფელსა ჯუარსა სახიერებისა შენისასა, რომელი
მომანიჭე ჩუენ უღირსთა, უფალო, მეოხებად შენდა მიგიპყრ-
ობთ. აცხოვნენ მეფენი და ქალაქი შენი, რომელნი გევედრებით
ღმრთისმშობელისა მიერ, მხოლოო კაცთმოყუარეო.

პატიოსნისა ჯუარისა შენისა მიერ კელმნიფებად მომეც ჩუენ
დათრგუნვად ყოველსა ძალსა მტერისასა და ცხოვნე-
ბულნი გიგალობთ შენ, ყოვლადძლიერო მაცხოვარო
ჩუენო, დიდებად შენდა. წარდგომაჲ მოციქულთაჲ
რომელმან მეთევზურნი განაბრძნივენ უფროჲს რიტორთასა
და ყოველსა ქუეყანასა ქადაგად წარავლინენ გამოუ-
თქუმელითა კაცთმოყუარებითა შენითა, ქრისტე ღმერთო, მათ მიერ
დაამ-

ტკიცე ეკლესიაჲ შენი და კურთხევაჲ შენი გარდამოუე-
ლინე მორწმუნეთა შენთა, ვითარცა მხოლოჲ სახიერ ხარ და
კაცთმოყუარე.

შენ, რომელმან სოფლად წარავლინენ მონაფენი შენნი, გადიდე-
ბთ შენ, მაცხოვარო ჩუენო, რამეთუ მოიმონაფნეს წარმართნი და
კერპთა საცთური განაქარვეს და ლელვათა აღტეხაჲ
მყუდროებად შეცვალეს. მათითა მეოხებითა ჩუენცა
განმათავისუფლენ უხილავთა მტერთაგან, მაცხოვარ,
და გუაცხოვნენ ჩუენ. მეთევზურთა მოინადირნეს
წარმართნი და კიდეთა ქუეყანისათა თაყუანისცემაჲ შენი
ასწავეს მამისა თანა და სულისა, ქრისტე ღმერთო. მათ მიერ
დაამ-

ტკიცე ეკლესიაჲ შენი და მორწმუნეთა გარდამოუე-
ლინე მაცხოვარებაჲ შენი, ვითარცა მხოლო მონყალე ხარ და
კაცთმოყუარე. მონაფენი შენნი, იესუ, კიდეთა სოფლისათა
წარავლინენ და წარმართნი, ვითარცა თევზნი, მოინადირ-
ნეს და ღმრთისმსახურებაჲ ასწავეს და შენისა სახიერ-

** წყდება ი. 5,44.

ეპისა შენირნეს, უფალო. მათ მიერ გვედრებით[...]კ
აცთმოყუარე ერსა შენსა მოჰმადლე დიდი წყ-
ალობაჲ

256v

ნარდგომანი წმიდათანი. წმიდანო მოციქულნო წინანარმეტყუელ-
ნო და მონამენო, რომელთა კეთილი ღუანლი იმო-
ღუანეთ, სარწმუნოებაჲ დაიმარხეთ, კად-
ნიერებაჲ გაქუს მაცხოვრისა წინაშე, მას ევედ-
რენით, სანატრელნო, ცხორებისათჳს სულთა ჩუენთაჲსა.
შენ, რომელმან შეჰმოსენ ცანი ღრუბლითა, შეგიმოსიეს წ-
მიდათა სოფელსა შინა ვინაჲცა ტანჯვანი უშ-
ჯულოთანი მოითმინნეს და საცთური კერპთაჲ
უჩინო-ყვნეს, მათითა მეოხებითა ჩუენცა განმათ-
ავისუფლენ უჩინოთა მტერთაგან, მაცხოვარ,
და გუაცხოვნენ ჩუენ, რომელმან განაბრწყინვენ
წმიდანი შენნი უფროჲს ოქროჲსა და ადიდენ ღირს-
ნი შენნი, სახიერ, მათითა მეოხებითა, ქრისტე ღმერთო,
მშუდობა ყავ ცხორებისათჳს ჩუენისა, ვითარცა კაცთმოყუარე
ხარ და ლოცუაჲ ჩუენი წარჰმართე, ვითარცა საკუ-
მეველი, მხოლოო, რომელი დიდებულ ხარ წმიდა-
თა შორის. ღუანლშემოსილნო უფლისანიო,
ნეტარ არს ქუეყანაჲ რომელი განიპოხა სისხლითა თქუენითა,
და წმიდა არიან საყოფელნი, რომელთა შეინყნარნეს
ნანილნი თქუენნი, რამეთუ სტადიონსა შინა მტერი განაქი-
ქეთ და კადნიერებით ჰქადაგეთ ქრისტე. მას
ვითარცა სახიერსა ევედრენით ცხორებისათჳს სუ-
ლთა ჩუენთაჲსა ოდეს ღუანლთა შინა მკნ-
დეს უფლისა მონამენი, მაშინ ზახებაჲ უღმრთოთაჲ
სარწმუნოებით მოაუძღურეს. ხოლო რაჟამს კერ-
პთა საცთური ღმრთისა მიერ უჩინოყვეს, მაშინ
დაიდგნეს გვრგვნი ძლევისანი და გა-
ლობით ღალადებდეს: ცხორებისმომცემ-
ელო ქრისტე ღმერთო, დიდებაჲ შენდა.



**FRAGMENTS OF ELEVENTH-CENTURY GEORGIAN MANUSCRIPTS
IN THE BRITISH MUSEUM**

Summary

A Greek Ms (Harley 5623) in the British Museum was found to contain three Georgian-language leaves: 254, 255, 256. A study of the text has shown that we are dealing with fragments of two unknown Georgian MSS: 1) Harley 5623 254r-255v – a passage from the "Annual Gospel". The MS dates from the 2nd half of the 11th century. 2) Harley 5623 256r-v – a passage from the Parakleiton. The MS is assignable to the mid-11th century. This leaf is presumably an autograph of Giorgi the Hagiorite.

კლარჯეთის IX-XI საუკუნეთა სამონასტრო ხუროთმოძღვრება

გრიგოლ ხანძთელის თაოსნობით გაშლილი გრანდიოზული სამონასტრო მოძრაობა შუა საუკუნეების საქართველოს სულიერი ცხოვრების ერთ-ერთი უმთავრესი მოვლენაა. ამ მოძრაობის შედეგად დაარსდა ან განახლდა მრავალი მონასტერი, მათ შორის კლარჯეთის განთქმული „ათორმეტი სავანე“ — ოპიზა, ხანძთა, შატბერდი, პარეხი, ბერთა, წყაროსთავი, მიძნაძორი, მერე, დაბა, ჯმერკი, ბარეთელთა და დოლისყანა. საუკუნეების განმავლობაში ეს მონასტრები უდიდეს როლს ასრულებდნენ ქართული ქრისტიანული კულტურის განვითარება-განმტკიცებაში. ძველ წერილობით წყაროებში კლარჯეთის ის მხარე, რომელშიც განლაგებულია „ათორმეტი სავანე“, ხშირად მოიხსენიება, როგორც „საქართველოს სინაჲ“.

პირველი სიძველეთმცოდნეობითი ხასიათის ცნობები კლარჯეთის მონასტრების შესახებ გვხვდება გ. ყაზბეგთან¹ და დ. ბაქრაძესთან². საკუთრივ სამონასტრო ხუროთმოძღვრების შესწავლას საფუძველი დაუდეს ა. პავლინოვმა³ და ნ. მარმა⁴. ახალ დროში ამ საქმეში დიდი წვლილი შეიტანეს დასავლელმა მეცნიერებმა — ნ. და ჟ.-მ. ტფერებმა⁵,

- ¹ Г. Казбег. Три месяца в Турецкой Грузии. — Записки Кавказского отделения Императорского русского географического общества (შემდეგ: КОИРГО), кн. X, Тифлис, 1876, გვ. 75-79 (ოპიზა).
Д. Бахрадзе, Заметки о Батумской области. — Известия КОИРГО, т. VI, 1879-1881, გვ. 122, 153-167 (ოპიზა, დოლისყანა).
А. Павлинов, Экспедиция на Кавказ 1888 года. — Материалы по археологии Кавказа, вып. III, М., 1893, გვ. 6 (ბერთა), გვ. 63-65, ტაბ. XXVIII-XXXIII (ოპიზა), გვ. 66-67, ტაბ. XXXIV-XXXVII (ხანძთა/ფორთა), გვ. 68, ტაბ. XXVI-4, XXXVIII (დოლისყანა), გვ. 69-70, ტაბ. XXVI-3, XXXIX-XL (შატბერდი/ენი-რაბათი).
- ⁴ Н. Марр, Дневник поездки в Шавшию и Кларджию (ერთვის „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ პირველ გამოცემას: Жизнь св. Григория Хандзтийского, грузинский текст. Введение, издание, перевод Н. Марра, СПб, 1911), გვ. 100-102, ტაბ. 33 (შატბერდი/ენი-რაბათი), გვ. 115-116, ტაბ. 37 (ბარეთელთა), გვ. 119-123, ტაბ. 38-39 (წყაროსთავი), გვ. 132-135, ტაბ. 45-47 (მიძნაძორი), გვ. 142-155, ტაბ. 48-54, 64 (ხანძთა/ფორთა, ნ. მარის მიხედვით-შატბერდი), გვ. 158-164, ტაბ. 55 (ოპიზა), გვ. 168-171, ტაბ. 56 (ბერთა), გვ. 175-177, ტაბ. 57-58 (პარეხი), გვ. 181-182 (ჯმერკი), გვ. 184-189, ტაბ. 59-63 (დოლისყანა).
- ⁵ N. et J.-M. Thierry, Notes d'un voyage en Géorgie turque. — Bedi Kartlisa, VIII-IX, Paris, 1960, გვ. 26-28 (ოპიზა); მათივე, Notes d'un nouveau voyage en Géorgie turque. — Bedi Kartlisa, XXV, Paris, 1968, გვ. 52-53 (შატბერდი/ენი-რაბათი), 54-56 (დოლისყანა), 56-58 (ხანძთა/ფორთა); J.-M. Thierry, Note sur les monuments de la vallée du Karçkal. — Revue des études géorgiennes et caucasiennes, N8-9, Paris, 1992-1993, გვ. 233-236.

ბ. ბაუმგარტნერმა⁶ და, განსაკუთრებით, ვ. ჯობაძემ, რომელმაც კლარჯეთის, შავშეთისა და ტაოს მონასტრების კვლევას ვრცელი მონოგრაფია მიუძღვნა⁷. კლარჯეთის ცალკეული სამონასტრო ეკლესიები განხილულია აგრეთვე ვ. ბერიძისა⁸ და რ. ზაქარაიას⁹ განმაზოგადებელ ნაშრომებში.

1990 წლიდან რეგულარულად ენყობა ქართველ ხელოვნების ისტორიკოსთა ექსპედიციები „თურქეთის საქართველოში“ და, სხვა საკითხებთან ერთად, კლარჯეთის ხუროთმოძღვრების შესწავლასაც სისტემური ხასიათი მიეცა. განსაკუთრებით არის აღსანიშნავი 1994 და 1995 წლების ორი დიდი ექსპედიცია¹⁰, რომელთა განმავლობაში ნ. და გ. ბაგრატიონების ხელმძღვანელობით აიზომა „საქართველოს სინაჲს“ სავანეებში შემონახული თითქმის ყველა ძირითადი ნაგებობა. რა თქმა უნდა, კლარჯეთის სამონასტრო არქიტექტურის სრულ, ყოველმხრივ შესწავლას კიდევ არა ერთი წელი დასჭირდება. მაგრამ დღეისდღეობით დაგროვილი ცოდნა უკვე გვაძლევს საშუალებას ზოგადად მაინც მიმოვიხილოთ ის და გამოვყოთ მისი უმთავრესი ნიშან-თვისებები.

კლარჯეთის სავანეთაგან უპირველესად ოპიზის იოანე ნათლისმცემლის მონასტერი ითვლება. „ქართლის ცხოვრების“ თანახმად, ის V საუკუნის ბოლოს არის დაარსებული. ზოგ მკვლევარს (კერძოდ, ვ.ჯობაძეს) ეს ცნობა საეჭვოდ მიაჩნია, მაგრამ ის კი უეჭველია, რომ 780-იან წლებში, როცა გრიგოლ ხანძთელი კლარჯეთში ჩავიდა, ოპიზის მონასტერი უკვე არსებობდა. ეს არის ძალიან ვრცელი კომპლექსი დიდი ეკლესიით, სატრაპეზოთი, სამრეკლოთი, სენაკებითა და სხვა ნაგებობებით, რომლებიც მეტწილად ძლიერ დაზარეულია. ეკლესიისაგან შემორჩა სამხრეთის მკლავი, დასავლეთის მკლავის

⁶ B. Baumgartner, Drei vergessene georgische Klöster in der Nordosttürkel: C'q'arostavi, Nuka Kilise, Miznazori. – Revue des études géorgiennes et caucasiennes, N8-9, Paris, 1992-1993, გვ. 193-221.

⁷ W. Djobadze, Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i and Šavšet'i, Stuttgart, 1992, გვ. 9-18, ტაბ. 1-15 (ოპიზა), გვ. 24-39, ტაბ. 23-41 (ხანძთა), გვ. 49-53, ტაბ. 56-61 (პარეხი), გვ. 57-71, ტაბ. 68-91 (დოლისყანა), გვ. 40-44, 72-77, ტაბ. 92-105 (შატბერდი/ენი-რაბათი).

⁸ В. Беридзе, Архитектура Тао-Кларджети, Тб., 1981, გვ. 145-146 (დოლისყანა), 159-162 (ოპიზა), გვ. 179-182 (ხანძთა), გვ. 193-194 (შატბერდი/ენი-რაბათი). იხ. აგრეთვე ძირითადი ტექსტი, გვ. 17-132.

⁹ П. Закарая, Зодчество Тао-Кларджети, Тб., 1990, გვ. 57-64 (ხანძთა/ფორთა), გვ. 67-73 (ოპიზა), გვ. 77-81 (დოლისყანა), 85-88 (შატბერდი/ენი-რაბათი).

¹⁰ 1994 წლის ექსპედიცია (მონაწილეები: ნ. ალექსიძე, ე. ახვლედიანი, გ. ბაგრატიონი, ნ. ბაგრატიონი, ნ. ვაჩიშვილი, ბ. მაცაბერიძე, გ. ლეჟავა, კ. ხიმშიაშვილი, დ. ხოშტარია) გაიმართა გ. ჩუბინაშვილის ფონდის მატერიალური ხელშეწყობით. 1995 წლის ექსპედიცია (გ. ბაგრატიონი, ნ. ბაგრატიონი, ნ. ვაჩიშვილი, დ. ხოშტარია) მოეწყო ჩრდილო-აღმოსავლეთ თურქეთის ქრისტიანული ხელოვნების ძეგლების გრაფიკული ფიქსაციის პროექტის ფარგლებში. პროექტი დაფინანსა ჯორჯ სოროსის ფონდმა „ღია საზოგადოება — საქართველო“.

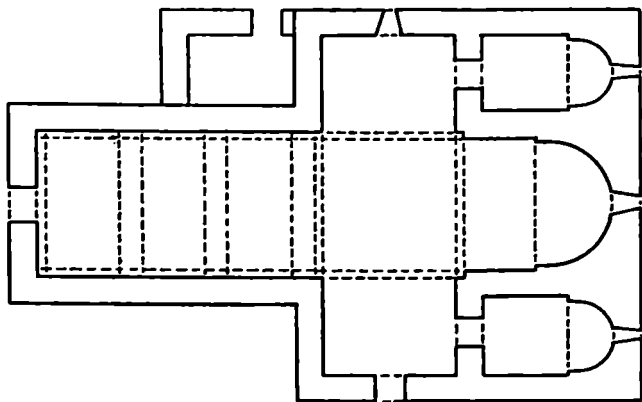
ჩრდილოეთ კედელი და ჩრდილოეთის მკლავის კედლების ნანჩილი. ამ ნაშთებსა და ძველ გრაფიკულ თუ ფოტომასალაზე დაყრდნობით, წერილობითი წყაროების მონაცემების გათვალისწინებით, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ეკლესია ორ სამშენებლო ფენას შეიცავდა. გეგმა და ზოგადი მოცულობითი კომპოზიცია უნდა ეკუთვნოდეს გვარამამ მამფლის მიერ IX ს. II ნახევარში ჩატარებულ აღმშენებლობას, ხოლო გუმბათი, კამარები და ფასადთა დიდი ნაწილი განახლებული ჩანს X ს. შუახანებში აშოტ კურაპალატის („ქართველთა მეფის“) თაოსნობით.

ოპიზის ეკლესია წარმოადგენს ჯვრული აგებულების შენობას დამატებითი სათავსებით საკურთხეველის ორსავე მხარეს („ნახევრად-თავისუფალი ჯვრის“ ტიპი). მის თავისებურებათაგან საყურადღებოა უჩვეულოდ გრძელი დასავლეთის მკლავი ოთხი წყვილი მძლავრი, სამსაფეხუროვანი პილასტრით გრძივ კედლებზე. გუმბათქვეშა გარდამავალი კონსტრუქცია შერეული აფრულ-ტრომპული სახისაა. გუმბათს პქონდა ნახევრადგაშლილი ქოლგის ფორმის სახურავი ტეხილი კარნიზით. თლილი ქვით მოპირკეთებულ ფასადთაგან გამოირჩეოდა აღმოსავლეთისა, სამი დეკორაციული თალით, და სამხრეთისა, ზედ მოთავსებული რელიეფური კტიტორული კომპოზიციით¹¹. შიგნით კედლის წყობა უხეშად დამუშავებული ქვისაა.

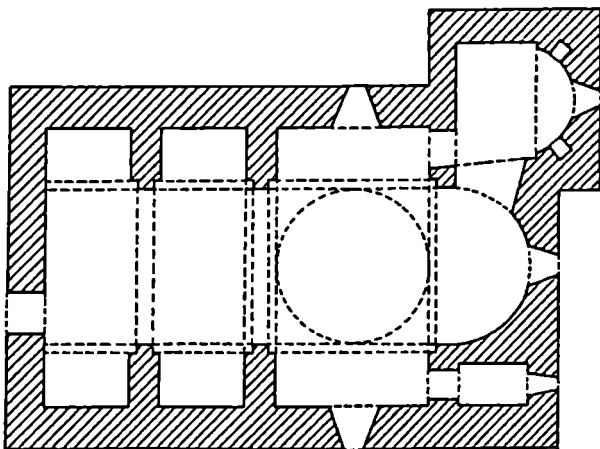
ეკლესიის სამხრეთ-დასავლეთით შემორჩა XIII-XIV ს.-ებში აგებული სამრეკლოს ქვედა კორპუსი, ჩრდილო-დასავლეთით – უზარმაზარი სატრაპეზოს ნანგრევები. სატრაპეზო, წარწერის მიხედვით, აგებულია იმავე აშოტ კურაპალატის მიერ და წარმოადგენს სამნავიან შენობას ბურჯების ოთხი წყვილით. ცალკე უნდა აღინიშნოს ეკლესიის სუბსტრუქციაში მოწყობილი მრავალრიცხოვანი სათავსები, რომელთა შორის კარგად შემოინახა სენაკების ორი კომპლექსი. თითოეული მათგანი წინკარსა და მის ირგვლივ განლაგებულ ოთხ საცხოვრებელ სათავსს მოიცავს.

უფრო მძიმე მდგომარეობაშია მიძნაძორის საფანე. ის მდებარეობს კარჩხალას ხეობაში, მდინარის პირას. მონასტრის ეკლესიისაგან გადარჩენილია მხოლოდ ჩრდილოეთის მკლავი და დასავლეთის მკლავის ჩრდილოეთ კედელი, მაგრამ ნ. მარის მონაცემების მოშველიებით ასე თუ ისე ხერხდება შენობის არქიტექტურული სახის წარმოდგენა. ისიც „ნახევრადთავისუფალი ჯვრის“ ტიპისაა, ასევე საკმაოდ გრძელი (თუმცა არც ისე ძალიან, როგორც ოპიზაში) დასავლეთის მკლავით, რომლის გრძივ კედლებზეც ორ-ორი შეკიდული პილასტრია – ისინი ძირამდე არ ჩამოდის, ნაკვეთილია იატაკიდან დაახლოებით 4 მ-ის

¹¹ ვ. ჯობაძისა (W. Djobadze, დასახ. ნაშრ. გვ.14-15) და ნ. შოშიაშვილის (ლაპიდარული წარწერები, აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველო, შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ. შოშიაშვილმა, თბ., 1980, გვ. 286) აზრით, აქ წარმოდგენილი კტიტორი არის აშოტ ადარნესეს-ძე (945-954) და არა მისი პაპის პაპა აშოტ I, როგორც ეს ტრადიციულად ითვლება.



ნახ.1. შიშნადორის ეკლესია. გეგმა (რეკონსტრუქცია).



ნახ.2. წყაროსთავის ეკლესია. გეგმა (რეკონსტრუქცია).

სიმაღლეზე. მათ ეყრდნობა კედლის თალები. უფრო ზემოთ ჩატანებულია კრონშტეინები, რომლებიც კამარის საბჯენ ორ თალს იკავებდნენ. დასავლეთის მკლავს დასავლეთიდან ეკვრის კარიბჭე, ხოლო ჩრდილოეთიდან დამატებითი სათავსი. გუმბათის შესახებ რისამე თქმა შეუძლებელია – ის ნ.მარს უკვე დანგრეული დახვდა. ეკლესია ნაგებია საშუალო ზომის, უხეშად დამუშავებული ქვებით, რიგების დაცვით. ქვაზე კვეთილი შემკულობა არ ჩანს.

ეკლესიის დათარიღება ძალიანჭირს. შესაძლოა, ის მონასტრის დაარსების თანადროული, ე.ი. 830-40-იანი წლების იყოს, მაგრამ ვერც უფრო მოგვიანო ხანას – IX ს. II ნახევარს ან სულაც X ს. I ნახევარს – გამოვრიცხავთ.

მიძნაძორის მონასტერი ვრცელ ტერიტორიაზე იყო გაშლილი. XX ს. დასაწყისში აქ ჯერ კიდევ იდგა სხვადასხვა სამონასტრო ნაგებობათა (სატრაპეზოს, სენაკების, გალავნისა და სხვათა) ნაშთები. ახლა მხოლოდ ზოგიერთი მათგანის კვალი თუ განირჩევა. უკეთ შემოინახა რამდენიმე კლდეში ნაკვეთი სენაკი ეკლესიის შორიახლოს.

მიძნაძორის მახლობლად, იმავე ხეობაში, მთის ფერდობზე მდებარეობს წყაროსთავის მონასტერი. აქაური ეკლესია, რომლის კომპოზიცია ასევე შეიძლება იქნას რეკონსტრუირებული ნ.მარის აღწერის დახმარებით (ამჟამად ეკლესიისაგან მხოლოდ საკურთხეველის მიმდებარე ჩრდილოეთ სათავსი და ჩრდილოეთის მკლავის ნაწილია დარჩენილი), ერთობ თავისებური ნაგებობაა. გეგმის საფუძველი აქაც ჯვარია, მოკლე განივი და გრძელი დასავლეთის მკლავებით. ამ უკანასკნელს ჩრდილოეთიდან და სამხრეთიდან ეკვრის თალებით გახსნილი დაბალი კომპარტიმენტები. მათ ზემოთ, მეორე სართულად მონყობილია ძლიერ ვიწრო, წაგრძელებული იზოლირებული ოთახები. საკურთხეველის ჩრდილოეთით მდებარე სათავსი უჩვეულოდ დიდია და გამოდის გეგმის საერთო მართკუთხედიდან. საკურთხეველს ის უკავშირდება ძალიან ფართო და მაღალი თაღოვანი გასასვლელით, რომელიც აფსიდის თითქმის მთელ ჩრდილოეთ მხარეს მოიცავს. საშენი მასალა აქაც უხეშად დამუშავებული ქვაა, ოღონდ ქვები უფრო დიდია, ვიდრე მიძნაძორში, და უკეთ არის გამოყვანილი. შემკულობა სარკმელთა სადა, მსუბუქად ნაკვეთი თავსართებით შემოიფარგლება. მათ მიხედვით ეკლესია შეიძლება IX ს-ით დათარიღდეს, ეგებ 830-40-იანი წლებითაც, ე.ი. თავად მონასტრის დაარსების დროით.

ეკლესიის სამხრეთ-დასავლეთით მდგარი სატრაპეზო, – სავარაუდოდ X ს-ისა – რომელმაც ოთხმოცდაათი წლის წინ თავისი არქიტექტურით ასე აღაფრთოვანა ნ. მარი, კიდევ მეტად არის დაზიანებული. შედარებით უკეთ მორჩა მისი დასავლეთ კედელი, აღმართული ძალიან მაღალ, მძლავრ სუბსტრუქციაზე (მასში ერთი მოზარდილი სათავსია მოწყობილი). სატრაპეზოს ინტერიერი სამი წყვილი მრგვალი სვეტით (ერთი მათგანის ფრაგმენტი ახლაც ადგილზე გდია) სამ ნავად იყო გაყოფილი. ეკლესიის სამხრეთ-აღმოსავლეთით მომცრო დარბაზული სამლოცველოს ნაშთია. კიდევ სამი დარბაზული

ეკლესია დგას მონასტრის მიდამოებში.

კლარჯეთის ვინრო კლდოვან ხეობებში გაშენებული მონასტრები ბუნებისა და არქიტექტურის ურთიერთკავშირის მეტად შთაბეჭდავ მაგალითებს წარმოადგენს. ამ მხრივ განსაკუთრებით ღირსესანიშნავია პარეხი – კლარჯეთის ყველაზე მაღალმთიანი სავანე, განლაგებული არაჩვეულებრივად ეფექტურ ადგილას, ბერთისწყლის ხეობის ზედაწელში. მონასტრო ნაგებობები დგას თითქმის შვეული კლდის ვინრო და გრძელ ბაქანზე, რომლის თავზეც კლდის ზედა ნაწილია გადმოკიდებული. მონასტრის ბირთვი გვერდიგვერდ აგებული ორი ეკლესიისაგან შედგება. ამათგან ჩრდილოეთისა უხეშად ნატეხი ქვით ნაშენი დარბაზული ეკლესიაა წრიულად შვერილი აფსიდით. ის IX ს.-ით (უფრო მისი II ნახევრით) შეიძლება დათარიღდეს. სამხრეთისა პირველზე ცოტა ქვემოთ, კლდის შვერილზე დგას. ის შედარებით მოზრდილი სამნავიანი ბაზილიკაა. ბურჯები არ შემორჩა, მაგრამ შენობის ზომების მიხედვით შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ისინი ორი წყვილი უნდა ყოფილიყო. გადახურვა – ისევე, როგორც დარბაზულ ეკლესიაში – ჩანგრეულია. საშენი მასალა აქ უფრო რიგიანად არის დამუშავებული. ბაზალიკური ეკლესია უეჭველად დარბაზულის შემდეგ არის აგებული, IX ს. ბოლოს ან X ს. I ნახევარში.

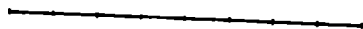
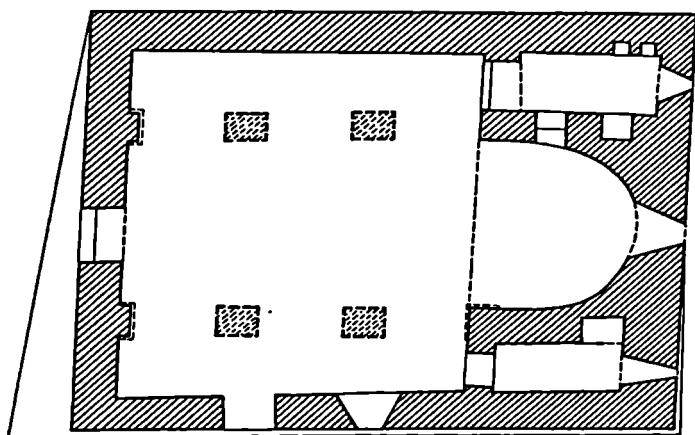
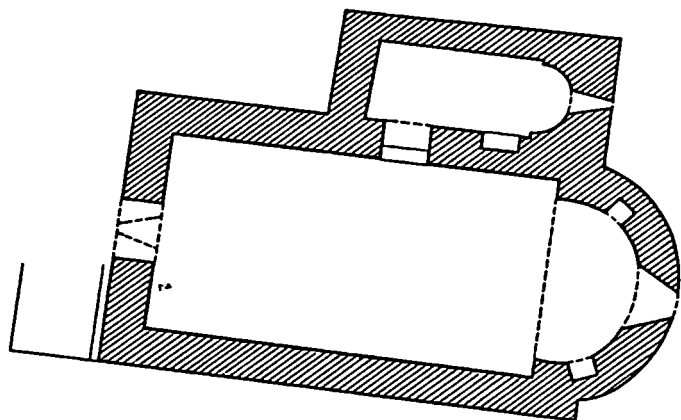
ამ ძირითადი კომპლექსის აღმოსავლეთით, ცოტა მოშორებით, ნახევრად კლდეში ნაკვეთი პატარა დარბაზული სამლოცველოა, რომლის საკურთხეველში ვრცელი ფრესკული წარწერის ფრაგმენტები შემოინახა¹². დასავლეთით ციკლოპური წყობით ნაგები სენაკებია.

ამავე ხეობაში, პარეხზე ათიოდე კმ-ით ქვემოთ, მდებარეობს ბერთა. მონასტრის ეკლესია XIX ს.-ში ჯამედ გადაკეთდა და მთლიანად იკვალა სახე¹³. მის თვდაპირველ არქიტექტურაზე მსჯელობა ძალიან ძნელია. თვალშისაცემია, რომ მიძნაძორის, წყაროსთავისა და პარეხისაგან განსხვავებით, აქ ფასადები შირიმის მომცრო სუფთად თლილი კვადრებითაა მოპირკეთებული. საფასადო თაღნარი შენობას არა აქვს, მაგრამ უთუოდ ექნებოდა სარკმელთა თავსართები (სარკმლების უხეში გადიდების გამო არცერთი არ შემორჩა). საკურთხეველი სამნაწილიანი იყო. ეკლესია ჯვარგუმბათოვან ან – რაც ნაკლებსაჩანაშნოა – ბაზილიკურ ნაგებობას წარმოადგენდა. ახლა გადახურვა მთლიანად გამოცვლილია – თურქებმა გარე კედლები მთელ პერიმეტრზე ერთ დონეზე მოასწორეს და მათ ხის ჭერი დააყრდნეს. ზემოდან მას ორივერდა სახსრავი აქვს.

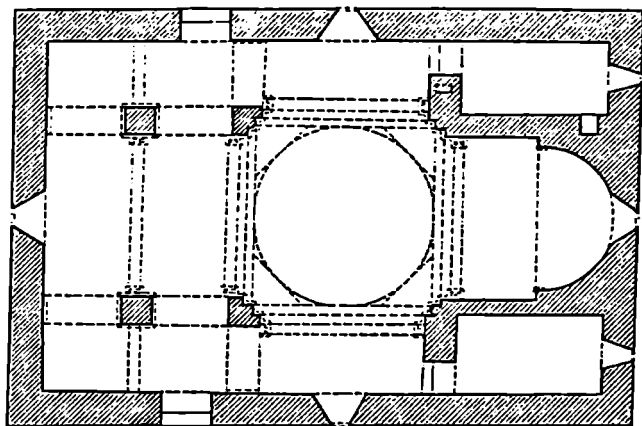
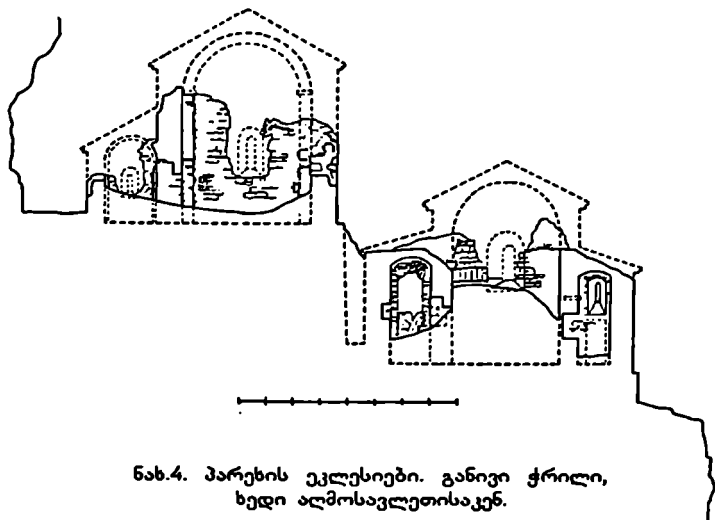
ბერთის ეკლესია სავარაუდოდ X ს. შუახანს შეიძლება მიეკუთვნოს. ამასთან, ის როგორც ჩანს, შეიცავს უფრო ძველი (IX ს. II ნახევრის ან X ს. დასაწყისის) შენობის ნაშთს – ჩრდილოეთ კედლის შუა და

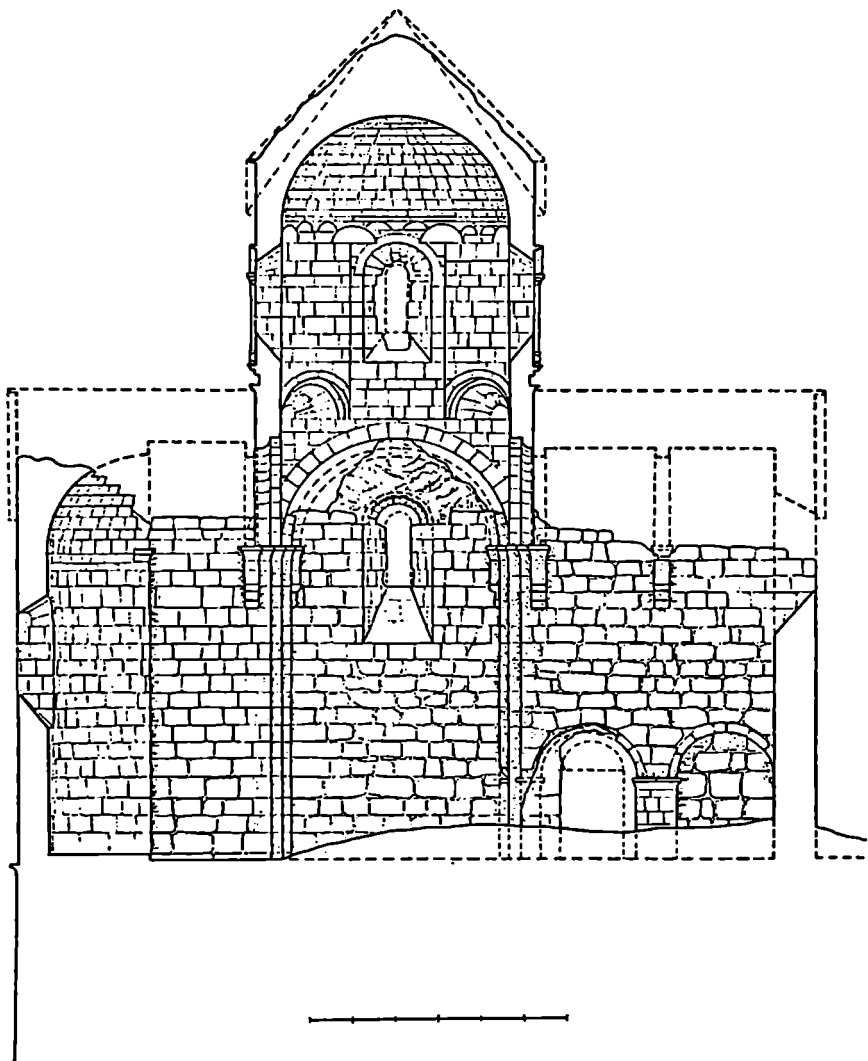
¹² წარწერა აღმოჩნდა 1995 წელს. ნაკითხვა ვერ მოხერხდა.

¹³ ნ. და ე.-მ.ტაგერების ცნობა, თითქმის ბერთის ეკლესია აღარ არსებობდეს, მცდარია (N. et J.-M. Thierry, Voyage., გვ.27).



ნახ.3. პარეხის ეკლესიები. გეგმა.





ნახ.6. ხანძის ეკლესია. გრძივი ჭრილი,
ხედი სამხრეთისაკენ.

დასავლეთ ნაწილები ქვედა არეში სხვაგვარი წყობითაა გამოყვანილი. ქვები სხვა ჯიშისაა, უფრო დიდებია და უარესად დამუშავებული.

ეკლესიის სამხრეთით ძლიერ დამრეცი ფერდობია, რომელზეც სპეციალურად აშენებულ მაღალ სუბსტრუქციაზე დგას სატრაპეზო. მისგან დარჩენილია სამხრეთ კედელი და აღმოსავლეთ კედლის ნაწილი. კედლებს შიგნით პროფილირებულკამიტელებიანი პილასტრები აუყვება.

უკეთეს მდგომარეობაში მოატანა ჩვენს დრომდე მონასტერმა ფორთაში, რომელიც, დღეს უკვე საყოველთაოდ გაზიარებული აზრით, არის ძველი ხანძა¹⁴. აქაური ეკლესია კლარჯეთის ხუროთმოძღვრების ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუშია, რომელმაც მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა სამხრეთ საქართველოს არქიტექტურის შემდგომი განვითარების გზა. „გრიგოლ ხანძთელის ცხორების“ ცნობების მიხედვით, ტაძარი ააგო 918-41 წლებში ხუროთმოძღვარმა ამონამ. ეს „ჩახახული ჯვრის“ ტიპის შენობაა. გუმბათი ეყრდნობა ორ თავისუფლად მდგარ ბურჯს დასავლეთით და აღსიდის შვერილებს აღმოსავლეთით. გარდამავალი კონსტრუქცია ტრომპულია, ძალიან მაღალ ტექნიკურ დონეზე გამოყვანილი ტრომპების სამი რიგით. საგულისხმოა, რომ გუმბათი დღესაც დგას, მიუხედავად იმისა, რომ ორივე ბურჯი თითქმის მთლიანად მოინგრა. კამარების დიდი ნაწილი ჩაქცეულია. კედლების შიდა საპირე წყობა უხეშად დამუშავებული კლდოვანი ქვისაა. ფასადებს თლილი შირიმის პერანგი მოსავს, გარდა გუმბათისა, რომლისთვისაც ქვიშაქვის კვადრებია ნამხმარი (საუფთოდ დამუშავებული ქვები გამოყენებულია ინტერიერშიც კამარების, კონქის, თაღების, იმპოსტების და კედლის კუთხეების გამოსაყვანად). გუმბათის რვანახნაგა ყელს გარედან დეკორაციული თაღნარი ევლება. გუმბათს აგვირგვინებს ნახევრადგაშლილი ქოლგისებრი სახურავი. სარკმლებს სადა თავსართები აქვთ. აღმოსავლეთ ფასადზე ისინი მუქი ნითელი ქვითაა გამოყვანილი (შემორჩა ფრაგმენტულად), ისევე, როგორც ჯვარი საკურთხევის სარკმლის დიდი თავსართის ზემოთ. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს პოლიქრომიული ეფექტის მხატვრულად გააზრებული გამოყენების უადრესი მაგალითია ტაო-კლარჯეთის არქიტექტურში.

ეკლესიის დასავლეთით დგას ასევე კარგად შემონახული XIV ს.-ის სამრეკლო, რომლის კედლებზე ამოკვეთილია მშენებელთა ნარწერები. არის აგრეთვე სატრაპეზოსა და სენაკთა ნაშთები და – რაც განსაკუთრებით საინტერესოა – არქიტექტურულად გაფორმებული წყარო, ამ სახის შენობის უძველესი შემორჩენილი

¹⁴ 5. მარმა ფორთა შატბერდად მიიჩნია (H. Mapp, დასახ. ნაშრ. გვ. 138-139). შემდგომში პ.ინგოროყვამ დამაჯერებლად აჩვენა, რომ ფორთა ხანძთაა (პ. ინგოროყვა. გიორგი მერაულე, თბ., 1954, გვ. 311-314). ამ აზრს ემხრობიან 6. და ე.-მ. ტფერები, ვ. ჯობაძე, ვ. ბერიძე, პ. ზაქარაია (იხ. ზემოთ, შენიშვნა 5, 7-9).

ნიმუში ქართულ ხუროთმოძღვრებაში.

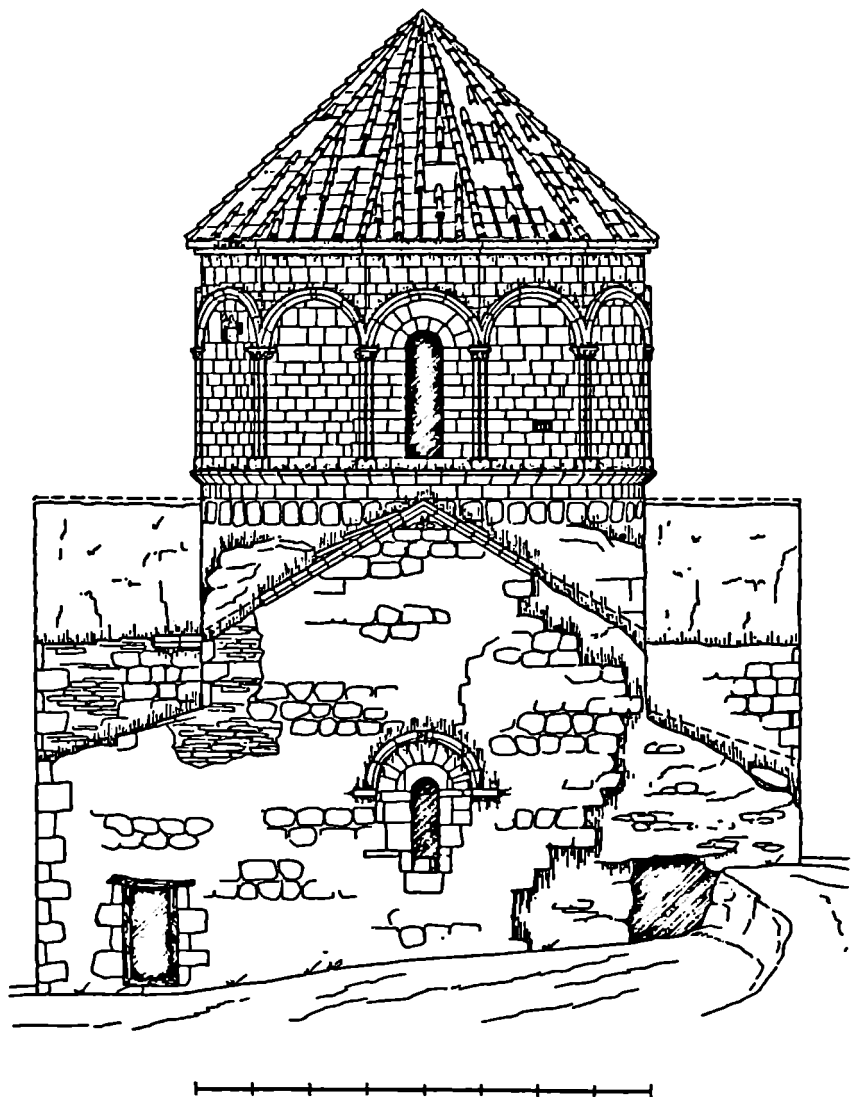
ასევე შედარებით კარგ მდგომარეობაშია დოლისყანის ეკლესია, რომელშიც ახლა ჯამე არის მოწყობილი. ორი სამშენებლო ნარნერა მონუმბს, რომ ეკლესია აგებულია მეფე სუმბატის დროს, 954-58 წლებში (იგი თავადაც არის გამოსახული გუმბათზე, ტაძრით ხელში)¹⁵. შენობის ბირთვი ჯვრული აგებულებისაა და ოთხსავე მკლავთაშორის კუთხეში დამატებითი სათავსოა აქვს. ამათგან სამხრეთ-დასავლეთისა, როგორც ჩანს, გარეთკენ თალებით იყო გახსნილი და სტოა-კარიბჭის ფუნქციას ასრულებდა (ახლა მისი სამხრეთ ნაწილი მთლიანად მონგრეულია). გრძელ დასავლეთ მკლავში მოგვიანებით პატრონიკე ჩაუშენებიათ. შემდგომ, უკვე XX ს.-ში პატრონიკეს კედელი კამარამდე აიყვანეს, რის შედეგადაც მკლავს მისი დასავლეთ ნაწილი მთლიანად მოსწყდა. ამჟამად ეს მხარე, რომელიც ეკლესიაში მოწყობილი ჯამეს გარეთ დარჩა, ჩანგრეულ-გავერანებულია. გუმბათქვეშა კონსტრუქცია შერეული აფრულ-ტრომპული ხასიათისაა. გუმბათის ყელს შიგნიდანაც და გარედანაც მსუბუქ შეწყვილებულ სვეტებზე გადაყვანილი დეკორაციული თაღნარი ევლება. ფასადთა გაფორმებაში გამოიყენება როგორც ორნამენტაცია, ისე ფიგურული რელიეფები (მთავარ-ანგელოზთა გამოსახულებანი სამხრეთის სარკმლის აქეთ-იქით, აგრეთვე სამხრეთ-დასავლეთ კუთხის სათავსის მოგვიანებით გამოღებულ აფსიდში ჩადგმული მაცხოვრის, ანგელოზისა და წმ. სტეფანეს რელიეფები, რომლებიც თავიდან სხვა ადგილებზე უნდა ყოფილიყო მოთავსებული). დოლისყანაშიც გვხვდება პოლიქრომია-საკურთხევის სარკმლის ზემოთ მარაოსებრ განლაგებული ქვები თითოს გამოტოვებით ნითლადაა დაფერილი.

კლარჯეთის „ათორმეტ სავანეთაგან“ ოთხის — დაბის, მერეს, ჯმერკისა და ბარეთელთას ხუროთმოძღვრების შესახებ ვერაფერს ვიტყვი. მერე ისე არის განადგურებული, რომ ნამონასტრალის ადგილმდებარეობაც ვერ დგინდება; ბარეთელთაში ჩანს მხოლოდ რაღაც მცირე სამონასტრო ნაგებობათა ნანგრევები; დაბასა და ჯმერკში შემორჩა ეკლესიათა უმნიშვნელო ნაშთები, რომელთა საფუძვლებზე მათი არქიტექტურული სახის მიახლოებით წარმოდგენაც შეუძლებელია. საქმეს ვერ შველის ვერც ნ. მარის ცნობები — მონასტრები მას უკვე ამ მდგომარეობაში დახვდა.

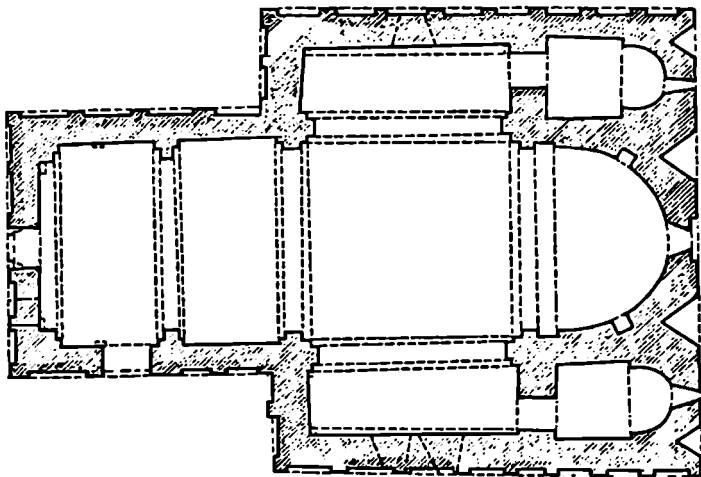
დასასრულს, კლარჯეთის სამონასტრო ეკლესიათა რიგში უნდა მოვიხსენიოთ კიდევ ერთი შენობა, რომელიც ამჟამად ენი-რაბათის ეკლესიის სახელით არის ცნობილი. თავის დროზე ი. ზდანევიჩმა გამოთქვა ვარაუდი, რომ ეს უნდა იყოს ძველი შატბერდი¹⁶. ამ მოსაზრებას მხარი დაუჭირეს — თუმცა ერთგვარი ყოყმანით -

¹⁵ ვ. ჯობაძე თვლის, რომ დოლისყანა აშენდა 937-954 წლებში და მხოლოდ განახლდა სუმბატის დროს (W.Djobadze, დასახ. ნაშრ. გვ. 65-66, 70).

¹⁶ I. Zdanevitch, L'itinéraire géorgien de Ruy Gonzales de Clavijo et les églises aux confins de l'Atabegat, Paris, 1966, გვ. 12.



ნახ.7. დოლისიანის ეკლესია. აღმოსავლეთ ფასადი.



ნახ.8. შატბერდის ეკლესია. გეგმა.

ნ. და ჟ.-მ ტყერებმა¹⁷ და ვ. ჯობაძემ¹⁸, სხვა მკვლევარები მას უფრო თავშეკავებულად შეხედნენ. ფიქრობ, რომ იგი სავსებით სწორია. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით, შატბერდი მდებარეობს „საქართველოს სინამს“ სხვა მონასტრებისაგან მოშორებით, არტანუჯის მხარეს (მის მახლობლად) და კლდოვან ქედებზე განლაგებული სხვა სავანეებისაგან განსხვავებით, გაშენებულია ნაყოფიერ, სახნავ-სათესად ვარგის გაშლილ ადგილას (ეს ტერიტორია თავიდან „აგარაკად“, ე.ი. სამეურნეო მიზნებისათვის ებოძა ხანძთის მონასტერს). ენი-რაბათი ამ ორსავე პირობას ზუსტად ესადაგება.

შატბერდის სავანე 830-იან წლებში დაარსდა და პირველი ეკლესიაც, ცხადია, მაშინ აშენდებოდა. X ს. I ნახევარში ის განაახლა მონასტრის წინამძღვარმა სოფრონმა. დღეს მდგარი შენობა ამ დროით ვერ დათარიღდება – სტილისტური ნიშნებით ის აშკარად უფრო გვიანია, X-XI ს-თა მიჯნის ნაწარმოები ჩანს და, ამდენად, უნდა იყოს რიგით მესამე ეკლესია (შესაძლოა, აგებულია მეორის ნაშთზე და

¹⁷ N.et J.-M. Thierry, Nouveau voyage, გვ. 53, 57.

¹⁸ W. Djobadze, დასახ. ნაშრ., გვ. 41.

მისდევს მის გეგმას). მონასტრის მთავარი ტაძრის ორი ძირფესვიანი რეკონსტრუქცია დროის შედარებით მოკლე მონაკვეთში უცნაურად არ უნდა მოგვეჩვენოს – ასეთივე სურათი გვაქვს ოპიზასა და ხანძთაშიც. მნიშვნელოვანია, რომ ეს გვიანი ეკლესიაც მჭიდროდ უკავშირდება კლარჯეთის სამონასტრო ხუროთმოძღვრებას და აგრძელებს მის ტრადიციებს.

შატბერდის ეკლესიაც, ოპიზისა და მიძნაძორის მსგავსად, „ნახევრადთავისუფალი ჯვრის“ ტიპისაა. დასავლეთის მკლავში მას პქონდა ხის პატრონიკე – შემორჩა მისი საყრდენი ოთხი კრონშტეინი, რომლებიც ჩასმულია კედლებში ძირიდან დაახლოებით 4,8 მ-ის სიმაღლეზე. პატრონიკეს იატაკის დონეზე დასავლეთ კედელში კარია, რაც მოწმობს, რომ აქ გარედან ამოდიოდნენ, ალბათ ხისავე მისადგმელი კიბით. ინტერიერში სუფთად დამუშავებული ქვით მხოლოდ კონსტრუქციულად მნიშვნელოვანი ნაწილებია გამოყვანილი, კედლის წყობა ნატეხი ქვისაა – ჩანს, ის თავიდანვე შესაღვსად იყო გამიზნული. ფასადებს ქვიშაქვის თლილი კვადრების პერანგი მოსავს. შენობის ექსტერიერი ზემოთგანხილულ ნაგებობებთან შედარებით უფრო მდიდრული და დეკორაციულია. ფასადთა გაფორმებაში ხუროთმოძღვარი ხშირად მიმართავს ორიგინალურ ხერხებს, რომლებიც არ გვხვდება სხვა თანადროულ ნაგებობებში. ასე, კედლებს გარედან ქართული გუმბათიანი ტაძრისათვის უჩვეულო თანაბარი სიმაღლის თაღნარი გაუყვება; აღმოსავლეთ ფასადზე ორის ნაცვლად ოთხი სამკუთხედად შეჭრილი ნიშაა; ასეთივე ნიშები გაკეთებულია გუმბათზეც. ორნამენტული რეპერტუარი მრავალფეროვნებით არ გამოირჩევა. სარკმელთა საპირეებზე გამოყენებულია ნული ჩუქურთმა (ორი სახის), თავსართებსა და კარნიზებზე – კონცენტრულენერვდურ-ბიანი პალმეტების მოტივი.

ეკლესიის ირგვლივ ახლა სხვა რაიმე ძველი შენობის ნაშთი არ ჩანს, მაგრამ 1888 წელს, ა.პავლინოვის ცნობით, აქ ჯერ კიდევ იყო შემორჩენილი მრავალრიცხოვანი ნაგებობები. ეს იყო ძალიან დიდი მონასტერი, რაც ასევე ეთანხმება ნერილობით ცნობებს შატბერდის „დიდებული ლავრის“ (ასე უწოდებს მას გიორგი მცირე) შესახებ.

როგორც ამ მიმოხილვიდან ჩანს, კლარჯეთის მონასტრებში ნაგებობათა მნიშვნელოვანი ნაწილი მთლიანად ან ნაწილობრივ დანგრეულია, მაგრამ შემორჩენილი მცირერიცხოვანი ნიმუშები მაინც იძლევა გარკვეული დასკვნების გამოტანის საშუალებას, პირველ რიგში სავანეთა მთავარი ეკლესიების შესახებ. ეს ეკლესიები, როგორც ნესი, გუმბათოვანია ან – იშვიათად – სამნავიანი (პარები). გუმბათოვან არქიტექტურაში ნამყვანი ადგილი უჭირავს „თავისუფალი ჯვრის“ (croix libre) ტიპის გავრცობილ-გართულებულ ვარიანტებს ე.ი. კომპოზიციებს, რომლებშიც ძირითად ვერულ სტრუქტურას მკლავთაშორის კუთხეებში ემატება დამხმარე სათავსები. ოპიზაში, მიძნაძორსა და შატბერდში ორ-ორი ასეთი სათავსია აღმოსავლეთ მხარეს, საკურთხევის აფსიდის აქეთ-იქით („ნახევრადთავისუფალი

ჯვარი"), დოლისყანაში — ოთხი, ყველა კუთხეში („კუთხეებშეცვებული ჯვარი"). ნყაროსთავში ანალოგიური გადანყვეტა დასავლეთ მხარეს მეორე სართულის დონეზე ხორციელდება. რამდენადაც საქართველოს სხვა მხარეებში ტიპოლოგიურად მსგავსი ნაგებობები მხოლოდ X ს.-ის შუახანებიდან გვხვდება, საფიქრებელია, რომ დამატებითასათავსებანი „თავისუფალი ჯვრის" კომპოზიცია სწორედ კლარჯეთის სამონასტრო არქიტექტურაში ჩამოყალიბდა და აქედან გავრცელდა ჯერ მეზობელ ტაოში, შემდეგ კი ქართლსა და კახეთში¹⁹.

კლარჯეთის ზემოთჩამოთვლილ ეკლესიათა ფრიად დამახასიათებელი თავისებურებაა ხაზგასმულად დაგრძელებული დასავლეთის მკლავი. ოპიზაში, სადაც ეს მიდრეკილება უკიდურესი სახით ვლინდება, მისი სიგრძის შეფარდება განივი მკლავის სიგრძესთან (შიდა ზომებით) შეადგენს 5,3-ს, ნყაროსთავში — 3,7-ს, დოლისყანაში — 3,5-ს, მიძნაძორში — 2,8-ს, შატბერდში — 2,7-ს. რამდენადაც ამ მაგალითებით შეიძლება ვიმსჯელოთ, აღნიშნული თვისება თავს იჩენს კლარჯეთის სამონასტრო ხუროთმოძღვრების სკოლის მთელი აქტიური არსებობის მანძილზე, როგორც IX, ისე X ს.-ში და მკვეთრად გამოარჩევს აქაურ ნაგებობებს ტაოს, ქართლისა და კახეთის ტიპოლოგიურად მონათესავე შენობებისაგან (შედარებისთვის: ექვეში შესაბამისი მაჩვენებელი არის 1,0, იკეში — 0,9, ხოჟორნაში — 0,8, კუნთურის საყდარში — 1,3). თვით კლარჯეთის მთავარი ქალაქის — არტანუჯის სამრევლო — არა სამონასტრო! — ეკლესიაც შესამჩნევად განსხვავებულ გადანყვეტას გვიჩვენებს, მკლავების სიგრძითა შეფარდება აქ 1,6-ს შეადგენს.

განსხვავებული გუმბათიანი ტიპის ერთადერთი შემორჩენილი ნიმუში კლარჯეთის მონასტრებში არის ხანძთის ეკლესია — „ჩახაზული ჯვრის" კომპოზიციის ნაგებობა. სხვათა შორის, დასავლეთის მკლავის დაგრძელების ტენდენცია ხანძთაშიც საკმაოდ ძლიერად არის გამოხატული — აქ ის 2,4-ჯერ სჭარბობს განივს (IX-X ს.-თა სხვა ამ ტიპის ეკლესიებში შეფარდება ასეთია: იყალთოში — 1,0, ბარცანაში — 1,3, ოზაანში — 2,0, ნეროში — 1,3, ვაჩეძორში — 1,3).

ბუნებრივია, დასავლეთის მკლავის დაგრძელება კლარჯეთის სამონასტრო ეკლესიებში გრძივი ღერძის აქცენტირებას იწვევს. ამას ხელს უწყობს შესასვლელების განლაგებაც. დამატებითასათავსებანი „თავისუფალი ჯვრის" კომპოზიციის ყველა ნაგებობაში ისინი მოწყობილია დასავლეთის მკლავში: თუ ერთი კარია — მის დასავლეთ კედელში, ე.ი. საკურთხეველიდან ყველაზე დაშორებულ ადგილას (ოპიზა, ალბათ ნყაროსთავი), თუ ორია — დასავლეთ და სამხრეთ (დოლისყანა, შატბერდი) ან დასავლეთ და ჩრდილოეთ (მიძნაძორი)

¹⁹ ქართულ არქიტექტურაში ამ კომპოზიციების გამოყენების შესახებ იხ: დ. თუმანიშვილი, „თავისუფალი ჯვრის" კომპოზიცია შუა საუკუნეების ქართულ ხუროთმოძღვრებაში. ნაშრომი ხელოვნებათმცოდნეობის კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, (ხელნაერი), თბ., 1982, გვ. 24-33, 37, 45, 123-124.

კედლებში. არსებითად მსგავსი ვითარებაა ხანძთაშიც – აქ შესასვლელები დასავლეთის მკლავის მიმდებარე კუთხის ნაწილთა გრძივ კედლებშია გაკეთებული. ძნელია დაბეჯითებით ლაპარაკი, მაგრამ მაინც საგულისხმო უნდა იყოს, რომ არცერთ შემორჩენილ ნაგებობაში არ ჩანს კარი განივ მკლავში. ვფიქრობ, ესეც კლარჯეთის სამონასტრო ეკლესიათა არქიტექტურის სპეციფიკური თავისებურებაა – ცოტას თუ გავისხენებთ IX-X ს.-თა სხვა ქართულ ჯვარგუმბათოვან ტაძარს, სამხრეთის ან ჩრდილოეთის მკლავიდან შესასვლელი რომ არ პქონდეს.

კლარჯეთის სამონასტრო ხუროთმოძღვრების დამახასიათებელ ნიშანთაგან შეიძლება აღინიშნოს აგრეთვე სარკმელთა გამორჩეულად დიდი ზომები. განსაკუთრებით თვალში საცემია მათი სიფართოვე. ნყაროსთავის ჩრდილოეთი მკლავის სარკმლის შიდა სიგანე 140 სმ-ს აჭარბებს, ოპიზის სამხრეთის მკლავის სარკმლისა – 150 სმ-ს. შესაბამისად, აქ ინტერიერები უკეთ უნდა ყოფილიყო განათებული, ვიდრე ქართლისა და კახეთის თანადროულ ეკლესიებში. აქვე უნდა ითქვას, რომ დოლისყანასა და შატბერდში გუმბათის ყელში ოთხი სარკმელია, მაშინ, როცა X ს.-ის I ნახევრის შემდეგ მთელ საქართველოში გუმბათის ყელის სარკმელთა რიცხვი იზრდება და ძალზე იშვიათად არის 6-8-ზე ნაკლები. როგორც ჩანს, დოლისყანისა და შატბერდის მშენებლები მისდევდნენ ადგილობრივ ტრადიციას, თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ ეს ტრადიცია საყოველთაო ხასიათის ყოფილიყო – მათზე ადრეულ ოპიზის ეკლესიას გუმბათის ყელზე ექვსი სარკმელი პქონდა.

რა თქმა უნდა, მოკლე მიმოხილვის ფარგლებში შეუძლებელია კლარჯეთის სამონასტრო არქიტექტურის სრული დახასიათება. მე შევეცადე მხოლოდ ზოგადად წარმომეჩინა მისი საერთო სურათი და ყურადღება გამემახვილებინა ზოგიერთ თავისებურებაზე.

MONASTIC ARCHITECTURE OF THE 9th-10th CENTURIES IN KLARJETI

Summary

The wide-scale monastic movement, launched on the initiative of Grigol Khandzteli, was one of the major events in the spiritual life of medieval Georgia. As a result, numerous monasteries were founded or renovated, including the celebrated cloisters of Klarjeti: Opiza, Khandzta, Shatberdi, Tsqarostavi, Midznadzori, Parekhi, Berta, Jmerki, Mere, Daba, Baretelta and Dolisqana.

In four of the points listed, viz. Jmerki, Mere, Baretelta and Daba, only insignificant fragments of monastic structures have survived. In Midznadzori and Tsqarostavi there are dilapidated churches, presumably dating from the 9th cent. (perhaps built at the time of the foundation of the monasteries, i.e. in the 830s-840s). The small church in Parekhi dates from the same period. Another, larger church was built there somewhat later - in the late 9th - or early 10th century. The church in the Opiza monastery, founded earlier than the other cloisters (not later than the mid-8th cent.), was renovated several times. Its compositional plan took shape in the second half of the 9th cent., the structure assuming its final form in 945-954. (At present it is destroyed). The church in Khandzta (Porta) dates from 918-941, and in Dolisqana from 954-958. Berta, too, should be dated to approximately the same period. The Shatberdi church was built in the late 10th and early 11th cent. Besides, the remains of refectories are preserved in the monasteries, dating in all probability from the 10th cent. (Tsqarostavi, Opiza, Khandzta, Berta), as well as 13th-14th cent. belfries (Opiza, Khandzta) and chapels and cells.

The monastic churches in Klarjeti constitute cruciform domed structures rarely three-naved basilicas and single-naved structures (the churches in Parekhi). Complicated variants of the *croix-libre* type hold a leading place among the domed types, i. e. compositions in which corner chambers are added to the principal cruciform structure. In Midznadzori, Opiza and Shatberdi such chambers are only on the eastern side laterally to the altar apse; in Tsqarostavi in the western part, at the level of the second storey, and in Dolisqana at the four corners. As typologically similar buildings in other regions of Georgia occur only after the mid - 10th century, it should be assumed that the Klarjeti monastic architecture was the seat of the spread of the compositional variant of the *croix-libre* with additional chambers.

ორი ეტიუდი ძალაძე თელავის ისტორიიდან

(წმინდა ქეთევანის სახ. ეკლესია თელავში და „ვინმე ხუცი“)

„ფილტვად აქვს კახეთს თელავი“- წერდა თავის ერთ-ერთ ლექსში ვაჟა-ფშაველა და მართლაც, ამ მოხდენილად ნათქვამ სტრიქონში ზუსტად არის განსაზღვრული ქალაქ თელავის ადგილი და როლი კახეთის ისტორიაში.

ყველაზე ძველი ცნობები თელავის შესახებ მოცემულია მეორე საუკუნის ბერძენი მეცნიერის კლავდიოს პტოლემეის „გეოგრაფიკაში“, ხოლო შემდეგ, მეათე საუკუნის არაბი გეოგრაფის ალ-მუკადასის თხზულებასა და „ქართლის ცხოვრებაში“.

ქალაქ თელავში, ვიდრე მას მოიხსენიებდა ისტორიკოსი ლეონტი მროველი, როგორც ცნობილია, აგებული იყო ისეთი ისტორიულ-არქიტექტურული ძეგლი, როგორცაა, V-VI საუკუნეების სამნავიანი ბაზილიკური ეკლესია „ღვთაება“. ცნობილმა ხელოვნებათმცოდნემ, აკადემიკოსმა გიორგი ჩუბინაშვილმა „ღვთაება“ უფრო ადრე აგებულ ტიპიურ ბაზილიკურ ეკლესიათა რიგში განიხილა. როდესაც ამ ძეგლის ტერიტორიაზე არქეოლოგიური გათხრები ჩატარდა, აღმოჩნდა „ეკლესიის თანადროული სამარხები“. უფრო ადრეც, შემთხვევით აღმოჩენილმა არქეოლოგიურმა ნიმუშებმაც განამტკიცეს აზრი, რომ თელავში იყო „...გვიან ბრინჯაოს-ადრე რკინის, ელინისტური და გვიან ანტიკური ხანის ნასახლარები თუ სამაროვანი. აქ აღმოჩენილი მასალები გენეტიკურად ახლო კავშირს ავლენს იორ-ალაზნის აუზის სინქრონულ მასალებთან“¹.

თელავის მიმდებარე ტეროტორიებზე არსებული ნამოსახლარების-„ფოხარეულების“ (უფრო ზუსტად, „ფხოვარეულების“), არტოზანის (სოფელ რუისპირში) და მარკაანის (სოფელ შალაურში) არქეოლოგიურმა შესწავლამ ნათელი მოჰფინა ქალაქის გეოგრაფიული არეალის ისტორიულ წარსულს.

1962 წლიდან თელავში გ. ლომთათიძის, ც. ჩიკოიძისა და ლ. რჩეულიშვილის ხელმძღვანელობით დაიწყო აკად. ი.ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის კვლევითი ექსპედიციები და მოპოვებული იქნა ქალაქის ისტორიის ახალი მასალები.

ცნობილია, რომ ფეოდალურ ხანაში თელავის მახლობლად მდებარე არტოზანში, იყალთოში, ალავერდსა და ნეკრესში სამოღვაწეოდ მოვიდნენ ათცამეტი ასურელი მამათაგანი: შიო მღვიმელი, ზენონ იყალთოელი, იოსებ ალავერდელი და აბიბოს ნეკრესელი. მათგან

¹ ც. ჩიკოიძე. ქალაქი თელავი. თბ., 1979, გვ. 8-9.

წმინდა შიო, სანამ მღვიმელი გახდებოდა, ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა სოფელ არტოზანში, სადაც დღესაც დგას მის სახელზე აშენებული მონასტერი. წმინდა მამა ანტონ მარტყოფელი კი ერთხანს იყალთოში ცხოვრობდა, შემდეგ არტოზანში, ალავერდსა და ლოპოტის ხეობაში, საიდანაც გადავიდა სოფელ მარტყოფში და საბოლოოდ იქვე დაამკვიდრდა.²

სრულიად ბუნებრივია ათცამეტ ასურელ მამათაგან ამ ხუთი მოღვაწის კავშირი თელავთან, სადაც იმხანად უკვე აგებული იყო ღვთაების ეკლესია, რომელიც შუამთის, იყალთოს, ალავერდისა და ნეკრესის საეკლესიო ცენტრებთან ერთად აუცილებლად წარმოადგენდა კულტურულ-საგანმანათლებლო კერას.

თელავი მხოლოდ ფეოდალურ ხანაში იქცა კახეთის სამთავროს ცენტრად, დედაქალაქად. ლეონტი მროველს თელავი კახეთის, კუხეთისა და შერეთის ერთ-ერთ უმთავრეს ადმინისტრაციულ ცენტრად მიაჩნდა. ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით: „კვირიკემ დაიპყრო კახეთი და შერეთიცა და იწოდა მეფედ კახთა“. იქვე მითითებულია ისიც, რომ მანვე „ჰყო თელავი სასახლედ და ტახტად კახეთისა და შერეთისა“³. ჩვენი საუკუნის გადასახედიდან კი ისტორიკოსმა ც. ჩიკოიძემ შენიშნა, რომ „პოლიტიკური ცენტრის კახეთში გადატანას, როგორც ჩანს, ხელი შეუწყო მისმა გეოგრაფიულმა მდებარეობამ, იგი მდებარეობდა ორი ძლიერი სამთავროს საზღვარზე, რაც ხშირად განსაზღვრავდა მის, როგორც კულტურულ, ისე ადმინისტრაციულ მდგომარეობას და ორივე სამთავროს აღმავლობა ხელს უწყობდა მის ეკონომიკურ და პოლიტიკურ დანინაურებას.“⁴

თელავში, „ძველი გალანის“ სანახებში აშენებული 4403 კვ. მეტრის ფართობი ციხე-დარბაზების ქონგურებითა და სათოფურებით დამშვენებული მიდამოები აკად. გ.ჩუბინაშვილმა მიიჩნია X-XI საუკუნეების კახეთის ქორეპისკოპოსთა რეზიდენციად.⁵

თელავში, კვირიკე დიდის შემდეგ, ცოტა ხანს მეფედ იჯდა აღსართან ძე გაგიკისი, რომელმაც შეძლო კახეთის დაკარგული ციხე-სიმაგრეების დაბრუნება. კახეთის შემდგომ წინსვლას 1080 წელს დანყებულმა „დიდმა თურქობამ“ შეუშალა ხელი.

1104 წელს დავით აღმაშენებლის ძალისხმევით კახეთი შევიდა სრულიად საქართველოს სამეფოს საზღვრებში. შემდეგ ერთმანეთს მოჰყვა თამარის ბრწყინვალე ეპოქა და მონღოლთა შემოჭრა-გაბატონება. ამიტომაც, თელავმა თანდათანობით დაკარგა ძველი დიდება და ჩანს, რომ მნიშვნელოვანი არაფერი აღარ მომხდარა

² ს. კაკაბაძე. ისტორიული საბუთები. წიგნი I. ტფილისი, 1913, გვ. 46.

³ ქართლის ცხოვრება. ტომი IV. ბატონიშვილი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბ., 1973, გვ.561.

⁴ ც. ჩიკოიძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 13.

⁵ Г. Чубинашвили. Архитектура Кахетии. Тб., 1959, გვ. 517-519.

ქალაქის კულტურულ-საგანმანათლებლო ცხოვრებაში.

მე-15 საუკუნის მეორე ნახევარში გიორგი მერვემ (1466-1476) სათავე დაუდო დამოუკიდებელი კახეთის მეფეთა დინასტიას. მას და მის ვაჟს ალექსანდრეს (1476-1511) უკავშირდებათ მრავალი მნიშვნელოვანი საქმის განხორციელება, როგორც ადმინისტრაციულ და სამხედრო; ასევე კულტურულ-საგანმანათლებლო სფეროში. მართალია, იმხანად კახეთის ადმინისტრაციული ცენტრი გრემი იყო, მაგრამ თელავს მაინც შენარჩუნებული ჰქონდა გარკვეული ეკონომიკური ფუნქცია.

1663 წელს ირანის შაჰმა კახეთი უბოძა 17 წლის არჩილ ვახტანგის ძეს (შაჰ-ნაზარ-ხანს). არჩილს, როგორც ბაგრატიონთა შთამომავალს, შაჰისაგან ბოძებული ქვეყანა უმტიკინეულოდ არ ჩაბარებია. ეს იმით აიხსნება, რომ კახეთის სამეფო ტახტს თავისი კანონიერი მემკვიდრე ჰყავდა ერეკლე დავითის ძის სახით.

მოსახდენი მაინც მოხდა. არჩილმა 1664 წლის გაზაფხულ-შემოდგომას და 1665 წლის გაზაფხულზე სამი დიდი ბრძოლა გადაიტანა, რასაც კახეთში მშვიდობიანობის დამყარება მოჰყვა. როგორც ქახუშტი ბატონიშვილი წერს: „არჩილ ჰყო სასახლე თელავს და განაახლნა ეკლესიანი ყოველნი კახეთისანი და დასხა ეპისკოპოზნი, მატა სჯულსა და შენობასა ქვეყნისასა“.⁶

არჩილმა თავისი სასახლე ააგო კვირიკე დიდის სასახლის აღმოსავლეთით, ბატონის წყლისა და კაკლის წყაროს შუა ფართობზე, რომელიც შემალელებულ ადგილზე მდებარეობს და ბუნებრივი ზღუდის შთაბეჭდილებას ახდენს.

საინტერესოა თუ რა ნიშნით შეარჩია არჩილმა ეს ადგილი სასახლის ასაგებად. ამის შესახებ არ მოგვეპოვება ცნობები, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ მეფეს სასახლის ასაშენებლად უფრო ადრე აქ აგებულმა პატარა ბაზილიკურმა ეკლესიამ მისცა სტიმული და იმ ბუნებრივმა პირობებმაც განაპირობა, რაც ამ სანახებს აქეთ. თვით სასახლის ირგვლივ, თანამედროვეთა ცნობები, სამწუხაროდ, ცოტა შემოგვრჩა, საგულისხმოა აზრი გიორგი ლეონიძისა, რომელიც წერდა: „მდიდრულად მოხატული ყოფილა აგრეთვე არჩილ მეფის (XVII საუკ.) სასახლე თელავში. ამ მხატვრობის ნაშთი ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში მოჩანდა.“⁸

ჩანს, რომ ხსენებული ეკლესია აუგიათ მე-17 საუკუნის 30-იან წლებში, თვითურა პირველის ხელშეწყობით, დედამისის — ქეთევან დედოფლის სახელზე. ამის თაობაზე საინტერესო ცნობას გვანდის პლატონ იოსელიანი, რომელიც წერს, რომ ქართლ-კახეთის მეფე გიორგიმ იოანე აფხაზს „თელავსა ორჯერ გაატანა სანთლები კელაპტრები, რათა დღესა ქეთევან დედოფლობისასა, დაესწროს

⁶ ც. ჩიკოძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 69.

⁷ ქართლის ცხოვრება, IV, გვ. 603.

⁸ პ. იოსელიანი. ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, ა. განერელიას შესავალი წერილით, რედაქციითა და შენიშვნებით. ტფილისი, 1936, გვ.403.

ნირვისა ჟამს მცირესა ეკლესიასა შინა, აღშენებულსა მუნ თეიმურაზ მეფისაგან პირველისა, ესე ეკლესია არის პირველი ნაკურთხი ქეთევან დედოფლისა ნამებულის სახელზედ".⁹ ლეგენდა-გადმოცემების მიხედვით ამ ეკლესიის აშენება დაკავშირებულია ქეთევან დედოფლის ნამების დროს ხელაყრობილი ღვთისმშობლის ხატის სასწაულთან: დედოფალს ხატი ხელიდან გასხლტომია, აფრენილა ცაში და გადმოფრენილა კახეთში, თელავში, სადაც მაშინ ჯერ კიდევ არ იყო აშენებული კახთმეფეთა სასახლე. ღვთისმშობლის ხატი ოქროს ძაფებით ციდან ჩამოშვებულია იმ ადგილას, სადაც დღეს დგას წმინდა ქეთევანის სახელობის ეკლესია და იქ დევანებულია. შემდეგ ცხრა დღეში აუგიათ ეს ეკლესია.¹⁰

გავიდა წლები და საუკუნეები. თელავის წმინდა ქეთევანის სახელობის ეკლესიის შესახებ დუმდა ისტორია. მხოლოდ XIX საუკუნეში მცხოვრები ისტორიკოსის პლატონ იოსელიანის წიგნზე „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა“ დართული ცნობით შევიტყვეთ, რომ ამ ეკლესიაში აწრისხატის დეკანოზმა, მწერალ-მწიგნობარმა სოლომონ-მა „1795 წელს ზურგიით დაეატიანა ხატი პირისმღეთისას ქალაქიდან დაუდვა ურემსა მცხეთაში და აქედან გამოსული არაგვსა, წავიდა თელავს და დახიზნა მუნ იგი ქეთევან დედოფალის ეკლესიასა“¹¹.

ქეთევან დედოფლის ეკლესია თელავში იმხანად ცნობილი სამლოცველო ყოფილა, პლატონ იოსელიანის ცნობით, მეფე გიორგი ერეკლეს ძემ იოანე აფხაზი გაგზავნა თელავში ორჯერ, სანთლები დაანთებინა და წირვასაც დაესწრო.

სწორედ ქეთევან დედოფლის სახელზე თელავში აშენებულმა ეკლესიამ განაპირობა, რომ ამ ტერიტორიაზე მეფე არჩილმა ააგო სასახლე, შემდეგში ცნობილი კახთმეფეთა რეზიდენცია, რითაც მეფე-პოეტმა არჩილმა კახეთის ტახტის არალეგიტიმურმა მფლობელმა, კახელების გული მოიგო.

თელავში ქეთევანის სახელობის ეკლესიის მდებარეობის შესახებ ორჭოფული აზრი ტრიალებს, რაც გამოწვეულია იმით, რომ რუს აღმწერებს მე-19 საუკუნის დასაწყისში (1802 და 1819 წლებში) ამ ადგილას პეტრე-პავლეს სახელობის ეკლესია აქვთ მინიშნებული, რაც, ჩვენი აზრით, გამოწვეულია ქართველი წმინდანის სახელზე აშენებული ეკლესიის და ისტორიული სინამდვილის უგულვებელყოფით.

კახთმეფეთა სასახლის არეალში მოქცეული წმინდა ქეთევანის სახელობის ეკლესიაზე 1982 წელს ნერდა ცნობილი ხელოვნებათმცოდნე, წიგნის „თელავის“ (1963) ავტორი ლევან რჩეულიშვილიც.¹²

⁹ იქვე, გვ. 264.

¹⁰ ლეგენდა ჩავინერეთ 1962 წ. თელავში იაგორ ძულიაშვილისაგან (დაცულია ჩვენთან).

¹¹ პ. იოსელიანი. დასახ. ნაშრ., გვ. 260

¹² ლ. რჩეულიშვილი. თელავის „ბატონის ციხის“ არჩილისეული სასახლის რესტავრაციის ირგვლივ. — ძეგლის მეგობარი, 60, თბ., 1982, გვ. 64.

დროა, თუ უკვე ფრიად დაგვიანებული არ არის, აღუდგინოთ კახთმეფეთა სასახლის არეალში მოქცეულ პატარა ბაზილიკურ ეკლესიას წმინდა ქეთევანის სახელი და აქ ყოველ წელს აღინიშნოს „ქეთევანობის“ დღესასწაული.

ცნობილია, რომ 1667 წლიდან კახეთს მართავდნენ განჯის სახანოს ბეგლარ-ბეგები ან ხანები. მათ რეზიდენციას წარმოადგენდა ყარაღაჯი, ნაცვლად თელავისა, რადგან ტერიტორიულად ყარაღაჯი უფრო ახლოს მდებარეობდა განჯასთან. ეს მდგომარეობა გაგრძელდა 1706 წლამდე, სანამ დავით მეორე იმამ-ყული-ხანმა (1703-1722) კვლავ თელავი არ აქცია კახეთის სატახტო ქალაქად.

დავით მეფემ სხვა სასიკეთო საქმეებთან ერთად მნიშვნელოვნად განამტკიცა კახეთის თავდაცვისუნარიანობა. იმ დროს მომძლავრებული ლეკიანობისგან თავდასაცავად, დავითის ბრძანებით, ააგეს ციხეები თელავში, ალავერდში, ლალისყურში, შილდამი, ყვარელში, გაეაზში, ვეჯინში, საგარეჯოსა და ხაშშში. მიუხედავად ამისა, იმ დროს კახეთის მდგომარეობაზე ვახუშტი წერს: „ლეკთა დაიპყრეს კახეთი, მაჰმადიან ჰყვეს და დაუდგინეს მოლანი მათნი დაბნებითა, ციხესიმაგრეთა შინა“¹³.

ვახტანგ მეექვსის რუსეთში წასვლის შემდეგ (1724 წ.) მაჰმად-ყული-ხანმა (კონსტანტინე) გაათავისუფლა კახეთი ოსმალთაგან. როგორც მემკვიდრე წერს: კონსტანტინემ „შემოიკრიბნა კახნი, თუშნი, ფშავნი და ხევსურნი და წავიდა და მოვიდა მუხრანს, მუნ მოეგებნენ არაგვ-ქსნის ერისთავნი“¹⁴. შემდეგ კი კონსტანტინე ჩადის ანანურში თავის ძმასთან თეიმურაზთან, რადგან „ვერლა შთავიდოდა კახეთს ლეკთა გამო“. ვახუშტისავე ცნობით კონსტანტინემ „ნაიყვანა ძმაცა თავის თეიმურაზ ღედანულითურთ და მუნ იყოფებოდნენ წელსა ერთსა“. სწორედ მაშინ იხელთეს დრო ლეკებმა და ქარელებთან ერთად კიდევ ერთხელ შემოიჭრნენ კახეთში. ისტორიკოსის ცნობით „მოადგნენ თელავს სპანი დიდნი და ბრძოდეს კვირა ერთი. მისჭირდა თელაველთა და განწირნეს თავი და გამოვიდნენ განზრახვითა ვინმე ხუცისათა, რომელი ეტყოდა ძლევასა ლეკთა ზედა...ეკვეთნენ თელაველნი და მოსრნეს ბანაკნი მათნი, აიოტნეს და აღილეს ალაფნი მათნი. ამის მხილველთა კახთა მოსრნეს ყოველნი თვისთა შინა მყოფნი და იდგნენ მტკიცედ“¹⁵.

ლევკების წინააღმდეგ „ვინმე ხუცის“ ხელმძღვანელობით თელაველთა თავგანწირულმა ბრძოლამ ასახვა პპოვა ხალხურ ლექსებსა და გადმოცემებში. 1962 წელს 85 წლის იაგორ ძულიაშვილმა ფანდურზე დაამღერა ასეთი ტექსტი:

„დავიძარი, ნამოვედით,
მოგვიძლოდა მღვდელი ხელა,
ხმალდახმალ გადაერია

¹³ ქართლის ცხოვრება, IV. გვ. 622

¹⁴ იქვე, გვ. 623

¹⁵ იქვე.

პირი სისხლით გაისველა...
შეაშინა ლეკის ჯარი
გადარეკა მთებში ყველა,
ანაფორა გადაიძრო
მტერ-მოყვარე გაახელა..."¹⁶

მოტანილი ლექსიდან ჩანს, რომ ლეკებთან მეზრძოლ თელაველებს მეთაურობდა ხუცესი ხელა ხელაშვილი. ვახუშტი ბატონიშვილმა არ იცოდა მის შესახებ სხვა რაიმე ცნობა, გასაგები მიზეზის გამო, რადგან ამ დროს იგი უკვე მოსკოვში ცხოვრობდა, ხალხმა კი შემოინახა ფაქტი, რომ იყო მღვდელი ხელაშვილი.

რომელ წელს მოხდა ლეკთაგან გათავისუფლება? ვფიქრობთ, ეს იყო 1726 წელს. ამ ფაქტს ეხმაურება ხალხური ლექსი, რომელიც ჩავინერეთ 1962 წელს თელავში მცხოვრებ 90 წელს მიღწეულ სოლომონ მუმლაურისაგან. აი, თვით ტექსტიც:

„ლეკები რომ შემოვიდნენ-
თელავს, ვუთხარ მეფის ძესა,
ხევ-ხევ მოიპარებიან
კლავენ ქალებს, სწყვეტენ რძესა;
მოდის ჩემსკენ გულხადარა
ის უღმერთო ყელში მწვდესა
დამაგლიჯეს საკინძები,
მკერდი გადამიღელესა...
ვეხვენები ლეკის ბელადს,
ვეფიცები გამჩენ ღმერთსა,-
ნუ ნაასხავთ ჩვენს ცხვარ-ძროხას
ნუ ამოწყვეტთ ძისა ძესა...
ღმერთო, იხსენ საქართველო
ნუ ჩააგდებ მტრისა ხელსა“¹⁷.

შემორჩენილია ხალხური ლექსი ლეკის ბელადის განწყობილებაზეც, რომელიც ჩავინერეთ 1965 წელს თელაველი ქვისმთლელი რამანა უთმელიძისაგან:

„გაბრაზდა ლეკის ნაიბი
სახეზე ურბენს ალები,
რო ვერ შევიდა ციხეში,
რო ჩაუკეტეს კარები...
ხელი დარია კახელებს
ადინა სისხლის ღვარები“¹⁸.

ისმება კითხვა, თუ ვინ იყო თელაველი „ვინმე ხუცი“? მისი სახელი ხალხურ ლექსებსა და გადმოცემებში „ხელად“ მოიხსენიება. სხვათა შორის, კახეთში დღესაც ჩვეულებრივია ამა თუ იმ გვარის

¹⁶ გ. ჯავახიშვილის ფოლკლორული ჩანაწერების პირადი ფონდი.

¹⁷ გ. ჯავახიშვილის ფოლკლორული ჩანაწერების პირადი ფონდი.

¹⁸ იქვე.

შემოკლებული ფორმით მოხსენიება, მაგრამ ჩვენთვის მაინც საინტერესოა თელაველი მღვდლის ხელაშვილის ნამდვილი სახელი. იგი პირველად იხსენიება დავით ჩუბინაშვილის სანკტ-პეტერბურგში 1854 წელს გამოცემულ „ქართლის ცხოვრებაში“. აქვე, ვკითხულობთ, რომ „ამ დროს ჭარებელმა მოიშველიეს დალესტანი და მოადგნენ თელავსა. ერთი კვირის შემდეგ, საქმე რომ გაუჭირდათ დიმიტრი მღვდლის ხელაშვილის რჩევით გამოცხადნენ ციხით, დაამარცხეს ლეკები და განყვიტეს“¹⁹.

მაშასადამე, თელაველი მღვდლის ხელაშვილის სახელი ყოფილა დიმიტრი, რომლის ხელმძღვანელობით 1726 წელს განთავისუფლებულ იქნა თელავი.

საინტერესოა ვიცოდეთ ვინ არიან ხელაშვილები და რა ცნობები მოგვეპოვება დიმიტრი ხელაშვილის შესახებ?

კახთმეფეთა სასახლეს თელავში მე-17 საუკუნიდან უკავშირდება ხელაშვილების საგვარეულო. ისინი იყვნენ „სრულიად ერნი ქიზიყისანი“ და მათ შესამჩნევი ნვლილი შეიტანეს ქართული ლიტერატურის ისტორიაში.²⁰

ქიზიყის სოფელ ვაქირში მცხოვრები ხელაშვილებიდან დიმიტრი იყო პირველი, რომელიც ერეკლე პირველს (ნაზარ-ალი-ხანს) და მის მეუღლეს ანა დედოფალს თელავს ჩამოუყვანიათ და აღუზრდიათ. შემდეგში კახეთის მეფეები თეიმურაზ მეორე, ერეკლე მეორე და გიორგი მეთორმეტე დიდ ყურადღებას იჩენდნენ ამ საგვარეულოს წარმომადგენელთა მიმართ.

1777 წელს ერეკლე მეორეს, მის მეუღლეს დარეჯან დედოფალს და ბატონიშვილებს გაუციათ სიგელი, რომლითაც ხელაშვილებს აზნაურობა უბოძეს.

აღნიშნულ სიგელში ხელაშვილთა შესახებ მრავალი საინტერესო ცნობაა მოცემული. მასში ნათქვამია: „ბებიაჲმან ჩვენჲმან სულითა ბრწყინვალეჲმან ანნა დედოფალჲმან და უფროსლა მეფეჲმან, რამეთუ დროსა ისპაანს ყოფისა ძისა თვისისა მეფის დავითისა და სიმცირისა ღირსად ნეტარებით მოხსენიებულისა მამისა ჩვენისა მეფისა და ცხოვრებულისა უფლისა თეიმურაზისსა, — მართებდა სკიპტრასა მეფობითსა კახეთსა წინა; ძიებაი თურმე პქმნა, რათა მშვენიერხმოვანი ვინმე ყრმაი ჰქსნორი პასაკითა სულითა ბრწყინვალისა. მამისა ჩვენისა ჰპოვონმცა, რათა ტკბილ-მგალობელ ყოფად აღზარდოს იგი ძისათვის მათისა და მამისა ჩვენისა. აღსრულებაი მიუღიეს მაჰინ სანადსა თქმულსა მის ღირსად-სანატრელ-სახსენებლისა ბებიისა ჩვენისა დედოფლისასა, რომელ ბრძანებითა მისით პოვნილი ხელაშვილი ყრმაი

¹⁹ ქართლის ცხოვრება დასაბამითგან მეთცხრამეტე საუკუნემდის, ნაწილი II, ახალი მოთხრობა, 1467 წლიდან ვიდრე 1800 წლამდე, გამოცემული უ. ჩუბინაშვილისაგან, სანკტ-პეტერბურღს, 1854, გვ. 139.

²⁰ ბ. ჯავახიშვილი. თელავის ლიტერატურული ცხოვრება (XVII-XIX სს.). სადოქტორო დისერტაცია თბ., 1994, გვ. 23-25, 80-94.

დიმიტრი წარუდგენიესთ წინაშე დედოფლისა, რომელიცა პსტნდა თურმა სიმაღლესსა მისსა და ბრძანა განსწავლულ-ყოფად იგი გამოცდილთაგან მოძღვართა გალობისათა და შესაბამ წადილისა მათისა იქმნაცა“²¹.

დიმიტრი ხელაშვილი შემდეგში ერთგულად ემსახურებოდა თეიმურაზ II-ეს, მეფე კონსტანტინესა და ერეკლე მეორესაც. ერეკლე II მიუთითებს, რომ „დიმიტრი მყოფი პალატსა მამისა ჩვენისასა, მომგებელი პატიოსანისა და განკძალულისა ცხოვრებისა, რომელი პშევნის კაცთა წმინდისა საკურთხეველისა გარეთ მდგომარეთა, სათნო იქმნა ღირსად სანატრელ მოხსენებულთა და სულითა ნათელ-ქმნილთა მშობელთ ჩვენთ მეფისა თეიმურაზისა და მეფის ვახტანგის ასულისა დედოფლისა თამარისა, რომელთა ბრძანებითა სანატრელთა მათ მშობელთა ჩვენთათა თვით მეცა სიყრმესა შინა ჩემსა მივეცი პსწავლად გალობისა ღვთივ-სულიერისა, აღზრდად ხელთა შინა მისთა თქმულსა მას მღვდელსა ხელაშვილისა დიმიტრი, რომლისთვის არა მცირედ დაშვრა სწავლასა შინა გალობასა ჩემზედა“²², რაც შეეხება დიმიტრი ხელაშვილის დამსახურებას კონსტანტინე მეფის დროს იგი ასეა შეფასებული: „და არა დაიტყვების ესეცა, რომელ დროსა ოსმალთა და ლეკთაგან წარტყვევნისა და მოოხრებულთა დაპყრობისა კახეთისა და ნაწილთა ქართლისათა და ქართლისა სრულიად ოსმალთაგან დაპყრობისას, მეფობისა ზე კახეთსა ზედა ბიძისა ჩვენისა მეფისა კონსტანტინესსა, ოდეს იგი კახეთი ყოველი კიდე მთავართა და აზნაურთა სარწმუნოებასაცა დამტყვებელნი ეზავნენ ლეკთა, და ხსენებული იგი ბიძა ჩვენი მეფე კონსტანტინე იძულებული საჭიროებისაგან განსაცდელთასა ნეტარ-ხსენებულთითურთ მამით ჩემით წარვიდნენ მლტოლვარენი ფხოვად და მრავალნი წელიწადნი ცხოვრობდნენ მუნ“²³. მათთან ერთად იყო დიმიტრი ხელაშვილიც და ერთგულად ემსახურებოდა „დროთ საჭიროებისა და იწროებისათა.“

აღბათ, იმიტომ იყო, რომ ხელაშვილებს თეიმურაზ მეორემ და ერეკლემ კახთმეფეთა სასახლის გალავანთან დასახლების უფლებაც კი მისცეს. ამიტომ დღესაც ხელაშვილთა შთამომავლები მამა-პაპათა ნაფუძარზე ცხოვრობენ.

გარდა დიმიტრი ხელაშვილისა, აღნიშნულ სიგელში ნახსენებია მისი ვაჟი იოსებიც, რომელიც ერთგულად ემსახურებოდა მეფე ერეკლეს ოჯახს. იგი ვახტანგ და გიორგი ბატონიშვილებს „ასწავებდა წერილთა სამღვდელთა და გალობათა“. იოსები თან ახლდა ლევან ბატონიშვილს რუსეთში ყოფნისას და „კვალად ერთგულთა მონათა-ჰმსახურებდა ძესა

²¹ ამ სიგელის დედანი ხელთ პქონია ცნობილ მოღვაწეს პ. კარბელაშვილს.- იხ. მისი ქართლ-კახური სასულიერო და საერო კილოები. ტფილისი, 1898, გვ. 63-64.

²² პ. კარბელაშვილი. დასახ. ნაშრ. გვ. 64.

²³ იქვე, გვ. 65

ჩვენსა, მყოფსა ევროპასა შინა²⁴.

სიგელში პატივისცემითაა მოხსენიებული გიორგი და ნიკოლაოს ხელაშვილებიც. ნიკოლაოსი იყო დიმიტრის დისწული, რომელიც ერეკლეს დახასიათებით: „სიყრმესა შინა ჩემსა აღიზარდა ჩემთანა, როსა პსნავლისა ჩემისასა და მისის ტკბილ-ხმოვანისა გალობისა და მჭევრ-მეფსალმუნეობისა და მწიგნობრობასა მიმართ დაამეებით მიდრეკილი იყო გონებაი ჩენი, და მგალობლისა და მწიგნობრობისა ხელოკნებით გვმსახურებდა ჩვენ ეკლესიასა შინა პალატისა ჩვენისასა“.²⁵ ამავე სიგელში, რომელიც სიღნაღელ აზნაურ ბარბარე დიმიტრის ასულ ხელაშვილს დროებით უთხოვებია პ. კარბელაშვილისათვის, მოხსენიებულ იოსებ ხელაშვილს, მის შვილებსა და ბიძაშვილ ნიკოლაოსს აზნაურობა ებოძათ. ჩვენთვის ეს სიგელი საინტერესოა, როგორც მწიგნობრობითა და მგალობლობით განთქმული ხელაშვილების გვარის მატთან. ხელაშვილები კი მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი თელავის ლიტერატურულ-საგანმანათლებლო ისტორიასთან.

საჭიროდ მიგვაჩნია განხილვა კიდევ ერთი სიგელისა ანუ „მონშობის წერილისა“, რომელიც ხელაშვილს ეხება.

დედოფალ მარიამისა და ბატონიშვილებისაგან 1832 წლის 17 მარტს, ხელაშვილებისათვის ბოძებულ „მონშობის წერილში“ აღნიშნულია, რომ ისინი არიან „შთამომავლობანი თქვენნი განსხვავებულ იყვნეს აღრიდგანვე მეფეთა წინაპართა ჩვენთა მიერ“. და კერძოდ, ხელაშვილთა წინაპარზე სწერია: „მოუყვანიუეს ერთი წინაპართა თქვენგანი და ალუზრდიეს პალატსა შინა თუსსა ყოვლითა საღმრთოთა და სამეცნიეროთა სწავლით და სრულისა მგალობლობითა და დაინესებიეს თუსთანა იგი შემდგომნი მათნი შემდგომად კარისა თუსისა უხუცესს პროთოიერეიდ და მგალობელთა და მწიგნობართ მთავრად, რომელთაცა შთამომავლობანი ღირსებისა ამას შინა სრულისა პროთოიეროებისასა, რომელ არს ჩვენებრ მღვდელთ დეკანოსობად და დანესებულ იყვნენ თელავის კარის ეკლესიას შინა, რომელთაცა შთამომავლობანი ღირსებასა ამას შინა მყოფნი ვიდრე მახლობელთა ჟამამდე იყოფოდეს დროსა დიდებულთა მეფეთა სრულიად ქართლისა, კახეთისა და სხვათა დავითიან ბაგრატიონთა მეფისა ირაკლი მეორისა და პირმშოისა ძისა მისისა მეფისა გიორგი მეათცამეტისა“²⁶.

ხელაშვილების „მონშობის წერილში“ ნახსენებია იოსებ და გიორგი ხელაშვილები, რომლებიც შეფასებულნი არიან ასე: „პატივცემულნი გვამნი მეფეთაგან და სწავლულნი ფრიად საღმრთოითა წერილითა მეცნიერებითა, მწიგნობრობითა და სრულისა მგალობლობისა

²⁴ პ. კარბელაშვილი. დასახ. ნაშრ., გვ. 66

²⁵ იქვე.

²⁶ დ. მეგრელიძე. იონა ხელაშვილის ბიოგრაფიისათვის. — მრავალთავი.

ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი. I. თბ., 1971, გვ. 273.

²⁷ იქვე.

ხელოვნებითა მშვენიერ და ტკბილ-ხმაობითა“²⁷

ამავე საბუთში ასეთი ფაქტიცაა აღნუსხული, რომ თეიმურაზ II ნადირშაჰის მიწვევით, როცა სპარსეთს წავიდა, მაშინ დავით ხელაშვილი, პაპა მწერალ იოანე ხელაშვილისა, თან ახლდა „მეფესა ირაკლის და მუნ სპარსეთსა შინა სამაგალითოდ ყოვლისა ერთგულებით, სიმხნითა და მამაცობითა უმსახურნიეს მეფეთათვის“²⁸ ასეთივე ერთგულებით იყო ცნობილი გიორგი ხელაშვილიც, მამა იოანე ხელაშვილისა. შემდეგში ამავე გვარისშვილები თელავში სამეფო კარის ეკლესიის დეკანოზები იყვნენ და გარკვეული ღვაწლი შეიტანეს მწერლობის, კალიგრაფიის, მნიგნობრობისა და მგალობლობის განვითარებაში.

ხელაშვილების საგვარეულოს წარმომადგენლებიდან კარგად არის ცნობილი იონას (1770-1837), გიორგის, ნიკოლასის (1774-1844), ამბროსის (1853-1892), მიხეილისა და ვლადიმერ ხელაშვილების მოღვაწეობაც, რომლებიც დაკავშირებულნი არიან თელავის კულტურულ-ლიტერატურულ ცხოვრებასთან.

ამრიგად, დიმიტრი ხელაშვილმა 1726 წელს თელავში აამხედრა ქართველობა, ეკვეთნენ ლეკებს და უკუაქციეს ისინი. თავდადებული თევდორე კვალთელის სულიერმა მემკვიდრემ დიმიტრი ხელაშვილმა 270 წლის შემდეგ მაინც ჯეროვანი ადგილი უნდა დაიმკვიდროს ჩვენს ისტორიაში. ჩვენი სურვილია ქალაქ თელავის ერთ-ერთ ქუჩას მიეკუთვნოს მისი სახელი და თელავის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში კი შეიქმნას ცალკე სახელოვან მოღვაწე ხელაშვილების საარქივო ფონდი.



წმ. ქეთევანის სახელობის ეკლესია თელავში

CONCERNING THE HISTORY OF THE TOWN OF TELAVI

Summary

The paper deals with the St. Ketevan small basilica church built in the 1630s. The present study draws on historical and folklore sources. The second point discussed is the historian Vakhtang Batonishvili's report about the capture of Telavi by the Lezghins in the 1720s. In 1762 a certain clergyman of Telavi led the people against the invaders and the Lezghins were driven out of Telavi. The cited clergyman is shown to have been Dimitri Khelashvili.

კათოლიკობის გავრცელების მცდელობის მიზეზი საქართველოში

შუა საუკუნეების მსოფლიო ხალხთა ქვეყნების ისტორიაში რელიგიას უდიდესი ადგილი ეკავა. ქრისტიანულ სახელმწიფოებში ქრისტიანული რელიგია ცხოვრების იდეოლოგიურ, პოლიტიკურ თუ ეთნიკურ რეგულატორად იქცა. შუა საუკუნეების მსოფლიოს ამა თუ იმ რელიგიური აღმსარებლობის მიმდევრები საკუთარ ინტერესებს იცავდნენ და ხშირ შემთხვევაში, სწორედ კონფესიონალური ინტერესები განსაზღვრავდა პოლიტიკური თუ ეკონომიკური საკითხების არჩევანს.

IV საუკუნიდან საქართველო, ოფიციალურად, ქრისტიანულ სახელმწიფოდ იქცა. ჯერ კიდევ I საუკუნიდან იესო ქრისტეს მოძღვრება თანდათანობით ვრცელდებოდა და უამრავ მიმდევარს იჩენდა. დროთა ვითარებაში ქრისტიანული რელიგიის სხვადასხვა მიმდინარეობები და განშტოებები ჩამოყალიბდა. XI საუკუნეში, კერძოდ, 1054 წელს ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიაში მნიშვნელოვანი ფაქტი დაფიქსირდა. ქრისტიანობა ოფიციალურად ორ ძირითად მიმართულებად გაიყო: კათოლიკობად და მართლმადიდებლობად. უკვე XIII საუკუნიდან მართლმადიდებლურ საქართველოში ფეხს იკიდებს კათოლიკური აღმსარებლობა. ჩვენში თანდათანობით ვრცელდება კათოლიციზმი¹. ცხადია, ისმის კითხვა: რატომ ხდება ეს? რას უნდა შეეწყო ხელი საქართველოში კათოლიკობის გავრცელებისათვის? რა მიზეზით არის განპირობებული ეს მოვლენა?

ჩვენთვის საინტერესოა ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა, რადგან ქართული ეკლესიის ისტორიის კვლევა წარმოუდგენელია კათოლიკური ეკლესიის ისტორიის შეუსწავლელად. მართლმადიდებლური საქართველოს მხარდამხარ საქართველოს ისტორიას კათოლიკური საქართველოც ქმნიდა. ამდენად, ჩვენი კვლევის ინტერესებში საქართველოში კათოლიკობის გავრცელების მიზეზის ძიება შედის.

მოკლედ მიმოვიხილოთ დასავლეთ ევროპა, კერძოდ, კათოლიკური სამყარო ჩვენთვის საინტერესო ხანაში. რა ვითარებაა კათოლიკურ ეკლესიაში?

ჯერ კიდევ IV-V საუკუნეებში დასავლეთ ევროპაში საფუძველი ეყრება ეკლესიის თეოკრატიულ პრეტენზიებს, ანუ რომის პაპის ბატონობის იდეას არა მარტო ეკლესიაზე, არამედ საერო ცხოვრებაზეც. 800 წელს იმპერატორის გვირგვინი კარლოს დიდს პაპმა ლეო III-მ დაადგა და ამით ხაზი გაუსვა იმ ფაქტს, რომ საერო ხელისუფლება, რაც უნდა ძლიერი იყოს, პაპის კურთხევის გარეშე კანონიერი ვერ გახდება.

¹ მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, 1902, გვ. 13

თანდათანობით პაპობის პრეტენზიები იზრდება. პაპი ნიკოლოზ I (858-867) იმისათვის იბრძოდა, რომ სახელმწიფო საკითხების განხილვის დროს აქტიური მონაწილეობა პაპებსაც მიეღოთ. მისი დაავლებით ეპისკოპოსი ხინკმარ რეიმსელი ავითარებს სწავლებას იმის შესახებ, რომ მეფე იარაღია ეკლესიის ხელში, რომელიც მას ჭეშმარიტი მიზნისკენ მიმართავს. პაპი იაონე VIII (872-882) აცხადებდა, რომ პაპს უფლება ჰქონდა არა მარტო იმპერატორის კურთხევისა, არამედ მისი შეცვლისაც². VIII საუკუნეში შეიქმნა ენ. „კონსტანტინეს ნაბოძვარი“-პაპის კანცელარიაში შექმნილი ყალბი დოკუმენტი, რომლის მიხედვითაც, იმპერატორი კონსტანტინე დიდი რომის ეპისკოპოსს უფლებას აძლევს იყოს ქრისტიანული ეკლესიის თავი და ჩუქნის მას რომს, იტალიასა და რომის იმპერიის დასავლეთ პროვინციებზე უმაღლეს ხელისუფლებას („კონსტანტინეს ნაბოძვარის“ სიყალბე საბოლოოდ დაამტკიცა XV საუკუნეში პუმანისტმა ლორენცო ვალამ).

X-XI საუკუნეებში პაპობისათვის შედარებითი დაქვეითების ხანაა. ეს პროცესი ემთხვევა კაროლინგების იმპერიის დაშლის შემდგომ პერიოდს. საერო წოდება მომძლავრდა და მიითვისა ინვესტიტურის (სასულიერო პირის დანიშვნა ეპისკოპოსად და მისთვის საეკლესიო მიწის გადაცემა) გაცემის უფლება, გავრცელდა სიმონია (საეკლესიო თანამდებობათა ყიდვა-გაყიდვა). მაგრამ ასეთი ვითარება დიდხანს არ გაგრძელებულა. X საუკუნიდან ევროპაში იწყება ენ. კლუნიური მოძრაობა, რომელიც მიზნად ისახავდა ეკლესიის უფლებების გაზრდას, დამოუკიდებლობის მოპოვებას, განთავისუფლებას საერო პირთა გავლენისაგან. 910 წელს ბურგუნდიაში კლუნის მონასტერი დაარსდა. შემდგომში კლუნიელმა ბერებმა მონასტრების დაფუძნება საფრანგეთში, გერმანიასა და იტალიაშიც დაიწყეს.³

დასავლეთ ევროპაში პაპობა განსაკუთრებით სიძლიერეს აღწევს პაპი გრიგოლ VII-ის დროს (1073-1085), რომელიც კლუნიური მოძრაობის აქტიური მხარდამჭერი იყო. გრიგოლ VII ანუ პილდებრანდი ტოსკანიაში დაახლოებით 1020 წელს დაიბადა. მამამისი — ბონიზო გლესი იყო, მაგრამ ბავშვობიდანვე მონასტერში შევიდა. ამგვარად, ეკლესიის დიდი რეფორმატორის წარმოშობა პლემურ-სამონასტრო იყო.⁴ პილდებრანდი ადრეული ასაკიდანვე რომში ცხოვრობდა, წმ.მარიამის მონასტერში. შემდეგ მან რომი მიატოვა და კლუნის მონასტერს მიაშურა. სწორედ აქ დაიხასა მან მიზნად ეკლესიის რეფორმის გატარება. მან გადაწყვიტა მთელი ძალისხმევა პაპის ხელისუფლების გაძლიერებისაკენ მიემართა. 1049-1059 წლებში რომის პაპის ტახტი ლეო IX-ს ეკავა. იგი დაუკავშირდა პილდებრანდს, რომელიც 1049 წელს პაპთან ერთად რომში დაბრუნდა და მისი მრჩეველი გახდა. ასე დაიწყო პილდებრანდის აქტიური პოლიტიკური მოღვაწეობა.

² История средних веков, 1990, гл. 422.

³ იქვე, გვ. 424.

⁴ Э. Лависс, А. Рамбо, Всеобщая история, т. II, 1897, гл. 422.

გრიგოლ VII მეტად საინტერესო პიროვნება იყო. ამ ტანდაბალ, მკვრივ მამაკაცში უდრეკი ნებისყოფა, პოლიტიკური გამჭრიახობა და პრინციპულობა დასადგურებიყო. იგი დაუნდობელი იყო მტრის მიმართ და მიზნისაკენ შეუპოვრად მიისწრაფოდა. განსაკუთრებით საინტერესოა პილდებრანდის მიმოწერა. ამ მხრივ ყველაზე მნიშვნელოვანი დოკუმენტია დიქტატუს პაპაე-პირადი ჩანაწერი და არა ოფიციალური საბუთი⁵. იგი 27 მუხლისაგან შედგება, რომელიც პაპის ძალაუფლების გაზრდას ქადაგებს. ამ მუხლთაგან აღნიშვნის ღირსია შემდეგი: 1) „მსოფლიო“ ნოდება მხოლოდ რომის მღვდელმთავარს შეიძლება პქონდეს; 2) მისი სახელი ერთადერთია მსოფლიოში; 3) მხოლოდ მას შეუძლია ეპისკოპოსების გადაყენება და კვლავ აღდგენა იმავე რანგში; 4) მხოლოდ მას შეუძლია გამოსცეს ახალი კანონები; 5) მისი ბრძანების გარეშე ვერცერთი კრება „საყოველთაოდ“ ვერ იწოდება; 6) მისი გასამართლება არავის არ შეუძლია; 7) ეკლესიის მნიშვნელოვან საკითხებს პაპი წყვეტს; 8) რომის ეკლესია არასოდეს არ შემცდარა და არც მომავალში შეცდება; 9) რომის მღვდელმთავარს შეუძლია იმპერატორის გადაყენება; 10) მას შეუძლია მიცემული ფიცისაგან ეასალი გაათავისუფლოს.

ვფიქრობ, ამ მუხლების გაცნობის შემდეგ ნათლად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ პილდებრანდის მიზნები და ზოგადად, ის ტენდენციები, რომელიც ასე მომძლავრდა XI საუკუნის ევროპის საეკლესიო ცხოვრებაში. აშკარაა სასულიერო ფენის ლტოლვა პოლიტიკურ ასპირანტზე ჩაბმისა, საიმპერატორო ხელისუფლებაზე ბატონობის და ყოვლისშემძლეობის. ამგვარად, უკვე XI საუკუნეში იქმნება თეოკრატიული სახელმწიფოს მოდელი. პილდებრანდის ერთ-ერთი თანამედროვე წერდა: „მან (პილდებრანდმა) საგულდაგულოდ მოიძია ყველა სამოციქულო გადმოცემა, შეაგროვა რა ისინი, მთელი თავისი ძალ-ღონე იქითკენ მიმართა, რომ ყოველივე ეს განეხორციელებინა“⁶. უკვე ლეო IX-ის სიკვდილის შემდეგ პილდებრანდი პაპის კარზე ყოვლისშემძლე გახდა. 1059 წელს იგი რომის ეკლესიის არქიპანდრიტი გახდა. მომავალი პაპი პოლიტიკურად საინტერესო ხერხს მიმართავს: მიიმხრობს ნორმანების ტომს, რომელთა მხარდაჭერით იგი პაპად ნიშნავს ალექსანდრე II-ს, იმპერატორის ნების გარეშე. სწორედ ნორმანების დახმარებით გაიმარჯვებს ალექსანდრე II ანტიპაპად არჩეულ კადალაზე. 1073 წელს პილდებრანდი თავად ხდება პაპი.

რა სახის რეფორმები გაატარა გრიგოლ VII-მ? რაც მთავარია, მან დააკანონა პაპის ახალი წესით არჩევის კანონი. ამიერიდან, პაპი კარდინალებს უნდა აერჩიათ. კარდინალების საარჩევნო კრებას „კონკლავი“ დაერქვა. ამგვარმა არჩევნებმა გამოირიცხა პაპის დანიშვნა იმპერატორის მიერ ან მის არჩევაში საერო პირთა მონაწილეობა.

⁵ ზ. ლავისს, *А. Рамбо*, დასახ. ნაშრ., გვ. 67.

⁶ იქვე, გვ. 68.

გარდა ამისა, გრიგოლ VII-მ გამოსცა დეკრეტი ცელებატზე: ქორწინება ეკრძალებოდათ არა მარტო შავი სამღვდელოების წარმომადგენლებს, არამედ თეთრ სამღვდელოებასაც. ამრიგად, თუ ადრე ეპისკოპოსები თავიანთ მამულებს შვილებს გადასცემდნენ, ახლა საეკლესიო მიწები ხელშეუხებელი გახდა. 1075 წელს გრიგოლ VII-მ გამოსცა დეკრეტი საერო ინვესტიტურის გაუქმების შესახებ. ამიერიდან ინვესტიტურა პაპის პრეროგატივა გახდა. გრიგოლ VII დარწმუნებული იყო, რომ პაპობა გაძლიერდებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის თავის ეკონომიკურ ბაზას გაამაგრებდა. პაპმა დიდძალი თანხა დახარჯა დაქირავებულ ჯარზე, ხოლო 1083 წელს რომელი მოსახლეობის მოსყიდვის მიზნით, მან 30.000 სოლიდი დაურიგა ქალაქის მცხოვრებლებს. მისი ამგვარი საქციელი დიდი პოლიტიკით იყო ნაკარნახევი. თვითონ გრიგოლ VII ამბობდა: „მოდით და იხილეთ, უნძმინდესნო და უნეტარესნო, პეტრე და პავლე, რომ მთელმა მსოფლიომ გაიგოს და შეიტყოს, რომ თუ თქვენ შეგნევთ უნარი ზეცაში გადნევიტოთ, თქვენ იგივე ძალგიტ მინაზე გასცეთ და აილოთ იმპერიები, სამეფოები, სათავადოები, სამარკიზოები, საპერცოგოები, საგრაფოები და ყველაფერი, რისი ფლობაც ადამიანებს შეუძლიათ“⁷. ამ სიტყვებიდან აშკარად ჩანს სასულიერო წოდების უსაზღვრო პრეტენზიები პოლიტიკური ცხოვრების მართვისა.

ამრიგად, გრიგოლ VII-ის პიროვნება სიმბოლურად განასახიერებს XI საუკუნის პაპობის პრეტენზიებს ქრისტიანულ ეკლესიაზე და არა მარტო ეკლესიაზე ბატონობისა. საერო ფენამ, აშკარად, დაკარგა ძველი გავლენა სასულიერო წოდებაზე. პაპობის უფლებები კი საგრძნობლად გაიზარდა. გრიგოლ VII-დან ბონიფაციუს VIII-ის პაპობამდე (1073-1294) რომის ეკლესიის ისტორიაში ბრწყინვალე ეპოქაა.

ეს პერიოდი აღინიშნება არა მარტო ინვესტიტურისათვის ბრძოლით და ჯვაროსნული ლაშქრობებით, არამედ ეს არის თეთრი სამღვდელოების რეფორმის, საეკლესიო იურისდიქციის და საეკლესიო სამართლის ოფიციალური კოდიფიკაციის განსაკუთრებული განვითარების ეპოქა. სწორედ ამ პერიოდში იწყებს ეკლესია ბრძოლას მწვალებლობის წინააღმდეგ (ინკვიზიცია), ხოლო პაპის ხელისუფლება საბოლოოდ ძლიერდება.

XIII საუკუნეში რომის კათოლიკური ეკლესია ძლიერების ზენიტშია. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა ინოკენტი III-ის პაპობა (1198-1216). ინოკენტი III წარმოშობით დიდგვაროვანი ოჯახიდან იყო, სწავლობდა პარიზისა და ბოლონიის უნივერსიტეტებში, 37 წლის ასაკში პაპად აირჩიეს.

ინოკენტი III ძლიერ წააგავდა პილდებრანდს უდრეკი ნებისყოფითა და პატივმოყვარეობით, აქტიური მოღვაწეობით. მისი აზრით, სამეფო ხელისუფლება მინასა და სხეულებზე ბატონობდა, ხოლო პაპისა — ზეცასა და სულებზე; უფალმა პეტრეს ძალაუფლება მისცა არა მარტო

⁷ Э. Лависс, А. Рамбо, *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 105.

მსოფლიო ეკლესიაზე, არამედ მთელ ქვეყანაზე. ინოკენტი III თვლიდა, რომ „ეკლესიის თავისუფლება“ არის იქ „სადაც რომის ეკლესია განუსაზღვრელი უფლებებით სარგებლობს როგორც სასულიერო, ისე საერო საქმეებში“.⁸

XIII საუკუნეში პაპის ხაზინა გაცილებით მდიდარი იყო, ვიდრე ნებისმიერი იმდროინდელი ევროპული სახელმწიფოს გამგებლისა. ინოკენტი III პოლიტიკურ ცხოვრებაში აქტიურად ერეოდა. პენრიხ VI-ის გარდაცვალების შემდეგ (1197) გერმანიის ტახტზე ფრიდრიხ II უნდა ასულიყო, მაგრამ დიდებულებმა იმპერატორად პენრიხის მომდევნო ვაჟი — ფილიპე დასვეს. პაპს უთანხმოება მოუვიდა მასთან და მხარი დაუჭირა ველფების პარტიის კანდიდატურას — ოტონ ველფს, შემდეგში ოტონ IV-ს. ამრიგად, გერმანიაში 2 იმპერატორი ერთდროულად განაგებდა. შემდეგ ინოკენტი III დაუპირისპირდა ოტონ IV-ს, რომელიც პაპის ვასალად ითვლებოდა სიცილიის მიწების მფლობელობით. ამრიგად, ინოკენტი III ქვეყანაში არეულობის ჩამოგდებით, ორხელისუფლებიანობით თავად სარგებლობდა და თავის პოზიციებს იმყარებდა.

1213 წელს ფრიდრიხ II-მ ხელი მოაწერა ოქროს ბულას: 1) იგი პირობას დებდა დამორჩილებოდა წმ. საყდარს; 2) ამტკიცებდა საეკლესიო არჩევნების და პაპის აპელაციის თავისუფლებას; 3) პირობას დებდა დახმარებოდა პაპს მწვალებლების წინააღმდეგ და 4) აღიარებდა პაპის საკუთრებად იმ მიწებს ცენტრალურ იტალიაში, რომელიც მის საკუთრებად ითვლებოდა.⁹ 1216 წელს იმავე ფრიდრიხმა სტრასბურგში ახალი დეკრეტი გამოსცა: ფრიდრიხის იმპერატორად კურთხევის შემდეგ უნდა მომხდარიყო მისი შეილის — პენრიხის კორონაცია სიცილიის მეფედ, რომელიც პაპის ძალაუფლებას უნდა დაქვემდებარებოდა. ამგვარი გავლენა ჰქონდა პაპს გერმანიის სახელმწიფოს ცხოვრებაში.¹⁰

პორტუგალიის მეფე-საწო ინოკენტი III-ს ხარკს უხდიდა. მისი მოხარკეები აგრეთვე იყვნენ: პოლონეთი, არაგონის მეფე — პედრო. წმ. საყდარს ემორჩილებოდნენ: სიცილიის სამეფო, შვეიცია და დანია. სომხეთის, ბულგარეთის და სერბიის გამგებელნი ცდილობდნენ რომის ეკლესიის ქვეშევრდომნი გამხდარიყვნენ. 1206 წელს კენტერბერიის ეპისკოპოსს (სტეფანე ლანგტონი) ინოკენტი ნიშნავს; მანვე მოკვეთა ეკლესიისაგან ჯონ უმინანყლო, ინგლისის მეფე, და სამეფო გვირგვინი ფილიპ-ოგიუსტს (საფრანგეთის მეფეს) შესთავაზა.

1213 წელს ჯონ უმინანყლო იძულებული გახდა ინგლისი და ირლანდია რომის ეკლესიის მორჩილად გამოეცხადებინა.

ამდენად, პოლიტიკაში მეფენი პაპზე ისე იყვნენ დამოკიდებულნი, როგორც ეპისკოპოსები — რელიგიურ ასპექტში.

⁸ ზ. Лависс, А. Рамбо, დასახ. ნაშრ., გვ. 174.

⁹ იქვე.

¹⁰ იქვე, გვ. 175.

ინოკენტი III-ის დროს პაპის სასამართლო გადაიქცა გიგანტურ ტრიბუნალად, რომელიც ხშირად სამოქალაქო საქმეებსაც არჩევდა (მაგ. განქორწინებას). მისი თანამედროვე იაკობ ვიტრიელი სასულიერო ნოდებაზე წერდა: „ეს ხალხი ისე იყო დაკავებული საერო საქმეებით, მეფეებით, სახელმწიფოებით და კამათით, რომ უფლებასაც არ იძლეოდნენ სასულიერო თემებზე საუბრისა“¹¹. ფრანცისკანელი ბერები წყევლოდნენ ასეთ ეკლესიას, ამგვარ პაპობას და ახალ ეკლესიაზე ოცნებობდნენ. ინოკენტი III ჯვაროსნულ ლაშქრობებს აქტიურად უჭერდა მხარს, მისი უშუალო მონაწილეობით ჩატარდა IV ლაშქრობა. ინოკენტი III-ს ეკუთვნის აფორიზმები: „პაპის ხელისუფლება მზეა, იმპერატორის კი — მთვარე, როგორც მთვარე სესხულობს ბრწყინვალებას მზისაგან, ასევე იმპერატორები იღებენ თავიანთ ძალაუფლებას პაპისგან“¹².

ამრიგად, გრიგოლ VII და ინოკენტი III სიმბოლურად განასახიერებენ პაპობის სიძლიერეს, მათ ბატონობას არა მარტო ეკლესიაში, სასულიერო ნოდებაზე, არამედ ევროპის პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

XI-XIII საუკუნეებში ევროპა მოიცვა ჯვაროსნული ლაშქრობების იდეამ. ამ ლაშქრობებში კათოლიკური ეკლესია განსაკუთრებით მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა. მისი ინტერესები ხშირად წმინდა რელიგიურ საკითხებს ეხებოდა და პოლიტიკური ბრძოლის ხასიათს იღებდა. ჯვაროსნული ლაშქრობების დროს შეტაკებები ქრისტიანებს შორისაც ხდებოდა. ხშირად რომელიმე ქრისტიანი რაინდი სხვა ქრისტიანი დიდებულის წინააღმდეგ მაჰმადიან ბელადს უკავშირდებოდა. მაგალითად, ფრანგებს, გერმანელებსა და ინგლისელებს შორის, გენუელ და ვენეციელ ეაჭრებს შორის, ტამპლიერებსა და პოსპიტალიერებს შორის მუდმივი ქიშკი იყო. 1256 წელს სენ-ჟან-დარკში ვენეციელებსა და გენუელებს შორის ომი დაიწყო. მიზეზი მონასტერი იყო, რომელიც მათ კვარტალებს უყოფდა. პოსპიტალიერები, კატალონიელები და პიზანელები გენუელთა მხარეზე გამოვიდნენ, ხოლო ტამპლიერები, ტევტონელი რაინდები, პროვანსელები, იერუსალიმის პატრიარქი და კვიპროსის მეფე — ვენეციელების. გენუელებმა პიზელებს კოშკი დაუნგრეს, ხოლო ვენეციელებმა გენუელებს გემები დაუნვეს და შტურმით აიღეს მათი კვარტალი. ამ ომმა 2 წელიწადს გასტანა.¹³

ამრიგად, აშკარად იკვეთება რომის კათოლიკური ეკლესიის მეთაურობით დასავლეთ ევროპის სახელმწიფოების და კათოლიკური ეკლესიის მსოფლიოში ბატონობის პრეტენზიები, არა მარტო რელიგიურ ასპექტში, არამედ პოლიტიკურშიც.

საქართველოში კათოლიკობა იმ პერიოდში იკიდებს ფეხს, როდესაც პაპობა თავისი ძლიერების ზენიტს აღწევს (იგი დაცემას განიცდის

¹¹ იქვე, გვ. 174.

¹² История средних веков, гв. 427.

¹³ Э. Лависс, А. Рамбо, даსახ. ნაშრ., გვ. 319.

XIV-XV სს-ში). XIII საუკუნეში რომის კათოლიკური ეკლესია ქმნის ნამდვილ თეოკრატიულ მონარქიას ძლიერი საერთოევროპული ფინანსური ბაზით, სასამართლო სისტემით, ბიუროკრატიული აპარატით.

რა ვითარებაა ამ მხრივ ბიზანტიაში, აღმოსავლეთ საქრისტიანოს ცენტრში?

ალექსი კომნენოსის (1081-1118) მეფობის დროს თურქ-სელჩუკებმა ბიზანტიის იმპერიას მცირე აზია წაართვეს. თურქ-სელჩუკთა შემოსევის გარდა მას მოსვენებას არ აძლევდა ნორმანთა მძარცველური თავდასხმები. 1081 წელს ნორმანებმა ადრიატიკის სანაპირო (ეპირი, დარპაი, მაკედონია, ფერალია) გაძარცვეს. 1081 წელს, ვენეციელთა დახმარებით, მათ ვაჭრებს იმპერატორმა სავაჭრო პრივილეგიები მიანიჭა. მალე ბიზანტიელებმა ნორმანები ბალკანეთიდან განდევნეს, მაგრამ ბიზანტიამ ახლაც ვერ მოისვენა. მათ ახალი მტრები გამოუჩნდნენ: პაჭანიკები. ისინი სელჩუკებს შეეკვრნენ და კონსტანტინოპოლზე ერთობლივი თავდასხმის ორგანიზაცია გადან-ყვიტეს. ალექსი I-მა დასახმარებლად დასავლეთს მიმართა. პაჭანიკებთან ბრძოლას განაგრძობდა იოანე II კომნენოსი (1118-1143). პოზიციებს არც ნორმანები თმობდნენ. მანუელ I კომნენოსი (1143-1180) ცდილობდა ნორმანებთან ბრძოლა იტალიაში გადაეტანა, მაგრამ სასტიკად დამარცხდა. XII საუკუნის ბოლოს ბიზანტიის საიმპერატორო ტახტისათვის ერთმანეთს ეცილებოდნენ სხვადასხვა დიდგვაროვანთა ჯგუფების წარმომადგენლები. იმპერიას კრიზისის ხანა დაუდგა. 1183 წელს უნგრეთმა დალმაცია მიიტაცა. 1186 წელს ბალკანეთში მეორე ბულგარული სამეფო ჩამოყალიბდა, რომლის დამოუკიდებლობა ბიზანტიამ 1187 წელს სცნო. 1190 წელს ბიზანტიამ აღიარა სერბეთის დამოუკიდებლობაც. 1191 წელს ინგლისის მეფემ — რიჩარდ I-მა კვიპროსი დაიპყრო.¹⁴ ბიზანტიის იმპერია დაშლის საფრთხის წინაშე აღმოჩნდა. ყოველივეს თან დაერთო IV ჯვაროსნული ლაშქრობა. 1204 წლის 13 აპრილს ჯვაროსნებმა კონსტანტინოპოლი აიღეს. ბიზანტიის იმპერიის ადგილზე ლათინური იმპერია (1204-1261) ჩამოყალიბდა. დასავლეთევროპელმა რაინდებმა იონიის ზღვიდან შავ ზღვამდე კოლონიები და სამეფოები დააარსეს.

მხოლოდ 1261 წელს მიხეილ VIII პალეოლოგის მეფობის (1259-1282) დროს აღდგა ბიზანტიის იმპერია. უფრო მოგვიანებით XIV ს-ის დასაწყისში იგი თურქთა აგრესიის პირისპირ აღმოჩნდა.

ამრიგად, ბიზანტიის პოლიტიკური მდგომარეობა XIII-XIV სს-ში დიდად სახარბიელო არ ყოფილა, ქვეყანა კრიზისის წინაშე იდგა. აღმოსავლეთ საქრისტიანოს ცენტრი, მართლმადიდებლობის ბურჯი სავალალო მდგომარეობაში აღმოჩნდა.

როგორი მდგომარეობა იყო ბიზანტიის მართლმადიდებლურ ეკლესიაში?

საეკლესიო ორგანიზაციისა და საეკლესიო დოგმატიკის სფეროში

¹⁴ История средних веков, გვ. 381.

დასავლეთის და აღმოსავლეთის ეკლესიებს შორის დიდი განსხვავება შეინიშნება. კონსტანტინოპოლის პატრიარქი მუდმივად ებრძვის რომის პაპს ქრისტიანულ სამყაროში პირველობისათვის. ბიზანტიის ეკლესიის განმასხვავებელი ნიშანი იყო მისი ისტორიულად ჩამოყალიბებული ძლიერი დამოკიდებულება საიმპერატორო ხელისუფლებასზე.

ამრიგად, ბიზანტიაში სასულიერო ნოდება, აშკარად, იმპერატორის ძალაუფლებას ექვემდებარებოდა. ფაქტიურად, პატრიარქს იმპერატორი ნიშნავდა. სწორედ ეს უკანასკნელი ინვევდა საეკლესიო კრებებს და თავად თავმჯდომარეობდა ხოლმე მათ. იმპერატორი გამოსცემდა კანონებს და ედიქტებს საეკლესიო საკითხებზე და სასულიერო პირთა აზრს სრულებითაც არ უნევედა ანგარიშს. ამდენად, ბიზანტიის ეკლესიის თაყი იმპერატორი იყო, ხოლო კონსტანტინოპოლის პატრიარქი — მისი მინისტრი რელიგიის სფეროში.

პატრიარქი მინა (536-552) ამტკიცებდა, რომ იუსტინიანეს (527-565) მეფობისას ეკლესიაში არ შეიძლებოდა რაიმეს შეცვლა იმპერატორის ნების გარეშე.¹⁵ თუ იმპერატორსა და პატრიარქს შორის კონფლიქტი წარმოიშვებოდა, იგი პატრიარქის დათმობაზე წასვლით ან გადაყენებით მთავრდებოდა. ერთადერთი, რაც პატრიარქის ძალაუფლებას გამოხატავდა, იყო მისი უფლება ეკლესიისაგან მოეკვეთა იმპერატორი, რასაც იშვიათად მიმართავდნენ ხოლმე. აგრეთვე პატრიარქს უფლება ჰქონდა კორონაციაში მონაწილეობა მიეღო და ინაუგურაციამდე იმპერატორს შეთანხმებოდა. ისარგებლა რა ამით, პატრიარქმა პოლიევქტმა (956-970) იოანე ციმისხი (969-976) დაითანხმა უარი ეთქვა კანონზე, რომლის მიხედვითაც, საეკლესიო თანამდებობაზე ასარჩევი კანდიდატი იმპერატორს უნდა მოსწონებოდა. „Утверждая пример светской власти над духовной, императоры прежде всего подчинили константинопольскую церковь. Они присвоили себе право решающего голоса при выборах патриарха и при принятии на вселенских соборах важнейших церковных догматов. Непокорных патриархов низлагали, ссылали, избивали, даже уничтожали физически.“ — ნერს გ. ლიტავრი-ნი.¹⁶

ბიზანტიაში სოფლის მღვდლები დიდად არ განსხვავდებოდნენ გლეხებისაგან, მათსავით გადასახადებს იხდიდნენ. ბიზანტიის იმპერიაში ცელებადი აუცილებელი იყო დაეცვათ სასულიერო პირებს, მხოლოდ ეპისკოპოსის წოდებიდან დანეჭებული და მხოლოდ X საუკუნიდან.

ეკონომიკური თვალსაზრისითაც სასულიერო პირები (უმალლესის ჩათვლით) საერო ხელისუფლების წარმომადგენლებზე იყვნენ დამოკიდებულნი და თუ ერთი წრე მეორეს ეკონომიკურად მართავს, უნდა ჩაითვალოს, რომ ეს უკანასკნელი მისი მორჩილი იქნება: „Ход

¹⁵ В. Н. Бенешевич, Очерки по истории Византии, 1912, гл. 20.

¹⁶ Г. Г. Литаврина, Византийская империя во второй половине VII-XII вв. - Культура Византии, М., 1989 гл. 22.

политического развития Византии обуславливал упрочнение союза государства и церкви при все более возрастающем преобладании светской власти".¹⁷

ხშირად სასულიერო ნოდებას იმპერიაში საერო პირიც იღებდა. მაგალითად, მომავალი იმპერატორი რომანოს არგირიოსი ხაზინადარი იყო ნმ. სოფიის ტაძარში. რომის პაპისაგან განსხვავებით, პატრიარქს არ ჰქონდა თავისი სამფლობელოები, როგორც პაპს იტალიაში და ვატიკანს რომში. ამ განსხვავებამ ძლიერ გააქვერვა ოტონ I-ის ელჩი ვინმე — ლიუტპრანდი. კონსტანტინოპოლიდან ადრიატიკამდე მიმავალი, გზაში ელჩი ჩერდებოდა სხვადასხვა ეპისკოპოსებთან და ვერსად ვერ შეხვდა დიდ ფუფუნებას. იგი წერდა: ეპისკოპოსები მიირთმევენ გადაუფარებელ მაგიდაზე, იკვებებიან უხეში საკვებით, სვამენ ამღვრეულ ღვინოს, თვითონ უფლიან საქონელს და სხვ. რაც მთავარია, ისინი იხდიან დიდძალ გადასახადებს; კეფალონიის ეპისკოპოსს ხაზინაში შეჰქონდა 100 ოქრო ყოველწლიურად. მღვდლებსა და ეპისკოპოსებს ვერ არჩევდნენ გლეხებისა და მოქალაქეებისაგან¹⁸.

ცნობილია, რომ ბიზანტიის იმპერიაში საერო პირები ჭორებს უფრცვლებდნენ სასულიერო ნოდების წარმომადგენლებს. მაგალითად, მოხუცი კერულარიუსი ცოდვებში ჩაეფლო. მიხეილ პსელოსმა არ დააყოვნა, შექმნა პამფლეტი მის წინააღმდეგ და უხეშად გაკიცხა. მიხეილ VI-მ (1041-1042) გადაწყვიტა ალექსი სტუდიტის ჩამოგდება, უბრძანა მას ქალაქარეთ გასვლა საპატრიარქო რეზიდენციაში, რომ იქ თითქოს იმპერატორთან შეხვედრა ელოდა. ისააკ I-მა ბრძანა კერულარიუსის შეპყრობა მაშინ, როცა ეს უკანასკნელი ქალაქარეთ მონასტერში გაემგზავრა.

ბიზანტიაში ადგილი ჰქონდა პატრიარქების მოსყიდვასაც. რომანოს III-ის ქერივმა, ზოილი იყიდა ალექსი სტუდიტის თანხმობა მიხეილ IV-ის (1034-1041) გამეფებაზე (50 ლიტრი თანხის გაღებით).

X-XIII საუკუნეების ბიზანტიური წყაროები სავესა საყვედურებით საერო პირთა მიმართ, რომლებიც ეპისკოპოსებს მინებს ართმევდნენ, კონფისკაციას უკეთებდნენ მათ ქონებას.

პატრიარქთა სიკვდილით დასჯასაც არ ერიდებოდნენ. პატრიარქი კონსტანტინე II 766 წელს ჩამოაგდეს და სიკვდილით დასაჯეს. პატრიარქი ევფიმოსი 912 წელს გადააყენეს, გრძნობის დაკარგვამდე სცემეს. ჩამოგდებულ ნიკოლოზ მისტიკოსს გადასახლებაში თბილი ტანსაცმელი წაართვეს, ნიგნის ნაკითხის შესაძლებლობა მოუსპეს. ლეო VI ბრძენმა (886-912) მოინდომა ჯერ მე-3, შემდეგ მე-4 ცოლის შერთვა, რაზეც ეკლესია თანხმობას არ აძლევდა. მაშინ ლეომ პატრიარქს სახეში შეაფურთხა, მინაზე დასცა და უბრძანა ეცემათ. სწორედ ამიტომ იმპერატორები საპატრიარქო ტახტზე საკუთარ ნათესავებს ან უნებისყოფო მოხუცებს სვამდნენ.¹⁹

¹⁷ Г. Г. Литаврин, Политическая теория в Византии с середины VII в до начала XII в. — Культура Византии, 1989, М., гл. 82.

¹⁸ Г. Г. Литаврин, Как жили Византийцы. 1974, гл. 75.

¹⁹ Г. Г. Литаврин, Как жили Византийцы. 1989, гл. 79.

ხანდახან პატრიარქები ბედავდნენ იმპერატორთათვის წინააღმდეგობის გაწევას. მიხეილ კერულარიუსმა დაარწმუნა მიხეილ VI (1057-1078) გადამდგარიყო ისააკ I კომნენოსის (1057-1059) სასარგებლოდ, ხოლო შემდეგ კონფლიქტი მოუვიდათ ისააკთანაც. თუმცა XI საუკუნის ბოლოს კონფლიქტები შეწყდა, პატრიარქები იმპერატორებს აღარ უზუსტდებოდნენ.

ფრანგი მკვლევარი პ. ლემერლი თვლიდა, რომ ხშირად თანამედროვე ისტორიკოსები აზვიადებდნენ ეკლესიის მნიშვნელობას ბიზანტიის იმპერიის ცხოვრებაში.²⁰ თავის მხრივ, ბიზანტიის იმპერატორი ცდილობს ეკლესიაში მკაცრი იერარქია შეინარჩუნოს: ალექსი კომნენოსის ერთი ნოველა (1082) ადგენს, რომ პატრიარქის ზედამხედველობა უნდა ვრცელდებოდეს ყველა მონასტერზე, რომელიც მის დიოცეზში შედის (როგორც მის საერო მფლობელობაზე, ისე სასულიერო უწყებებზე). 1087 წლის ნოველით, იმპერატორი კრძალავს ეპისკოპოსების აყვანას უმაღლეს რანგში — არქიეპისკოპოსად ან მიტროპოლიტად, პატრიარქის ნებართვის გარეშე. დანარჩენ 2 ნოველაში ალექსი I ცდილობს მოაწესრიგოს საეკლესიო დანიშვნების და არჩევნების სისტემა და უზრუნველყოს იმპერიაში სწავლება. იგი ბრძანებს შეადგინონ ყველა სასულიერო პირის სია, გამოყონ განათლებულნი და ზნესრულნი, ხოლო უღირსნი გარიცხონ სასულიერო სიიდან.

ფორმალურად სინოდი ირჩევდა პატრიარქს, ფაქტიურად კი — იმპერატორი. ამგვარი ვითარება სუფევდა სასულიერო ცხოვრებაში, მართლმადიდებლური სამყაროს ცენტრში. შესაბამისად, ძნელი წარმოსადგენი არ არის აღმოსავლეთ საქრისტიანოს სხვა საეპისკოპოსოებსა და ეკლესიებში რა ვითარება იქნებოდა XIII საუკუნისთვის.

აღმოსავლეთ საქრისტიანოს საპატრიარქოებიდან გამოირჩეოდა ანტიოქიის საპატრიარქო. იგი „აღმოსავლეთის“ დიოცეზში შემაჯალ ეკლესიებს აერთიანებდა. V საუკუნეში იგი 15 ეპარქიას მოიცავდა. ანტიოქიის საპატრიარქოს მეთაურის ტიტულატურა კი შემდეგნაირი იყო: „ანტიოქიისა და სრულიად აღმოსავლეთის პატრიარქი“. VII საუკუნიდან ანტიოქიის საპატრიარქო თანდათანობით სუსტდება. V საუკუნეში კი ქართული ეკლესია იერარქიულად დამოკიდებული ყოფილა ანტიოქიის საპატრიარქოზე. XI საუკუნეში ქ. ანტიოქია თურქ-სელჩუკთა ხელში ჩავარდა. საბოლოოდ კი, 1516 წელს იგი თურქებმა დაიპყრეს და ანტაქია უწოდეს. ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში ანტიოქიის საპატრიარქო დაქვეითების გზაზეა. მაჰმადიანთა ლაშქრობებმა, ჯვაროსნების დაპყრობებმა (1098-1268 წწ-ში იგი იქცა ანტიოქიის სამთავროს დედაქალაქად) იგი არასახარბიელო მდგომარეობაში ჩააგდეს.²¹

²⁰ P.Lemerle, *Prolegomenes à une édition critique et commentée des "Conseils et Recits" de Kekaumenos*. Bruxelles, 1960, p.78.

²¹ A. I. Festugiere, *Antioche painne et chretienne*, P. 1959

IV საუკუნეში დაარსდა ალექსანდრიის საპატრიარქო, რომელიც აერთიანებდა ეგვიპტურ დიოცეზში შემავალ ეპარქიებს. მისი პატრიარქი იყო „პაპი და პატრიარქი ალექსანდრიისა და სრულიად აფრიკისა“. ალექსანდრია ეგვიპტის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი კულტურული ცენტრი იყო. IV საუკუნიდან ეგვიპტე ბიზანტიის იმპერიის პროვინცია იყო. VII საუკუნიდან ეგვიპტე, და შესაბამისად, ალექსანდრია არაბთა ხელში გადავიდა, აქ ფართო გავრცელება პპოვა ისლამმა. კოპტური ენა კი XIII საუკუნემდე შემორჩა მხოლოდ ეგვიპტელ ქრისტიანთა ლვთისმსახურებაში. 1250-1517 წლებში კი აქ მამლუქთა სახელმწიფო ჩამოყალიბდა. ამდენად, ალექსანდრიის საპატრიარქოც XII-XIII-ში მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდა.²²

აღმოსავლეთ საქრისტიანოს ერთ-ერთი ცენტრი იყო აგრეთვე იერუსალიმის საპატრიარქოც, რომელსაც ექვემდებარებოდა პალესტინის არაბობა და ფინიკიის ეპისკოპოსები. ეს საპატრიარქო განსაკუთრებით გაძლიერდა V-VII საუკუნეებში. შემდგომში იერუსალიმის საპატრიარქო მაჰმადიანთა ხელში გადადის და დაქვეითების გზაზე დგება.

მართლმადიდებლური სამყაროს წევრია რუსეთიც. 1223 წელს მდ.კალკის ნაპირებთან რუსები პირველად შეეჯახნენ მონღოლთა ურდოებს. ყივჩაღებმა ბრძოლის ველი დატოვეს, რამაც რუსთა დამარცხება გამოიწვია. 1227 წელს ჩინგიზ-ყაენის გარდაცვალებამ დროებით შეაფერხა მონღოლთა მიერ რუსეთის დაპყრობა, მაგრამ 1235 წლიდან მათი ურდოები ევროპას მოადგნენ. ბათო ყაენის ჯარებმა ჯერ რიაზანი, შემდეგ სუზდალი, ვლადიმირი, კიევი, როსტოვი-აილეს. 1240 წლიდან რუსეთი ოქროს ურდოს ვასალური ქვეყანაა.²³

ამრიგად, თვალის ერთი გადავლებით მართლმადიდებლური სამყარო, აღმოსავლეთ საქრისტიანო ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში მძიმე პოლიტიკურ სიტუაციაში აღმოჩნდა, შესაბამისად დაქვეითდა მისი კულტურულ-რელიგიური ცხოვრება.

რა ვითარებაა იმდროინდელ საქართველოში? მონღოლთა ურდოები საქართველოსაც მოადგნენ. 1220-1221 წლებში მათ სამჯერ დალაშქრეს ჩვენი ქვეყანა, ხოლო 1235-1242 წლებში საბოლოოდ დაიპყრეს იგი. საქართველო უმძიმეს მდგომარეობაში აღმოჩნდა. ვისი იმედი უნდა პქონოდა ასეთ ვითარებაში ჩავარდნილ ქვეყანას? მართლმადიდებლური სამყარო თავად გაჭირვებას განიცდიდა: რუსეთს მონღოლთა უღელი აწვა, ბიზანტია, მართლმადიდებლობის საყრდენი, დასავლეთ ევროპელმა რაინდებმა ჩაიგდეს ხელთ. აღმოსავლეთ საქრისტიანოს საქართველოსათვის დახმარების განევის უნარი არ შესწევდა. ყველაზე ძლიერი ძალა საქრისტიანოში დასავლეთ ევროპა იყო, რომელიც ხელმძღვანელობდა რა ქრისტეს საფლავის განთავისუფლების ლოზუნგით, ახალი მიწების ხელში ჩაგდებისათვის იბრძოდა. რომის

²² E.M. Forster, Alexsandria: a history and a guide, 1961.

²³ Э. Лависс, А. Рамбо, даსახ. ნაშრ., გვ. 711-717.

პაპს მსოფლიო ეკლესიაზე ბატონობის პრეტენზია პქონდა. რუსუდან დედოფალმა, ჩანს, დახმარებისთვის კათოლიკურ ეკლესიას სწორედ ამიტომ მიმართა²⁴.

მეფე ერის სახელით უნდა მოქმედებდეს და ერის ინტერესებს უნდა გამოხატავდეს. კათოლიკობის საქართველოში გავრცელება ქართველი ერის მთელი ნაწილის თუ არა, გარკვეული ფენის სურვილის შესაბამისად უნდა მომხდარიყო. ქართველისათვის დასავლეთ ევროპელი „კათოლიკესთან“ იყო გაიგივებული. აზიის და ევროპის საზღვარზე მდებარე საქართველო, რომელიც, ძირითადად, მაჰმადიანური ქვეყნების რკალში იყო მოქცეული, დასავლეთს იმედის თვალთ გაჰყურებდა. ევროპა ქართველისათვის, ისტორიულად, სანატრელი მხარეა.

ამას თან უნდა დართოდა ქართული ხასიათის ნიშანდობლივი თვისება — ტოლერანტობა, შემწყნარებლობა სხვა რელიგიებისადმი. საქართველოში კათოლიკობის გავრცელება ისტორიულად კანონზომიერი მოვლენაა. მიზეზები კი შემდეგში უნდა ვეძიოთ:

- 1) დასავლეთ ევროპისა და პაპობის გაძლიერება;
- 2) ბიზანტიისა და საერთოდ, აღმოსავლეთ საქრისტიანოს სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული დაქვეითება;
- 3) საქართველოს მძიმე პოლიტიკური მდგომარეობა;
- 4) ქართველი ერის ცნობიერებაში კათოლიკე მაჰმადიანის ალტერნატივაა.

საქართველოში კათოლიკობის გავრცელება შემთხვევითი მოვლენა არ არის. ეს რიგი მნიშვნელოვანი მიზეზების შედეგია. ამავე დროს, ევროპა (მასთან გაიგივებული კათოლიკობა) მხოლოდ დადებით ასოციაციებს იწვევდა ერში. მაჰმადიანური კულტურისაგან მოყირჩებული ქართველის ცნობიერება იმედის და ინტერესის თვალთ შეჰყურებდა ევროპას და რადგანაც, მასთან მისასვლელი უმოკლესი გზა კათოლიკობის მიღებაზე გადიოდა, ამიტომაც, საქართველოში ნელ-ნელა ვრცელდებოდა კათოლიკობა და ევროპელ მისიონერებსაც ქართველობა კეთილგანწყობით იღებდა.

ჩვენი აზრით, საქართველოში კათოლიკობის გავრცელების მიზეზების დასახელებისას ერთ რომელიმე მიზეზზე შეჩერება მართებული არ იქნებოდა. ეს უნდა გამოენვია მრავალი მიზეზის ერთობლიობას და თანხედრას. ყველა ზემოთ აღნიშნულმა ფაქტორმა ერთად განაპირობა კიდეც საქართველოში კათოლიკობის გავრცელება.

²⁴ მ. თამარაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 13.

THE CAUSE OF THE ATTEMPT TO DISSEMINATE CATHOLICISM IN GEORGIAN

Summary

A major development occurred in the middle of the 11th century in the history of the Christian Church. Christianity formally split into Catholicism and Orthodoxy. The Catholic faith began to spread in Orthodox Georgia from the 13th century - a fact grounded historically. The causes of this phenomenon may be sought in the following:

- 1) the strengthening of the countries of Western Europe and of Papal authority;
- 2) the socio-political and cultural decline of the Byzantine empire and, in general, of the Eastern part of the Christian world;
- 3) the grave political situation of Georgia, and
- 4) a "Catholic" was an alternative to a "Muslim" in the consciousness of the Georgian people.

ძართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან

(პრიგოლ ხახულელი)

ათონური ფონდის ქართულ ხელნაერთა კოლექციაში დაცულია გიორგი მთანმიდელის რედაქციის თუენების ავტოგრაფიული ნუსხები, რომელთაც ერთვის საინტერესო ანდერძები რედაქტორ-შემდგენელისა. ამ ანდერძებმა შემოგვინახეს მნიშვნელოვანი ცნობები, რომლებიც თითქმის ერთნაირად საინტერესოა როგორც ქართული, ასევე ბერძნული ჰიმნოგრაფიისა და მუსიკის ისტორიისათვის. ამ თვალსაზრისით ათონური კოლექციის ჰიმნოგრაფიული კრებულები სრულიად უნიკალურია. ეს ზოგადი ასპექტი ამ ანდერძების მნიშვნელობისა. კონკრეტულად კი, თუენის ათონურმა ნუსხებმა¹ ასახეს მთელი პროცესი თუენებზე გიორგი მთანმიდელის მუშაობისა, მისი შექმნის ისტორიისა და სწორედ თუენის ნუსხებს დართულმა ანდერძებმა შემოგვინახეს მნიშვნელოვანი მასალა მისი ბერძნული ნყაროების შესახებ².

გიორგი მთანმიდელი თუენებზე მუშაობისას დასახული ურთულესი მიზნის მისაღწევად სარგებლობს ბერძნული მენაიონის რამდენიმე, შესაძლებელია, ათეული ნუსხით და, როგორც თვითვე გადმოგვცემს, მათგან საუკეთესოს თარგმნის („ვითა ნათელი მზისაჲ ეგრეთ გამოგვკრებია“—Ath.73).

ბერძნულ სინამდვილეში თავისი რეპერტუარით ისეთი სრული მენაიონი, როგორიც გიორგი მთანმიდელის თუენი იყო, არ არსებობდა³. ამის შესახებ გიორგი მთანმიდელი ანდერძში აცხადებს: „გულსავესებით უწყოდეთ, რომელ არლარა რომელსა საბერძნეთისა ეკლესიასა არა იპოვების ამისი უკეთესი სათუეე, სრული და უნაკლომ“. როგორც ათონური თუენის ნუსხებს დართული ანდერძებიდან ჩანს, გიორგი მთანმიდელი თავისი მუშაობის პირველ ეტაპზე თარგმნის თუენისათვის აუცილებელ მასალას: 1 სტიქარონებს („სჰემონნმიდისა მქონდეს და სოფიანმიდისა სტიქარონნი“ (Ath.52);

მცირე თუენს, კალენდარული თანმიმდევრობით დალაგებულ კანონებს, ყოველი დღის განგებაში შემავალი ერთი ან ორკომპლექტიანი სტიქარონებით, რომელთაც მოსდევს გიორგი მთანმიდელის

¹ ათონური ხელნაერთების აღწერილობისათვის იხ. A.A. Цагарели, Сведения о памятниках грузинской письменности, вып. I 1886; R.Blake, Catalogue des manuscrits Géorgiens de la bibliothèque de Laura d'Iviron au mont Athos, 1934.

² ლ. ჯგაგია, თუენის ათონური ნუსხები. მრავალთავი, XI, 1986, გვ. 83.

³ Е. Гравстрем, Греческие рукописи в собраниях Советского Союза, В. В. XVI, вып. I, 1960

თუენისათვის დამახასიათებელი ელემენტი-წარდგომანი („მეტრენმიდისა დიდისა ეკლესიისა სათუეე“ (Ath. 52). ბერძნულიდან თარგმნილი ეს ცალკეული კრებულები სწორედ ათონურმა კოლექციამ შემოგვინახა. მუშაობის შემდგომ ეტაპზე გიორგი მთანმიდელი აერთიანებს ბერძნულიდან თარგმნილი ამ ჰიმნოგრაფიული კრებულების მასალას, რამაც საბოლოოდ მიიღო თუენის სრული სახე, დღის განგებში შემავალი და გიორგი მთანმიდელის თუენისათვის დამახასიათებელი ყველა კომპონენტი: უფ. ლალატყავსა, სტიქარონი, სტიქარონის „სხუანი“, წარდგომანი, კანონი, აქებდითსა. ე.ი. საბოლოოდ გაერთიანდა, გამთლიანდა გიორგი მთანმიდელის მიერ თარგმნილი ცალკე არსებული კრებულები, კალენდარული თანმიმდევრობით შეიარსა მთელი ჰიმნოგრაფიული მასალა, რომელიც გიორგი მთანმიდელმა „უნაკლულო“, სრული სახის თუენის შექმნისათვის თარგმნა⁴.

თუენის გამთლიანების პროცესში გიორგი მთანმიდელი მარტო არ ყოფილა. ის ქმნის თუენის სრული რედაქციის ალბათ რამდენიმე თუეს, ანდერძებით კი მიანიშნებს უკვე არსებული, მის მიერ თარგმნილი მასალის მიხედვით თუენის გამთლიანებაზე. „...სტიქარონნი და წარდგომანი ჩუენსა დედასა არა ეწერნეს... /არ იკითხება/ .. მიწყებით დ: კარგად, რომელნიც სწერდეთ, დაწერეთ. მე ბერძნულთა სტიქარონთა შინა მინდა ძებნაჲ და თარგმნაჲ და თუალვაჲ ძნელ არს. წყალობითა ღმრთისათა, მზა აქუს,“ — წერს გიორგი მთანმიდელი Ath. 66-ს დართულ ანდერძში.

ასეთ პირებად, რომელნიც გიორგი მთანმიდელის მიერ ჩამოყალიბებული მეთოდით მუშაობენ, ათონური ნუსხების მიხედვით, XI საუკუნის II ნახევრის ათონელი მოღვაწენი გრიგოლ ხახულელი და ნიკოლა მონაზონი ჩანან.

გრიგოლ ხახულელი წარმოშობით ტაო-კლარჯეთიდან, ხახულიდან ყოფილა, ამაზე მისი ზედწოდება ხახულელი მიანიშნებს. ხახულში ამ დროს, როგორც ჩანს, მნიშვნელოვანი ჰიმნოგრაფიული სკოლა არსებობდა. ამ სკოლის წარმომადგენელია XI საუკუნის II ნახევრის მოღვაწე ბასილ ბაგრატიის ძე, რომელსაც ეკუთვნის ექვთიმე მთანმიდელისადმი მიძღვნილი საგალობელი და რომელიც გიორგი მთანმიდელმა ექვთიმესადმი თავის საგალობელთან ერთად შეიტანა მაისის თუენში /H 1710/⁵. ამ სკოლაშივე შეისწავლა გიორგი მთანმიდელმა „საგალობელნი იგი სანელინდონი და შეწყობილებანი

⁴ ლ. ჯღამაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 85.

⁵ ე. მეტრეველი, ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან XI ს. — პუშკინის სახელობის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, IX, 1952, გვ. 183; კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1980, გვ. 253; ლ. ჯღამაია, იოანასაფის საგალობლის ახალი ვარიანტი, — ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, III, 1963 წ. გვ. 153.

პიგი გაღრბათანი⁶, - გადმოსცემს გიორგის ბიოგრაფი გიორგი მცირე-
თვით გიორგი მთანმიდელი კი ერთი ათონური ხელნაწერის ანდერძში
გვამცნობს: „თქუნ ჩუენსა უკეთ უნყით, თუ რაბამი ჭირი უნა ამათ
დიდთა ძლისპირთა ზედა თარგმნასა და თულავასა და შესწორებასა.
უკეთუ კულა ესე ძლისპირნი სხუებრ ვით იცნოდით, ნუ გიკვრს,
მე ხახულს დამისწავლიან“ /Ath. 73/.

ამავე სკოლაში განისწავლა, ალბათ, და პიმოგრაფიის ზოგად
კანონებს დაეუფლა გრიგოლ ხახულელიც, გიორგი მთანმიდელის
უმცროსი თანამედროვე, რომელიც შემდგომ ათონის სალიტერატურო
სკოლაში მოღვაწეობდა. ამაზე მიაჩნებს ის ფაქტი, რომ მას
გადაუწერია გიორგი მთანმიდელის რედაქციის თუენი /Ath. 54/. მასვე
გადაუწერია ათონზე ნიკოლოზის /ნიკოლოზ პროტოსინგელოზი/
წინამძღვრობისას გიორგი მთანმიდელის რედაქციის ზატიკი (Ath. 34).⁷
დაიწერა „... მთანმიდას ქართველთა წინამძღვრობასა მამისა
ნიკოლოზისა ბრძანებითა მისითა დიდისა ეკლესიისათჳს“, - გვამცნობს
ანდერძი. ათონის ბერძნული აქტების მიხედვით⁸, ნიკოლოზი ივირონს
წინამძღვრობდა 1080-85 წლებში იოვანე ბუჭაძემდე. მაშასადამე,
გრიგოლ ხახულელის მიერ სწორედ ამ წლებში, ნიკოლოზის
წინამძღვრობისას, მისივე ბრძანებით გადაიწერა გიორგი მთანმიდელის
რედაქციის ზატიკი Ath. 34.

როდის უნდა გადანერილიყო გრიგოლ ხახულელის მიერ გიორგი
მთანმიდელის რედაქციის ოქტომბრის თუენი /Ath. 54/. წუსხაში
გრიგოლ ხახულელის ანდერძს მოსდევს გადამწერის ანდერძი, რომლის
მიხედვითაც ოქტომბრის თუენი გადაიწერა გრიგოლ ხახულელის
წუსხისაგან მთანმიდას ვინმე ზოსიმე მონაზონის მიერ 1076 წელს.
აქედან გამომდინარე, გრიგოლ ხახულელს, რომელიც თავის ანდერძში
გიორგი მთანმიდელს გარდაცვლილად მოიხსენიებს („ნეტარ-ყვენ სული
მამისა გიორგისი, რომელმან ესოდენი შრომაჲ თავს იდვა ამის წმიდისა
საგალობლისა თარგმნისათჳს“), ოქტომბრის თუენზე უმუშავია 1065-
1076 წლებს შორის.

1076 წელს გადანერილ ოქტომბრის თუენს ერთვის სამი ანდერძი:
გიორგი მთანმიდელისა, გრიგოლ ხახულელისა და ზოსიმე მონაზონისა.
რიგით მეორე ანდერძი გრიგოლ ხახულელს ეკუთვნის. „წმიდანო და
სათნო ღმრთისანო, მას ღმერთშემოსილსა მამასა გიორგის ესე სათუეო
დედისა ვერ ერთობათ პოვნისა მიზეზითა არა მიწყებით დაენერნეს.
გარნა ჩუნე მისითავე მაღლითა, ვითარცა პატიოსანსა წუსხასა შინა
მისსა ეპოვეთ, ყოველივე მიწყებით დაგვწერია.

⁶ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, (XI-XV-სს), 1967,
გვ. 204; ი. ლოლაშვილი, ათონურ ქართულ ხელნაწერთა სიახლენი, 1982,
გვ. 10.

⁷ ლ. ხევსურიათი, გიორგი მთანმიდელის რედაქციის ზატიკი, 1993,
(ხელნაწერი), გვ. 7.

⁸ Actes d'Iviron, II, გვ. 19

ესე რომელ ოკდომბერისა წმიდათა გალობანი ბოლოსა დაგვწერიან, არათუ მისსა სათუეოსა შინა ეგრეთ ვპოვეთ, არამედ თჳსაგან ერთობით დანერილისაგან გამოვიხუენით. და მე, გლახკჳმან გრიგოლმან, ამათ თუეთა დანერებაჲ კელ-წყავ. ეგრეთ გამოვარჩიე, რაჲთა თითოეულსა თუესა თჳსნი გალობანი თანა აქუნდნენ და ოდესცა ვის უნდეს, გარდიჳდიდეს. ლმერთმან უმეტესად ნეტარ-ყვენ სული მამისა გიორგისი, რომელმან ესოდენი შრომაჲ თავს-იდუა წმიდისა საგალობლისა თარგმნისათჳს.

ლოცვა-ყავთ, წმიდანო ღმრთისანო, ჩემ უღირსისა ბერისა გრიგოლ ხახულელისათჳს, რომელმან სიყუარულითა წმიდისა ამის საგალობლისაჲთა ვინებე წმიდათა ამათ თუეთა აღწერაჲ..⁹

ანდერძი რამდენიმე ასპექტითაა საინტერესო: უპირველეს ყოვლისა, იმით, რომ იგი წარმოაჩენს ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიისთვის უცნობ პიროვნებას გრიგოლ ხახულელს, რომელსაც ხელენიფებოდა გიორგი მთანმიდელის მიერ გაკვეთილი გზით მუშაობა და რომელიც გარკვეული იყო ზოგადი ჰიმნოგრაფიის საკითხებში.

მეორე მნიშვნელოვანი ასპექტი: გრიგოლ ხახულელმა მოგვანოდა ცნობა თუენებზე გიორგი მთანმიდელის მუშაობის შესახებ: „ღმერთშემოსილსა მამასა გიორგის ესე სათუეო დედისა ვერ ერთობით პოენისა მიზეზითა არა მიწყებით დაენერა“. ე.ი გიორგი მთანმიდელს ბერძნულ ენაზე ვერ უპოვია ერთიანი, მთლიანი თუენისათვის პირველწყარო და ამის გამო თუენისათვის განკუთვნილი ჰიმნოგრაფიული მასალა თანმიმდევრობით ვერ დაენერაო. ეს შენიშვნაც კიდევ ერთხელ ასახავს თუენებზე გიორგი მთანმიდელის მუშაობის პროცესს.

როგორც ჩანს, გიორგისეულ ნუსხას, საიდანაც გადაიწერა და გასრულდა გრიგოლ ხახულელის მიერ ოქტომბრის თუენი (Ath.54), ერთვოდა სტიქარონების კომპლექტი, გრიგოლ ხახულელმა კი მცირე ფორმის გალობანი თავ-თავის ადგილას ჩასვა და გაამთლიანა თუენი. მაგრამ ამ შემთხვევაში გრიგოლ ხახულელი დამოუკიდებელი არ არის. ის ასრულებს თავისი მოძღვრის გიორგი მთანმიდელის ნებას, და თუენზე მუშაობს მისივე მეთოდით.

როგორც ანდერძიდან ჩანს, გრიგოლ ხახულელმა ოქტომბრის თუენის გიორგისეულ ნუსხაზე მუშაობისას ერთი ორიგინალური პროცესიც შეასრულა: მან ოქტომბრის თვის თავისავე გამთლიანებულ ნუსხას დაურთო ერთი დიდი საგალობელი, მთანმიდელისეული არქიტექტონიკით (უფ. ლალატყავსა, წარდგომანი, კანონი), რომელიც მოძღვნილია ოქტომბრის თვის წმიდანებისადმი. საგალობელში მოხსენიებულია კალენდარული თანმიმდევრობით ყველა წმიდანი — 1 ოქტომბრიდან 30 ოქტომბრის ჩათვლით, სულ 122.

გრიგოლ ხახულელის სურვილია, რომ ყველა თვეს ერთვოდეს ამ სახის საგალობელი, ე.ი. ისეთი, რომელშიც თავმოყრილი იქნებოდა მთელი თვის მასალა, დალაგებული კალენდარული თანმიმდევრობით. ის ამართლებს კიდევ ასეთი მუშაობის მიზანს: „მე, გლახკჳმან

⁹ ლ. ჯღამაია, თუენის ათონური ნუსხები, გვ. 86.

გრიგოლმან, ამათ თუეთა დანერება კელ-ვყავ. ეგრეთ გამოვარჩიე, რაათა თითოეულსა თუესა თჳსნი გალობანი თანა აქუნდენ და ოდესცა ვის უნდეს, გარდიჲდიდეს“.

საგალობელი ჰიმნოგრაფიის ყველა მოთხოვნის დაცვითაა შესრულებული. მისი კომპოზიცია ასეთია: უფ.ლაღატყავსა, კანონი, ყოველი ოდის შემდეგ ძლისპირის შესაბამისი ღმრთისმშობლისანი. გრიგოლ ხახულელმა იცის, რომ გიორგი მთაწმიდელის რედაქციის თუენში შემავალი საგალობლის დამასპასიათებელი ნიშანია ყოველი დღის განგებაში კანონის წინ, სტიქარონების რიგში, მცირე ფორმის გალობის, წარდგომანის, არსებობა. ამიტომ ამ შემთხვევაშიც იგი აგრძელებს მთაწმიდელისეულ ტრადიციას და თავის საგალობელში წარდგომანიც შეაქვს. მაგრამ მან ისიც შესანიშნავად იცის, რომ წარდგომანის ტექსტი შეიძლება დაეყრდნოს უფ. ლაღატყავისას ტექსტს და თავის საგალობელში წარდგომანის ადგილს, უფ. ლაღატყავისას შემდეგ, ასეთ შენიშვნას ურთავს: „ესევე /ე.ი. უფ.ლაღატყავისა/ წარდგომანად თქუნ“.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ხუთსტროფიან უფ.ლაღატყავისაში თავმოყრილია თანმიმდევრობით ოქტომბრის თჳს ყველა წმიდანი, კანონში კი ამავე რიგით წმიდანების შექება თავიდან იწყება.

ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიაში არ მოიძებნება მსგავსი შემთხვევა, რომ ერთ საგალობელში თავმოყრილი იყოს ასეთი რაოდენობა წმიდანებისა. მაგრამ აღსანიშნავია ერთი გარემოება: X-XI საუკუნის იადგარებსა და მარხვანებში ყველიერის შაბათს შესულია კანონი, რომლის ავტორია თეოდორე სტუდიელი. კანონის პირველ ნაწილში, VII ოდამდე, ანბანის რიგზე შექებულია წმიდა მამანი ანტიონიდან ხარიტონამდე. კანონის მეორე ნაწილში კი შექებულია წმიდა დედანი, რომელთა შორის ნახსენებია ნინო¹⁰. როგორც ჩანს, ბერძნული ჰიმნოგრაფიის ისტორიასა და აქედან ქართულ ჰიმნოგრაფიაში არსებობდა გარკვეული ლიტერატურული ტრადიცია ერთ კანონში ერთი ჯგუფის წმიდანების მოხსენიებისა. გრიგოლ ხახულელის საგალობელი თავის ფორმით და შინაარსობრივი დატვირთვით სიახლეა ქართულ ორიგინალურ ჰიმნოგრაფიაში, და ანალოგს ჰიმნოგრაფიულ მასალაში ვერ პოულობს. მაგრამ აქ შესაძლებელია გათვალისწინება X-XI საუკუნეებით დათარიღებული ბერძნული ხატებისა, რომლებზეც მოცემულია კალენდარული თანმიმდევრობით დალაგებული ცალკეული თვის წმიდანების გამოსახულება¹¹.

და ბოლოს, რა დანიშნულება უნდა ჰქონოდა გრიგოლ ხახულელის გადაწყვეტილებას, რომ კრებულის ბოლოს მოეთავსებინა ერთი საგალობელი ყველა წმიდანის მოხსენიებით. ფიქრობთ, ამ საგალობელს უნდა ჰქონოდა ზანდუკის ფუნქცია. გრიგოლ ხახულელი ხომ ანდერძში სრულიად გარკვევით აცხადებს: „ეგრეთ გამოვარჩიე, რაათა თითოეულსა თუესა თჳსნი გალობანი თანა აქუნდენ და ოდესცა ვის უნდეს, გარდიჲდიდეს“.

¹⁰ საგალობელი მოგვანოდა ლ. ხევსურიანმა.

¹¹ K. Weitzmann, Byzantine miniature and icon painting in the eleventh century, Oxford, 1966.

**ABOUT THE HISTORY OF GEORGIAN HYMNOGRAPHY
(Grigol Khakhuleli)**

Summary

The Athos collection of Georgian manuscripts contains more than twenty MSS of the Menaion, reflecting the history of the redaction of the Georgian Menaion by Giorgi the Athonite. These MSS point to two stages of the work on the Menaion.

The group of MSS of the first stage corresponds to the first stage of the composition of the Menaion when hymns of minor form (stychir and procymni) made up a collection separate from canons.

The MSS of the other group constitute the full redaction of the Menaion incorporating all the hymns of the individual collections of the first group (stychiri, procymni, canons).

The hymnographic collections entering the former group were translated by Giorgi the Athonite, and they were combined (some MSS) by his successors. According to the colophons of the Athonite MSS, one of these successors was Grigol Khakhuleli (second half of the 11th cent.), a younger contemporary of Giorgi the Athonite and a person hitherto unknown in the history of Georgian literature.