

რუსთაველოლოგიური მუშაუნიები

ქ. კაქელიძე

I

რუსთაველის „მზიანი ღამე“

ვეფხისტყაოსანში გვხვდება ისეთი სიტყვები და გამოთქმები, რომელნიც, მათი სიძველის ან შეგნებული თუ შეუგნებელი დამახინჯების გამო, დღეს ჩვენთვის გაუგებარია. ერთ-ერთი ასეთი გამოთქმაა „მზიანი ღამე“.

არაბეთიდან მეორედ გაპარული ავთანდილი, ტარიელისაკენ მიმავალი, იტყვის: ჰე, მზეო, ვინ ხატად გქქევს მზიანისა ღამისად, ერთარსებისა, ერთისა, მის უყამოსა ჟამისად (836).

ჩაფიქრებული მკითხველი ძალაუნებურად შეჩერდება ისეთი, პირველისავე შეხედვით, უაზრო სიტყვების წინაშე, როგორცაა „მზიანი ღამე“, და იკითხავს: რას ნიშნავს ეს?¹

ეს სიტყვები თავიდანვე იპყრობდნენ ჩემს ყურადღებას, ინტერესი მათ-დამი საგანგებოდ გამიძლიერდა 1931 წლიდან, როდესაც ზ. ავალიშვილმა, რომელმაც ამ სიტყვებში დაინახა სიმბოლო ან ხატი ღვთისა, გვერდში მათ მაინც კითხვითი ნიშანი (?) მიუწერა. (ვეფხისტყაოსნის საკითხები, გვ. 18).

ამ ტაეებში ახსნას თხოულობს, პირველ ყოვლისა, სიტყვა „ერთარსებისა“ (nominativus — „ერთარსება“), რასაც უღრის ბერძნული ნიშნის რუსული едноръснѣи. ეს მეტაფიზიკური ტერმინი, რომლის საწყისი ანტიკურ ფილოსოფიაშია საძიებელი და მიგნებული, შეითვისა ქრისტიანობამ „სამების“ ერთ-ერთი პრედიკატის აღსანიშნავად, როგორც მაჩვენებელი იმ ურთიერთობისა, რომელიც არსებობს „სამების“ პირთა შორის. ეს ტერმინი გულისხმობს, რომ რამდენიმე პირს ან სუბიექტს აქვს ერთი და იგივე არსება, — а́ра

¹ იქნება ამ უაზრო სიტყვების გასაშართლებლად ვინმემ მოგვარონს პოემის შემდეგი ტაეები: „ღლისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“ (1304), და გვითხრას, რომ აქაც „მზიანი ღამე“ იგულისხმებაო. ეს ასე არაა. ფრაზაში „მზიანი ღამე“ სიტყვა „მზიანი“ არის პრედიკატი, რომლის საშუალებით მომხდარა კონსტრუქცია ღამისა, 1304 სტროფში კი, პირიქით, საგნებით მოხსნილია ცნება ღლისა და ღამისა, როგორც ისეთი მოვლენებისა, რომელთა საშუალებით ჩვეულებრივ წარმოვიდგენთ ხოლმე დროის კატეგორიას. აქ ლაპარაკია მუდმივს, მარადიულს ნათელზე, ისეთ მდგომარეობაზე, როდესაც არც დღე არსებობს, არც ღამე, ჩვეულებრივი ფიზიკური გაგებით. ასეთი შეხედულება და გამოთქმა შეთვისებულია ბიბლიიდან, სადაც ვკითხულობთ: „არა დაჰხდეს მზე შენი, რამეთუ იყოს უფალი ნათელ საუკუნე“ (ისაია, 60, 20); „ვიღოდიან წარმართნი ნათლითა უფლისაჲთა, რამეთუ ღამე მუნ არა იყოს, ღამე არა იყოს მუნ, რამეთუ უფალმან ღმერთმან განანათლნეს იგინი“ (აპოკალიპ. XXI, 24—25, XXII, 5).

მხვ ყბპ თუ მიღ თბთა, როგორც ამბობდა არისტოტელე, იგი იხმარება ერთსა და იმავე კატეგორიის ან კლასის საგნების ზოგადი თვისების აღსანიშნავად, ის არის ზოგადი ნიშანი, რომელიც აერთიანებს ერთსა და იმავე კატეგორიის საგნებს. მაგალითად, ადამიანები არიან „ერთარსნი“ ურთიერთ შორის; შეიძლება „ერთარსება“ ერთი პირისა მეორისადმი, არავინ არ არის თავისი თავის „ერთარსი“. ძნელია და უადგილო აქ მოტანა იმ სამწუხარო ისტორიისა, რომელიც შეიქმნა IV—V საუკუნეებში ამ ტერმინის და მისი მობირდაპირე ბმისთხადის გარშემო. საუკუნეთა განმავლობაში ეს მეტაფიზიკური ცნება ხდება პოლიტიკური და საეკლესიო პარტიების ლოზუნგად. ჩვენში, საქართველოში, ტერმინს „ერთარსი“ ეცილებოდა „თანაარსი“; გიორგი ათონელმა უპირატესობა „ერთარსს“ მიანიჭა.

„ერთარსება“ ტერმინის ხმარება ჩვენი პოეტის მიერ მაჩვენებელია იმისა, რომ ის „ერთი, უყამო ყამითა“, ის „ღმერთი, ვის (რომლის) ხატად იტყვიან მზეს ფილოსოფოსნი წინანი“ (83,7) არის, მისი შეგნებით, „სამება“. „ერთარსება“ *implicite* გულისხმობს „სამებას“ (არ უნდა აგრიოთ ერთმანეთში, — სამწუხაროდ ესეც ხდება ხოლმე, — „ერთღმერთიანობა — единогобожие, რომელსაც სხვა რელიგიებიც, მაგალითად, მაჰმადიანობა, იუდაიზმი, ადიარებენ, და „ერთარსება“, რომელიც, ქრისტიანული დოგმატიკით, სამპიროვანაღმერთის თვისებაა). სხვა რომ არაფერი იყოს ვეფხისტყაოსანში, ეს ტერმინიც საკმარისი იქნებოდა მისი ავტორის ტრინიტარისტობის (სამების აღმსარებლობის) დასამტკიცებლად. ეს ნათელია, ანბანური ქეშმარიტებაა იმისათვის, ვისაც ოდნავი მაინც წარმოდგენა და ცოდნა აქვს ქრისტიანული დოგმებისა.

მაგრამ მე ვფიქრობ, რომ აღნიშნულ ადგილას პოემაში პირდაპირ იყო ნახმარი ტერმინი „სამება“. მართლაც, მიაქციეთ ყურადღება ფრაზას: „მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად“². „მზიანი ღამე“.—ეს ხომ აბსოლუტური უაზრობაა, *contradictio in adjecto!* მესმის „მზიანი ღამე“, რაც გვხვდება პოემაშიც; როგორ შეიძლება „მზიანი ღამე“? „ღამე“ იმიტომია „ღამე“, რომ ის არის აბსენცია მზის სინათლისა. ეს არ არის არც მეტაფორული თქმა, ვინაიდან მეტაფორას, როგორც ცნობილია, საფუძვლად უდევს მსგავსების ან ანალოგიის ასოციაცია, რასაც ამ შემთხვევაში ადგილი არ აქვს.

მეცნიერების მონაცემთა მიხედვით, მზე არ შეიძლება იყოს ხატი „უყამო მოის ყამითა“, ან დაუსაბამო და უსასრულო რამესი, რადგანაც ის დროის კატეგორიას ემორჩილება; საშუალო საუკუნეთა კონცეფციით, რომელიც ბიბლიაშია მოცემული, ის გაჩნდა გარკვეული დროიდან, მეოთხე დღეს, მაშასადამე, თვითონ ყამიერია.

მეცნიერებით არ შეიძლება არც „ღამე“ იყოს „უყამო ყამითა“ ან დაუსაბამო და უსასრულო, რადგანაც ის შედეგია მზისა და ჩვენი პლანეტის გარკვეული ურთიერთობისა. ის ბიბლიური კოსმოგონითაც შეუძლებელია, რადგა-

² ასეა ყველა დღესდღეობით ცნობილ ხელნაწერში, გარდა ერთისა (№ 2829), სადაც უფრო უაზრო წაკითხვა გვაქვს: „იტყვის, ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვიან მზიანისა დროისად“. ეს უაზრო ვარიანტი მაჩვენებელია იმისა, რომ საქმე გვაქვს საკმაოდ ადრე დაზიანებულ ტექსტთან, რომელსაც მერე უცვლელად იმეორებენ ხელნაწერები და ბეჭდური გამოცემანი.

ნაც, ბიბლიით, ის დაიწყო პირველ დღეს, მაშინ, როდესაც მოხდა განყოფილება ბნელისა და სინათლისა.

ღამე არ შეიძლება იყოს „ერთარსება, ერთი, უყამო უამითა“; ამ სიტყვებით ნაგულისხმევია პიროვნება, ამ შემთხვევაში ღმერთი, როგორც ეს პირდაპირაა აღნიშნული მომდევნო სტროფში: მზეო, „ვის ხატად ღმრთის გიტყვიან ფილასოფოსნი წინანი“ (837).

რას უნდა ნიშნავდეს მაინც ჩვენი პოეტის „მზიანი ღამე“? რუსთველოლოგიის ხანმოკლე ისტორიამ, დაწყებული ვახტანგ მეექვსედიან ჩვენ დრომდე, იცის არაერთი და ორი ცდა ამ სიტყვების ახსნისა. მე მათ განხილვას არ შევუდგები, რადგანაც მათი აკაკოვნიანობა ნაჩვენებია გ. იმედაშვილის მიერ³. ვერ ვიტყვი, რომ თვით გ. იმედაშვილის ინტერპრეტაცია ნათელყოფდეს საკითხს. მისი წარმოდგენით „მზიანი, ღამე“ იგივეა, რაც „ჩრდილოეთის ნათება“, ან „ოთხთვიანი დღე“, „ნათელი დაუღამებელი“, „მუღმივი ნათელი“. ყველაფერი ეს ერთი და იგივე არ არის. როგორც უნდა იყოს, თვით გ. იმედაშვილი აცხადებს: „რუსთაველი აღნიშნულ თქმაში არ გამოხატავს ჩრდილოეთის ამ მოვლენას“ (გვ. 148), მაშ, რად დასჭირდა მას ამისი-მტკიცება? ამასთან დაკავშირებით, არ შეგვიძლია ყურადღება არ მივაქციოთ შემდეგ გარემოებას: ჩრდილოეთის იმ ქვეყანას, სადაც ადგილი აქვს ამ მოვლენას (ჩრდილოეთის ნათებას), ჩვენში უწოდებდნენ არა დაუღამებელი, უღამო ნათლის ქვეყანას, არამედ „ბნელეთს“, „ბნელეთის ქვეყანას“, და არა მარტო ჩვენში, არამედ ნიზამი განჯელის ქვეყანაშიც⁴.

1958 წელს გამოვიდა საინტერესო გამოკვლევა გ. ნადირაძისა „რუსთაველის ესთეტიკა“. ამ თხზულებაში, რომლის ავტორი არ შეუშინდა რუსთაველის ქრისტიანად აღიარებას, დაკვირვებული მკვლევარი ცდილობს მოგვცეს განმარტება „მზიანი ღამისაც“. მან გონებაშეხვედრად განსჯერტა ამ სიტყვებში ქრისტიანული სიმბოლო, თუმცა, სამწუხაროდ, აზრი და შინაარსი ამ სიმბოლოსი ნათლად ვერ წარმოგვიდგინა. მკვლევარმა, ერთი მხრით, „მზიანი ღამე“ აღიარა კოსმოგონიურ სიმბოლოდ, ის მან დაუკავშირა ბიბლიურ კოსმოგონიას და იმაში დაინახა „მნათობის ანთება წყვილიდში“ (გვ. 390-391), რომლის შესახებ ბიბლიაშია ლაპარაკიო. მაგრამ აქ არეულო ბიბლიური კოსმოგონიის სხვადასხვა მომენტი: ბიბლიის თქმულების თანახმად, „ნათელი იქმნა“ პირველ დღეს, ხოლო მნათობთა (მათ შორის მზისაც) „ანთება“ მოხდა მეოთხე დღეს⁵. მეორე მხრით, სიტყვებში „მზიანი ღამე“ ავტორმა დაინახა ე. წ. ექსიმორონული (ერთი მეორის გამომრიცხავ ცნებათა გაერთიანება, ცნებათა ალოგიკური შეერთება) პოეტური სიმბოლო. ჩვენ არ უარვყოფთ ამგვარ სიმბოლოს; მას მიმართავენ არა მარტო პოეზიაში, მაგალითად—რუსთაველი: „თვალთათ, ვითა მარგალიტი, ცრემლი ცხელი გადმოთოვა“ (630), არამედ ჩვეულებრივს საუბარშიც; მაგალითად, თუ ნაადრევად აყვავებულ ხეხილს

³ „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსანში, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. VIII, 141-152.

⁴ ქართლის ცხოვრება, ტ. II, გვ. 163, 181, 197, ვამ. ს. ყაუხჩიშვილისა.

⁵ იხ. მისი „ისკანდერ-ნამა“.

⁶ ბიბლიურ კოსმოგონიას, მეცნიერული თვალსაზრისით, ყველაზე მეტად სახელს უტეხს ის გარემოება, რომ, მისი წარმოდგენით, ნათელი თითქოს არსებობდა მაშინ, როდესაც მისი წყარო, მნათობები, ჯერ კიდევ არ იყო.

მოულოდნელად თოვლმა ან ყინვამ გადმოკრა და გაათუქა ის, იტყვიან: ხეხილი თოვლმა (ან ყინვამ) მოწვავო. მაგრამ თუ მხედველობაში გვექნება საანალიზო სტროფში „მზიანი ღამის“ პრედიკატები: ერთარსება, ერთი, უქამო უამითა, უნდა ვთქვათ, რომ აქ საქმე გვაქვს არა ექსიმორიზულ სიმბოლოსთან, არამედ ტექსტის დამახინჯებასთან.

ერთი სიტყვით, „მზიანი ღამის“ ვაგებაზე მუშაობისას ჩვენ ხელი უნდა იფიქროთ არა მართლ „ლოგიკური ოპერაციის გამოყენებაზე“ (გ. ნადირაძე, გვ. 390), არამედ პოეტური ხერხების მოშველიებაზედაც, აგრეთვე უნდა უპარყოთ ბიბლიური კოსმოგონიაც და ასტრალურ-ატმოსფერული მოვლენები, რომელთაც ბუნებაში აქვთ ადგილი. ამათ მაგიერ უნდა მივმართოთ ისევ და ისევ ტექსტის კრიტიკას, რომელიც დაგვანახვებს, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს მართლაც ტექსტის დამახინჯებასთან.

ექვს გარეშეა, რომ „მზიანი ღამე“, რომლის „ხატია“ მზე, არის ექვივალენტი ქრისტიანული ღვთაებისა, როგორც ეს პირდაპირაა დადასტურებული მომდევნო (837) სტროფში: „ვის (=მზეს) ხატად ღმრთისა გიტყვიან ჟილასოფოსნი წინანი“. მაშასადამე, თავდაპირველს ტექსტში „მზიანისა ღამისა“-ს ნაცვლად შეიძლება საეარაუდო იყოს „მზიანისა სამისად“, ესე იგი, მზე არის ხატი მზეებრ ბრწყინვალე სამეებისა. ტერმინი „მზიანი სამი“ ან „სამმზიანი სინათლე“, ბერძნულად τρισοληνη, ჩვეულებრივია ქრისტიანულ დოგმატიკასა და მწერლობაში. ერთს დოკუმენტში ასე მიმართავენ ღვთაებას: „შენ, სამ-მზეო, სამ-ნათლო“¹. იოანე შავთელი ამბობს: „ღმრთისა, სამმზისა“. ერთ-ერთ კრებულში ვკითხულობთ: „სამ-ერთმან მზემან, ყოველთ მიზეზმან, ინება შექმნა და დაბადება“ (Q 41, 205 r). ერთს სლავურ ენაზე დაწერილ თხზულებაში ვკითხულობთ: «в славу и хвалу трисолнечный троицы, отца и сына и святого духа» (Рай мысленный, Стефана Святоторца, 1659 г.)

ამრიგად მე უპირატესობას მივსცემდი შემდეგ წაკითხვას: „ჰე, მზეო; ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა სამისად“, ესე იგი, არაჩვეულებრივი რამე სამს, არამედ მზეებრ ბრწყინვალის სამეების, რომელიც არის „ერთარსება, ერთი, უქამო უამითა“. რომ ღმერთი არის ერთი, ერთარსება სამება და უქამო, ეს ძირითადი დებულებაა ქრისტიანობისა. „უქამო უამი“ მუდმივს, დაუსრულებელს ნიშნავს, ის ჩვეულებრივი ტერმინია ქრისტიანული თეოლოგიისა. მაგალითად: „უქამოა უამისად გამოჩნდი ღმერთო“², ანდა ანდრია კრიტელის „ღიღი კანონის“ საგალობელი: „უქამოა ძე უამიერად ჰშევე, ღმრთისმშობელო“. შემდეგში, უნდა ვიფიქროთ, შედარებით ადრე, ვილაც რედაქტორს, იმ მიზნით, რომ სახელი გაეტეხა პოემისათვის, რომელიც ვითომცდა სამებას არ ახსენებს (ასეთი ცდებიც ყოფილა: აკი თავში პოემისათვის ვილაცას დაურთავს უაზრო სტროფი, რომელშიაც, სხვათა შორის, იმასაც აბრალებს პოეტს, რომ ის „არ ახსენებს სამებას“), „მზიანისა სამისად“ შეუცვალა ალოგიკური სიტყვებით „მზიანისა ღამისად“.

ამრიგად, 1) უაზრობა სიტყვებისა „მზიანისა ღამისად“, 2) ტერმინები: ერთარსება, ერთი, უქამო უამითა და 3) კონტექსტი უნებლიეთ გვაფიქრები-

¹ Материалы по археологии Кавказа, т. 12, стр. 129.

² ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, გამოც. პ. ინგოროყვასი, გვ. სი, № 160.

ნებენ, რომ პოეტის ხელიდან გამოვიდა არა „მზიანისა ღამისად“, არამედ „მზიანისა სამისად“: ასეთს წაკითხვას რამოდენადმე უახლოვდება მიხ. წერეთლის წაკითხვა „მზიარისა სსამისად“; მხოლოდ რას ნიშნავს „მზიარისა“⁹. პოეტის ამბობს: ჰე, მზეო, რომელსაც გასახვენ ხატად ბრწყინვალე სამებისა, ერთ-არსების, ერთის და უყამოის, რომელსაც „ხატად ღმერთისა გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი, ესე იგი—ადრინდელნიო. ვინ არიან ეს „ფილოსოფოსნი წინანი“? აქ შეიძლება პოეტი გულისხმობდეს ან ნეოპლატონიკ ფილოსოფებს, რომელთაც, როგორც ცნობილია, მატერიალური მზე გონებრივი მზის — ღვთაების სიმბოლოდ გამოაცხადეს, ან ქრისტიანული თეოლოგიის იმ წარმომადგენლებს (ტერტულიანე, ათანასე ალექსანდრიელი, დიონისე არეოპაგიტი, განსაკუთრებით კი გრიგოლ ნაზიანზელი, აგრეთვე უცნობი ავტორი იოანე ურპაელის „ცხოვრებისა“¹⁰), რომელნიც ღვთაების ერთ-ერთ სახედ მართლაც მზეს ხატავდნენ და ამით ამტკიცებდნენ მის სამპიროვნებას, სამგვამოვნებას: მზე თავისთავად ერთი რამ არის, მაგრამ ამავე დროს ის სამგვამოვნაია: თვით დისკო მზისა (მატერია), სინათლე და სიტბო.

PS. მიმდინარე 1960 წელს ხელში ჩამივარდა ვ. ნოზაძის ნაშრომი „ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება“ (1957 წ.), სადაც 189—197 გვერდებზე ის ლაპარაკობს სპეციალურად თემაზე: „მზე-ხატი მზიანისა ღამისა“. მკვლევარს წარმოუდგენია აქ უამრავი ცნობა ასტროლოგიური, ასტრონომიული, მითოლოგიური, ფილოსოფიური და რელიგიური ხასიათისა მზის შესახებ, რომელთა საშუალებით ის ცდილობს ნათელყოს გამოთქმა „მზიანისა ღამისად“. დაუხმარებია აგრეთვე თანამედროვე სპეციალისტები თეოლოგიისა და ქრისტიანული მწერლობის ისტორიისა (მაშა გენადი და ლუვენის უნივერსიტეტის პროფესორი რენე დრაგე). მაგრამ იმ შეხედულებათა და ფნობათაგან, რომელთაც ის გვაწვდის, ზოგი, მისივე სიტყვით, ჩვენი პოემის „მზიან ღამეს“ არ ეგუება, ზოგი უფრო ბუნდოვანი და გაურკვეველია, ვიდრე „მზიანი ღამე“, ზოგი ულტრა-მისტიკური ხასიათისაა, რაც რუსთაველის შემოქმედებას არ უდგება. დადებითი მხარე ვ. ნოზაძის კვლევა-ძიებისა ამ მიმართულებით არის აღიარება „მზიან ღამეში“ ქრისტიანული სამებისა. ის ამბობს: „ვეფხისტყაოსნის დებულება „მზიანი ღამის“ შესახებ ქრისტიანულ დებულებად მიმაჩნია. რატომ? იმიტომ, რომ მზე არის ხატი ერთისა, მზე არის ხატი „მზიანისა ღამისა“, და მზე არის ხატი ერთარსებისა ერთისა. ეს „ერთარსება ერთი“ არის ქრისტიანული სამება და ამგვარად „მზიანი ღამე“ ღმერთიც არის ქრისტიანული (გვ. 193). დასკვნით ნაწილში ის ამბობს: „მზიანი ღამე“ არის სახელი მიუწვდენელი, ჩვენთვის წყვედიადში მყოფი ნათელი ღმერთისა“ (გვ. 197). ეს ყველაფერი ასეა, მაგრამ ნაჩვენები არაა, „მზიანი ღამე“ როგორაა ქრისტიანული ღმერთი? როგორ შეიძლება „ნათელი ღმერთი“ ღამეში, წყვედიადში, სიბნელეში იყოს? რუსთაველმა, როგორც ქრისტიანმა, ალბათ იცოდა ქრისტიანული თეოლოგიის შემდეგი დებუ-

⁹ გ. იმედაშვილი წერს: „ზოგი ხელნაწერი აქ კითხულობს „ზენაისა სამისად“ (გვ. 141). თუ ეს ცნობა მართალია, მაშინ ჩემი წაკითხვა ხელნაწერთა ტრადიციითაც იქნებოდა გამაგრებული, მაგრამ მე ვერ მივაკვლიე ისეთ ხელნაწერს იმათ რიცხვში, რომელნიც დღესდღეობით არიან ცნობილნი, სადაც იკითხებოდეს „ზენაისა სამისად“.

¹⁰ Христианский Восток, т. II, вып. 3, стр. 307.

ლებანი: „რა ზიარება არის ნათლისა და ბნელისა“ (2 კორინთელთა, VI, 14)?
 -ღმერთი ნათელ არს და ბნელი არა არს მის თანა არცა ერთი“ (იოან. I, 5).
 ერთი სიტყვით, სანამ საანალიზო ტაეპში დარჩება სიტყვა „ღამე“, მისი სწორი
 გაგება ვერ მოხერხდება.

II

პომპის მართი სტროფისათვის

ვეფხისტყაოსნის მთლიანი ხელნაწერები გვხვდება მეჩვიდმეტე საუკუნი-
 დან, ამთავან ყველაზე ადრინდელი ეკუთვნის 1646 წელს. ჯერჯერობით არ
 ზოიპოვება არავითარი დოკუმენტური ცნობა პომპის ტექსტის შესახებ მეჩ-
 ვიდეტე საუკუნეზე უფრო ადრინდელი ხანიდან. ძალიან საინტერესო კია ვი-
 ცოდეთ რაიმე ამ შესანიშნავი ნაწარმოების შესახებ მეცამეტე საუკუნიდან,
 როდესაც ის გაჩნდა, მეჩვიდმეტემდე. ამიტომ იძულებულნი ვართ ვეძიოთ სხვა-
 დასხვა ხელნაწერსა თუ მატერიალური კულტურის ძეგლში ციტატების თუ
 მინაწერების სახით ესა თუ ის ადგილი ვეფხისტყაოსნისა.

დღესდღეობით მიგნებულია ორი ასეთი ციტატა. პირველყოვლისა უნდა
 დავასახელოთ ვაჰანის ქვაბის ეკლესიის კედელზე წარწერილი ორი სტროფი:
 „ციხეს ვზი ეზომ მალალსა“ (1300) და „ნუთუ ესენნი გეგონნეს“ (1301), რო-
 მელთაც მე-15 საუკუნის მეორე ნახევარს მიაკუთვნებენ¹¹. გარდა ამისა, ბერ-
 თის სახარების (X ს.) ერთ-ერთ გვერდზე მე-15 საუკუნის ნუსხა-ხუცურიით
 წარწერილია შემდეგი ტაეპი: „მართლად იტყვის მოციქული, შიში შეიქს
 სიყვარულსა“¹². ამთავად ჩემს ხელშია კიდევ ერთი სტროფი (908 აკადემი-
 ური გამოცემისა), რომელიც მიწერილია ძალიან ულაზათო, ნახევრად გადა-
 სული, დაზიანებული მხედრულით A 76 ხელნაწერის 619 გვერდზე; მისთვის
 ჯერ ყურადღება არავის მიუქცევია, არც ცდა არსებობს მისი ამოშიფრვისა.
 ხელნაწერი A 76 („რხულის კანონი“), როგორც 617—618 გვერდებზე მო-
 თავსებული წარწერებიდან ჩანს, ორჯერ ყოფილა გამოსყიდული მაჰმადიანთა
 ტყვეობიდან: ერთხელ 1536 წელს (თამაზხანის შემოსევის შემდეგ), მეორედ
 სეიმონ I ურუმთა მიერ დატყვევების (1569 წ.) შემდეგ¹³. მეორე ნაწილი
 A 76 ხელნაწერისა (გვ. 496—619), გადაწერილი „ცოდვილი იოსების“ მიერ
 (გვ. 559), ხელის მიხედვით, გაცილებით უფრო ადრეა შესრულებული, ვიდ-
 რე დატყვევების მომხრობი მინაწერები (გვ. 617—618). მეთოთხმეტე საუ-
 კუნეში ცნობილია ორი მწიგნობარი, რომელთაც იოსები ეწოდებათ; ერთია
 მეფის „კარის წინამძღუარი იოსები“, რომელსაც ქორონიკონსაჰ (1390 წ.) დაუ-
 წერია სია მცხეთის საეკლესიო მამულებისა¹⁴, მეორე—ვაჰანის მონასტრის

¹¹ ვ. ცისკარიშვილი, წარწერები ასპინძის რაიონიდან. მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 30, გვ. 175, 1954. კ. კეკელიძე, ვტიუდები III, გვ. 28—29, შ. თნიანი, ვეფხისტყაოსნის ორი სტროფი ვანის ქვაბთა მონასტრის ერთ წარწერაში, 1959.

¹² ა. შანიძე, ვეფხისტყაოსნის სიმფონია, გვ. 016—017.

¹³ Проф. В. Бенешевич, Грузинский Великий Номоканон по спискам Тифлисского Церковного Музея, Христианский Восток, т. II, вып. 3, стр. 353—354.

¹⁴ თ. შორდანი, ქრონიკები II, 198.

„დეკანოზი იოსები“, მოხსენიებული ქორონიკონსა პა. (1391 წ.)¹⁵. ორსავე შემთხვევაში ერთსა და იმავე პირთან უნდა გვქონდეს საქმე: მეფის „კარის წინამძღუარი“ 1390—91 წ. გამხდარა დეკანოზი ვაჰანის მონასტრისა. ამრიგად, მეორე ნაწილი A 76 ხელნაწერისა და მისი გადამწერი იოსები უნდა ეკუთვნოდეს მე-14 საუკუნეს, ხოლო 908 სტროფი პოემისა, რომელიც მიწერილია 619 გვერდზე, შეიძლება მიეკუთვნოთ მე-15 საუკუნის პირველ ნახევარსაღ.

სტროფი ასე იკითხება:

ქედსა გარდადეგ. ლომ-ვეცხრნი. მოვიდეს. ერდგან. რებულნი
სახელ ვამგზავსე. მიჯნურთა. ცეცხლი. დამეგზნა. გზებული.
შეიყარნეს. ღა. შეიბნეს. იბრძოდეს. გამწარებულნი.
ღევი. სღევის. ვეფხი.. [მიუტრბ]ის. ჩემგან არ. არის. ქებული

რა მნიშვნელოვან განსხვავებას შეიცავს ეს სტროფი აკადემიურ გამოცემასა და ხელნაწერებთან შედარებით?

1. ჭერ რითმა: ა და გ ტაქტში გვაქვს რითმად ებულნი, ბ და დ — ებული.
2. ვეფხრნი—მხოლოდ ამისი კუთვნილებაა; აქ თავდაპირველად წერებულა ვეფხი, მაგრამ ჩამწერს მიუტრეგებია ის და გვერდში მიუწერია არაჩვეულებრივი ვეფხრნი. 3. „ერდგან“ ასეთი ფორმა გვაქვს DJF ხელნაწერებში.
4. „ვამგზავსე“ — იკითხება EFGHJXYZ-ში. 5. „ცეცხლი დამეგზნა გზებული“—ცეცხლი დამეგზნეს დებულნი (აკად.); გზებულნი YKZ და სხვა ხელნაწ. 6. შეიყარნეს — შეიყარეს (აკად.). შეიყარნენ J. 7. ღევი არსად არაა. 8. ჩემგან არ არის ქებული—იყვნეს არ ჩემგან ქებულნი (აკად.), ჩემგან არ იყვნეს GKO და სხვ. არ ჩემგან იყვნეს.

ეს სტროფი არ მომდინარეობს უშუალოდ. არც ერთი ხელნაწერიდან, ის ჩაწერილია ზეპირი გზით და წარმოადგენს ხალხურ ვარიანტს. ამისი დამადასტურებელი უნდა იყოს მეოთხე ტაეპის „ღევი“ ნაცვლად ლომისა. მის ხალხურ წარმოშობილობას დაგვიმტკიცებს აგრეთვე ფრაგმენტი ერთი, უდავოდ, ხალხური შაირისა, რომელიც მიწერილია, განსხვავებულად ხელით 613 გვერდზე და იკითხება ასე:

ქ. ძირს რომ ლაშქარი მიუდგა, თიანეთს შეეხვიაო,
რუზ.... კრეს, სისხლი გვერდს ჩეეხვიაო,
თავლაფიანსა მთიულსა.... ხიაო.
მისის საქონლის პატრონი ჩოკაში გეეხვიაო,

წყეულმა დათუნ[ა]ს სისხლი დალივა მანამ....

ფრაგმენტში თავს იჩენს იმერიზმები (ჩეეხვიაო, შეეხვიაო, გეეხვიაო); ჩანს, ის პირნი, რომელნიც ამ ხელნაწერს ფლობდნენ, მოყვარული ყოფილან ხალხური სიტყვიერებისა, თუ მის ნიმუშებს საეკლესიო წიგნშიც კი ათავსებდნენ.

¹⁵ თ. ქორდანია, ისტორიული საბუთები შიო-მღვიმის მონასტრისა, გვ. 45. მისივე, ქრონიკები II, 198.