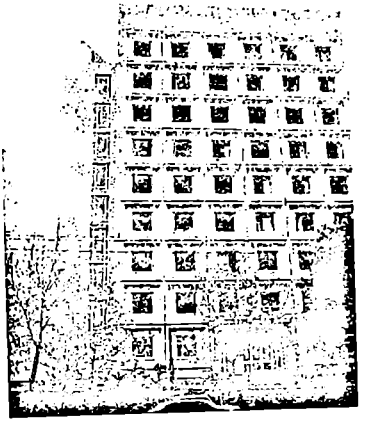


აკადემიკოს გიორგი წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

50

1960-2010

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის
ინსტიტუტი

•

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გიორგი წერეთლის სახელობის
აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

პროგრამა «ლოგოსი»

პუბლიკაციები და ღონისძიებები კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის სფეროში

კრებული ქვეყნდება პროგრამის
დიონისიოს ვარელასი ბიზანტინისტიკის განვითარებისათვის
მხარდაჭერით

Η συλλογή εκδόθηκε με την υποστήριξη του προγράμματος
Διονύσιος Βαρελάς για την ενίσχυση της διδασκαλίας των βυζαντινών σπουδών

The collection of papers is published with the support of the programme
Dionysios Varelas for the Development of Byzantine Studies

თბილისი
2011

Βυζαντινές Σπουδές στη Γεωργία 3

Αφιέρωμα

στην 50η επέτειο από την ίδρυση του Ινστιτούτου Ανατολικών Σπουδών ακαδημαϊκού Giorgi Tsereteli.

Επιμέλεια:

Νέλι Μαχαράτζε, Νεστάν Σουλάβα

Τεχνική επιμέλεια **Όλγα Μπερίτζε**

Byzantine Studies in Georgia 3

Dedicated to the 50th anniversary of Giorgi Tsereteli Institute of Oriental Studies

Edited by **Neli Makharadze, Nestan Sulava**

Technical editor **Olgha Beridze**

I

Τιφλίδα 2011

Tbilisi 2011

ბიზანტინოლოგია საქართველოში 3

ეძღვნება
აკადემიკოს გიორგი წერეთლის სახელობის
აღმოსავლეთმცოდნეობის
ინსტიტუტის დაარსების 50-ე წლისთავს

რედაქტორები:
ნელი მახარაძე, ნესტან სულავა

ტექნიკური რედაქტორი **ოლღა ბერიძე**

I

თბილისი
2011

ISBN 978-9941-437-05-2

© საგამომცემლო პროგრამა „ლოგოსი“, 2011

დააკაბადონა ირინე სტროგანოვამ, ყდის დიზაინი ალეკო ჯიქურიძის

პროგრამა „ლოგოსი“
ილია ჭავჭავაძის გამზირი 13,
თბილისი 0179
ტელ. 25-02-58, ფაქსი 22-11-81
ელ. ფოსტა: logos@greekstudies-tsu.ge

სარჩევი (I ტომი)

CONTENTS (I t.)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ (Τ. Ι)

წინასიტყვაობა 10
FOREWORD 14

გამოკვლევები. RESEARCHES. ΜΕΛΕΤΕΣ

ლელა ალექსიძე
სიქველის საფეხურები თავისუფლებისკენ აღმავალ გზაზე: ნეოპლატონური პარადიგმები ბიზანტიურ ფილოსოფიაში 21
Lela Alexidze
DIE STUFEN DER TUGENDEN AUF DEM WEG ZUR FREIHEIT: NEUPLATONISCHE PARADIGMEN IN DER BYZANTINISCHEN PHILOSOPHIE 29
გიორგი ალიბეგაშვილი
ჰაგიოგრაფიული პარალელები 30
Giorgi Alibegashvili
HAGIOGRAPHIC PARALLELS 41
მიტროპოლიტი ანდრია (გვაზავა), ლია ქაროსანიძე
ზოგი საეკლესიო ტერმინის ისტორიისათვის ქართულში 42
Mitropolitan Andria (Gvazava), Lia Karosanidze
FROM THE HISTORY OF ECCLESIASTICAL TERMS 48
ნესტან ბაგაური
"დავით მეფეთა მეფის" იდენტიფიკაციისათვის 51
Nestan Bagauri
FOR THE IDENTIFICATION OF "DAVID THE KING OF KINGS" 61
ოლღა ბერიძე
ეკფრასისი ქართულ საისტორიო თხზულებებში 63
Olgha Beridze
"EKPHRASIS" IN THE GEORGIAN HISTORICAL WORKS 89
მანანა გაბაშვილი
არტანუჯის დაარსების დრო და პირობები 90
Manana Gabashvili
ARTANUJI ESTABLISHING TIME AND CONDITIONS 100
ნანა გელაშვილი
კულტურათა ურთიერთგავლენის საკითხი ახლო აღმოსავლეთში აღრეულ შუა საუკუნეებში 102

Nana Gelashvili
INTERCULTURAL IMPACT IN THE NEAR EAST IN MIDDLE AGES 110

ნატო გენგიური
ქართული აღრექრისტიანული სანათლაეების არქიტექტურა 111

Nato Gengiuri
ARCHITECTURE OF GEORGIAN EARLY CHRISTIAN BAPTISTERIES 118

მარინა გიორგაძე
აპოლოგეტიკური მოტივი - მოძღვრება სამი რჯულის შესახებ - და მისი რეცეფცია ქართულ ჰაგიოგრაფიაში 122

Marina Giorgadze
APOLOGETIC MOTIF – *TEACHING ON THREE FAITHS* – AND ITS RECEPTION IN GEORGIAN HAGIOGRAPHY 126

თამარ გოგოლაძე
ცნობები ბერძნებსა და ოქონას ხატზე გარსევანიძვილების საგვარეულო გრაფნილში 127

Tamar Gogoladze
INFORMATION ABOUT THE GREEKS AND OQONA ICON IN THE ANCESTRAL SCROLL 132

ვახტანგ გოილაძე
აგათია სქოლასტიკოსის ცნობა ონოგურისის ციხის შესახებ 137

Vakhtang Goiladze
AGATHIA SCHOLASTICUS ABOUT THE CASTLE OF ONOGURIS 155

ია გრიგალაშვილი
საღვთისმსახურო საკითხავები "წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში" 156

Ia Grigalashvili
READING TEXTS OF PUBLIC WORSHIP IN THE "MARTYRDOM OF ST. EVSTATI MTSKHETELI" 162

თინა დოლიძე
კაპადოკიელი მამები ადამიანის ეპინოეტიკური აზროვნების შესახებ 163

Tina Dolidze
THE CAPPADOCIAN FATHERS ON THE HUMAN *EPINOETIC* REASONING 173

ელისო ელიზბარაშვილი
წმინდა მხედრის კულტი და გმირის სულიერი ბრძოლა "დიგენის აკრიტასის" მიხედვით 174

Eliso Elizbarashvili
THE CULT OF WARRIOR SAINT AND THE SPIRITUAL WAR OF A HERO ACCORDING TO 'DIGENES AKRITES' 183

ნათელა ეაჩნაძე
ქართველთა წვლილი ბიზანტიური მწერლობის ისტორიაში. სალოსის ინსტიტუტი და მისი გამოძახილი საქართველოში 185

Natela Vachnadze
GEORGIANS' CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF BYZANTINE LITERATURE 192

ლალი ზაქარაძე
პროკლე – ქართულ და ლათინურენოვან შუა საუკუნეებში 193

Lali Zakaradze
PROCLUS – IN GEORGIAN AND LATIN MIDDLE AGES 200

მერაბ ზურაბაშვილი
ბიზანტიელებისა და არაბების ურთიერთობა ჯურჯი ზაიდანის ისტორიული რომანის – "ღასანიანი გოგონა" მიხედვით 202

Merab Zurabashvili
RELATION OF BYZANTINES AND ARABS ACCORDING TO J.ZAYDAN'S HISTORICAL NOVEL "A GIRL FROM GHASSAN" 209

ხათუნა თოდაძე
"ზნეობრივი მოძღვრების ისტორია" და "ქართული და ბიზანტიური სამონასტრო სხოვრება" (VIII საუკუნე) 210

Khatuna Todadze
"HISTORY OF MORAL TEACHING" AND LIFE IN GEORGIAN AND BYZANTINE CLOISTERS 214

თინა იველაშვილი
ქალის უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობა ბიზანტიაში ბერძნული სამართლის ძეგლების მიხედვით 216

Tina Ivelashvili
A WOMAN'S RIGHT AND PROPERTY CONDITION IN BYZANTINE EMPIRE ACCORDING TO THE GREEK LAW DOCUMENTS 222

მაია იზორია
შუა საუკუნეების ქართული მხატვრული კერამიკა აღმოსავლურ კულტურათა ფონზე 224

Maia Izoria
MIDDLE AGES GEORGIAN PICTORIAL CERAMICS ON ORIENTAL CULTURES' BACKGROUND 232

თენგიზ ირემაძე
ანტიკურობისა და ბიზანტიის ფილოსოფიური ტრადიცია ანტონ ბაგრატიონის შემოქმედებაში 235

Tengiz Iremadze
DIE PHILOSOPHISCHE TRADITION DER ANTIKE UND BYZANZ IM WERK DES ANTON BAGRATIONI 241

მაია კაკაშვილი
რუსთველური მიჯნურობა და სიყვარულის კონცეფცია ბერძნულ რომანში 242

Maia Kakashvili
THE RUSTAVELIAN LOVE AND THE LOVE CONCEPTION IN THE GREEK ROMANCE 251

ემზარ კახიძე
ჭანეთის ინკორპორაცია ბიზანტიის იმპერიაში 252

Emzar Kakhidze
INCORPORATION OF TCHANETI INTO THE BYZANTINE EMPIRE 258

ვლადიმერ კეკელია
პალესტინის სომხური ბერმონაზვნობა ადრებიზანტიურ ხანაში 261

Vladimer Kekelia
ARMENIAN MONKHOOD OF PALESTINE IN THE EARLY BYZANTINE PERIOD ... 271

ლიანა კვირიკაშვილი
სიტყვის აუწერელი ძნაურება და მეექის გულმოდგინება 272

Liana Kvirikashvili
EUGENEIA INDESCRIPTA VERBI ET PRUDENTIA FABULATORIS 278

რუსუდან ლაბაძე
"ბასილი ახალის ცხოვრება" და აღმოსავლურ-ქრისტიანული ტრადიცია 279

Rusudan Labadze
"THE LIFE OF BASIL THE YOUNGER" AND THE EASTERN-CHRISTIAN TRADITION 289

ნოდარ ლომოური
ქრისტიანობის როგორც ოფიციალური რელიგიის დამკვიდრება დასავლეთ საქართველოში 291

Nodar Lomouri
ESTABLISHING CHRISTIANITY AS THE OFFICIAL RELIGION IN WEST GEORGIA 299

ირმა მათიაშვილი
სამთავისის აღმოსავლეთის შასადის იკონოგრაფია 301

Irma Matiashvili
ICONOGRAPHY OF SAMTAVISI EASTERN FAÇADE 312

კიტი მაჩაბელი
ბიზანტია და საქართველო X-XII საუკუნეთა ჭედური ხელოვნების მონაცემთა მიხედვით 318

Kitty Machabeli
THE 10TH-12TH CC REPOUSSE ICONS AND BYZANTINE-GEORGIAN ARTISTIC RELATIONS 326

ელისაბედ მაჩიტიძე
ბერძნულ-მართლმადიდებლური მილეთი ოსმალეთის იმპერიაში 329

Elisabeth Machitidze
GREEK-ORTHODOX MILLET IN THE OTTOMAN EMPIRE 338

†სოსო მახარაშვილი

ქართული ჰაგიოგრაფიის სპეციფიკური ბუნებისათვის 339

† Soso Makharashvili

ON SPECIFIC CHARACTER OF GEORGIAN HAGIOGRAPHIC NATURE 345

ნელი მახარაძე

ტერმინ ძლისპირის გააზრებისათვის 347

Neli Makharadze

INTERPRETATION OF THE TERM ძლისპირი "DZLISPIRI" (HIRMOS) 367

დამანა მელიქიშვილი, ანა ხარანაული

ძველქართულ-ძველბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტური ლექსიკონი 369

Damana Melikishvili, Ana Kharanauli

OLD GEORGIAN-GREEK DOCUMENTED DICTIONARY OF FILOSOPHICAL-THEOLOGICAL TERMINOLOGY 381

ნინო მელიქიშვილი

ქართული ნათარგმნი ჰომილეტიკური თხზულებების შემცველი კრებულები (VII-XVIII სს.) 385

Nino Melikishvili

THE COLLECTIONS OF WORKS, CONTAINING THE GEORGIAN TRANSLATED HOMILETIC WORKS (7TH-18TH CENTURIES) 395

დავით მერკვილაძე

ბიზანტია-ირანის დაპირისპირების ანარეკლი ასურელ მამათა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ციკლში 396

David Merkviladze

THE REFLECTION OF BYZANTINE-IRAN CONFRONTATION IN THE ASSYRIAN FATHERS' HAGIOGRAPHIC CYCLE 408

წინასიტყვაობა

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სისტემაში, 1960 წლის შემოდგომაზე, აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის დაარსება უდიდესი ეროვნული მნიშვნელობის ფაქტი იყო.

დასავლეთისა და აღმოსავლეთის გზაგასაყარზე მყოფმა ჩვენმა ქვეყანამ ყველა ქარტეხილს გაუძლო (თუმცა დიდი დანაკარგით), რომელსაც უქმნიდა მას დასავლეთისა და აღმოსავლეთის მძლავრ სახელმწიფოთა და იმპერიათა ინტერესების შეჯახებები და აგრესიული ამბიციები. ამიტომ გადაეჯაჭვა საქართველოს ისტორია მრავალეროვანი და მრავალენოვანი ქვეყნების ისტორიას, რამაც ქართული მეცნიერებისთვის იმთავითვე აუცილებლობად აქცია ირანისტიკის, სემიტოლოგიის, თურქოლოგიის, არმენოლოგიის თუ ბიზანტინოლოგიური დარგების გაფართოება-განვითარებაზე ზრუნვა, რომ აღარაფერი ვთქვათ ქართული ცივილიზაციის ფესვების, უძველესი ენებისა და კულტურების კვლევაზე. კადრების კონსოლიდაციამ, დარგთაშორისი კოლეგების მჭიდრო კონტაქტმა და კოორდინირებულმა შრომამ უდიდესი შედეგი გამოიღო და ის, რაც ერთეული დიდი მეცნიერების მხრებზე გადადიოდა, მოკლე დროში, საერთაშორისო აღიარების სკოლებად ჩამოყალიბებულმა კოლექტივებმა იტვირთა.

აკადემიკოს გიორგი წერეთლის მიერ დაფუძნებული ინსტიტუტი დღეს მისსავე სახელს ატარებს, რომლის განუყოფელ ნაწილსაც, დაარსების პირველი დღიდანვე, წარმოადგენს ბიზანტინოლოგიის განყოფილება, **აკადემიკოს სიმონ ყაუხჩიშვილის** ნაამაგარი და ხელთდასხმული.

იშვიათია სფერო მეცნიერებისა, რომელიც ისეთი მრავალისმომცველი და მრავალმხრივი იყოს, როგორიც არის ჩვენი დარგი – ამიტომაა, რომ ბიზანტინოლოგიის ეგიდით ჩატარებულ შეკრებებზე, ფორუმებზე – რა მასშტაბისაც არ უნდა იყოს ის – თავს იყრის და სასაუბროდ ერთიანდებიან ენისა და ლიტერატურის, ხელოვნების, თეოლოგია-ფილოსოფიის მკვლევარნი, საკუთრივ ისტორიისა და არქეოლოგიის, არქიტექტურის, სამგალობლო ხელოვნების თუ ანთროპოლოგიის და სხვა მიმართულებებში მოღვაწე მეცნიერები. ბიზანტინოლოგია ყველა სფეროს მოიცავს და ყველა შემთხვევაში ქართულ მეცნიერებას აქვს თავისი სათქმელი.

ჩვენ ვსწავლობთ ბიზანტიურ ცნობებს საქართველოს შესახებ, ასევე ვიკვლევთ ქართულ წყაროებს ბიზანტიის შესახებ. ბიზანტია-საქართველოს ურთიერთობის ისტორია ეს იყო ისტორია მფარველობისაც, მეგობრობისაც, მტრობისაც, მრავლის დამკარგავიც და მრავლის შემძენიც, მაგრამ მეცნიერების საოცრება სწორედ ისაა, რომ, რაც ადრე გვაშორებდა, დღეს გვაახლოვებს, დღეს გვაერთიანებს და გვამეგობრებს – არის მხოლოდ თანამშრომლობისა და ურთიერთგაგების მისწრაფება, საერთო ინტერესები და საერთო სურვილი – ვიცოდეთ და არ დავივიწყოთ წარსული, რამეთუ წარსულის კვლევა მომავლის საქმეს ემსახურება (ეს ანბანური ჭეშმარიტებაა). ყოველმა ერმა უნდა იცოდეს ვინ არის, საიდან მოდის და მხოლოდ მაშინ ეცოდინება საით უნდა წავიდეს...

დრომ არ იცის წყვეტა. დიადია ღვაწლი თაობების, რომელთაც დაგვიტოვეს ამის უტყუარი მოწმენი – სალოცავების, საგალობლების, ხელნაწერების, ტაძრების, ფრესკებისა თუ წარწერების, რელიგიური თუ ხალხური დღესასწაულების, ფერხულების, ქვაზე თუ ხეზე ამოკვეთილი მზემთვარეების და თუნდაც მდუმარე საფლავების სახით, რაც სათუთ მოპყრობას გვავალდებულებს.

წინამდებარე კრებული, მიძღვნილი აკად. გიორგი წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის საიუბილეო თარიღისადმი, მოიცავს მასალებს საერთაშორისო კონფერენციისას – "ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 3", რომელიც გაიმართა 2009 წლის 25-30 სექტემბერს თბილისსა და ახალციხეში და დასრულდა ტაო-კლარჯეთში მოგზაურობით, საქართველოს ისტორიულ მიწა-წყალზე ქართული კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლთა სადღეისო მდგომარეობის გაცნობით და ჩვენთვის მტკივნეული რეალობის დაფიქსირებით(!).

თბილისში, აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში, კონფერენციის გახსნას დაესწრო საბერძნეთის საგანგებო და სრულუფლებიანი ელჩი საქართველოში, მისი აღმატებულება **გეორგიოს ხაძიმიხელაკისი**. მან სიტყვით მიმართა დამსწრე საზოგადოებას, რომელიც აღსავსე იყო ქართველი ხალხისადმი უაღრესად გულთბილი დამოკიდებულებით, მისი კულტურული წარსულის ღრმა ცოდნით და დაფასებით. საკუთარი ქვეყნის სიყვარული კი გამოხატა სურვილით – ინგლისურთან ერთად, სიტყვა წარმოეთქვა ბერძნულ ენაზეც – მინდა, რომ ამ კედლებშიც გაისმასო ჩემი მშობლიური ენა. ყოველივე ეს არ იყო მხოლოდ გულწრფელი სიტყვები. უდიდესი მადლიერებით აღვნიშნავთ, რომ სწორედ პირადად მისმა თანადგომამ და საბერძნეთის საელჩოს ფინანსურმა მხარდაჭერამ შეგვაძლებინა ესოდენ ფართომასშტაბიანი საერთაშორისო ფორუმის ჩა-

ტარება, რომლის მუშაობაშიც აქტიური მონაწილეობა უცხოელმა კოლეგებმაც მიიღეს. მათ შორის ბრძანდებოდნენ:

ქ-ნი ანეგრეტ ლიუნინგი გერმანიიდან. ფრიდრიხ შილერის იენის უნივერსიტეტის სიძველეთმცოდნეობის განყოფილების პრივატ-დოცენტი, კავკასიის არქეოლოგიის ექსპერტი;

ქ-ნი ანდრეა შმიდტი ბელგიიდან – ლუვენის უნივერსიტეტის პროფესორი, ქრისტიანული აღმოსავლეთის მკვლევარი;

ბ-ნი აბდუ ბადვი ლიბანიდან, კასლიკის სულიწმიდის უნივერსიტეტის პროფესორი, რელიგიური ხელოვნების დეპარტამენტის ხელმძღვანელი, მხატვარ-იკონოგრაფი, სირიული ტრადიციების მკვლევარი კავკასიურთან მიმართებაში;

ბ-ნი მარკუს ბოგიში დანიიდან, კოპენჰაგენის უნივერსიტეტის პროფესორი, ტაო-კლარჯეთის ქართული ტაძრების მკვლევარი, საეკლესიო არქიტექტურის სპეციალისტი;

ბ-ნი პარუირ მურადიანი სომხეთიდან, სომხეთის ეროვნული აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის მთავარი სპეციალისტი.

ბ-ნი ირფან ჩაღათაი ალექსიში სტამბულიდან, ჩვენი შორეული თანამოძმე-ლაზი, რომელიც იმხანად საქართველოში იღრმავებდა ცოდნას.

თეზისები მოგვაწოდეს, მაგრამ ვერ ჩამოვიდნენ ყარსის კავკასიის უნივერსიტეტიდან (თურქეთი) ბ-ნი მუსტაფა შენელი და ბ-ნი ჯემ თეისუზი. ბერლინიდან შეგვეხმიანნენ ქ-ნი ბრიგიდა შრადე და ბ-ნი როლფ შრადე – ქართული ქრისტიანული კულტურის, განსაკუთრებით კი სვანური ძეგლების, ექსპერტი.

უცხოელმა კოლეგებმა ჩვენთან ერთად მოიარეს ტაო-კლარჯეთი და ხმაც აიმაღლეს ძეგლების დასაცავად. მარკუს ბოგიშის ინიციატივით, საერთაშორისო საზოგადოება მრავალი ქვეყნიდან, ქართველი და არაქართველი, ინტერნეტსაიტზე ათასობით ხელმოწერით გამოეხმაურა მოწოდებას "გადავარჩინოთ ოშკი!".

ძირითადი სხდომები ახალციხის სახელმწიფო ინსტიტუტის ბაზაზე გაიმართა, ახალციხის და ტაო-კლარჯეთის მიტროპოლიტის ყოვლადუსამღვდელოესი მეუფე თეოდორეს ლოცვა-კურთხევით. მუშაობა მიმდინარეობდა ექვს სექციაში და მოიცავდა თემატიკას: ქართულ-ბიზანტიური ისტორიული, ლიტერატურული და ენობრივი ურთიერთობები, ბიზანტია და ისლამური სამყარო, ფილოსოფიის, თეოლოგიისა და ეკლესიოლოგიის სექციები. წარმოდგენილი იყო, აგრეთვე, ეპიგრაფიკა, კოდიკოლოგია, ტექსტოლოგია, წყაროთმცოდნეობა და, რაღა თქმა უნდა, კულტურა და ხელოვნება. მოსმენილ მოხსენებათა რიცხვი 90-ს აღემატებოდა. ინსტიტუტის ხელმძღვანელობამ – პირადად რექტორმა ქ-ნმა თინა გელაშვილმა,

პროფესორ-მასწავლებლებმა, სტუდენტებმა კონფერენციას მუშაობის საუკეთესო პირობები შეუქმნეს, რამაც ბევრწილად განსაზღვრა ის პოზიტიური შედეგები, რითაც აღინიშნა დამამთავრებელი შემაჯამებელი სხდომა. საორგანიზაციო კომიტეტის სახელით, უღრმეს მადლობას მოვახსენებთ ყველა თანამდგომს და მონაწილეს. მესხეთ-ჯავახეთის ძირძველი ქართული მხარე მუდამ იყო და იქნება ქართული კულტურული ტრადიციების დამცველი და შემნახავი. დღეს ამ საქმეში უდიდესი როლი ეკისრება, ამჟამად უკვე ახალციხის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის სტატუსის მქონე საგანმანათლებლო კერას.

უღრმეს მადლობას მოვახსენებთ წმ. სამების საკათედრო ტაძრის მგალობელთა გუნდს ბ-ნ სიმონ ჯანგულაშვილის ხელმძღვანელობით და მამადავითის ტაძრის მგალობელთა გუნდს ბ-ნ მალხაზ ერქვანიძის ხელმძღვანელობით, რომელთაც თბილისში, კონფერენციის გახსნის დღეს, გაახმიანეს ქართული საგალობლები, ტრადიციულიც და ახალიც, და სრულიად განსაკუთრებული და ამაღლებული განწყობა შემოიტანეს პლენარული სხდომის მსვლელობაში.

უღრმესი მადლობა ბერძენი მეცენატის დიონისიოს ვარელასის პროგრამას "ბიზანტინოლოგიის განვითარებისათვის", რომელმაც უზრუნველყო კონფერენციის მასალების სრულად გამოქვეყნება; მადლობა უნდა გადავუხადოთ ჩვენს მუდმივ თანამდგომს ბ-ნ რისმაგ გორდეზიანს და პროგრამა "ლოგოსის" მთელ შემადგენლობას, მინდობილი საქმისადმი კეთილგანწყობილი და მაღალპროფესიული დამოკიდებულებისათვის, მადლობა – აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელმძღვანელობას, პირადად ინსტიტუტის დირექტორს პროფ. გიორგი სანიკიძეს და ბიზანტინოლოგიის განყოფილების წევრებს, მათ მიერ კონფერენციის სათანადო დონეზე ჩასატარებლად გაწეული შრომისა და პირადი აქტივობისათვის.

იმედს გამოვთქვამთ, კრებულში წარმოდგენილ ნაშრომებს ინტერესით გაეცნობა სამეცნიერო საზოგადოება.

ნელი მახარაძე
თბილისი, 2011

FOREWORD

The creation of the Institute of the Oriental Studies in the system of the Academy of the Sciences of Georgia, in 1960, was the fact of the greatest National importance.

Our country situated at the area of the meeting of the West and the East has overcome all historical storms were created by conflicting interests of the great western and eastern countries and empires and their aggressive ambitions, but has survived (though with great losses). This is the cause of the fact that the history of Georgia has been intertwined with the histories of the multinational and multilingual great countries and empires. This fact made it inevitable to the Georgian science – from the very start – that it take measures in order to widen and enlarge the scope of the investigations in the sphere of Iranian, Semitic, Turkic, Armenian and Byzantine scientific branches, though the basic trend was, of course, to study, investigate the historical roots of the Georgian civilization, ancient languages and cultures. The choosing and then the consolidation of the personnel, the formation of the close contacts and the well coordinated cooperation of colleagues working in various fields of science resulted in the fact that those branches that were carried by single great scholars on their shoulders, turned into the science schools of the international standards in a short period of time.

The Institute created by **Acad. Giorgi Tsereteli** carries his name nowadays. The Byzantine Studies Department is an integral part of this Institute from the very first days of the foundation of the Institute. This department was created by **Academician Simon Qaukhchishvili** and he toiled here for decades.

There are only few spheres that, like ours, embrace many branches of science and are multilateral. This is the reason of the fact that at the conferences, meetings held under the aegis of the Byzantine studies – whatever their standard may be, – gather and interrelate for conversation scholars of languages and literatures, the arts, theology-philosophy, of the history and archaeology proper, of architecture, chanting, hymnology, anthropology and other spheres of science. Byzantine studies embrace all spheres and the Georgian science has always its say.

We investigate the Byzantine sources concerning Georgia. At the same time, we study the Georgian sources concerning the Byzantine Empire. The history of the interrelation between the Byzantine Empire and Georgia was the history of protective activity, friendship, antagonism, the sides lost much sometimes but gained much at times. And the fascination and strange peculiarity of science is just the fact that whatever made a gap between us in the past, it is just those very things that bring us to-

gether and make us friends. Nowadays there is the trend towards cooperation and mutual understanding between us. Both of our sides desire to know and not forget the past, inasmuch as the study of the past serves the future (this is an elementary truth). Every nation ought to know what this nation is, from where its roots take source, and only in that case will it be able to take proper steps in future...

Time does not know secession gaps. Great is the merit of the former generations, those that handed to us the true witnesses of history – in the range of the places of worship, hymns, chants, manuscripts, temples, monasteries, mural paintings, inscriptions, religious and folk traditional sacral festive days, group round dances, images of the sun and the moon on stone, on metal...; even the mute graves of the ancestors tell much to us.

The present volume is dedicated to the date of the jubilee, to the anniversary of Acad. G. Tsereteli Institute of the Oriental Studies. It includes, embraces reports and materials presented at the III International Conference – "The Byzantine Studies in Georgia -3", held in 2009, 25-30 September in Tbilisi and Akhaltsikhe and was completed with the travel and sightseeing in the Tao-Klarjeti area. In Tao-Klarjeti, being the historical area of Georgia, the contemporary situation of the preservation of the monuments of the Georgian cultural heritage was evaluated by visiting them. We made the fixation of the reality, very painful to us, of the modern poor state of the preservation of those historical monuments.

The opening ceremony of the Conference was held in Tbilisi – at the Institute of the Oriental Studies. His Excellency Mr. Ambassador Extraordinary and Plenipotentiary of the Hellenic Republic in Georgia – **Mr. Georgios Chatsimichellakis** attended the opening ceremony. His Excellency addressed the society with a speech that was full of the most warm, heartfelt attitude towards the Georgian nation, the speech was full of the profound knowledge of the historical past of this nation and revealed the great esteem of it. His Excellency displayed the great love for his country Hellas by his desire – to deliver the speech both in English and in his native Hellenic. His Excellency said: I desire that my native Hellenic speech be spoken and heard in this splendid hall as well. All these were not his sincere words merely. With the greatest gratitude we declare that it was just His Excellency's support and the financial aid from the Embassy of the Hellenic Republic in Georgia, that we obtained the opportunity to hold this International conference on such a broad and high scale. In the work of this Conference the foreign colleagues actively participated. The following persons were among them:

Mrs. Annegret Lünning from Germany, a privatdocent at the Antiquities Department of the Friedrich Schiller University at Jena; Expert in Caucasian Archaeology;

Mrs. Andrea Schmidt – from Belgium, a professor at the Leuven University, specialist in the Oriental Christianity;

Mr. Abdo Badwy from Lebanon, a professor, Head of the Religious Arts Department at the Saint Esprit de Kaslik University; he is a painter-iconographer, the investigator of the Syrian traditions and of their link to the Byzantine world, – with the Caucasian area especially;

Mr. Markus Bogisch – from Denmark, a professor at the Copenhagen University, the investigator of the Georgian monasteries and churches of Tao-Klarjeti area, specialist in architecture of the Church.

Mr. Paruyr Muradyan from Armenia, the Principal Specialist of the Oriental Institute of the Armenian Academy of the Sciences;

Mr. Irfan Chaghatai Aleksish, our far-away living ethnic brother, the Laz from Istanbul; he was in Georgia at that period to complete his level of learning here.

Abstracts of the following papers were sent, but authors were not able to arrive in person, from the Caucasian University in Cars (Turkey); these are Mr. Mustafa Shenel and Mr. Gem Tuysuz.

Mrs. Brigitte Shrade and Mr. Rolph Shrade contacted us from Berlin; the latter is the Expert in the Georgian, -especially in the Suanian cultural monuments.

The foreign colleagues traveled around the Tao-Klarjeti area together with us and raised their voices in defense of the monument of heritage situated there called Oshki. Marcus Bogisch proposed to post a declaration on the Internet: "Let us save the Oshki!" This motto was followed and supported by the international society; thousands of persons in many countries, Georgians and non-Georgians alike took to their hearts the plight of Oshki; they signed the above-mentioned Petition.

The principal sittings were held at the State institute of Georgia in Akhaltsikhe; the Metropolitan of the Akhaltsikhe and Tao-Klarjeti area, His Holiness the Bishop Theodorus blessed the conference and its participants. Work was continued in six sections and embraced themes: Georgian-Byzantine historical, literary and linguistic interrelations, the Byzantium and the Islamic world, sections in philosophy, theology and ecclesiology; branches such as epigraphy, codex studies, text studies, investigations in the narrative sources and, of course, the culture and the arts. Over 90 reports have been delivered at the Conference. The rulers of the Institute – personally the rector – Madam Tina Gelashvili, professors and teachers, students arranged the best working conditions to the conference; this encouraged the positive results – the fact that was declared at the last session that summed up the results. In the name of the Organizing Committee of the Conference I render the deepest gratitude to every supporter and participant. The ancient, indigenous area of Meskheti-Javakheti has always been and will always be the defender and the preserver of the Georgian cultural traditions. Nowadays the greatest mission and obligation is rendered in this capacity to the educational center that was an institute and that nowadays has already acquired the status of the Akhaltikhe State Education University.

I render enormous gratitude to the chorus of the chanters of the St. Sameba (Trinity) Cathedral temple of Tbilisi – under the leadership of Mr. Simon Jangulashvili and to the chorus of the chanters of the Mama Daviti monastery (St. Father Daviti's monastery in Tbilisi), under the leadership of Mr. Malkhaz Erqvanidze. They chanted the Georgian chants at the opening ceremony of the conference in Tbilisi. They performed the hymns that are ancient, traditional and the hymns that were created recently as well and hence are new hymns; their chanting created a special subtle atmosphere during the plenary session.

The deepest gratitude is due to the Greek Dionysius Varelas Program "For the Development of the Byzantine Studies" that made possible the full publication of the conference' materials. We ought to wholeheartedly thank Mr. Rismag Gordeziani for his encouragement. Deepest gratitude is due to the entire staff of the "Logos" program; their attitude to perform the work that was entrusted, handed to them was done at a high professional standard and with the good-natured supportive attitude. Gratitude is due to prof. George Sanikidze – director of the Institute of the Oriental Studies and to the members of the Byzantine Department of the Institute – for their hard work and their personal activity during the preparation and during the time of the Conference on a high level.

We hope that the scholarly society will get introduced to the works presented in these volumes and read them with interest.

Neli Makharadze
Tbilisi, 2011



გამოკვლევები
RESEARCHES
ΜΕΛΕΤΕΣ

ოშკი

ლელა ალექსიძე

ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

სიქველის საფეხურები თავისუფლებისკენ აღმავალ გზაზე: ნეოპლატონური პარადიგმები ბიზანტიურ ფილოსოფიაში

ანტიკურ ნეოპლატონიზმში თავისუფლება მის უმაღლეს გამოვლინებაში იმის ნამდვილ არსებასთან, იმის თვითობასთან სრული იგივეობაა, ვის თავისუფლებაზეც არის ლაპარაკი. ადამიანის არსება, მისი ნამდვილი *მე* არის მისი სული, ერთიანი და კონცენტრირებული საკუთარ თავსა და, ამდენად, გონებაზე, ხოლო გონების, გონიერების მეშვეობით – იმ უმაღლეს *ერთზე*, რომელიც არის საფუძველი ერთიანობისა ჩვენში; მასთან ბუნებრივადაც ვართ ჩვენში არსებული რაციონალური საწყისით დაკავშირებული. რაც უფრო მეტად გავავარჯიშებთ, გამოვაღვიძებთ თუ გავაცნობიერებთ ჩვენში არსებულ რაციონალურ საწყისს უმაღლესი ერთიანობის პრინციპთან მისაახლებლად, მით უფრო მეტად ვიქნებით "შეძლებისდაგვარად ღმერთის მსგავსნი" (პლატონი, "თეეტეტი" 176 b) და, ამასთანავე, ნამდვილად საკუთარი თავი, მაქსიმალურად თავისუფალი სიმრავლისგან, აქციდენციებისგან და შემთხვევითი მოვლენებისგან, რაც იმას ნიშნავს, რომ თავის-უფალი ვიქნებით.

თავისუფლების ნეოპლატონური თეორიის ერთ-ერთი თემა, ყველასთვის, ალბათ, ყველა დროში საინტერესო, არის თავისუფლებისკენ ზეაღმავალი გზის მიწიერი, ამქვეყნიური მონაკვეთები – სიქველეთა (‚*არეტე*') კიბისებური იერარქია. ადამიანი ვარჯიშობს, თავის თავს წვრთნის იმისთვის, რომ საკუთარ თავში არსებულ ერთზე კონცენტრაცია მოახდინოს და ამის შედეგად გახდეს თავისუფალი. ამ მიზნისკენ აღმავალი გზის ყოველ ნაბიჯზე თავისუფლება სულ უფრო მეტი ოდენობით სრულდება. სიქველეში წვრთნა მთელი ჩვენი პიროვნულობის და მასთან დაკავშირებული გარე-

მოსა და სიმრავლის ჩართვას, ყველა ჩვენი პოტენციის – ძალის დაძაბვას მოითხოვს, სწორედ იმისათვის, რომ ამ სიმრავლისგან განვთავისუფლდეთ.

ამგვარად, ადამიანის მიერ თავისუფლების მიღწევა, ანტიკური პლატონიზმის თანახმად, მის მიერ სიქველეთა საფეხურების გავლას მოითხოვდა. სიქველეთა შესახებ პლატონის, არისტოტელეს, სტოიკოსების შეხედულებათა გადააზრების შედეგად, ჯერ პლოტინმა, შემდეგ კი, მის წინამორბედებსა და განსაკუთებით თავად პლოტინზე დაყრდნობით, პორფირიოსმა ჩამოაყალიბა სიქველეთა სქემა, რომელიც, არსებითად, შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ფილოსოფიამაც გაიზიარა და თავისებურად გადაიაზრა.

დავაკვირდეთ სიქველეთა საფეხურების პარადიგმას, მისი მემკვიდრეობითობისა და სახეცვლილების რამდენიმე არსებით მომენტს ბერძნული პლატონიზმის ორ სხვადასხვა ეტაპზე, კერძოდ, პორფირიოსთან და გეორგიოს გემისტოს პლეთონთან; როგორია ამ ფილოსოფოსებთან თანაფარდობა სიქველეთა პრაქტიკულ და თეორიულ ასპექტებს შორის?

პორფირიოსი (დაახლ. 234-305 წწ.) 32-ე სენტენციაში, პლოტინის ენეადაზე (I, 2) დაყრდნობით, ოღონდ გარკვეული სახეცვლილებით, განიხილავს სიქველეთა საფეხურებსა და სახეობებს[1]. ის არჩევს ადამიანის შინაგანი დახვეწისა და სრულყოფის ოთხ დონეს. ეს არის გზა, რომელსაც მივყავართ სრულყოფილი სიბრძნისა და გონებასთან იდენტურობისკენ, გარეგანისა და შემთხვევითისგან განთავისუფლებისკენ, საკუთარი შინაგანობისკენ – ნამდვილი *მე*-სკენ და, ამდენად, თავისუფლებისკენ. სიქველის ეს ოთხი საფეხური, ზეაღმავალი თანმიმდევრობით, ასეთია: (1) "სამოქალაქო" ("პოლიტიკური") სიქველეები; (2) "მჭვრეტელობითი" ("თეორიული") სიქველეები; (3) იმის სიქველეები, ვინც უკვე მჭვრეტელია; (4) გონითი (სულის დონეზე უფრო მაღალი) სიქველეები.

რა ფუნქციას ასრულებს თითოეული საფეხური?

(1) სამოქალაქო სიქველეების მიზანი ვნებათა ზომიერება და რაციონალურ საწყისთან შესაბამისობაა, იმდენად, რამდენადაც ეს პრაქტიკულ საქ-

---

[1] ამ საკითხში პლოტინსა და პორფირიოსს შორის განსხვავებისთვის იხ. J. Dillon: Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue, in: J. Dillon, The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity. Variorum 1939, XVIII, 92-105. პორფირიოსის "სენტენციებისთვის" ვსარგებლობდი შემდეგი გამოცემებით და თარგმანებით: Porphyrius, Sententiae ad intelligibilia ducentes, ed. E. Lamberz, Leipzig 1975; Porphyre. Sentences. Ed. Luc Brisson, t. I, II. Paris 2005; Porphyry's Launching-Points to the Realm of Mind. An Introduction to the Neoplatonic Philosophy of Proclus. Translated from the Greek by K. S. Guthrie, with an Introduction by M. Hornum. Michigan 1988; Porphyrius: Die Sentenzen des Porphyrios. Handschriftliche Überlieferung. Die Übersetzung von Marsilio Ficino. Deutsche Übersetzung von C. J. Larrain. Frankfurt am Main, Bern, NY, Paris 1987. ბერძნული ტექსტისა და "სენტენციათა" ნუმერაციისთვის ვეყრდნობოდი ე. ლამბერცისა და ლ. ბრისონის გამოცემებს.

მიანობას ეხება. ამ სიქველეებს "სამოქალაქო" იმიტომ ეწოდება, რომ ისინი ადამიანთა შორის ურთიერთობაში მდგომარეობს და გამოიხატება. ესენია: გონივრულობა, სიმამაცე, თავშეკავებულობა, სამართლიანობა. მათი მიზანი – ვნებათა ზომიერება და, ამდენად, ბუნების თანახმად ცხოვრებაა.

სიქველეთა ეს ოთხი, პლატონიდან მომდინარე, კარდინალური სახეობა პორფირიოსთან მოქმედებს სიქველეთა ოთხივე ძირითად საფეხურზე, ოღონდ სხვადასხვაგვარად. ყოველ საფეხურზე ამ ოთხმა სახეობამ სულ უფრო მეტად უნდა უზრუნველყოს სულის და მასში რაციონალური საწყისის ავტონომიურობა და დამოუკიდებლობა სხეულისა და ვნებებისგან, უფრო მაღალ დონეზე კი – რაციონალური საწყისისა სულის უფრო დაბალი ნაწილებისგან.

(2) უფრო მაღალი დონის სიქველეებს "თეორიული" ("მჭვრეტელობითი") სიქველეები წარმოადგენენ, რომლებსაც "განმწმენდსაც" უწოდებენ. მათი დანიშნულება აქაურობისგან განდგომაში – განწმენდაში ხელშეწყობაა. მათი არსია ვნებათაგან თავისუფლება, ხოლო მიზანი – ღმერთისადმი მიმსგავსება. "თეორიული" სიქველეები გამოიხატება განდგომაში პრაქტიკული ქმედებებისგან სხეულთან ერთად, აგრეთვე იმ ვნებათა გაზიარებისგან, რომლებიც სხეულს შეეხება. ეს გულისხმობს, ადამიანის სულის რაციონალური საწყისის პოზიციიდან თუ შევხედავთ, ყოველგვარი *სხვის* მოხსნას. ამ დონეზე სიქველეებს შემდეგი ფუნქციები აქვთ: გონივრულობა ნიშნავს შეხედულების შემუშავებას არა სხეულთან თანაზიარებით, არამედ სულის დამოუკიდებელ მოქმედებას წმინდა გონისმიერი აზროვნებით, ზომიერება გამოიხატება სულის მიერ სხეულის ვნებების გაუზიარებლობაში, სიმამაცე – იმაში, რომ სულს არ შეეშინდეს სხეულისგან განდგომა, ხოლო სამართლიანობა ის არის, რომ სულს რაციონალური საწყისი და გონება ხელმძღვანელობს.

(3) მესამე საფეხურის სიქველეების ჯგუფს გონივრულად მოქმედი სულის სიქველეები წარმოადგენს. მათი საჭიროება და არსებობა შემდეგი გარემოებით არის განპირობებული: უკვე განწმენდილი სული უნდა დაუკავშირდეს თავის წარმომშობს; მხოლოდ ასე შეეძლება მას დაინახოს ის, რაც არის თავად მასში, ანუ სულში.

(4) სიქველეთა მეოთხე საფეხური "პარადიგმატულთა" რიგისაა. ეს სიქველენი გონებაში არიან, ისინი სულის სიქველეებს აღემატებიან და მათ პარადიგმებს წარმოადგენენ, ხოლო სულის სიქველეები მათი მინაბაძია. გონება არის ის, რაშიც ერთად არის პარადიგმები: აქ არის ცოდნა, თავშეკავებულობა (რომელიც გონებაზეა მიმართული) და სიმამაცეც (რომელიც ამ საფეხურზე იგივეობასა და საკუთარ თავში წმინდად მდგრადობაში მდგომარეობს).

ამგვარი კლასიფიკაციის (ქვემოდან ზემოთ დალაგებულის) შემდეგ პორფირიოსი აჯამებს ზემოთ თქმულს უკვე დაღმასვლითი მიმდევრობით და სიქველეთა ასეთ კლასიფიკაციას იძლევა: (ა) გონების სიქველეები: ეს პარადიგმატული სიქველეებია და არსებით გონების თანხვედრილია; (ბ) იმ სულის სიქველეები, რომელსაც უკვე გონებისკენ აქვს მზერა მიმართული და არსებითად მისგან იძენს სრულყოფილებას; (გ) სიქველეები ადამიანის სულისა, რომელიც განიწმინდება და უკვე განწმენდილია სხეულისა და ირაციონალური ვნებებისგან; (დ) სიქველეები ადამიანის სულისა, რომელიც აწესრიგებს ადამიანს იმით, რომ ირაციონალურობას ზომას უწესებს და ვნებათა ზომიერებას უზრუნველყოფს.

პორფირიოსი განასხვავებს სიქველეთა მიზნებს: (1) სამოქალაქო სიქველეთა მიზანი არის ვნებებისთვის ზომის დაწესება, რაც მათ ბუნების შესაბამისი მოქმედებისკენ წარმართავს; (2) განწმენდი სიქველეების მიზანია საბოლოოდ განწმენდა ვნებებისგან, რომლებმაც უკვე შეიძინეს ზომიერება; (3) განწმენდილ მდგომარეობაში მყოფი სულის სიქველეების მიზანია გონებისკენ მიმართვა, რაც ისეთ ვითარებაში ხდება, როდესაც აღარ არის საჭირო ფიქრი ვნებებისგან განდგომაზე; (4) პარადიგმატულ სიქველეებს აღარ ახასიათებს გონებისკენ მიმართული მოქმედება; ისინი მის არსებასთან არიან თანხვედრილი.

შემდეგ პორფირიოსი (კვლავ პლოტინზე დაყრდნობით) ალაგებს ადამიანთა ტიპებს სიქველეთა საფეხურების მიხედვით: I. ვინც პრაქტიკული სიქველეების შესაბამისად მოქმედებს, ის კარგი ადამიანია; II. ვინც განწმენდითი სიქველეების შესაბამისად მოქმედებს, ის დემონური ადამიანია; III. ვინც მხოლოდ გონებისკენ მიმართული სიქველეების შესაბამისად მოქმედებს, ის ღმერთია; IV. ვინც პარადიგმატული სიქველეების შესაბამისად მოქმედებს, ის ღმერთების მამაა (!)

როგორც პრაქტიკოსი და რეალისტი (რამდენადაც ნეოპლატონიკოსი და, მით უმეტეს, პლოტინის (!) მოწაფე შეიძლება ასეთი იყოს), პორფირიოსი ამბობს, რომ ჩვენ ყველაზე მეტი ყურადღება უნდა მივაქციოთ განწმენდ სიქველეებს და გავაცნობიეროთ, რომ მათი მიღწევა ამ ცხოვრებაში ხდება, ხოლო მათი მეშვეობით შესაძლებელია აღმასვლა უფრო საპატიო სიქველეებისკენ. ამასთანავე, რა თქმა უნდა, რაც უფრო "გონივრულია" სიქველე, რაც უფრო მეტად არის ის მჭვრეტელობითი, მით უფრო ღირებულია. ჩვენთვის ამ შემთხვევაში საინტერესოა ის კანონზომიერი ფაქტიც, რომ პორფირიოსი (და მასზე უწინ პლოტინი), წარსულში პლატონისა და არისტოტელესგან, ხოლო მომავალში პლეთონისგან განსხვავებით, არ იყვნენ დაინტერესებული სიქველეთა განხილვით სოციალურ – საზოგადოებრივ კონტექსტში. მიქაელ ფსელოსისგან განსხვავებით, ნეოპლატონიკოსებს არ აინტერესებდათ დეტალურად სიქველეთა განხილვა

არც სუბიექტურ ჭრილში – სულისმიერ ვნებებთან ("პათოსებთან") მათ მიმართებაში.

ასეთია პორფირიოსის რჩევები ადამიანის – მისი სულის მიმართ თავისუფლების მოპოვების გზაზე: ვნებების დაოკება, განწმენდა ვნებებში მონაწილეობისგან, განწმენდილი მდგომარეობის შენარჩუნება გონებაზე სულის მიმართულობით და, ბოლოს, უკვე წმინდა გონითი (ბრძნული) მდგომარეობა, სადაც ყველა სიქველე პარადიგმატულად არის თავმოყრილი. ყოველივე ეს, პორფირიოსის თანახმად, სრულდება საკუთარ თავზე კონცენტრაციით, "სხეულისგან და, სულაც, ადგილებიდან საკუთარი თავის შემოკრებით", ანუ, პლოტინის, პროკლესა და პეტრიწის პერიფრაზი რომ გავაკეთოთ, "ჩვენში არსებულ ერთზე" კონცენტრაციით.

პლატონიდან მოყოლებული, არისტოტელეს, სტოას, პლოტინის და, განსაკუთრებით, პორფირიოსის გზით სიქველეთა ("სათნოებათა") კლასიფიკაცია ქრისტიანულ ფილოსოფიაშიც შევიდა და მსჯელობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს თემად იქცა. სიქველეთა საფეხურები, სიქველეებში წვრთნა, გვიანანტიკურობიდან გვიანდელ შუა საუკუნეებამდე, იყო საშუალება იმისა, რომ ადამიანი მაქსიმალურად განთავისუფლებულიყო მიწიერობისგან და ყოფილიყო თავისი ნამდვილი *მე* – გონებასა და ერთზე, ანუ ღმერთზე ორიენტირებული სული. პლატონისა და არისტოტელესაგან განსხვავებით, გვიანანტიკურ პლატონიზმსა და შუა საუკუნეების ბიზანტიურ ფილოსოფიას ნაკლებად აინტერესებდა სიქველეთა სოციალური ასპექტები[2]; აქ მხოლოდ ზედაპირულად თუ შეეხებოდნენ ე.წ. "სამოქალაქო" სიქველეებს, რომლებიც ადამიანის საზოგადოებასთან მიმართებას განსაზღვრავდნენ. საზოგადოებაც თითქოს იმ გარე სამყაროდ ქცეულიყო, რომელიც *მე*-ს მაქსიმალურად შედეგიანად უნდა ჩამოეშორებინა.

ამ თვალსაზრისით, **პლეთონთან** (დაახლ. 1355-1452) მოხდა რადიკალური შემობრუნება პლატონისკენ.

პლატონის მიერ დამკვიდრებულ ტრადიციაზე დაყრდნობით, პლეთონიც ოთხ ძირითად სიქველეს გამოყოფს[3]. ესენია: თავშეკავებულობა,

---

[2] ფსელოსისთვის იხ. შემდეგი გამოცემები: Michael Psellus, De omnifaria doctrina. Critical text and introduction by L.G. Westerink Utrecht 1948 (§§66-81); Michael Psellus, Philosophica minora, vol. II. Ed. D.J. O'Meara. Leipzig 1989 (§32); Anonymi miscellanea philosophica. A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos (Codex Baroccianus Graecus 131). Ed. by Ilias N. Pontikos. Athens, Paris, Bruxelles 1992 (§13).

[3] სიქველეთა შესახებ პლეთონის ტექსტისა და გამოკვლევისთვის იხ. Georges Gémiste Pléthon, Traité des vertus. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire par Brigitte Tambrun-Krasker. Athens-The Academy of Athens, E.J. Brill. Leiden-New York-København-Köln 1987, XXXVII. შემდგომი დამონმებისას: B. Tambrun-Krasker, Georges Gémiste Pléthon, Traité....

ვაჟკაცობა, სამართლიანობა, გონივრულობა. თითოეული მათგანი სამ ქვესახეობად იყოფა. საბოლოოდ გვაქვს 12 სიქველე, რომლებიც ადამიანის დანიშნულებას მოიცავენ. ამგვარი კლასიფიკაციის შემდეგ პლეთონი ხელახლა ალაგებს სიქველეებს, ამჯერად უკვე ცალკეული ადამიანის ცხოვრებაში მათი მოქმედების თანახმად. შედეგად ვიღებთ ზეაღმავალ გზას: ყველაზე აუცილებელი და ელემენტარული სიქველიდან უიშვიათესამდე და უმაღლესამდე აღმასვლას[4].

სიქველეთა განხილვისას პლეთონი, ძირითადად, ეყრდნობა სიქველეების დაყოფას სულის რაციონალური და ირაციონალური საწყისების მიხედვით. ნამდვილი *მე* მასთან არის გონება. ირაციონალური ნაწილებია სურვილები, რომლებიც ნებელობითია, და შიშები, რომლებიც უნებლიეა. სიქველეებს სახელები სხვადასხვა მიმართებების მიხედვით ეწოდება. ადამიანის სიქველე ნებელობით, მისივე რაციონალურ საწყისთან მიმართებაში არის "თავშეკავებულობა", უნებლიე გრძნობების მიმართ – "ვაჟკაცობა", სხვა ადამიანის მიმართ – "სამართლიანობა", ადამიანის რაციონალური საწყისის მიმართ – "გონივრულობა". ზომიერება და ვაჟკაცობა პლეთონთან, ისევე როგორც სტოელებთან, უფრო სუბიექტურ კონტექსტში განისაზღვრება, ვიდრე ეს პლატონთან ან არისტოტელესთან იყო. მაგალითად: ვაჟკაცობას საქმე აქვს არა იმ საგნებთან თუ მოვლენებთან, რომლებიც შიშს ან სიმტკიცეს გამოიწვევენ, არამედ იმ გრძნობებთან, რომლებიც სულში ამ საგნებით არის გამოწვეული[5].

პლეთონის აზრით, პლატონური ადამიანის იდეა (ადამიანობა) უნდა იყოს ემპირიული ადამიანისთვის ქცევის ნორმა, იმისათვის, რომ გადაილახოს უფსკრული ადამიანსა და ღმერთს შორის[6]. თუმცა, ადამიანის მიერ მოვალეობათა შესრულება პლეთონისთვის გაცილებით უფრო მეტად გულისხმობდა სხეულებრივი საწყისისა და გარემოს ჩართვას, ვიდრე ეს უსხეულო იდეის მიხედვით შეიძლება მომხდარიყო. მოგვყავს რამდენიმე მაგალითი პლეთონის სიქველეთა თეორიის მისივე პოლიტიკის თეორიასთან კავშირის ნათელსაყოფად, რომელიც პელოპონესის დამოუკიდებლობისა და თვითკმარობის იდეას ემსახურებოდა[7]. აქვე ვლინდება პლეთონის ეთიკური თეორიის მჭიდრო და ორგანული კავშირი მის ონტოლოგიასა და შემეცნების თეორიასთან.

პლეთონის მიზანი, სხვათა და სხვათა შორის, სახელმწიფოს ეკონომიკური ავტონომია-ავტარკიაა. ის მოითხოვს, რომ ადამიანები კმაყოფილდე-

---

[4] სიქველეთა საკითხის და, საზოგადოდ, პლეთონის ეთიკური თეორიის მიმოხილვისთვის იხ. John Wilson Taylor, Gemistus Pletho as a Moral Philosopher. – In: Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Vol. 51 (1920), 84-100. აქ: 85-86.

[5] J. W. Taylor, Gemistos Pletho... 86.

[6] B. Tambrun-Krasker, Georges Gémiste Pléthon, Traité... XXXVII.

[7] B. Tambrun-Krasker, Georges Gémiste Pléthon, Traité..., XXXVI-XXXIX.

ბოდნენ იმით, რაც მკაცრად აუცილებელია. პლეთონის რეფორმათა გეგმა მაღალ ფენებს და მონასტრებს, აგრეთვე ბიუროკრატიულ აპარატს ზღუდავდა. ამდენად, სიქველე – თავშეკავებულობა ყველა მოქალაქეს უნდა ახასიათებდეს[8].

პლეთონის აზრით, იუდაიზმმა და ქრისტიანობამ ბევრი თვალსაზრისით შეუწყო ხელი ვაჟკაცობის სიქველის მოშლას. თუ ღმერთს თავისუფლად შეუძლია ჩაერიოს ბუნებრივ წესრიგში, ადამიანს ეკარგება ვაჟკაცობა (პლეთონს, ნეოპლატონიკოსთა და პეტრიწის მსგავსად, ღრმად სწამდა საღმრთო განგების ძალისა, რომელიც გონიერებას ეფუძნებოდა). ასეთ შემთხვევაში ის აღარ მისდევს ბუნებრივ წესრიგს, რომელიც გონიერებას ემყარება, და კარგავს საკუთარი თავის რწმენას. ის მიენდობა უცხო ძალას, რომელზეც მისი ხსნაა დამოკიდებული. ის კარგავს ავტონომიას, ხდება დამოკიდებული შემოქმედსა და მხსნელზე. ქვეყნის უსაფრთხოებაც მოითხოვს იმას, რომ გვწამდეს ღმერთის არსებობა და ის, რომ ის იქცევა აბსოლუტურად რაციონალური წესით[9].

სამართლიანობის სიქველე, სხვათა და სხვათა შორის, აისახა პლეთონის საზოგადოების კლასებად დაყოფისა და ამ კლასების ფუნქციონირების პრინციპში: თითოეულ კლასს თავისი ადგილი აქვს. სამართლიანობის სიქველე პლეთონთან განიხილება სოციალური (სამხედრო, მიწის, დაბეგრვის) რეფორმების პერსპექტივაში[10].

რაც შეეხება გონიერებას როგორც სიქველეს, მას უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება თეოლოგიის, მეტაფიზიკისა და პოლიტიკის ჩამოყალიბებასა და შემუშავებაში. ქრისტიანობის შეცდომა, პლეთონის აზრით, ის არის, რომ ის რწმენას წინ აყენებს გონიერებაზე. თუ საღმრთოს ცოდნა რაციონალურობისგან შორს არის, მაშინ მეტაფიზიკის პრინციპები გამიჯნულია პოლიტიკისგან და პოლიტიკის საფუძვლებიც არამყარია. მეტაფიზიკა და თეოლოგია რაციონალური უნდა იყოს და ყველა სხვა ცოდნის საფუძველს ქმნიდეს. ესაა გონიერება[11].

პლეთონის მიერ ჩამოყალიბებული სიქველეთა საფეხურების მისსავე რეფორმებთან მიმართების ამ მცირე მონახაზითაც ცხადია ის მნიშვნელობა, რომელსაც პლეთონი მოქმედებას, რეალობას, პრაქტიკას, აქტიურ ცხოვრებას ანიჭებდა. ის უდავოდ წმინდა პლატონიკოსი იყო, ანუ სული მისთვის, რა თქმა უნდა, სხეულზე უპირატესი იყო. როგორც პლატონი-

---

[8] B. Tambrun-Krasker, Georges Gémiste Pléthon, Traité..., XXXVII.
[9] B. Tambrun-Krasker, Georges Gémiste Pléthon, Traité..., XXXVI-XXXVII.
[10] B. Tambrun-Krasker, Georges Gémiste Pléthon, Traité..., XXXVIII.
[11] B. Tambrun-Krasker, Georges Gémiste Pléthon, Traité..., XXXVIII.

კოსს, მასაც, ალბათ, ენატრებოდა წმინდა "თეორიული" – მჭვრეტელობითი, კონტემპლატიური ცხოვრება. მისთვის ძალიან ძვირფასი უნდა ყოფილიყო პლატონის ფილოსოფიის ორფიკულ-პითაგორული მხარე, რომელიც გვიანანტიკურმა, შუა საუკუნეებისა და იტალიური რენესანსის პლატონიკოსებმა თავისებურად წინ წამოსწიეს პლატონის ფილოსოფიის პრაქტიკულ მხარესთან შედარებით. პლეთონმა, მათგან განსხვავებით, პლატონიდან წინ წამოსწია პოლიტიკაც. მანვე სიქველეები განიხილა არა მხოლოდ ზოგად ონტოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ ჭრილში, არამედ სუბიექტურ-ფსიქოლოგიური ასპექტებით და, რაც მისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო, სოციალურ, საზოგადოებრივ, პოლიტიკურ კონტექსტშიც.

პლეთონის შემდეგ და მისი ძალისხმევის შედეგადაც, დასავლეთ ევროპამ პლატონი გაიცნო და მარსილიო ფიჩინომაც ფლორენციაში პლატონური აკადემია დააარსა. ოღონდ, ბედის ირონიით და კანონზომიერად, ეს აკადემია უფრო სხვა – არა პლეთონისეული გზით წავიდა; ის უფრო მჭვრეტელობითად – ორფიკულ-პითაგორულ-ნეოპლატონურად – ასე ვთქვათ, "ფედონურად" იყო ორიენტირებული. სიქველეთა საკითხშიც ფიჩინო გაცილებით უფრო "ნეოპლატონიკოსი" აღმოჩნდა, ვიდრე პლეთონი. ის ასხვავებდა სიქველეთა ორ ძირითად სახეობას: თეორიულსა და ზნეობრივს. ზნეობრივი სიქველის მიზანი იყო სულის გამიჯნვა სხეულისგან, ხოლო მჭვრეტელობითი სიქველის მიზანი იყო უსხეულო, უნივერსალური და სხეულებისგან მოცილებული არსების და მიზეზების წვდომა. ფიჩინოსთან შედარებით, აგრეთვე ნეოპლატონიკოსებისა და ფსელოსისგან განსხვავებითაც, სიქველეთა პლეთონისეული გაგება ბევრად უფრო მეტად ითვალისწინებდა არა მარტო საზოგადოებას, არამედ ადამიანის სხეულსაც. ნეოპლატონიკოსებზე გაცილებით უფრო მეტად, პლეთონი ხაზს უსვამდა ადამიანში, როგორც კომპოზიტში, ორი სუბსტანციის ერთობას. მისი აზრით, ადამიანი ამქვეყნიურად სხეულითაც სრულყოფილია და ის უნდა დარჩეს იმ ადგილზე, სადაც არის ამ ცხოვრებაში. ამქვეყნად ადამიანი მოქალაქე უნდა იყოს, სულს კი შემდეგაც შეეძლება გაიხაროს უფრო "კომფორტული" ცხოვრებით[12]. სიქველემ, პლეთონის თანახმად, უნდა შეინარჩუნოს ადამიანი როგორც მთელი, იმისთვის, რომ მან სამყაროში და საზოგადოებაში თავისი როლი შეასრულოს[13].

[12] B. Tambrun-Krasker, Georges Gémiste Pléthon, Traité..., XXXXIX.
[13] B. Tambrun-Krasker, Georges Gémiste Pléthon, Traité..., XVL.

Lela Alexidze

Iv. Javakhishvili State University (Tbilisi)

Die Stufen der Tugenden auf dem Weg zur Freiheit: Neuplatonische Paradigmen in der byzantinischen Philosophie

Der Weg zur menschlichen Freiheit vollzieht sich, dem antiken Platonismus zufolge, durch den Erwerb bestimmter Tugenden und den allmählichen Aufstieg des Menschen von einer Tugendstufe zur anderen.

Aufbauend auf der Tugendlehre Platons, Aristoteles' und der Stoiker hat zuerst Plotin und dann, hauptsächlich auf der Basis der Philosophie Plotins, Porphyrios ein Schema der Tugenden verfasst, das gewissermaßen als ein Paradigma auch für die Tugendlehre in der Philosophie des Mittelalters und der Renaissance diente.

Das Ziel des Artikels ist folgendes:

a) zu untersuchen, welchen Sinn und welche Bedeutung die Tugendstufen auf dem Weg zur menschlichen Freiheit in der Philosophie des Porphyrius (3.-4. Jh.) haben. b) die Tugendlehre des Georgios Gemisthos Plethon (14.-15. Jh.) zu skizzieren und sein ambiges Verhältnis zu den antiken und zu den christlichen Quellen bei der Behandlung dieses Themas zu behandeln. Dabei wird auch auf die Rolle der Theorie Plethons für die Formierung der Tugendlehre der Philosophie der italienischen Renaissance hingewiesen.

Im Artikel wird innerhalb dieses thematischen Rahmens zugleich der Frage nachgegangen, wie eigentlich in den oben genannten Theorien ‚Freiheit' verstanden wurde: Wann ist von menschlicher Freiheit die Rede und wann ist auch die nationale Freiheit von Bedeutung? In welchen Fällen und auf welche Weisen werden jeweils die ontologischen, erkenntnistheoretischen oder ethischen Aspekte des Freiheitskonzeptes hervorgehoben? Die Eigenarten des Freiheitskonzeptes beeinflussen nämlich – direkt oder indirekt – auch die Bedeutung, die jeweils den sog. ‚theoretischen' und ‚praktischen' / ‚politischen' Tugenden in diesen Theorien zugemessen wird.

გიორგი ალიბეგაშვილი

საქართველოს საპატრიარქოს წმ. ანდრია პირველწოდებულის სახ. ქართული უნივერსიტეტი

ჰაგიოგრაფიული პარალელები

(ბიზანტიურ-ქართულ-იტალიური ძეგლების მიხედვით)

შუა საუკუნეების სასულიერო მწერლობაზე საუბრისას ყოველთვის უნდა გავითვალისწინოთ მისი ორი უმთავრესი ასპექტი: პირველი – ისტორია და ადამიანი, და მეორე – ადამიანი და სიტყვა. ადამიანი ვერ იარსებებდა ისტორიის გარეშე ისევე, როგორც ისტორია რეალიზდება მხოლოდ ადამიანში. რაც შეეხება სიტყვას, მხატვრულ სიტყვას, იგი ადამიანისგან მომდინარეობს და ადამიანსვე მიემართება. ასე იქმნებოდა წინარე საუკუნეებშიც, შუა საუკუნეებშიც და მომდევნო ხანებშიც მხატვრული სიტყვა და იგი ასწლეულებს მოიცავდა.

შუა საუკუნეების ლიტერატურისათვის მთავარი ადამიანია – მისი დამოკიდებულება გარე სამყაროსთან; ზოგადად, ნებისმიერი ეპოქის მწერლობისთვისაც ესაა ამოსავალი, მაგრამ შუა საუკუნეებში ამ კუთხით განსაკუთრებით ადამიანის ორგვარ ბუნებაზეა ყურადღება გამახვილებული: სულიერსა და ხორციელზე. სულით ადამიანი ღმერთს ენათესავება, ხორცი კი არაა ღვთაებრივი. ამიტომ სულსა და ხორცს შორის მუდმივი ჭიდილია. სულია ის, რაც ადამიანს სიკეთისა და მშვენიერებისაკენ იზიდავს. ხორციელი ბუნება კი ცვალებადია და წარმავალი. ხორციელი მშვენება მდაბალია სულთან შედარებით. ამიტომაა, რომ "ადრეული შუა საუკუნეების ხელოვნებაში, არც ჰიმნოგრაფია-ჰაგიოგრაფიაში და არც ფრესკაზე, ადამიანის ხორციელი სილამაზე არ აისახება"[1].

ნებისმიერი ეპოქის, ნებისმიერი კულტურული გარემოს, უფრო კონკრეტულად, რელიგიური კონფესიის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებს მრავ-

[1] რ. სირაძე, ქართული კულტურის საფუძვლები, თბ., 2000, 121.

ლად აქვს როგორც საერთო, ასევე – განმასხვავებელი ნიშნები. უმთავრესი გამაერთიანებელი მათთვის ერთი რამაა: ესაა ღმერთზე, მის მიმსგავსებაზე ფიქრი, რისთვისაც საჭირო იყო ყოველგვარი სიმდაბლის, ხორციელი სწრაფვების, ცოდვების დაძლევა. ესაა გზა ადამიანის თვითსრულყოფისა, იმ ბუნების სრულქმნისა, რომელიც ღვთის მსგავსადაა შექმნილი.

ჰაგიოგრაფიამ მიზნად დაისახა ჩასწვდომოდა ადამიანის სულს მთელი მისი მრავალფეროვნებით, ორივე საწყისის – ღვთაებრივისა და მიწიერის გათვალისწინებით, რომლის დროსაც აქცენტი კეთდებოდა ღმერთის მიერ ადამიანისთვის ბოძებულ მთავარ ნიჭზე – თავისუფლებაზე, კეთილსა და ბოროტს შორის არჩევანის გაკეთების დამოუკიდებელ ნებაზე.

ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში მრავალი ესთეტიკური და ფსიქოლოგიური, განებავთ, ეგზისტენციალური საკითხია დასმული და განხილული. ჰაგიოგრაფიისათვის მნიშვნელოვანია ღმერთის მიერ შექმნილი სამყაროს მშვენიერების, ადამიანის ღირსების შეცნობისა და ხორციელების დამცირების, კოსმოსის წესრიგისა და ისტორიის წესრიგის ჩვენება; ხაზგასმა სასულიერო ლიტერატურისათვის დამახასიათებელი დუმილის, სულის, დროის, სათნოების, ჭეშმარიტების, სიყვარულის, სახისმეტყველების, აზრის სილამაზის, ნათლის, სიბრძნის ესთეტიკური კატეგორიებისა. ამ მხრივ ნაწარმოებებში ერთგვარ სისტემურობას, მოწესრიგებულობას, პარადიგმულობას ვაკვირდებით, რისი საფუძველიც ბიბლიურ თხზულებათა სახეები, სიმბოლოები და სიუჟეტებია, ანუ ე. წ. ნიმუშის ესთეტიკა.

ქრისტიანული კულტურის ისტორიაში განსაკუთრებულია წმ. იოანე ოქროპირის, წმ. გრიგოლ ხანცთელისა და წმ. ფრანჩესკო ასიზელის ცხოვრება და მოღვაწეობა არა მხოლოდ ეროვნულობის ნიშნით, არამედ ზოგადკულტუროლოგიური თვალსაზრისითაც. იოანე ოქროპირი (344-407 წწ.), ადრებიზანტიური საეკლესიო მოღვაწე და მწერალი, ხოლო მოგვიანებით, 398 წლიდან, კონსტანტინოპოლის პატრიარქი იყო. მისი ცხოვრება ძველადვე ითარგმნა ქართულ ენაზე, შემდეგ თავიდან იქნა გადმოღებული და შეტანილი სექტემბრის საკითხავების მეტაფრასულ კრებულში. ამ თხზულების თარგმნის ანდერძ-მინაწერში ქართველი ბერების მიერ იოანე ოქროპირის ღვაწლი ქრისტიანული კულტურის წინაშე ასეა შეფასებული: "იოვანე ნამდვილვე ჭეშმარიტისა მწყემსისა მწყემსთა და უსრულებისასა მოძღუართა შორის, რომელი იგი... ოქროვნად სახელიდებს"[2].

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია კათოლიკური სამყაროსათვის ფრანჩესკო ასიზელის (1182-1226წ.) პიროვნული ღვაწლი და ევანგელისტური სიღატაკის ქადაგება. თუ, ერთი მხრივ, გარკვეული აზრით, იგი ღვთის

[2] ძველი მეტაფრასული კრებულები (სექტემბრის საკითხავები), თბ., 1986, 307.

სალოსადაა მიჩნეული, მეორე მხრივ, წმ. ფრანჩესკო ითვლება მაცხოვრისაკენ მიმავალ წმინდანად სამყაროსა და ბუნების თანხლებით, რომლებსაც ღვთის ძესთან აახლოვებდა. მისი სახე განსაკუთრებით XX საუკუნიდან აქტუალური გახდა და მრავალი კუთხით აისახა ცნობილ ევროპელ მწერალთა თხზულებებში.

რაც შეეხება წმ. გრიგოლ ხანცთელს (759-861წწ.), მისი მოღვაწეობა, საეკლესიო-სამონასტრო მშენებლობის მასშტაბურობა სწორედ უდაბნოს ქალაქმყოფელის ზოგადქრისტიანულ მნიშვნელობაზე მეტყველებს და იმ ვალზეც მიუთითებს, რომელიც მის შთამომავლებს გვაკისრია ამ მოღვაწის წვლილის შესაფერისად და ღირსეულად წარმოსაჩენად.

როგორც ითქვა, ბევრი რამ ჰაგიოგრაფიული თხზულებებისათვის, სტრუქტურული და მხატვრული თვალსაზრისით, საერთოა. ისინი ატარებენ ლიტერატურულ და ისტორიულ ნიშნებს, მაგრამ, რა თქმა უნდა, უპირველეს ყოვლისა, ეს ძეგლები ღვთისმეტყველების ნიმუშებია და ამ მიზნით იქმნებოდა კიდეც; ძირითადი განმასხვავებელი თავისებურებები ალნიშნულ წმინდანთა ცხოვრებაში სწორედ მხატვრული განსახოვნებისა და ისტორიული გარემოსა და რეალობის ჭრილში უნდა ვეძიოთ, რაც თითოეული ძეგლის მხატვრული კუთხით შეფასების საშუალებას იძლევა.

ყოველთვის მნიშვნელოვანია დასაწყისი ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებისა, რადგან ის ავტორთა რეზიუმირებულ შეფასებას გადმოსცემს იმ თხრობის შესახებ, რომელსაც მკითხველი უნდა გაეცნოს. "წმ. იოანე ოქროპირის ცხოვრება" ასე იწყება: "და ყოველივე საღმრთოდ ცხორებულთა ცხორებაჲ არს კეთილად მსახურებისათვის არა ხოლო წესად და სახედ, არამედ ნუგეშინისსაცემელადცა და აღმძრელად სათნოებისა მიმართ, რამეთუ შთაუგდებს საწერტელსა კეთილად მოშურნეობისას და აღბაძვებად ღმრთისმსახურებისა მათისასა მხურვალე-ჰყოფს სულსა ყოველთასა"[3].

"წმ. გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების" შესავალში ვკითხულობთ: "მოცემულ არს სიბრძნე ღირსი კეთილისა მიზეზის ქრისტეს მიერ, ღმრთისა ყოველთაჲსა, ბუნებასა ჭეშმარიტთა ბრძენთასა. ვინაჲცა ითხოვდე ბრძენთაგან სულთა კრძალულებით სიბრძნისმეტყველებასა და სულთაგან... მეცნიერთა დუმილით ბრძენთა სმენასა... ვითარმედ "ბრძნად მეტყველებაჲ ვეცხლი არს, ხოლო დუმილი – ოქროჲ რჩეული, – ვითარცა თქვა სოლომონ"[4].

ხოლო "წმინდა ფრანჩესკო ასიზელის ყუავილნის" დასაწყისი კი ასეთია: "თავდაპირველად გავიაზროთ, რომ დიდებული პატრონი ჩვენი

---

[3] იოანე ოქროპირის ცხოვრება – ძველი მეტაფრასული კრებული... 221.

[4] გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება – ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, თბ., 1963, 248.

წმინდა ფრანჩესკო ყველა საქმით იესო ქრისტეს იყო მიმსგავსებული, ამიტომ, როგორც ქრისტემ აირჩია ქადაგების დასაწყისში თორმეტი მოციქული, რათა მათ უგულვებელეყოთ ყოველი მიწიერი და უკან გაჰყოლოდნენ თავიანთ მოძღვარს სიღატაკესა და სხვა სათნოებებში, ასევე წმინდა ფრანჩესკომაც, ორდენის დაარსების დასაწყისში, შეარჩია თორმეტი მიმდევარი, ქადაგნი უმაღლესი სიღატაკისა"[5].

როგორც ვხედავთ, ამ სამი თხზულების შესავალში ხაზგასმულია:

– ღირსეული ადამიანის, წმინდანის ცხოვრება სხვათათვის ის წესი და სახე, ანუ კანონი და მაგალითია, რომელსაც ყველამ უნდა მიბაძოს;

– პირველსახე ამგვარი კანონისა და ნიმუშისა თავად იესო ქრისტეა, რომელმაც ყველა მოკვდავს აჩვენა მატერიალური მოთხოვნილებების უგულვებელყოფის მაგალითი, ის, რომ ადამიანისათვის უპირველესი ნიშატი სულია და ის არასოდეს უნდა ავიწყდებოდეს თავისი ხორციელი არსებობის ჟამს;

– კეთილად მსახურნი უნდა ემორჩილებოდნენ "ბრძენთაგან სრულთა კრძალულებით სიბრძნისმეტყველებას", მათ გამოცდილებას, რათა აღიძვრნენ საღმრთო შურით და მიბაძონ ჭეშმარიტ ღვთისმსახურებას;

– ადამიანის სათნოყოფას, მის ქცევას, ქმედებას არამრავლისმეტყველება ამშვენებს, რაც პიროვნებას საკუთარ თავში ჩაღრმავების საშუალებას, თვითსრულყოფას უწყობს ხელს.

ასეთია ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა შესავლის ზოგადი ნიშნები, რომლებიც თხრობის მიმართულებას გამოკვეთენ და წარმართავენ. ბიზანტიურის მსგავსად, ქართულ ძეგლებშიც ყურადღებაა გამახვილებული წმინდანის ოჯახზე, მის დიდგვაროვნებაზე. შესაძლებელია, ამას ის ახსნაც მოეძებნოს, რომ აღმოსავლეთის ქრისტიანულ ქვეყნებში განათლების მიღება პრივილეგიად ითვლებოდა, განსაკუთრებით კი ადრეულ შუა საუკუნეებში. მაგრამ ამ საკითხზე მნიშვნელოვანი ის გარემოებაა, რომ ჭეშმარიტი წმინდანი ჩვილობიდანვე ღვთისნიერია და არაყრმობრივი სიბრძნე ახასიათებს. იოანე ოქროპირის შესახებ ვკითხულობთ: "რაჲ იშვა ყოვლად ქებული ესე, ვიდრეცა ჯერეთ უშუერსა, არცა მიედევნებოდა ყუავილთა და სიჭაბუკესა, არამედ მყის ნერგობითგანვე თვითვე აუწყებდა ვითარ-ყოფასა თავისა თვისისა" (ოქროპირი, 222). მსგავსად იოანე ოქროპირისა, რომლის მშობლებიც "ყოვლად საჭინო იყვნეს და საწუთროჲსა წარმოსაჩინებელთა არამრავალთა მეორენი, ვინაჲთგან მამაჲ მისი მხედართმფლობელი იყო და სიღრმითა ბევრეულისა სიმდიდრისაჲთა გარდაცემულ" (ოქროპირი, 221), – გრიგოლ ხანცთელიც დიდგვაროვანი

[5] Цветочки святого Франциска Ассизского, М., 1913.

ოჯახიდანაა: "ესე იყო შვილი წარჩინებულთა დიდებულთა და მართლმორწმუნეთა მამა-დედათაჲ და სახლსა შინა სამეუფოსა დიდისა ნერსე ერისთვისასა აღზრდილ იყო ხელით კეთილად მსახურისა დედოფლისა – ნერსეს ცოლისაჲთა, რომელსაცა ეშვილა" (მერჩულე, 249). ამგვარი მატერიალური წინაპირობა ხდება მომავალი წმინდანის სულიერი და გონებრივი ნრთობის ხელშემწყობი, მაგრამ არა განმსაზღვრელი, რადგან აქაც უმთავრესია ის გარემოება, რომ წმ. გრიგოლიც "საშოჲთგან დედისაჲთა შეწირულ იყო ღმრთისა დედისაგან თვისისა... და ხატიც მონაზონებისაჲ ემოსა, რამეთუ თავისუფალ იყო იგი სიძლიერისაგან ყრმათაჲსა და ყოვლისაგან აღრევისა" (მერჩულე, 249).

ქართულ-ბიზანტიური თხზულებებისაგან განსხვავებით, "ყუავილნში" არაფერია ნათქვამი ფრანჩესკო ასიზელის ოჯახის და სიჩვილიდანვე მის სათნოებაზე. იგი თავისი მოღვაწეობის დასაწყისიდანვე წარმოგვიდგება და ხასიათდება როგორც "მოუძლურებული სინანულის მძიმე შრომისაგან". "წმ. ფრანჩესკო ასიზელის ყუავილთა" ავტორს – ძმა უგოლინოს არ აინტერესებს წმინდანის წმინდანობის გზაზე შედგომამდელი ისტორია. პროეცირებულია უშუალოდ მისი სამონასტრო და ბერმონაზვნური შრომა და "მოქალაქობა", ყოველგვარი წინაპირობის ჩვენების გარეშე. აქ თითქოსდა იკვეთება დასავლეთევროპული ლიტერატურული რაციონალიზმი და კომპაქტურობა, აქედან, ესთეტიკური ხედვაც, მკითხველთან კონტაქტის დამყარების განსხვავებული მხატვრული სისტემა.

ამგვარი კონტრასტი ამ ორი კულტურული სამყაროსი ტექსტების კითხვისას კიდევ უფრო თვალსაჩინო ხდება, თუმცა მსგავსება და სიახლოვეც ხშირად იჩენს თავს.

იოანე ოქროპირისა და გრიგოლ ხანცთელის სწავლა-განათლების მიღების პროცესში მნიშვნელოვანია იმ გარემოებების აღნიშვნა, რომ მომავალი წმინდანები არა მხოლოდ საღმრთო სიბრძნით, არამედ წარმართული (ანტიკური) წიგნებითაც განისწავლებოდნენ. თუ რა დანიშნულება ჰქონდა არაქრისტიანული ცოდნისა და გამოცდილების შეთვისებას, ამის შესახებ XI საუკუნის ქართველი მოღვაწე წმ. ეფრემ მცირე შენიშნავდა: "ამათ მიერ წანააღუდგებოდენ შვილნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა და მათითვე ისრითა განჰგურემდენ" მათ[6]. შუა საუკუნეთა ასეთი ზოგადთეოლოგიური და პრაგმატული შეფასებიდან გამომდინარე, იოანე ოქროპირმა "დაისწავა რაჲ **ღრამატიკოსობაჲ** და **სწავლაჲ** იგი გარეშეთაჲ, მიიწია თავად რიტორობისადცა და ფილოსოფოსობისა" (ოქროპირი, 223), ხოლო გრიგოლ ხანცთელმა "**სიბრძნეცა იგი ამა სოფლისა**

[6] კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1980, 258-259.

ფილოსოფოსთაჲ ისწავა კეთილად. და რომელი პოვის სიტყვაჲ კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჯერკვალი განაგდის... ხოლო გარეშესა მას სიბრძნესა სოფლისასა ჰბასრობნ" (მერჩულე, 250). ამგვარი გარეშე სიბრძნის შესწავლა გონების გავარჯიშებას, ენამჭევრობის ჩამოყალიბებას უწყობდა ხელს და ქრისტიანობის დამკვიდრების ეპოქაში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენდა ანტიკურ ტრადიციებზე აღზრდილ წარმართ ფილოსოფოსებთან, თალმუდისტ იუდეველებთან თუ ეკლესიაში განხეთქილების შემომტან ერეტიკოსებთან პაექრობისა და დაპირისპირებისას.

ამ მხრივ ფრანჩესკო ასიზელზე ყურადღება არაა გამახვილებული. აქცენტირებულია მისი სახარებისეული ღრმა ცოდნა, ევანგელური მცნებების ზედმიწევნითი დაცვა და, ამასთანავე, ხორციელი საზრდელის სრული იგნორირება, რაც ბიზანტიელი და ქართველი წმინდანების სულიერი და სხეულებრივი სრულყოფის წინაპირობაა. წმ. გრიგოლი "მარხვასა შინა იზრდებოდა... რამეთუ სიჩჩოჲთგანვე ღვინოჲ და ხორცი არა შეხდა პირსა მისსა... რამეთუ არა იყო... ჭამადთა გულის სათქმელთა მოყვარეჲ" (მერჩულე, 249), ხოლო წმ. იოანე ოქროპირი, ზოგადად, "მოყუარე იყო ლიტონობისა და აღუზევებლობისაჲ და ყოვლისგანვე განყენებული იყო მეტნობისა" (ოქროპირი, 222). აქედან გამომდინარე, მათი გარეგნობაც თითქოსდა ერთმანეთს ემსგავსება და წმინდანთა ფრესკულ გამოსახულებას მოგვაგონებს, რომელიც მხატვრული სიტყვით გიორგი მერჩულეს ასე აქვს აღწერილი: "ხილვითა დიდ, კორცითა თხელ, ჰასაკითა სრულ, ყოვლად კეთილ, სრულიად გუამითა მრთელ და სულითა უბიწო" (მერჩულე, 250).

ბიზანტიური და ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებების სიუჟეტური თანხვედრა კიდევ მრავალ დეტალში იჩენს თავს, რაც ტიპოლოგიურ მსგავსებას უსვამს ხაზს. დაქვრივებული დედის ვედრების მიუხედავად, იოანე ოქროპირმა "არცა ქურიობაჲ დედისაჲ გულად იღო, არცა საურავსა დისასა მგონებელ იქნა, რომელ-იგი ჯერეთ ფრიად ჩჩვილი იყო... უფროჲსღა თვით მოღუაწებაჲცა იგი სახლისა თჳსისაჲ არარადვე შეჰრაცხა, არამედ დაუტევა ქალაქი და თვით მილტოლვილ იქნა დაყუდებითისა ცხორებისა მიმართ ჟამსა ოდენ სიჭაბუკისას, ოდეს-იგი თვით ბუნებაჲცა გუამისა მისისაჲ ბოროტად სნეულ იყო, და მისცა თავი თჳსი მონასტერთა, უფროჲს სხუათასა მჩუენებელთა კრძალულებისათა, და მათ შინა აღძარცუნა სამოსელი ცნობისა თანამსოფლიოჲსა, ანუ თუ ვთქუა უჭეშმარიტესი, ვითარმედ მსოფლიოჲ ცნობაჲ პირველ სამოსელთაჲვე აღძრცვისა აღეძარცუა და შთაიცუა სამოსელი ძაძისაჲ" (ოქროპირი, 223, 227-228).

რაც შეეხება ნეტარ გრიგოლს, როდესაც მისი ეპისკოპოსად კურთხევა განიზრახეს, და "იხილა თავი თჳსი კორციელად დიდებასა შინა, ფრიად წუხდა გული მისი და განიზრახა ფარულად სივლტოლაჲ თჳსი ქვეყანით საღმრთოჲთა წოდებითა" (მერჩულე, 252).

ფრანჩესკო ასიზელის ცხოვრებაში კვლავაც არაა ამგვარ დეტალებზე საუბარი ან მინიშნება. იგი თითქოს უკვე ჩამოყალიბებული მოღვაწეა და ამგვარი ყოფითი დაბრკოლებები მის ბიოგრაფს არც აღუწერია.

აქვე, ჰაგიოგრაფიულ თხრობაში, გამოსაყოფია ორი საყურადღებო ასპექტი: ერთი მხრივ, ისტორიული გარემო, პერსონაჟის მოქმედების რეალური დრო და ადგილი, და, მეორე მხრივ, ის ბიბლიური სახეები, რომელთა მოღვაწეობასთანაც ავლებენ პარალელს ჰაგიოგრაფები. ესაა ისტორიული და მხატვრული პარადიგმატიკა, სპეციალურ დაკვირვებას რომ მოითხოვს, რადგან მთხრობელებისათვის ზოგადადაა დამახასიათებელი ამგვარი ინდივიდუალობა და საკითხის ორიგინალურად გადაწყვეტის ასპარეზი. ასევე უნდა გავითვალისწინოთ შუა საუკუნეთა მწერლობისათვის ნიშანდობლივი გარემოება: მედიევალური მწერლის თვალთახედვით, წინაპართა მთელი შემოქმედება წარმოადგენს მის საკუთრებას, რომელსაც იგი შეიძლება დაეუფლოს, ნებისმიერად მოეპყრას. არ არსებობს არც პლაგიატის, არც საავტორო უფლების ცნება. უდიდესი პატივი, რომელიც შეიძლება მიეგოს წინამორბედს, არის არა მხოლოდ მისი ნაწარმოებით ტკბობა, მისი ხელუხლებლად შენახვა, არამედ მისი გაცოცხლება ახალ ნაწარმოებში, ცოცხალ შემოქმედებაში. გადამუშავება, ეს არის გამდიდრება, ამავე დროს, ეს არის უზენაეს რეალიებთან, მარადიულ იდეებთან ზიარების პირდაპირი გზა, რადგან ის იდეები მოიპოვება ძველ მწერალთა ნაწარმოებებში[7]. ამიტომ "ცხორებათა" უანრის ძეგლებში ადამიანი არა თავისი ინდივიდუალური განუმეორებლობით იმსახურებდა ინტერესს, არა როგორც მნიშვნელოვან გარემოში მოქმედი პიროვნება, არამედ იმდენად, რამდენადაც იგი უახლოვდებოდა ადამიანობის იდეალს.

ისტორიული გარემო. ჰაგიოგრაფიული თხრობისას აღწერილი უნდა ყოფილიყო მხოლოდ ფაქტი, კონკრეტული ისტორიული სინამდვილე. მწერალს რეალობიდან უნდა აეღო მხოლოდ ღვთიურობით ნიშანდობლივი მოვლენები – ისინი ითვლებოდა ჭეშმარიტ სინამდვილედ, ხოლო გამონაგონი, ადამიანის გონების ნაყოფი, მწერლობის თემად არ უნდა ქცეულიყო. ასე რომ, ჰაგიოგრაფიის პერსონაჟები, კონკრეტულ-ისტორიული პიროვნებანი, დახატულია არა ინდივიდუალური განუმეორებლობით, არამედ ისე, როგორიც უნდა იყოს წმინდანი.

[7] ალ. ალექსიძე, ბერძნული სარაინდო რომანის სამყარო (XIII-XIV სს.), თბ., 1976, 262.

"იოანე ოქროპირის ცხორებაში" აღწერილია ჟამი ქრისტიანობის დამკვიდრებისა ბიზანტიის ვრცელ იმპერიასა და მეზობელ ქვეყნებში (მათ შორის – საქართველოშიც). ხაზგასმულია ის მოვლენები, რომლებიც წინ ელობებოდა იოანე ოქროპირს თავისი რელიგიური მოღვაწეობისას. ამ წინააღმდეგობებში გამოიყოფა შემდეგი მიმართებები: დაპირისპირება ამბიციურ და ვერცხლისმოყვარე, ოქრომხედველ ერისკაცებთან თუ სასულიერო პირებთან; ბრძოლა ერეტიკოსების წინააღმდეგ; პოლემიკა იუდეველებთან, შემორჩენილ ნარმართობასთან დაპირისპირება; დაბოლოს, ბრძოლა ეკლესიიდან განკვეთილ პირებთან. ასეთია იოანე ოქროპირის თავდაუზოგავი მოღვაწეობის ხასიათი და პერიპეტიები, რასაც იგი წარმატებით უზავებდა ღვთისგან ნაწყალობევი მქადაგებლობისა და ბიბლიური ტექსტების განმარტების ნიჭს.

ფრანჩესკო ასიზელისთვის უფრო მნიშვნელოვანია ზნეობრივი ზემოქმედება მცირემორწმუნეებზე, მათი ჭეშმარიტ გზაზე დაყენება და სულის ხსნა. ამ შემთხვევაში იგი არ მიმართავს რაიმე ფიზიკურ ძალას, მის ხელთ არსებული იარაღია ევანგელური უსიტყვო მორჩილება და მაცხოვრის ნაქადაგები სიღატაკის დაცვისკენ მოწოდება.

ორივე ამ ნაწარმოების თხრობაში, ფაქტობრივად, იგნორირებულია ეროვნული იდეალები. მართალია, სახელმწიფოებრივი მშენებლობა იოანე ოქროპირისა და ფრანჩესკო ასიზელის ქმედებებში ყოველთვის იგულისხმება, მაგრამ რასაც გიორგი მერჩულე გრიგოლ ხანცთელის სახეში უყურის თავს, ის უნიკალურია და ასე მკვეთრად ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებისთვისაა დამახასიათებელი: ბაგრატიონთა სამეფო გვარის საფუძვლის ჩაყრა, ქართული ენის რელიგიურ და, აქედან გამომდინარე, საურთიერთობო – სალიტერატურო კონტაქტის ერთადერთ საშუალებად ჩამოყალიბება და ქართული ეკლესიისათვის საბოლოო ავტოკეფალიის მოპოვება.

ბიბლიური პარადიგმები. ზოგადმხატვრული ჰაგიოგრაფიული პრინციპიდან გამომდინარე, სასულიერო მწერლობის პერსონაჟს თავისი ნიმუში, ანუ პირველსახე მოეპოვება. ეს შუასაუკუნეობრივი ხელოვნების სხვა დარგებსა თუ ჟანრებზეც ვრცელდება (ტაძარზე, ფრესკაზე, ჰიმნოგრაფიაზე). წმინდანთა "ცხორებანი" ორიენტირებულია არა შემოქმედებასა და ცვალებადობაზე, არამედ განმეორებასა და კვლავგანახლებაზე (ბ. ბერმანი). ერთი შეხედვით, იოანე ოქროპირის, გრიგოლ ხანცთელისა და ფრანჩესკო ასიზელის "ცხორებანი" მოკლებულია კომპოზიციურ მთლიანობას, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ ჰაგიოგრაფიული თხრობა არ ემყარება მოვლენათა ფაქტობრივ ურთიერთგამომდინარეობას, ცხადი გახდება, რომ მსგავსად ცალკეული ფრესკული კომპოზიციებისა, ნაწარ-

მოების სხვადასხვა ეპიზოდი ერთმანეთს ზოგადი სულიერი შინაარსით უკავშირდება და წმინდანის სახის გარშემოა გამთლიანებული. ამის სახეობრივი ფორმით წარმოსადგენად იმ ანალოგიის მოხმობაც გამოდგებოდა, რომ არსებობს ხატების ცნობილი ტიპი: წმინდანის გამოსახულების ირგვლივ მცირე ფორმის კომპოზიციებში წარმოდგენილია მთელი მისი ცხოვრება.

ძმა უგოლინო ფრანჩესკო ასიზელის უმთავრეს წინასახედ იესო ქრისტეს წარმოადგენს და ეს მიმართება მთელი ნაწარმოების მანძილზე აშკარაა – დაცვა მაცხოვრის მცნებებისა და ევანგელისტური სიღატაკის მიდევნება, აგრეთვე, ღია ცის ქვეშ ერთობლივი ლოცვა. გარდა ამისა, სხვა პერსონაჟებისთვისაც მითითებულია შესაბამისი ბიბლიური წინასახეები: პავლე მოციქული, ესაია წინასწარმეტყველი, ებრაელთა რჯულმდებელი მოსე, იოანე მახარებელი.

ასევე არსებითია ბიბლიურ სახელთა პარალელების მოყვანით "გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების" პერსონაჟთა მოღვაწეობის მნიშვნელობის გამყარება, მკითხველის შთაბეჭდილების გაძლიერება. მთავარი ანალოგია ნეტარი გრიგოლის სახის წარმოსადგენად ძველი აღთქმის მამამთავარი აბრაამია, რომელიც ისრაელში ახალი რწმენის დამამკვიდრებელი იყო; ასევე მნიშვნელოვანია კავშირი სამოელ წინასწარმეტყველთან, რომლის მსგავსადაც, გრიგოლ ხანცთელიც "საშოჲთგანვე დედისაჲთა შეწირულ იყო ღმრთისა დედისაგან თუსისა" (მერჩულე, 249), და მოსე წინასწარმეტყველთან, რადგან დიდი ხანცთელიც წინ გაუძღვა თავის ერს გაუდაბურებულ კუთხეში და ქვეყნის გაერთიანებას ჩაუყარა საფუძველი; მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი ქართველი წმინდანისათვის წმ. გიორგი კაბადოკიელის სახე იყო, რადგან მას თვლიდა ხანცთელი ბერი სამშობლოსა და საკუთარ მფარველად. სწორედ ამ სახეთა პარალელებით განისაზღვრა წმ. გრიგოლის ადგილი ერის ცხოვრებაში.

იოანე ოქროპირისათვის უმთავრეს წინასახეებად იოანე ნათლისმცემელი და მოციქული პავლე არიან წარმოდგენილნი; პირველი იმ ნიშნით, რომ კონსტანტინოპოლის პატრიარქი მრავალთ არწმუნებდა და მოაქცევდა ქრისტეს რჯულზე, ხოლო მეორე კი იმ კუთხით, რომ, მსგავსად პავლესი, ისიც განმარტავდა საღმრთო წერილს და იოლ საზრდელად აწვდიდა მორწმუნეებსა თუ წინააღმდგომებს ("ესრეთ დიდ და გამოუთქუმელ იყო პავლეს მიმართ სიყუარული მისი, ვიდრემდის შესაგვანებელ არს თქუმად ვითარმედ რაჲ-იგი იყო ქრისტჱ პავლესთჳს, იგივე იყო პავლე იოვანესთჳს, ვითარ-იგი მის შორის, ეგრეთვე იგი ამის შორის, და უფროჲსღა ვითარ-იგი პავლეს შორის, იოვანესცა შორის მკუდრ იყო ქრისტჱ, ვინაჲთგან უკუე ესოდენ იყვნეს მის შორის ქრისტესთჳს სურვილნი პავლესანი" (ოქროპირი, 247).

წმინდანი და ბუნება. შუა საუკუნეების ერთ-ერთ აპოკრიფულ ძეგლში (ითარგმნა X საუკუნემდე) ვკითხულობთ: "შეგცოდე, ღმერთო, და ვცოდე წინაშე შენსა, ვცოდე წინაშე რჩეულთა ანგელოზთა შენთა, ვცოდე წინაშე ქერობინთა, ვცოდე წინაშე მფრინველთა ცისათა, ვცოდე წინაშე მხეცთა ქუეყანისათა. შეგცოდე, ღმერთო, ყოვლითა ანგარებითა ჩემითა, ყოველთა შორის დაბადებულთა შენთა"[8]. ეს ევას მიერ წარმოთქმული მონანიების სიტყვებია, რომლებიც მიუთითებენ, რომ ადამიანი ვალშია მთელი ბუნების წინაშე, რომ პირველცოდვის გამო არა მხოლოდ მან დაკარგა უფლის მინიჭებული მადლი, არამედ ღვთის სხვა ქმნილებაც მოაკლო ამ ნეტარებას. ამიტომ მისი ვალია, იზრუნოს ყველა არსებაზე, სულიერსა თუ უსულოზე, რათა დააბრუნოს ისინი პირველქმნილ მდგომარეობაში.

ადამისა და ევას ცოდვის შედეგი თვით მხეცებსაც კი გააზრებული აქვთ. ამავე ძეგლში ერთი ასეთი ეპიზოდია აღწერილი: "იხილა ნაშობთა მისთაგანი, რომელსა ჰბრძოდა მხეცი და უკბენდა ყრმასა მას. მაშინ ტირილად იწყო ევა და თქვა: "ვაჲ ჩემდა, რამეთუ ოდეს მივიწირო მე დღესა მას სასჯელისასა, ყოველნი შეცოდებანი ჩემნი მწვიდნენ მე და თქუენ". – "პირველად შენ არა დაიმარხენ მცნებანი ღმრთისანი". ხმა უყო ევა და ჰრქუა მხეცსა მას ბოროტსა: "ჰოჲ მხეცო უკეთურო, არა გეშინის შენ, იკადრებ და ჰბრძავ ხატსა ღმრთისასა, ვითარ ეუფლე აღებად პირისა შენისა, ანუ ვითარ განაწონენ კბილნი შენნი, ანუ ვითარ არა მოიხსენე პირველი იგი ბრძანებაჲ ღმრთისაჲ, და აღგიღებიეს პირი შენი ხატსა ღმრთისასა ზედა". მაშინ მიუგო მხეცმან მან და ჰრქუა: ევა, არა ჩვენისა ანგაჰრებისაგან არს მდურვაჲ შენი და ტირილი, არამედ შენი ანგაჰრებისაგან არს მდურვაჲ შენი და ტირილი, რამეთუ პირველად დასაბამსა შენ ისმინე მკეცისა მის გუელისა, ვითარ იკადრე აღებად პირისა შენისა და ჭამად ხისა მისგან, რომლისა გამცნო შენ ღმერთმან არა ჭამაჲ? ხოლო რომლისა გამოჲ ყოველთა სახე იცვალების, აწ შენ ვერ უძლო დათმენად, უკუეთუ ვიწყო სიტყვად და მხილებად შენდა". ევას ვაჟმა სეითმა "ჰრქუა მკეცსა მას: "დაიყავენ პირი შენი და დადუმენ, მკეცო, და განგუეშორე ხატისაგან ღმრთეებისა ვიდრე მუნ დღემდე, ოდეს წარმოგადგინოს შენ ღმერთმან". მაშინღა ჰრქუა მკეცმან სეითს: "აჰა ესერა მე შენ განგეშორები ხატისაგან ღმრთისა თუალთშეუდგამისაგან"[9].

როგორც ვხედავთ, ჰაგიოგრაფიული თხრობისას სრულადაა გააზრებული არა მხოლოდ ადამიანის სულის ხსნის გზა, არამედ ის პასუხისმგე-

---

[8] საკითხავი ადამ და ევაჲსი სამოთხით გამოსლვისაჲ – ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, ტ. I, თბ., 1946, 8.

[9] საკითხავი ადამ და ევაჲსი სამოთხით გამოსლვისაჲ, 8.

ბლობა, რომელიც ღვთის უპირველეს ქმნილებას აკისრია ყოველი ხილულისა თუ უხილავის წინაშე, რომ ამ გზის მიგნება თვითსრულყოფის გარდა უფრო მძიმე ჯვრის ტვირთვას ნიშნავს და ითხოვს.

ფრანჩესკო ასიზელმა, ჯვრის ძალით გაბრწყინებულმა, ლოცვა-ვედრებით მოარჯულა მძვინვარე მგელი, რომელიც მუსრს ავლებდა ერთ-ერთი ქალაქის მოსახლეობასა და პირუტყვს; პირსისხლიანი მხეცი ადამიანივით უგდებდა ყურს ფრანჩესკოს შეგონებებს და თვინიერად უქნევდა თავს მორჩილებისა და თანხმობის ნიშნად. მოთვინიერებული მგლისთვის წმ. ბერი გახდა მფარველი, ხოლო მოსახლეობისათვის მაგალითის მიმცემი იმისა, რომ ღვთისადმი აღვლენილი ლოცვა-ვედრება ყველანაირ ბოროტებას ძლევს.

გრიგოლ ხანცთელს "არა ხოლო თუ კაცნი ოდენ ჰხედვიდეს მას ნავთსაყუდელად, არამედ ნადირნიცა ველისანი, რამეთუ ოდესმე მახლობლად შატბერდისა მთათა მათ ზედა ესე ნეტარი საქმისა რომლისათვისმე იყო და მის თანა ძმანიცა იყვნეს. და ირემი ერთი გამოვიდა საჩინოსა მათსა, რამეთუ მონადირეთა მოეცვა იგი და ვერვინაჲ განერებოდა ხელთაგან მათთა. მაშინ მიჰმართა მონაზონთა მათ და შორის განვლნა ყოველნი და მივიდა ვითარცა გონიერი ნეტარისა გრიგოლისსა და თავისი თავი ზედა ხელთა მის წმიდისათა დადვა და რეცა ტიროდა მოწევნულისა მისთვის ბოროტისა. ხოლო მან ნუგეშინის სცა და ჰრქუა: – სახელითა ქრისტჱსთა ვერ გავნონ მტერთა ამათ შენთა, ნუ გეშინინ! და იხილეს რაჲ კაცთა მათ, განუკვირდა ფრიად და ადიდებდეს ღმერთსა და მოვიდეს წმიდისა მის და ჯვარი დაიწერეს. ხოლო მან აკურთხა იგინი და ნაცვლად ირმისა მისცა სხუაჲ საღვაწი ხორცთაჲ და წარვიდეს. ხოლო ირემი იგი განუტევა მშვიდობით" (მერჩულე, 301). სხვა შემთხვევაში "ხანცთას რაჲ იყო თუსსა სენაკსა შინა, მონადირეთა მრავალთა მონასტერსა მას მოიცვენ ოთხნი გარეთხანი. ხოლო იგინი სრბით შევიდეს სენაკსა მას, სადა იყო მამაჲ გრიგოლ მჯდომარე და გარემოადგეს წმიდასა მას. ხოლო მან გულისკმა-ყო მიზეზი მისვლისა მათისაჲ და ნუგეშინის-სცა მათ და უბრძანა, რაჲთა მონადირენი იგი ისტუმრნენ და წარგზავნენ. და ნადირთა მათ ჭამადი სცა და განუტევნა მშვიდობით" (მერჩულე, 301-302).

ყველა ზემომოყვანილ შემთხვევაში ნადირებიც კი გრძნობენ წმინდანთაგან გამომავალ ძალას და მათგან ეძიებენ ხსნას, რაც ნათელყოფს, რომ ღვთაებრიობა მიიწვდომება უმანკო გულითა და წრფელი ლოცვით.

თუკი ცხოველი ვერ იღებს ლოცვის მადლს და არ თვინიერდება, ესეც ადამიანის დანაშაულია. საზარელი ლომისაგან დაშინებულ მოგზაურებს წმ. იოანე ოქროპირმა "პირველად მცირედ მორწმუნეობაჲ მათი აყუედრა და მიზეზ მკეცისა მის უბრძოლველობისა უყო მათ უგულვებელ-ყოფაჲ მცნებათა სამეუფოთაჲ და ჰრქუა, ვითარმედ: თქუენ ყოველნი ზოგად ეკ-

ლესიად შემოკერბით და მოწყალე-ყავთ თქუენ ზედა ღმერთი. ამისსა შემდგომად მიიღეთ რაჲ ესე მე მოგცეთ თქუენ (ჯუარი იყო მოცემული იგი) და აღმართეთ ესე გამოსავალთა ზედა ლომისთა. ყოველივე შიში განიშორეთ ყოვლითურთ სრულებითა სარწმუნოებისაჲთა და ესრეთ განცხადებულად გეუწყოს ძალი ჩემისა ქრისტესი". დაუმორჩილებელი ნადირი დაისაჯა და "მკუდრად იხილეს მკეცი იგი და მდებარე მუნვე კუარცხებეკსა თანა ჯუარისასა" (ოქროპირი, 235). ამ ეპიზოდში მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ის, რომ ლომი ჯვრის ძალით დაისაჯა, არამედ ნადირის ჯვრის კვარცხლბეკზე აღსასრულის სურათის წარმოდგენა, რაც, გარკვეული აზრით, მონანიების ერთგვარ ხატს ქმნის.

დაბოლოს შევნიშნავთ, რომ ჰაგიოგრაფიული თხრობისას პერსონაჟთა ხასიათების გადმოცემა საკმაოდ რთული იყო, რადგან რთულ გრძნობას გამოხატავდა, გრძნობას, რომელშიც ერთმანეთს ერწყმოდა სინანული და სიხარული.

Giorgi Alibegashvili

St.Andrew Georgian University of the Patriarchy of Georgia, Tbilisi

HAGIOGRAPHIC PARALLELS

The subject central to the medieval literature is Man and his relationship with the environment. Generally, this is an initial point for the literature of any epoch, but in the Middle Ages special emphasis is placed on the dualism of Man's nature: the body-and-soul relationship. Man becomes related to God by the spirit, but the flesh is not divine. Therefore, there is the constant battle between soul and body. The spirit is something that attracts a human being to the kindness and perfection; contrary to the soul, the carnal nature is changeable and transient.

Hagiography set a goal to perceive Man's soul with all its diversity, with the consideration of – divine and earthly, during which an emphasis was placed on the main gift granted to the man by God – freedom, on making free choice between good and evil.

In the history of the Christian culture the Lives and Deeds of St. John the Chrysostomos, St. Grigol Khandzteli and St. Francis of Assisi occupy special place not only in terms of nationality, but from the viewpoint of the general culturalstudies as well. In the life of these saints main distinguishing features must be sought just in the light of artistic expression and historical realities that make possible to evaluate these compositions.

მიტროპოლიტი ანდრია (გვაზავა)

გორისა და სამთავისის ეპარქია

ლია ქაროსანიძე

ჩიქობავას სახ. ენათმეცნიერების ინსტიტუტი, თბილისი

ზოგი საეკლესიო ტერმინის ისტორიისათვის ქართულში

1. აღსავლის კარი

როგორც ცნობილია, კანკელს სამი კარი აქვს: აღსავლის კარი, სამხრეთისა და ჩრდილოეთის.

ბერძნულში აღსავლის კარის აღსანიშნავად რამდენიმე ტერმინი გამოიყენება: Βασιλικὴ Πυλή, Ὡραία Πυλή და Ἁγία Πυλή. სამივე ბერძნული ტერმინის შესატყვისი არსებობდა ქართულში: **სამეუფოჲ ბჭეჲ, მშვენიერი ბჭეჲ და წმინდა კარი.** ტერმინი **აღსავლის კარი** კი არ ჩანს ძველ ქართულ ტექსტებში, არც – სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში. ძველ ქართულში აღსავალს ორი მნიშვნელობა აქვს: 1. მაღლობი, აღმართი, კედელი, კიბე; 2. აღმოსავლეთი.

რამდენადაც ეკლესიის სამი კარის სახელწოდებაა – სამხრეთის, ჩრდილოეთისა და დასავლეთის – შესაძლებელია გვეფიქრა, ხომ არ გულისხმობს სიტყვა აღსავალი აღმოსავლეთს. აღსავლის კარი ხომ საკურთხეველში შემავალ ცენტრალურ კარს ეწოდება და საკურთხეველი კი ტაძრის აღმოსავლეთით მდებარეობს, მაგრამ, როგორც საეკლესიო ტერმინი, აღსავალი ძველად სხვა რამეს ნიშნავდა: "არა აღჰხდე აღსავალთა საკურთხეველსა ჩემისათა" (გამოსლ. 20,26). "მოვიდეს ძმაჲ იგი აღსავალსა საკურთხეველისასა" (კურთხევანი, 123 v)[1].

აღსავალი ამბიონზე ამავალი კიბეა. აღსავლის კარი კი – ამბიონის კიბესთან, ანუ აღსავალთან, გამომავალი ცენტრალური კარი.

[1] ლიტურგიკული ლექსიკონი (მასალები), საქართველოს საეკლესიო კალენდარი, 2003 წ.

მაშასადამე, **სამეუფო ბჭის, მშვენიერი ბჭისა და წმინდა კარის** აღსანიშნავად ქართულში დღეს უმეტესად ვიყენებთ ტერმინ აღსავლის კარს, რომელიც, სავარაუდოდ, მოგვიანებით გაჩნდა ქართულში.

2. კათაკმეველი და კატჳიხუმელი – ერთი ბერძნული ტერმინის ორი განსხვავებული ქართული შესატყვისი

"კათაკმეველი არის ნათლად განმზადებული, რომელსა არა ნათელ ეღოს" (საბა). კათაკმევლობის წესი უძველესი დროიდან მოდის. ძველად არსებობდა კათაკმევლად "დადგინების" წესი. განსაზღვრული იყო კათაკმევლობის ვადა, კათაკმეველთა ვალდებულებანი, მათი დგომის ადგილი ეკლესიაში. მტკიცედ იყო დაცული ღვთისმსახურებისას კათაკმეველთა ეკლესიიდან გასვლის წესი: "რაოდენი კათაკმეველნი ხართ, განვედით!" – ამ მოწოდებისთანავე კათაკმეველნი ტოვებდნენ ეკლესიას; მათ, ჯერ კიდევ მოუნათლავთ, არ ჰქონდათ მართალთა ლიტურგიაზე დასწრების უფლება.

კათაკმეველთა მოძღვრება შინაარსითაც და ხასიათითაც ერთნაირი არ იყო, რადგან კათაკმეველი შეიძლებოდა ყოფილიყო სრულწლოვანიც და მცირეწლოვანიც, განათლებულიც და გაუნათლებელიც, წარმართიც და იუდეველიც და ა.შ. კათაკმეველთა კლასებად (თანრიგებად) დაყოფის საფუძველიც სწორედ ასაკისა და ცოდნის სხვადასხვაობა იყო. საეკლესიო ლიტერატურამ ამის შესახებ ცნობები არ შემოგვინახა და, ამდენად, მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა: ზოგი სამ კლასს გამოყოფს, ზოგიც – ოთხს. კათაკმეველთა სხვადასხვა კლასის წარმომადგენელთ განსხვავებული უფლებები ჰქონდათ. კლასების მიხედვით ეკლესიაში ადგილებიც განაწილებული იყო და ეკლესიიდანაც ამ თანრიგების მიხედვით გადიოდნენ. მათ შესვლა-გასვლას მეთვალყურეობდნენ დიაკვნები[2].

როდის და რა სახით დამკვიდრდა კათაკმევლობის წესი ქართულ ეკლესიაში, ეს საკითხი მეცნიერულად ჯერჯერობით შეუსწავლელია.

ბერძნული სიტყვა κατηχούμενος მომდინარეობს სიტყვისაგან κατηχέω, რაც ზოგადად ნიშნავს "ვასწავლი", "ვმოძღვრავ" (სიტყვიერად), ხოლო საეკლესიო ტერმინოლოგიაში იხმარება "ჭეშმარიტების სწავლების", "დამოძღვრის" მნიშვნელობებით, ე.ი. κατηχούμενος (part. med. pass.) აღნიშნავს პირს, რომელიც მონათვლამდე ისმენს, სწავლობს მრწამსის ცალკეულ მცნებებს – ეცნობა ქრისტიანობის საფუძვლებს.

ბერძნული κατηχούμενος-ისათვის "კათაკმეველის" ნაცვლად XI-XII საუკუნის ერთ უცნობ კანონიკურ კრებულში გვხვდება ტერმინი **კატჳხუმენი**. ტექსტს აშიებზე განმარტებები აქვს, რომლებშიც ახსნილია ესა თუ ის

[2] История чинопоследований, крещения и миропомазания. Исследование Ал. Алмазова, Казань. 1884.

სიტყვა, ტერმინი. მათ შორისაა კატიხუმენიც. ტექსტში ზოგადად ლაპარაკია იმ ცოდვილთა შესახებ, რომელნიც წირვის დროს დგანან არა ეკლესიაში , არამედ გარეთ. აქ არიან კატიხუმენნიც. იქვე, აშიაზე, ეს სიტყვა შემდეგნაირად არის განმარტებული: "შეისწავე, ვითარმედ *კატიხუმენად* უწოდთ ბერძენნი, რომელთა ჩუენ *კათაკმეველ* უწოდთ *განმრუდებითა* სახელითა, ხოლო კატიხუმენობაჲ ეწოდების ახლად ქრისტიანობად მოსრულთა შეთხრობილობასა ქრისტიანობისასა, ვინაჲ ქრისტიანობისა სარწმუნოებისა მსმენელთა ეწოდების შეთხრობაჲ, შეხმობილი ანუ შერჩულვილი"[3].

ამ განმარტებიდან ჩანს, რომ ქართველი მთარგმნელისათვის, რომელიც კორნელი კეკელიძის ვარაუდით, პეტრინონული ლიტერატურული წრის წარმომადგენელი უნდა იყოს, ფორმა კათაკმეველი "განმრუდებული", ანუ სახეცვლილი შესატყვისია κατηχούμενος-ისა.

კათაკმეველთა ხარისხი მსოფლიო ქრისტიანულ პრაქტიკაში არსებობდა უკვე II-III საუკუნეებიდან, რაც ქართულ სინამდვილეშიც ჰპოვებდა ასახვას, როგორც ამ სამყაროსთან დაკავშირებულ რეგიონში. სავარაუდებელია, რომ სიტყვა კათაკმეველი ადრინდელი, ზეპირი ნასესხობა უნდა იყოს, რომელმაც გარკვეული ტრანსფორმაცია განიცადა: κατηχούμενοι (Pl.) > კატეხუმენი || კატიხუმენი > *კატახუმენი > კათაკუმენი > კათაკმენი > კათაკმელი [4] > კათაკმეველი[5].

შესაძლოა, *კუმენ* ძირის *კმელად* ქცევა ქართული *კუმევა* (საკუმელი) სიტყვის ანალოგიით მომხდარიყო.

რაც შეეხება ფორმას *კატიხუმენი*, იგი ბერძნული სიტყვის ზუსტი ბიზანტიური წაკითხვაა, როგორც ეს საშუალო ბერძნულის მცოდნე პირს შეეძლო გადმოეტანა. ეს თავისთავად სწორი შესატყვისი ქართულში, ალბათ, ვერ დამკვიდრდებოდა, რადგანაც ტერმინს *კათაკმეველს* უკვე დიდი ტრადიცია ჰქონდა ჩვენში.

---

[3] კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. IX, 43.

[4] ეს ფორმა დასტურდება დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონში: კათაკმელი (ბერძნ. κατηχούμενος). оглашённый, catechumene. იხ. დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსულ-ფრანციცული ლექსიკონი, ს. პეტერბ., 1840.

[5] ჩვენი სტატიის წაკითხვისას კრებულის რედაქტორმა ქალბატონმა ნელი მახარაძემ გამოთქვა ასეთი მოსაზრება: "ხომ არ მოდის ქართული კათაკმეველი кат-акоύω-დან, რაც "მოსმენას", "სმენას" ნიშნავს და "მორჩილებასაც". Praes. part.med. κατακούμενος – კათაკუმენი > შდრ. ჩუბ. კათაკმელი. ე. ი. ქართველი თვითონ აკეთებს ტერმინს, ან ბერძნულში ორივე იხმარებოდა." ეს თვალსაზრისი დამაჯერებელი ჩანს, თუმცა მის გასაზიარებლად უპირველესად იმაში დარწმუნებაა საჭირო, იხმარებოდა თუ არა ეს ბერძნული სიტყვა κατακούμενος კათაკმეველის მნიშვნელობით.

კათაკმევლობის გარდა ბერძნულშივე ეს სიტყვა – κατηχούμενος – აღნიშნავდა ეკლესიის დასავლეთ ნაწილს, სადაც ქალები და კათაკმევლები იდგნენ ლიტურგიის დროს, იგივე Στόα (სტოა) და Γυναικεῖα (საქალებო).

მაშასადამე, ტაძრის დასავლეთ ნაწილის აღსანიშნავად სამი ტერმინი გამოიყენება ბერძნულში: Κατηχούμενος, Στόα, Γυναικεῖα.

ცნობილია, რომ სტოა ძველი აღთქმის წმინდა კარავს განასახიერებს ეკლესიაში. ქრისტიანობის პირველ წლებში სტოაში სხვადასხვა სარწმუნოების ხალხიც დგებოდა და მოსანათლავად გამზადებული პირებიც, რომლებიც ლიტურგიის პირველ ნაწილს დარბაზში ისმენდნენ, შემდეგ სტოაში გადიოდნენ.

ამ მნიშვნელობით ეს სიტყვა რომ ქართულშიც ყოფილა ცნობილი, დასტურდება საბას ლექსიკონით, რომელშიც ვკითხულობთ: "კატვიხუმელი – ეკლესიაში მაღლა დედათ სადგომი".

მაშასადამე, ერთი ბერძნული ტერმინის ორი განსხვავებული მნიშვნელობა ორ ტერმინში აისახა ქართულში: კათაკმეველი და კატვიხუმელი, თუმცა კატვიხუმელს (ისევე, როგორც საქალებოს[6]) დღეს აღარ ვიყენებთ. ტაძრის დასავლეთ ნაწილს დღეს სტოას ვუწოდებთ.

3. ანაფორა

ბერძნულ საეკლესიო ტერმინოლოგიურ ლექსიკონებში ტერმინი **ანაფორა** (Ἀναφορά, Ἁγία Ἀναφορά "წმინდა შესაწირავი") ეწოდება ლიტურგიკულ ნაწილს, რომელიც იწყება სიტყვებით: "ვსდგეთ კეთილად, ვსდგეთ შიშით, მოხედე წმიდასა ამა **შესაწირავსა**, მშვიდობით შეწირვადსა Στῶμεν καλῶς· στῶμεν μετὰ φόβου πρόσχωμεν· τὴν ἁγίαν **Ἀναφορὰν** ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν.

ანაფორა, ანუ **შესაწირავი**, ევქარისტიული კანონია, რომელიც ლიტურგიის ძირითად ნაწილს წარმოადგენს და "მრწამსის" გალობის შემდეგ იწყება. ანაფორას ცენტრალური ნაწილია ძღვენის ამაღლება ტრაპეზიდან.

ქართულში ტერმინმა **ანაფორამ** ბერძნულისაგან განსხვავებული მნიშვნელობაც შეიძინა: ანაფორა აღნიშნავს შესამოსელს, კერძოდ, მღვდლის ყოველდღიურ სამოსს, რასაც ბერძნულად დღეს Ράσο-ს უწოდებენ (შდრ. რუს. Ряса).

ანაფორას, როგორც სამოსის აღმნიშვნელს, ასე ხსნის კორნელი კეკელიძე: Название это указывает на обязанность носящего эту одежду совершать

[6] რ. გიგაუროვი, მოკლე ახსნა ღვთის ტაძრისა, თვისისა კუთვნილებაებით და მნიშვნელობებით, საზოგადო ღვთისმსახურებათა, ქუთ., 1875, 10.

возношение бескровной жертвы[7]. როგორც ჩანს, კორნელი კეკელიძის ამ განმარტებას ეყრდნობიან მართლმადიდებლური ენციკლოპედიის შემდგენლები. ენციკლოპედიაში **ანაფორა** სამოსის მნიშვნელობით ასეა განმარტებული: "სამღვდელო ფართო სამოსელი, სინანულისა და მორჩილების გამომხატველი. სამოსლის სახელწოდება მიუთითებს, რომ მისი მატარებელი ასრულებს უსისხლო მსხვერპლის აღვლენას"[8].

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, ანაფორა: "ზედა მიმართად ითქმის (ესე იგი ზედა მიმართ). ნიკო ჩუბინაშვილი კი ვრცლად განმარტავს ტერმინს: "ანაფორა – სამღვდელოთა ზეიდამ საცმელი სახლებგანიერი პალეკარტი Ряса, 'Απανωφόρι, 'Απανωφόρημα, ხოლო' Αναφορά ნიშნავს მოხსენებასა, თხოვასა, доношение, прощение"[9].

მაშასადამე, ნიკო ჩუბინაშვილის განმარტებით, ქართულში სამოსის მნიშვნელობით დამკვიდრებული სიტყვა ანაფორა მომდინარეობს არა სიტყვისაგან 'Αναφορά, არამედ – 'Απανώφορι, 'Απανωφόρημα. წინდებულები ἀπάνω||ἐπάνω ენაცვლება ერთმანეთს ბერძნულში. დღეს ამ სიტყვას უფრო ასე ხმარობენ: ἐπανωφόρι ან πανωφόρι, რაც "ზედა სამოსს", "მოსასხამს", "პალტოს" ნიშნავს.

ანაფორა მოსასხამია, ზემოდან მოსაცმელი. არსებობს თხელი და დათბილული, შალის ნაჭრისაგან შეკერილი, იგივე პალტო. ჩვენი აზრით, ნიკო ჩუბინაშვილის თვალსაზრისი სრულიად დამაჯერებელია, მიუხედავად იმისა, რომ ჯერჯერობით ვერ მივაკვლიეთ წყაროს, რომელსაც ეყრდნობა იგი.

4. ენქერი

წმინდა შესამოსელი ენქერი არის რომბის ფორმის ქსოვილი, რომელიც მარჯვენა მხარეს მაგრდება სარტყელზე. მასზე ჯვარია გამოსახული. ბერძნული ἐγχείριον მიმდინარეობს ძველი ბერძნული სიტყვისაგან ἐγχειρίδιον, რომელსაც ორი მნიშვნელობა აქვს: 1. მახვილი, 2. ხელსაწმენდი.

ენქერი განასახიერებს იმ ხელსახოცს (არდაგს), რომელიც საიდუმლო სერობის დროს ფეხთბანისას გამოიყენა მაცხოვარმა და ამ თავმდაბლობით ყველაზე დიდი სულიერი მახვილი მისცა მორწმუნეებს. ენქერის ტარების უფლება აქვთ მღვდელმთავრებსა და დამსახურებულ მღვდლებს.

---

[7] Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение, протоиереия Кор. Кекелидзе, 1908, 201.

[8] საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, ავტორ-შემდგენელნი: ენრიკო გაბიძაშვილი (ხელმძღვანელი), მაია მამაცაშვილი, ანა ღამბაშიძე, თბ., 2007.

[9] ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, ალ. ღლონტის რედაქციითა და გამოკვლევით, თბ., 1961.

მისით შემოსვისას წარმოითქმება ლოცვა: "შეიბ მახვილი შენი წელთა შენთა ძლიერო". მის შესატყვისად ბერძნულში გამოიყენება ტერმინი ἐπιγονάτιον "სამუხლე". ენქერი კი, ეს უძველესი ტერმინი, შემორჩა ქართულ საეკლესიო ტერმინოლოგიას. გიორგი ალექსანდრიელის მიერ შედგენილ "იოანე ოქროპირის ცხოვრების" პალესტინური წარმომავლობის ხელნაწერში (968 წ.) დასტურდება ენქერის ფონეტიკურად განსხვავებული ვარიანტი – ენჯერი: "რომელთამე ზე აღიპყრიან ზეწარი მათი და რომელთამე კუკული თჳსი და რომელთამე ენჯერი..."[10]. ეს პალესტინური ენობრივი გარემოს გავლენით იხსნება.

ნ. ბედენიკი

ტერმინი ბედენიკი, ისე როგორც ამ სიტყვით აღნიშნული ნივთი, რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის გავლენით ჩნდება ქართულში. სხვა მართლმადიდებელ ეკლესიებში მსგავსი შესამოსელი არ არსებობს. ბედენიკი ოთხკუთხა ქსოვილია, ჯვრის გამოსახულებით და სიმბოლურად ისიც, ენქერის მსგავსად, სულიერი მახვილის აღმნიშვნელია. იკიდება სარტყელზე. 1797 წელს პავლე პირველის ბრძანებით რუსეთის თეთრმა სამღვდელოებამ მიიღო უფლება, ეტარებინა ენქერი, როგორც ჯილდო. რუსი სასულიერო პირები ბედენიკსა და ენქერს ხშირად ერთად ატარებენ. ენქერს მარჯვენა მხარეს, ბედენიკს – მარცხენა. რუსული საეკლესიო წესი ბედენიკის ხმარებისა საქართველოშიც იყო დამკვიდრებული, სავარაუდოდ, მე-19 საუკუნის დასაწყისიდან მე-20 საუკუნის 90-იან წლებამდე.

რუსული ტერმინის Набедренник-ის აღსანიშნავად ორი ტერმინი იხმარება ქართულში: **საგვერდე** და რუსული ტერმინის სახეცვლილი ფორმა **ბედენიკი.**

ნ. საბუხარი

საბუხარი დიაკვნის, მღვდლისა და ეპისკოპოსის შესამოსელის ნაწილია ხელზე შესაბმელი თასმებით. საბუხარი ერთი იმ ნივთთაგანია, რომელიც ბიზანტიის იმპერატორის სამოსიდან გადავიდა სასულიერო პირთა შესამოსელში. იმპერატორები სამოსის სახელოებს იმაგრებდნენ ისე, რომ მანტიიდან მხოლოდ ეს სამაჯურები გამოჩენილიყო. ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში საბუხარი სიმბოლურად ქრისტეს ბორკილებს დაუკავშირდა.

საბუხარს ბერძნულად Ἐπιμανίκιο || Ἐπιμάνικο ეწოდება, რომლის ზუსტ შესატყვისად საბასეული **ხელთსაცვამი** გამოდგება. ხელთსაცვამის (resp. ხელთათმანის) ერთ-ერთი სახეობა საბას მიხედვით, არის

[10] "იოანე ოქროპირის ცხოვრების" ძველი ქართული თარგმანი და მისი თავისებურებანი, 968 წლის ხელნაწერის მიხედვით ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო რ. გვარამიამ, თბ., მეცნიერება, 1986, 92, 24-28.

საბუხრე || საფუხრე: "ქურო არს ორთავე კელთა შესაყოფელი, ბეწვიანი, ფართო, სითბოსათვის, საბუხარი არს ჯირისა ცალის კელისა, გაწყობილი, თათებიანი, ხოლო თათმანი წინდურად ნაქსოი, საბუხარის მსგავსი"[11]. მაშასადამე, საბუხარი ჯირის, ანუ ტყავის, ხელთათმანი იყო.

ი. მელიქიშვილი ტერმინ საბუხარს უკავშირებს იმერულ ძირს "ბუხავი", რაც "ჯაჭვს", "ბორკილს" აღნიშნავს[12]. შესაძლოა, სიტყვას საბუხარი || საფუხარი აქვს საერთო იმერულში შემონახულ ძირთან "ბუხავი", მაგრამ, როგორც ტერმინი, ჩვენი აზრით, საბუხარი, ზოგადად, ხელსაცვამის მნიშვნელობით უნდა იყოს დამკვიდრებული ქართულ ქრისტიანულ ტერმინოლოგიაში.

დღეს ეს ტერმინი ნაკლებად იხმარება. მის ნაცვლად მკვიდრდება ტერმინები **სამაჯურები** ან **სამკლავენი**.

Mitropolitan Andria (Gvazava)

Samtavisi and Gori Eparchy

Lia Karosanidze

Arnold Chikobava Institute of Linguistics (Tbilisi)

FROM THE HISTORY OF ECCLESIASTICAL TERMS

1. As it is known, iconostasis has three gates: royal gate, southern gate and northern gate.

A corresponding term to the royal gates (an established term in Georgian) is not observed in Greek. In Greek several terms are used to denote it: Βασιλικὴ Πυλή, Ὡραία Πυλή and Ἁγία Πυλή. Equivalents of all of the three terms existed in Georgian: **სამეუფო ბჭე** (royal gates), **მშვენიერი ბჭე** (beautiful gates), **წმინდა კარი** (holy gates), whereas the term **აღსავლის კარი** (**royal gates**) is neither found in old texts, nor observed in the dictionary by Sulkhan-Saba Orbeliani.

In old Georgian **აღსავალი** had two meanings: 1.upland, rise, wall, step 2. East.

As far as the names of three church gates are known: southern, northern and western, we may suppose that **აღსავალი** means east, for the **royal gates** denotes central gates entering the altar which is located in the east of a church. But as an ecclesiasti-

[11] შდრ. ხევსურული საფუხრე "ხელთათმანი". იხ. ალ. ჭინჭარაული, ხევსურული ლექსიკონი, თბ., 2005.

[12] ი. მელიქიშვილი, საბუხართა წყვილი დავით გარეჯის უდაბნოს იოანე ნათლისმცებლის მონასტრიდან, აკად. შ. ამირანაშვილის სახელობის საქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის ნარკვევები, VI, 2000.

cal term აღსავალი had a different meaning in old Georgian: "Neither shalt thou go up by steps unto mine altar" (Exodus 20:26)).

Royal gate is a thrust out elevated place in front of the iconostasis, i.e. an ambo. As it is seen, the Georgian term აღსავალი (royal gate) lost this meaning later (in our opinion, in the 19th century) and acquired the meaning of a central gate coming out in the ambo.

Hence, the term აღსავლის კარი (royal gate) was created later.

2. კატეხუმენი – "women's area of standing" (Sulkhan-Saba Orbeliani).

Western part of church has three names in Greek: κατηχούμενος, Γυναικεῖα and Στόα.

It is known that სტოა (courtyard) performs the role of a courtyard of a holy tent of the Old Testament. In the first years of Christianity people of different confessions could stand in the courtyard (სტოა) and those who were prepared to be baptized and were listening to the first part of the liturgy in church went out into the courtyard (სტოა) at the call: "კათაკმეველნო, განვედით!" ("Those who are catechumen, you go out").

The Greek κατηχούμενος has two meanings: it denotes a person prepared to be baptized and it is one of the names of the western parts of church. In Georgian these two meanings are expressed differently:კატეხუმენი denotes a person prepared to be baptized, and the word კატვიხუმელი occurring in the dictionary of Sulkhan-Saba Orbeliani, is a different variant of the same Greek word with a different meaning. According to Sulkhan-Saba Orbeliani, it is "women's area of standing". As we mentioned at the beginning, one of the names of this part of church is Γυναικεῖα that is in Georgian საქალეო (women's area in church), for in this part of churchwomen could stand together with catechumen.

3) In the Dictionaries of the Greek religious (church) terminology, ანაფორა is the name of a part of the liturgy. In Georgian, this term has obtained different meaning. ანაფორა is a kind of the priest's robes. This term, established in the Georgian terminology as denoting a robe, does not come from the Greek Ἀναφορά, but from the word Ἀπανώφορι, Ἀπανωφόρημα.

4) The holy robe ენკერი ((hand) kerchief) represents that handkerchief (shroud, linen), that the Saviour used during the Last Supper, after the mysterious washing of feet, giving the faithful people the strongest spiritual sword by showing His modesty. Only High priests and honored priests are allowed to wear the (hand) kerchief. The corresponding term in Greek is ἐπιγονάτιον (In Georgian it has different meaning – სამუხლე, that means "knee clothing (knee armor"). The term (hand) kerchief maintained in the old Georgian church terminology.

5) The term ბედენიკი just like the thing, which it denotes, occurred in Georgian due to the influence of the Russian orthodox church, There is no such clothing in

other orthodox churches. Like the handkerchief **ბედენიკი** represents a cloth of diamond shape with the cross depicted on it. It is usually hung on the belt. It too symbolically denotes the spiritual sword too. The priests often wear the (hand) kerchief alongside with **ბედენიკი**.

To denote the thing, which in Russian church terminology is called Набедренник, in Georgian, we have two terms: **საგვერდე** (the cloth to be worn on the side) and **ბედენიკი** that is actually the wrong form of the Russian term.

6) საბუხარი (Priest's cuffs) is part of the robes of the deacon, priest and bishop.. it has special strips to tie on the hands.

I. Melikishvili corresponds this term with the word "**ბუხავი**" from the Imeretian dialect of the Georgian language. It means a cuff or a chain. its parallel form is **საფუხარი** which in Khevsuretian dialect means "gloves".

We suppose that **საბუხარი**, as in general denoting the hand-cloth, settled in the Georgian church terminology and its symbolic meaning does not relate to the basic, initial meaning of the word.

ნესტან ბაგაური

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი

"დავით მეფეთა მეფის" იდენტიფიკაციისათვის

(კორიდეთის ოთხთავის მინაწერი ჟან ჩიას ძისა)

საქართველო-ტრაპიზონის ურთიერთობა მეტად მნიშვნელოვანი საკითხია ქართული ისტორიოგრაფიისათვის. ამ სფეროში არსებობს არაერთი საინტერესო სტატია თუ გამოკვლევა, მაგრამ ბევრი საგულისხმო მომენტი უკეთ შესწავლასა და ჩაღრმავებას მოითხოვს. წარმატებულ კვლევას ართულებს წყაროთა სიმწირე. ასეთ ვითარებაში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ნებისმიერი, თუნდაც არაპირდაპირი ინფორმაცია, რომელიც შეავსებს ან დააზუსტებს საქართველო- ტრაპიზონის ურთიერთობათა ისტორიას.

სწორედ ამ თვალსაზრისით არის მნიშვნელოვანი ჩვენთვის კორიდეთის ბერძნული ოთხთავი[1]. ხელნაწერი დაზიანებულია, დასაწყისში და ადგილ-ადგილ ფურცლები აკლია; ფურცლების კიდეები შემოცრეციილია; ზედა

---

[1] კორიდეთის ოთხთავის მინაწერებს პირველად მარი ბროსე შეეხო და მათი ნაკითხვა წარმოგვიდგინა. 1908 წელს მოსე ჯანაშვილმა გამოაქვეყნა "საეკლესიო მუზეუმის ძეგლთა აღწერილობაში". მანვე გამოსცა 1909 წელს საქართველოს სიძველეში". შემდეგ აკად. ნიკო მარმა მოგვცა მინაწერების კიდევ ერთი პუბლიკაცია, პალეოგრაფიული პირის დართვით. არსებული მასალა, თავის მხრივ, შეაჯერა ვალერი სილოგავამ მონოგრაფიაში "კორიდეთის საბუთები (X-XI სს.) – ვ. სილოგავა. კორიდეთის საბუთები (X-XII სს.). საქართველოს ისტორიის წყაროები. თბ. 1989. არსებობს მინაწერის შემდეგი გამოცემები: 1) Brosset M. Note sur un manuskript grec des quatre Evangiles, rapporte du Souanethie et appartenant au comte Panine, MA, t. VI, livr. 3-4, St. Pb; 1872. 2) Джанашвили М. Описание рукописей Церковного музея Грузинского экзархата, кн. III, Тифлис 1908; 3) მ. ჯანაშვილი. კორიდეთის ოთხთავი და მისი ქართული ნაწერები, ძველი საქართველო, განყ III. ტფ., 1909; 4) Марр. Н. Я. Грузинские приписки греческого Евангелия из Коридии, ИИАН, 1911, № 4; 5) ვალერი სილოგავა. კორიდეთის საბუთები (X-XI სს.). თბ. 1989.

ყდა არა აქვს შერჩენილი. ძირითადი ტექსტის გარდა ოთხთავს ახლავს არანაკლებ საინტერესო მინაწერები – 24 ქართული და 9 ბერძნული.

ამჯერად ჩვენთვის ერთ-ერთი მინაწერია საინტერესო. ეს გახლავთ დაწერილი ჟან ჩიას ძისა კორიდეთის ღმრთისმშობლისადმი.

მკვლევრები, რომლებმაც შეისწავლეს კორიდეთის ოთხთავის მინაწერები (მარი ბროსე, მოსე ჯანაშვილი, ნიკო მარი, ვალერი სილოგავა) ძირითად აქცენტს მათ დათარიღებაზე აკეთებდნენ. ჩვენთვის საინტერესო მინაწერს მოსე ჯანაშვილი X საუკუნით ათარიღებს[2]; ნიკო მარი – 1266-1269, ან 1266-1280 წლებით; სიმონ ყაუხჩიშვილი, ბერძნული მინაწერების პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით, X-XI საუკუნეებით[3] ათარიღებს, ხოლო ვალერი სილოგავა ნიკო მარის დათარიღებას იზიარებს[4].

მინაწერის ტექსტი შემდეგია: *"დაგიწერე { დაწერილი} ესე თქუენ, ყოველად წმიდასა ღმრთისმ[შო]ბელსა კორიდეთისასა მე, ჟანმან ჩიასძ[ემან] – ამირსპასაჰლისა ამირახორმან, მ[ას ჟამ]სა, ოდეს პატრონისა ჩემისა, ამირს[პასა]ჰლისა წყალობითა მ[ო]ქონდა { დ} ურჩსა მ[ამული] ორთაევე მეფეთაგან: თუით დავით მეფ[ეთა მე]ფისაგან და ბ[ე]რძ[ე]ნთა მეფისა გიორგისაგან, { პ} ატრონისა ჩ[ე]მისა წყალობითა[5]."*

მინაწერიდან ჩანს, რომ ამირსპასალარის ამირახორ ჟან ჩიას ძეს პატრონმა უბოძა მამული დურჩში, რომელიც დაუმტკიცეს "დავით მეფეთა მეფემ" და "გიორგი ბერძენთა მეფემ". დურჩი მდებარეობს მურღულის ხეობაში. ე. ი. ამ ტერიტორიაზე გარკვეული უფლება აქვს ორ მეფეს. ამ მეტად საგულისხმო დეტალს პირველად პავლე ინგოროყვა შეეხო და ეს ორმაგი მფლობელობა ახსნა როგორც ტრაპიზონის მეფისა და ქართველთა მეფეთა მეფის "კონდომინიუმი"[6]. როგორც ჩანს, ეს სასაზღვრო ტერიტორია ერთგვარი ორმაგი მფლობელობის ქვეშ იყო. მოგვიანებით ეს დე-

---

[2] მოსე ჯანაშვილისათვის დათარიღებისას ამოსავალია ერთ-ერთ მინაწერზე ამოკითხული "დოლისყა[ნას] ქ-სამა" (ე. ი. 821 წელს), თუმცაღა, ნიკო მარმა საფუძვლიანად უარყო ტექსტის ამგვარი წაკითხვა და იგი შემდეგნაირად განმარტა: "დავსწ[ერე] სტ-ფნ დოლისყა[ნელმა[ნ]. Марр. Н. Я. Грузинские приписки..., 216-217.

[3] სიმონ ყაუხჩიშვილი განიხილავს ერთ-ერთ ბერძნულ წარწერას, მხოლოდ პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით. მის შინაარსობრივ მხარეზე იგი აღნიშნავს: "შინაარსი ამ მინაწერისა, სამწუხაროდ, ჩვენთვის ჯერ-ჯერობით ნათელი არ არის. ასე რომ, ამის მიხედვით ჩვენ არ შეგვიძლია მისი დათარიღება." (ს. ყაუხჩიშვილი, კორიდეთის ბერძნული სახარების ქართული მინაწერების დათარიღებისათვის. "ჩვენი მეცნიერება". ტფილისი. №11-12, 1924. 84-85.)

[4] ვ. სილოგავა. კორიდეთის საბუთები (X-XIII სს.). თბ., 1989, 31.

[5] ვ. სილოგავა. კორიდეთის საბუთები (X-XIII სს.)..., 42.

[6] პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე. ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა. თბ., 1954, 276.

ბულება უცვლელად გაიმეორეს სხვა მკვლევრებმაც (მაია პატარიძე[7], ვალერი სილოგავა[8]).

წინამდებარე სტატიაში განხილულია სხვა, ჩვენი აზრით, არანაკლებ მნიშვნელოვანი პრობლემა, კერძოდ: მინაწერში მოხსენიებული "დავით მეფეთა მეფის" იდენტიფიკაციის საკითხი. დღეისათვის გაზიარებულია დებულება, რომ "გიორგი ბერძენთა მეფე" ტრაპიზონის კეისარი გიორგი I კომნენოსია (1266-1280 წწ.), ხოლო "დავით მეფეთა მეფე" – დავით ნარინი (1259-1293 წწ.). მინაწერში მოხსენიებული მეფეების იდენტიფიკაციის საკითხს პირველად ნიკო მარი შეეხო: "Это именно «древнейшая» приписка сама себе датирует упоминанием грузинскаго царя Давида (V, 1243-1269) и греческаго царя Георгия, очевидно, Трапезундскаго императора Георгия I (1266-1280), т. е. второю половиною XIII-го века, точнее – временемъ после 1266-го – 1269-го годов, если подъ Давидом не подразумевается сын Русуданы Давидъ VI Наринъ, за время его царствования въ качестве царя Имерии (1259-1293). Въ последнем случае дата приписки определялась бы временемъ за однимь изъ годовъ между 1266-мъ и 1280-мъ"[9]. როგორც ციტატიდან ჩანს, "დავით მეფეთა მეფე" დავით ულუ უნდა ყოფილიყო (თუმცაღა, უშვებს ვარაუდს, რომ შესაძლებელია იყოს დავით ნარინიც). მიუხედავად ამისა, შემდგომში ამ საკითხით დაინტერესებულ მეცნიერებთან აღარ გვხვდება არანაირი ორაზროვნება, მინაწერის "დავით მეფეთა მეფე" მიჩნეულია დავით ნარინად. კერძოდ, პროფ. ვალერი სილოგავა აღნიშნავს შემდეგს: "რადგან საბუთი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში შედგა, მასში დავით რუსუდანის ძე უნდა იხსენიებოდეს"[10]. მსგავსი არგუმენტაცია, ვფიქრობთ, არ არის საკმარისი საბუთი იმისათვის, რომ ტექსტის დავითი იმერეთში გამეფებულ დავით ნარინად მივიჩნიოთ. ერთი მხრივ, ფორმულირება "სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო" საკმაოდ ზოგადია და მეტ კონკრეტულობას საჭიროებს. ამ ტერმინის ქვეშ იგულისხმება არაერთი ისტორიული ქართული პროვინცია. მეორე მხრივ კი, გასარკვევია, ამ ტერიტორიებს ფლობდა თუ არა დავით ნარინი.

იგივე მოსაზრებაა გაზიარებული მაია პატარიძის აღნიშნულ სტატიაში, სადაც იგი აღნიშნული მონეტის კიდევ ერთ ვარიანტზე საუბრობს. ამ მონეტას ავტორი, იმერეთის მეფე გიორგი VII-ის (1393-1407) მიერ ტრაპიზონის იმპერატორ გიორგი კომნენოსის (1266-1280) მონეტის მიხედვით მოჭრილად

---

[7] მ. პატარიძე. კიდევ ერთხელ კირმანეული თეთრის შესახებ. ჟურნ.: არტანუჯი. 1994 წ., №2-3. 49-52.

[8] ვ. სილოგავა. კორიდეთის საბუთები (X-XIII სს.)..., 24.

[9] Марр Н. Я. Грузинские приписки..., 216-217.

[10] ვ. სილოგავა. კორიდეთის საბუთები (X-XIII სს.)..., 13-14.

მიიჩნევს[11]. ეს კი, თავის მხრივ მიჩნეულია კორიდეთის ოთხთავში დამონმებული კონდომინიუმის ნუმიზმატიკურ დადასტურებად. როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში არსებული შეხედულება მოხმობილია ნუმიზმატიკური მასალის გასამყარებლად. ამ შემთხვევაშიც მკვლევრის კონკრეტული ინტერესის სფეროს არ წარმოადგენს ქართველი მეფის იდენტიფიკაციის საკითხი.

ვფიქრობთ, სწორედ კორიდეთის ოთხთავის ეს მინაწერი და მის გარშემო არსებული მოსაზრებები უდევს საფუძვლად "საქართველოს ისტორიის ატლასს" (XIII ს. და XIII-XIV ს-ის პირველი ნახევარი)[12]. აქ კორიდეთი და მთლიანად მურღულის ხეობა დავით ნარინის სამფლობელოს მიეკუთვნება. ამავე ატლასში ყველა დანარჩენ რუკაზე, როგორც ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის წინა, ისე შემდგომ პერიოდში, მურღულის ხეობა არ წარმოადგენს დასავლეთ საქართველოს კუთვნილებას.

როგორც ჩანს, მინაწერში დავით ნარინის ამოცნობა განპირობებულია ორი მომენტით: 1) დასავლეთ საქართველოში კირმანეულის მოჭრის ფაქტორით, ანუ ტრაპიზონსა და დასავლეთ საქართველოს შორის ეკონომიკური კავშირით; 2) დავით ნარინის ტრაპიზონში ლაშქრობის ეპიზოდით. თუმცაღა, კონკრეტულ შემთხვევაში მყარ არგუმენტად ვერც ერთს ვერ მივიჩნევთ; ტრაპიზონისა და დასავლეთ საქართველოს ეკონომიკური კავშირები სავსებით გასაგებია. კონკრეტულ შემთხვევაში კი, ლიხთ იმერში დადასტურებული ტრაპიზონული მონეტების მინაბაძების (კირმანეულის) არსებობა არ გამორიცხავს პოლიტიკურ კავშირს აღმოსავლეთ საქართველოსა და ტრაპიზონს შორის. რაც შეეხება დავით ნარინის ტრაპიზონში ლაშქრობას, აქ გასათვალისწინებელია ზოგიერთი გარემოება, კერძოდ: აღნიშნული აქტი ემთხვევა საკმაოდ კრიზისულ მოვლენებს ტრაპიზონის იმპერიაში. მეფე იოანე II-ზე (1280-1297) პოლიტიკური გავლენის მოსაპოვებლად, ბიზანტიის იმპერატორი მიხეილ VIII პალეოლოგოსი ცდილობს მას ცოლად შერთოს თავისი ასული. იოანე ამ მიზეზით იძულებულია ბიზანტიაში გაემგზავროს. მისი იქ ყოფნა გარკვეული მიზეზების გამო გაჭიანურდა. ტრაპიზონში კრიზისი და გაუგებრობა იწყება. სწორედ ამით ისარგებლა დავით ნარინმა და 1282 წლის აპრილში ტრაპიზონზე ილაშქრა. ივანე ჯავახიშვილი დავითის ასეთ საქციელს ბიზანტიელთა გავლენისაგან ტრაპიზონის დაცვის განზრახვით ხსნის[13], მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ იოანე II ანტიბიზანტიურად იყო გან-

---

11 მ. პატარიძე. კიდევ ერთხელ კირმანეული თეთრის შესახებ.., 50-51.

12 საქართველოს ისტორიის ატლასი. თბ. 2003., 30-32.

13 ამ დროისთვის იოანე II-ს, დიდი წინააღმდეგობის შემდეგ, შერთეს ცოლად ბიზანტიის იმპერატორის ასული.

წყობილი და, რაც მთავარია, მიხეილ VIII დავით ნარინის სიმამრი იყო (დავით ნარინი პირველი ცოლის, თამარ ამანელისძის სიკვდილის შემდეგ ცოლად ირთავს მიხეილ VIII პალეოლოგოსის ასულს: ("ეგრეთვე დედოფალმან, ასულმან მაღლისა ხელმწიფისამან, პალიალოღოს კონსტანტინეპოლის მეფის ასულმან..."[14]). საგულისხმოა ისიც, რომ ეს ხდება ჩვენთვის საინტერესო დროის ინტერვალში, 1267 წელს. იოანე II-მ მხოლოდ მიხეილ VIII პალეოლოგოსის სიკვდილის შემდეგ (1282 წ.) შეძლო ტრაპიზონში დაბრუნება (1284 წლის 25 აპრილი). ლაშქრობის სხვა დეტალები უცნობია, მაგრამ ცხადია, რომ ეს ეპიზოდი არანაირად არ მიგვანიშნებს პოლიტიკურ კავშირზე, უფრო კი პირიქით...

ჩვენი აზრით, მოტანილი მასალა იმის საფუძველს არ გვაძლევს, რომ ტექსტში დასახელებული "დავით მეფეთა მეფე" დავით ნარინად მივიჩნიოთ. შეიცდებით გადავამოწმოთ მეორე შესაძლო ვერსია, რომელიც ნიკო მარს უფრო რეალურად მიაჩნდა. კერძოდ, "დავით მეფეთა-მეფე" მივიჩნიოთ დავით ულუდ, და რომ XIII საუკუნის II ნახევარში მურღულის ხეობა აღმოსავლეთ საქართველოს შემადგენლობაში უნდა ყოფილიყო.

აღნიშნული პრობლემების უკეთ გააზრებისთვის მივყვეთ თანმიმდევრულად:

1. პირველ ყოვლისა, საჭიროა კორიდეთის და, ზოგადად, მურღულის მდებარეობის განსაზღვრა ისტორიულ-გეოგრაფიული მონაცემების გათვალისწინებით. ეს გარემოება პირდაპირ კავშირშია მის მფლობელობასთან. დავით მუსხელიშვილი ამ პრობლემის კვლევისას ჩვენთვის საგულისხმო განსაზღვრებებს აკეთებს: "IV ს-ის 60-იან წლებში მურღულის ხეობა კლარჯეთის მხარეს წარმოადგენს, ეგრისის სამეფოში შედიოდა და საზღვარი კი გასდევდა ორჯოხის ქედს, რომელიც ტაოს, კერძოდ კი პარხალს, გამოყოფს მურღულის ხეობიდან"[15]. მეორე ადგილას, IV საუკუნის II ნახევრისა და V საუკუნის I ნახევრის მოვლენებთან დაკავშირებით, დავით მუსხელიშვილი აღნიშნავს: **"ეს მხარე (ჭანეთი – ნ. ბ.)** სამხრეთით ემიჯნებოდა რომის პროვინციას, კაპადუკიის პონტოს, დასავლეთით – ზღვას, აღმოსავლეთით – სომხეთს (ტაო) და ქართლს (კლარჯეთი), რომლის რამ-

---

[14] აშიაზე მოთავსებულია მინაწერი: "კოსტანტინეპოლის მეფის პალიალოღისა ასული ცოლი დავით მეფისა რუსუდანის ძისა", – ჟამთააღმწერელი. ასნლოვანი მატიანე. ნიგნში: ქართლის ცხოვრება. ტ. II. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბ. 1980, 261 (მინაწერი, სიმონ ყაუხჩიშვილის აზრით, ეკუთვნის არა გადამწერს, არამედ ვახტანგ მეფეს).

[15] დ. მუსხელიშვილი. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები. ტ. I. თბ. 1977, 92.

დენიმე ხევიც (ნიგალი, მურღული) მიერთებული ჰქონდა"[16]. სხვაგან კი – "ეგრისწყალი დამოწმებულია კლარჯეთის ტერიტორიაზე მდ. მურღულის სათავეში"[17]. როგორც ჩანს, კლარჯეთის პროვინციაში შედიოდა ისეთი მნიშვნელოვანი მიკროქვეყნები, როგორებიცაა: ნიგალი, მურღული, მერედიდი[18]. ვფიქრობთ, ორაზროვნებას მოკლებულია შემდეგი ადგილიც: "ორჯოხის მთა წარმოადგენს ქედს, წყალგამყოფს ბარხალ-სუს, ანუ ბარხალსა და მურღულს, ანუ ტაოსა და კლარჯეთს შორის"[19].

ამრიგად, ის, რომ მურღულის ხეობა, ნიგალის, აგარის, არტანუჯის ხევებთან ერთად, ისტორიულად, კლარჯეთის შემადგენელი მიკროქვეყანაა, ეჭვს არ იწვევს.

2. არანაკლებ მნიშვნელოვანი საკითხია თვით კლარჯეთის ფლობა, როგორც ისტორიულად, ისე ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში. კლარჯეთის პროვინცია თითქმის ყოველთვის აღმოსავლურქართულ პოლიტიკურ ერთეულს ეკუთვნოდა. დავით მუსხელიშვილი ქართლის სამეფოში ეგრისის საერისთაოს სტატუსის განსაზღვრისას აღნიშნავს: "მართალია, ეგრისის, როგორც საერისთაოს სტატუსი ქართლის სამეფოში არც მთლად ისეთია, როგორც სხვა ასეთივე ადმინისტრაციული ერთეულებისა, მაგალითად კლარჯეთისა ან კახეთისა, რომლებიც ამავე დროს ქართლის "კევებს", ე. ი. ადმინისტრაციულად და ეთნოგრაფიულადაც საკუთრივ ქართლის ორგანულ ნაწილებს წარმოადგენენ"[20], ანუ, აქ კლარჯეთის კუთვნილება ქართლის სამეფოსადმი უცილობელი ფაქტია. გარდა ამისა, როდესაც დავით მუსხელიშვილი არაბთა მიერ დაპყრობილ აღმოსავლეთ საქართველოს პროვინციებს განიხილავს, აღნიშნავს შემდეგს: "ჩვენ პირველ რიგში ჩამოვთვლით იმ მხარეებს, რომელთა იდენტიფიკაციაზე ეჭვი არავის მიაქვს. ესენია: ხუნანი, გარდაბანი, თრიალეთი, სამცხე, არტაანი, კლარჯეთი..."[21]. სხვა შემთხვევებშიც მკვლევარი აზუსტებს, რომ სამცხე, არტაანი, შავშეთი და კლარჯეთი ზემო ქართლის პროვინციებია[22].

ასე რომ, ისტორიულ-გეოგრაფიული მონაცემებით, მურღული კლარჯეთში მდებარეობს, ხოლო ეს უკანასკნელი ზემო ქართლის შემადგენელი

---

[16] დ. მუსხელიშვილი. საქარ. ისტ. გეოგრაფიის..., ტ. I, 101.
[17] დ. მუსხელიშვილი. საქარ. ისტ. გეოგრაფიის..., ტ. I, 107.
[18] დ. მუსხელიშვილი. საქარ. ისტ. გეოგრაფიის..., ტ. I, 201.
[19] დ. მუსხელიშვილი. საქარ. ისტ. გეოგრაფიის..., ტ. II, თბ., 1980, 168.
[20] დ. მუსხელიშვილი. საქარ. ისტ. გეოგრაფიის..., ტ. I, 1977, 78.
[21] დ. მუსხელიშვილი. საქარ. ისტ. გეოგრაფიის..., ტ. II, 1980, 28.
[22] დ. მუსხელიშვილი. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები. ტ. II... 1980, 30, 48, 193.

ნაწილია და, როგორც წესი, აღმოსავლეთ საქართველოს პოლიტიკურ დაქვემდებარებაში ჩანს.

3. ჩვენი კვლევისათვის კიდევ ერთი საკვანძო საკითხია იმის დადგენა, თუ ვინ ფლობდა მურღულს და მთლიანად კლარჯეთს, ერთიანი საქართველოს ორ სამეფოდ გაყოფის შემდეგ. ამ საკითხის გარკვევა ჟამთააღმწერლის თხზულების მიხედვით ვცადეთ. გადავხედოთ მონღოლთა წინააღმდეგ დავით ულუს აჯანყების დეტალებს. აქ ვგულისხმობთ აჯანყების წინ (1260 წ.) ქართველი დიდებულების ძალთა დაჯგუფებას: მათი უმრავლესობა აჯანყების მოწინააღმდეგე აღმოჩნდა – ივანე შანშეს ძე მხარგრძელი, ქართლის ერისთავთ ერისთავი გრიგოლ სურამელი, მეჭურჭლეთუხუცესი კახა გამრეკელი-თორელი, "უმრავლესნი ჰერ-კახნი და ახალქალაქის თავნი და პირნი ქუეყანისანი"[23]. მეფის მომხრეთა რიგებში კი შემდეგი სურათია: აჯანყების მომხრეთა ჯგუფი ძალზე მცირერიცხოვანი იყო და უმთავრესად სარგის ჯაყელ-ციხისჯვარელი და შავშეთ-კლარჯეთის წარმომადგენელნი ეკუთვნოდნენ მას. ეს მონღოლებთან უთანასწორო ბრძოლის ეპიზოდებშიც ნათლად ჩანს: "და მოვიდნენ მეფესა ზედა სამცხეს, და ბრძოლა უყონ... მეფემ მოუწოდა მესხთა, შავშ-კლარჯთა, და ვინცა დადგომილი იყო ერთგულებასა ზედა მისსა." ლოგიკურია, რომ კლარჯნი ერთგულებას გამოიჩენდნენ დავით ულუსადმი, რომელიც მათი მეფე იყო[24]. ბრძოლის პირველი ეტაპი, სარგის ჯაყელის სარდლობით, ქართველთა მარცხით დასრულდა. სარგისი მეფეს აწყურის ციხეში ეახლა, ამის შემდეგ დავით ულუ სამცხეში გადავიდა და ზამთრის ნახევარი იქ გაატარა, ხოლო აქედან "გარდავიდა შავშეთს და კლარჯეთს და წარვიდა ნიგალის კევს"[25]. როგორც ვხედავთ, წყაროში კარგად ჩანს ბრძოლების გეოგრაფიული არეალი: დავითი აჯანყების განმავლობაში საჭიროებისამებრ გადაადგილდება თავის სამფლობელოში – სამცხიდან კლარჯეთში, შემდეგ ისევ სამცხეში და შავშეთში, რომელიც არღუნის მიერ მოოხრებული დახვდა.

ვფიქრობთ, ამ მოვლენებს იხსენებს ნიკოლოზ ქართლის კათალიკოსი 1281 წლის დაწერილში არვანბეგ საბაისძისადმი: "მათ ჟამთა შინა, ოდეს ღმრთისა სწორი დავით მეფე ამა ჟამთა ძნელბედობისა და მიჭირვებულობისაგან სიმაგრეთა კლარჯეთისათა მოჰმართა და თქუენ მათის სამსახურისათუის თავი დასდევით..."[26].

---

[23] ივანე ჯავახიშვილი. თხზულებანი თორმეტ ტომად. ტ. III. თბ., 1982, 70.

[24] ჟამთააღმწერელი. ასწლოვანი მატიანე..., 241.

[25] ჟამთააღმწერელი. ასწლოვანი მატიანე..., 242.

[26] ქართული ისტორიული საბუთები (IX–XIII სს.). შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილმა. თბ., 1984, 177.

ძნელი წარმოსადგენია, რომ ასეთ ვითარებაში კლარჯეთს დავით ნარინი ფლობდეს. ვფიქრობთ, ეჭვგარეშეა, რომ ერთიანი სამეფოს ორად გაყოფის შემდეგ (1260 წ.) კლარჯეთი, ზემო ქართლის სხვა პროვინციებთან ერთად, აღმოსავლეთ საქართველოს მფლობელობაში დარჩა. ამის სასარგებლოდ მეტყველებს ისტორიული ტრადიციაც.

რაც შეეხება დავით ულუსა და ტრაპიზონის იმპერიას შორის კონტაქტებს, აქაც არაერთი ნიშანდობლივი მომენტია. პირველ ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ ტრაპიზონს გაცილებით დიდი საზღვარი აქვს დავით ულუს სამფლობელოსთან, ვიდრე დასავლეთ საქართველოსთან. ეს სხვაობა მეტად თვალშისაცემია. ამის გათვალისწინებით, სავსებით გასაგებია აქტიური კონტაქტების არსებობა ესოდენ ვრცელი საზღვრის მქონე ორ პოლიტიკურ ერთეულს შორის. აქ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, ურთიერთობის რა ტრადიცია არსებობდა საქართველოს სამეფო კარსა და ტრაპიზონს შორის; ერთიანი სახელმწიფოს ყველა ძირითადი ინსტიტუტი კი აღმოსავლეთ საქართველოს უნდა დარჩენოდა. ეს ზოგადად.

რაც შეეხება კონკრეტულ კონტაქტებს, შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ მოგვიანებით, დავით ულუს შვილმა, დემეტრე II-მ, ცოლად მოიყვანა ტრაპიზონის იმპერატორის ასული: "ხოლო მეფესა დიმიტრის ესხნეს შვილნი, დედოფალთა ტრაპეზონელთა ასულისა თანა პირმშო დავით, ვახტანგ, ლაშა და მანოველ, და ასული რუსუდან"[27]. კონკრეტულად რომელი მეფის ასული ჰყავდა ცოლად დემეტრე II-ს, უცნობია. სავარაუდოდ, ეს ან თვით გიორგი I კომნენოსის ასული უნდა იყოს, ან მისი ახლო ნათესავი. ტრაპიზონის საიმპერატორო კართან დავით ლაშას ძის სახლეულის ასეთი დამოკიდებულების ფონზე, სულ სხვა მნიშვნელობას იძენს დავით ნარინის დამოყვრება ბიზანტიის კეისართან. ვფიქრობთ, ზემოხსენებულ ლაშქრობასთან ერთად, ეს ტრაპიზონის საწინააღმდეგოდ ბიზანტიასთან შეთანხმებული მოქმედების მინიშნება უნდა იყოს.

განხილული მასალის მიხედვით, შემდეგი სურათი იხატება: XIII საუკუნის II ნახევარში (საქართველოს ორ ნაწილად გაყოფის შემდეგ) კლარჯეთი დავით ულუს სამფლობელოა. დავით ნარინისგან განსხვავებით, რომელიც ტრაპიზონში არეულობის დაწყებისთანავე ცდილობს იქ შეჭრას, მას სამოკავშირო ურთიერთობა აქვს ტრაპიზონთან და გარკვეულ ტერიტორიას, ჩვენს შემთხვევაში მურღულს, ერთობლივად აკონტროლებენ. სწორედ ამიტომ, იმისათვის, რომ ამირსპასალარის ამირახორ ჟან ჩიას ძეს მამული მიეღო დურჩში (მურღული), საჭირო გახდა, ერთი მხრივ, ტრაპი-

[27] ჟამთააღმწერელი. ასწლოვანი მატიანე.., 286.

ზონის მეფე გიორგი კომნენოსის (1266-1280), მეორე მხრივ კი, დავით ულუს (1245-1270) თანხმობა.

განხილული დებულებების ფონზე შეიძლება დაზუსტდეს ორი მომენტი:

1) კორიდეთის ოთხთავის მინაწერი ჟან ჩიას ძისა დათარიღდება არა 1266-1280 წლებით, როგორც ამას იზიარებდნენ დავით ნარინისა და გიორგი კომნენოსის მეფობის წლების თანხვედრის მიხედვით, არამედ 1266-1270 წლებით. ანუ, ქრონოლოგიური პერიოდი, როდესაც შეიძლებოდა შესრულებულიყო მინაწერი, ვიწროვდება 4 წლამდე.

2) მეორე მნიშვნელოვანი საკითხია კლარჯეთის ფლობა. ეს პროვინცია ეკუთვნის დავით ულუს, ე. ი. აღმოსავლეთ საქართველოს მფლობელობაშია. მეტიც, დავით ულუ ფლობს კოლას, არტაანს, სამცხეს, შავშეთს, ტაოს, კლარჯეთს, ანუ მთელ იმ ტერიტორიას, რომელიც მოგვიანებით ჯაყელების ხელში გადავიდა, ხასინჯუს სტატუსით. მურღულის ხეობის ამოვარდნა ამ ერთიანი სივრციდან, ვფიქრობთ, გამოწვეულია მხოლოდ ჟან ჩიას ძის მინაწერის არასწორი გაგებით.

რაც შეეხება ჯაყელების მიერ სამცხის ცალკე გამოყოფის საკითხს, აქ თითქოსდა მეტად თვალშისაცემი შეუსაბამობა წამოიჭრება. კერძოდ ის ფაქტი, რომ სწორედ 1266 წლიდან სამხრეთ საქართველოს ჯაყელები ფლობენ ხასინჯუს სტატუსით. ამ საკითხის გარკვევის მიზნით საჭიროა თვალი მივადევნოთ ჯაყელთა მიერ სამხრეთ-დასავლეთ ქართული პროვინციების დაუფლების თანმიმდევრობას.

დავით ულუმ სარგის ჯაყელს ერთგულების სანაცვლოდ, თავდაპირველად შავშეთში მდებარე *ტბეთის* საყდარი უბოძა: "დაიმადლა მეფემან ეზომ, რომელ ქუაბულნი თემი ერთი სამცხეს და საყდარი ტბეთისა შავშეთს სიგლითა სამამულოდ მიუბოძა"[28]. შემდგომში სარგისის სამფლობელო კვლავ მეფის მიერ ნაბოძები მამულების ხარჯზე ფართოვდება: "ხოლო მეფესა დავითს და სპათა მისთა ფრიადითა პატივითა პატივ სცა და მრავალნი ნიჭნი მიანიჭა, ესეზომ რომელ სარგის ჯაყელსა *კარნუ ქალაქი და მიმდგომი მისი ქუეყანა* უბოძა იერალაყითა"[29]. კარნუ ქალაქის შემდეგ, კვლავ ყოველგვარი ბრძოლის გარეშე, იერთებს სარგისი *აწყურს* შემდეგ ვითარებაში: რუსუდანის სიძე, ყიასად-დინ ქეიხუსრევი გარდაიცვალა 1246 წელს. მისმა ვეზირმა, მუინ ად-დინ სულეიმან ფარვანამ (ქართული წყაროს ფარმანა) (1261-1277) მმართველის რეალური ხელისუფლება მიიტაცა და მიღებული წესისამებრ, რუსუდანის ასული, თამარიც

[28] ჟამთააღმწერელი. ასნლოვანი მატიანე.., 247.
[29] ჟამთააღმწერელი. ასნლოვანი მატიანე.., 250.

ცოლად შეირთო[30]. მალე ფარვანა აბაღა ყაენის ღალატის გამო დასაჯეს, "წარუღეს აწყური, სამცხე, რომელი ჰქონდა ფარმანას ცოლეულთაგან, და უბოძეს სარგის ჯაყელსა და ძესა მისსა ბერქას"[31]. აქ პირველად ჩნდება ისტორიის ასპარეზზე ბექა ჯაყელი, მაგრამ სარგისი ჯერ ცოცხალი ჩანს. ფარვანა 1277 წელს დასაჯეს სიკვდილით, ე. ი. სარგისმა სწორედ ამ დროისათვის შემოიერთა აწყური.

რაც შეეხება კლარჯეთს, მისი შემოერთება უკვე ბექას მოუხდა ბრძოლით: "მაშინ ბერქამან დაიპყრა *ტასისკარიდან კარნუქალაქამდის, სამცხე, აჭარა, შავშეთი, კლარჯეთი* და *უმრავლესი ტაო, ვაშლოვანი, ნიგალის კედი, არტანუჯი, თორმეტნი უდაბნონი, კოლა, კარნიფოლა* და *ორნივე არტანნი* და მრავალნი სოფელნი *ჯავახეთს*"[32]. სარგის ჯაყელი 1285 წელს გარდაიცვალა, ეს კი უკვე დემეტრე II-ის მეფობის პერიოდია, ანუ ჯაყელები კლარჯეთსა და მთელ რიგ სხვა პროვინციებს ჯერ არ ფლობდნენ არა თუ ჩვენთვის საინტერესო (1266-1270) პერიოდში, არამედ თვით სარგის ჯაყელის გარდაცვალების დროისთვისაც კი.

ამრიგად, ერთიანი საქართველოს ორად გაყოფის შემდეგ ისტორიული ზემო ქართლის ტერიტორია, კლარჯეთის ჩათვლით, აღმოსავლეთ საქართველოს, ანუ დავით ულუს ექვემდებარება. დავით ულუ გარკვეულ ტერიტორიას (მურღულს) ტრაპიზონის იმპერატორთან ერთად ერთდროულად განაგებს. ისტორიული სინამდვილის ამგვარად აღდგენა, ვფიქრობთ, უფრო მიესადაგება წყაროთა მონაცემებს და კორიდეთის ოთხთავის აღნიშნული მინაწერი ამ ვითარების დადასტურებას წარმოადგენს.

---

[30] თამარი 1237 წელს დაქორწინდა ყიასად-დინ ქეიხოსროვზე და მზითვად ნაიღო აწყური: "ხოლო ვითარ აღიზარდა ასული მათი თამარ, ესმა საბერძნეთისა სულთანსა, ძესა ნუქარდინისსა, ყიასდინს, ქმნულ-კეთილობა მეფისა ასულისა, ევედრა მრავალთა ნიჭთა და ძღუენთა მიერ, რათა მისცეს ცოლად ასული მისი თამარ, და აღუთქუა ფიცით არა ცვლა ქრისტიანეთასა. რომელი ისმინა მეფემან რუსუდან, და მისცა ასული მისი სულთანსა ყიასდინს, რომელი-ესე უჯერო იყო ქრისტიანეთა მიერ. ხოლო დიდითა დიდებითა მისცა აწყური ზითვად" (ჟამთააღმწერელი. ასწლოვანი მატიანე... 172).

[31] ჟამთააღმწერელი. ასწლოვანი მატიანე.., 271.

[32] ჟამთააღმწერელი. ასწლოვანი მატიანე..., 273.

Nestan Bagauri

National Centre of Manuscripts, Tbilisi

FOR THE IDENTIFICATION OF "DAVID THE KING OF KINGS"

(Jean, Chia's son's marginal inscriptions to the Greek gospel of Korideti)

Relation between Trebizond Empire and the Georgian kingdom is very important for the Georgian historiography. There are enough interesting articles or researches in this sphere, but many moments demand deep study. Successful research of this problem is hindered by a small number of sources. Under such circumstances, special value is given to even the indirect information that will fill the gap or will specify history of relations of Trebizond Empire and Georgia.

In the present article one of the marginal inscriptions of the Greek gospel of Korideti is considered. We mean Jean son of Chia's marginal inscription to the Virgin of Korideti. This addition is made on pages 2r-7r.

Researchers (Brosset M., Janashvili M., Marr N., Kaukhchishvili S., Silogava V.) studying the Georgian additions of the Greek gospel from Korideti, basically were guided by their dating. According to M. Janashvili, the inscription that interests us, concerns X century, N. Marr – 1266-1269, or 1266-1280 years, S. Kaukhchishvili, on paleographic signs considers X-XI centuries the correct date, and Valery Silogava agrees with the dating of Marr.

According to an addition, to amirakhor of amirspasalar, Jean, Chia's son two kings granted the piece of land in district Durchi: "David, the king of kings" and the Greek king George. In our article two problems are allocated:1) specification of a site of district Durchi, from the historical-geographical point of view; 2) an accessory of this province after division of the Georgian state into two parts (1260 y.); 3) by considering this data to establish the person of "David the king of kings".

The inscription also says that the district Durchi is under control of two kings. P. Ingorokva called it "kondominium", i. e. joint ownership. In this article we share this opinion, but do not agree with M. Pataridze, that a coin "Kirmaneuli" (Silver asper of *Manuel I Komnenos*) acknowledgement of it kondominium, i. e. Murguli is under board of the Emperor of Trebizond and the king of the Western Georgia.

The opinion that is shared at the moment, that "George the king Greece" is the emperor of Trebizond Empire George Ith Komnenos (1266-1280), and "David the king of kings" – David Narin (1259-1293). Considering historical-geographical, political factors and traditions, and also, data of the Georgian chronicler (annalist), so-called "Zhamtaagmtsereli", we consider that David mentioned in that inscription is not David VI Narin and David VII Ulu. This version betrayed N. Marr's preference (though it supposed that he could not be David Narin), but despite this, the subsequent

authors have confirmed David Narini's version, it is possible to tell without the certain argument.

In given article it is considered what kind of relations were there between the Georgian kings (David Narin and David Ulu) and emperors of Trebizond, after division of the Georgian state in case of David Narin peripetias of its military action on Trapizon, also its possible economic relations with the next empire are taken into consideration. While researching the relations of David Ulu with Trabizond Empire related communications of its court yard with Komnenos, was later consider (Son Ulu, Demetre II married the princess of Trebizond, that specifies in a certain political alliance and to this fact), also specific political interests were allocated. Besides, are resulted from annals "Zhamtaagmtsereli" of a place where to be told about a geographical area of movement of David Ulu, at his struggle against Mongols (is natural, it moves on subordinates to it to provinces among which it is unequivocally mentioned Klarjeti, repeatedly.).

At research of questions of possession of Klarjeti and particularly gorge of Murguli, in the given article is considered dynamics of gradual mastering of southern provinces of Georgia by Jakels, under structure of new political unit and this data are compared with chronology interesting as addition.

As a result we can tell the following:

Georgian additions of Jean, son of Chia, to the Greek gospel from Korideti it is dated not 1266-1280 years, i. e. joint years of board of David Narin and emperor of the Trebizond George Ith, and 1266-1270 years when years of board of emperor George, but the king of East Georgia, David Ulu coincide.

The Question of possession of Klarjeti. On our arguments, it belongs to David Ulu, i. e. East Georgia. Moreover, David Ulu possessed Kola, Artaani, Samtskhe, Shavsheti, Tao, Klarjeti and even Adzhara means that all provinces later after have passed under the rulership of Jakels, as Khasinju. We think that ommition of the gorge of Murguli is caused by misunderstanding of the marginal inscription discussed here.

So, after division of the unifed state into two political units, territory historical Top (Zemo) Kartli, including Klarjeti, under jurisdiction of the East Georgian state, i. e. David Ulu. Considering historical reality, geographical factors and existing political traditions, David Ulu has communications with Empire of Trebizond and certain territory (gorge of Murguli) operates together with sovereign of Trebizond.

ოლღა ბერიძე

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, თბილისი

ეკფრასისი ქართულ საისტორიო თხზულებებში

ეკფრასისი, ანუ აღწერა (ეკფრასისი მომდინარეობს ზმნიდან – ἐκφράζω, რაც ნიშნავს აღწერას)[1], გვიანანტიკური რიტორიკული სახელმძღვანელოების ერთ-ერთი სანიმუშო სავარჯიშოთაგანია. ტექნიკური ტერმინი განსაზღვრეს სწორედ რიტორიკული ხელოვნების თეორეტიკოსებმა. "ეკფრასისი არის სიტყვა აღწერითი, რომელიც [მსმენელთა] თვალთა წინაშე აშკარად წარმოგვიდგენს განსამარტავ საგანს", ან კიდევ, "თხრობითი სიტყვა, რომელსაც მოაქვს თავისი საგანი მსმენელთა თვალთა წინაშე"[2]. სოფისტი ჰერმოგენე ტარსელი (II ს. ჩვ. წ.-ით) გამოყოფს აღწერის ხუთ ტიპს: 1. ადამიანები, პორტრეტები (πρόσωπα); 2. საქმენი (πράγματα); 3. ხანა, პერიოდები (καιροί), მაგ., ომი, მშვიდობა; 4. ადგილმდებარეობა: ქალაქები, ნავსადგურები, სანაპიროები (τόποι); 5. დროის მონაკვეთები: (χρόνοι); წელიწადის დრო, ღღესასწაულები[3]. აფთონიუსი უმატებს ამ რიცხვს ცხოველებისა და მცენარეების აღწერას. ნიკოლაოს მირელს აფთონიუსის მესამე ჯგუფის – καιροί-ს ნაცვლად შემოაქვს πανηγύρεις (შესხმა). წმინდა ეკფრასისული სტილი ბუნებრივადაა წარმოდგენილი სურათების, ნახატე-

---

[1] იხ. ბერძნული ენის ლექსიკონებში სიტყვა ἐκφράζω (E. A. Sophocles, A Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, Boston, 1900, И.Х. Дворецкий, Древнегреческо-русский словарь, I, M., 1958.

[2] თეონი (I ს.-ის დასასრ. – II ს.-ის დასაწყ.) Λόγος περιηγηματικὸς ἐναργῶς ὑπ' ὄψιν ἄγων τὸ δελούμενον (Theon, II, 118, 6-7 Spengel); ჰერმოგენე: ἔκφρασίς ἐστι λόγος περιηγηματικός, ὡς φάσιν, ἐναργὴς καὶ ὑπ' ὄψιν ἄγων τὸ δελούμενον 22, 6 Rabe: შდრ. Aphton., 36, 22 Rabe; Georg. III, 251, 24 Spengel;). (Spengel, Rhetores graeci, ex recognitione L. Spengel, Bd. I-III. Leipzig, 1853-1856 (ND Frankfurt/Main 1966).

[3] Hermog. 22, 9 Rabe; აგრეთვე Theon, II, 118, 7 Spengel; Aphton., 36, 41 Rabe; Nicol., III 491, 30 Spengel.

ბის აღწერებში. ხელოვნების ნიმუშები ეკფრასისის ობიექტებად პირველად თეორეტიკოსთა შორის მოხსენებულია ნიკოლაოს მირელის მიერ. ეკფრასისების განსაკუთრებულ ჯგუფს ქმნის χαρακτηρισμοί – ხასიათები, როცა აღწერისას ხდება ამა თუ იმ პიროვნების ხასიათის გამოძერწვა, მისი თვისებების გარეგნული გამოვლენის ჩვენება.

აფთონიუსს მიაჩნია, რომ აღწერა შეიძლება გადაჯაჭვული იყოს პროგიმნასმატათა სხვა სახეებთან, როგორებიცაა: იგავები, თხრობა, ენკომიონი. მან შეიმუშავა ეკფრასისისათვის χαρακτὴρ ἀνειμένος – თავისუფალი სტილი და მოითხოვს, რომ თითოეული ობიექტისათვის (σχήματα) შეირჩეს შესაფერისი მეტყველება და წყობა. ამასთან დიდი ყურადღება ექცევა ემოციების, შიშის, სიხარულის, სევდის გამოხატვას. ჰერმოგენე ტარსელი მიიჩნევს შიშისა და მწუხარების აღწერებს ომის ეკფრასისების აუცილებელ კომპონენტებად.

ზოგჯერ ძნელია, დაინახო, აღწერით და თხრობით სტილს შორის განსხვავება, თუმცა გვიანანტიკური პერიოდის თეორეტიკოსები მრავალი ხერხით ცდილობენ განასხვავონ ისინი. "ეკფრასისი განსხვავდება თხრობისაგან იმით, რომ ამ უკანასკნელს ახასიათებს მოვლენათა მარტივი დასასრული, პირველი ცდილობს მოიპოვოს მაყურებელი, ნაკლებად მსმენელი, მეორე ზოგადად უჭვრეტს, პირველი კი დანაწილებით"[4].

სტატიები ეკფრასისის შესახებ შედარებით გვიან გაჩნდა ლიტერატურათმცოდნეობით ენციკლოპედიებში, და ისიც გამოჩნდა ისეთ სიტყვარებში, რომლებიც გვიანანტიკურ და ბიზანტიურ ხელოვნებას ეხება[5], ე. ი. თანამედროვე მეცნიერებამ, უპირველეს ყოვლისა, დაინახა ეკფრასისი იქ, სადაც იგი შეიძლება იყოს ცალკე ნაწარმოები, გამოყოფილი და დასახელებული. გვიანანტიკურ და ბიზანტიურ ლიტერატურაში ხშირად გვხვდება დამოუკიდებელი ლიტერატურული ფორმის სახით, ძალიან ხშირად კი ჩართულია გრძელ კომპოზიციებში: წერილებში, ისტორიულ თხზულებებში, ქადაგებებში. ბუნებრივია, რომ ეკფრასისი შეუძლებელია ყოველთვის ზედმიწევნით განვასხვავოთ ენკომიონისაგან, რადგან ეკფრასისი არა მარტო აღწერს საგანს, არამედ იგი წარმოგვიდგენს მას აღტაცებითა და ქებით. ჰერმოგენე ამბობს გარკვევით, რომ მრავალი ადამიანი ვერ ასხვავებს ეკფრასისს, როგორც დამოუკიდებელ სავარჯიშოს, რადგან იგი სინამდვილეში მჭიდროდაა გადაჯაჭვული იგავებთან, მოთხრობასთან და ენკომიონთან[6].

---

[4] Nikol., III, 491, 25 (Spengel)

[5] Downey G. Ekphrasis. – Reallexicon für Antike und Christentum, 1959, Bd. IV, 921. Hohlweg A. Ekphrasis. – Reallexikon zur Byzantinischen Kunst, 1971, Bd. II, 33.

[6] Prog. 10, Spengel II, 17, 1.

მკვლევარნი ასხვავებენ ეკფრასისის ორ ტიპს: ბერძნულ-რომაულს და ძველ ებრაულს. ბერძნულ-რომაული ეკფრასისისათვის, მათი აზრით, დამახასიათებელია ტენდენცია დაწვრილებით აღწეროს ხელოვნების ნიმუშების გარეგნული სახე, გადმოგვცეს თითქოსდა სიტყვიერი ანალოგი იმისა, რასაც ხედავს მაყურებელი. ბიბლიურ წიგნთა შემქმნელნი კი პირიქით, ნაკლებად ინტერესდებიან აღსაწერი საგნის საკუთრივ გარეგნული სახით. ისინი უფრო ჭვრეტენ მასალას, რომლისგანაცაა დამზადებული ესა თუ ის ნივთი, მათ უფრო აინტერესებთ "დამზადების ტექნოლოგია" და მათი აღწერები სავსეა *კეთების დინამიკით*, ისინი აღწერენ ტაძართა, სასახლეთა, ხელოვნების ნიმუშთა *შექმნის პროცესს*.

ძირითადი გამომსახველობითი ხერხი ბიბლიურ ტექსტთა არის *შთაბეჭდილება*. მათი ავტორები არ აღწერენ მოვლენებს, ადამიანებს, საგნებს, ბუნებას ობიექტურად, არამედ გადმოსცემენ საკუთარ სუბიექტურ შეხედულებებს მათზე. ამასთან ეს შთაბეჭდილებები, როგორც წესი, თავისებურია და ექსპრესიული[7].

ასეთი თავისებურებები ახასიათებს ეკფრასისს, როგორც რიტორიკულ ტროპს და როგორც ადამიანის აზრთა გამოხატვის ერთ-ერთ უძველეს ფორმას. რადგან ბიზანტიური ლიტერატურა გაჯერებული იყო რიტორიკით, ეკფრასისი ფართოდ გამოიყენებოდა სხვადასხვა ჟანრში: ეპიგრამაში, რომანებში, პანეგირიკულ ეპოსში, ეპისტოლოგრაფიაში როგორც ლიტერატურული სამკაული, როგორც მხატვრული თხრობის ერთ-ერთი ხერხი. ამ პერიოდში ჩამოყალიბდა ეკფრასისი არა მხოლოდ დამოუკიდებელ რიტორიკულ ტროპად, არამედ დამოუკიდებელ ჟანრადაც. ეკფრასისს ფართოდ იყენებდნენ თავიანთ ჰომილიებში გრიგოლ ნაზიანზელი, ბასილი დიდი, გრიგოლ ნოსელი, იოანე ოქროპირი. ბიზანტიელი ისტორიკოსების – ევსევი კესარიელის, პროკოპი კესარიელის, აგათია სკოლასტიკოსის ნაწერებში გვხვდება სხვადასხვა თემაზე შექმნილი როგორც მოკლე, ისე ვრცელი, დაწვრილებითი ეკფრასისები. ბიზანტია, როგორც ქრისტიანული აღმოსავლეთი, ამ არეალში შემავალი ქვეყნების სულიერ და კულტურულ ცხოვრებაში წარმმართველ როლს თამაშობდა. აქედან იღებდა სათავეს და ყალიბდებოდა ქრისტიანული ლიტერატურული ჟანრები. სწორედ ეს არის ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ ძველ ქართულ მწერლობაში ფართოდ გამოიყენება ეკფრასისი და მისი მრავალფეროვანი სახეები. ამჯერად ჩვენი მიზანია გამოვარკვიოთ, რამდენად იყენებენ ამ რიტორიკულ-მხატვრულ ხერხს "ქართლის ცხოვრებაში" შე-

[7] პორტრეტის არარსებობის შესახებ ბიბლიაში იხ.: ზ. კიკნაძე, საუბრები ბიბლიაზე, თბ., 1989, 89.

მავალ ისტორიულ თხზულებათა ავტორები[8], გავარკვიოთ, რა ტიპის ეკ-ფრასისები გვხვდება ქართულ საისტორიო მწერლობაში.

"ქართლის ცხოვრების" კრებულში გაერთიანებული ქართული საის-ტორიო მწერლობა სხვადასხვა ეპოქათა მონაცვლეობის ასახვისას ქართ-ველთა ცხოვრების არა მარტო მრავალფეროვან ისტორიულ სურათებს, გადარჩენისთვის ბრძოლის ურთულეს გზას, აზროვნებასა და განცდათა სამყაროს გვაზიარებს, არამედ არის მხატვრული პროზის ბრწყინვალე ნიმუშებით წარმოდგენილი მაღალმხატვრული მოვლენა, ისტორიულ-ლი-ტერატურული შედევრი. ორატორული განსწავლულობა, ლამაზად მე-ტყველების ხელოვნება ჩანს ძველი ქართული მწერლობის თითქმის ყველა ჟანრში. კ. კეკელიძე "ქართლის ცხოვრების" ძირითად (ძველ) ციკლში გაერთიანებულ ძეგლებს განიხილავდა როგორც ლიტერატურულ ნაწარ-მოებებს და ხაზს უსვამდა მათ მხატვრულ ღირებულებას[9]; "საერო მხატ-ვრული მწერლობის სტილის ნაწარმოებს, ეპიკურ ხაზებში გაშლილს, საგ-მირო რომანის ელფერით", უწოდებს ლეონტი მროველის თხზულებას პ. ინგოროყვაც[10]. მკვლევარი რ. ბარამიძე თავის ნაშრომებში საისტორიო მწერლობის ძეგლებს განიხილავს როგორც უაღრესად მნიშვნელოვან ლიტერატურულ მოვლენას, "რომელშიც გამოსჭვივის ავტორის თხრობის მაღალი კულტურა, მდიდარი გამომსახველობითი ხერხები, მოქმედ პირთა დახატვის, ხასიათთა გამოკვეთის შესანიშნავი უნარი. ამასთანავე მოვლე-ნათა თუ საგანთა აღწერის დიდოსტატობა"[11]. ა. ხახანაშვილი ეძებს საერო პოეზიის კვალს "ქართლის ცხოვრებაში"[12]. ხოლო მ. ქადაგიძე, "ქართლის ცხოვრების" ნუსხათა მხატვრული ანალიზის დროს, პარალელებს ავლებს ქართულ ჰიმნოგრაფიასთან[13]. თუმცა რთული შედგენილობის წიგნი მხატ-ვრული თვალსაზრისით ერთგვაროვანი ვერ იქნებოდა. მხატვრული აღ-

---

[8] XI-XII სს-ში შედგენილი "ქართლის ცხოვრება" რთული აგებულების კრებულია, ეკფრასისებს ამოვკრებთ და ვაანალიზებთ მასში გაერთიანებული ყველა ნაწარ-მოების მიხედვით. ციტირებისას ვსარგებლობთ გამოცემით: ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955, ტ. II, თბ., 1959.

[9] კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ, 1941, 218; ტ. II, 1951, 11; მისივე, ეტიუდები I, 1952, 75.

[10] პ. ინგოროყვა, თხზულებათა კრებული, ტ. IV, თბ., 1978, 411.

[11] რ. ბარამიძე, ქართული საისტორიო პროზა, თბ., 1971, 45-46; 70-71 და სხვ.

[12] ა. ხახანაშვილი, კვალი საერო პოეზიისა "ქართლის ცხოვრებაში", ივერია, 1888 №135, 156, 214, 218, 242.

[13] მ. ქადაგიძე, "ქართლის ცხოვრების" ნუსხათა მხატვრული ანალიზი, ქართული წყა-როთმცოდნეობა, X, ეძღვნება აკადემიკოს დავით მუსხელიშვილს, თბ., 2004, 140-145.ა. ხახანაშვილი, კვალი საერო პოეზიისა "ქართლის ცხოვრებაში", ივერია, 1888 №135, 156, 214, 218, 242.

წერაც ამ ნაწარმოებებში ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, დამოკიდებულია ავტორის განსწავლულობასა და შემოქმედებით ალღოზე.

"ქართლის ცხოვრების" ავტორებისათვის დამახასიათებელია აღწერის თავისუფალი სტილი. როგორც მოსალოდნელი იყო, საისტორიო თხზულებებში ყველაზე ხშირად გვხვდება მეფეთა აღწერები. გარკვეული ლიტერატურული ტრადიციის დაცვით, მეფეთა აღწერისას შერჩეულია შესაფერისი მეტყველება და აზრის წყობა: მეფედ დაბადებულ რჩეულთა ბრწყინვალე აღნაგობის აღწერის პარალელურად, ხაზგასმულია მათი გვარის ბიბლიური წარმომავლობა, მართლმორწმუნეობა, ეკლესიათა მშენებლობა, სამართლიანობა (კარგად ჩანს, რომ მეფეთა ერთი ნაწილი იბრძვის გამარჯვებისათვის ქრისტეს სახელით, ხოლო ნაწილი იბრძვის ქრისტესთვის, ქვეყნის გადასარჩენად და სულიერი ხსნისათვის). მეფეთა ეთიკური ხატის აღწერისას პორტრეტი ყოველთვის დადებითია, გარდა იმ შემთხვევებისა, როდესაც ავტორი იძულებულია მიღებულ ნორმას გადაუხვიოს, ზოგჯერ ამის შესახებ საგანგებოდ მოიბოდიშოს მკითხველის წინაშე ("რამეთუ სირცხვილ მიჩნს კადრებად და კუალად ვერ მიძლავს დუმილად"[14]), და მისდიოს სინამდვილეს – დახატოს რეალური უარყოფითი პორტრეტი: "...ვინებე დუმილი, ვინათგან მეგულების განსაკრთომელისა მოთხრობისა, დაღათუ **არა საკადრებელ არს თხრობა მეფეთათჳს უშუერსა რასმე**, რამეთუ იტყჳს მოსე, მხილველი ღმრთისა, ვითარმედ: "მთავარსა ერისა შენისასა არა ჰრქუა ბოროტი". გარნა ვინათგან წიგნი ესე შუამდებარე არს კეთილის მოქმედთა და ბოროტის მოქმედთა, შენდობილ იყვნენ სიტყჳანი ჩემნი, რამეთუ ჟამთააღმწერლობა **ჭეშმარიტის მეტყუელება არს, და არა თუალ-ახმა ვისთჳსმე**"[15]. თუმცა ბიბლია აფრთხილებს ქრისტიან ავტორს: "არა საკადრებელ არს თხრობა მეფეთათჳს უშუერსა რასმე", სინამდვილე აიძულებს მემატიანეებს დაგვიხატონ მეფეთა რამდენიმე უარყოფითი პორტრეტი[16]: "და დასუეს კახთა მეფედ ძმისწული კურიკესი აღსართან, რომელსა **არა რა ჰქონდეს ნიჭნი მეფობისანი**, რამეთუ იყო **ცუნდრუკი რამე, უსჯულო და უმეცრად უსამართლო**, და ყოვლად წინაუკმო მამის ძმისა მისისა"[17]. ჟამთააღმწერელი იძულებულია დადებით თვისებებთან ერთად აღეროს ლაშა გიორგისა და რუსუ-

[14] ქართლის ცხოვრება, II, 204.

[15] ქართლის ცხოვრება, II, 199.

[16] შდრ.: კ. გრიგოლია – ჟამთააღმწერელი და მისი თხზულების სამეცნიერო მნიშვნელობა, წიგნში: ქართული ისტორიოგრაფია, I, თბ., 1968, 94-97. ი. ნაცვლიშვილი, ბიბლია – ჟამთააღმწერლის ისტორიოგრაფიული აზროვნების საფუძველი, კრ. მნიგნობარი-97, თბ., 1997, 105-113.

[17] ქართლის ცხოვრება, I, 326.

დანის უარყოფითი თვისებებიც. სხვა შემთხვევებში საისტორიო თხზულებები ძირითადად მეფეთა ქებას წარმოადგენს. "და იყო ესე მირდატ (ოცდამეათე მეფე მირდატ, ფარსმან მეფის ძმა, ხოსროიანი – ო. ბ.) კაცი **ქველი, მკედარი შემმართებელი, ურწმუნო და უშიში ღმრთისა, ლაღი და ამპარტავანი, და მინდობილი მკედრობასა თუსსა**. არა მსახურა ღმერთსა, არცა აღაშენა ეკლესია, არცარა მატა შენებულთა, და სილაღითა მისითა მტერ ექმნა ბერძენთა და სპარსთა. ბერძენთაგან ეძიებდა კლარჯეთს, საზღვარსა ქართლისასა, ხოლო სპარსთა არა მისცემდა ხარკსა. მაშინ წამოვიდა მის წინააღმდეგ დიდი ჯარით სპარსთა მეფე, მაშინ მირდატ, სილაღითა თუსითა, არა ჰრიდა სიმრავლესა სპარსთასა, მცირედითა სპითა მიეგება გარდაბანს და ეწყო: იოტეს და შეიპყრეს სპარსთა; მოვიდეს ქართლად, დაიპყრეს ქართლი და განრყუნნეს ეკლესიანი"[18];

გიორგი მეფის აღწერა: "იყო იგი **სრული ყოვლითა სიკეთითა, სიმეცნითა და ახოვნებითა; ღმრთის-მოყუარე იყო, უმეტეს ყოველთა მაშენებელი ეკლესიათა, მოწყალე გლახაკთა, უხუ და მდაბალი, და ყოვლითა კეთილითა და სათნოებითა სრული**. ამან განაგნა და განაწყუნა ყოველნი საქმენი მამულსა და სამეფოსა მისსა: აღაშენა საყდარი ჭყონდიდისა, შექმნა საეპისკოპოსოდ, და განაშუენა იგი ნაწილთა სიმრავლითა წმიდათა მარტულთათა"[19];

დავით კურაპალატის აღწერა: "რამეთუ იყო პირველად **ღმრთის-მოყუარე დ გლახაკთ-მოწყალე, მდაბალი მშუდი და ძურ-უკსენებელი, ეკლესიათა მაშენებელი, ტკბილი, უხუ, კაცთ-მოყუარე და ფიჩოსანთ-მოყუარე**[20], **ყოველთათუს კეთილის-მყოფელი და სავსე ყოვლითა კეთილითა**. ამან აღაშენა მონასტერი და საყდარი ღმრთისა, წმიდა ეკლესია ხახულისა"[21];

დიდი და ყოვლითურთ ძლევა-შემოსილი მეფე ბაგრატის ეთიკური სახე: ბედიის საყდრის მაშენებელი და შემამკობელი – "უკეთუ ვისმე ენებოს განცდად და გულისხმისყოფად სიმაღლისათუს დიდებისა მისისა, პირველად განიცადოს სამკაული ბედიისა ეკლესიისა, და მისგან გულისხმა ყოს, რომელ **არავინ ყოფილ არს სხუა მეფე მსგავსი მისი ქუეყანასა ქართლისასა და აფხაზეთისასა**.

ამანვე აკურთხა ეკლესია ქუთათისა განგებითა დიდითა და მიუწდომელითა", "დაიპყრა ყოველი კავკასია", "მოხარკე ყო ადარბადაგანი და შირვანი", **სიბრძნითა და ძლიერებით** სპარსთა მეფე ერთგული და მეგობარი გახადა, "ბერძენთა მეფესაცა შიში აქუნდა ამისი ყოვლადვე", მის

---

[18] ქართლის ცხოვრება, I, 138.
[19] ქართლის ცხოვრება, I, 265.
[20] ფიჩოსანი = "ფიჩვით მოსილი", "ბერი".
[21] ქართლის ცხოვრება, I, 274.

დროს მშვიდობა და დიდი დაწყნარება იყო ქვეყანაში. "და უკეთუ ვინმე ინებოს თჳთეულად წარმოთქმად ყოველთა განგებულებათა მისთა, მოუძლურდეს ძალი მისი, რომელთაგან **მცირედი წარმოვთქუ** ჟამთა სიგრძისაგან არა-დავიწყებისათჳს.

და ვთქუა ესეცა, რომელ შემდგომად დიდისა მეფისა ვახტანგ გორგასლისა **არავინ გამოჩენილ არს სხუა მსგავსი მისი დიდებითა და ძალითა, და ყოვლითა გონებითა;** ეკლესიათა მაშენებელი იყო, გლახაკთა მოწყალე და სამართლის მოქმედი ყოველთა კაცთათჳს", "მეფობდა ოცდათექუსმეტ წელ და გარდაიცვალა **შემკობილი მკცითა მშვენიერითა**"[22];

ზოგადი ხატი ბაგრატისა, გიორგის ძისა: "იხილეს მშობელთა მისთა შვილი მათი მსგავსი განუცდელისა და მიუთხრობელისა სიკეთისა მათისა, ყოვლითურთ შუენიერი, რომლისა სიკეთისა მისისათჳს შეუძლებელ არს კაცთაგან მითხრობა"[23];

მეფე გიორგის აღწერა: "გარდაიცვალა გიორგი მეფე, სავსე ყოვლითა სიკეთითა, ჟამსა ოდენ სიყრმისასა, რომელ **არავინ გამოჩენილ იყო მსგავსი მისი მამათა შორის მისთა ახოვნებითა, ჭაბუკობითა და სიქუელითა, ტანითა და სახითა, ცნობითა, და სავსე ყოვლითა განგებითა საკელმწიფოთა,**" ..."იგლოვდეს ყოველნი სიკეთისა, და სიჭაბუკისა, და ახოვნებისა მისისათჳს"[24];

"ესე ბაგრატ პირველ იყო კურაპალატი, და შემდგომად ნოველისიმოსი, და მერმე იქმნა სევასტოს. იყო კაცი **სახითა უშუენიერესი ყოველთა კაცთასა, სრული სიბრძნითა, ფილოსოფოსი ენითა, სჳანი ბედითა, უმდიდრესი ყოველთა მეფეთა აფხაზეთისათა, მოწყალე შეცოდებულთათჳს, უხჳ ალაგთა ზედა.** ხოლო ჟამთა მისთა ქუეყანასა დაწყნარება არა ჰქონდა: ეკლესიანი და გლეხნი, აზნაურნი და გლახაკნი ვერ იკითხვებოდეს"[25]; "ხოლო გიორგი მეფე იყო **მოწყალე და განმკითხველი გლახაკთა, კაცი საშიში და უუხუესი ყოველთა მეფეთა აფხაზეთისათა, და პურად უკეთესი ყოველთა კაცთასა, ცხენოსან-მშვილდოსანი რჩეული**"[26];

მეფე დემეტრეს აღწერა: "პირველად **მოშიში** იყო **ღმრთისა, სჳანი და გამარჯუებული,** სიმაღლესა და სიმდიდრესა შინა **მდაბალი,** და **გლახაკთა მოწყალე, ობოლთა და ქურივთა განმკითხველი, საყდართა და ეკლესიათა, მღდელთა და მონაზონთა კეთილისმყოფელი, შემწირველი** სოფელთა და

---

[22] ქართლის ცხოვრება, I, 281-283.
[23] ქართლის ცხოვრება, I, 290.
[24] ქართლის ცხოვრება, I, 290-291.
[25] ქართლის ცხოვრება, I, 315.
[26] ქართლის ცხოვრება, I, 315.

აგარაკთა, დიდებულთა სამეფოსა მათისათა და კარსა ზედა მყოფთა **ტკბილად მოუბარი, უხუ და მბოძებელი**". "ერთგულთა **შემწყნარებელი** იყო და შეცოდებულთა **სამართლიანად მწურთელი**". "ყოვლითურთ ემს-**გავსა ძირსა კეთილსა დავითიანსა, ხესა ღმრთივ-დანერგულსა და ცხებუ-ლიანსა**. წარვლო ცხოვრება, და მიიწია სრულ-ქმნილი სიბერესა"[27];

მეფე გიორგის (III – ო. ბ.) დახასიათება: "დაჯდა მეფედ გიორგი, **უმაღლესი ყოველთა მეფეთასა**, მძლე და მორჭმული მტერთა და შეცოდებულთათჳს, კეთილის-მსახური ღმრთისა, საყდართა, ეპისკოპოსთა მეუდაბნოეთა, მღდელთათჳს კეთილის-მყოფელი იყო და უკადრი შეცოდებისა დიდთა და ცოტათაგან, გლახაკთა და ქურივთათჳს მოწყალე იყო და ერთგულთათჳს უხუ და მბოძებელი იყო"[28]; ლაშა-გიორგი "თორმეტისა წლისა იყო, ოდეს მეფედ დაჯდა **ნერგი კეთილ-მოზარდი და ყუავილი ყოველთა ფერთაგან შემკო-ბილი, ლომი ძალითა და უმანკო გონებითა**, მოყუარული ყოველთა კაცთა, დიდთა და მცირეთა, მთავართა მათითა პატივითა, მონაზონთა და მღდელთა მათითა პატივითა, მშუდი და განურისხებელი ბუნებითა, შუდთა სამეფოთა მეფე მონისაცა ერთისა მათრაკისა არა მკვრელი, **მშჳლდოსანი და ცხენოსანი გულოვანი და შემმართებელი**, რომელ მისითა მკლავითა ომნი დასხნა და გარდაიკადნა სიმცროსავე შინა სწორნი დავით პაპის-პაპისა მისისანი. ბედნი-ერი ლაშქრობითა, ბედნიერი ქუეყანისა ნაყოფთა მოსლვისათჳს, **დაჭირვე-ბულთა განმკითხველი, ბჭე და მოსამართლე**, დამხედვარი მეტად ჳამისა და ასაკისა მისისა"[29];

თამარის ქმარი "დავით იყო ოვსთა მეფე, ტომი ბაგრატიონთა, **ჭაბუკი და ლომი** და მისათხრობელი, ამათ ყოველთა განმარჯუებათა და ნაქმართა თანადამხუდარი და თუთმქონელი, **შემმართებელი, მოლაშქრე მკჳრცხლი**"[30]. "ამან რა იპყრა შარავანდედი მეფობისა, შუდ სამეფოდ განწესებული, ალმკულმან ზენათა პორფირითა და გურგუნი, აღიჭურნა მკლავნიცა მუსრვად და მოწყუედად წინაალმდგომთა ქრისტეს სჯულისათა: აგარიანთა, ის-მაიტელთა და მამადიანთა"[31]; " და იხილეს მუნ მიმავალთა და წამომავალთა, რამეთუ მოყმე იყო **ფერ-ნაკუთად კარგი, ბეჭ-ბრტყელი, პირად ტურფა და ტანად ზომიერი**, ორთავე კერძოთა გუართაგან საკელმწიფო"[32].

"ხოლო იყო ესე ლაშას ძე დავით **ტანითა დიდ და ახოვან და სხჳლ**, და მოისარი მაგრითა მშჳლდითა, უმანკო, ნრფელი, და მალე-მრწმენ, და

---

[27] ქართლის ცხოვრება, I, 365, 366.
[28] ქართლის ცხოვრება, I, 367.
[29] ქართლის ცხოვრება, I, 370.
[30] ქართლის ცხოვრება, I, 369.
[31] ქართლის ცხოვრება, II, 5.
[32] ქართლის ცხოვრება, II, 46.

შემნდობელ ბოროტის მყოფთა. და რუსუდანის ძე დავით იყო **ტანითა ზომიერ და თხელ, ფერითა ჰაეროვან და შუენიერ, და თმითა თხელ, ფერკითა მალ,** მონადირე რჩეული და კეთილად მსროლელი ნადირთა. ენატკბილ და სიტყუერ, უხუ და მდაბალ, ცხენსა ზედა მკნე, და ლაშქრობასა შინა გამგონე, და სამართლის მოქმედ, უმეტესობის მოღუაწე"[33].

"...იყო ესე დიმიტრი **ტანითა ახოვან, ფერითა ჰაეროვან, შესახედავად ტურფა, თმითა და წუერითა მწყაზარ და შუენიერ, თუალითა გრემან, ბეჭ-ბრტყელ და შენყობილ სამკედროთა წესითა, სრული ცხენოსანი და მშჳლდოსანი რჩეული,** უხუ, მონყალე და მდაბალი, გლახაკთა, ქურივთა და დავრდომილთა მონყალე..."[34], როგორც მაგალითებიდან გამოჩნდა, აღწერილია მეფეთა როგორც გარეგნობა, ისე ხასიათის თვისებები და დამსახურება ქვეყნისა და ეკლესიის წინაშე.

ლეონტი მროველთან მოკლედ თუ ვრცლად, ძირითადად აღწერილია მეფეები, გმირები, ბრძოლის ეპიზოდები. განსაკუთრებული მხატვრული ენითა და გადმოცემის ექსპრესიულობით გამოირჩევა თხზულებათა ის მონაკვეთი, რომელშიც საუბარია "პირველ-მეფე-ერისთავებისა და "ბუმბერაზ-გოლიათების" პერიოდზე. მითიური, გმირული ხანის გოლიათი[35] ისტორიული წინაპრები, განსაკუთრებული ხორციელი და სულიერი ძალის ისტორიული პირები აღწერილნი არიან ავტორის მიერ ეპიკური სტილისთვის დამახასიათებელი სხარტი, ლაკონიური ლიტერატურული ფორმით. სტილი – ამაღლებულია, ენა – პოეტური, გამოყენებულია მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებები: შედარება, მეტაფორა. ფრაზები არის მკვეთრი, შთამბეჭდავი და მძაფრი განცდების გამომწვევი. ქება და აღტაცებითი ფორმა ქმნის ამ ეკფრასისების ზოგად სურათს. აღნაგობა და ახოვანება მეფეთა, ერისთავთა, გმირთა და გოლიათთა მოკლედ, ზოგადი ფრაზებითაა გადმოცემული: "ესე მირვან იყო **ტანითა სრული, შუენიერი, ძლიერი, მკნე და ქველი**"[36]; "მაშინ მირვან გარდაკდა ცხენისაგან, მივიდა ქუეითთა თანა თჳსთა, და წარუძღუა წინა ქუეითთა, ზურგით შემოადგინნა მკედარნი, და მოვიდა კართა მათ შინა, **ვითარცა ჯიქი სიფიცხითა, ვითარცა ვეფხი სიმკნითა, ვითარცა ლომი ზახილითა.** იქნა მათ შორის ბრძოლა ძლიერი. ხოლო **მირვანს**

---

33 ქართლის ცხოვრება, II, 228.

34 ქართლის ცხოვრება, II, 271.

35 "გოლიათი", ისევე როგორც "ბუმბერაზი" გამორჩეული მებრძოლის ეპითეტები იყო; ტერმინი "გოლიათობა" რაინდობის მნიშვნელობით იხმარება: ედ. ხოშტარია-ბროსე, ქართული საისტორიო მწერლობის უანრული კუთვნილებისა და თავისებურების საკითხებისათვის, ლიტერატურა და ხელოვნება, №1-2, 1992; იგივე მის ნიგნში: ლეონტი მროველი და "ქართლის ცხოვრება", თბ., 1996, 8-9.

36 ქართლის ცხოვრება, I, 27.

ვერ ჰკუეთდა მახჯლი დურძუკთა, ვითარცა კლდესა სიასა, და დგა უძრავად, ვითარცა კოშკი მტკიცე"[37]; "ხოლო ესე მირვან [ძე ფარნავჯომისი – ო. ბ.] იყო **კაცი ქუელი, მკნე, მკედარი**, და მრავალგზის გამოიცადა იგი ბრძოლასა თურქთა და არაბთასა"[38]; მეცხრე მეფე, მეორე არშაკ, ძე მირვანისი, ნებროთიანი: "ხოლო ესე არშაკ მეფე იყო დედით არშაკუნიანი და მამით ნებროთიანი და ფარნავაზიანი. ამან არშაკ განაშუენა ნელქარ, ქალაქი კახეთისა, რომელ არს ნეკრესი, და ჰმატა სიმაგრესა უფლისციხისასა. და იყო ესე **ძლიერი ძალითა, დიდი და გოლიათი.**

ხოლო ესე ადერკი, ძე ქართამისი, ასულის წული ბარტომ მეფისა, რომელი ვაჯსენეთ ზემოთ, აღზარდეს სომხითს. და იყო **კაცი ასაკით შუენიერი, ტანით დიდი და გოლიათი,** მრავალგზის გამოცდილ იყო ბრძოლასა სომეხთა და ასურთასა, და მას მოეკლა მრავალი ბუმბერაზი, და სახელოვან ქმნილ იყო იგი"[39]. "ესე მირდატ იყო კაცი ურვილი და მოსისხლე, ხოლო ფარსმან ქუელი იყო კაცი კეთილი და უხუად მომნიჭებელი და შემნდობელი, **ასაკითა შუენიერი, ტანითა დიდი და ძლიერი, მკნე მკედარი და შემმართებელი ბრძოლისა, უშიში ვითარცა უკორცო და ყოვლითავე უმჯობესი ყოველთა მეფეთა ქართლისათა,** რომელნი გარდაცვალებელ იყვნეს უწინარეს მისსა. ესე უყვარდა მირდატს კერძთაცა ქართველთა და სძულდა მირდატ მესისხლეობისა და მედგრობისა მისისათვის.

... ხოლო იყო მაშინ სპასპეტი ფარსმან ქუელისა, ეგრეთვე **ქუელი და გოლიათი,** სახელით ფარნავაზ, ესე ფარნავაზ ძუძუსმტე იყო ფარსმანისი, **სარწმუნო, ერთგული და მისანდობელი**"[40]. გიორგი ბაგრატის ძის აღმზრდელად მოიყვანეს ლიპარიტი: "კაცი სრული და უნაცვალო სახითა, სიბრძნითა, სიუხჯთა, ღმრთისმსახურებითა და ყოვლითა სიკეთითა"[41].

ტომთა და ადგილთა მოკლე აღწერის ნიმუშები: "ხოლო კაცნი მის ქუეყანისანი **ჯიქნი** იყვნეს კაცნი **ფიცხელნი გულითა და საქმეთა შინა ბოროტთა განფრდილნი, ურწმუნონი და უძღებნი. რომელთა არა შეიწყნარეს ქადაგება მოციქულისა,** არამედ ენება მოკლვა მისი. ხოლო მადლმან ღვთისამან დაიცვა და იხილა რა მიუდრეკელობა მათი და პირუტყუებრივი გონება, დაუტევა და წარვიდა. ამისთჳსცა ვიდრე აქამომდე ურწმუნოებასა შინა არიან"[42]. "და იყო კლარჯეთს ერისთავი არზოკ მეფისა, აზნაურთავეგანი. და იგი ავნებდის საზღვართა სომხითისათა, ქუეყანასა

[37] ქართლის ცხოვრება, I, 28.
[38] ქართლის ცხოვრება, I, 31.
[39] ქართლის ცხოვრება, I, 33.
[40] ქართლის ცხოვრება, I, 51.
[41] ქართლის ცხოვრება, I, 304.
[42] ქართლის ცხოვრება, I, 43.

პარხლისასა, რომელ არს ტაო, და ვერავინ შევიდოდა მავნე კლარჯეთს. რამეთუ **შეუვალი და მაგარი იყო ტყითა და კლდითა**, და მკუდრნი კლარჯეთისანი იყვნეს **კაცნი მკვირცხლნი და მკედარნიცა**"[43].

განსაკუთრებული ექსპრესიითაა აღწერილი გოლიათთა შერკინების საბრძოლო სცენები: **ბრძოლის** აღწერისას გამოყენებულია ულამაზესი შედარებები, საბრძოლო გამამხნევებელი ძახილი – ნუგეშისცემა **ხმითა საზარელითა** ორთაბრძოლის ერთ-ერთი მთავარი კომპონენტია: "ხოლო ვითარცა მოიწივნეს სპანი იგი ნებროთისნი, მაშინ მიეგებნეს შუდნი იგი გმირნი ძმანი ჰაოსისნი სპითა ძლიერითა. ხოლო ჰაოს სპითა უძლიერესითა დაუდგა უკანით, ზურგით. იქმნა მათ შორის **ბრძოლა სასტიკი**, რომელი **ემსგავსა სასტიკებასა ჰაერისასა**, რამეთუ **მტუერი ფერკისა მათისა ვითარცა ღრუბელი სქელი; ელვა აბჯრისა მათისა ვითარცა ელვა ცისა; კმა პირისა მათისა ვითარცა კმა ქუხილისა; სიმრავლე ისართა და ტყორცა ქვისა მათისა ვითარცა სეტყუა კშირი, და დათხევა სისხლისა მათისა ვითარცა ღუარი სეტყუათა**. განძლიერდა ბრძოლა მათ შორის, და მოსწყდა ორგნითვე ურიცხუ"[44]; "**აღიზახნეს ორთავე კმითა სასტიკითა**, და მიეტევნეს ურთიერთას. და იწყეს ორთავე გურემად ოროლითა, და ვერა ჰკუეთდეს საჭურველსა ერთმანეთისასა. და ბრძოლისა სიგრძესა შინა განუტყდა ოროლები, აღმოიღეს ჩუგლუგები და იწყეს ბრძოლად ჩუგლუგებითა. ოდეს უხეთქიან ჩუგლუგი იგი საჭურველსა ზედა მათსა, ჰგუანდის **კმა იგი კმასა მას უროს მჭედლისასა, ოდეს ეცემის გურდემლსა; და კმა ზახილისა მათისა მსგავს იყო ქუხილისა**.

მაშინ ვერ სძლეს ურთიერთას. დაშურეს და უკუდგეს იმიერ და ამიერ. შეღამდა დღე იგი და განისუენეს ორთავე, და დილეულ კუალად გამოვიდეს და აღიღეს მშულდები, და იწყეს რბევად და სრვად ერთმანერთისა. ჰკრა ადერკი ისარი მკერდსა არშაკისსა და ვერღარა უფარა სიმაგრემან საჭურველისამან; განვარდა ზურგით, და ჩამოვარდა არშაკ ცხენისაგან[45]. "მაშინ იქმნა **ბრძოლა დიდძალი** მათ შორის, და გაგრძელდა მათ შორის ბრძოლა სამ ჟამითგან ვიდრე მეცხრედ ჟამადმდე. და მოსწყდა ორგნითვე ურიცხუ, და **აღკდა მტუერი, და დღე ბნელ იქმნა ვითარცა ღამე**. და აღრეულ იყვნეს ერთგან და ვერღარა იცნობდეს ერთმანეთსა მტუერისა მისგან"[46]; "მაშინ იყო სპარსთა შორის კაცი ერთი გოლიათი, სახელით ჯუმბერ, რომელი ლომსა კელითა შეიპყრობდა. და მან სთხოვა ბრძოლა თავის-თავ

[43] ქართლის ცხოვრება, I, 48.
[44] ქართლის ცხოვრება, I, 6-7.
[45] ქართლის ცხოვრება, I, 34.
[46] ქართლის ცხოვრება, I, 47.

მეფესა ფარსმანს. ხოლო ფარსმან ქუელი სიხარულით აღიჭურა და განვიდა. **და აღიზახნეს ორთავე კმითა სასტიკითა, და მიეტევნეს ურთიერთას, და იწყეს ბრძოლად კრმლითა. და კმა ბრძოლისა მათისა ემსგავსა კმასა ქუხილისა და ტეხისასა.** აჯობა ფარსმან, ჩამოაგდო და მოკლა, და მოიქცა სპისა თჳსისა კერძო, და კმა-ყო კმითა მაღლითა და რქუა მათ: **"აჰა, ლომნო მძჯნვარენო, ცხოვარნი დასტყჳლნი"**[47]; და იწყეს ბრძოლად ბუმბერაზთა. და განვიდა ამაზასპ მშჳლდითა, და იწყო სროლად **გულითა ფიცხელითა და მკლავითა ძლიერითა; ეზომ შორით ისროდა, რომელ დამართებითა მდგომთა ოჳსთაგან არა შეიტყუებოდა და არცა ინახვებოდა სიშორითა, თუ ყოვლად აქუს მშჳლდი.** და მან ჰკრის ისარი, რომელსა ვერ დაუდგის სიმაგრემან საჭურველისამან. და მას დღესა შინა ამაზასპ თავის-თავითა მოკლა ბუმბერაზი თხუთმეტი რჩეული და ცხენი მრავალი"[48].

ფარნავაზის შესახებ მონაკვეთს არ ჰქვია ქება ან შესხმა, მაგრამ რასაც ავტორი ქმნის, ეს არის ფიზიკური და სულიერი ძალის, შემართების, მხნეობის ძალიან შთამბეჭდავად ნაძერწი მხატვრულ-ეთიკური პორტრეტი[49]. ფარნავაზის შესახებ გარკვეულია, ვინ, სადაური და ვისი შთამომავალი იყო – "მამულად ქართლელი". დახასიათებულია როგორც **"კაცი გონიერი, მხედარი შემმართებელი და მონადირე ხელოვანი"**; "ამან განავრცო ენა ქართული, და არღარა იზრახებოდა სხუა ენა ქართლსა შინა თჳნიერ ქართულისა, და ამან შექმნა მწიგნობრობა ქართული"; "ძლიერ ჰყო ქუეყანა თჳსი"[50].

გოლიათთა შერკინების დროს, გამარჯვებულად ითვლებოდა ის მხარე, ვისი წარმომადგენელიც იყო ორთაბრძოლაში მოგებული, რადგან მას

---

[47] ქართლის ცხოვრება, I, 52.

[48] ქართლის ცხოვრება, I, 55.

[49] ლეონტი მროველის "მეფეთა ცხოვრებაში" ფარნავაზის ეპიზოდს ზოგიერთი მკვლევარი "დამოუკიდებელ მხატვრულ ნაწარმოებად" გამოყოფს (ბარამიძე რ., ფარნავაზ ძლიერ ჰყო ქვეყანა თვისი, თბ., 1992. ბარამიძე რ., ქართული მწერლობის სათავეებთან ("ცხოვრება ფარნავაზისი"), მესამე საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები, თბ., 1999, 152-165). სხვების აზრით კი, რადგანაც თხრობა უწყვეტია და ფარნავაზის თავგადასავალი უცხოელ აზოსთან ბრძოლას უკავშირდება, რაც წინა თავში მონათხრობის გათვალისწინების გარეშე ბუნდოვანი იქნებოდა, თანაც, რადგან ყველაფერი ორგანულადაა ჩართული თხრობაში მხატვრულ-სტილისტური თუ ტერმინოლოგიური თვალსაზრისით, და "შინაარსობრივადაც მასალა მთლიანობაში არის გააზრებული და მწყობრად აგებული, ლოგიკური ისტორიული პერსპექტივების დაცვით", ასეთი დაშვება მექანიკურია (ხოშტარია-ბროსე ედ., ლეონტი მროველი და "ქართლის ცხოვრება", თბ., 1996, 13-28). უფრო მართებულადაა მიჩნეული იმის დაშვება, რომ ლეონტი მროველს ხელთ ჰქონდა წყარო ფარნავაზის ცხოვრების შესახებ, ლეგენდის საფუძველზე უფრო მოგვიანებით დაწერილი ცალკე თხზულების სახითაც (ზ. ალექსიძე, "მნათობი", №12, თბ., 1984, 15).

[50] ქართლის ცხოვრება, I, 26.

იცავდა და მფარველობდა თვით უფალი. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა ჯუანშერის მიერ შექმნილი ეკფრასისები. მრავალი ბრძოლა გადაიტანა ვახტანგმა, ავტორი გვიყვება დაწვრილებით ბრძოლისთვის მზადებაზე, ხოლო გადატანილი ომის შემდეგ ვახტანგ მეფე ყოველთვის თაყვანს სცემს ღმერთს და ამბობს: "კურთხეულ ხარ შენ, უფალო, რომელმან მოავლინე ანგელოზი შენი და დაეც მტერი ჩემი; შენ ხარ აღმამაღლებელი მოსავთა შენთა; შენ ხარ, რომელმან აღადგინი ქუეყანისაგან გლახაკი და სკორეთაგან აღამაღლი დავრდომილი"[51].

განსაკუთრებით მკაფიოდ, თანმიმდევრულად არის მხატვრულად ნაქანდაკევი მეფის **ეთიკური სახე**. იმ დროს როდესაც ქვეყანა გასაჭირშია მეფე ძალზე ახალგაზრდაა, მოცემულია მისი დახასიათება მეორე პირის მიერ[52]. იგი, გამჭრიახი და მჭევრმეტყველი, მეფეს სთავაზობს, სასახლეში დარჩეს, რადგან მისი სიკვდილი გამოუსწორებელი შეცდომა იქნებოდა, ხოლო თათბირის შემდეგ დაასახელოს რჩეული, რომელიც ბრძოლას უწინამძღვრებდა, და მისი სიკვდილის შემთხვევაში ქვეყანა გამოუვალ მდგომარეობაში არ ჩავარდებოდა. მაგრამ ახალგაზრდა მეფე იღებს მტკიცე გადაწყვეტილებას, თვითონ უხელმძღვანელოს ბრძოლას. მისი შემდგომი ყოველი ნაბიჯი დეტალურადაა გააზრებული და გათვლილი. მას აქვს რწმენა, რომ იგი გაიმარჯვებს ღმერთის შეწევნით, მას ჰყავს კარგად გაწვრთნილი ჯარი, პირადი გმირობის საოცარ მაგალითს უჩვენებს მეომრებს და ამხნევებს ამით. იგი გამჭრიახია, წინდახედული და ბრძენი (**სიბრძნე – უპირველესი მეფური ნიშანი**), ბუმბერაზთან შებრძოლებისას, იგი არ გადალახავს მდინარეს, არამედ ავალებს მოწინააღმდეგეს თვითონ გადმოვიდეს მდინარეზე საბრძოლველად, რადგან იგი მეფეა და მას უნდა ეახლოს მონა და ქვეშევრდომი, და არა პირიქით. მტერი კი, დარწმუნებული თავის უპირატესობაში, ადვილად ემორჩილება მის ამ ბრძანებას. მწერალი თანდათან გვაცნობს მის ბუნებასა და ფიზიკურ სიმხნევეს: "**უშიშ იყო, ვითარცა უხორცო, და იმედი ჰქონდა ღმრთისაგან და ძალისა თჳსისაგან**". შემდეგ თანდათანობით ვეცნობით მას როგორც შესანიშნავ **შუბოსანს, მშვილდოსანს, მარჯვე მოჯირითეს, ხმლით ბრძოლის უებარ გონიერ მეომარს**. როდესაც ვახტანგ მეფემ გადაწყვიტა ოვსეთზე ლაშქრობა, "განვიდა ქალაქით მცხეთით, და განასრულა სპანი თვისნი და

---

[51] ქართლის ცხოვრება, I, 153-154.

[52] "რამეთუ შენ, უმჯობესი ყოველთა მეფეთა ქართლისათა და მამათა შენთა უფროსი, ყოვლითავე სრული, **მსგავსი ნებროთ გმირისა**, გამოგაჩინა წინამძღურად ჩუენდა და მოცემულ ხარ ღმრთისა მიერ განმაქარვებელად ჭირთა ჩუენთა, ძუელთა და ახალთას. და უკეთუ ცოდვანი ჩუენნი არა დასძლევენ, შენ მიერ მოველით განქარვებასა ყოველთა ჭირთა ჩუენთასა..." (ქართლის ცხოვრება, I, 149).

განასხნა: მოეწონნეს **სიმრავლითა, ცხენკეთილობითა და მოკაზმულობითა, და იხილნა ყოველნი იგი მხიარულად და აზარვით,** რამეთუ სავსენი იყვნეს შურითა ოვსთათა". ...აღივსო სიხარულითა და მადლობდა ღმერთსა"[53]. შემდეგ მან "აღასრულა შჯდეული ერთი ლოცვითა, და მარხვითა, და ღამის-თევითა; და განუყო ხუასტაგი დიდძალი გლახაკთა. და დაუტევნა განმგებელად სამეფოსა თჳსისა დედა მისი საგდუხტ და დაჲ მისი ხუარანძე, და დაწერა ანდერძი"[54].

შემდეგ მხატვრული შედარებების გამოყენებით, ექსპრესიულად აღწერილია ვახტანგ მეფე ბრძოლის დროს: "...მაშინ ვახტანგ **სიფიცხლითა თუალთათა, და სიმახულითა გონებისათა, და სიკისკასითა ტაიჭისა მისისათა** ირიდებდა ისარსა: რამეთუ შორსვე იხილის ისარი მომავალი, და უხლდებოდა და სიმარჯვით მიეახლებოდა. ამიერ და იმიერ სპათაგან იყო ცემა ბუკებისა და დაბდაბთა. და **იზახდეს ქმითა აღწევნულითა** სპანი ორნივე, ქართველნი და ოვსნი, რომლითა **იძრვოდეს მთანი და ბორცუნი.** და ვერა ჰკრა ისარი, ორისა ისრისაგან მეტი, ბაყათარ ფარსა ვახტანგისსა, და ვერ ჰკუეთა ყოვლად. და კუალად ჰკრა სხუა ისარი ცხენსა ვახტანგისსა, და გააგდო შიგა. და ვიდრე დაეცემოდა ცხენი ვახტანგისი, მიუკდა ზედა და უხეთქნა კრმალი მჯარსა ბაყათარისსა, და ჩაჰკუეთა ვიდრე გულამდე.

მაშინღა დაეცა ცხენი ვახტანგისი, სწრაფით მიჰყო კელი და შეიპყრა ცხენი ბაყათარისი. და პირველ დავარდა ქუეყანასა ზედა, და თაყუანისცა ღმერთსა, და შეწირა მადლობა უმეტეს პირველისა. აღჯდა ცხენსა ბაყათარისსა, და მოდგა მახლობელად სპათა თჳსთა, და რქუა ქმითა მაღლითა: "მჯნე იყვენით და განძლიერდით, რამეთუ ღმერთი ჩუენ-კერძო არს"[55].

ვახტანგ მეფის პირად გმირობასთან პარალელურად აღწერილია მოწინააღმდეგეთა ბრძოლა, ბრწყინვალე შედარების გამოყენებით. ჯარის წყობის აღწერა: "ხოლო სპანი იგი წარემართნეს **განმზადებულნი, ცხენთოროსანნი და ჯაჭუ-ჩაბალახოსანნი, წინა კერძო და მათ უკანა ქუეითნი, და ქუეითთა უკანა სიმრავლე მკედართა.** და ესრეთ მიმართეს ოვსთა. ხოლო ოვსნი წარმოდგეს ქარაფსა ზედა და **დაასხეს ისარი, ვითარცა წჳმა მძაფრი.**

მაშინ ვახტანგ მეფე მოქცეულ იყო სპასა მისსა ზურგით რჩეულითა მკედრითა, **უზახებდა და განაძლიერებდა** და ნუგეშინის-ცემდა სპათა მისთა. მაშინ წინა ცხენ-თოროსანთა აღვლეს გზა ქარაფისა, აკდეს ვალესა, და აღუდგეს უკანა ქუეითნი და შემდგომად სიმრავლე მკედართა. და იქმნა

[53] ქართლის ცხოვრება, I, 151.
[54] ქართლის ცხოვრება, I, 155
[55] ქართლის ცხოვრება, I, 155.

ბრძოლა ძლიერი მათ შორის. ხოლო ვახტანგ უკეთუ მარჯუენით-კერძო იბრძოდის, მარცხენით-კერძო ძრწოდიან; და უკეთუ მარცხენით-კერძო იბრძოდის, მარჯუენით-კერძო ძრწოდიან. და ეგოდენსა სიმრავლესა სპათასა იცნობებოდა **ქმა ვახტანგისი, ვითარცა ქმა ლომისა**"[56]. ეს შედარება ეხმიანება ჯუანშერისაეე თხზულებაში მოტანილ შემდეგ ციტატას: "დაემორჩილენით თქუენ მეფეთა, რამეთუ არა ცუდად კრმალ აბიეს, რამეთუ ღმრთისა მიერ მთავრობს, **ვითარცა ლომი შორის ცხოვართა**"[57].

ლომს ადარებს განრისხებული მეფის გამოხედვას უამთააღმწერელიც: მეფემ შეხედა უკან მდგარ ჯაყელს "და იხილა სარგის ბრდღვინვისა ლომისა **მსგავსად**"[58].

ბრწყინვალედ მოგებული ბრძოლების შემდეგ, მწერალი გვაცნობს მეფის პორტრეტსაც. აღწერა არის ეპიკური სტილის: უმშვენიერესი სახის შთამბეჭდავი სურათი მოკლებულია კონკრეტულ შტრიხებს, ხაზგასმით აღნიშნულია მხოლოდ მეფის გამორჩეული **სიმაღლე, ფიზიკური სიძლიერე და მოქნილობა ტანისა**: "მას უამსა იყო ვახტანგ წლისა ოცდაორისა; და იყო იგი **უმაღლეს კაცთა მის უამისათა**, და **უშუენიერეს სახითა და ძლიერი ძალითა**, რომელ ჭურვილი ქუეითი ირემსა მიეწიის, უპყრის რქა და დაიჭირის, და ცხენი ჭურვილი აღიღის მკართა ზედა და მცხეთით აღვიდის ციხესა არმაზისასა. და მარტო იყო იგი ძე მამისა მისისა, და ერთი დაჲ მისი ხუარანძეცა იყო ძლიერი და შუენიერი..."[59]. ვახტანგ მეფის ტანის სიმარჯვესა და მოქნილობას სინდთა მეფესთან ბრძოლის დროსაც გამოჰკვეთს მწერალი: "მაშინ იწყეს რბევად მრგულივ ნავარდსა, და ღონესა ეძიებდეს ორნივე, რათამცა შეჰყვეს წუერსა ჰოროლისასა, მაშინ დაიჟამა სინდთა მეფემან შეყოლა ვახტანგის ჰოროლის წუერისა და შეუტევა, რათამცა სცნა ჰოროლნი. ხოლო **სიმკნითა და სიკისკასითა ტანისა** მისისათა მიუდრკა ვახტანგ ჰოროლსა და წარკდა, და **შემოუმრგლო ვითარცა გრიგალმან** და სცნა ჰოროლნი სინდთა მეფესა ბეჭსა მარცხენასა..."[60].

განსაკუთრებული სიუხვითაა წარმოდგენილი ეკფრასისები "მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ტექსტში, ძირითად გამომსახველობით ხერხად გამოყენებულია შთაბეჭდილება. მხატვრულადაა აღწერილი **შიში და შიშის მომგვრელი ის ზემოქმედება**, რასაც ადამიანები გრძნობენ კერპების მიმართ, დანვრილებითაა აღწერილი კერპთა ქანდაკნი და ის კონკრეტული

[56] ქართლის ცხოვრება, I, 153-154.
[57] ქართლის ცხოვრება, I, 197.
[58] ქართლის ცხოვრება, II, 247.
[59] ქართლის ცხოვრება, I, 159.
[60] ქართლის ცხოვრება, I, 194.

წუთი და ვითარება ავდრის დროს, როცა დაბერა ერთ წამში ამოვარდნილმა დასავლეთის ქარმა, გაისმა საზარელი ქუხილის ხმა, მოიქუფრა ცა, ერთად შეიყარა ავის მომასწავებელი საშინელი ღრუბლები, როცა მზის ჩასვლისას დაქროლა სიომ და თან მოიტანა და გავრცელდა აუტანელი სიმყრალის სუნი, ხალხი მიმოიფანტა, მაშინ იქუხა რისხვის ღრუბელმა, წამოვიდა უმსხვილესი სეტყვა და დაამსხვრია და კლდის ნაპრალში ჩაყარა კერპნი. ჩვენ დანამდვილებით არ ვიცით, ზუსტად ასე მოხდა თუ არა კერპების დამსხვრევა, მწერალი რეალურად გამოხატავს თუ არა ბუნების მოვლენებს, შესაძლებელია, იგი უფრო სუბიექტურია, როცა მისთვის სასურველი კუთხით გვიჩვენებს მომხდარს, რადგან სურს სწორედ ასეთი ემოციები და გრძნობები აღძრას მკითხველში, ასე გააძლიეროს შთაბეჭდილებები და მან თავის მიზანს სრულად მიაღწია ბუნების ცვალებადი სურათის მძაფრი აღწერის საშუალებით. ავტორი აღწერას ამძაფრებს იმითაც, რომ შეფარულად კერპმსახურთა შიშს უპირისპირებს უფლის რისხვისა და სამართლის წინაშე უფრო ძლიერ შიშს.

"ხოლო წმიდამან ნინო შეუსწრო ციხედ არმაზად, და დადგა იგი მახლობელად კერპისა მის ნაპრალსა ზღუდისასა. და ხედვიდა საკურველებასა მიუწდომელსა და ენითა გამოუთქმელსა, ვითარღა იყო **ზარის აღსაკდელი იგი შიში მეფეთა, მთავართა და ყოვლისა ერისა წინაშე კერპთა მათ წარმოდგომილთა.** და იხილა წმიდამან ნინო, რამეთუ დგა **კაცი ერთი სპილენძისა, და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭუ ოქროსი, და თავსა მისსა ჩაბალახი მყარი, და თუალნი ესხნეს ზურმუხტი და ბივრილი, და კელთა მისთა აქუნდა კრმალი ბრწყინვალე, ვითარცა ელვა, და იქცეოდა კელთა შინა.** უკეთუ ვინმე შეეხებინ, თავი თუსი სიკუდილად განწირის და იტყჳნ: "ჩემდა, ნუ უკუე დასამე-ვაკლე დიდებასა დიდისა ამის ღმრთისა არამაზისსა, ანუ შე-სამე-ვსცეთ სიტყუად ებრაელთა თანა, გინა მოგუთა თანა სმენისა; და რომელ იტყჳან უცებნი უცხოსა ვისთუსმე ღმრთისა, ნუ უკუე პოოს რამე ბინი და მცეს მე მახული იგი მისი, რომლისაგან ეშინის ყოველსა!. და შიშით თაყუანის-ცემენ მას.

და კუალად **მარჯუენით მისსა კაცი ოქროსი და სახელი მისი გაცი; და მარცხენით მისსა უდგა კაცი ვეცხლისა, და სახელი მისი გაიმ, რომელნი-იგი ღმერთად უჩნდეს ერსა მას ქართლისასა"**[61].

ამას მოსდევს **ავდრის აღწერა**: "და ვითარცა დაასრულა ლოცვა ესე წმიდამან ნინო, და წამისყოფა იყო ოდენ თუალისა – **აღდგეს დასავლით ქარნი და შაერნი, და ჰმა სცეს ქუხილითა, ჴმითა საზარელითა, და გამოჩნდეს ღრუბელნი მოსწრაფედ ნიშნითა საშინელითა. და მოიღო ნიავმან**

[61] ქართლის ცხოვრება, I, 89-90.

დასავალისა მზისამან სული ჯერკულისა მწარისა და ნაღვლისა მყრალისა. რომელი-ესე იხილა რა სიმრავლემან ერისამან მათ ზედა მომავალად, მაშინ ივლტოდა ყოველი კაცი ქალაქად და სოფლად. მიეცა დრო, ვიდრემდის შეესწრნეს კაცნი საყოფელთა მათთა შინა. და მეყსეულად მოიწია რისხვისა იგი ღრუბელი, მწარედ სასტიკი, და მოილო სეტყუა ლიტრისა სწორი ადგილსა მას ოდენ ზედა, საყოფელსა კერპთასა. და დააწულილნა კერპნი იგი და დამუსრნა, დაარღვივნა ზღუდენი ქარმან სასტიკმან და შთააბნივნა კლდეთა ნაპრალსა. ხოლო წმიდა ნინო დარჩა მშჳდობით ადგილას მას, სადა პირველ შესრულ იყო"[62].

აღწერილია ბუნების საოცარი გამოვლინება, მიუვალ კლდეზე ამოსული სიცოცხლის აღმდგენი ხე, რომელიც გაკვირვებას იწვევდა თავისი კეთილსურნელებით, მშვენიერებით. ზამთარში ფოთოლი არ სცვივა და მწვანე რჩება. ამავე დროს აქვს სამკურნალო თვისებები. წარმართმა ხალხმა იცის ამ ხის გასაკუთრებულობა და უნდა ვივარაუდოთ, რომ ალბათ თაყვანსაც სცემდნენ და ადიდებდნენ მას. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ თვით უფლის მიერ არის ამ ხის ნერგით მონიშნული ეს ქვეყანა ღმრთის მსახურად და თაყვანისცემისათვის, რათა აქ გაცხადდეს და გავრცელდეს მისი სარწმუნოებრივი მადლი. ეპისკოპოსი თვლის, რომ ეს ხე უფლის მიერ არის დამკვიდრებული ამ ადგილას გარკვეულ დრომდე, რათა სწორედ ამ ხისაგან შეიქმნას ჯვარი პატიოსანი. განსაკუთრებით შთამბეჭდავი ლეონტი მროველის მიერ **სასწაულმოქმედი მშვენიერი ხის აღწერა** ხდება იმის გამოც, რომ გამოხატულია ქართველთა ქვეყნის მესიანისტური დანიშნულების შეგნება – "ღვთის მსახურ" ქვეყნად გამოცხადება შემდეგი სიტყვებით: "აჰა ესერა, **ჭეშმარიტად პირველითგანვე დამარხულ არს ქუეყანა ესე ღმრთისაგან მსახურად თჳსად**, რამეთუ ღმრთისაგან აღმოსცენდა ხე იგი დამარხული ჟამისა ამისთჳს. რამეთუ ან მოეფინა მადლი ღმრთისა ქართლსა, და მის ხისაგან ჯერ არს შექმნად ჯუარი პატიოსანი, რომელსა თაყუანის-ცეს ყოველმან სიმრავლემან ქართლისამან[63]".

დავით აღმაშენებლის და თამარ მეფის ისტორიკოსების თხზულებებს შეიძლება ვუწოდოთ პანეგირიკი, სწორედ ამ ნაწარმოებებშია გადაჯაჭვული ერთმანეთთან ენკომიონი და ეკფრასისი. ეს ორი ნაწარმოები: "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი" და "ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი" არის დამოუკიდებელი პანეგირიკული ეკფრასისის ნიმუშები, რომლებშიც ჩართულია აგრეთვე კიდევ სხვა დამოუკიდებელი ეკფრასისები.

[62] ქართლის ცხოვრება, I, 91.
[63] ქართლის ცხოვრება, I, 119.

"ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის" ავტორი იცნობს "ისტორიათა მწერლობასა შინა კელმწიფეთა შემსხმელობისასა" და "...თჳთეულისა საქმისა შესატყჳსებასა, აღმკულებასა სიტყჳთა და საქმითა", ხოლო დასაგმობ პირთა "აღძეგლნა ბოროტთა საქმეთა შინა"; იცნობს "ისტორიასა და ვასილოგრაფსა, რომელ არს "მითხრობა მეფეთა"[64]. შესხმის პარალელურად გამოყენებულია ეკფრასისის სახე, ე. წ. χαρακτηρισμοί – ხასიათები, ანუ გარეგნულ-ეთიკური ხასიათის თანმიმდევრულად გადმოცემა, მაგრამ არა მხოლოდ კონკრეტული აღწერით, არამედ სიმბოლურ-ალეგორიული სახეებითაც[65].

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსისათვის დამახასიათებელია მაღალფარდოვანი სტილი. ღრმადგანსწავლული ავტორის ნაწერში იგრძნობა ბიბლიის გავლენა, მოჩანს ცოდნა ანტიკური მწერლობის პერსონაჟებისა და სიუჟეტების, რიტორიკული თეორიისა და ხერხების. მის ნაწარმოებში "ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი" უხვადაა გამოყენებული პოეტური შედარებები, მხატვრული ეპითეტები.

პირველი დიდი თურქობის დროს **გაპარტახებული ქვეყნის მდგომარეობის** ეკფრასისი: თოვლის მოსვლამდე თურქები ყველაფერს აჩანაგებდნენ. ხალხი აქა-იქ შემორჩენილი იყო ტყეებში, კლდესა და გამოქვაბულებში. მთიულეთს ან სხვა სიმაგრეებს თავშეფარებულნი ზამთრის სიფიცხით, უსახლობითა და შიმშილით ამოწყდნენ. მოოხრებულ ქვეყანაში მხეცნი და ნადირნი გამრავლდნენ. წმინდა ეკლესიები გადააქციეს ცხენთა სადგომად, იქვე კლავდნენ მღვდლებს მახვილით. მოხუცებულთა შეწყალება არ იცოდნენ, ტყვედ მიჰყავდათ ყველა. ქალები შეგინებულნი, ჭაბუკნი დასაჭურისებულნი, ჩვილები დაფანტულ-დატაცებულნი. ცეცხლით დაწვეს შენობები, წყლის ნაკადულთა ნაცვლად სისხლის მდინარენი დიოდა.

აკლებული ქვეყნის აღწერის შემდეგ აღწერილია თურქი მალიქ-შას, ცოტა მოულოდნელი, დადებითი პორტრეტი: "რამეთუ იყო კაცი იგი მალიქ-შა ვითარცა სიდიდითა კიდეთა მპყრობელობისათა შეუსწორებელ, ეგრეთვე **სახითა სიტკბოებისათა და სახიერებითა აღმატებულ ყოველთა კაცთასა**, რომლისანი მრავალ არიან და სხუანიცა ურიცხუნი საცნაურე-

---

[64] ქართლის ცხოვრება, II, 2.

[65] მ. ქადაგიძე, "ცხოვრება მეფეთ მეფისა თამარისი" ქართული მხატვრული აზროვნების ფორმირების კონტექსტში, ქართული წყაროთმცოდნეობა, VIII., თბ., 1993, 132-138; მარსაგიშვილი მ., ისტორიული და მხატვრული მწერლობის ძეგლთა შედარებითი ანალიზის საკითხისათვის (შოთა რუსთველის სავარაუდო ისტორიული თხზულების შესახებ), აკადემიკოს ივანე ჯავახიშვილის ხსოვნისადმი მიძღვნილი რესპუბლიკური სამეცნიერო სესია "ძველი ქართლის ცხოვრება", თბილისი, 1989 წლის 25-27 აპრილი, მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1989, 32-33.

ბანი, **მართლმსაჯულობანი, მონყალებანი, ქრისტიანეთა სიყუარული,** და, რათა არა განვაგრძოთ სიტყუა, ყოველად უბოროტო რამე გონება ყოვლით-კერძო აქუნდა"[66].

გიორგი ჭყონდიდელის, მწიგნობართუხუცესის აღწერა: "კაცი **სრული ყოვლითა სიკეთითა სულისა და კორცთასა, სავსე სიბრძნითა და გონიერებითა, განმზრახი, სჯანი და ფრთხილი, თანააღზრდილი აღმზრდელი პატრონისა და თანაგანმკაფელი ყოველთა გზათა, საქმეთა და ღუანლთა მისთა**".

ხოლო ყივჩაყნი მეფე დავითმა გამოარჩია შემდეგი თვისებების გამო: "უწყოდა კეთილად ყივჩაყთა ნათესავისა სიმრავლე. და **წყობათა შინა სიმკნე, სისუბუქე და მიმოსლვა, სიფიცხე მიმართებისა, ადვილად დამჭირვლობა და ყოვლითურთ მომზავებლობა ნებისა თჳსისა.** და ამათ თანა უადვილეს იყვნეს მოსლვად მახლობელობითაცა და უპოვარებითა"[67].

ერთ პატარა მონაკვეთში შესანიშნავად არის გადმოცემული დემეტრეს გამეფება თავად დავითის მიერ და შემდეგ დავითის მიცვალება და იმქვეყნიური **სასუფევლის აღწერა**: "ვითარცა პირველმან დავით სოლომონ, ამანცა თჳსითა კელითა დასუა საყდართა თჳსთა ძე თჳსი დიმიტრი, სახელით ოდენ ცვალებული, მარადღე გარდამონასახი, ყოვლითურთ მსგავსი მამულთა ძირთა, და დაადგა თავსა შუენიერსა გურგჳნი ქვათაგან პატიოსანთა, ვიტყუ უკუე სათნოებათა მამულთა, და შეარტყა წელთა ძლიერთა მახული, ეჰა, რაბამ სჯანად კმარებული, და შემოსა პორფირი მკლავთა ლომებრთა და ტანსა ახოვანსა. და დაულოცა ცხოვრება წარმართებული და განგრძობა დღეთა ბედნიერობით, თაყუანისცემად მისა მეფეთა ქუეყანისათა და ყოველთა წარმართთა მონებად მისა, გამობრწყინვებად დღეთა მისთა სიმართლე და მრავალი მშუდობა. და ესრეთ განცვალა *ქუენა მოქალაქობა ზენად სუფევად, რომლისა მკუდრნი განკჳნილ არიან შრომათაგან და ოფლთა და ზრუნვათა, და მუნ მეფობს სიმდიდრეთა მათ ზედა, რომელნი წინა წარგ ზავნნა, საუნჯეთა მათ მალალთა და მპარავთაგან უშიშთა დალევნისა და მოკლებისაგან, ქალაქსა მას, რომლისა შუენიერება არა უხილავს თუალსა სხეულიანსა და რომლისა ბრწყინვალება ვერა აღვალს გულსა ხორციელსა, ვერცა სასმენელი დაიტევს სმენილსა. რამეთუ მუნ არს შუება და სიხარული, რომელსა არა აქუს მწუხარება და სიმდიდრე, რომელსა არა შეუდგს სიგლახაკე და მხიარულება, რომელსა არა განკუეთს ურვა და*

[66] ქართლის ცხოვრება, I, 320.
[67] ქართლის ცხოვრება, I, 336.

მეფობა, რომელსა არა აქუს აღსასრული, და მუნ არს ცხოვრება, რომელსა არა შეამღურევს სიკუდილი"[68].

რათა ვაჩვენოთ, რომ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსთან მართლაც არის თხრობა შეყოვნებული აღწერით, საკმარისია იგივე ეპიზოდი შევადაროთ ლაშა გიორგის-დროინდელი მემატიანის თხრობას: დავითმა "სიცოცხლესავე შინა მისსა დასუა მეფედ ძე მისი დემეტრე, და დაადგა გურგუნი თჳთ მისითა კელითა. დაიპყრა სამეფო ტახტი და საჯდომი მკლავითა ლომებრივითა მისათხრობელად ბრძენთა ქების-მოყუარეთათჳს"[69].

განსაკუთრებით მძაფრად, ერთგვარი დრამატიზმითაა გადმოცემული დავით მეფის ცხოვრება და **ეთიკური სახე**[70], რომლის აღწერისას მწერალი ცდილობს მისდიოს რიტორიკის კანონებს და **მრავლისაგან ყოვლად მცირედი და კნინი წარმოთქვას**: "ხოლო თჳთ მეფე არა თუ ვითარცა სხუა ვინმე ზურგით უდგა ოდენ სპათა თჳსთა, ანუ შორით უზახებდა, ვითარცა ერთი მთავართაგანი ვინმე, არამედ უპირატეს ყოველთასა თჳთ წინა უვიდოდა, და ვითა **შეუზახებდა კმითა მაღლითა, და ვითა გრიგალი მი-და-მო იქცეოდა. და თჳთ გოლიათებრ მიმართებდა და მკლავითა მტკიცითა დაამკობდა ახოვანთა, სრვიდა და დასცემდა წინა დამთხუეთა ყოველთა,** ვიდრემდის ფრიადისა ცემისაგან არა თუ ვითარცა ძუელსა დავითს ელიაზარის კელი ჯრმლისა ვადასა ოდენ დაეწება, არამედ ჯრმლით მისით უკმომდინარითა სისხლითა წელნი აღსავსე ესხნეს, რომელი შემდგომად ომისა გარდაკდისა და სარტყლისა განჯსნისა საცნაურ იქმნა, ქუეყნად რა დაითხია ესეოდენი მტკნარისა სისხლისა შეყინებულისა, რომელსა პირველ განხილვისა თჳთ მისგან ვგონებდით გამოსრულად"[71].

მებრძოლი მეფის პორტრეტს მოსდევს სახე **ტაძრის მაშენებელი და შემამკობელი მეფისა,** მეფე, რომელიც აშენებს ქსენონს, თვით განიკითხავს, ასაჩუქრებს და უვლის სნეულებს. დავითის მიერ აშენებული გელათის ტაძარი არ არის დაწვრილებით აღწერილი, არამედ აღნიშნულია ზოგადი ფრაზებით ადგილმდებარეობა მისი, ავსება წმიდათა პატიოსანი ნაწილებითა და წმიდა ხატებით "და სიწმიდისა სამსახურებელთა ყოვლად დიდებულთა და სხუათა ნივთთა ძნიად საპოვნელთა".

დავითს მწერალი უწოდებს ახალ ალექსანდრეს, "დაღათუ იყო უამითა შემდგომი, არამედ არა საქმითაცა, არცა განზრახვითა, არცა სიმკნითა უმ-

---

[68] ქართლის ცხოვრება, I, 363.

[69] ქართლის ცხოვრება, I, 365.

[70] გ. კუჭუხიძე, ქრისტეანი მეფის სახე-იდეალი "დავით აღმაშენებლის ცხოვრებაში", ლიტერატურული ძიებანი, XXI, თბ., 2000, 87-96.

[71] ქართლის ცხოვრება, I, 329.

ცირე, და თჳთ მათ საქმეთა შინა, რომელთა მძლედ ითქმის ალექსანდრე, არა უმდაბლე, არამედ **მრავლითა უმაღლეს** მგონიეს ესე. და რაოდენ საწუთოთა და ჯორციელთა შინა იგი მისთა სწორთა და მისგან და მის ჟამისათა ყოველთა უმაღლეს და უზეშთაეს იყო, ეგეოდენ ესე საღმრთოთა და ქრისტეს მცნებათა შინა ჯორციელთაე თანა მისთა პირველთა ყოველთა ჰმატდა. რამეთუ არა სცა ძილი თუალთა, არცა ჰრული წამთა, არცა განსუენება ჯორცთა თჳსთა; არცა მიდრკა გემოვნებათა მიმართ, არცა ნებასა ჯორცთასა; არა სასმელ-საჭმელთა, არცა სიმღერა-სიღოდათა და არაურთითა არარა ჯორციელთა შეაკრა გონება, გარნა საღმრთოთა და სასულიეროთა ყოველთა დასრულებად და უდებებად მზიდველითა ნებისათა"[72].

დიდგორის ომის აღწერა არაა დეტალური: "ხოლო მეფემან დავით, **უშიშმან და ყოვლად უძრავმან გულითა,** თუ ვითარ წინაგანაწყო სპა მისი, და თუ ვითარ ყოველი საქმე შუენიერად და ღონიერად ყო, რაბამ რამე წყნარად, უშფოთველად და გამოცდილებით და **ყოვლად ბრძნად განაგო,** და თუ ვითარ თჳსნი **სპანი დაიცენა უვნებელად,** – ამათ ყოველთათჳს არა ჩუენი, არამედ ვგონებ, რომელ **ყოველთა ბრძენთა სოფლისათა ენა ვერ შემძლებელ არს მითხრობად ზედამიწევნით ყოველსავე.** რამეთუ პირველსავე ომსა იოტა ბანაკი მათი და ივლტოდა, რამეთუ **კელი მაღლისა შეეწეოდა, და ძალი ზეგარდამო ფარვიდა მას, და წმიდა მოწამე გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინაუძღოდა მას და მკლავითა თჳსითა მოსრვიდა ზედამოწევნულთა უსჯულოთა მათ წარმართთა,** რომელ თჳთ იგი უსჯულონი და უმეცარნი მოღმართ აღიარებდეს და მოგჳთხრობდეს სასწაულსა ამას მთავარ-მოწამისა გიორგისსა, და ვითარითა ღონითა მოსრნა სახელოვანნი იგი მებრძოლნი არაბეთისანი...".

"ხოლო სპანი ჩუენნი და უფროსად ყოველი სამეფო აღივსო **[ნადავლის აღწერა]** ოქროთა და ვეცხლითა, არაბულითა ცხენებითა, ასურულითა ჯორებითა, კარვებითა, სრა-ფარდაგებითა, სხჳთა უცხოთა ჭურჭლებითა საბრძოლელთა თჳთო-სახეთათა, ქოსთა და ფილაკავანთათა, სასმურთა ტურფათა და სანადიმოთათა, საბანელთა და სამზარეულთათა, – რაოდენმან ქარტამან და მელანმან დაიტიოს აღწერად"[73].

სულთანი შიშისაგან ძრწოდა. ძღვნად გამოუგზავნა: "საჭურჭლენი მძიმენი, ტურფანი, მრავალფერნი, მფრინველნი და ნადირნი უცხონი და ძჳრად საპოვნელნი, და ეძიებნ მშჳდობასა და სიყუარულსა და ყივჩაყთაგან არა რბევასა"[74].

---

[72] ქართლის ცხოვრება, I, 338.
[73] ქართლის ცხოვრება, I, 341.
[74] ქართლის ცხოვრება, I, 346.

კვლავ რიტორიკული ხერხის გამოყენებით – **"რომელთაგანი მცირედნი მრავლისაგან, ვითარცა სასმელი ერთი მტკურისაგან, ჩვენცა მივსცეთ თხრობასა"** – აღწერილია დავითის **სულიერი სათნოება – "ნავი უფასოთაგან ტკბილთა სათნოებისათა"**: "საღმრთო წერილი, რომელიცა ნახა ქართულ ენაზე, შეიყვარა და შეითვისა. ესენი იყო მისი საზრდელი, გემო, ტკბილი სასმელი სასაწადეი; შვება, განცხრობა საწვრთნელი და სასარგებლო. დღე და ღამე მიმოსვლათა შინა მიმდემთა, ლაშქრობათა მოუწყენელთა, შრომათა განუსუნებელთა წიგნები ეტყრთა სიმრავლესა ჯორთა და აქლემთასა; და სადა გარდაკდის ჰუნესა, პირველ ყოვლისა წიგნნი მოაქუნდიან კელითა, და არა დააცადის კითხვა, ვიდრე არა დაშურის.

ხოლო შემდგომად სერობისა კვლავ წიგნის კითხვა. "...თჳთ ნადირობასა წიგნნი აქუნდიან კელთა". ხოლო "ვინ ჰგავნ კორციელი ანუ ვინ იხილა ესეოდენ **განმარჯუებული ნადირობასა შინა**". შემდეგ აღწერილია ის **საქმენი – "უფსკრულისაგან სამეფოთა საქმეთასა"**, რომელნიც ევალება მეფეს: "...რაოდენნი მართებანი და განსაგებელნი, კიდეთა პყრობანი, ნაპირთა ჭირვანი, განხეთქილობათა კრძალვანი, სამეფოსა წყნარებისა ღონენი, ლაშქრობათა მეცადინობანი, მთავართა ზაკვისა ცნობანი, მკედართა განწესებანი, საერონი შიშნი, საკელოთა და საბჭოთა სჯანი, საჭურჭლეთა შემოსავალნი, მოციქულთა შემთხუევანი და პასუხნი, მეძრუნეთა ჯეროვანნი მისაგებელნი, შემცოდეთა წყალობითნი წურთანი, მსახურებელთა ნიჭ-მრავლობანი, მოჩივართა მართალი გამოძიებანი, მოსაკითხავთა შესატყუსნი მოკითხვანი, სპათა დაწყობანი და ღონიერნი მიმართებანი...", "...ვერვინ **ძუელთა და ახალთაგან მეფეთა ემსგაესა, ვითარცა საქმენი წამებენ მზისა შარავანდთა უბრწყინვალესნი და ცხადნი, რომელნი სიბრძნითა თჳსითა ქმნნა**"[75].

იყო სამართლიანი მსაჯული, განმკითხავი გლახაკთა, ლავრანი, საკრებულონი და მონასტერნი შესანირავით გაამდიდრა და შეამკო.

"–ეკლესიანი აღაშენნა, რაოდენნი **კიდნი მდინარეთა სასტიკთა ზედა**, რაოდენნი **გზანი, საწყინოდ სავალნი, ქვა-ფენილ ყვნა**, რაოდენნი **ეკლესიანი**, წარმართთაგან შეგინებულნი, **განწმიდნა** სახლად ღმრთისად, რაოდენნი **ნათესავნი წარმართთანი** შვილად წმიდისა ემბაზისად მოიყვანნა და **შეაწყნარნა ქრისტესა**, და დადგა მისთჳს უმეტესი მოსწრაფება, რათამცა ყოველი სოფელი მოსტაცა ეშმაკსა და შეასაკუთრა ღმერთსა, რომლითა **მიიღო მადლი მოციქულობისა**, ვითარცა პაველე და ვითარცა დიდმან კოსტანტინე".

---

[75] ქართლის ცხოვრება, I, 347-348.

ხოლო ღმრთისა მიერ იყო მის ზედა ნიჭი და საქმე ყოვლად საკჳრველი, რომ არა რა დაეფარვოდა ყოვლადვე"[76].

შემდეგ კვლავ უხვი რიტორიკული ხერხების გამოყენებით აღწერილია მეფის პორტრეტი: "აჰა ესერა, **სახე არა უმსგავსო**, არამედ **ფრიადცა თანაშეტყუებული** ჩუენისა თჳთმპყრობელისა, და ყოვლად გამომსახველი სიტყჳთ საქმეთა თუალთა ჩუენთა ხილულთა. რამეთუ სიტკბოებისა, სახიერებისა და სიბრძნისა მისისა ხილვად წყურიელნი კიდით ქუეყანისათ შემოკრბებოდეს წინაშე მისსა. ვინ იყო ეზომ ტკბილ შემთხუევათა შინა, ვინ სატრფიალო ზრახვითა და სასურველ დუმილითა, იგივე **შუენიერ ხატითა, უშუენიერეს მორთულობითა გუამისათა, შეწყობილ ანაგებითა და ახოვან ტანითა, ძლიერ ძალითა, უძლიერეს სიმახჳლითა, საწადელ ღიმილითა, უსაწადელეს მჭუნვარებითა, მადლიერ ხედვითა, საზარელ ლომებრ მკრთომელობითა, ბრძენ ცნობითა, უბრძნეს გამორჩევითა, მარტივ სახითა, მრავალსახე მართებითა, შემრისხველ მყუდროებითა, მაქებელ განმწნავ-ლელობითა, და არცა ერთსა კეთილთაგანსა შემაშთობელ უზომოებითა**. მაღალ უმაღლესთათჳს და მდაბალ უმდაბლესთათჳს, და თჳთ მათ მტერთაგანცა სანადელ და საყუარელ სათნოებათა მისთაგან შეკდიმებულთა".

და აქუნდა ყოვლით-კერძო მშჳდობა და დაწყნარება სამეფოთა მისთა"[77]

სხვადასხვა მხატვრული ხერხების გამოყენებითაა დახატული და აღწერილი აგრეთვე ქრისტიანი მეფის – "ღმრთივ-დამყარებული" თამარის წმინდა სახე: "იქმნა ყოველთა მეფეთა შორის უდიდეს, სჳანი და ბედნიერი, ღმრთისმოშიში, ტკბილი, სახიერი (და თავი ყოველთა კეთილთა ღმრთისმოშიშება არს და სიმდაბლე), ეკლესიათა და მონაზონთა მოყუარე, გლახაკთა და მოჩივართა განმკითხველი.

საბერძნეთისა მთაწმიდისა, იერუსალიმისა და შავ-მთისა საყდარნი და **ეკლესიანი** რომელნიმე დარღუეულნი **აღაშენნა**, [რომელნიმე] მათითა საფასოთა დაიჭნნა ხარკისაგან უცხოთესლთასა. და **თჳთ კელთაგან მისთა** სთულისა სამსხუერპლოდ ღმრთისა და სიწმიდისა სამსახურად **აკერვინებდა**, და ეგრე დასდებდეს ეკლესიათა იქი და აქა აღმოსავლეთისათაცა შინა.

ლოცვისა მოყუარე იყო დაუცადებელი;

ვაზირთა მისთა და ლაშქართა განურისხებელი, ღირსთათჳს მშობლურთა წყალობათა მიმფენელი"[78].

"კუალად დაჯდა **ცხებული ღმრთისა** თამარ მეფე საყდართა მათ ცამდი აღმართებულთა შუენებითა მით აფროდიტიანითა და სიუხჳთა მით მზეებ-

[76] ქართლის ცხოვრება, I, 354-355.
[77] ქართლის ცხოვრება, I, 360-361.
[78] ქართლის ცხოვრება, I, 368.

რითა აპოლონიანითა, სატრფო საჭურეტი დაბნედამდის და გაჭრამდის ყოველთა გამცდელ-მხედთა და შეპყრობამდის წყალ-ჯავარითა მით უმსგავსოთა სახითა მით ღმრთივ-ქმნულითა"[79].

"იყო მზე მზეთა, ნათელი ნათელთა, ტარიგი უმანკო, მსგავსი ქრისტესი, მშუდითა მით დავითიანებრითა გონებითა მინდობილი ზენასა მას განგებასა, იმედისა მდებელი წყალობათა მისთა გულმოწყალეთა"[80].

თამარის დასნეულების აღწერა მხატვრული პროზის შედევრია, შთაბეჭდილების გასაძლიერებად დატირების ელემენტებიცაა გამოყენებული: "...და დღემან იწყო მიდრეკად, და მზემან დასლვად, და ჰაერმან სხუად ფერად უფერულობა. და ცისკარსა დღისასა ზედა იწყეს შემოსად ბნელთა ღრუბელთა: ღაწუთა მათ ვარდოვანთა იწყეს დაჭნობად, და თუალთა მათ ტბაებრ მზისა შემცხრომელთა სიმრუმედ მიმართეს. კელთა მათ, მსახურებისაგან გლახაკთასა არაოდეს დაცხრომილთა, იწყეს მოუძლურებად; და ფერკთა მათ, მარადის ღმრთისათჳს მაშურალთა, იწყეს შედრეკად; და ყოველნი ნიშნი ცხოვრებისანი სხუად და სხუად ფერად იხილვებოდეს"[81].

როგორც დავინახეთ, საისტორიო მწერლობაში ეკფრასისის სახეთა შორის უმეტესად გამოყენებულია პორტრეტები და ხასიათები. ხოლო პორტრეტული აღწერა არის უმეტესად კაცთა, ნაკლებად ქალთა. ქალთა აღწერა უმთავრესად ხდება ზოგადი ფრაზებით: "ფრიად ქმნულ-კეთილი", "შუენიერი და სატრფიალო", "ტურფად შუენიერი", "სახიერი" და ა.შ., ეს უფრო ზოგადი შენიშვნებია, ეპიკური სტილისთვის დამახასიათებელი ზოგადი შტრიხები. ნაცვლად იმისა, რომ აღწეროს მშვენიერი ქალის პორტრეტი, ავტორი ახასიათებს მას, როგორც საუკეთესო ქმრის შესაფერისს, ამას მოსდევს ქმრის ქება, ქალის თვისებათაგან კი აღნიშნულია მისი მართლმორწმუნეობა და შედარებულია ქმრის ერთგულ პენელოპესთან და წმინდანებთან: "ასული მეფისა ხუდდანისი, სახელით ბურდუხან, ესე თჳთ ვითარი **შესატყჳსი ქმრისა პირ-მზისა, ტან-ლომისა, თჳთ მზე-მზეთა შუენებითა და მომფენაობითაცა**, ვითარ ითქმის, ცოდვილთა და მართალთა ზედა, რომელი ჰყუარობდა მართალთა და სწყალობდა ბრალეულთა, რომლისათჳს თუ ვთქუა სახეები გარეშეთა გინათუ ვიეთმე სატრფიალოთა, თჳთ მისავე ქრისტეშემოსილობისაგან მაქუს შიში და კდემა; რომელი ეკატერინესა და პენელოპის, ირინექმნილისა, და თჳთ მარიამ განმანათლებელისა ცისა და ქუეყანასა ესახების, თუნიერ ქმრისა მყოფლობისა,

[79] ქართლის ცხოვრება, II, 32.
[80] ქართლის ცხოვრება, II, 51.
[81] ქართლის ცხოვრება, II, 145.

მადლითა, სიბრძნითა, შენევნითა და მეოხებითა"[82]. სხვაგან არის უფრო ხასიათის, ეთიკური მხარის წარმოჩენა და არა დაწვრილებითი, კონკრეტული დეტალების გამოკვეთა: "რუსუდან დედოფალი იყო ტკბილი და მოწყალე, ნუგეშინისმცემელი და შემხუეწელი დაჭირვებულთა"[83]. "მოვიდა ანდრონიკე კომნიანოსი ცოლითა **სახებრწყინვალითა და შუენიერითა**"[84]. ჟამთააღმწერელთან ერთმანეთის გვერდით აღწერილია ბექა ჯაყელი და მისი მეუღლე: "და იყო ესე ბექა **ტანითა ახოვან, ფერითა პაეროვან, თმითა და თუალითა გრემან და შუენიერ, ბეჭითა და მკერდითა სრულ, ძალითა ძლიერ, ომსა შინა მკნედ მბრძოლი,** ცხენსა ზედა მკნე და **მოისარი ნადირთა კელოვანი,** გონებითა ფრთხილ, მაშენებელ ქუეყანათა, ეკლესიათა და მონასტერთა, და ღმრთის-მოსავთა კაცთა პატივისმცემელ, მლოცავი, რომელ არა დააკლდის ცისკრის ლოცვათა, სამხრად და მწუხრად, ვითარ ტუბიკონი მოსცემდის წესსა ლოცვისასა. ამისთჳს პატივ-სცა ღმერთმან, და **მეუღლეცა შემსგავსებული მოანიჭა, ლოცვისა, მარხვისა და გლახაკთ მოწყალებისა, მონასტერთა და ხატთა პატივისმოყუარე, ობოლთა და უღონოთა აღმზრდელი**"[85]. გამონაკლისია მეფე თამარი. ბასილი ეზოსმოძღუარი მის ასეთ პორტრეტს ხატავს: "**ტანსა ზომიერსა გრემანობა თუალთა და ღაწუთა სპეტაკთა** ზედა **ვარდებრივ ფეროვნობა,** მორცხუე ხედვა, ლაღი მიმოხედვა, ტკბილი პირი, მხიარული და ულიზღო სიტყჳს სინარნარე და ზრახვისა უჩუკნობა. არა ცუდად დასდვა ღმერთმან მადლად თამარს ესრეთ შემკულობა"[86]. გარეგნობით გამორჩეულია თამარ მეფის შვილი რუსუდანიც.

"ქართლის ცხოვრებაში" გვხვდება ქალთა უარყოფითი პორტრეტებიც, რომელთა შორის განსაკუთრებით დასამახსოვრებელია გლისპი (ანუ ანჩხლი, გულისწყრომის დაუფარავად გამომხატველი) ქალბატონების რამდენიმე დასამახსოვრებელი მოკლე აღწერა: დედისიმედი "იყო უჭკუო და უმეცარი, გლისპი და ღმრთის უშიშარი ქალი"[87], "და იყო ქალი ლაღ და ამპარტავან, გლისპი და არა მოშიში ღმრთისა"[88].

ეკფრასისის საუკეთესო მაგალითი გვაქვს ჟამთააღმწერელთან. ავტორი დაწვრილებით აღწერს აღმოსავლეთიდან გამოჩენილ განსხვავებული ენის, გარეგნობის, ცხოვრების წესის ტომს: "...არიან უცხო-ენა, უცხო-სახე,

---

[82] ქართლის ცხოვრება, II, 4.
[83] ქართლის ცხოვრება, I, 370.
[84] ქართლის ცხოვრება, II, 16.
[85] ქართლის ცხოვრება, II, 273.
[86] ქართლის ცხოვრება, II, 116.
[87] ქართლის ცხოვრება, II, 370.
[88] ქართლის ცხოვრება, II, 500.

უცხო-ცხოვრება, პურისა გემო არა იცოდიან, კორცითა და პირუტყუთა სძითა ცხოვნდებოდეს. ხოლო იყვნეს **ტანითა სრულ, გუამითა ახოვან და ძლიერ ფერკითა, შუენიერ და სპეტაკ კორციტა, თუალითა მცირე ჭურიტ და გრემან, განზიდულ და საჩინო; თავითა დიდ, თმითა შავ და კშირ, შუბლ-ბრტყელ, ცხურითა მდაბალ ესოდენ, რომელ ღაწუნი უმაღლეს იყვნიან ცხვირთა და მცირედნი ოდენ ნესტუნი ჩნდიან ცხვირთა; ბაგენი მცირე, კბილნი შეწყობილნი და სპეტაკ**, ყოველად **უწუერული**, ესევითარი აქუნდა უმსგავსო სახე. და ნუ ვის გიკურს, რომელ აღმატებული რამე შუენიერება აქუნდა ამათ ყოველთა, მამათა და დედათა. ხოლო ამას თანა მოეგოთ **სიმკნე, და მოისარნი იყვნეს რჩეულნი, მაგრითა მშჯლდითა უცთომრად მსროლელნი, რომელთა ნაკრავსა ვერამან საჭურველმან დაუდგნის**. უფროს **ცხენსა ზედა** იყვნეს **მკნე**, რამეთუ აღზრდა მათი ცხენსა ზედა იყვის, საჭურველისა არასა მქონებელნი მშჯლდისა და ისრისა კიდე". გარეგნობის აღწერის შემდეგ დახასიათებულია მათი ზნე-ჩვეულებები, სარწმუნოება, ავტორის თქმით, ისინი სრულიად განშორებულნი არიან ტყუილს და მისდევენ სიმართლეს. აღწერილია ჩინგიზ-ყაენის **პორტრეტიც**: "ესე იყო ჰაეროვანი და შუენიერი, **ტანითა ახოვანი, თმითა მომწითურო, ძლიერი, მკნე, შემმართებელი, მოისარი კელოვანი**, ღრმად გამგონე, განმზრახი სუანი"[89].

"ახალი ქართლის ცხოვრების" ტექსტები მოკლებულია მხატვრულობას და მათში ნაკლებად გვხვდება ეკფრასისები. ხოლო განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ამ მხრივ ვახუშტი ბაგრატიონის ნაწარმოები. გარდა იმისა, რომ მთლიანად თხზულება ეძღვნება საქართველოს სამეფოს აღწერას, მასში ჩართულია ვრცელი, ინფორმაციით დატვირთული, ამომწურავი, დაწერილებითი გეოგრაფიული ეკფრასისები, რაც ცალკე მსჯელობის და დამოუკიდებელი განხილვის საგანია.

[89] ქართლის ცხოვრება, II, 158-160.

Olgha Beridze

Ilia University G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, Tbilisi

"EKPHRASIS" IN THE GEORGIAN HISTORICAL WORKS

Ekphrasis being a rhetorical trope is widely used in historical works that are parts of "Qartlis Tskhovreba". Their authors try to be laconic and precise creating concise rhetorical and eloquent descriptions. Authors wrote in free style; sometimes general phrases are repeated, like "he had a huge, heroic body and was fearless like a fleshless soul, spirit". Kings are described in traditionally appropriate phrases: describing the heroic body of men to become kings, authors tell of their family's biblical (divine) origin, their true faith, building churches, justice, protection of the poor and persecuted (it is evident that several kings fought for victory in Christ's name, while others fought for Christ, to find death for the survival of their kingdom and for their own spirit).

Mostly men are described, rarely – the women. Women are praised in words: pleasant faced, beautiful, chaste etc.

Historians of David Aghmashenebeli and Tamar Mepe praised them; besides, they used the ekphrasis, the so-called χαρακτηρισμοί – the characterization, description of not only the appearance, but of the inner character also, although not in the literal terms, but using allegory, symbols.

The ethical image of kings is always positive, except for instances when the author is obliged to write otherwise; in that case the author apologizes to readers and then conveys the ugly reality of the faithless king. The wicked women are characterized as "harsh", "not concealing their anger". In Georgian the word is "glispi".The description of the magic tree is interesting. That tree is represented by Leonti Mroveli to be a symbolic picture of the Messianic nature of the Georgian country calling it the country "created to serve God".

Besides the detailed descriptions, we have those descriptions, where the image is constructed in the so-called epic style, when someone is descript not directly, but by the rendering the impression he makes upon others.

Vakhushti Bagrationi's ekphrases are especially interesting. His work is entirely dedicated to the description of the Kingdom of Georgia. Nevertheless, large, precise, informational ekphrases on various topics are also present there.

მანანა გაბაშვილი

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, თბილისი

არტანუჯის დაარსების დრო და პირობები

საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი საინტერესო ფურცელია ვახტანგ გორგასლის მიერ არტანუჯის დაარსება, თუმცა ეს ქართულ ისტორიოგრაფიაში ბოლომდე გარკვეული არ არის. მართალია, ყველა მკვლევარი აღნიშნავს ვახტანგის როლს არტანუჯის დაარსებაში, მის სტრატეგიულსა თუ სავაჭრო მნიშვნელობას, მაგრამ ეს მაინც ფაქტის კონსტატაციაა. აღნიშნული საკითხი გაცილებით მასშტაბურია და, პირველ რიგში, ითხოვს იმ დროისა და პირობების გარკვევას, როდესაც ქართველი მეფე არტანუჯის დაარსების გადაწყვეტილების წინაშე დადგა. ასევე, არტანუჯთან დაკავშირებული პრობლემების დასმა და განხილვა უნდა მოხდეს ისტორიულ ჭრილში. მით უმეტეს, რომ არტანუჯთან ქართული სახელმწიფოს შორსმიმავალი გეგმები იყო დაკავშირებული.

არტანუჯი, სხვადასხვა დროს, შუა საუკუნეების ქართველ და უცხოელ ავტორთა ყურადღებას იპყრობდა და მას როგორც სამხედრო-სტრატეგიული, ისე საერთაშორისო სავაჭრო მნიშვნელობის კუთხით განიხილავდნენ. ეს ავტორები ეხებიან, აგრეთვე, არტანუჯისთვის ქვეყნის შიდა და გარეშე ძალების ბრძოლასაც. მართალია, ეს წყაროები სხვადასხვა პერიოდს განეკუთვნება, მაგრამ ისინი არტანუჯის დაარსებისა თუ ხელახალი აღორძინების საკითხსაც წაადგება. ამის მიზეზი არტანუჯის სტრატეგიული მნიშვნელობა, მისი საერთაშორისო სავაჭრო გზებზე მდებარეობა იყო. ასე რომ, მიუხედავად ეპოქათა მონაცვლეობისა, უცვლელი რჩებოდა საქართველოს არტანუჯისადმი დამოკიდებულება, რაც მასთან დაკავშირებული ერთი და იმავე ამოცანებით იყო გაპირობებული.

არტანუჯის დაარსება დიდი მოვლენა რომ იყო, ჩანს იქიდანაც, რომ ამ ფაქტზე შუა საუკუნეების ქართველი ავტორები განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებენ. ამას საგანგებოდ აღნიშნავენ ვახტანგ გორგასლის

ცხოვრების აღმწერი ჯუანშერი, გიორგი მერჩულე და ბაგრატიონების მემატიანე სუმბატ დავითის-ძე. ოღონდ აქ ერთი ნიუანსია. თუ ჯუანშერის ცნობა ვახტანგის თანამედროვის აღწერასა ჰგავს, გიორგი მერჩულე და სუმბატ დავითის ძე მას აშკარად გასული დროის გადასახედიდან განიხილავენ. მაგალითად, არატანუჯის ზრდის დინამიკა დროში კარგად აქვს ნაჩვენები სუმბატ დავითის ძეს, რომელიც ამ მხრივ, როგორც ამას ქვემოთ ვუჩვენებთ, უცხოურ წყაროს ეხმაურება.

რაც შეეხება არტანუჯის დაარსებას, ჯუანშერთან ამის თაობაზე ნათქვამია: "და წარმოვიდა ვახტანგ გზასა კლარჯეთისასა, და სპანი მისნი განუტევნა გზასა სომხითისასა. და ვითარ მოიწია თუხარისად, მიხედნა და შეუყუარდა ციხე, და თქუა: "ჭეშმარიტად თუ ხარ შენ ციხე." და ვითარცა წარმოვიდა, იხილა კლდე შუა კლარჯეთისა, რომელსა სოფელსა ერქუა არტანუჯი. და მოუწოდა არტავაზს, ძუძუმტესა მისსა, და დაადგინა იგი ერისთავად; და უბრძანა, რათა ააგოს ციხე არტანუჯისა; და უბრძანა, რათა გამონახოს ხევსა მას შინა ადგილი სამონასტრე და აღაშენოს ეკლესია, და ქმნეს მონასტრად, ვითარცა ეხილვნეს მონასტერნი საბერძნეთისანი. და რქუა არტავაზს: "უკეთუ განძლიერდენ სპარსნი ჩუენ ზედა, საყუდელი ჩუენი აქა ყოფად არს"[1].

ჯუანშერი, გარდა იმისა, რომ პირველი ავტორია, ვინც არტანუჯის დაარსების თაობაზე ასეთ მნიშვნელოვან ცნობას გვაწვდის, იგი აღნიშნულ ქალაქთან მიმართებაში სხვა ინფორმაციასაც შეიცავს. ასე რომ, ჯუანშერი ფაქტის უბრალო კონსტატაციას არ ჯერდება. არტანუჯის დაარსებასთან მიმართებაში კიდევ ერთი ფაქტორი უნდა გავითვალისწინოთ. კერძოდ, ამომწურავ პასუხს ვერ მივიღებთ, თუკი მას ცალკე, იზოლირებულად განვიხილავთ და არა ვახტანგ გორგასლის პოლიტიკის მთლიან კონტექსტში. პრობლემის ასე დასმის შემდეგ დავინახავთ, რომ ჯუანშერს ასეც აქვს დალაგებული არტანუჯთან დაკავშირებული მასალა და, რაც მთავარია, მას იგი ვახტანგ გორგასლის პოლიტიკის გარკვეულ ეტაპს უსადაგებს. რომელია ეს ეტაპი და რომელი მოვლენების შემდეგ აქვს ადგილი არტანუჯის დაარსებას, ამის გარკვევა ამ წერილის მთავარი ამოცანაა.

ჯუანშერი, გარდა იმისა, რომ არტანუჯის დაარსებას ვახტანგს უკავშირებს, ასევე გვიჩვენებს, როგორ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მას ქართველი მეფე. ეს ჩანს იქიდანაც, რომ ჯუანშერს თავად ვახტანგი გამოჰყავს როგორც მოქმედი პირი, რომელიც არტანუჯის აღდგენას მისთვის

[1] ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I., თბილისი, 1955, 177-178.

სანდო პიროვნებას ავალებს. ეს არის მეფის ძუძუმტე არტავაზი, რომელიც სახელმწიფოს განსაკუთრებული ინტერესიდან გამომდინარე მის ამ დავალებას სწრაფად ასრულებს.

ზემოთ მოყვანილი ნაწყვეტიდან ჩანს აგრეთვე, რომ ვახტანგის მიერ არტანუჯის აღდგენამდე, ტოპონიმი არტანუჯი კვლავ ცოცხალია. თავის დროზე აკადემიკოსმა სიმონ ყაუხჩიშვილმა შენიშნა, რომ არტანუჯს ჯერ კიდევ ანტიკური საბერძნეთი იცნობდა და რომ მას პტოლემაიოსი (IIს.) თავის "გეოგრაფიის სახელმძღვანელოში" მოიხსენიებს[2]. ამ ავტორზე დაყრდნობით, სადაც იბერიის ქალაქთა შორის ქალაქი არტანოსსა, ანუ არტანუჯაც გვხვდება, ქართველ მეცნიერთა მხრიდან სამართლიანი მოსაზრებაა გამოთქმული, რომლის თანახმადაც არტანუჯის ადგილას გარკვეული თავდაცვითი ნაგებობა ვახტანგ გორგასლამდე უნდა არსებულიყო, ვინაიდან შეუძლებელია, რომ ასეთი სტრატეგიული ადგილი შეუმჩნეველი დარჩენილიყო[3]. მეცნიერებმა მსგავს ტოპონიმს IV საუკუნის გეოგრაფის კასტორიუსის რუკაზეც მიაკვლიეს[4].

მკვლევართათვის "არტანუჯი," როგორც სამხრეთ კავკასიის სატრანზიტო პუნქტი, საინტერესო აღმოჩნდა ეტიმოლოგიის თვალსაზრისითაც. თავის დროზე, აკადემიკოსმა ა. შანიძემ არტანუჯი ჭანურ სამყაროს დაუკავშირა და აღნიშნა, რომ "არტანუჯი" ჭანური "არტაანიშუჯის" სახეშეცვლილი ფორმაა და ნიშნავს "არტაანის ყურს," "არტაანის ყურეს," "არტაანის კარს"[5]. მიიჩნევენ, რომ არტანუჯს მნიშვნელოვანი ფუნქცია გააჩნდა შავი ზღვიდან არტაანისკენ მიმავალ გზაზე.

ზოგიერთი მკვლევარი აღნიშნავს, რომ პასუხის გაცემა უჭირთ კითხვაზე, თუ რამ გამოიწვია არტანუჯის დაცემა, რის შედეგადაც ვახტანგს მისი ხელახალი აღორძინება დასჭირდა. ჩვენი აზრით, ამის მიზეზი თავად ამ რეგიონის განსაკუთრებული მნიშვნელობაა, სადაც არტანუჯი მდებარეობდა და რომლისთვისაც ბრძოლაში, უძველესი დროიდან მოყოლებული, დიდი ძალები იყვნენ ჩართული. საერთაშორისო პოლიტიკის სამიზნეს, ის მისი სტრატეგიული მნიშვნელობისა და აქ გამავალი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის დამაკავშირებელი საერთაშორისო სავაჭრო მაგისტრალების გამოც წარმოადგენდა.

---

[2] გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანით გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, ტომი IV, ნაკვეთი II, თბილისი, 1952, 280, შენ.1.

[3] ჯ. სამუშია, არტანუჯის ციხე-ქალაქი, თბ., 2008, 10-11.

[4] ნ. ლომოური, ძველი საქართველოს სავაჭრო გზების საკითხისათვის, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. IV, ნაკვ. I, თბ., 1958, 103.

[5] ა. შანიძე, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. II, თბ., 1981, 492-493.

არტანუჯი, როგორც ამ მაგისტრალების ერთ-ერთი უმთავრესი საკვანძო პუნქტი, რამდენად იყო გადაჯაჭვული პონტოს პოლიტიკასა და საზღვაო ვაჭრობასთან, ამაზე უკვე ვახტანგის მეფობის დროსაც შეგვიძლია ვიმსჯელოთ და მოგვიანებითაც. მაგრამ გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ამ პოლიტიკას ვახტანგზე ადრეც უნდა ჰქონოდა ადგილი, რაზეც ტოპონიმ "არტანუჯის" სიცოცხლისუნარიანობაც უნდა მეტყველებდეს. ამ თვალსაზრისით მრავლისმეტყველია ჯუანშერის ცნობა, სადაც იგი ვახტანგის პირით საუბრობს მეფე მირიანზე, როგორც მისი ამ პოლიტიკის წინამორბედზე. ვახტანგმა არა თუ იცის ამის შესახებ, არამედ მირიანის მიერ დაშვებულ შეცდომებს აანალიზებს, რასაც თავისი საბრძოლო ოპერაციებისა თუ პოლიტიკური გადაწყვეტილებების დროს ითვალისწინებს. ჯუანშერი ასევე გვაძლევს საშუალებას ვიფიქროთ, რომ ქართული სახელმწიფოს ეს ინტერესები არა თუ მირიანის ეპოქაში, არამედ გაცილებით ადრეც ვიგულისხმოთ[6].

ვახტანგი არტანუჯის აღდგენით, იმავეს აკეთებს, რასაც მოგვიანებით აშოტ I დიდი ბაგრატიონი (IXს. დას.), როდესაც იგი არაბების მიერ დანგრეული (VIII ს. 30-იანი წწ.) არტანუჯის აღორძინებას ჰკიდებს ხელს. სხვადასხვა ეპოქის მიუხედავად, ორივე მეფე ერთი და იმავე ამოცანის წინაშე დგება. ვ. გაბაშვილის სამართლიანი შენიშვნით, "არტანუჯის პოლიტიკური და ეკონომიკური მნიშვნელობა დიდი იყო არა მარტო IX-X საუკუნეებში, არამედ ადრეფეოდალური ხანის დასაწყისშიც (VI-VII სს.) "[7]

სუმბატ დავითის ძე არტანუჯის განახლებას იმ კონტექსტში განიხილავს, სადაც აშოტ I კურაპალატის მიერ მურვან-ყრუს შემოსევის შედეგად დანგრეული არტანუჯის აღმშენებლობაზე საუბრობს. იგი, არტანუჯის ხელახალი აღორძინების ინიციატორად, აშოტ I-ს მნიშვნელოვან დროს ასახელებს, ეროვნულ-განმანთავისუფლებელი მოძრაობის პერიოდში, როდესაც მას ამ ბრძოლაში, საქართველოში არაბების დასუსტებით დაინტერესებული ბიზანტია უდგას მხარში.

ცხადია, აშოტ I-ს გაცნობიერებული ჰქონდა არტანუჯის მნიშვნელობა, რასაც ის, მისი დაარსებიდან მოყოლებული, ასრულებდა. ეს კარგად ესმოდა მტერსაც, რომელიც არტანუჯის განადგურებას, ანდა მიტაცებას ცდილობდა. ამასთან დაკავშირებით სუმბატ დავითის ძე (XIს.) წერს: "და ამან აშოტ კურაპალატმან პოვა კლარჯეთის ტყეთა შინა კლდე ერთი, რომელი პირველ ვახტანგ გორგასალს ციხედ აღეშენა, სახელით არტანუჯი;

---

[6] ჯუანშერი, 160.

[7] ვ. გაბაშვილი, საქართველოს ქალაქების ისტორიიდან (არტანუჯი და უჯარმა), საქართველოს ისტორიის აღმოსავლური მასალები, წიგნი, 1, თბ., 1976, 4.

და აოხრებულ იყო ბაღდადელისა მას ყრუობითგან. იგი განაახლა აშოტ და აღაშენა ეგრეთვე ციხედ, და წინა-კერძო მისსა ქუეშეთ აღაშენა ქალაქი. და აღაშენა ციხესა მას შინა ეკლესია წმიდათა მოციქულთა პეტრესა და პავლესი, და შექმნა მას შინა საფლავი თვისი, და დამკვიდრდა ციხესა მას შინა ცხოვრებად. და მერმე კუალად ეუფლა ქუეყანათა ვიდრე კარადმდე ბარდავის ქალაქისა. და მრავალგზის მოსცა ღმერთმან აშოტს კურაპალატსა ძლევა და დიდი დიდება ბრძოლათა შინა"[8].

მოყვანილი ნაწყვეტი სხვადასხვა თვალსაზრისით არის საინტერესო. პირველ რიგში, ჩანს, საუკუნეების შემდეგაც როგორი რეზონანსი ჰქონდა ვახტანგ გორგასლის მიერ არტანუჯის დაარსებას. ხოლო აშოტ I-ის სახელის დადასტურება იმ კონტექსტში, სადაც გორგასლის მიერ არტანუჯის დაარსებაზეა საუბარი, ვფიქრობთ, არტანუჯის მნიშვნელობის (რომელიც აშოტ კურაპალატმა თავის რეზიდენციად გამოაცხადა) კიდევ უფრო წინ წამოსაწევადაც გაკეთდა.

მრავლისმეტყველია ბაგრატიონთა მიერ ზედწოდებად "არტანუჯელის" აღებაც[9]. პირველი, ვინც მისი ტარება დაიწყო, აშოტ I-ის შვილიშვილი სუმბატ I იყო, არტანუჯის ციხისა და მისი მიმდებარე ქვეყნის მფლობელი.

აშოტ I-ის სახელის არტანუჯთან მიმართებაში დადასტურება სხვა მხრივაც არის მნიშვნელოვანი. ეს არის ქართული სახელმწიფოებრიობის აღმავლობის ახალი ეტაპი, რომელიც ტაო-კლარჯეთიდან იწყება, ამ რეგიონში ბაგრატიონთა გააქტიურებითა და მომძლავრებით. მათ გეგმებთან პირდაპირ კავშირში იყო ვახტანგის მიერ დაარსებული არტანუჯის განახლებაზე ზრუნვაც, რაც აქ მოღვაწე ბაგრატიონებს მის პოლიტიკასთან აკავშირებდა. მათ შორისაა აშოტ I კურაპალატი, რომელიც ვახტანგ გორგასლის არტანუჯთან მიმართებაში შემუშავებული პოლიტიკის მემკვიდრედ შეიძლება მივიჩნიოთ.

თავისთავად მრავლისმეტყველი ფაქტია, რომ აშოტ კურაპალატზე, როგორც არტანუჯის აღმშენებელზე, ყურადღებას გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების აღმწერი, გიორგი მერჩულე ამახვილებს. ხანძთელის უდიდესი ღვაწლი, ქართული სახელმწიფოებრიობის აღორძინებისა და ქვეყნის გაერთიანებისკენ მიმართული პროცესების მომზადებაში ცნობილია. გიორგი მერჩულის არტანუჯისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულება იმ საერთო კონტექსტშია განსახილველი, გრიგოლ ხანძთელმა და მისმა მემკვიდრეებმა ქვეყნის ასაღორძინებლად რომ დაისახეს. ამდენად, არ

---

[8] სუმბატ დავითის ძე, ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთა, ქართლის ცხოვრება I, თბ., 1955, 377.

[9] ჯ. სამუშია, არტანუჯის ციხე-ქალაქი, 23-24.

არის შემთხვევითი გიორგი მერჩულე არტანუჯის ხელახალ აღორძინებაზე საგანგებო ყურადღებას რომ ამახვილებს: "ხოლო ჟამთა ამის წმიდისათა ხელმწიფემან აშოტ კურაპალატმან დაიპყრა მრავალი ქუეყანანი და აღაშენა ციხე არტანუჯისაჲ"[10].

მოყვანილი ნაწყვეტი საინტერესოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ არტანუჯის აღდგენის საკითხს ავტორი ზოგადად აშოტ კურაპალატის მასშტაბურ პოლიტიკასა და მოღვაწეობას (ხანძთის მშენებლობასა და სხვა) უკავშირებს. ასე რომ, არტანუჯი ჩნდება და აქტიურად ფიგურირებს ქვეყნისთვის მნიშვნელოვანი მოვლენების დროს, რაც პირდაპირ კავშირშია ქართული სახელმწიფოს ინტერესებთან. აშკარაა აგრეთვე, არტანუჯის დაარსებისა თუ აღდგენის კავშირი საქართველოს საგარეო პოლიტიკის მასშტაბურ გეგმებთან. რეგიონი კი, სადაც არტანუჯი დაარსდა, მოხერხებულ პლაცდარმს წარმოადგენდა ამ გეგმების განსახორციელებლად. მაგრამ, არტანუჯსა და მასთან დაკავშირებულ მოვლენებს გარეშე ძალებიც აკვირდებოდნენ, მათ შორის გიორგი მერჩულის თანამედროვე კონსტანტინე პორფიროგენეტი. ბიზანტიის ყოფილი იმპერატორი (912-959), რომელიც ღრმად იყო ჩახედული მაშინდელ ისტორიულ პროცესებში, არტანუჯთან მიმართებაში წერს: "ადრანუჯის ციხე ძალიან მტკიცეა და აქვს დიდი რაბატიცა და დაბა-ქალაქიც: და იქ მოდის საქონელი ტრაპეზუნტისა, იბერიისა, აფხაზეთისა, და არმენიის და სირიის ყველა ქვეყნიდან; და ამ საქონლებიდან მას უამრავი ბაჟი შემოსდის. ადრანუჯის ციხის მიწანყალი, ესე იგი არზენი, დიდია და ნაყოფიერი და წარმოადგენს იბერიის, აფხაზეთისა და მესხთა ქვეყნის გასაღებს"[11].

აღნიშნულ ცნობას ხშირად იმოწმებენ, საქართველოსა და კავკასიისთვის არტანუჯის საერთაშორისო სავაჭრო მნიშვნელობის საჩვენებლად. ამ თვალსაზრისითაც, საინტერესოა კონსტანტინე პორფიროგენეტისა და სუმბატ დავითის ძის შეჯერება. დროის მხრივ ახლოს მდგომ ორივე ავტორთან, დინამიკაში ჩანს არტანუჯის გაზრდა-გაფართოების პროცესი, რაც შიდა და საგარეო ვაჭრობის ზრდის შედეგიც იყო. ამის დასტური ქართველი და უცხოელი ავტორის მიერ არტანუჯთან მიმართებაში რაბადის დამოწმებაცაა.

როგორც ცნობილია, რაბადი აღმოსავლური ფეოდალური ქალაქისთვის იყო ნიშანდობლივი და ტრიადის (ქუჰენდიზი, შაჰრისტანი, რაბადი) შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენდა. კონსტანტინე პორფიროგენეტთანაც ის მთელი კომპლექსის ნაწილია. რაბადი, როგორც წესი, ხელოსნებითა და

---

[10] ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა, ძველი ქართული მწერლობა, V-VII საუკუნეები, თბ., 1979, 274.

[11] კონსტანტინე პორფიროგენეტი, გეორგიკა, IV, II, თბ., 1952, 278-280.

ვაჭრებით იყო დასახლებული. ქართულ სინამდვილეში მისი გაჩენის ერთ-ერთ მიზეზად ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებთან მჭიდრო სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობაა მიჩნეული[12].

ვ. გაბაშვილმა, რომელმაც არტანუჯისა და უჯარმის რაბადებს საგანგებო სტატია მიუძღვნა, გააანალიზა სუმბატ დავითის ძის ზემოთ მოყვანილი ცნობა. მეცნიერი არ გამორიცხავს, რომ ავტორი, რომელიც აშოტ კურაპალატის მიერ აშენებულ ციხეს გამიჯნავს მის მიერვე ციხის გარეთ აშენებული "ახალი ქალაქისგან", ამ უკანასკნელში რაბადს გულისხმობდეს[13]. აშკარაა ისიც, რომ აშოტ კურაპალატის IX საუკუნის არტანუჯი გაცილებით დიდია, ვიდრე ვახტანგ გორგასლის პერიოდისა. ამას X საუკუნეში მოღვაწე კონსტანტინე პორფიროგენეტიც ადასტურებს, ვისთანაც არტანუჯის "დიდი რაბადი" ერთგვარი მინიშნებაა ქალაქის ზრდისა და შესაბამისად მასშტაბური სავაჭრო-ეკონომიკური ცხოვრებისა. აღსანიშნავია, აგრეთვე, რომ ეს პერიოდი საქართველოში ქალაქებისა და საქალაქო ცხოვრების განვითარებას (რაც საქართველოს გაერთიანების ერთ-ერთი ხელშემწყობი ფაქტორიც იყო), ე.წ. ახალქალაქობის პერიოდს ემთხვევა. ამავე ხანაზე მოდის სამხრეთის, ანუ "არტანუჯის გზის" გამოცოცხლება.

ამგვარად, რაბადის არტანუჯთან მიმართებაში დამოწმება, ახლო აღმოსავლეთთან მჭიდრო ურთიერთობის ასახვაცაა და შედეგიც. მნიშვნელოვანია აგრეთვე, აღმოსავლური, ანუ სპარსული თემატიკის თავიდანვე არტანუჯის დაარსებასა და ვახტანგ გორგასლის სახელთან დაკავშირება. ჯუანშერი ვახტანგ გორგასლის პირით ამბობს, რომ სპარსელთა მომძლავრების შემთხვევაში, არტანუჯს განსაკუთრებული როლი უნდა შეესრულებინა ქართული სახელმწიფოსა და ქართული პოლიტიკის მესვეურთა უსაფრთხოებისა თუ გადარჩენის საქმეში[14]. ასე რომ, არტანუჯი ვახტანგ გორგასლის აღმოსავლური პოლიტიკის დასაყრდენიც ხდება და აღმოსავლეთთან ვაჭრობის მნიშვნელოვანი ცენტრიც, რაც მასთან არსებული რაბადითაც დასტურდება.

ჩვენი კვლევისთვის ასევე მნიშვნელოვანია, იცნობს თუ არა აღმოსავლურ ტერმინ რაბადს ჯუანშერი. როგორც ირკვევა, იცნობს და ამის შესახებ პირველი ცნობა მასვე ეკუთვნის[15]. თუმცა რაბადს იგი უჯარმასთან

---

[12] ვ. გაბაშვილი, საქართველოს ქალაქების ისტორიიდან..., 17.

[13] ვ. გაბაშვილი, საქართველოს ქალაქების ისტორიიდან..., 15.

[14] ჯუანშერი, გვ. 178.

[15] თავის დროზე რაბადით არაერთი მკვლევარი (ლ. ჭილაშვილი–) დაინტერესდა, მათ შორის ვ. გაბაშვილიც, რომელმაც ორიენტალისტური მასალის გათვალისწინებით მისი ქართულ საფუძველზე გაჩენის დრო და მიზეზების დადგენა სცადა (ვ. გაბაშვილი, საქართველოს ქალაქების ისტორიიდან..., 14, 17). ტაბარის მიხედვით, თბი-

დაკავშირებით იყენებს. მისი სიტყვებით, ამ ქალაქზე მზრუნველი ვახტანგ გორგასალი მის რაბადში წმინდა რაჟდენის ეკლესიას აშენებს: "და რქუა მეფემან: "დადეგ ეკლესიასა შინა რაჟდენ წმიდისასა, რომელი რაბატსა შინა უჯარმოსასა აღმიშენებიეს; და ვეჭუ, ვითარმედ ყოველნი ქალაქნი გარემოს უჯარმოსა იძლივნენ, რამეთუ მტკიცენი და ძლიერნი ზღუდენი აქა დავსხენით"[16].

მაგრამ ამ შემთხვევაში კვლავ ჯუანშერის თხზულების დათარიღების საკითხის წინაშე ვდგებით. კერძოდ, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ მას არა XI საუკუნით, არამედ V საუკუნით გადავათარიღებთ, ანდა რაბადს გვიანდელ ჩანართად მივიჩნევთ, მისი დადასტურება მაინც საინტერესოა. გამოდის, რომ ქართული ტრადიცია ამ აღმოსავლური ურბანისტული ტერმინის გაჩენას (რომელიც აღმოსავლეთთან ინტენსიური სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობის შედეგიცაა), ვახტანგ გორგასლის სახელს უკავშირებს. ამითაც მინიშნება ხდება ვახტანგ გორგასლის აღმოსავლური პოლიტიკის მნიშვნელობაზე, რომლის შემადგენელ ნაწილსაც მის მიერ არტანუჯის დაარსებაც წარმოადგენდა.

შეუძლებელია, არ დაიბადოს კითხვა: არსებობს თუ არა ჯუანშერთან რაიმე მითითება არტანუჯის კავშირის თაობაზე დასავლურ პოლიტიკასთან. ამის გარკვევა საკითხის გარკვეულ ისტორიულ კონტექსტში გააზრებით არის შესაძლებელი. საამისოდ, ერთგვარ ორიენტირად გამოგვადგება კონსტანტინე პორფიროგენეტთან არტანუჯის ტრაპიზონთან კავშირის დადასტურება.

როგორც ცნობილია, ეს კავშირი, საუკუნეების მანძილზე, უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებდა საქართველოს ეკონომიკურ ცხოვრებაში, რაც ამ მიმართულებით სახელმწიფოს პოლიტიკასაც განსაზღვრავდა. მაგრამ არის თუ არა ჯუანშერთან რაიმე მინიშნება ტრაპიზონზე. ეს კითხვა მაშინ დაგვებადა, როდესაც ვახტანგ გორგასლის მეფობის იმ მხარეებს ვიკლევდით, რომელიც ქართულ ისტორიოგრაფიაში დღემდე არ არის გარკვეული. მხედველობაში გვაქვს ვახტანგის საზღვაო ინტერესები, რასაც ცალკე წერილი მივუძღვენით[17]. სწორედ მასზე მუშაობისას გავაც-

ლისის ხუთი კარიდან ერთს რაბადის კარი ეწოდებოდა. რაბადი ჰქონდა მცხეთასაც (იქვე, გვ. 3, შენ. 2). საქართველოში ეს აღმოსავლური ურბანისტული ტერმინი დღესაც ცოცხალია (მაგალითად, ახალციხისა და ადიგენის რაბადები), (გეორგიკა, IV, 278, შენ 1).

[16] ჯუანშერი, 201-202.

[17] მ. გაბაშვილი, ვახტანგ გორგასლის საზღვაო ინტერესები, აკად. როინ მეტრეველის 70 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბ., 2009.

ნობიერეთ, არტანუჯის დაარსებასთან დაკავშირებული პრობლემები რამდენად უკავშირდება ვახტანგის საზღვაო ინტერესებს.

ამ თვალსაზრისით ჩვენი ყურადღება მიიპყრო პონტო-ქალაქმა, რომელიც ჯუანშერთან რამდენჯერმე არის დადასტურებული[18]. მისი თხზულების ზედაპირული გაცნობიდანაც აშკარაა ვახტანგ გორგასლის პოლიტიკისთვის პონტო-ქალაქის განსაკუთრებული მნიშვნელობა, ამ ქალაქით არა მხოლოდ ვახტანგის (რის გამოც იგი ძალისმიერ მეთოდებთან ერთად რთულ პოლიტიკურ თამაშებსაც ეწეოდა, ღია თუ ე. წ. დაფარული დიპლომატიის სახით), არამედ მაშინდელი დიდი ძალების – ბიზანტიისა და სპარსეთის დაინტერესება. აღნიშნული მასალა არა თუ სათანადოდ არის ამეტყველებული, არამედ ზოგიერთმა მკვლევარმა მას უნდობლობაც კი გამოუცხადა.

ქართველ მეცნიერთა უმრავლესობის აზრით (გ. წულაია, ნ. ნიკოლოზიშვილი...), პონტო-ქალაქი ტრაპიზონია. ამ აზრის გასამტკიცებლად, ნ. ნიკოლოზიშვილმა არც თუ ისე დიდი ხნის წინ, სამეცნიერო ლიტერატურაში ბერძნული და სომხური წყაროები შემოიტანა. მრავლისმეტყველია, რომ ამ წყაროების თანახმად, შუა საუკუნეებში, ტრაპიზონის ერთ-ერთი სახელწოდება პონტო იყო[19]. პონტო-ქალაქისადმი მიძღვნილ დასაბეჭდად გადაცემულ წერილში, პონტოსა და ტრაპიზონის იდენტურობის ჩვენებასთან ერთად, ასევე შევეცადეთ დაგვესაბუთებინა, პონტო-ქალაქი, რომელსაც ჯუანშერი დიდ საზღვაო ქალაქს უწოდებს, "სპერის ზღვის," ანუ შავი ზღვის სამხრეთ სანაპიროზე რომ მდებარეობდა. სპერის მხარეში კი, როგორც ცნობილია, ივ. ჯავახიშვილი ტრაპიზონს გულისხმობდა[20]. ქართულ პოლიტიკაში ტრაპიზონის მნიშვნელობის გარკვევისას, ჩვენთვის ასევე აშკარა გახდა ქართული სახელმწიფოს მისდამი პროგრამული მიდგომაც, რაც საუკუნეების მანძილზე მუშაობდა.

ტრაპიზონის საკითხი, როგორც სათანადო კვლევამ გვიჩვენა, იდგა საქართველოს გაერთიანების დროსაც, დავით კურაპალატის ეპოქაში[21]. ამ პოლიტიკის წინამორბედად (რომელმაც ყველაზე დიდ წარმატებას თამარის მეფობისას მიაღწია), შესაბამისი ანალიზის საფუძველზე, ახლა უკვე ვახტანგ გორგასალიც შეგვიძლია მივიჩნიოთ. საამისოდ მნიშვნელოვანია, აგრეთვე, გაირკვეს, თუ როდის იღებს გორგასალი არტანუჯის დაარსების

---

[18] ჯუანშერი, 160, 163, 172, 184, 240_

[19] ნ. ნიკოლოზიშვილი, ანძიაძორის ლოკალიზაცია და მისი მნიშვნელობა ქართლის სამეფოს ისტორიისათვის, საისტორიო ძიებანი, თბილისი, 2008.

[20] მ. გაბაშვილი, პონტო-ქალაქის მნიშვნელობა ვახტანგ გორგასლის პოლიტიკაში, აკადემიკოს გიორგი წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის დაარსების 50-ე წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული (გადაცემულია დასაბეჭდად).

[21] მ. გაბაშვილი, ტრაპიზონის იმპერიის დაარსების წინაპირობები – დავით კურაპალატი, თამარ გამსახურდია – 70, საიუბილეო კრებული, თბ., 2007, 117-147.

გადაწყვეტილებას და როგორ უკავშირდება ის პონტო-ქალაქს, ანუ ტრაპიზონს.

ამ მიმართულებით კვლევამ გვიჩვენა, რომ ვახტანგ გორგასალმა არტანუჯი დააარსა მხოლოდ პონტო-ქალაქის მიმართ გატარებული აქტიური საომარი და დიპლომატიური ღონისძიებების შემდეგ. აქედანაც ჩანს, თუ რამდენად იყო არტანუჯის აღდგენა-დაარსება პონტო-ქალაქზე, ანუ ტრაპიზონზე ორიენტირებული. აშკარაა აგრეთვე, რომ ვახტანგის ეს პოლიტიკა მის მიერ კარგად გათვლილ ნაბიჯს წარმოადგენდა, რაც პირდაპირ კავშირში იყო არა მხოლოდ ტრაპიზონზე ორიენტირებულ საზღვაო, არამედ აღმოსავლურ ინტერესებთანაც.

პრობლემების ასე დასმა არტანუჯის დაარსების დროისა და პირობების ახლებურად ამეტყველების საშუალებას იძლევა. მაგრამ თუ მას გაცილებით ფართო ისტორიულ პერსპექტივაში განვიხილავთ, კიდევ უფრო დავრწმუნდებით, რომ არტანუჯის საკითხი საქართველოს გეოპოლიტიკური მდგომარეობის, აღმოსავლური და დასავლური პოლიტიკის გააზრების შედეგს წარმოადგენდა. ეს იყო პოლიტიკა გათვლილი არა მხოლოდ მაშინდელ, არამედ ქვეყნის სამომავლო პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ინტერესებზე. მის ერთ-ერთ ამოცანას აღმოსავლეთისა და დასავლეთის დამაკავშირებელი ლევანტის გზების დაუფლება და კონტროლი წარმოადგენდა.

მაგრამ არის თუ არა ჯუანშერთან ამ გზებზე რაიმე მინიშნება. ამასთან დაკავშირებით, ჩვენი ყურადღება მიიპყრო გზებმა, რომელზეც ქართველი ისტორიკოსი ასევე შემთხვევით არ უნდა ამახვილებდეს ყურადღებას. ეს არის "აფხაზეთის გზა," "კლარჯეთის გზა," "ადარბადაგანის გზა" და "პონტოს დიდი გზა." თუ კი "პონტოს დიდი გზით" არტანუჯი ტრაპიზონის საშუალებით კონსტანტინოპოლთან ვაჭრობდა, არანაკლებ მნიშვნელოვანია ადარბადაგანის გზაც, რომელიც აღმოსავლეთთან ვაჭრობის დიდ ცენტრს, თავრიზს უერთდებოდა. ეს არის მინიშნება თავრიზ-ტრაპიზონის დამაკავშირებელ იმ გზებზე, რომლის კავშირის ანალიზმაც არა ერთი საკითხის, მათ შორის საქართველოს საფინანსო პოლიტიკის ახლებური გააზრების საშუალება მოგვცა[22].

ფაქტობრივად, ჯუანშერი, აღმოსავლეთსა და დასავლეთის დამაკავშირებელ, ლევანტის ჩრდილოეთ და სამხრეთ მაგისტრალებთან დაკავშირებულ გზებზე გვაწვდის ინფორმაციას. ამ გზების საკვანძო პუნქტებს არ-

[22] მ. გაბაშვილი, საქართველოს სახელმწიფო სამონეტო პოლიტიკის ისტორიიდან, ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, IV, კრებული ეძღვნება პროფ. კარლო კუციას დაბადებიდან 70 წლისთავს, თბილისი, 2005.

ტანუჯსა და ტრაპიზონთან ერთად, ასევე ვახტანგ გორგასლის მიერ დაარსებული თბილისი წარმოადგენდა. ეს სქემა, რომელიც საუკუნეების მანძილზე მუშაობდა, არტანუჯს, ტრაპიზონისა და თავრიზის საშუალებით მსოფლიო ვაჭრობის თანამონაწილედ ხდიდა, რაც შემოსავლის დიდი წყარო იყო. ამიტომაც ქართველი მეფეები, ხელსაყრელი საშინაო და საგარეო ვითარების პირობებში ლევანტის გზებზე გასვლასა და მის გაკონტროლებას ცდილობდნენ. რამდენად წარმოადგენდა არტანუჯი ამ პოლიტიკისა და გეგმის შემადგენელ ნაწილს, ჩანს იქიდანაც, რომ ვახტანგ გორგასალი მას პონტო-ქალაქთან დაკავშირებული პოლიტიკისა და პრობლემების მოგვარების შემდეგ აღადგენს.

Manana Gabashvili

G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, Tbilisi

ARTANUJI ESTABLISHING TIME AND CONDITIONS

Founding of Artanuji by Vakhtang Gorgasali (Juansher, the 5th c.) was such an important event that after several centuries Sumbat, David's son (the 11th c.) expressly writes about this. He tells about this fact in the context, where he speaks about renovation of Artanuji by Ashot Kurapalat, ruined during the invasion of Murvan the Deaf (Marvan the 2nd ibn Mohammad). It is clear even from this, how important was founding of Artanuji and how great resonance it had.

It is evident too that the outer force was also well aware about Artanuji strategic and trade role, becoming the reason of its destruction/break-up by Murvan the Deaf.

Not least important are the time and conditions of foundation of Artanuji. Understanding this point is possible only in case if we touch upon those aspects of the reign of Vakhtang Gorgasali, which are not still elucidated in Georgian historiography. We mean Vakhtang Gorgasali's maritime interests and Trabzon policy. What gives us the grounds for this?

As we have shown in the appropriated research, the Ponto-city, evidenced in Juansher's work (for which Vakhtang was fighting in different ways, including diplomatic one), is Trabzon. The Armenian and Greek sources prove this too. But if we acknowledge that Ponto-city is Trabzon, then we have to think that the Trabzon policy was of current interest already in Vakhtang's time. Taking into consideration that Vakhtang founded Artanuji with the purpose of struggle for Ponto-city (Trabzon) and after having conducted his policy for this town, it results that this was a step, well calculated by him and connected with his Trabzon policy.

By means of Artanuji and Trabzon, Georgia and The Caucasus in common, would join west and east trade, or the Levant international trade, the north key point of

which was Tbilisi, also founded by Vakhtang. This policy makes Vakhtang predecessor of Tamar's analogous policy. So, because of this in Tamar's Levant policy too the State flag "Gorgasliani" and Vakhtang Gorgasali's name itself acquire special importance.

ნანა გელაშვილი

ივ. ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, თბილისი

კულტურათა ურთიერთგავლენის საკითხი ახლო აღმოსავლეთში ადრეულ შუა საუკუნეებში

აღმოსავლური სამყაროს დიდ სივრცეში საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს ახლო აღმოსავლეთში ფორმირებული კულტურა, კერძოდ, ადრეულ შუა საუკუნეებში რეგიონში მიმდინარე რადიკალური პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური ძვრების ფონზე აღმოცენებული კულტურა. მართალია, იგი ორგანულად იყო დაკავშირებული ისლამთან და არაბთა დაპყრობით ომებთან VII-VIII საუკუნეებში (რის გამოც სამეცნიერო ლიტერატურაში ის პირობითად "არაბულ-მუსლიმური კულტურის" სახელითაც მოიხსენიება), მაგრამ მის აღმასვლასა და აყვავებაში ფრიად მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს სხვა ეროვნებისა და მრწამსის წარმომადგენლებმაც, რომლებიც თავიანთი შემოქმედებითი მოღვაწეობით ამდიდრებდნენ არა კონკრეტულად ისლამურ კულტურას, არამედ მთლიანად აღმოსავლური ცივილიზაციის მონაპოვარს. არაბების მიერ დაპყრობილი ქვეყნები (ირანი, სირია, პალესტინა, ბიზანტია, ჩრდილოეთი აფრიკა, ცენტრალური აზია) სახელმწიფოებრივი და კულტურული განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე იმყოფებოდნენ, რაც განპირობებული იყო მათი ტრადიციებით და ისტორიული წარსულით[1]. აქვე ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ უზარმაზარ არაბულ იმპერიაში სამეცნიერო-კულტურული საქმიანობა ანტიკური, რომაულ-ბიზანტიური, სირიული, სპარსული და ინდური კულტურული ტრადიციების საფუძველზე დაიწყო. რაც შეეხება ფორმულირებას – "არაბულ-მუსლიმური კულტურა", როგორც ზემოთ აღინიშნა, ის პირობითია; "არაბული" და "მუსლიმური" ისტორიუ-

[1] ნ. გელაშვილი, არაბულ-ისლამური კულტურა; კულტუროლოგია, II, თბ., 2003, 146.

ლი განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ერთმანეთს გაეთიშა, კერძოდ მაშინ, როდესაც ისლამმა მარტოოდენ არაბული სარწმუნოების მნიშვნელობა დაკარგა და მსოფლიო რელიგიად იქცა (VIII საუკუნის შუა ხანებში)[2].

ჰიჯრის პირველი ორი საუკუნე წარმოადგენდა ძიების ხანას ინტელექტუალური მოღვაწეობის ყველა სფეროში. თავდაპირველად არაბულ-მუსლიმური მეცნიერება თითქმის მთლიანად ელინისტური გავლენის ქვეშ მოექცა და მისი უპირატესობა აღიარა. მხოლოდ IX საუკუნის II ნახევრიდან სწავლულებმა დაიწყეს ელინისტური მემკვიდრეობის შემოქმედებითად გადამუშავება-შესწავლა და მისადმი კრიტიკული მიდგომა[3]. სწორედ ამ დროიდან დაიწყო მუსლიმური კულტურის აყვავება და თავის აპოგეას მან X საუკუნეში მიაღწია. ცნობილი მკვლევარი-ორიენტალისტი ა. მეცი მართებულად უწოდებს X საუკუნეს ახლო აღმოსავლეთის ისტორიულ განვითარებაში მუსლიმურ რენესანსს[4]. შემდგომ პერიოდში კი მუსლიმურმა კულტურამ დაქვეითება დაიწყო და მისი ადგილი სპარსულ-მუსლიმურმა კულტურამ დაიკავა. საქმე ის იყო, რომ აბასელთა სახალიფოს (750-1258) დაქვეითება-დასუსტების კვალდაკვალ დამოუკიდებელი საემიროები წარმოიშვა და ხელსაყრელი პირობები შეიქმნა სპარსული კულტურის აყვავებისთვის. ამ უკანასკნელის აღმავლობა კი მონღოლთა გამანადგურებელმა შემოსევებმა დაამუხრუჭა და მიმართულებაც შეუცვალა[5].

მთლიანობაში კულტურათა ურთიერთგავლენის პროცესი ახლო აღმოსავლეთში შემდეგნაირად გამოიკვეთა: არაბებმა ბევრი რამ გადაიღეს წინა აზიის ხალხთა სულიერი მონაპოვრიდან; თავიანთი დაპყრობითი ომების წყალობით, ისინი დიდი დოზით ეზიარნენ, უპირველეს ყოვლისა, ირანულ (ანუ სპარსულ), ასევე ბიზანტიურ, ინდურ და სხვა კულტურებს. სპარსელებმა მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინეს მუსლიმური კულტურის განვითარებაზე, ხოლო თურქული წარმოშობის ხალხი ამ სფეროში არაბების, სპარსელების და ბიზანტიელების მოწაფეები აღმოჩნდნენ[6].

ახლო აღმოსავლეთის მუსლიმური კულტურა ერთდროულად შეიცავდა როგორც დასავლური, ისე აღმოსავლური კულტურის ელემენტებს, რომელთა გამოვლენის ხარისხი სხვადასხვა რეგიონში განსხვავებული

---

[2] ვ. გაბაშვილი, აღმოსავლური კულტურის ძირითადი თავისებურებანი: თსუ შრომები, აღმოსავლეთმცოდნეობა, 250, თბ., 1985, 88.

[3] მ. საბაშვილი, არაბული კულტურის ძირითადი თავისებურებანი (IX ს.): აღმოსავლური კულტურა, თბ., 1980, 51.

[4] А. Мецц, Мусульманский ренессанс, М., 1966, 36

[5] ვ. გაბაშვილი, აღმოსავლური კულტურის ძირითადი თავისებურებანი..., 103.

[6] ვ. გაბაშვილი, შუა საუკუნეების ახლო აღმოსავლური კულტურა: აღმოსავლური კულტურა, თბ., 1980, 3.

იყო. კერძოდ, ახლო აღმოსავლეთის დასავლეთ ნაწილში რომაულ-ბიზანტიური გავლენა დომინირებდა, რაც განპირობებული იყო რეგიონში რომისა და ბიზანტიის ხანგრძლივი ბატონობით. ამ სპექტრში მუსლიმური კულტურა წინა აზიაში და ხმელთაშუა ზღვის აუზის ქვეყნებში ფორმირებული მდიდარი მემკვიდრეობის თავისებურ ნაზავს წარმოადგენდა. კულტურული ზეგავლენის მეორე ნაკადი აღმოსავლეთიდან მომდინარეობდა – ირანული და ინდური სამყაროდან. შუამავლის როლი ინდურ და არაბულ-მუსლიმურ კულტურას შორის კი – სირიამ შეასრულა. ამ უკანასკნელის ზეგავლენამ თავისი გამოხატულება უმთავრესად ლიტერატურასა და ხელოვნებაში ჰპოვა, ხოლო დასავლურმა ანუ ბიზანტიურმა ზეგავლენამ – ფილოსოფიასა და საბუნებისმეტყველო დარგებში[7].

აღმოსავლური კულტურა თავისი მრავალფეროვნებით, სიღრმით და ეგზოტიკურობით ამოუწურავ მასალას იძლევა შესწავლა-კვლევისათვის. გამომდინარე იქიდან, რომ ამჯერად ყურადღება ფოკუსირებულია ბიზანტიურ და მუსლიმურ კულტურათა ურთიერთობებზე, ამ ფორმატში მათი ძირითადი მახასიათებლების წარმოჩენით შემოვიფარგლებით. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ცივილიზაციათა ისტორიაში ბიზანტიურმა სამყარომ განსაკუთრებული ადგილი დაიმკვიდრა. ამის ნათელი დასტურია მის წიაღში შექმნილი მატერიალური და სულიერი ფასეულობები. ცხადია, რომ ანტიკურ კულტურულ მემკვიდრეობასა და ტრადიციებს ბიზანტიისათვის პრიორიტეტული მნიშვნელობა ჰქონდა, განსაკუთრებით ადრეულ ხანაში, თუმცა ანტიკური ელემენტების არსებობას მეტნაკლებად უწყვეტი ხასიათი ჰქონდა ისტორიული განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე. ისევე როგორც სხვა ქვეყნებში, ბიზანტიური კულტურის განვითარების პროცესი არ იყო ერთგვაროვანი: აღზევებას დაქვეითება მოსდევდა და – პირიქით; მიუხედავად მრავალი წინააღმდეგობისა, იბადებოდა ახალი იდეები, ფილოსოფიური, საღვთისმეტყველო და ესთეტიკური შეხედულებები, ბიზანტიელთა ცნობიერებაში სათანადო ადგილს იმკვიდრებდა და გზას იკაფავდა ახალი შემოქმედებითი მეთოდები[8]. ანტიკური ტრადიციების განვითარების საფუძველზე ბიზანტიის იმპერიაში ჰუმანისტური იდეები აღმოცენდა, რომელთა გადატანამ დასავლეთში გაამდიდრა რენესანსის ეპოქის ევროპული კულტურა. ბიზანტია, რომელიც თავის წიაღში ანტიკურ ცივილიზაციას ინახავდა, დასავლეთის ხალხებისთვის განათლებისა და ცოდნის წყაროს წარმოადგენდა[9].

---

[7] ვ. გაბაშვილი, აღმოსავლეთის კულტურული შუბლი: ურნ. "მნათობი", №4, თბ., 1978, 117.

[8] ვ. ასათიანი, ბიზანტიური ცივილიზაცია, თბ., 2006, 227.

[9] ბ. ჯავახია, ბიზანტიური კულტურა: კულტუროლოგია, II, 2003, 125.

ბიზანტიური კულტურა აღმოსავლურ და დასავლურ კულტურათა ჰარმონიულ ნაზავს წარმოადგენდა, რაც მას გამორჩეულად სპეციფიკურ ელფერს აძლევდა. სხვადასხვა დროს უპირატესობა ენიჭებოდა ხან აღმოსავლურ, ხან – დასავლურ კულტურულ ელემენტებს. განსახილველ პერიოდში, ანუ ადრეულ შუა საუკუნეებში (VII საუკუნის შუა ხანებში – VIII საუკუნის შუა ხანები), ბიზანტიაზე გარკვეულ გავლენას ახდენდა ირანული და არაბულ-მუსლიმური კულტურები, მოგვიანო ხანაში კი მნიშვნელოვანი ადგილი უკვე დასავლურმა კულტურამ დაიმკვიდრა. რუსი ბიზანტისტი ზ. უდალცოვა ხაზს უსვამს, რომ აღმოსავლეთის ხალხთა კულტურის ელემენტებმა ბიზანტიურ კულტურას განუმეორებელი ხიბლი შესძინა, სრულიად განსხვავებული დასავლეთ ევროპის კულტურისაგან[10]. ამ კუთხით საყურადღებოა ასევე სხვა ცნობილ მკვლევარ-ბიზანტინისტთა (მაგალითად, ა. ვასილევის, ი. სტრჟიკოვსკის) მიერ გამოთქმული თვალსაზრისი. ა. ვასილევის სიტყვით, შუა საუკუნეების ევროპული ცივილიზაციის ჩამოყალიბებაში, განსაკუთრებით ბიზანტიისათვის, საკმაოდ დიდია აღმოსავლური კულტურის მნიშვნელობა, "რაც იყო ელადა ანტიკურობისათვის, ის იყო ირანი ახალი ქრისტიანული სამყაროს ხელოვნებისათვის"[11].

საზოგადოდ, კულტურა უნდა განიხილებოდეს არა განყენებულად, არამედ ისტორიულ ეპოქასთან, საზოგადოებასთან და სხვა გარემოებებთან კავშირში. ამ ჭრილში უპრიანია ორიოდე სიტყვით შევეხოთ პოლიტიკურ ვითარებას ახლო აღმოსავლეთში ადრეულ შუა საუკუნეებში. V-VI საუკუნეებში ქრისტიანული სამყაროს დიდი ქალაქები: ალექსანდრია, ანტიოქია, იერუსალიმი, ეფესო, ათენი, მილანი, რომი ამაყობდნენ იმით, რომ ისინი ბიზანტიური კულტურის მატარებლები იყვნენ. მართალია, შემდგომში ისლამის მომძლავრებამ შეზღუდა ბიზანტიური კულტურის გავრცელების და გავლენის არეალი, მაგრამ მართლმადიდებლობის განმტკიცების შედეგად, მძლავრად შეიგრძნობოდა მრავალეთნოსური ბიზანტიური კულტურის სიცოცხლისუნარიანობა[12]. VII საუკუნეში არაბთა მიერ განხორციელებული დაპყრობითი ოპერაციები სწრაფი და ფართომასშტაბიანი იყო. ბიზანტიის საზღვრისპირა ტერიტორიები: სომხეთის დიდი ნაწილი, მესოპოტამია, სირია, პალესტინა და ეგვიპტე სულ რაღაც ათ წელიწადში არაბთა ბატონობას დაექვემდებარა. ცხადია, ხსენებულ პერიოდში ბიზანტია კრიზისულ მდგომარეობაში აღმოჩნდა; ჯერ სპარსელების, შემდეგ არაბების შემოტევები იმპერიის არსებობას სერიოზულ

[10] З.В. Удальцова, Византийская культура, М., 1988, 77.
[11] А. Васильев, История Византийской империи, т. I, СПб., 2000, 188.
[12] ვ. ასათიანი, ბიზანტიური ცივილიზაცია, 17.

საფრთხეს უქმნიდა. გარეშე მტრის შემოსევებს ზედ ერთვოდა შიდა დაპირისპირებებიც. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ბიზანტიის ისტორიაში არაბების როლი; ეს უკანასკნელნი ბიზანტიას მოევლინენ არა მხოლოდ როგორც დამპყრობლური სულისკვეთების მქონე ძალა, არამედ როგორც უცხო კულტურის მატარებელნიც, ახალმა სარწმუნოებამ – ისლამმა კი საკმაოდ დიდი გავლენა მოახდინა მართლმადიდებლური ქრისტიანული საზოგადოების ბედ-იღბალზე. არავის ეგონა იმ ხანად, რომ ბიზანტიის საზღვრებს მიღმა წარმოიქმნებოდა ისეთი მძლავრი სულიერი და მატერიალური რესურსების მქონე კულტურული ძალა, როგორიც ისლამურმა სამყარომ გამოამჟღავნა უკვე VIII საუკუნის პირველ ნახევარში[13]. ბიზანტიის იმჟამინდელმა იმპერატორმა ირაკლიმ (610-641), ნიჭიერმა მხედართმთავარმა და რეფორმატორმა, რომელმაც სპარსელებზე ბრწყინვალე გამარჯვება მოიპოვა აღმოსავლეთში, სამწუხაროდ, არაბებში სერიოზული მტერი ვერ შეიცნო და არ გამოიყენა სათანადო რესურსი მათ წინააღმდეგ. როგორც ჩანს, ამის შედეგი იყო, რომ ბიზანტიამ იმთავითვე (634წ.) დაკარგა კუთვნილი ტერიტორიების გარკვეული ნაწილი[14]. მიუხედავად ამისა, დაპყრობილ ტერიტორიებზე ბიზანტიის პროვინციული საზოგადოება არ განადგურებულა. ხოლო ისლამი ბიზანტიის სახელმწიფოს პოლიტიკურ-ეკონომიკური და კულტურული ცხოვრების გამგრძელებლის როლში წარმოჩნდა. ძირითადი ცვლილებები მიმდინარეობდა სოციალურ-ეკონომიკურ ურთიერთობებშიც, იმპერია თავისი განვითარების ახალ საფეხურზე ავიდა, მიმდინარეობდა ფეოდალური წყობილების ფორმირება და განმტკიცება. ეს პროცესი საკმაოდ ხანგრძლივი აღმოჩნდა (VII-XIIსს.), მკვლევართა მიერ ის ორ ეტაპადაა დაყოფილი: ფეოდალიზმის ფორმირება – VII-IXსს. და ფეოდალიზმის შემდგომი განვითარება და საბოლოო განმტკიცება – X-XIIსს[15].

მძიმე პოლიტიკური სიტუაციის გამო, VIII საუკუნის დასაწყისში ბიზანტიაში კულტურის განვითარებისათვის არასახარბიელო მდგომარეობა იყო: გაუთავებელმა შემოსევებმა ქვეყანას მძიმე დაღი დაასვა, ბევრი კულტურული ცენტრი აღიგავა პირისაგან მიწისა, იმპერიის ტერიტორიაზე ბარბაროსთა ტომები დასახლდნენ, რომლებსაც დრო სჭირდებოდათ ელინისტურ ცივილიზაციასთან ზიარებისათვის. ბევრი ძველი პოლისი – ანტიკური კულტურის ცენტრები აგრარიზებულ იქნა და კულტურული ცხოვ-

[13] Ф. И. Успенский, История Византийской империи, т. I, СПб., 1912, 814-815.

[14] З. В. Удальцова, Византийская культура., 78.

[15] История Византии, т.II, отв. ред., С.Д.Сказкин, М. 1967, 10-25;Е. Э. Липшиц, Очерки истории Византийского общества и культуры (VIII-II половина IX века), М.-Л. 1961, 350; З.В. Удальцова, История Византии, 79.

რების კონცენტრირება ძირითადად დედაქალაქში ხდებოდა. არაბთა შეჭრამ გამოიწვია ის, რომ ანტიოქიაში, ბეირუთსა და სხვა აღმოსავლურ ქალაქებში, რომლებიც ბიზანტიამ VII საუკუნეში დაკარგა, არსებობა შეწყვიტა უმაღლესმა სკოლებმა. უმაღლესი განათლების ცენტრები მხოლოდ კონსტანტინოპოლში იყო[16]. ყოველივე ამის მიუხედავად, ქვეყნის კულტურულ ცხოვრებაში მიმდინარეობდა ახალი ესთეტიკური იდეალების და პრინციპების აღმოცენება. წინა პერიოდი წარმოადგენდა ერთგვარ გარდამავალ ეტაპს, როდესაც ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ ჯერ კიდევ ვერ შეავიწროვა ანტიკური ტრადიციები, VII საუკუნის მიწურულს კი გარდამავალი პერიოდი დასრულდა და ახალი მხატვრული ხერხები და ჟანრები გაბატონდა. IX საუკუნის II ნახევრიდან ბიზანტიამ თავდაცვითი პოზიციებიდან აგრესიულ საგარეო პოლიტიკაზე გადასვლა დაიწყო არაბების, ასევე სლავების წინააღმდეგ. აღნიშნულ პერიოდში არაბთა სახალიფომ დამოუკიდებელ საემიროებად დაიწყო დაშლა, რის შემდეგაც X-XI საუკუნეებში ბიზანტიის არმიამ არაბები განდევნა მცირე აზიიდან. იმპერიას კვლავ შემოუერთდა დაკარგული სომხური ტერიტორიები, კრეტა, ანტიოქია და ჩრდილო სირიის დიდი ნაწილი.

აღმოსავლური ეკლესიისა და ისლამური რელიგიის ურთიერთობებს ხან ბიზანტიის, ხან კი ისლამური სამყაროს პოლიტიკური და საომარი წარმატებები განსაზღვრავდა. VII-IX საუკუნეებში არაბთა ხანგრძლივ ბატონობას მესოპოტამიაში, სირიაში, პალესტინაში, ეგვიპტეში შედეგად მოჰყვა ის, რომ ამ რეგიონის უმეტესი ნაწილი ისლამის სჯულზე მოექცა, რამაც, თავის მხრივ, აღიარება მოუპოვა არაბულ ენას[17]. სახალიფოს აბასიანთა პერიოდი (განსაკუთრებით VIII საუკუნის მეორე ნახევარი და XI საუკუნე) ყველაზე ნაყოფიერი აღმოჩნდა შუა საუკუნეების არაბული ცივილიზაციისათვის. სწორედ იმ პერიოდში დასრულდა სამი დიდი ქვეყნის – ერაყის, სირიის და ეგვიპტის არაბიზაციის პროცესი, რაც იმის მაჩვენებელი იყო, რომ სახალიფოში გაერთიანებულმა მოსახლეობამ მიიღო არა მხოლოდ ისლამი, არამედ არაბული ენაც[18].

არაბულ-მუსლიმური ცივილიზაციის განვითარებას მყარი იდეოლოგიური საფუძველი ჰქონდა. ამასთან, სახალიფოში მეცნიერული და კულტურული პროგრესი მუდამ მჭიდროდ იყო დაკავშირებული განათლების მიღებასთან. ისლამი იმთავითვე აქტიურად უჭერდა მხარს განათლებას და სამეცნიერო საქმიანობას, გამომდინარე დაკანონებული ნორმიდან – ცოდ-

---

[16] История Византии, т. II, отв. ред. С.Д. Сказкин. 82-83.
[17] ვ. ასათიანი, ბიზანტიური ცივილიზაცია, 49-52.
[18] მ. ტიკაძე, არაბთა ისტორია (V-XV), თბ. 2008, 104.

ნის ძიება დაბადებიდან სიკვდილამდე. შუა საუკუნეების ცნობილი თეოლოგის ალ-ღაზალის (1058-1111) სიტყვით, "მოციქული (ანუ მუჰამადი – ნ.გ.) დაკარგულად თვლიდა იმ დღეს, რომელსაც მუსლიმისათვის არ მოჰქონდა ცოდნა"[19]. განათლების საწყისად და საფუძვლად ითვლებოდა ყურანი და სუნნა. ხალიფები, ამირები და სახალიფოს პროვინციათა მმართველები დიდ მზრუნველობას იჩენდნენ ფილოსოფიისა და მეცნიერების სხვადასხვა დარგების განვითარებაზე, მეცენატობას უწევდნენ ხელოვანებს და პოეტებს, სასწავლებლებს, ბიბლიოთეკებს. ყოველივე ეს ხელს უწყობდა კულტურის განვითარებას, მოსახლეობის ცნობიერების და ინტელექტუალური დონის ამაღლებას და, რაც მთავარი იყო, ეს არავითარ საფრთხეს არ უქმნიდა ისლამის იდეოლოგიას[20].

შუა საუკუნეების არაბული მეცნიერების განვითარება მთარგმნელობითი საქმიანობით დაიწყო, რის შედეგადაც არაბებს საშუალება მიეცათ აღმოსავლეთის ქვეყნებში შექმნილ მდიდარ სამეცნიერო ლიტერატურას გასცნობოდნენ. აბასიანთა აღზევების შემდეგ (VIII საუკუნის მეორე ნახევარში) სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოვიდა მეცნიერ-მთარგმნელთა მთელი თაობა, რომელიც უმთავრესად სირიელი ქრისტიანების, იაკობიტების და ნესტორიანელების სახით იყო წარმოდგენილი. სწორედ მათ მიუძღვით განსაკუთრებული წვლილი ბერძნული ასტრონომიის, ფილოსოფიის და მედიცინის მიღწევების არაბებისათვის გაცნობის საქმეში. ამგვარი საქმიანობის მიმართ განსაკუთრებულ მზრუნველობას იჩენდნენ ხალიფები ალ-მანსური (754-775), ჰარუნ არ-რაშიდი (786-809), ალ-მამუნი (813-833) და ალ-მუთასიმი (833-842)[21]. ალ-მამუნის ზეობის პერიოდში დაარსდა ქ. ბაღდადში სამეცნიერო ცენტრი "სიბრძნის სახლი" (არაბულად – ბაითოლოგია ალ-ჰიქმა), სადაც სახელოვანი სწავლულები და მთარგმნელები მოღვაწეობდნენ. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ითარგმნებოდა მხოლოდ იმ ავტორთა ნაშრომები, რომლებიც სასარგებლოდ მიიჩნეოდა ისლამური საზოგადოებისათვის. სამაგიეროდ, იკრძალებოდა ისეთი მასალის თარგმნა, რომელიც რაიმე ფორმით საფრთხეს უქმნიდა ისლამურ რელიგიას, ამიტომაც არ ითარგმნებოდა ბიზანტიური რელიგიური ლიტერატურა, ისევე როგორც კერპთაყვანისმცემლობასთან დაკავშირებული ანტიკური ხასიათის ტექსტები. მთარგმნელთა ყურადღება უმთავრესად ფოკუსირებული იყო ისეთ დარგებზე, როგორიცაა მედიცინა, გეომეტრია, არითმეტიკა, მუსიკის თეორია, გეოგრაფია, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები,

[19] მ. ტიკაძე, არაბთა ისტორია, 110.
[20] ნ. გელაშვილი, არაბულ-მუსლიმური კულტურა: კულტურიზაცია, II, 157.
[21] მ. ტიკაძე, არაბთა ისტორია, 109.

ფილოსოფია. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მათ მიერ თარგმნილი ბერძენი ექიმისა და ფილოსოფოსის გალენუსის 129 სამედიცინო ნაშრომი, არისტოტელეს, პლატონის და სხვათა შრომები. ცნობილია, რომ სწორედ არაბულიდან ლათინურ ენაზე შესრულებული თარგმანების საშუალებით გაეცნო ევროპა აღორძინების ეპოქამდე ხმელთაშუა ზღვის აუზის და ახლო აღმოსავლეთის კულტურულ რეგიონებში დაგროვილ ცოდნას, დიდი ბერძენი მოაზროვნეების: არისტოტელეს, ევკლიდეს, ჰიპოკრატეს, გალენუსის, არქიმედეს და სხვათა შრომებს[22].

ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ აბასელთა პერიოდის არაბულ მეცნიერებაში ფილოსოფია არის ის დარგი, რომელმაც ბერძნულ-ელინისტური მემკვიდრეობის განსაკუთრებული გავლენა განიცადა. პირველი დიდი ფილოსოფოსი, რომელიც არაბული ფილოსოფიის ფუძემდებლადაა აღიარებული, იყო ალ-ქინდი (801-873). მის მოძღვრებაში შეიმჩნევა ნეოპლატონური თვალსაზრისის გაერთიანება არისტოტელეს შეხედულებებთან, ყველა მეცნიერებათა საფუძვლად კი ის მიიჩნევდა ნეოპითაგორელთა მათემატიკას. ბერძნული ფილოსოფიის ისლამთან შეთავსება დაიწყო ალ-ქინდიმ, განაგრძო მეორე დიდმა ფილოსოფოსმა ალ-ფარაბიმ (+950) და დაასრულა იბნ სინამ (980-1037), რომელიც ევროპაში ავიცენას სახელით გახდა ცნობილი[23].

ამრიგად, მუსლიმურ კულტურას, სხვადასხვა ქვეყნების კულტურებთან ერთად, ბიზანტიის სულიერი და ინტელექტუალური მემკვიდრეობის ბევრი მნიშვნელოვანი ელემენტი შეერწყა. მუსლიმური ცივილიზაცია, რომლის აყვავების ხანას VIII-XII საუკუნეები წარმოადგენდა, საერთო იყო მთელი იმჟამინდელი ისლამური სამყაროსთვის. იმავდროულად არაბებმა წარმატებით აითვისეს და ისლამის ჩარჩოებში მოაქციეს ანტიკური და აღმოსავლური სამყაროს მდიდარი კულტურული მემკვიდრეობა. საერთო ჯამში, არაბთა სახალიფოს შემადგენლობაში ნებსით თუ უნებლიეთ მოქცეულმა სხვადასხვა ჯგურის ხალხმა, არაბებთან ერთად, შექმნეს ერთიანი დიდი კულტურა, რომელშიც ხშირ შემთხვევებში ადგილობრივი სულიერი და მატერიალური კულტურის მონაპოვარი მისადაგებული იყო მუსლიმური კულტურის ტრადიციებთან.

---

[22] მ. ტიკაძე, არაბთა ისტორია 5, 113; მ. საბაშვილი, არაბული კულტურის ძირითადი თავისებურებანი, 43.

[23] მ. ტიკაძე, არაბთა ისტორია. 112.

Nana Gelashvili

Iv. Javakhishvili State University, G.Tsereteli Institute of Oriental Studies

INTERCULTURAL IMPACT IN THE NEAR EAST IN MIDDLE AGES

The East occupies place in the treasury of the world culture. Several Eastern nations appeared at the Stage of history in very remote days, others are younger. Naturally it caused interactions, dialogues and even clashes among these cultures. In this regard, special attention ought to be paid to the culture developed in the Near East. Although that culture was organically related to Islam and Arabian invasions in VII-VIII centuries (conditionally referred to as "the Arab-Muslim culture"), representatives of various nations and beliefs played significant role in its formation and promotion. In this respect, the role of Antique, Roman-Byzantine, Syrian, Persian and Indian cultural traditions ought to be mentioned. In the western part of the Near East Roman-Greek influence prevailed, caused by the long domination of the Rome and the Byzantine Empire in this region. This influence was mainly reflected in philosophy and natural history. On the other hand, in the subject period, Byzantine culture was influenced by Persian and Arab-Muslim cultures. At the eastern part of the Near East, prerogative was given to the elements of culture of Persia, which, correspondingly, found its way in the culture and the arts.

ნატო გენგიური

საქართველოს შოთა რუსთაველის თეატრისა და კინოს სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი

ქართული ადრექრისტიანული სანათლავების არქიტექტურა

კულტურული ურთიერთობები და ეპოქათა კავშირების გამოვლინების ხასიათი, ცხადია, რომ მრავალგვარი და მრავალშრიანი შეიძლება იყოს. ერთია "მიმოქცევა" სხვადასხვა კულტურულ რეგიონთა შორის და მეორე, კულტურულ ეპოქათა ურთიერთმიმართება. ეს უკანასკნელი განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ერთი პერიოდის მეორეთი შეცვლის ეტაპზე და მხატვრულკულტურული მოვლენების სხვადასხვა მომენტში ვლინდება. ჩვენი კვლევის ობიექტს შეადგენს საქართველოში ადრეშუასაუკუნეების ორაფსიდიანი სანათლავების არქიტექტურა და მისი მიმართება როგორც წინა პერიოდის, ისე საქრისტიანოს სხვა ქვეყნების მსგავს ხუროთმოძღვრულ სტრუქტურებთან. საქართველოში, საფიქრებელია, V ს-დან გაჩნდა ნათლობის ჩატარებისათვის ცალკე სათავსის გამოყოფის მოთხოვნილება. ჩვენში დასტურდება ადრეშუასაუკუნეების პერიოდიდან შემორჩენილი სანათლავი სივრცეები. ისინი, განსხვავებით ადრექრისტიანული რომაული სანათლავებისაგან, არ შენდება ეკლესიისგან განცალკევებით. სანათლავი, განკერძოებული სათავსის სახისაა და ეკლესიის სტრუქტურაშია ჩართული.

ძველი ქართული ხელოვნების მკვლევარების მიერ ბოლნისის სიონის (478-493წწ.) სამხრეთ-აღმოსავლეთით არსებული ორაფსიდიანი სათავსი სანათლავადაა მიჩნეული (ტაბ. I, 1). გ. ჩუბინაშვილის აზრით, სანათლავი უნდა იყოს ნინოწმინდის ტაძარში (VI ს.) ჩართული ორაფსიდიანი სივრცეებიდან ერთ-ერთი სათავსი (ტაბ. I, 2)[1] და ჯვარახეთის წყაროსთავის ორაფსიდიანი სათავსი (VI ს-ის ნაწილი), რომლის მხოლოდ დასავლეთი

[1] გ. ჩუბინაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, ტ. I. ტფილისი, 1936, 34-38.

აფსიდი დახვდათ XX ს-ის დასაწყისში იქ მისულ მკვლევარებს [2]. ამ ეკლესიებიდან გამომდინარე, გ. ჩუბინაშვილი ფიქრობდა, რომ საქართველოში ადრექრისტიანული სანათლავებისთვის ორაფსიდიანი ფორმაა დამახასიათებელი. მაგრამ მას შემდეგ, რაც გ. ჩუბინაშვილმა ეს აზრი გამოთქვა, სხვა გარემოებაც გამოირკვა: რიგ ძეგლებში სამხრეთ-დასავლეთით მდებარე სათავსებში, რომელთაც ორაფსიდიანი ფორმა არ გააჩნიათ, აღმოჩნდა ქვის ემბაზები. ეს ეჭვგარეშეს ხდის ამ სივრცეების ფუნქციას – იქ სანათლავები იყო. ემბაზები აღმოჩნდა წეროდაბალის – V-VI სს., ბზიფის ციხის ეკლესიის – IX ს., ჟალეთის – IX-X სს. ტაძრების სამხრეთ-აღმოსავლეთით გამოყოფილ სათავსებში. რამდენადაც მათი არქიტექტურული აგებულება არ არის ორაფსიდიანი ფორმისა, რ. გვერდწითელმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ საქართველოში ბაპტისტერიუმის თვისება ორაფსიდიანობა კი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ ის ადგილი, რაც მას ტაძარში ეკავა[3]. სანათლავები ეკლესიის სამხრეთ-აღმოსავლეთ კუთხეში მდებარე სივრცეებია, – ფიქრობდა ის.

არსებული მასალა მაფიქრებინებს, რომ სანათლავებად უნდა მივიჩნიოთ ორივე არქიტექტურული სახეობის სივრცე: ორაფსიდიანი სტრუქტურისა და ასევე, სივრცე მხოლოდ ერთი, აღმოსავლეთის აფსიდით. ვფიქრობ, არც ისაა გამოსარიცხი, რომ გარკვეულ პერიოდში სანათლავის ორაფსიდიანი ტიპი იყო გავრცელებული, მაგრამ ეს ფორმა შემდგომ საყოველთაო არ გამხდარა და მისი სხვა სახეობაც დამკვიდრდა. უადრეს ნიმუშებში სანათლავისთვის სწორედ ორაფსიდიანი ფორმა ყოფილიყო სახასიათო და ადგილი ჰქონოდა სხვა მიდგომასაც (სივრცე მხოლოდ აღმოსავლეთი აფსიდით), რომელიც შემდგომ საუკუნეებში (VI-IXსს.) უფრო მისაღები გახდა.

ორაფსიდიანი სტრუქტურის სანათლავი განსაკუთრებულ მოვლენად გამოიყურება ადრექრისტიანულ არქიტექტურაში. ა. ხაჩატრიანი, რომელმაც ბაპტისტერიუმებს სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა, ორაფსიდიანი სანათლავების მაგალითებს არც იხსენიებს[4]. საიდან უნდა მომდინარეობდეს სანათლავის ორაფსიდიანი ფორმა – წინამდებარე ნაშრომის გამოსარკვევი საკითხია. გასათვალისწინებელია ორაფსიდიანი არქიტექტურუ-

---

[2] Е. Такаишвили, Христианские памятники. Экскурсия 1902 года. МАК, 12, М.,1909, 43-51. საფიქრებელია, X ს-ის გადაკეთებისას აღარ აღადგინეს აღმოსავლეთის აფსიდი, რამდენადაც იმ დროს ამ სივრცეს თავდაპირველი ფუნქცია აღარ ჰქონდა და ბაპტისტერიუმის ადრექრისტიანული სახეც დავიწყებული იყო.

[3] რ. გვერდწითელი, წეროდაბალის წმ. გიორგის ეკლესია ჭერემში, წელიწდეული, IV-V, 1999-2001, 39.

[4] A. Khatchatrian, Les Baptisterès Paléochrétiens, Paris, 1962

ლი ფორმის წინა ისტორია. სახასიათოა, რომ ანტიკურ ეპოქაში სათავსები, რომელთა კომპოზიციები ერთმანეთის პირისპირ განლაგებული ორი აფსიდით არის შექმნილი, უკავშირდება შენობებს, რომელთა ფუნქცია წყლის აქტიური მოხმარებითაა განპირობებული. ეს გახლავთ აბანოები. როგორც ცნობილია, რომაული თერმების არქიტექტურისათვის უცხო არაა ორაფსიდიანი სივრცეები. მაგალითად, კარაკალას თერმებში (IIIს.), ასევე დიოკლეტიანეს თერმებში (298-306წწ.) რამდენიმე ასეთი ტიპის სათავსია. საქართველოშიც აღმოჩენილია გვიანანტიკური ან ადრექრისტიანული აბანოები, რომელთა აუზები სწორედ ორაფსიდიანი სტრუქტურის სივრცეებში იყო განთავსებული. მსგავსი ნიმუშები მოიპოვება როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში. მათ შორის შეიძლება დავასახელოთ ნაქალაქევ ძალისას აბანო (IIIს.), სადაც ცივი, თბილი და ცხელი განყოფილებებისთვის განკუთვნილი სივრცეები – სამივე ორაფსიდიანი ფორმისაა. ორაფსიდიანი კომპოზიცია არმაზისხევში აღმოჩენილი აბანოს (II-III სს.) ცივი აუზისთვის განკუთვნილ სათავსშიცაა გამოყენებული[5]. დასავლეთ საქართველოში გამოვლენილ აბანოთაგან მსგავსი სივრცეები აქვს შუხუთის, ასევე, ნოსირის აბანოებს (IV-V სს.) (ტაბ. II)[6].

ამდენად, მოყვანილი მასალა მოწმობს, რომ გვიანანტიკურ და ადრექრისტიანულ საქართველოში ორაფსიდიანი სივრცეების გამოყენება ნიშანდობლივი იყო. არსებითია ისიც, რომ მსგავსი სტრუქტურა აბანოს, და, ამდენად, წყლის გამოყენების სფეროს უკავშირდება[7], კონკრეტულად კი განბანვის პროცესს. საფიქრებელია, რომ ქრისტიანულ წარმოდგენებში ორაფსიდიან ფორმასთან დაკავშირებული პროცესი სიმბოლურ მნიშვნელობას იძენს: სანათლავის ორაფსიდიანი სივრცე ასოცირდება განბანვის პროცესთან, რაც ქრისტიანობაში გულისხმობს ცოდვებისგან განბანვას, ადამიანის სულის ცოდვით სიკვდილისგან გაცოცხლებას, ხე-

---

[5] ა. აფაქიძე, მცხეთა, I, თბ., 1955, 147; ა. აფაქიძე, ქალაქები და სამოქალაქო ცხოვრება ძველ საქართველოში, I, თბ., 1963, 38-39

[6] П. Закарая, В. Леквинадзе, Археологические раскопки в Шухути, მაცნე, I, 1966; პ. ზაქარაია, თ. კაპანაძე, ციხეგოჯი-არქეოპოლისი-ნოქალაქევი. ხუროთმოძღვრება, თბ., 1991, 114-117.

[7] ცნობილია, რომ უადრესი რომაული ბაპტისტერიუმი (ლათერანის) ყოფილი თერმების ადგილას აშენდა. თერმების უკვე არსებული წყალგაყვანილობის სისტემა მომგებიანად გამოიყენეს.
როგორ მარაგდებოდა ქართული ეკლესიების ბაპტისტერიუმები წყლით – უცნობია. იყო თუ არა გაყვანილი სპეციალური მილები – ჯერ კიდევ გასარკვევია. რესტავრატორი მ. ურიდია, რომელიც ლიხნში შერვაშიძეების სასახლის გათხრებზე მუშაობდა, თვლის, რომ უადრესი ფენა იქ ადრექრისტიანულ ეკლესიას წარმოადგენს და აღმოჩენილი წყალგაყვანილობის მილები ბაპტისტერიუმისა უნდა იყოს. ლიხნში შერვაშიძეების სასახლის ქვეშ ეკლესიისა და ბაპტისტერიუმის არსებობის საკითხი სპეციალურ კვლევას საჭიროებს.

ლახალ დაბადებას. ამდენად, აბანოსთვის სახასიათო სივრცეს, უკვე ახალ კონტექსტში ჩასმულს, საკრალური მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული: ის ხდება ეკლესიის, ღვთიური სამყაროს ნაწილი, რასაც ბოლნისის სიონში ხაზს უსვამს მის კედლებზე არსებული, რელიგიური აზრის მიმანიჭებელი, სიმბოლური კომპოზიციები.

საგულისხმოა, რომ უკვე ადრექრისტიანულ ხანაშივე გვაქვს სანათლავი სივრცის სხვა სახეობაც – აღმოსავლეთით არსებული ერთი აფსიდით (წეროდაბალი–V-VI) და ეს ფორმა შემდგომ საუკუნეებშიც დასტურდება (ბზიფი – IXს., უალეთი – IX-Xსს.), რაც იმის მაუწყებელია, რომ ორაფსიდიანი არქიტექტურული ფორმა სანათლავის ფუნქციასთან მხოლოდ ადრეულ ხანაში, ანუ გარკვეულ პერიოდში, იყო დაკავშირებული. შემდგომ ქართულ არქიტექტურაში ორაფსიდიანი სტრუქტურა ეკლესიის სახეობად გვხვდება (კისისხევი, თარაქი)[8]. ამდენად, ორაფსიდიანმა ფორმამ თავდაპირველი დანიშნულება შეიცვალა, რაც იმის მაუწყებელია, რომ ქრისტიანულ არქიტექტურაში არქიტექტურული ფორმა გარკვეულ ფუნქციას, ისევე როგორც კონკრეტულ სიმბოლიკას, არ ეჯაჭვება. ის გარდაიქმნება და ახალ კონტექსტში ახალ მნიშვნელობას იძენს.

საინტერესოა, რა სურათია საქართველოს ფარგლებს გარეთ. უკავშირდება თუ არა ჩვენში დადასტურებული სანათლავები დანარჩენ საქრისტიანოს?

უნდა ითქვას, რომ უკავშირდება, მაგრამ მხოლოდ გარკვეული აზრით და გარკვეული კონტექსტით. ორაფსიდიანი სტრუქტურა ქრისტიანული ქვეყნების საკულტო არქიტექტურაში გვხვდება, მაგრამ უშუალოდ სანათლავთან უმეტესწილად წრიული შენობებია დაკავშირებული. ორაფსიდიანი სტრუქტურა კი მისი ნაწილია. უფრო კონკრეტულად ასეთი სურათი გვაქვს: ადრექრისტიანულ პერიოდში, როგორც პ. გროსმანი მიუთითებს, ბაზილიკაში ჩართული "კონტრ-აფსიდები" ხმელთაშუაზღვისპირეთში მოიპოვება. ამ ტიპისთვის, ჩვეულებრივ, სახასიათოა მცირე ზომის ბაზილიკაში ერთმანეთის პირისპირ აღმოსავლეთითა და დასავლეთით აფსიდების განთავსება[9]. ასეთია, მაგალითად, სიდი მაჰმუდის (Sidi Mahmud) და ტაპოზირის მაგნას (Taposiris Magna) ბაზილიკები ეგვიპტეში[10].

საინტერესოა, რომ ორაფსიდიანი კომპოზიცია ადრექრისტიანულ ხანაშივე დასტურდება, როგორც თვით ეკლესიასთან არსებული სხვა დანიშ-

---

[8] აქვე უნდა მოვიხსენიოთ დორთ ქილისას ორაფსიდიანი ნაგებობაც, რომელიც ცალკე გამოკვლევას საჭიროებს. ი. გივიაშვილი, ი. კოპლატაძე, ტაო-კლარჯეთი, თბ., 2004, ტაბ. I.

[9] P. Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten, Leiden-Boston- Köln, 2002, S. 40.

[10] P. Grossmann, Christliche Architektur ... , Abb. 4, 13.

ნულების სივრცეთა არქიტექტურული ფორმა. მხედველობაში მაქვს ბაპტისტერიუმების კარიბჭეები და ეკლესიათა ნართექსები. ეგვიპტეში, ალექსანდრიიდან დასავლეთით, 60კმ-ში მდებარეობს აბუ მინა, ადრექრისტიანული და შუა საუკუნეების პერიოდის პილიგრიმთა ქალაქი. აქ წმ. მინას საფლავზე მრავალი მლოცველი დადიოდა და სანათლავის აშენების აუცილებლობაც ამან გამოიწვია. **აბუ მინას** (Abu Mena) კომპლექსში[11] ერთ ღერძზეა (O-W) ჩამწკრივებული დიდი ბაზილიკა (Vს.), სამარხი-ეკლესია – ტეტრაკონქი (VIს.)[12] და ბაპტისტერიუმი (ტაბ. III, 2). ა. ეფენბერგერს ამ ნაგებობების თარიღად დაახლოებით 400 წელი აქვს მითითებული[13], ხოლო ჰ. გროსმანს VI საუკუნე. ეს აიხსნება ორი სამშენებლო ფენის არსებობით. მისი შენება, გადაკეთება-გაფართოება V-VI საუკუნეებში მიმდინარეობდა. ბაპტისტერიუმი აქ, ქართული ნიმუშების მსგავსად, თვით ეკლესიის ნაწილია. იგი მის დასავლეთ ნაწილშია განთავსებული და წარმოადგენს კვადრატულ სივრცეს კუთხეებში აფსიდებით (4 აფსიდი). ის დასავლეთი კარით უკავშირდება ორაფსიდიან სათავსს. საინტერესოა, რომ გროსმანის მიერ გამოქვეყნებულ ტაბულაზე, რომელიც მშენებლობის უფრო ადრინდელ ფენას ასახავს, ბაპტისტერიუმის აუზი იმავე ადგილასაა განთავსებული, მაგრამ კედლების მოხაზულობა მსგავსია ორაფსიდიანი სტრუქტურისა[14]: აღმოსავლეთი და დასავლეთი კედლები რკალისებრადაა შეზნექილი. ეს სივრცე შემდგომ გადააკეთეს, გააფართოვეს, ფორმა შეუცვალეს, ხოლო ორაფსიდიანი სივრცე დასავლეთიდან მიუშენეს. ეს სამშენებლო პერიოდი VI საუკუნეს ემთხვევა. ამავდროულად დიდი გადაკეთება თვით ეკლესიასაც შეეხო. ბაპტისტერიუმის მომიჯნავედ ტეტრაკონქი ააშენეს. საინტერესოა, რომ მასში ჩართულია ორაფსიდიანი სტრუქტურაც, ტეტრაკონქის აღმოსავლეთით, დიდ ბაზილიკაში გამავალი კარის წინ. ამდენად, ის ბაზილიკის ერთგვარ კარიბჭეს წარმოადგენს. მსგავსად გამოყენებული ორაფსიდიანი სტრუქტურა გვხვდება ეგვიპტურსავე **დანდარას** (Teutyra) ეკლესიაში, რომელიც ადრეული VI ს-ით არის დათარიღებული[15]. აქ ეკლესიის დასავლეთით მოთავსებულ ნართექსს აქვს ორაფსიდიანი ფორმა. საგულისხმოა, რომ ბიზანტიური საეკლესიო ხუროთმოძღვრებისათვის ორაფსიდიანი ფორმის კარიბჭე-ნართექსები უცხო არ

---

[11] კომპლექსში ამ ნაგებობების გარდა შედის აღმოსავლეთის ეკლესია და ჩრდილოეთის ბაზილიკა, ასევე საცხოვრებლები პილიგრიმთათვის და სხვა.

[12] ეგვიპტეში ტეტრაკონქი არ გვხვდება. გამონაკლისია ეს ტეტრაკონქი, აქვე – მისგან ჩრდილოეთით არსებულ ეკლესიასთან ერთად.

[13] A. Effenberger, Koptische Kunst, Wien, 1975, S 102-103.

[14] P. Grossmann, Christliche Architektur ... , S. 489-491, Abb. 20. 21

[15] P. Grossmann, Christliche Architektur ... , 443-446.

არის. მაგალითად, კუნძულ ფაროსზე არსებულ პეკატომპილაის ეკლესიას (VI ს-ის II ნახ.)[16] ნართექსი ორაფსიდიანი აქვს. მსგავსი ფორმის ნართექსები შემდგომაც სახასიათოა, კერძოდ, XI-XIIსს-ში. ამას გვიჩვენებს სტამბულის ეკლესიები – ბოდრუმ კამიის ეკლესია Bodrum Camii, Eski Imaret Camii (XI ს-ის 70-80-იან წწ.), ქილისე კამი Kilise Camii (XI-XIIსს), ასევე მონასტრის ნეა მონის ეკლესია (XI ს.)[17], სადაც ორი დიდი ნართექსიდან ერთ-ერთი ორაფსიდიანია.

ორაფსიდიანი ნართექსები სათავეს ადრექრისტიანული რომის საკულტო არქიტექტურიდან იღებს. საინტერესოა, რომ რომის ადრექრისტიანულ არქიტექტურაშიც ორაფსიდიანი სტრუქტურები ბაპტისტერიუმებთანაა დაკავშირებული. თუმცა აქ თვით ბაპტისტერიუმი ცენტრული ტიპისაა და მხოლოდ მისი კარიბჭეა ორაფსიდიანი. ასეთია ქრისტიანულ არქიტექტურაში ცნობილი უძველესი სანათლავი – *ლათერანის ბაპტისტერიუმი რომში*, რომელიც, ისტორიული წყაროების მიხედვით, კონსტანტინე დიდმა ააშენა ლათერანის ბაზილიკის თანადროულად. შენობა, მართალია, სხვადასხვა პერიოდის ფენებს შეიცავს, მაგრამ მისი სტრუქტურა უკვე IVს-დან მოდის. როგორც ცნობილია, კონსტანტინეს ბაპტისტერიუმი გახდა დასავლეთის ქრისტიანულ სამყაროში შემდგომში აშენებული სანათლავების წინასახე და დასავლეთში სანათლავის ცალკე, ეკლესიისგან მოშორებით აგების ტრადიციას დაუდო სათავე.

ბაპტისტერიუმის შიგნით და გარშემო ჩატარებულმა გათხრებმა გამოააშკარავა, რომ IV ს-ის დასაწყისში წრიული ფორმის ფუნდამენტი ბაპტისტერიუმისთვის ძველი თერმების ადგილას აშენდა. მის ცენტრში მოაქციეს თერმის ერთ-ერთი სივრცის დასავლეთი აფსიდი, რომელიც წრიულ აუზად გადააკეთეს. ამდენად, ახალი მიზნებით ძველი თერმები გამოიყენეს[18].

აქ შემუშავებული სანათლავის ფორმა შემდგომში სხვა ბაპტისტერიუმების წინასახე გახდა. ასე, მაგალითად, რომის წმ. პეტრეს ბაზილიკას IV ს-ის II ნახევარში ჩრდილოეთი მხრიდან მიაშენეს მსგავსი სტრუქტურის ბაპტისტერიუმი (ტაბ. III,1)[19]. იგივე ფორმა – ცენტრული ბაპტისტერიუმი ორაფსიდიანი კარიბჭით სხვაგანაცაა გამოყენებული (სანტ აგნესე ფუორი ლე მურა, წმ. კონსტანცა და წმ. აგნესა და ა.შ.).

---

[16] H. Schäfer, Byzantinische Architektur, München,1978, 49-50.

[17] H. Schäfer, Byzantinische Architektur, 102-103,105.

[18] H. Brandenburg, Frühchristliche Kirchen Roms Vom 4. bis zum 7. Jahrhundert, 2004, S 38.

[19] R. Krautheimer, S. Curčić, Early Christian and Byzantine Architecture, Yale University Press, New Haven London, 1986, 55.

სახასიათოა, რომ ცენტრული შენობის ტიპი რომის იმპერიის პერიოდში და გვიანანტიკურ ხანაში სხვადასხვა დანიშნულების სივრცეებად გამოიყენებოდა: როგორც თერმების ერთ-ერთი დარბაზი, როგორც ვესტიბული ანდა ოთახი ვილებში, როგორც წყალსატევი, როგორც სამარხი. ამდენად, ცენტრული შენობის ტიპს ანტიკურ ხანაში არ ჰქონდა განსაზღვრული ფუნქცია. მაგრამ რამ განაპირობა, რომ ქრისტიანობის ადრეულ ფაზაზე რომში სანათლავისათვის მსგავსი ფორმა იქნა შერჩეული?

აქ გასათვალისწინებელია ისიც, რომ უძველესი სანათლავი თერმებზე ააგეს. ეს, ერთი მხრივ, პრაქტიკული მოსაზრებებით იყო ხელსაყრელი (ცნობილია, რომ ძველი აბანოების გაყვანილობა სანათლავის წყლისგან დასაცლელად გამოიყენებოდა). მაგრამ, ამავდროულად, არსებითია რ. კრაუტჰაიმერის მოსაზრება. ის კი თვლიდა, რომ ბაპტისტერიუმის კომპოზიცია ანტიკური სამარხის აგებულებას ეყრდნობა და ეს კავშირი მისი ძველი ფუნქციის სიმბოლური გადააზრებითაა განპირობებული: ქრისტიანებისთვის ნათლისღებისას მორწმუნე სიმბოლურად იმეორებს ქრისტეს გარდაცვალებას და კვლავ აღდგომას, სულიერ დაბადებას[20].

ფორმის სიმბოლურად გაგება, ვფიქრობ, ქართული არქიტექტურის მაგალითზეც შეიძლება დავადასტუროთ. უადრესი ქართული მასალის მიხედვით, ბაპტისტერიუმის ორაფსიდიანი სტრუქტურა არ უნდა ყოფილიყო შემთხვევითი. წინასახედ აქ ჩანს ჩვენში აბანოს სივრცისათვის სახასიათო ფორმა, რომელიც განბანვასთან ასოცირდება და ქრისტიანობაში, სიმბოლურად გაგებული, ახალ შინაარსს იძენს.

ეს მოსაზრება შეუძლებელია უსაზღვროდ გავავრცელოთ დროსა და სივრცეში. ქართული მასალა გვიჩვენებს, რომ ის მხოლოდ დროის გარკვეული მონაკვეთისთვის არის ნიშანდობლივი. შემდგომში სანათლავებისთვის ორაფსიდიანი ფორმა არ გახდა საყოველთაოდ მიღებული წესი და ამდენად, მასთან ასოცირებული სიმბოლიკაც შეიცვალა, გამოხატულების სხვა გზას მიაგნო. ძველ არქიტექტურულ ფორმასა და მასში მიმდინარე პროცესთან დაკავშირებული ასოციაცია გადაფარა სხვა ტენდენციებმა, რომელნიც დრომ მოიტანა და ახალი შემოქმედებითი ბიძგი გახადა ხელოვანთათვის.

[20] R. Krautheimer, Iconography of Mediaeval Architecture, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 5 (1942), 23.

Nato Gengiuri

Shota Rustaveli Theatre and Film Georgian State University

ARCHITECTURE OF GEORGIAN EARLY CHRISTIAN BAPTISTERIES

1. Baptisteries are attested in Georgia from the early Christian period. They differ from ancient Roman baptisteries by two main characteristics: 1. A baptistery is not built separately from the church and is incorporated in the church structure. 2. Roman baptisteries are circular or octagonal in shape, whereas Georgian baptisteries are distinguished by the double-apsed (W-O) structure (Bolnisi (478-493), Ninotsminda (6th c.), Javakheti Tsqarostavi (5th c.)).

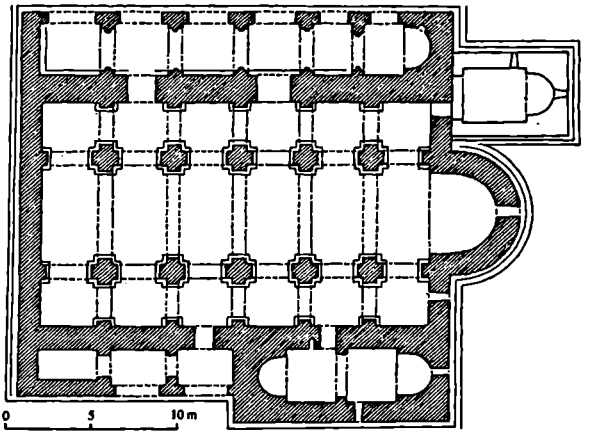
2. On the basis of the evidence of these churches, G.Chubinashvil expressed the view that the characteristic feature of early Christian baptisteries in Georgia was the double-apsed shape. Later it turned out that a number of baptisteries have only the eastern apse and not the double-apsed shape (Tsverodabali (6th c.), Bzipi fortress church (9th c.), Zhaleti (9th-11th cc.). In R.Gverdtsiteli's opinion, the peculiarity of Georgian baptisteries is not the double-apsed shape, but their location within the church: a baptistery is the southeastern section.

3. The analysis of the existing material suggests that as baptisteries should be regarded spaces of both architectural varieties: double-apsed and with a single, eastern apse. Along with this, in the early period (5th-6th cc.) the double-apsed type of baptisteries was widespread, and subsequently (6th-9th cc.) – the single-apsed shape.

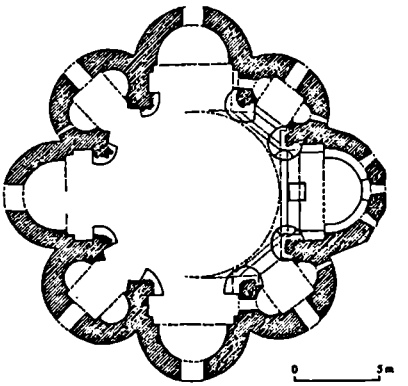
4. The double-apsed structure occurred in the classical period in the architecture of Roman thermae. In baths discovered in Georgia, pools were found exactly within spaces having the double-apsed structure. It should be assumed that in Christian beliefs the process linked with the double-apsed shape acquires a symbolic meaning: the double-apsed space of a baptistery is associated with the process of washing, which in Christianity denotes cleansing from sins, reviving man's soul, dead from sins, a new birth.

This view cannot be extended infinitely in time and space. Georgian material shows that it is typical only for a certain period – the 5th-6th cc. Later on the double-apsed shape did not become a generally accepted rule for baptisteries and thus, the symbolic association connected with it changed. Christian ideas found another way for their expression.

ტაბულა I

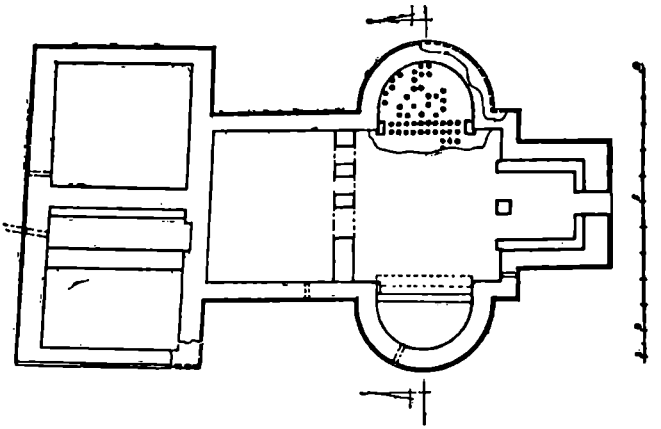


1. ბოლნისის სიონი (478-493 წწ.)
გეგმა ვ. ცინცაძის და რ. მეფისაშვილის მიხედვით



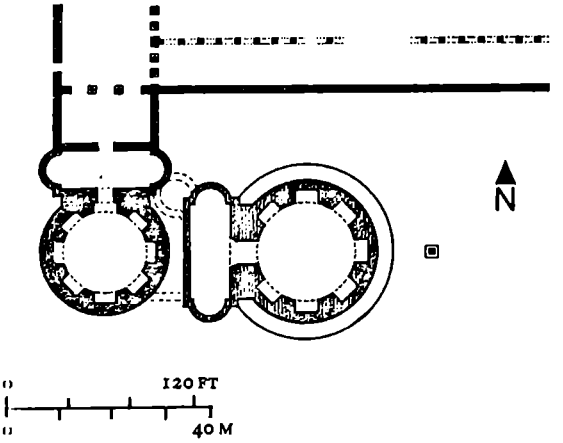
2. ნინოწმინდა (VI ს.)
გეგმა ვ. ცინცაძის და რ. მეფისაშვილის მიხედვით

ტაბულა II

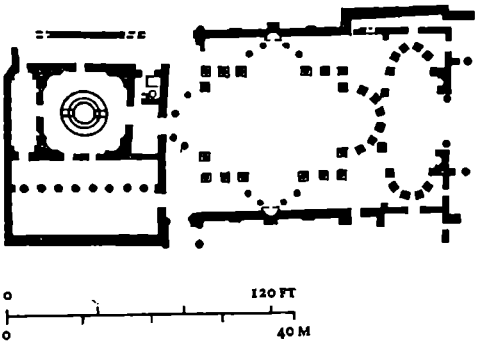


ნოსირის აბანო (IV–V სს.)
გეგმა პ. ზაქარაიას მიხედვით

ტაბულა III



1. რომის წმ. პეტრეს ტაძრის ბაპტისტერიუმები
გეგმა რ. კრაუტჰაიმერის მიხედვით



2. აბუ მინას კომპლექსის ბაპტისტერიუმი (დასავლეთით)
გეგმა რ. კრაუტჰაიმერის მიხედვით

მარინა გიორგაძე

შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი (ბათუმი)

აპოლოგეტიკური მოტივი - მოძღვრება სამი რჯულის შესახებ - და მისი რეცეფცია ქართულ ჰაგიოგრაფიაში

ბერძენ აპოლოგეტთა თხზულებებში ხშირად გვხვდება ერთი და იმავე მოტივის დამუშავება სხვადასხვა თვალსაზრისით, განსხვავებული კონტექსტითა და კომენტარებით. ერთ-ერთი ასეთი გავრცელებული მოტივია მოძღვრება "სამი რჯულის შესახებ". ეს მოტივი, კერძოდ, ხალხთა იერარქიული, მათი სარწმუნოების შესაბამისად (წარმართები, იუდეველები, ქრისტიანები) განლაგება, გვხვდება როგორც არისტიდესთან, ასევე სხვა აპოლოგეტებთანაც (იუსტინე, ტატიანე, ათენაგორა, ანონიმი ავტორი "წერილისა დიოგნეტეს მიმართ", თეოფილე). უნდა აღინიშნოს, რომ ყველაზე უფრო მწყობრად ეს იერარქია არისტიდესთანაა გადმოცემული. აპოლოგეტები დეტალურად განიხილავენ წარმართთა სარწმუნოებას, იუდაიზმსა და ქრისტიანობას, ამ უკანასკნელის უპირატესობის წარმოჩენის მიზნით. აპოლოგეტებთან იუდაიზმისა და ქრისტიანული მოძღვრების გადმოცემა, კანონიკურ ლიტერატურაზე დაყრდნობით, დიდად არ განსხვავდება ერთმანეთისაგან, რაც შეეხება წარმართობას, აქ ავტორები განსხვავებულ წარმართულ კულტურებსა და რელიგიებს ასახელებენ, განსხვავებულ ციტირებებს მიმართავენ, რაც მრავალმხრივაა საინტერესო.

აპოლოგეტები სხვადასხვა რელიგიურ აღმსარებლობაზე საუბრისას გამოჰყოფენ წარმართთა, იუდეველთა და ქრისტიანთა სარწმუნოებას, როცა გადმოგვცემენ კაცობრიობის ყოფას და რელიგიას ქრისტიანობის გავრცელებამდე, დეტალურად აღწერენ წარმართ ხალხებსა და მათ სარწმუნოებას.

არისტიდე თავის აპოლოგიაში – Apologia – (მხედველობაში გვაქვს ბერძნული ვერსია[1]) საუბრობს 3 რჯულზე, – წარმართობა, იუდაიზმი,

[1] Aristide, Apologie, Sources Chrétiennes №470, Paris, 2003, 258.

ქრისტიანობა, მაგრამ საკუთრივ წარმართობას ასევე სამად ჰყოფს: ქალდეველთა, ბერძენთა და ეგვიპტელთა სარწმუნოება. არისტიდეს სირიულ და სომხურ ვერსიაში ოთხი რასა ფიგურირებს: ბარბაროსები, ბერძნები, იუდეველები, ქრისტიანები. წარმართობაში, ამ შემთხვევაში ბერძნების გარდა ბარბაროსებიც მოიაზრება[2]:

"II.2. Φανερὸν γὰρ ἐστὶν ἡμῖν, ὦ βασιλεῦ, ὅτι τρία γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ· ὧν εἰσὶν οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκύνεται καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοί· αὐτοὶ δὲ πάλιν οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι θεοὺς εἰς τρία διαιροῦνται γένη, Χαλδαίους τε καὶ Ἕλληνας καὶ Αἰγυπτίους· οὗτοι γὰρ γεγόνασιν ἀρχηγοὶ καὶ διδάσκαλοι τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι τῆς τῶν πολυωνύμων θεῶν λατρείας καὶ προσκυνήσεως[3]".

"ჩვენთვის ცნობილია, მეფეო, რომ სამყაროში ადამიანთა სამი მოდგმაა, ისინი, ვინც თქვენ მიერ აღიარებულ ღმერთებს თაყვანს სცემენ, ასევე იუდეველები და ქრისტიანები. ისინი კი, ვინც მრავალ ღმერთს სცემს თაყვანს, თავის მხრივ, სამ მოდგმად იყოფა, ქალდეველებად, ელინებად და ეგვიპტელებად. ისინი იყვნენ სხვა ხალხთა წინამძღოლები და მასწავლებლები მრავალი სახელის მქონე ღმერთების მსახურებისა და თაყვანისცემისა".

აქვე აღვნიშნავთ, რომ არისტიდეს აპოლოგიის სირიული და სომხური ვერსიები ხალხთა საკმაოდ განსხვავებულ დაყოფას წარმოგვიდგენენ, კერძოდ, წარმართობა ბარბაროსებისა და ბერძნების სახითაა წარმოდგენილი; ბარბაროსებს ავტორი მიაკუთვნებს კრონოსისა და რეას რელიგიის აღმსარებლებს, ხოლო ბერძნებს, ელინებს – ზევსის (Dios) რელიგიის თაყვანისმცემლებს.

იუსტინე[4], თავის პირველ აპოლოგიაში – Apologia I – ასევე ჰყოფს ხალხებს იმის მიხედვით, თუ როგორია მათი თაყვანისცემის ობიექტი:

"24,3. Ὅτι γὰρ οὖν τὰ αὐτὰ παρ' οἷς μὲν θεοί, οἷς δὲ θερία, παρ' οἷς δὲ ἱερεία νενομίσμενα ἐστὶν, ἀκριβῶς ἐπίστασθε".

"სინამდვილეში ერთი და იგივე არსებები ზოგიერთებისთვის ღმერთებია, ზოგიერთებისთვის – ცხოველები, ზოგიერთებისთვის კი – წმინდა შესაწირავი, კარგად მოგეხსენებათ".

ტატიანე[5] თავის "სიტყვაში ბერძენთა მიმართ" – Oratio ad Graecos - ძირითადად, ელინთა რელიგიას ეხება, ასხვავებს მათ, ვინც ხეებსა და ქვებს

---

[2] Aristide, Apologie, Sources Chrétiennes №470, 189 ; J.R.Harris, J.A. Robinson,The Apology of Aristides on behalf of the Christians, Texts and Studies,I,1, Cambridge 1891, 36.

[3] Aristide, Apologie, Sources Chrétiennes №470, 258.

[4] Saint Justin, Apologies, Paris, 1987, Ap. I, 9,1-5 ; 24 ;25 ; 106-108 ; 130.

[5] Tatianus, Oratio ad Graecos, 4, 8-11, 21. Die Ältesten Apologeten, Texte mit kürzen Einleitungen Herausgegeben von E.J. Goodspeed, Göttingen,1914, 271, 274-278, 288.

ეთაყვანება, როგორც ღმერთებს, გამოჰყოფს დემონ-ღმერთთა თაყვანისმცემლებს, აკრიტიკებს ასტროლოგიასა და მითოლოგიას.

ათენაგორა თავის აპოლოგიაში[6] – Supplicatio pro Christianis – საუბრობს ბერძნული ქალაქების ღვთაებებზე (Suppl. 14,1), ეგვიპტურ ზოოლატრიაზე (Suppl. 14,2), იდოლატრიაზე (Suppl. 15), ასტროლატრიაზე (Suppl. 16) და სხვ.

ანონიმი ავტორი "წერილისა დიოგნეტეს მიმართ"[7] –Epistula ad Diognetum – განასხვავებს იდოლატრიას, ელემენტების კულტს, ასევე იუდეველთა, ბერძენთა და ქრისტიანთა სარწმუნოებას:

"I. Ἐπειδὴ ὁρῶ, κράτιστε Διογνήτε, ὑπερσπουδάκοτά σε τὴν θεοσέβειαν τῶν Χριστιανῶν μαθεῖν...καὶ οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται, οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι..."[8].

"ვხედავ, უბრწყინვალესო დიოგნეტე, დიდ გულმოდგინებას, რომლითაც ქრისტიანთა ღვთისმსახურებას სწავლობ... თუ რატომ არ ცნობენ ისინი ბერძენთა მიერ აღიარებულ ღმერთებს და არც იუდეველთა ცრურწმენას მისდევენ... "

არისტიდესმაგვარ სიმწყობრეს წარმართულ იერარქიაში ავლენს თეოფილე, რომელიც თავის თხზულებაში ვინმე "ავტოლიკუსის მიმართ" – Ad Autolycum libri III- განასხვავებს პაგანიზმის შემდეგ სახეებს: მრავალღმერთიანობა (Ad Autolicum, I,9), ეგვიპტელთა ზოროასტრიზმი (I,10), ბერძნების იდოლატრიას (I,10), ასევე, Ad Autolicum, II,36, სადაც მას ბერძენთა წინასწარმეტყველი ქალის, სიბილას მოზრდილი ციტატა მოჰყავს კაცობრიობის სხვადასხვა მოდგმის შესახებ[9]:

"Τί μοι λοιπὸν καταλέγειν τὸ πλῆθος ὧν σέβονται ζῴων Αἰγύπτιοι, ἑρπετῶν τε καὶ κτήνων καὶ θηρίων καὶ πετεινῶν καὶ ἐνύδρων νηκτῶν, ἔτι δὲ καὶ ποδονιπτρὰ καὶ ἤχους αἰσχύνης; Εἰ δὲ καὶ Ἕλληνας εἴποις καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη, σέβονται λίθους καὶ ξύλα καὶ τὴν λοιπὴν ὕλην, ὡς ἔφθημεν εἰρήκεναι, ἀπεικονίσματα νεκρῶν ἀνθρώπων"[10].

"რა ჩამოვთვალო იმ ცხოველთა დარჩენილი სიმრავლიდან, რომელსაც თაყვანს სცემენ ეგვიპტელები? – გველების, შინაური ცხოველების, მტაცებლების, ფრინველებისა და ზღვაში მცურავთა, ასევე – ფეხის აბაზანებსა და სამარცხვინო ხმებს? შენ კი დამისახელებ ელინებსა და სხვა ხალხებს, რომლებიც თაყვანს სცემენ ქვებს, ძელებსა და სხვა საგნებს, რომლისგანაც გაკეთებულია, როგორც ეს უკვე ვთქვით, გარდაცვლილ ადამიანთა გამოსახულებები".

---

[6] Athénagore, Supplique au sujet des chrétiennes, Sources Chretiennes, №379.
[7] À Diognète, II, 2. Sources Chrétiennes, v. 33, Paris, 1951, 54.
[8] À Diognète, 54.
[9] Theophile D'Antioch, Trois Livres A Autolicus,II,36, Sources Chrétiennes, Paris, 1948, 76-80; 194-196.
[10] Theophile D'Antioch, Trois Livres A Autolicus I, 10 ; p. 80.

არისტიდე, ისევე როგორც სხვა აპოლოგეტები, საუბრობს არა კონკრეტულად ხალხთა, არამედ სარწმუნოების, რჯულის, რელიგიური კულტის განსხვავებულობაზე. ასტროლატრია, ზოოლატრია, პოლითეიზმი, რასაც იგი დეტალურად განიხილავს თავის აპოლოგიაში, წარმართული კულტმსახურების ის ფორმებია, რაც განასხვავებს ბარბაროსულ, კერძოდ, ქალდეურ, ეგვიპტურ და ბერძნულ რელიგიებს. ამ ნიშნით ხალხთა განსხვავება უძველესი ბიბლიური ტრადიციაა და ადრექრისტიანული ეპოქის სხვა ავტორთანაც გვხვდება (შდრ. ფილონ ალექსანდრიელი, რომელიც ასევე საუბრობს ქალდეველთა ასტროლატრიაზე, ეგვიპტელთა ზოოლატრიასა და ბერძენთა იდოლატრიაზე)[11].

ხალხთა სამ მოდგმად დაყოფა, როგორც აღვნიშნეთ, ბიბლიური ტრადიციაა. დაბადებაში (10, 1-5) იგი ეპონიმურ სახელებამდე ადის, ნოეს ვაჟები სემი, ქამი და იაფეტი, შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც სამი დიდი მოდგმის წინაპრები, ქალდეველთა, ეგვიპტელთა და ბერძენთა. შესაძლოა, ესეც იყოს არგუმენტი კამათში არისტიდეს აპოლოგიის ბერძნული და სირიული ვერსიების ქრონოლოგიური მიმართების შესახებ, როგორც ჩანს, ბერძნულ ვერსიაში უფრო ძველი, ბიბლიური ტრადიციაა დაცული კაცობრიობის სამ მოდგმად დაყოფისა, რაც, არისტიდეს აპოლოგიის ქართულ ვერსიაშიც მეორდება.

განსაკუთრებით უნდა გამოვყოთ "სიბრძნე", 12, 24; 13, 10-17; 15, 18-19.

როგორც აღვნიშნეთ, აპოლოგეტიკური მოტივი "სამი რჯულის შესახებ" ქართულ ჰაგიოგრაფიაშიც გვხვდება, კერძოდ, "ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში". ანონიმი ავტორი ორიგინალურად, საკუთარი რელიგიური მრწამსიდან გამომდინარე, ახდენს ამ გავრცელებული აპოლოგეტიკური მოტივის ტრანსფორმაციას. კერძოდ, მარტვილობის ერთ სცენაში არქიდიაკონი სამოელი, აპოლოგეტ მწერალთა მსგავსად, ადამიანთა 3 მოდგმას განასხვავებს:

"წინაჲთ სპარსთა რჩული იყო, ვითარცა შენ თჳთ იცი, ხოლო ღმერთსა სძაგდა რჩული იგი სპარსთაჲ და არა სთნდა. და მერე ჰურიანი გამოირჩინა ღმერთმან და სათნო-იყვნა და მისცა მათ რჩული და მცნებაჲ დამარხვად. მაშინ-ღა ქრისტეანენი სათნო-იყვნა ღმერთმან უფროჲს ჰურიათასა" (მარტვილობა, IV, 36, 13-17)[12].

---

11 Monique Alexandre, Apologétique Judéo-Hellénistique et premières Apologies Chrétiennes, Les Apologistes Chrétiens et la culture grecque,Paris, 1998, 11-12.

12 "ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა", – ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1963, 36,13-17.

საგულისხმოა, რომ VI ს-ის ანონიმი ქართველი ჰაგიოგრაფი აპოლოგეტიკურ მოტივს "სამი რჯულის შესახებ", თავისი ინტერესების შესაბამისად, მისთვის აქტუალური პოლიტიკური და რელიგიური კონტექსტის გათვალისწინებით იყენებს, ვგულისხმობთ ქრისტიანობის დაპირისპირებას სპარსეთის რელიგიასთან, მაზდეანობასთან (ზოროასტრიზმთან), შესაბამისად, ავტორი წარმართთა რელიგიის ნაცვლად საუბრობს "სპარსთა რჩულის" შესახებ, რომლის ძირითადი შემადგენელი ელემენტები პიროლატრია და ასტროლატრია[13] იყო და წარმართობის წინააღმდეგ რელიგიურ პოლემიკაში სწორედ ამ მოტივებზე ამახვილებს ყურადღებას[14], ისევე როგორც სხვა ქართველი ჰაგიოგრაფები ანტიმაზდეანურ პოლემიკაში[15].

Marina Giorgadze

Batumi Shota Rustaveli State University

APOLOGETIC MOTIF – *TEACHING ON THREE FAITHS* – AND ITS RECEPTION IN GEORGIAN HAGIOGRAPHY

In the works of Greek apologists one and the same motifs are often elaborated from different viewpoints, different contexts and commentaries.

One of such popular motifs is the teaching on three faiths. It is frequently directly or indirectly met in Aristide's as well as in other apologists' works. The apologists discuss in details the paganism, Judaism and Christianity, undoubtedly with the purpose to show the priority of the latter. The description of Judaist and Christian religions do not differ from each other in the works of the apologists. As for the pagan religion, here the authors discuss various pagan cultures, religions and citations; that raise a manifold interest towards this issue.

These are interesting in various aspects.

The above mentioned apologetic motif found its expression in Georgian hagiography as well, namely, in "The Martyrdom of Evstati Mtskheteli". It is noteworthy that the anonymous author performs the transformation of this wide-spread motif in an original way, in accordance with the actuality of his religious faith as well as social and political context of his epoch.

---

[13] С. Рейнак, Орфей, Всеобщая история искусств, М., 1919, 107-108.

[14] მ. გიორგაძე, არისტიდეს აპოლოგიის თემები ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში, – კრებული: "ბიზანტინოლოგია საქართველოში", თბ., 2009 წ., 288-297.

[15] პ. კეკელიძე, მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი, – "ეტიუდები", ტ. I, თბ.,1956, 185, 197.

თამარ გოგოლაძე

გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ცნობები ბერძნებსა და ოქონას ხატზე გარსევანიშვილების საგვარეულო გრაგნილში

გორის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ფონდებში დაცულია უზარმაზარი გრაგნილი (0.43სმX325სმ) საფონდო ნომრით: *გსიემ* – 162 – გარსევანიშვილების საგვარეულო ნუსხა (გენეალოგია). გრაგნილი მუზეუმის ფონდებში შევიდა 1937 წელს გარსევანიშვილთა გვარის შთამომავლის, ანასტასია გარსევანიშვილის ვაჟის, ივანე რობაქიძის მიერ, გრაგნილი პერგამენტისაა, შედგება რამდენიმე გადაბმული კეფისაგან, მისი დაწერა დაუწყია 1862 წელს აზნაურ ალექსანდრე სვიმონის ძე გარსევანიშვილს (1832-1919 წ.წ.) ოქონას ტაძრის მღვდლის (გორში), ხატის მცველის, იესე გარსევანიშვილის ხელმძღვანელობით. "ქსიმა აზნაურთა გარსევანოვთა გვარისა და ჩამომავლობის ქნილი აზნაურის ალექსანდრე სვიმონის ძის გარსევანოვისაგან, ხელმძღვანელობითა მღვდლის იესე გარსევანოვითა, რომელი იყო ქართული ენისა მეცნიერი თავის დროისა, საფუძველს ზედა მამა-პაპათაგან დატოვებულთა უძველესთა და უნამდვილესთა მოთხრობათა, ქ. გორი, ივნისის ორსა, ჩყიბ წელსა"[1]. რითაა მნიშვნელოვანი ზემოაღნიშნული გრაგნილი? 1. იგი შეიცავს უძველეს ცნობებს XI საუკუნეში (1032 წ.) ბიზანტიის იმპერატორ რომანოზ III არგიროსის (1028-1032 წ.წ.) ეპოქის ერთ მნიშვნელოვან ფაქტზე, კერძოდ, საქართველოს მეფის ბაგრატ IV-ის (1027-1072 წ.წ.) დაქორწინებაზე რომანოზის ძმისშვილ ელენეზე; 2. ქორწინებისას რომანოზის მიერ მზითევში ოქონას სასწაულმოქმედი ტრიპტიქონის (VII ს.) გამოტანებაზე. ოქონას ტრიპტიქონი იქცა ქართველთა სასოებად; 3. ხატთან ერთად ელენესათვის გამოუყო-

[1] გარსევანიშვილების საგვარეულო ნუსხა, გსიემ 162, 1.

ლებიათ მცველი, დეკანოზი ფილიმონი, წარჩინებული კონსტანტინოპოლელი აზნაური, რომლის შთამომავალთა ერთი შტო 1187 წელს უკავშირდება დეკანოზ გარსევანს. გარსევანის შთამომავალნი იწოდებოდნენ გარსევანიშვილებად.

აი, რას მოგვითხრობს გრაგნილი გსიემ №162 გარსევანიშვილის წინაპართა ისტორიაზე: "საბერძნეთის კეისარმან (იმპერატორმან) რომანოზ მესამემან – არგიროსმან, მეუღლემან დედოფლისა ზოიასამან, რომელიც იყო მხოლოდშობილი ასული იმპერატორ კონსტანტინე მერვისა, ძისა რომანოზ მეორისა და სიძეობით მემკვიდრე ტახტისა კონსტანტინესი და ძმისა მისისა ვასილისა, რომელთაცა და თავისი, ანნა, მიათხოვეს რუსეთის დიდსა მთავარს ვლადიმირისა ვასილს, რომელმან მიიღო რა ნათლიღებაი, განანათლა რუსეთიცა ქრისტიანობითა. ამან, რომანოზ კეისარმან, თხოვნითა დედოფლისა მარიამისათა და შუამდგომლობითა ღირსისა მამისა გიორგი ქართველისა, მთაწმინდელისა–მთარგმნელისა, რომელიცა თანაჰყვა მარიამს კონსტანტინოპოლსა, მოსცა ძესა მის მარიამისასა, საქართველოს და აფხაზეთის მეფეს ბაგრატ მეოთხეს, მეფის გიორგის პირველის ძესა, ძმისწული თავისი დედოფალი ელენა წელსა ჩკბსა (1032 წ.), რომანოზ კეისარმან, სხვისა თანა მდიდრულსა სამეფოს მზითევსა მოსცა ბაგრატ მეფესა ოქონას ხატი (აწინდელი) და ნაწილი ღვთისმშობლის სარტყლისა, ეგრეთვე დიდი ესე დეკანოზი და წინამძღვარი კეისრისა და ელენასი ფილიმონ თავისი ცოლ-შვილითა, რომელიცა იყო წარჩინებულთა კონსტანტინოპოლის აზნაურთაგანი, ხოლო წინაპარნი დეკანოზის ფილიმონისანი არიან სტამბოლში გადმოსულნი სამხრეთის აზიის, სამთავროსა ლუკაონიისა დიდისა და მრავალფეროვანი ქალაქით იკონიით (იკონიუმ), რომელსა ბერძენნი, ძველსა დროსა შინა უწოდებდნენ "იკონია", საბერძნეთსა ამას ან უწოდებენ სამხრეთის ანატოლიას... გრამატითა მით კეისარ იუსტინიანეს წელსა ხუთას ოცსა (520) უბოძებია ჩვენთა წინაპართათვის ხატი ესე ოქონისა, (რომელსა სახელი იწოდება მას ჟამსა შინა დაბის ოქონისა) და აწ ურშვადობა ლიდიის სამთავროისა და მამულისა: მრავალნი მანვე ლიდიასა და ლუკონიასა შინა. – *ზემოთხსენებული გრამატა, იუსტინიანე კეისრის ვითარცა მოგვითხრეს წინაპართა, უსჯულოთა სპარსთა დაუწვამსთ, სახელდობრ ქარიმ ხანსა, მას ჟამსა შინა, ოდეს იგი ყაენი სპარსეთისა შაჰ აბაზ, წელსა ჩქივ (1616 წ.)* მოსრულ არს გორის ქალაქსა შინა აღსაოხრებლად ქართლისა და უმეტესად შესაპყრობად ლუარსაბ მეფისა (მოწამისა) მეორისა, ძის გიორგი მეფისა, რომელიც მას ჟამსა იყო იმერეთის მეფისა თანა გიორგისა (ხაზი ჩვენია – თ. გ.).

გარსევანოვთა უმეტესი ათთოთხმეტისა საუკუნესა მყოფი (1032 წ.) წლიდამ მოსული საბერძნეთიდამ საქართველოსა შინა"[2].

გრაგნილი გვაწვდის ცნობებს იმპერატორ რომანოზ III-ზე, მის მეუღლე ზოიასა და ფილიმონის ოჯახზე, ოქონას ხატზე. აშკარაა ხატი ოქონასი, 520 წელს გადაცემული ფილიმონის წინაპართათვის იმპერატორ იუსტინიანეს მიერ, მისი მზითევში გატანების მიუხედავად, კვლავ მათი დაცვის ქვეშაა, ვიდრე 1862 წლამდე. შემდგომ, როდესაც ალექსანდრე სვიმონის ძე გარსევანიშვილმა ხელი აიღო დეკანოზობაზე და საერო პირი გახდა, ხატი მხოლოდ ტაძრის წინამძღვრის გადაწყვეტილებით ეძლეოდა სხვადასხვა პირს (მაგალითად, მღვდელ ნასყიდაშვილს). საქართველოში მოხვედრამდე ფილიმონს ჰყავდა შთამომავალნი:

სტეფანე – მაგისტროსი რომანოზ კეისრისა;

გრიგორი – ანაკოფიის ქალაქის ციხის თავი შავ ზღვაზე;

გრიგორის შთამომავალნი კი იყვნენ:

ნესტორ მწიგნობარი;

პლატონ არხიატორი, ანუ პირველი მკურნალი;

თეოფანე ხუროთმოძღვარი;

ნიკიფორე სპასპეტი რომანიისა;

თეოდორი, არხეოლოღოსი, ანუ მცველი სიძველეთა.

ეს – ბერძნული ხაზით. რაც შეეხება ქართულს, ეს შტო, ჩვენი აზრით, ნიკოლაოზ ეზოისმოძღვართან (კათალიკოზისა) უნდა იყოს დაკავშირებული, რომლის ერთმა შთამომავალმა გარსევანმა დაუდო სათავე გარსევანიშვილებს: "ზემოდასახელებული დეკანოზ ფილიმონის ერთ-ერთი შტო 1187 წ. დეკანოზი გარსევანი იყო. საფიქრებელია, რომ გარსევანის რომელიმე შთამომავალმა შემდეგში გასევანიშვილების გვარი მიიღო"[3], – ასკვნის მკვლევარი ზაქარია კიკნაძე, ისევ გრაგნილში დაცული მასალების საფუძველზე.

ასე გაგრძელდა 1769 წლამდე, როდესაც ქართლისა და, კერძოდ, ქ. გორის აოხრების შემდეგ, ხატი გორში (თამარ მეფის მიერ 1189 წლიდან მისთვის სპეციალურად აგებული ტაძრიდან, რომელიც არსებობდა 1920 წლამდე) გადაუბრძანებიათ თბილისში, მეფეთა პალატებთან ახლოს, ისანში. ამის შესახებ გრაგნილი შემდეგს გვამცნობს: "წინაპარნი ჩვენნი, *რომელიმე კვალად წარვიდნენ საბერძნეთად რომელიმე ჰსცხოვრობდნენ ქალაქ ტფილისს, უბანსა შინა ისანსა (ავლაბარში)* მახლობელ მეფეთა პალატე-

---

[2] გარსევანიშვილების საგვარეულო ნუსხა ... 1.

[3] ზ. კიკნაძე, "ალექსანდრე გარსევანიშვილის პედაგოგიური და საზოგადოებრივი მოღვაწეობა", თბ., "ცოდნა", 1959, 6.

ბისა (სადგომისა) აღშენებამდე გორის ქალაქსა, რომელსაცა ციხის გალავანი და ქონგურები განაახლა მეფემან ირაკლი თეიმურაზის ძემან ჩღით (1769 წ.) და ეკლესიაიცა ციხის წმიდის ნიკოლოზისა უბოძა გარსევანოვთა, რამდენადაც ძველადაც იმათი ნაბოძები იყო"[4] (ხაზი ჩვენია – თ. გ.).

აშკარაა, გარსევანის შთამომავალთა ერთი ნაწილი კვლავ გადასულა საბერძნეთში, სადაც მათი შემდგომი ბედი ჩვენთვის უცნობია. სამაგიეროდ, საქართველოს ისტორიის ფურცლებზე არაერთგზის იხსენიებიან დეკანოზნი ოქონას ხატისა, გარსევანიშვილები: იესე (ტრაგიკულად დაღუპული XVI საუკუნეში, იმერეთში, ოფშკვითის ბრძოლის დროს, ოქონის ხატისა და ჯვარცმის დაცვისას), იესე, გიორგი – ქართლის მეფის ვახტანგ VI შვილთა აღმზრდელები, მთარგმნელნი, ისტორიკოსნი და მეცნიერნი. ქართველ გარსევანიშვილთა უკანასკნელი შთამომავალი – ელისაბედ გარსევანიშვილი იყო გორის ნ. ბარათაშვილის სახელობის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის ღვაწლმოსილი პედაგოგი, გეოგრაფიულ მეცნიერებათა კანდიდატი, დოცენტი, ქეთევან გარსევანიშვილი კი მედიკოსი, წლების მანძილზე ხელმძღვანელობდა ქ. გორში სისხლის გადასხმის ცენტრს (ამჟამად გარდაცვლილია). მისი ხაზი გრძელდება ჯანდიერების გვარით ქ. გორსა და ქ. თბილისში. სამწუხაროდ, ჩვენ ვერ მივაკვლიეთ მასალებს ფილიმონის ადრეული, გრაგნილში დასახელებული, შთამომავლების შესახებ, რაც, სავარაუდოდ, უფრო ბერძნულ არქივებშია საძიებელი. ერთი კი ცხადია, რომ ბერძენმა და ქართველმა გარსევანიშვილებმა უამრავი ღირსეული მოღვაწე შესძინეს როგორც საბერძნეთს, ისე საქართველოს.

რაც შეეხება ქართველთა სასოებასა და იმედს, ოქონის ხატს, მისი ისტორია მეტად საინტერესოა და დაკავშირებულია ქვეყნის ძნელბედობის ეპოქებთან.

ოქონას ტრიპტიქონი (დეისუსი) მაცხოვრის, ღმრთისმშობლისა და იოანე ნათლისმცემლის გამოსახულებით, სპილოს ძვლისაა და წარმოადგენს ბიზანტიური ხელოვნების ნიმუშს. ჩვენთვის უცნობია, როგორი იყო მისი პერანგი რომანოზ არგიროსის მიერ ელენესათვის მზითევში გამოტანების დროისათვის. მაგრამ შემდგომ მას იხსენიებენ ვერცხლის ბუდეში და თვლებით შემკულს. ხატი XII საუკუნიდან დაბრძანებული ქ. გორში, სპეციალურად მისთვის აგებულ ღვთისმშობლის ტაძარში, პერიოდულად ხვდებოდა ს. ოქონაში (ქარელის რ-ნი), რომელიც ამჟამად ოსი სეპარატისტების მიერ კონტროლირებად ტერიტორიაზეა, თბილისში – ისანში. 1920 წლიდან მიწისძვრის შედეგად ძველთაძველი ოქონის ტაძრის დაზია-

[4] გარსევანიშვილების საგვარეულო ნუსხა... 1.

ნებისა და უკვე საბჭოთა ეპოქაში მისი დანგრევის შემდეგ, ხატის კვალი ქრება. მანამდე მას იხსენიებს ა. გარსევანიშვილი, მ. ბროსე, ნ. ლომოური და რუსი მეცნიერი გრაფინია პრასკოვია უვაროვა (1890 წ.) "... триптик, с изображением на средине Деисуса в рост и разных поясных святых на дверках, вырезанных из слоновой кости, довольно тонкой работы, очень вероятно, византийского происхождения..."[5].

1928 წელს ხატი ხვდება ქ. ცხინვალის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში, აღრიცხულია და კატალოგიზირებულია საქართველოს იშვიათ სიძველეთა ნუსხაში, ვიდრე 1990-იან წლებამდე, როდესაც, სამაჩაბლოს კონფლიქტის დროს, მუზეუმი გაიძარცვა. ხატი სავარაუდოდ მოხვდა რუსული წარმოშობის პირის ხელში, რომელმაც 2003 წლისათვის მიიტანა იგი კრისტის აუქციონზე, შვეიცარიაში. აქ ექსპერტიზის დროს, საინფორმაციო წყაროებზე დაყრდნობით, ექსპერტებმა აღიარეს, რომ იგი ბერძენი ოსტატების მიერ უნდა იყოს შესრულებული. აქვე გაირკვა მისი საქართველოდან მოტაცების ფაქტიც. საქართველოს მთავრობის და კრისტის აუქციონის მესვეურთა ძალისხმევით, 2004 წელს ოქონის ტრიპტიქონი (პერანგშემოძარცვული და დაზიანებული) საქართველოში დაბრუნდა. ამჟამად ექსპონირებულია საქართველოს ეროვნული მუზეუმის "ოქროს ფონდში".

გარსევანიშვილთა საგვარეულო გრაგნილი გსიემ №162, ბევრჯერ გამოუყენებიათ ქართველ მეცნიერებს, ისტორიკოსებსა თუ ხელოვნებათმცოდნეთ, მაგრამ პირველად აღწერილია ისტორიკოს, პროფესორ ელდარ მამისთვალიშვილის მიერ "გორის ისტორიის" პირველ ტომში, 1994 წელს:

"გარსევანიშვილების სრული საგვარეულო ნუსხა შედგენილი 1862 წ. დაცულია გორის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში"[6]. გრაგნილი პირველად პასპორტიზებული და აღწერილია ჩვენ მიერ 2008 წელს.

გორის მუზეუმშივეა დაცული უამრავი სიგელი თუ გუჯარი, რომლითაც საბუთდება გარსევანიშვილების კუთვნილი მამულები, ოქონას ტაძარი და დეკანოზობის უფლებანი.

გარსევანიშვილთა საგვარეულო ნუსხა, გრაგნილი გსიემ №162, შეიცავს უამრავ მასალას, როგორც იმპერატორ რომანოზ III არგიროსის, ხატის მცველ ფილიმონის შთამომავალთა, თავად ოქონის ხატის შესახებ, რაც მეტად მნიშვნელოვანია როგორც საკუთრივ ბიზანტიისა და საქართველოს, ისე მათი ურთიერთობის ისტორიის თვალსაზრისით.

---

[5] Графиня Уварова "Кавказ, путевые заметки", Ч.1. Москва, 1904, 89.

[6] ე. მამისთვალიშვილი, "გორის ისტორია", თბ., "მეცნიერება", 1994, 296.

Tamar Gogoladze

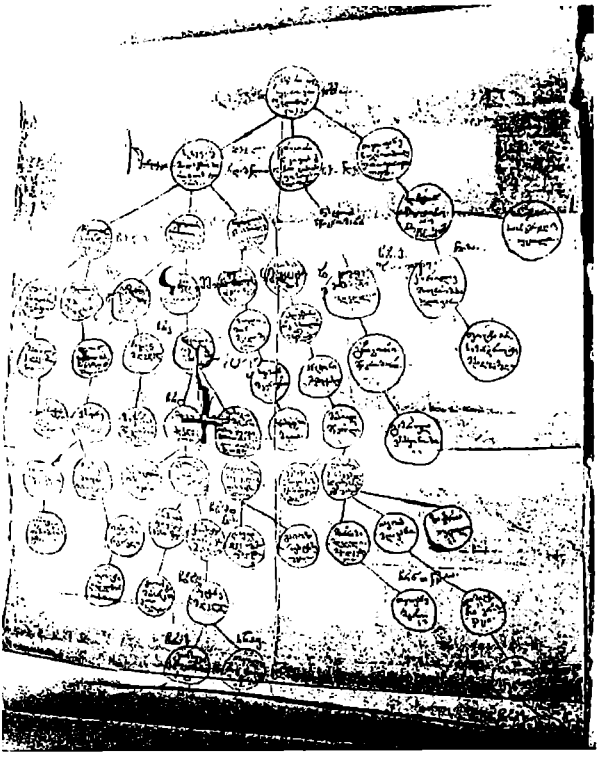
Gori Teaching University

INFORMATION ABOUT THE GREEKS AND OQONA ICON IN TIIE ANCESTRAL SCROLL

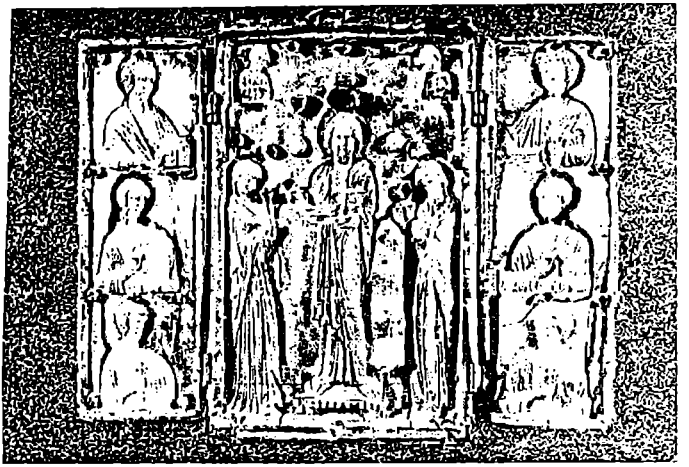
Gori State Historical-Ethnographical museum keeps a huge scroll (0,43sm x 325 sm) font number: GSIEM 162, that tells us the history of the Oqona Icon sent for Elena's dowry in the XI century (1032) by her uncle the Byzantium Emperor Romanoz III Argyrus (1028-1034) and its guards- the Garsevanishvilis. The scroll first (not fully) was published by a researcher –historian professor Eldar Mamistvalashvili in his book ("The History of Gori. Volume I). The researcher doesn't think of the scroll to be the proof, nevertheless he uses the legend about the Oqona temple in Gori.

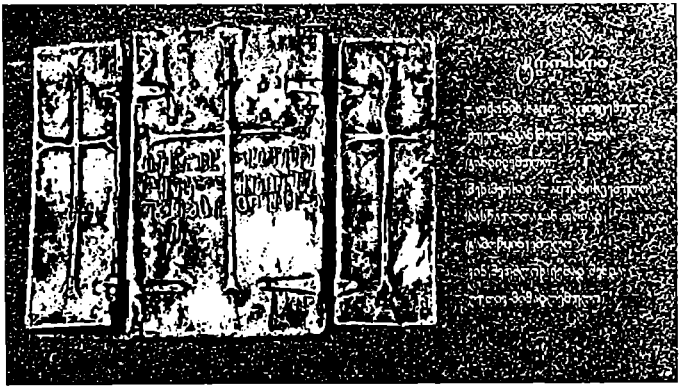
The mentioned scroll, that is also called Garsevanishvili's ancestral manuscript is too important as it contains the information about Romanoz III family, the descendants of Filimon and their occupations, titles, positions (Stephane, Magistros of Romanoz Ceasar, Grigol Anakopia Tsikhistavi, Nestor, the scribe, the archiator Platon, Teopane the architect, Sofron the translator etc.). Here, Oqona Icon is mentioned. Its history is connected with Emperor Iustiniane. It is said that the Emperor Iustiniane gave the icon as a present to the ancestor of a successful aznauri (nobleman) of Philimon in 520 and gave lands in Lidia and Lukonia with that.

The information is mentioned for the first time in our research paper and is very important from the scientific point of view in relation to the history of the Byzantine-Georgian relations in the XI century.



1. გარსევანიშვილების საგვარეულო გრაგნილი: საიდენტიფიკაციო კოდი: გსიემ 162, დასახელება -- გარსევანიშვილების გენეალოგიური "ქსიმა" X საუკუნიდან 1864 წ-მდე; ნარმომავლობა: ან. გარსევანიშვილისაგან; მასალა: ქაღალდი-ზომა:32,6X43 სმ; შექმნის დრო: XX ს; ავტორი: ალ. გარსევანიშვილი; აღწერილობა: გენეალოგია მთლიანად გაშლილია საკმაოდ დიდ გრაგნილზე





2. ოქონას სპილოს ძვლის ტრიპტიქონი – ნინა და უკანა მხარე



3. ალექსანდრე ალექსანდრეს ძე გარსევანიშვილი



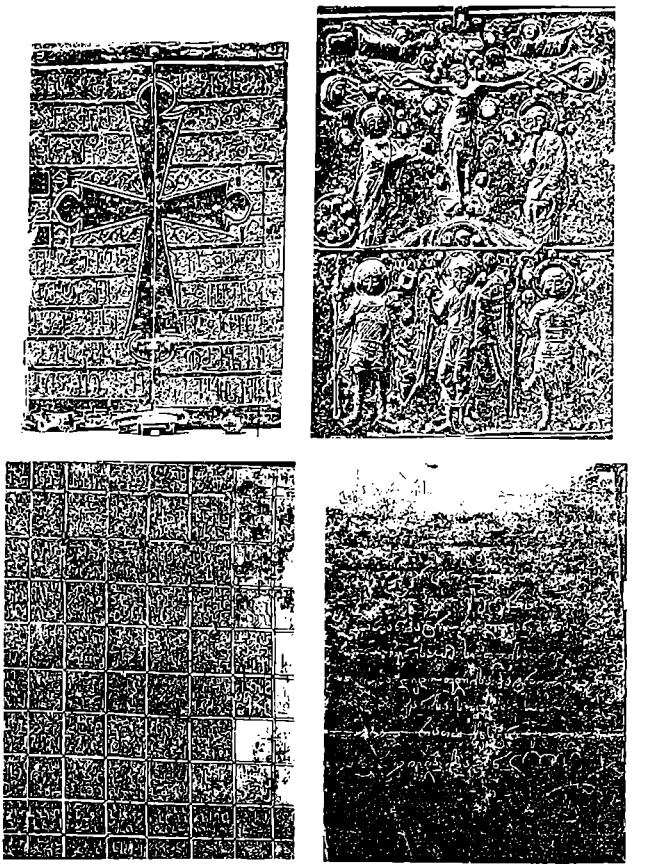
4. ოქონას ტაძარი ქ. გორში (სავარაუდოდ XIX საუკუნის ფოტოდან)



5. ოქონას ტაძარი სოფელ ოქონაში (XX საუკუნის ფოტო)



6. ოქონას ხატის ჩამობრძანება გორის საკათედრო ტაძარში 2008 წელს



7. ოქონას ჯვარცმა (მეფეთა წინასაცენი ჯვარი), (დაახლ. XIV ს.).

ვახტანგ გოილაძე

ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, თბილისი

აგათია სქოლასტიკოსის ცნობა ონოგურისის ციხის შესახებ

საქართველოს ტერიტორიაზე არსებული არაქართული წარმომავლობის ადგილის სახელებიდან ონოგურისი ერთ-ერთი იმათგანია, რომლის წარმოქმნის შესახებ ძველ საისტორიო წყაროში უშუალო მითითება გვაქვს. ციხე-სიმაგრე ონოგურისის შესახებ ცნობებს VI საუკუნის ბიზანტიელი ავტორი აგათია სქოლასტიკოსი გვაწვდის.

პოეტი, იურისტი, ისტორიკოსი აგათია იმ დროის ერთ-ერთი განათლებული პიროვნება იყო. იურიდიული მეცნიერება ალექსანდრიასა და კონსტანტინოპოლში შეისწავლა. მისი მრავალმხრივი შემოქმედებიდან პოეტურ მემკვიდრეობაზე აქ არაფერს ვიტყვი, საისტორიო თხზულება ("იუსტინიანეს მეფობისათვის" – ხუთ წიგნად) კი ცნობილი ბიზანტიელი ისტორიკოსის პროკოპიოს კესარიელის "ისტორიის" გაგრძელებას წარმოადგენს. აგათიას მასში (გარდა იმისა, რომ თანმიმდევრულად გადმოგვცემს 552 – 558 წლებში ბიზანტიის იმპერიაში მომხდარ ამბებს) მნიშვნელოვანი ცნობები აქვს დასავლეთ საქართველოს შესახებ. სწორედ განათლებით იურისტმა, პოეტმა – აგათიამ შემოგვინახა უძველესი ქართული მჭევრმეტყველების ბრწყინვალე ნიმუშები: VI საუკუნის ლაზი მოღვაწეების – აიეტისა და ფარტაძის ის სიტყვები, რომლებიც მათ სახალხო კრებაზე წარმოთქვეს. აგათიას თხზულებაში ასევე საინტერესო ცნობებია ლაზებზე და მისიმიანებზე, ეგრისის ციხე-ქალაქების: ქუთაისის, მუხურისის, ვარდციხის, ტოლების, ასევე ჩვენთვის საინტერესო ონოგურისის ციხის შესახებ.

აგათიას თანახმად, დასავლეთ საქართველოში მდებარე ონოგურისის ციხემ სახელი ძველად ჰუნი ონოგურებისაგან მიიღო[1]. ეს ცნობა დღემდე ქართველ და უცხო მეცნიერთა დიდ ინტერესს იწვევს, მაგრამ არავინ დაინტერესებულა, რამდენად რეალურია აგათიას მონათხრობი ონოგურისის ციხის სახელის ჰუნი ონოგურებიდან წარმომავლობის შესახებ. რაც მთავარია, დღემდე დადგენილი არაა ციხის მდებარეობის ადგილი.

სანამ აგათიას ცნობის სანდოობის თაობაზე ჩემს მოსაზრებას მოგახსენებთ, ვნახოთ, მკვლევრები რას წერდნენ აგათიას აღნიშნული ცნობის შესახებ.

ონოგურისის ციხის მდებარეობისა და მისი სახელის წარმომავლობის საკითხს აკად. ს. ყაუხჩიშვილი 1936 წელს საქართველოს შესახებ აგათიას ცნობების ქართული თარგმანის გამოცემისას შეეხო და შენიშვნაში აღნიშნა: ონოგურისი მ. ბროსემ ქართულ უნაგირას დაუკავშირა (მ. ბროსეს შემდეგ ონოგურისის ციხის ლოკალიზაციის საკითხს პ. იოსელიანი შეეხო და იგი ქ. ხონთან გააიგივა[2]). ს. ყაუხჩიშვილის სიტყვით, მ. ბროსეს ასეთ მოსაზრებას ადასტურებს აგათიას მიერ მოცემული აღწერილობის შედარება ვახუშტის ცნობებთან და დღევანდელი მარტვილისა და ხონის რაიონების საზღვარზე აღმართული უნაგირას მთის გეოგრაფიულ მდებარეობასთან[3]. ამრიგად, – ასკვნის ს. ყაუხჩიშვილი, – აგათიას Ονογουρις-ის ციხე მდებარეობდა დასავლეთ და აღმოსავლეთ ლაზეთის საზღვარზე, ამავე სახელწოდების (უნაგირას) მთაზე, რომლის ერთ კალთაზე არქეოპოლისი – ნოქალაქევია მოთავსებული. **აქ ციხე ყოფილა წინათაც** და იგი ლაზ-ბიზანტიელებს ჰკუთვნებია, მაგრამ სპარსელებს ჩავარდნია ხელში[4].

ს. ყაუხჩიშვილმა, თითქოს, გაარკვია ონოგურისის ციხის მდებარეობა, მაგრამ იმავე შენიშვნაში ბოლომდე არ რჩება ზემოგამოთქმულ თვალსაზრისზე და იქვე წერს: "რადგან პროკოპიოსი მეტად მნიშვნელოვან პუნქტად თვლის უქიმერიონს, აგათია კი სრულიად არ ახსენებს ამ სახელს – ისე კი წარმოუდგენელია, რომ აგათია ამ პუნქტს არ იცნობდეს, რადგან პროკოპის ის ძალიან კარგად იცნობს და უხვადაც იყენებს. ამავე დროს პროკოპისეული **უქიმერიონის როლს აკუთვნებს "ონოგურისს", მაშასადამე, აქ ჩვენ უნდა გვქონდეს საქმე ერთსა და იმავე სასიმაგრო პუნქტთან,**

---

[1] Агафий, О царствовании Юстиниана. Перевод, статья и примечания М. В. Левченко, М., 1953, 73.

[2] П. Иоселиани, Описание города Душета, Тифл., 1860, 15–25.

[3] ს. ყაუხჩიშვილის შენიშვნა აგათია სქოლასტიკოსის ტექსტზე. წიგნში – გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. 3. ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანით გამოსცა ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1936, 59, შენ. 1.

[4] გეორგიკა III, 61, შენ. 1-ის გაგრძელება.

რომელსაც ხან ციხის (უქიმერიონის) სახელწოდებით იხსენიებს, ხან კი მთის (უნაგირას) სახელწოდებით, სადაც ეს ციხე იყო აგებული"[5].

ს. ყაუხჩიშვილის მიერ ონოგურისის ციხის უქიმერიონთან გაიგივებამ გაართულა ონოგურისის ციხის ლოკალიზაციის საკითხი. საქმე ისაა, რომ თვით უქიმერიონის ციხის მდებარეობაც არაა გარკვეული. აკად. დ. მუსხელიშვილის თანახმად, დასავლეთ საქართველოში მდებარე უქიმერიონის ციხე-სიმაგრე პირველად VI საუკუნეში იხსენიება და ერთი მოსაზრებით, **იგი მდებარეობდა ცხენისწყლის ხეობის გასწვრივ მაგისტრალზე, რომელიც მუხურისს ლეჩხუმთან და სვანეთთან აკავშირებს** (ვარაუდობენ, რომ ცხენისწყლის მარჯვენა ნაპირზე შემორჩენილი ციხე-სიმაგრის ნანგრევები უქიმერიონია), **სხვა მოსაზრებით, უქიმერიონი ქუთაისში, გორაზე დღემდე შემორჩენილი ძველი ციხე-სიმაგრეა**[6].

1960 წელს დასავლეთ საქართველოში ისტორიის ინსტიტუტის სამეცნიერო ექსპედიციის მუშაობისას ონოგურისის ციხის ლოკალიზაციის საკითხით აკად. ნ. ბერძენიშვილი დაინტერესდა. როგორც იგი წერს, მან ონოგურისის ციხე ვერ ნახა. ციხე მარტვილის მახლობლად, სადღაც ღრმა ხევში ივარაუდა[7]. ნ. ბერძენიშვილი იქვე დასძენს: "უკმაყოფილო მივდივარ, "ონოგურისი" ვერ დავადგინე"[8]. "მივდივარ და ბუნებრივად მიჩნდება აზრი, რომ ეს ონოგურისი არქეოპოლისის მომიჯნავე ქვეყანაშია. ასეთი ქვეყანა კი **აბაშის ხეობაა. ბანძა ამ ციხის სალოკალიზაციოდ სულ უფრო და უფრო მისაღებად მეჩვენება.** აქვე ონოლიას "ნაჯახოვუ"... და თვით სახელი ონოლია მეტყველი მეჩვენება... ონოლია აბაშის ხეობაში, ის ჭანურად "ქალაქს", სავაჭრო ადგილს ნიშნავს... ხომ არ შეიძლება **ონოლიასთან დაკავშირება ბერძნული ონოგურისის**... მაინცდამაინც ონოგურისის დაგულება ონოლიაში თუ ენობრივ სიძნელეებს ხვდება, მატერიალურ-შინაარსობრივ ის კარგად ეთანხმება წყაროს ჩვენებებს"[9]. ს. ყაუხჩიშვილი, – წერს შემდეგ ნ. ბერძენიშვილი, – ერთხელ უქიმერიონს ონოგურისს უიგივებდა, შემდეგ, ჩანს, ეს აზრი უარყო და სხვა პუნქტების შესახებ მსჯელობდა, მაგრამ გადაწყვეტილი დასკვნა არ მიუღია და საკითხი, მისი აზრით, ღიად დარჩა[10].

---

[5] გეორგიკა III, 62, შენ. I-ის გაგრძელება.

[6] დ. მუსხელიშვილი., უქიმერიონი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია (შემდეგში ქსე), ტ. 10, თბ., 1986.

[7] ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VIII, თბ., 1975, 462.

[8] ნ. ბერძენიშვილი, VIII, 463.

[9] ნ. ბერძენიშვილი, VIII, 465.

[10] ნ. ბერძენიშვილი, VIII, 518.

როგორც ვხედავთ, კერძოდ სად მდებარეობდა ონოგურისის ციხე, მისი სახელი უნაგირას მთიდან მოდიოდა თუ ჰუნი ონოგურებიდან, "ღიად დარჩა". ონოგურისის ციხის სახელის მომდინარეობისა და თვით ციხის მდებარეობის შესახებ აკად. ს. ყაუხჩიშვილმა და აკად. ნ. ბერძენიშვილმა დასაბუთებული მოსაზრება ვერ გამოთქვეს.

ონოგურისის ციხე რომ ნამდვილად არსებობდა დასავლეთ საქართველოში, ამ მხრივ აგათიას ცნობის სანდოობაში არ დაეჭვებულა აკად. ივ. ჯავახიშვილი. ეგრისში მიმდინარე დიდი ომიანობის გაანალიზებისას იგი "ონოგურის ციხეზე" არაერთხელ მიუთითებს[11]. ონოგურისის ციხეზე საუბრობს ა. ბოგვერაძე 1973 წელს გამოცემულ "საქართველოს ისტორიის ნარკვევების" მეორე ტომში[12].

ონოგურისის ციხის ლოკალიზაციის საკითხს არაერთხელ შეეხო აკად. დ. მუსხელიშვილი. 1977 წელს გამოცემულ "საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის საკითხების" პირველ ტომში მან აღნიშნა: ონოგურისის ციხე არქეოპოლისის მახლობლად მდებარეობდა. მას მდ. ტეხურის მარჯვენა ნაპირზე (მის ქვემო წელზე) მდებარე დღევანდელ შხეფის ციხესთან აიგივებენ[13] (შხეფის ციხე ქ. სენაკის მახლობლად მდებარეობს. – ვ. გ.).

1984 წელს გამოცემულ "ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის" მეშვიდე ტომში მოთავსებულ წერილში "ონოგურისი" დ. მუსხელიშვილმა ონოგურისის ციხე რომ იგივე შხეფის ციხე უნდა ყოფილიყო, აღარ მიუთითა. იგი წერს: ონოგურისი "ისტორიული ციხე-სიმაგრეა დასავლეთ საქართველოში. ეგრისის სამეფოს მნიშვნელოვანი სტრატეგიული პუნქტი, არქეოპოლისის მახლობლად", ონოგურისის ციხის "ზუსტი ადგილმდებარეობა დაუდგენელია"[14]. სამაგიეროდ, 1987 წელს "ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის" მეთერთმეტე ტომში – სტატიაში "შხეფის ციხე" თ. ბერაძემ კვლავ მიუთითა: "შხეფის ციხე არის იგივე ონოგურისი"[15]. 2003 წელს მონოგრაფიაში "საქართველო IV – VIII საუკუნეებში" დ. მუსხელიშვილი კვლავ შეეხო ონოგურისის ციხის მდებარეობის საკითხს და ამჯერად იგი ახლანდელ მარტვილის რაიონში, მდ. აბაშის მარჯვენა ნაპირზე (მარტვილიდან 7 კმ.) მდებარე სოფ. აბედათის ციხედ მიიჩნია[16].

---

[11] ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, თხზულებანი, ტ. I, თბ., 1979, 296, 314.

[12] ა. ბოგვერაძე, ადრეფეოდალური ქართული სახელმწიფოები. წიგნში – საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, თბ., 1973, 263.

[13] დ. მუსხელიშვილი, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, I, თბ., 1977, 115, 103.

[14] დ. მუსხელიშვილი, ონოგურისი, ქსე, ტ. 7, თბ., 1984.

[15] თ. ბერაძე, შხეფის ციხე, ქსე, ტ. 11, თბ., 1987.

[16] დ. მუსხელიშვილი, საქართველო IV–VIII საუკუნეებში, თბ., 2003, 288.

ამრიგად, 1984 წელს აკად. დ. მუსხელიშვილისათვის ონოგურისის ციხის ზუსტი მდებარეობა თუ დაუდგენელი იყო, 2003 წელს იგი ყოველგვარი დაეჭვების გარეშე მიუთითებს – ონოგურისი სოფ. აბედათის ციხეაო. ამჯერად დ. მუსხელიშვილი პროფ. პ. ზაქარაიას აზრს იზიარებს (ეყრდნობა: პ. ზაქარაია, თ. კაპანაძე, ციხეგოჯი – არქეოპოლისი – ნოქალაქევი. ხუროთმოძღვრება, თბ., 1991, 129).

დასახელებული მონოგრაფიის ავტორები წერენ: "...ჩვენ მტკიცედ ვართ დარწმუნებული იმაში, რომ ახლანდელი აბედათის ციხე ძველი ონოგურისის ციხეა". ამის შემდეგ პროფ. პ. ზაქარაია, როგორც ჩანს, უფრო დარწმუნდა თავისი მიკვლევის სისწორეში. 2002 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში ("ქართულ ციხესიმაგრეთა ისტორია". იხ. სტატია "აბედათი, ონოგურისი") ქართველ მკითხველს კვლავ აუწყებდა ონოგურისის ციხის მიკვლევის შესახებ. დასახელებულ წერილში იგი წერს: ონოგურისის ციხე ჩრდილო-აღმოსავლეთიდან ეგრისის სახელმწიფოს დამცველად ითვლებოდა... ონოგურისი დღევანდელი სოფელ აბედათის ციხეა. ონოგურისის ციხეს კარგა ხანია მკვლევრები ეძებდნენ, მაგრამ ვერ მიუგნიათ. ამ ციხეზე ქართულ მატიანეშიც არავითარი ცნობა არ შემონახულა, მასზე მხოლოდ VI ს. ბიზანტიელ ისტორიკოსთან დარჩენილი ცნობებია... ციხეს 1983 წელს ნოქალაქევის ექსპედიციამ მიაგნო. ეს "მიგნებული ციხე", პ. ზაქარაიამ, მართალია, IV – VI ს-ებით დაათარიღა, მაგრამ, როგორც თვითონ წერს, "ძველი ციხის გეგმა არ დგინდება". პ. ზაქარაიას იქვე მოაქვს აგათიას ცნობა, სპარსელთა სარდალს ონოგურისის ციხე რომ "წინათ გაეხადა არქეოპოლისის მიდამოებში რომაელთა წინააღმდეგ საჭირო სასიმაგრო საფარად".

პ. ზაქარაიას თანახმად, ზემომოტანილ ციტატაში "...პირდაპირ ორი რამაა ნათქვამი: პირველი – ონოგურისი არქეოპოლისის მიდამოებშია და მეორე – იგი არქეოპოლისის "საფარია". არქეოპოლისის სიახლოვეს, უნაგირას მთის ზოლზე, სოფ. აბედათის თავზე მდებარეობს ის ციხე, რომელიც ონოგურისად მიიჩნევა. სხვა ციხე, ან ნაციხარი ამ მიდამოებში არ არის. ამიტომ, ეს ციხე ონოგურისად იქნა მიჩნეული, რაც გათხრებმაც დაადასტურა". აბედათის ციხე რომ იგივე ონოგურისია, ამის დასამტკიცებლად პ. ზაქარაიას დამატებით მოაქვს აგათიას ცნობა ონოგურისის ციხის "კბილანებზე" სპარსელთა ყოფნის შესახებ და იქვე არსებული მითითება, ციხის დამცველებმა "ზევიდან რაღაც ტილოები და წამოსასხამები რომ გადმოჰკიდეს და ამით ისრების ძალას ასუსტებდნენ, რომლებიც მათ წინააღმდეგ მიდიოდა". ამის შემდეგ პ. ზაქარაია ასკვნის: "ყოველივე ზემოთქმული აშკარად ადასტურებს ონოგურისისა და აბედათის ციხის

იდენტურობას. ძეგლი ადრეფეოდალური ხანის საიმედო საფორტიფიკაციო ნაგებობად გვევლინება"-ო[17]

რამდენად დამაჯერებელია პ. ზაქარაიას მიკვლევა, ამჯერად ეს თვით მკითხველისათვის მიმინდვია, ჩემი მხრივ კი უნდა აღვნიშნო, რომ აგათიასეული ონოგურისის ციხის სოფ. აბედათში მდებარე ციხესთან იგივეობის შესახებ პ. ზაქარაიას დაბეჯითებითი მტკიცება პროფ. თ. ბერაძემ არ გაიზიარა. 2007 წელს საინსტიტუტო გეგმით შესრულებულ ნაშრომში მან კვლავ შხეფისა და ონოგურისის ციხეების იგივეობაზე მიუთითა.

ონოგურისის ციხის მდებარეობის საკითხს არაერთი უცხოელი მკვლევარი შეეხო. 1953 წელს მ. ლევჩენკომ აგათიას "ისტორიის" რუსული თარგმანისადმი დართულ კომენტარში მიუთითა – ონოგურისის ციხე სამტრედიის რაიონში ტელეფისის ახლოს მდებარეობდაო[18]. გერმანელი მეცნიერი გ. ჰაუზიგი, მართალია, წერს ჰუნი ონოგურების არქეოპოლისის ახლოს ყოფნის შესახებ (ძველ წყაროებში ასეთი ცნობა არაა. – **ვ. გ.**), მაგრამ, როგორც ჩანს, მისთვის იმდენად გაურკვეველი იყო არქეოპოლისის მდებარეობა, რომ ონოგურისის ციხე ჩრდილო კავკასიიდან აღმოსავლეთ საქართველოში გადმომავალი დარიალის ზეკარის ჩამკეტ ციხე-სიმაგრედ მიიჩნია[19]. მ. არტამონოვის თანახმად, ონოგურისის ციხე ლაზიკაში, მდ. რიონის ჩრდილოეთით იყო[20].

ონოგურისის ციხის მდებარეობის საკითხს, რა თქმა უნდა, გვერდს ვერ აუვლიდნენ საქართველოს ტერიტორიაზე ძველთურქული წარმომავლობის ტოპონიმების მაძიებელი ვ. ღუკასიანი და ი. იუნუსოვი.

ვ. ღუკასიანის მცდელობას, საქართველოს ტერიტორიაზე რაც შეიძლება ბევრი ძველთურქული წარმოშობის ტოპონიმები მოეძებნა, ქართველმა მეცნიერებმა პასუხი გასცეს 1982 წელს წერილში – "По поводу одной статьи В. Л. Гукасяна". ისინი წერენ: საქართველოში თურქულენოვანი ეთნოსების არსებობის დასადასტურებლად ვ. ღუკასიანს არაფერს აძლევს აგათიას ცნობა – დასავლეთ საქართველოში მდებარე ონოგურისის ციხემ სახელი რომ ონოგურებისაგან მიიღო. უპირველეს ყოვლისა, თვით აგათია ამბობს, რომ ციხემ სახელი მიიღო კოლხებთან ჰუნი ონოგურების დამარცხების

---

[17] პ. ზაქარაია, თ. კაპანაძე, ციხეგოჯი – არქეოპოლისი – ნოქალაქევი, ხუროთმოძღვრება, თბ., 1991, 129; ზაქარაია პ., აბედითი (ონოგურისი). ნიგნში – ქართულ ციხესიმაგრეთა ისტორია, თბ., 2002, 79–82.

[18] Агафий, О царствовании Юстиниана, 209, შენ. 57.

[19] Г. В. Хаусиг, К вопросу о происхождении гуннов., ВВ., 1977, № 38, 60, შენ. 11.

[20] М. И. Артамонов. История хазар, М., 1962, 76.

აღსანიშნავად. აქ საუბარია შემოჭრილი ონოგურების დამარცხებისა და არა ამ ციხესთან ონოგურების ხანგრძლივი ყოფნის შესახებ[21].

რაც შეეხება ა. იუნუსოვს, ონოგურისის ციხის შესახებ აგათიას ცნობის გაანალიზების შემდეგ იგი დასძენს: დასავლეთ საქართველოში ჰუნ ონოგურებთან არა მარტო ციხის სახელია დაკავშირებული, არამედ "კავკასიის შავიზღვისპირეთში" ონოგურების ადგილსამყოფელიც იყო, რასაც მოწმობს ამ რეგიონიდან მრავალრიცხოვანი არქეოლოგიური მასალა, ასევე ის ფაქტი, რომ დასავლელი თანამედროვენი (აქ, როგორც ვნახავთ, ა. იუნუსოვი VII ს. რავენელ ანომიმს გულისხმობს. – ვ. გ.) სახელდობრ, აქ ათავსებენ "ქვეყანა ონოგორიას" ("Страна Оногория")[22].

კავკასიის შავიზღვისპირეთში "ქვეყანა ონოგორია" რომ არსებობდა, ამის დასტურად ა. იუნუსოვი მ. არტამონოვისა და ი. ა. და გ. ს. ფიოდოროვების გამოკვლევებს იმოწმებს.

ა. იუნუსოვი, როგორც ვნახეთ, დასავლეთ საქართველოში ჰუნ ონოგურების სახელთან დაკავშირეულ ონოგურისის ციხეზე მსჯელობისას ახსენებს "ქვეყანა ონოგორიას" და მიგვანიშნებს: ციხე ონოგურისთან იმავე სახელის მქონე ხალხის ქვეყანაც მდებარეობდაო. ამიტომ საინტერესოა გაირკვეს, თუ რა ტერიტორია იგულისხმება "კავკასიის შავიზღვისპირეთში", სადაც "ქვეყანა ონოგორია" იყო.

"საქართველოს ისტორიის ნარკვევების" II ტომში, სადაც საქართველოს ისტორია შედარებით ვრცლადაა გადმოცემული, ონოგურისის ციხე მხოლოდ ერთხელაა ნახსენები[23]. ქართულმა ისტორიოგრაფიამ დასავლეთ საქართველოს შავიზღვისპირეთში არავითარი "ქვეყანა ონოგორია" არ იცის. ასე რომ, ა. იუნუსოვის მტკიცება ჩვენთვის სიახლეა. ამიტომ ქვემოთ ვნახოთ, რა მასალა აქვთ მ. არტამონოვსა და ი. და გ. ფიოდოროვებს ჰუნი ონოგურების შესახებ, რამ მისცა იუნუსოვს საფუძველი [დასავლეთ საქართველოში] შავიზღვისპირეთში "ქვეყანა ონოგორიის" არსებობაზე მიეთითებინა.

მ. არტამონოვი მოვსეს კალანკატვაცისა (VII ს.) და სტეფანოს ორბელიანის (XIII ს.) თხზულებებში შემონახულ ლეგენდებზე დაყრდნობით, ირანის შაჰის შაბურ II-ის (III ს.) თანადროულად ხაზართა თავდასხმებზე და ჰუნზე – სახელად "X'онагур"-ზე (რომელმაც, თითქოს, შაბურ II ორთაბრძოლაში გამოიწვია) საუბრობს. მიუთითებს, რომ აზოვის ზღვის აღმოსავლეთით

---

21 Н. Ломоури, Ц. Абуладзе, В. Джангидзе, По поводу одной статьи В. Л. Гукасяна, "მაცნე", ენისა და ლიტერატურის სერია, 1982, № 3, 140.

22 А. Юнусов, Месхетинские турки: дважды депортированный народ, Баку, 2000, 12–13.

23 ა. ბოგვერაძე, ადრეფეოდალური ქართული სახელმწიფოები, 263.

მდებარე "ქვეყანა ონოგორია" ცნობილი იყო VII ს-ში რავენელი ანონიმი ავტორისათვის[24]. რაც შეეხება ფიოდოროვებს, ისინი წერენ: ონოგურებმა ამიერკავკასიაში, ალბათ, შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროდან შეაღწიეს. სხვაგვარად ძნელი ასახსნელია VI ს-ში ბიზანტია-ირანის ომთან დაკავშირებით კოლხეთში აგათიას მიერ მოხსენიებული "ონოგურისის" ციხის სახელწოდება. ამ ავტორთა ვარაუდით, კავკასიის შავი ზღვის სანაპიროზე ონოგურების ყოფნას ადასტურებს გელენჯიკის მახლობლად, ბორისოვსკში მიკვლეული სამარხი, რომელსაც ზოგიერთი მკვლევარი ბოლგართა სიძველეებს მიაკუთვნებს. აქ დაუჯერებელი არაფერია, – დასძენენ ისინი, – როგორც ცნობილია, მდ. ყუბანის ქვემო წელი და კავკასიის მთიანეთის ჩრდილო-დასავლეთი, "რავენული კოსმოგრაფიის" მონაცემებით, ონოგურების ქვეყნის ფარგლებში შედიოდა. ამიერკავკასიაში ლაშქრობის შემდეგ სარაგურები, მათ შემდეგ ონოგურები, ქრებიან თანამედროვეთა თვალთახედვიდან – წყაროები მათ შესახებ დუმან. როგორც ჩანს, მართალია მ. არტამონოვი, როცა ვარაუდობდა VI ს-ის დამდეგს სარაგურთა მოთავეობით შექმნილი ბოლგარული ტომების კავშირის დაშლას, მაგრამ განა ყველა სარაგური გადავიდა ამიერკავკასიაში, მათი ნაწილი დარიალის გასასვლელის ჩრდილო მხარეს, მთისწინეთსა და ველებში უნდა დარჩენილიყო, სადაც ისინი ადრეალანური კულტურის მატარებელ ჩრდილოკავკასიურ ტომებს შეერივნენ[25].

როგორც ვხედავთ, ზემომოტანილი მასალა არავითარ საფუძველს არ იძლევა დასავლეთ საქართველოს ზღვისპირეთში "ქვეყანა ონოგორიის" არსებობის შესახებ. ლეგენდარულია შაბურ II-ის თანადროულად როგორც ხაზართა თავდასხმებზე საუბარი, ისე ვინმე ჰუნის – "X'онагур"-ის არსებობა. რაც მთავარია, VII ს-ის რავენელი ანონიმის ცნობით, ონოგურების ქვეყანა აზოვის ზღვის აღმოსავლეთით მდებარეობდა. წყაროებში არავითარი ცნობა არაა სარაგურთა კავშირის დაშლის შემდეგ არც თვით სარაგურთა და არც მათ გაერთიანებაში შემავალი ონოგურების აზოვის აღმოსავლეთი ზღვისპირეთიდან კოლხეთში შემოსვლის შესახებ. აღნიშნული მასალა და გელენჯიკის მახლობლად (კრასნოდარის მხარეში) მიკვლეული სამარხი ასეთი მტკიცების საფუძველს რომ არ იძლევა, ეს იუნუსოვმაც კარგად იცის. ონოგურების განსახლების ადგილად ამიტომ ასახელებს ზოგადად "კავკასიის ზღვისპირეთს", მკითხველს უბიძგებს "ქვეყანა ონოგორია" დასავლეთ საქართველოს შავიზღვისპირეთში იგულისხმოს.

---

[24] М. И. Артамонов, История хазар, 75 – 76.

[25] Я. А. Федоров, Г. С. Федоров, Ранние тюрки на Северном Кавказе, М., 1978, 74.

რა შეიძლება ითქვას ზემომოტანილი მასალის შემდეგ ონოგურისის ციხის ლოკალიზაციის შესახებ?

1. უცხოელ მკვლევართა ნაწილი (ვ. ღუკასიანი, ა. იუნუსოვი) აგათიას ცნობას იმის დასადასტურებლად იყენებს, ადრეშუასაუკუნეებიდანვე საქართველოს ტერიტორიაზე თურქული წარმომავლობის ტოპონიმები რომ არსებობდა;

2. მკვლევართა მეორე ნაწილისათვის (ი. და გ. ფიოდოროვები) აგათიას დასახელებული ცნობა საკმარისი აღმოჩნდა ჩრდილო კავკასიიდან საქართველოს ტერიტორიაზე ჰუნ სარაგურთა დიდი ნაწილის გადმოსვლის (გადმოსახლების) შესახებ მიეთითებინათ;

რაც შეეხება ქართველ მკვლევრებს, მიუხედავად იმისა, რომ 1936 წელს აკად. ს. ყაუხჩიშვილმა ონოგურისის ციხის ლოკალიზაცია ვერ განსაზღვრა, ხოლო 1960 წელს აკად. ნ. ბერძენიშვილმა საგანგებო ძიების მიუხედავად ონოგურისის ციხის ადგილმდებარეობას ვერ მიაკვლია და, როგორც თვითონ წერს, "საკითხი ღიად დარჩა", დღემდე არავის ეჭვი არ ეპარება, ონოგურისის ციხე სადღაც არქეოპოლისთან ახლოს რომ მდებარეობდა.

ონოგურისის ციხის ლოკალიზაციის შესახებ, თითქოს, დასაბუთებული თვალსაზრისი წარმოადგინა პროფ. პ. ზაქარაიამ, მაგრამ, გარდა იმისა, რომ მან ეგრისში ჰუნი ონოგურების ლაშქრობის აგათიასეული ცნობის რეალურობა არ შეამოწმა – 1. ციხის "ძველი გეგმა" ვერ აღადგინა; 2. არქეოლოგიური გათხრებისას მიკვლეული რაიმე ხელმოსაკიდი მასალა (მაგ. VI ს. ბიზანტიური ან სასანური მონეტა) ვერ წარმოადგინა. მისი მთავარი არგუმენტი ონოგურისისა და აბედათის ციხეების იდენტურობისათვის მხოლოდ ისაა, "არქეოპოლისის სიახლოვეს, უნაგირს მთის ზოლზე" აბედათის ციხის გარდა "სხვა ციხე ან ნაციხარი" რომ არ მდებარეობს.

პ. ზაქარაია აგათიას იმ ცნობას მაინც რომ ჩაჰკვირვებოდა, ირანელთა სარდალმა მერმეროემ ონოგურისის ციხე რომ "ადრე შექმნა" (იხ. ქვემოთ), ასევე, ონოგურისის "ციხის კბილანებზე" მყოფმა ციხის დამცველებმა "ზევიდან რაღაც ტილოები და წამოსასხამები" იმიტომ რომ გადმოკიდეს, რათა "ამით მტრის ისრების ძალა შეესუსტებინათ" (ს. ყაუხჩიშვილის თარგმანით), იქნებ, ასე დაბეჯითებით ონოგურისისა და აბედათის ციხეების იდენტურობაზე, ონოგურისის ციხის აღმოჩენაზე აღარ მიეთითებინა. პროფ. თ. ბერაძეს სრული უფლება ჰქონდა ასეთი გაიგივება არ გაეზიარებინა.

ონოგურისის ციხის შესახებ აგათიას ცნობებს თუ გავითვალისწინებთ, ონოგურისის ციხის მდებარეობის განსაზღვრა, თითქოს, არ უნდა გაძნელებულიყო. ვნახოთ, რას წერს აგათია. ონოგურისი "ძველადვე შეერქვა ამ ადგილს შესაძლებელია იმის გამო, რომ ჰუნნები, რომელთაც ონოგურები ეწოდებოდათ, ამ ადგილას შებმიან კოლხებს წარსულ წლებში და დამარ-

ცხებულან და ამ გამარჯვების ნიშნად და ძეგლად ადგილობრივ მცხოვრებლებს ეს სახელი შეურქმევიათ ამ ადგილისათვის. ამჟამად, დასძენს აგათია, – ბევრი ასე კი აღარ უწოდებს, არამედ, რადგან აქ დაფუძნებულია იმ წმიდა სტეფანეს ტაძარი, რომელიც, როგორც ამბობენ, საკუთარი ნებით შეება მტერს ...და ჩაქოლილ იქმნა მოწინააღმდეგეთა მიერ, მისი სახელი ეწოდა ამ ადგილს. ჩვენ კი, ვფიქრობ, არაფერი გვიშლის ხელს ძველი სახელწოდება ვიხმაროთ"[26].

ვფიქრობ, მოტანილ ცნობასთან ერთად, აგათიას თხზულებაში არსებული მითითება "შესაძლებელია" უკვე დაეჭვების საბაბს იძლეოდა ონოგურისის ციხის სახელის ჰუნ ონოგურებთან დასაკავშირებლად. რაც მთავარია, დაეჭვების საფუძველს იძლეოდა ის, რომ აგათიას მოღვაწეობის დროისათვის ციხის სახელი "ონოგურისი" უკვე დავიწყებული იყო და ბრძოლის ადგილს, იმ ხანად, წმიდა სტეფანეს სახელზე აგებული ტაძრის სახელით იცნობდნენ.

ეს ასეც იყო მოსალოდნელი. ჰუნი ონოგურების დასავლეთ საქართველოში ლაშქრობის შესახებ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნე, საისტორიო წყაროებში არავითარი ცნობა არაა. რაც შეეხება V ს. ბიზანტიელი ავტორის – პრისკოს პანიელის ცნობას, მასში მოთხრობილია 466 წლის ახლო ხანაში ჩრდილო კავკასიიდან ქართლში ჰუნი აკაცირების, სარაგურებისა და ონოგურების გადმოსვლის შესახებ. როგორც პრისკოსი წერს, ამ ჰუნებმა ქართლში დაიდეს ბინა და აქედან თავს ესხმოდნენ სომხეთის სოფლებს[27]. დასავლეთ საქართველოში მათი ლაშქრობის შესახებ იგი არაფერს წერს. ამიერკავკასიაში ლაშქრობის შემდეგ ჰუნთა ეს გაერთიანება დაიშალა. აკაცირებმა ჩრდილო კავკასიიდან უფრო დასავლეთისაკენ გადაინაცვლეს, სარაგურები საერთოდ ქრებიან ისტორიის ასპარეზიდან[28]. ონოგურები კი აზოვის ზღვის აღმოსავლეთით მდებარე ველებზე აგრძელებდნენ არსებობას (შემდეგში მონაწილეობა მიიღეს უნგრელი ხალხის ჩამოყალიბებაში[29]).

ახლა ისევ ონოგურისის ციხის საკითხს დავუბრუნდეთ.

კიდევ უნდა აღვნიშნო: მართალია, ონოგურისის ციხის სახელის წარმომავლობის შესახებ აგათიას ცნობები დაეჭვების საბაბს იძლეოდა, მა-

---

[26] აგათია სქოლასტიკოსი, გეორგიკა, III, 52.

[27] Сказания Приска Панийского. Перевод с греческого Г. С. Дестуниса. Уз. II отд. ИАН, книга VII, в. I, СПб., 1861, 94.

[28] М. И. Артамонов, История хазар, 64.

[29] История Венгрии, т. I, М., 1971, 88–89; რ. ხუციშვილი, უნგრულ-კავკასიური პრობლემა, თბ., 1994, 170. იქვე, მისი მოსაზრებები ონოგურისის ციხის სახელის წარმომავლობის შესახებ, 102, 153, შენ. 23.

გრამ იგი ისე ცოცხლად, დინამიურად აღწერს ეგრისში მიმდინარე დიდი ომიანობის ცალკეულ ეპიზოდებს, რომ მკითხველს აგათია ცალკეული ბრძოლების მონაწილე თუ არა, თვითმხილველი მაინც ჰგონია. აგათიას თხრობის მანერა მკითხველს მისი ცნობებისადმი ნდობით განაწყობს.

ამ გამოკვლევის დასაწყისში შემთხვევით არ გავამახვილე მკითხველის ყურადღება აგათიას განათლების შესახებ. როგორც თავისი ეპოქის შვილი, პოეტი და იურისტი, აგათია უხვად იყენებდა ანტიკურ ავტორებს და სჯეროდა, რომ ისტორიის წერაც სიტყვაკაზმული შემოქმედების ისეთი დარგი იყო, რომელიც არა მარტო ასწავლის მკითხველს, არამედ ატკბობს კიდეც მას. მისი სიტყვით, "Писание истории является делом величайшим, святейшим, стоящим выше всякого другого занятия"[30].

მკითხველი ალბათ დამეთანხმება, ასეთი სიტყვის მთქმელ აგათიას რომ უყოყმანოდ უნდა ვენდოთ, მაგრამ ვცადოთ გავარკვიოთ, რამდენად სანდოა მისი ცნობები (კერძოდ, ონოგურისთან გამართული ბრძოლის შესახებ), როდის, სად, რა მასალებზე დაყრდნობით შექმნა აგათიამ თავისი ისტორიის ის ნაწილი, რომელშიც ეგრისში მიმდინარე ომია აღწერილი.

დასმულ საკითხებზე პასუხის გასაცემად ჩავიხედოთ რუსი ბიზანტინოლოგის მ. ლევჩენკოს გამოკვლევაში – "Византийский историк Агафий и его мировоззрение", რომელიც აგათიას თხზულების რუსულ თარგმანს აქვს დართული.

მ. ლევჩენკოს თანახმად, აგათიას ცხოვრების შესახებ ცოტა რამ ვიცით, რაც ვიცით, ისიც უმთავრესად მისი თხზულებიდან ამოკრეფილი მასალებით. როგორც მ. ლევჩენკოს გამოკვლევიდან ჩანს, სწორედ იმ დროს, როცა ეგრისში – ონოგურისის ციხესთან ბრძოლები მიმდინარეობდა (ესაა 554 წელი), აგათიამ განათლება დაასრულა ქ. ალექსანდრიაში (იგი 554 წ. ალექსანდრიაში მომხდარი მიწისძვრის შემდეგაც იქ იყო) და იმავე წელს კონსტანტინოპოლში ჩავიდა, სადაც ადვოკატობა დაიწყო (მ. ლევჩენკოს თანახმად, სწორედ ამ დროიდან იწყებს აგათია ნაყოფიერ ლიტერატურულ მოღვაწეობას). აგათიამ, მხოლოდ იმპერატორ იუსტინიანე I-ის გარდაცვალების (565 წ.) შემდეგ, მეგობრების რჩევით გადაწყვიტა ისტორიის დაწერა დაეწყო. მაგრამ, რადგან ახალგაზრდობაში იგი ისტორიკოსობას არ აპირებდა, ისტორიის წერისას სიძნელეებს წააწყდა და იძულებული გახდა, ისტორია შეესწავლა. მოსამზადებელ სამუშაოს აგათია მეტად სერიოზულად მოეკიდა, სპარსულ მასალებსაც კი გულდასმით სწავლობდა, თუმცა ამ დროსაც მისი მთავარი პრობლემა მაინც უდროობა იყო. სწორედ აგათიას საადვოკატო მოღვაწეობას თვლიან იმის მიზეზად,

[30] Агафий, О царствовании Юстиниана, 69.

თავისი ნაშრომი დასახულ 577 წლამდე რომ ვერ მიიყვანა (როგორც ცნობილია, მისი "ისტორია" მენანდრემ განაგრძო). იგი 582 წელს, 46 წლის ასაკში, კონსტანტინოპოლში გარდაიცვალა[31].

მ. ლევჩენკოს ვარაუდით, მუდმივად კონსტანტინოპოლში მცხოვრებ აგათიას (ისტორიკოს ნ. იორგას სიტყვით, – წერს მ. ლევჩენკო, – "В сравнении с Прокопием, Агафии был скорее кабинетным работником") მის მიერ მოთხრობილი ამბების უმეტესი ნაწილი წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით უნდა ჰქონდეს დაწერილი და არ უნდა იყოს სწორი გერმანელი მეცნიერის ვ. ტოიფელის მოსაზრება, თითქოს, 552 – 558 წლების ამბების გადმოცემისას აგათია, ძირითადად, ზეპირ გადმოცემებს ეყრდნობოდა. უეჭველია, – დასძენს მ. ლევჩენკო, – აგათია მაღალი თანამდებობის თავისი მფარველებისგან მიიღებდა ოფიციალურ სამთავრობო დოკუმენტებს, მთავარსარდალთა მოხსენებებს, დიპლომატიური აგენტების იმ ცნობებს, რომლებიც საჭირო იქნებოდა ისტორიის დასაწერად (მ. ლევჩენკოს ასეთი თვალსაზრისის დასტურად მიაჩნია მეფე გუბაზის მკვლელთა სასამართლოს აღწერა, სადაც აგათიას მოყვანილი აქვს ამონარიდები იუსტინიანეს ინსტრუქციებიდან). რაც შეეხება ზეპირ წყაროებს, აგათიას უნდა გამოეყენებინა ომის მონაწილე მთავარსარდალთა, ელჩების, მთარგმნელების, ვაჭრებისა და სხვათა მონათხრობი[32].

აგათიას ისტორია 552 – 558 წლების ბიზანტიის ისტორიისათვის ერთადერთი წყაროა, თავისთავად ცხადია, იგი ძირითადი წყაროა იმ დროის ეგრისში მიმდინარე სამხედრო მოქმედებათა გასაშუქებლადაც. ამიტომ, როგორც მ. ლევჩენკო წერს, მის მონაცემთა გაკონტროლებას მისსავე "ისტორიაში" არსებული ცალკეული ცნობების ანალიზით უნდა შევეცადოთ[33].

მ. ლევჩენკოს გამოკვლევიდან ზემომოტანილი მასალის შემდეგ, ვფიქრობ, ყველაფერი ნათელია. ონოგურისის ციხესთან (საერთოდ, ეგრისში მიმდინარე ომის) მომხდარი ამბები აგათიას სულ ცოტა 10/15 წლის შემდეგ აქვს აღწერილი. იგი ემყარება საიმპერატორო სასახლეში არსებულ დოკუმენტურ მასალასა და ომში მონაწილე პირთა მონათხრობს. რა თქმა უნდა, ცნობები ონოგურისის ციხეზე მას მხოლოდ ამ ომში მონაწილე პირისაგან უნდა მოესმინა. ე. ი. აგათიას მთხრობელი ონოგურისის ციხეს-

---

[31] М. В. Левченко, Византийский историк Агафий и его мировоззрение, ნიგნში – Агафий, О царствований Юстиниана, 175–177.

[32] М. В. Левченко, Византийский историк Агафий..., 181–182.

[33] М. В. Левченко, Византийский историк Агафий..., 182.

თან გამართული ბრძოლის თვითმხილველი იყო, მაგრამ რატომ "გაქრა უკვალოდ" ის ციხე, რომელსაც აგათიამ ონოგურისი შეარქვა?

აგათიას ცნობებიდან გამომდინარე, ერთი რამ ცხადია, ონოგურისთან მიმდინარე ბრძოლებისას, ციხის ადგილზე წმიდა სტეფანე პირველმოწამის სახელზე აგებული ეკლესია იდგა. ამ ადგილს ბევრი აღარც ონოგურისს უწოდებდა, მაგრამ მას ონოგურისთან მომხდარი ბრძოლა იმდენად მნიშვნელოვნად მიაჩნია, რომ მასზე ვრცლად საუბრობს.

აღნიშნულთან ერთად, 554 წლის წინა ხანაში, მართალია, ეგრისში ჰუნ ონოგურთა ლაშქრობა და ყოფნა არ დასტურდება, მაგრამ, მეორე მხრივ, აგათიასავე ცნობიდან ვიცით, რომ ეგრისში მიმდინარე დიდი ომიანობისას, კერძოდ 554 წელს ონოგურისთან გამართული ბრძოლისას, როგორც ირანელთა, ისე ბიზანტიელთა მხარეზე ჰუნი საბირების დაქირავებული რაზმები იბრძოდნენ. ამიტომ, ხომ არ უნდა ვივარაუდოთ, რომ მთხრობელმა აგათიას სწორედ ჰუნი საბირების (ირანელებთან ერთად) მიერ აგებული გამაგრებული ადგილის (ციხის) შესახებ მოუთხრო?

ცხადია, აქვე დგება საკითხი – ჰქონდათ ეგრისში მებრძოლ ჰუნ საბირებს გამაგრებული ციხეები?

ჰუნი საბირების მიერ 554 წლისათვის აგებულ გამაგრებულ ადგილთა შესახებ თვით აგათია მოგვითხრობს[34]. აგათიას ცნობის გაანალიზებისას რუსი ისტორიკოსი ა. გადლო წერს: ამიერკავკასიაში საბრძოლველად საბირები ჩვეულებრივ "მძიმედ შეიარაღებულ ცხენოსნებს" აგზავნიდნენ. მათ ხელმძღვანელობდნენ გამოცდილი მხედართმთავრები (ამ ომის დროს აგათია საბირთა სარდლებად ასახელებს: ბაიმახს, კუტილზისა და ილაგერს. – ვ. გ.), რომლებიც კარგად იყვნენ ცნობილნი როგორც თვით საბირთა, ისე მათი მეგობრებისა თუ მტრებისათვის. აგათიასთან, – დასძენს ა. გადლო, – არის საინტერესო ცნობა 554 წელს ლაზიკაში საბირთა სამხედრო ბანაკის შესახებ. როგორც იგი წერს, ბანაკი წარმოადგენდა დიდი მარგილებით გარშემორტყმულ, გამაგრებულ ადგილს. შიგნით იყო ასევე მარგილებისა და ტყავებისაგან აგებული ქოხები. აგათიასავე ცნობით, მეორე წელს საბირებმა ისევ ააგეს ბანაკი და გარშემოავლეს "კედლები" ისეთივე მარგილებით. კედლები არ იყო მაღალი. შეიძლებოდა ცხენოსნის დანახვა[35].

ა. გადლოს თანახმად, საბირების მიერ მტრის ქვეყანაში გამართული ბანაკი, როგორც ჩანს, ასახავდა მათ საყოფაცხოვრებო კულტურას, რადგან ეს იყო შედარებით იოლად ასაგები გამაგრებული (ადგილი) ქალაქი,

---

[34] Агафий, О царствовании Юстиниана, 89–90, 117.

[35] А. В. Гадло, Этническая история Северного Кавказа IV–X вв., Л., 1979, 88.

რომლის შიგნით ქმნიდნენ კარვების მსგავს, მსუბუქ გადასაადგილებელ საცხოვრებლებს. ასეთი ტიპის საცხოვრებლები დამახასიათებელი იყო ტყისა და ტყე-ველის ზონაში მცხოვრები ტომებისათვის. საბირების სამხედრო ბანაკის აგათიასეული აღწერა შეიცავს ინფორმაციას მათ წინარე სამშობლოზე – დასავლეთ ციმბირის ტყე-ველიან ნაწილზე[36].

ზემოთ შევნიშნე და კიდევ ვიმეორებ, აგათიას მიერ ონოგურისად წოდებული ციხე რომ ხელოვნურად გამაგრებული ადგილი უნდა ყოფილიყო, ამის შესახებ უნდა მიუთითებდეს მისი ის ცნობა, რომლის თანახმად, ირანელთა სარდალმა მერმეროემ ონოგურისის ციხე "Раньше создал против римлян в окрестностях Археополия" (ქართულ თარგმანშია: მერმეროეს ონოგურისი "წინათ გაეხადა არქეოპოლისის მიდამოებში რომაელთა წინააღმდეგ საჭირო სასიმაგრო საფარად")[37].

როგორც ვხედავთ, ტექსტის ქართული და რუსული თარგმანი არსებითად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ს. ყაუხჩიშვილის თარგმანით, მერმეროეს მიერ ციხის "ადრე შექმნა" (ბერძნულ ტექსტშია κατεστήσατο) არ იგულისხმება, თუმცა, ს. ყაუხჩიშვილისავე სიტყვები: "სპარსელებს რომ მოუხერხებიათ წინათ (552 წელს) დასავლეთი ლაზიკის აღმოსავლეთი საზღვრის ჩრდილო ნაწილში სასიმაგრო პუნქტის ონოგურისის აგება და იქ რაზმის ჩაყენება[38]", იმაზე ხომ არ მიგვანიშნებს, რომ ბ-ნი სიმონიც ონოგურისს ისეთ გამაგრებულ ადგილად თვლიდა, რომლის შედარებით ადვილად აგება შეიძლებოდა. თუმცა, ამის შესახებ მას გადამწყვეტი აზრი არ გამოუთქვამს.

ონოგურისის ციხე მერმეროემ რომ ბიზანტიელთა დაუდევრობისა (მძინარობის) და უყურადღებობის დროს შექმნა, ამის შესახებ ბიზანტიელ სარდლებს ეგრისის მეფე გუბაზიც მიუთითებს: აგათია გუბაზს ასეთ სიტყვებს ათქმევინებს (მომაქვს რუსული თარგმანიდან) – "...Если бы вы не были поражены какой то внезапной спячкой и распущенностью в ведении дел, то ни укрепление это не было бы окружено стеной, ни вы не были бы охвачены таким позорным и постыдным бегством..."[39] – ე. ი. მეფე გუბაზის სიტყვით, ირანელებს ბიზანტიელთა თვალწინ შემოურტყამთ ციხისათვის გალავანი.

ასე რომ, ონოგურისის ციხე რომ 554 წლის წინა ხანაში მერმეროემ "შექმნა", ეს, ვფიქრობ, საეჭვო აღარაა. მაგრამ როგორი იყო ეს ციხე – ქვის კედლებიანი ქონგურებით, თუ მარგილებით გარშემორტყმული?

---

[36] А. В. Гадло, Этническая история Северного Кавказа, 88.

[37] Агафий, О царствовании Юстиниана, 57; აგათია სქოლასტიკოსი, გეორგიკა, III, 40.

[38] აგათია სქოლასტიკოსი, 59. ს. ყაუხჩიშვილის შენ. № 1.

[39] Агафий, О царствовании Юстиниана, 72.

გუბაზ მეფე, როგორც ვნახეთ, ირანელთა მიერ, თითქოს, ქვის "კედლების შემოვლებაზე" ("окружено стеной") საყვედურობს ბიზანტიელ სარდლებს. ციხის ქვის კედლები იგულისხმება მაშინაც, როცა აგათია ონოგურისთან მიმდინარე ბრძოლის აღწერისას ციხის კბილანებზე მდგომ მეომრებზე საუბრობს. მაგრამ, აგათია იქვე წერს: ციხის დამცველებმა კედლებზე "ზევიდან რაღაც ტილოები და წამოსასხამები რომ გადმოჰკიდეს და ამით ისრების ძალას ასუსტებდნენ, რომლებიც მათ წინააღმდეგ მიდიოდა" (რუსულ თარგმანშია: "Подвешивая сверху ткани и покрывая ими, они ослабляли этим силу ударов, которые ими везде отражал"[40]), ასევე: ონოგურისის "ალყის შემომრტყმელი რომაელები" მაშინვე რომ ეძგერნენ ციხეს და კედლებზე საფარად გადმოკიდებული ტილოები ჩამოგლიჯეს[41] და, რაც მთავარია, აგათიასავე სიტყვით, სპარსელები "გარედანაც იცავდნენ ციხეს" და ონოგურისის ციხეზე შეტევა "უფრო ბრძოლას ჰგავდა ვიდრე ალყასო", იმაზე მიგვითითებს, რომ ონოგურისი ქვის კედლებიანი ციხე არ იყო. ცხადია, ციხის ქვის კედლებში მტრის ვერავითარი ისარი (ან შუბი) ვერ შეაღწევდა, ციხის შიგნით მყოფთ კი კედლის დაცვა, მასზე გადმოკიდებული ტილოებითა და წამოსასხამებით არ დასჭირდებოდათ. კედლებზე გადმოფენილ ტილოებს და წამოსასხამებს ვერც ბიზანტიელი მებრძოლები ჩამოგლეჯდნენ.

როგორც აგათია წერს, რადგან VI ს-ის შუახანებისათვის ონოგურისის ციხის ტერიტორიაზე პირველმოწამე სტეფანეს სახელზე აგებული ტაძარი იდგა, ეს ცნობა კარგი ორიენტირი იყო ონოგურისის ციხის ადგილმდებარეობის გასარკვევად, მაგრამ ამ კუთხით, ზემოდასახელებულ მკვლევართაგან, ციხის მდებარეობის დადგენა არავინ სცადა.

მიუხედავად იმისა, რომ როგორც ონოგურისის ციხის, ისე იქ არსებული ეკლესიის შესახებ ძველ ქართულ წყაროებში არავითარი მითითება არაა, აგათიას ცნობების უარყოფა არ შეიძლება. ონოგურისის ციხე, როგორც ვნახეთ, ჰუნ საბირთა და ირანელთა მიერ მერმეროეს ხელმძღვანელობით აგებული, ხის დიდი მარგილებით გარშემორტყმული, საკმაოდ კარგად გამაგრებული ციხე უნდა ყოფილიყო. იმხანად ციხის ტერიტორიაზე უკვე პირველმოწამე სტეფანეს სახელზე აგებული ტაძარი იდგა. რადგან დასავლეთ საქართველოში ჰუნი ონოგურების ლაშქრობა საისტორიო წყაროებით არ დასტურდება, გამორიცხული არაა მთხრობელისაგან გაგონილი უნაგირას (მეგრ. ონანგერი) მთის სახელი აგათიამ თვითონ დაუკავშირა ჰუნ ონოგურებს.

---

[40] Агафий, О царствовании Юстиниана, 75.

[41] აგათია სქოლასტიკოსი, გეორგიკა, III, 57.

რაც შეეხება ონოგურისის ციხისა და იქ არსებული სტეფანე პირველმოწამის სახელზე აგებული ტაძრის მდებარეობას, ამ მხრივ კიდევ ერთხელ უნდა გავიხსენო აკად. ნ. ბერძენიშვილის სიტყვები: "...ბუნებრივად მიჩნდება აზრი, რომ ონოგურისი არქეოპოლისის მომიჯნავე ქვეყანაშია. ასეთი ხეობა კი აბაშის ხეობაა"[42]. ნ. ბერძენიშვილის ასეთ დასკვნას მხარს უჭერს აბაშის რაიონის სოფ. სეფიეთის ეკლესიაში მიკვლეული ბერძნული წარწერა, რომელშიც ნათქვამია: "წმიდაო სტეფანე ყველა წმინდანებთან ერთად იშუამდგომლე მონისა ფილოკტისტესათვის და ყოველთა მის ცოდვათათვის"[43].

მთავარანგელოზის სახელობის სამნავიანი ბაზილიკა, სადაც ეს წარწერა იქნა მიკვლეული[44], აბაშიდან 15 კმ-ის დაშორებით, აბაშა-მარტვილის გზატკეცილის ნაპირას, სოფლის მოქმედ სასაფლაოზე მდებარეობს (სოფ. სეფიეთის სასაფლაოს ტერიტორია კოლხეთის დაბლობზე – აბაშის მიდამოებში უმაღლესი ადგილია. ირანელებმა გამაგრებული ადგილის ასაგებად, ეს ადგილი, როგორც ჩანს, ამიტომ შეარჩიეს). ეს ეკლესია ჯერ კიდევ 1914 წელს ე. თაყაიშვილმა სამეგრელოს უძველეს ეკლესიად მიიჩნია[45], თუმცა, იმხანად მან ბერძნული წარწერა ვერ ნახა. თ. ყაუხჩიშვილს წარწერის ბერძნული ტექსტი პროფ. ს. მაკალათიამ გადასცა და თ. ყაუხჩიშვილმა იგი 1951 წელს შესაბამისი ქართული თარგმანით გამოაქვეყნა[46].

თ. ყაუხჩიშვილმა ბერძნული ტექსტი VI – VII საუკუნეებით დაათარიღა და აღნიშნა: წარწერა ან იქვე ახლოს მდგომი სხვა შენობის ნანგრევებიდან

---

[42] როგორც ზემოთ ვნახეთ, აკად. ს. ყაუხჩიშვილიც ონოგურისის ციხეს უნაგირას მთის დასავლეთ კალთაზე, არქეოპოლის-ნოქალაქევის მახლობლად ვარაუდობდა. რაც შეეხება გ. ელიავას მიერ სენაკის რაიონის სოფ. ეკში მითითებულ "სტეფაში ოხვამეს" (სტეფანეს ეკლესია), 73 წლის მთხრობელის ცნობით, ხისა ყოფილა (იხ. მისი, სენაკის რაიონის ტოპონომია, თბ., 1989, 86), ამიტომ მას ონოგურისის ციხის ადგილას აგებულ ტაძრად ვერ მივიჩნევ.

[43] თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული წარწერები საქართველოში, თბ., 1951, 90. 1989 წელს არქეოლოგიური გათხრებისას კიდევ აღმოჩნდა ბერძნულწარწერიანი ქვის ერთი ფრაგმენტი. მას თ. ყაუხჩიშვილი ასე კითხულობს: "სალოცავად მონისა კლიმენტისა და ყოველთა ნათესავთა მისთა". თ. ყაუხჩიშვილი ამ წარწერასაც VI-VII საუკუნეებით ათარიღებს. იხ. პ. ზაქარაია, თ. კაპანაძე, ციხეგოჯი-არქეოპოლისი-ნოქალაქევი, 204.

[44] როგორც თ. ყაუხჩიშვილი წერს, ბერძნული წარწერა მოთავსებულია სამხრეთის კედლის შუა თაღის ზემო თაროში ჩასმულ კედელში, რის გამოც ეკლესიის ჩვეულებრივი დათვალიერებისას ეს წარწერა არა ჩანს. იხ. მისი, ბერძნული წარწერები საქართველოში, 90.

[45] ე. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნები, წიგნი მეორე, ტფილისი, 1914, სეფიეთი, 33–39. ე. თაყაიშვილს ბერძნული წარწერა არ უნახავს.

[46] თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული წარწერები საქართველოში, 90.

უნდა იყოს გადატანილი[47], ან თვით ეს ეკლესია უნდა იყოს VI საუკუნისა (ე. ი. 554 წლის ამბების აღწერისას აგათიას მიერ მოხსენებული წმიდა სტეფანეს ტაძარი. – ვ. გ.). აღსანიშნავია, რომ ძველ საქართველოში მრავლად იყო წმ. სტეფანეს სახელობის ეკლესიები. ერთ-ერთი ასეთი ეკლესია იყო ნოსირში, საიდანაც არც თუ ისე შორსაა სეფიეთი. წმიდა სტეფანეს კულტი ამ რაიონშიც ყოფილა[48].

სეფიეთის ეკლესიას, თავისი არქიტექტურულ-მხატვრული ანალიზითა და "ისტორიული სიტუაციის" გათვალისწინებით, პ. ზაქარაია და თ. კაპანაძეც V – VI სს-ით ათარიღებენ. ამ ტაძრის კედლებში ჩატანებულ როგორც ბერძნულწარწერიან, ისე "სუფთად გათლილ დიდ ქვებს", ისინი იქვე ახლოს მდებარე სხვა შენობის ნანგრევებიდან გადატანილად თვლიან[49].

ყოველივე აღნიშნულის გათვალისწინებით უნდა ვივარაუდოთ, რომ ის ტაძარი, რომელიც წმიდა სტეფანე პირველმოწამის სახელზე იყო აგებული (რომლის შესახებ აგათია სქოლასტიკოსს მთხრობელმა უამბო), მდ. აბაშის მარცხენა ნაპირზე, სოფ. სეფიეთის სასაფლაოს (ან მასთან ახლოს) ტერიტორიაზე მდებარე ტაძარი უნდა ყოფილიყო (სხვათა შორის, ნაეკლესიარი – "ოხვამე" სეფიეთის სასაფლაოს ახლოს ეთნოგრაფიული მასალითაც დასტურდება[50]). ცხადია, იმავე ტერიტორიაზე იყო ონოგურისის დროებითი გამაგრებული ადგილი, რომლის კვალი, რა თქმა უნდა, არ შემორჩებოდა.

ასე რომ, ონოგურისის ბრძოლა, ეგრისის დიდი ომიანობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეპიზოდი, ახლანდელ სოფ. სეფიეთის მიდამოებში მიმდინარეობდა[51]. ამიტომ, ახლა ვნახოთ, რა მნიშვნელობა ჰქონდა ონოგურისის გამაგრებულ ადგილს ამ ომში.

მას შემდეგ, რაც მერმეროემ მდ. რიონი (ფაზისი) უპრობლემოდ გადალახა (ს. ყაუხჩიშვილი), არქეოპოლისსა და ქუთაისს შორის – კოლხეთის ველის (ახლანდ. აბაშის რ-ში) ყველაზე მაღალ ადგილას – ახლანდ. სოფ. სეფიეთის სასაფლაოს ტერიტორიაზე, "ონოგურისის ციხის" (უნაგირას) (უნაგირას მთა დღევანდელი მარტვილისა და ხონის რაიონების სა-

---

[47] თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული წარწერები საქართველოში, 91; პ. ზაქარაია, თ. კაპანაძე, ციხეგოჯი-არქეოპოლისი-ნოქალაქევი, 205.

[48] თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული წარწერები საქართველოში, 90.

[49] პ. ზაქარაია, თ. კაპანაძე, ციხეგოჯი-არქეოპოლისი-ნოქალაქევი, 214, 205.

[50] ცნობა მომაწოდა ეთნოგრაფმა – ქ-ნმა სალომე ბახია-ოქროაშვილმა.

[51] ამ მხრივ საყურადღებოა სოფ. სეფიეთში 1931 წელს აღმოჩენილი რომაული ვერცხლის მონეტების განძი (დაახლ. 450 ცალი). მონეტები II-III სს. განეკუთვნება. ს. მაკალათია ფიქრობდა, რომ მდ. აბაშის ამ ნაპირას შეიძლება მოქმედი ლაშქრის ბანაკი იყო, საიდანაც წარმოებდა სამხედრო ოპერაციები (იხ. მისი, სეფიეთში აღმოჩენილი რომაული ფულების განძი. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე. თბ., 1944, XII-B, 217).

ზღვარზე მდებარეობს) სახით გამაგრებული ადგილი შექმნა, მნიშვნელოვანი სტრატეგიული პუნქტი დაიკავა. რის შედეგადაც, ეს ტერიტორია "ჩამოგლეჯილი იქნა არქეოპოლისის მიდამოებიდან" (აგათია). როგორც ს. ყაუხჩიშვილი წერს, ამ ადგილის დაკარგვა ბიზანტიელებისათვის ცხენისწყლის დასავლეთით მტრის შემოშვებას მოასწავებდა, ხოლო სპარსელებისათვის მისი შენარჩუნება მოწინააღმდეგის ზონაში ფეხის მოკიდებას ნიშნავდა. ს. ყაუხჩიშვილის დასკვნით, ამიტომ იდგა 554 წლის ბიზანტიის საომარი ოპერაციების გეგმაში პირველ რიგში ონოგურისში ჩამჯდარ სპარსელთა წინააღმდეგ ლაშქრობა (გეორგიკა, III, გვ. 60. შენიშვნა), მაგრამ იგი ბიზანტიელთა დამარცხებით დამთავრდა.

დაბოლოს, თუ ჩავუკვირდებით, აგათიას თხზულების ს. ყაუხჩიშვილისეული ქართული თარგმანის ტექსტიდან ისე გამოდის, თითქოს, წმიდა სტეფანე, რომელიც საკუთარი ნებით შეება მტერს – ადგილობრივი მცხოვრები იყო და იგი "ჩაქოლილ იქმნა მოწინააღმდეგის მიერ". ამის შემდეგ მისი სახელი ეწოდა ამ ადგილს და მის სახელზე ტაძარი (ეკლესია) აიგო.

წმიდა სტეფანეს ადგილობრივმა წარმომავლობამ დამაეჭვა. სანამ აგათიას თხზულების სათანადო ადგილის შესაბამისი რუსული თარგმანის ტექსტს ვნახავდი, აგათიას, თავის დროისათვის ამ მეტად განათლებულ პიროვნებას, ადრექრისტიანული ეკლესიის ისტორიის უცოდინარობაშიც კი ვდებდი ბრალს.

სინამდვილეში, აგათიას ტექსტში იესო ქრისტეს თანამედროვე, პირველმოწამე სტეფანეს სახელზე აგებულ ეკლესიაზეა საუბარი. ეს წმინდანი, მართლაც, დიდი პოპულარობით რომ სარგებლობდა ადრექრისტიანულ საქართველოში, ამას ძველი ქართველი ავტორის ის ცნობა მოწმობს, რომლის თანახმად, ქართლის ერისმთავარმა სტეფანოზ II ფარნავაზიანმა, როცა მცხეთის ჯვრის ტაძარს "მოადგნა ზღუდენი", სხვა სარიტუალო ღონისძიებებთან ერთად, დააწესა "ყოველთა სამშაბათთა კრება და ხსენება პირველ-მოწამისა სტეფანესი და ყოველთა მოწამეთა"[52].

[52] ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა. ქართლის ცხოვრება. ტექსტები დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 228–229. პირველმოწამე სტეფანეს შესახებ. იხ. ხსენებაჲ პირველ-დიაკონისა და პირველმოწამისა სტეფანესი (საკითხავი, წამებაჲ მისი), წიგნში – ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, ტ. I, გამოსცა ი. იმნაიშვილმა, თბ., 1949, 293–297.

Vakhtang Goiladze

Iv. Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Tbilisi

AGATHIA SCHOLASTICUS ABOUT THE CASTLE OF ONOGURIS

Several authors tried to localize the citadel called Onoguris. Acad. Niko Berdzenishvili wrote in 1960: I am displeased that I am not sure where Onoguris was situated. He supposed that it might be in the basin of the river Abasha. Later this castle was supposed to be situated in the village Shkhepi and/or Abediti (T. Beradze, D. Muskhelishvili, and P. Zaqaraia).

Agathia was not present at Onoguris in 554 during the war and his description was based on an informant. Hence certain things may not be true in his writings.

He wrote that the citadel Onoguris was erected by the Iranian general against the Romans. During the war raging there, the people that were in that castle hung out cloths and clothes to present the damage from the weapons of the foes. We may suppose that this castle was built with wooden bars. On the Abasha-Martvili highway, in the graveyard of the village Supieti there is a church built in V-VII cc. In the Greek inscription of that church St. Stephan is mentioned. The Iranians apparently built a citadel at the highest point of the Colcheti Valley. This was Onoguris. The storyteller mentions the Mountain Unagira (in Megruli it is called Onanguri). Agathia connected that name to the Hun Onogurs.

ია გრიგალაშვილი

ივ. ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი

სალვთისმსახურო საკითხავები "წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში"

"ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა" ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის ერთ-ერთი უძველესი ძეგლია და, ამდენად, უაღრესად მნიშვნელოვანი ქართული ადრექრისტიანული კულტურის მთელი რიგი საკითხების შესასწავლად.

კორნელი კეკელიძე მიიჩნევდა, რომ "მარტვილობა" დაწერილია თვითმხილველის ან თანამედროვის მიერ[1]. იგი არ იზიარებდა ივ. ჯავახიშვილისა და ა. ჰარნაკის მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისს, რომ თხზულება უნდა შექმნილიყო VII საუკუნის დასაწყისში შინაარსის შეცვლის მიზნით, რომ ევსტათი სპარსეთის ეკლესიის შვილად არ ყოფილიყო გამოყვანილი.

თხრობის წინააღმდეგობა იმაში მდგომარეობდა, რომ ევსტათი ხან სპარსეთის ქალაქ განძაკში ღებულობს ქრისტიანობას, ხან – მცხეთაში. მისი თქმით, ეს ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო ცნობა ასე უნდა გავიგოთ: ევსტათიმ სპარსეთში სამოელ არქიდიაკონის კატეხიზატორული მოძღვრებითა და ზეგავლენით ირწმუნა ქრისტე, ხოლო მცხეთაში სამოელ კათალიკოსის ხელით მოინათლა[2].

ა. ჰარნაკი და ივ. ჯავახიშვილი მიიჩნევდნენ, რომ თხზულების ავტორი შეიძლება ევსტათის თანამედროვე გაქრისტიანებული სპარსელი ყოფილიყო, ვინაიდან "წამების" მიხედვით აბრაამი სპარსელთა ქვეყნიდანაა, ხოლო თავდაპირველ სარწმუნოებად სპარსთა რჯულია აღიარებული. კ. კეკელიძე აღნიშნულ გარემოებას ბიბლიური ტრადიციითა და აპოკრიფული ლიტერატურის გავლენით ხსნიდა. ბაბილონის ქვეყანას ქალდეველთა ქვეყანა

---

[1] კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, 510.

[2] კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, 511.

ენოდება, ხოლო ორივე გაიგივებულია სპარსეთთან. მ. ჩხარტიშვილის ნაშრომშიც დასაბუთებულია, რომ არ შეიძლება ამის გამო ვიმსჯელოთ ავტორის სპარსოფილურ ტენდენციაზე. ვფიქრობთ, საუბარი იმის შესახებ, თითქოს თხზულებაში სპარსთა რჯულის უპირატესობაზეა მინიშნება, არ არის მართებული, ვინაიდან ტექსტში აღნიშნულია: "ღმერთსა სძაგდა რჩული იგი სპარსთაჲ და არა სთნდა"[3]. შესაძლოა, ავტორი მიანიშნებდეს ევსტათის მსგავსებაზე აბრაჰამთან, რომელმაც ღვთის სიყვარულით დატოვა საკუთარი ქვეყანა. ჩვენი აზრით, გასათვალისწინებელია საღვთისმსახურო საკითხავთა სწავლებით-შემეცნებითი ფუნქცია და მათი კომპოზიციური ადგილის მნიშვნელობაც.

ღვთისმსახურებისას მწუხრისა და ცისკრის ლოცვებზე განკუთვნილი საკითხავები ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან იკითხება. "თუ მწუხრის ლოცვებს გადავყავართ ძველი აღთქმის, მაცხოვრის მოლოდინის ხანაში, ცისკრის მსახურება, განსაკუთრებით კი კვირიაკისა, მიანიშნებს მაცხოვრის შობას და მკვდრეთით აღდგომას"[4].

სამოელ არქიდიაკონი ქრისტიანულ და ჰურიათა რჯულის საკითხებით დაინტერესებულ წმიდა ევსტათის ესაუბრება მათ შესახებ. ჯერ სპარსთა რჯული იყო, რომელიც უფალმა მოიძაგა, შემდეგ ჰურიათა, ბოლოს კი ქრისტიანენი გამოარჩია. სამოელმა მოუთხრო ევსტათის, თუ როგორ დაადგინა უფალმა აბრაჰამი "მამად ნათესავთა მრავალთა". შემდეგ მას შვილი ისაკი, შვილიშვილი იაკობი და იაკობის 12 შვილიც დააცვეთინა. უყვარდა ღმერთს ჰურიანი და მათ უწოდა "ისრაელი" ანუ "ერი ღმრთისაჲ". სინას მთაზე ათი მცნება დაუდო უფალმა ერს, რომელიც აღასრულებდა მის ნებას. შემდეგ მეფე ითხოვეს და დაუდგინა, თუმცა, საკუთარ ძალას მინდობილი მეფე მალევე დაიღუპა. უფლის თვალში საყვარელი იყო მეფე დავითი, რომლის შემდეგაც მეფობდა სოლომონი, კერპებს რომ მსახურებდა. წინასწარმეტყველთა გაფრთხილების მიუხედავად, ხალხი კერპთაყვანისმცემლობას მისდევდა, წინასწარმეტყველნი ზოგი მახვილით, ზოგი ცეცხლში ჩაგდებით მოკლეს, ზოგი გადახერხვით, ზოგიც ქვით ჩაქოლეს.

ვფიქრობთ, "წმიდა ევსტათი მცხეთელის წამება" იმ ეპოქაშია შექმნილი, როდესაც სასულიერო ლიტერატურაში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა გამოხატვის კანონიკურობას. საკითხავში თანმიმდევრულადაა გადმოცემული ბიბლიური თემები, რომლებიც მნიშვნელოვანია იმჟამინდელი

---

[3] ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, თბ., 1963, 36.

[4] მწუხრისა და ცისკრის ლოცვათა და ნირვის განმარტებანი, შემდგენელი მღვდელი აკაკი (მეგრელიშვილი), ანჩისხატის სახელობის ეკლესია, თბ., 2000, 22.

საღვთისმსახურო პრაქტიკისათვის. თუმცა, აღნიშნულ თემებს მომდევნო ხანის ღვთისმსახურებაშიც ვხვდებით. წინ წამოწევა, განსაკუთრებული ხაზგასმა, ვრცლად გადმოცემა ქრისტეს განკაცების, ამქვეყნად მოვლინების, მისი სასწაულების, ლაზარეს აღდგინების, ქრისტეს ჯვარცმისა და ამაღლების, უნდა უკავშირდებოდეს იმ ეპოქას, როდესაც იხვეწება გამოხატვის ფორმები, როდესაც "წარმოიშობა თვითმყოფადი არქიტექტურა შიდა სივრცეზე აქცენტით, ფორმირებას იწყებს მოხატულობის სისტემა, რომლის ავტორებმაც თავიანთ წინაშე დასვეს ამოცანა – მხატვრულ ფორმაში განეხორციელებინათ ცენტრალური ფორმულა ბიზანტიური თეოლოგიისა, ქრისტოლოგიური დოგმატი[5]." თანდათანობით იმკობა ეკლესიების კედლები საზეიმო ციკლით, რომელიც შედგება 12 სცენისაგან (ხარება, ქრისტეს შობა, მირქმა, ნათლისღება, ლაზარეს აღდგინება, ფერისცვალება, იერუსალიმში შესვლა, ჯვარცმა, ჯოჯოხეთში ჩასვლა, ამაღლება, სულიწმინდის მოფენა, ღვთისმშობლის მიძინება)[6]. რა თქმა უნდა, სასულიერო მწერლობის ძეგლებში თითოეულ სიტყვასა თუ ეპიზოდს მნიშვნელოვანი შინაარსობრივი დატვირთვა აქვს, რადგან "ქრისტიანული ხელოვნება ანგარიშს არ უწევდა შემთხვევითობას, წარმავალ შემთხვევებს"[7].

"წმიდა ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის" მიხედვით, წმინდანმა უფლის სიყვარულით დატოვა არშაკეთი და მამაპაპეული სჯული. არქიმანდრიტი რაფაელი მიიჩნევს, რომ, შესაძლოა, ევსტათის, რომელიც წარმოშობით განძაკიდან იყო, არ სურდა ქურუმთა ინვესტიტურის მიღება, რაც 30 წლის ასაკში ენიჭებოდათ. განძაკიდან ამიერკავკასიაში მაზდეიზმის განსამტკიცებლად ზარათუსტრას ქურუმებს გზავნიდნენ, ამიტომ ევსტათის, როგორც მომავალ მისიონერს, შესაძლოა ჰქონოდა ცნობები საქართველოს შესახებ და მისი ენაც კი სცოდნოდა: როგორც პავლე მოციქული საკუთარი შრომით – კარვების დამზადებით შოულობდა საზრდოს, ისე ევსტათიმ დაიწყო წარმართულ სკოლაში მიღებული ცოდნა, განიფერთხა იგი, ვითარცა მტვერი სამოსიდან და მეხამლეობით მოიპოვებდა პურს არსობისას თავისთვისაც და საკუთარი ოჯახისთვისაც[8].

როდესაც გაქრისტიანებული ევსტათი სპარსელებმა მცხეთელი ციხისთავის, უსტამის წინაშე დააბეზღეს, მოწამე "მცირედ შებრკოლდა", თუმცა, მალევე დაძლია ადამიანური სისუსტე, რადგან გაიხსენა სახარებისეული სიტყვები: "რომელმან მე აღმიაროს წინაშე კაცთა, აღვიარო მეცა იგი წი-

---

[5] В. Бычков, 2000 лет Христианской культуры, 1, Москва-Санкт-Петербург, 1999, 554-555.

[6] В.Н. Лазарев, История Византийской живописи, Москва., 1986, 64.

[7] R. Byron, D. Talbot Rice, The Birth of Western Painting, London, 1930, 15.

[8] არქიმანდრიტი რაფაელი, წმინდა დიდმოწამე ევსტათი, თარგმნა ირინე ბიბილაურმა, მრეველი, № 4, თბ., 2002, 5.

ნაშე მამისა ჩემისა ზეცათაჲსა, და რომელმან უვარ-მყოს მე, უარ-ვყო მეცა წინაშე მამისა ჩემისა, რომელ არს ცათა შინა"[9]. სახარების მიხედვით, უფალი ამ სიტყვებით მონაფეებს, მომავალ მოციქულებს მიმართავს. წმიდა ევსტათი მოციქულებს ურწმუნოთა წინაშე ჭეშმარიტი სარწმუნოების აღიარებით ემსგავსება.

უსტამ ციხისთავმა ქართლის მარზპანს, არვანდ გუშნასპის, ევსტათისთან ერთად 7 სპარსელი წარუდგინა. მათგან ბახდიადი და პანაგუშნასპი სიმდიდრის აღთქმით გადაიბირეს. 6 თვის შემდეგ ქართლის დიდებულთა და კათალიკოზის თხოვნით ევსტათი გაათავისუფლეს.

სამი წლის შემდეგ ვეჟან ბუზმირის წინაშე დააბეზღეს ევსტათი. მოწამე ოჯახის წევრებსა და მონებს გამოემშვიდობა: "ჯმნულმცა ვარ მე თქვენგან ამიერითგან, რამეთუ მე აქა არღარა მოქცევად ვარ, და ქრისტჱ მე არა უვარ-ვყო"[10]. წმიდა შუშანიკი, წმიდა ევსტათი, წმიდა ჰაბო საოცარ თავგანწირვას ამჟღავნებენ უფლის სიყვარულის გამო და მოწამეობით იესო ქრისტეს ემსგავსებიან.

წმიდა ევსტათიმ მარზპანის წინაშე აღიარა, რომ ჯერ კიდევ სპარსეთში ყოფნისას ისმენდა ჟამნობას ეკლესიაში, ქრისტიანთა ღვთისმსახურებას ესწრებოდა. მოუყვა მას არქიდიაკონის მონათხრობიც ჰურიათა და ქრისტიანთა სჯულის შესახებ. ზემოაღნიშნულ თემათა გადმოცემისას არქიდიაკონის მონათხრობში ყურადღება მახვილდება იესოს მიერ ხუთი პურითა და ორი თევზით მსმენელთა დაპურებაზე. არც ამ თემაზეა აქცენტის გაკეთება შემთხვევითი. საღმრთო ლიტურგიისას სრულდება ზიარების საიდუმლო, ანუ ევქარისტია (სამადლობელი) – მსხვერპლშეწირვა მთელი მორწმუნე ერისათვის – როგორც ცოცხალთა, ისე გარდაცვლილთა ცოდვებისათვის. ლიტურგია სამ ნაწილად იყოფა: 1) **კვეთა,** რომლის დროსაც მზადდება მასალა და საკრალური (წმინდა) ნივთები საიდუმლოს აღსრულებისათვის; 2) **კათაკმეველთა** (მოსანათლად გამზადებულთა) ლიტურგია, როდესაც მორწმუნენი ემზადებიან საზიარებლად; 3) **მართალთა ლიტურგია,** როდესაც აღესრულება თვით საიდუმლო და მორწმუნენი ეზიარებიან. **კვეთისთვის საჭიროა ხუთი სეფისკვერი (რომელიც გვაგონებს იესო ქრისტეს მიერ ხუთი პურით ხუთი ათასის გამოკვებას)**[11].

ღრმა თეოლოგიური შინაარსი გააჩნია კვეთისას სიმბოლიკას იმ პურისას, რომელიც იესო ქრისტემ განამრავლა მორწმუნეთა შორის უხვი მოწყალებისა და ადამიანებისადმი დიდი სიყვარულის ნიშნად.

---

[9] ძეგლები, წ. I, თბ., 1963, 34.

[10] ძეგლები, I, 34.

[11] მწუხრისა და ცისკრის ლოცვათა და წირვის განმარტებანი, 22.

სამოელ არქიდიაკონის მონათხრობის თანახმად, თავდაპირველი რელიგია წარმართობაა, შემდეგი ეტაპი იუდაიზმია, ანუ მონოთეისტური რელიგია, ხოლო მომდევნო -- ქრისტიანობა. მ. ჩხარტიშვილი მიიჩნევს, რომ უნდა დაიძებნოს ამ კონცეფციის წყარო. მისი თქმით, სპეციალისტებმა კარგა ხანია შენიშნეს, რომ "მარტვილობის" აპოლოგეტური ნაწილი ფილოსოფიური თუ ეთიკური მსჯელობებისას ეყრდნობა ბერძენი ფილოსოფოსის მარკიანე არისტიდეს (II ს.) შრომას[12]. ბუნებრივია, რელიგიის ისტორიის სამ ეტაპად წარმომსახველი კონცეფციის წარმომავლობაც ამავე შრომიდან ვივარაუდოთ... არისტიდე თანმიმდევრულად იხილავს ქალდეურ, ეგვიპტურ, ელინურ, იუდაურ და ქრისტიანულ რელიგიებს. პირველი სამი შეიძლება გაერთიანებულ იქნას საზოგადო ტერმინით "სპარსთა რჩული", ანუ წარმართობა, ბოლო ორი ეტაპი კი ზუსტად ემთხვევა[13].

წმიდა ევსტათი დამაჯერებლად უსაბუთებს მარზპანს, რომ მზე, მთვარე და ვარსკვლავები უფლის შექმნილნი არიან, ამიტომ მასვე უნდა ემორჩილებოდნენ. სოსო სიგუა იზიარებს შ. ნუცუბიძის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ "ევსტათის მარტვილობაში" არისტოტელეს ლოგიკისა და ფიზიკის ელემენტები შესულა არისტიდეს გზით. აქ უნდა მოჩანდეს ემპედოკლეს მოძღვრების შორეული ანარეკლიც. საპოლემიკო პასაჟებს ერთმანეთს ადარებს მეცნიერი და მიიჩნევს, რომ "აბიბოსის წამების" ანტიმაზდეანური ტრაქტატი უცვლელად იღებს ფრაზებს "ევსტათის მარტვილობიდან"[14]. მკვლევარი თვლის, რომ "ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის" ავტორად შეიძლება მივიჩნიოთ აბიბოს ნეკრესელი.

ვფიქრობთ, მხოლოდ საერთო ლიტერატურულ წყაროთა მეშვეობით ავტორობის დადგენა რთულია. საეჭვოა, რომ აბიბოსმა დაწერა "ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა" და შემდეგ თვითონ "გაიმეორა" სარწმუნოებისათვის თავგანწირვა.

ბუზმირ მარზპანის ბრძანებით სასიკვდილოდ წაყვანილი ევსტათი მსახურებს სთხოვს ლოცვის ნება მისცენ. იგი ევედრება უფალს პირველ მოწამეთა სამკვიდრებლის მონაწილე გახადოს და მცხეთაში დაიკრძალოს. სამოელ ქართლის კათალიკოზს სტეფანესაგან ეუწყა, რომ წმიდა ეკლესი-

---

[12] კ. კეკელიძე, ანტიმაზდეანური პოლემიკის დასაბუთება ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1955, 42-60.

[13] მ. ჩხარტიშვილი, მარტვილობაჲ და მოთმინებაჲ ევსტათი მცხეთელისაჲ, ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა სერაპიონ ზარზმელისაჲ, წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა, თბ., 1994, 27; მ. გიორგაძე, აპოლოგეტიკა – ქრისტიანული მწერლობის ერთერთი უძველესი უანრი, ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 2, თბ., 2009, 165-176.

[14] ს. სიგუა, "ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა" და აბიბოს ნეკრესელი, თბ., 2001, 34.

აში მცხეთას დაემარხათ ევსტათის გვამი. არაერთი კურნება აღესრულა წმიდა ევსტათის მეოხებით.

ნეტარი ევსტათი მამამთავარ აბრაჰამს სამშობლოს დატოვებით მიემსგავსა, მოციქულებს – უფლის სიტყვათა ქადაგებით ურწმუნოთა წინაშე, წმინდანებს კი – ღვთისადმი თავგანწირვის უნარის გამოვლენით.

მ. ჩხარტიშვილი ეთანხმება მ. ჯანაშვილის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ "წმინდა ევსტათის წამება" დაწერილია თანამედროვის მიერ VII საუკუნეში. ევსტათის აწამებენ ხოსრო II ფარვიზის ზეობის ხანაში, რომელიც იწყება 590 წელს. 600 წელს ევსტათი მოდის მცხეთაში, დაახლოებით ათიანი წლების შუა ხანებში მას აწამებენ. VII საუკუნის 20-30-იან წლებში კი იქმნება "მარტვილობაჲ და მოთმინებაჲ წმიდა ევსტათი მცხეთელისაჲ". VII საუკუნის ათიანი წლები, როცა ევსტათის მარტვილობა ივარაუდება, აღინიშნება ირანის სამხედრო წარმატებებით, შესაბამისად, ხოსრო II – რელიგიური პოლიტიკის უფრო გამკაცრებით. სწორედ ამ კონტექსტში უნდა იქნას წაკითხული ევსტათის მოწამეობრივი აღსასრულის ფაქტი... "მარტვილობა" უთუოდ შედის იმ ბრძოლის იდეოლოგიურ არსენალში, რომელიც VII საუკუნის 30-იან წლებში ჩაღდება ქართლში მაზდეანობის წინააღმდეგ ბიზანტიელების მიერ ირანელებზე გადამწყვეტი გამარჯვებების მოპოვების შემდეგ, ჰერაკლე კეისრის ინიციატივით[15]. ჩვენ "წამების" დათარიღების საკითხთან დაკავშირებით საკუთარი მოსაზრების გამოთქმისაგან ამჟამად თავს შევიკავებთ, მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ საღვთისმსახურო თემათა ვრცელი გადმოცემა ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობისათვის დამახასიათებელი არ არის, ამ მხრივ "წმიდა ევსტათის წამება" გამონაკლისია. მასში ყურადღება მახვილდება ღვთისმსახურებისათვის ისეთ მნიშვნელოვან თემებზე, როგორიცაა: ქრისტეშობა, იესოს სასწაულები, ჯვარცმა და ამაღლება. ეს კი ჩვენი აზრით, იმ გარემოებით უნდა იყოს გამოწვეული, რომ როდესაც "წამების" ტექსტი შეიქმნა, ქართული ქრისტიანული საეკლესიო პრაქტიკა საკმაოდ იყო გამდიდრებული ქრისტიანული ღვთისმსახურებისათვის საგულისხმო საკითხავებით, რომლებიც სათანადო დღესასწაულებზე იკითხებოდა. მათი ერთ ჰაგიოგრაფიულ საკითხავში განთავსებით, როგორც ჩანს, ავტორს სურდა მორწმუნეთა ყურადღების კიდევ ერთხელ გამახვილება აღნიშნულ თემებზე და მრევლის რწმენით განმტკიცება.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ საკითხავში საღვთისმსახურო თემების ვრცლად გადმოცემა იმის დასტურია, რომ გამოსახვის ხერხებისაკენ სწრაფვას ძალუმად უჩენია თავი სწორედ VI-VII საუკუნეებში. ჰაგიოგრაფი საკმაოდ

[15] მ. ჩხარტიშვილი, მარტვილობაჲ და მოთმინებაჲ ევსტათი მცხეთელისაჲ..., 27.

განსწავლული სასულიერო პირი უნდა ყოფილიყო, რადგან დროის მოთხოვნათა კვალობაზე გაუმართავს საკითხავი.

Ia Grigalashvili

Iv. Javakhishvili State University, Tbilisi

READING TEXTS OF PUBLIC WORSHIP IN THE "MARTYRDOM OF ST. EVSTATI MTSKHETELI"

"The Martyrdom of St. Evstati Mtskheteli" is one of the ancient monuments of Georgian Hagiography and it is very important to the questions of early Georgian Christian culture.

Korneli Kekelidze didn't share Harnak's and Ivane Javakhishvili's opinion as if the work was created in the beginning of the 7th c. in order to change the content of the work not to consider Evstati to be an adept of the Persian church. The contradiction of the narration was that Evstati sometimes receives Christianity in Gandzaki of Persia; sometimes he gets it in Mtskheta. As K. Kekelidze says, we have to understand these two opposite notices thus: Evstati was persuated to believe in Christ under the influence of teachings of the bishop Samoel, but was baptized by Samoel catholicos in Mtskheta.

Harnak and Iv. Javakhishvili considered that the author of the work was a Christian Persian, because according to the text Abraam is from the Persian country and his first religion is Persian. K. Kekelidze explained this by the influence of the Biblical tradition and apocryphal literature. The country of Babylon is called the country of the Qaldeans and both of them are identified with Persia. We have to mention the fact that by the text Evstati is compared with Abraham, because he also left home country. To my mind we have to foresee the place of worship themes in "the Martyrdom of St. Evstati Mtskheteli" and significant cognitive function of reading texts that are taken from The Old Testament is manifest.

We share M. Chkhartishvili's point of view that "the Martyrdom of St. Evstati" was created at the beginning of the 7th century. The transmission of the historic picture and the reflection of the context of the worship reading texts confirm that these themes are typical for the worship of that time.

თინა დოლიძე

თსუ კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოელინისტიკის ინსტიტუტი, თბილისი

კაპადოკიელი მამები ადამიანის ეპინოეტიკური აზროვნების შესახებ

სტოელთა მდიდარ ეპისტემოლოგიურ ტერმინოლოგიაში არის ისეთი ცნება, რომელიც თავისი მორფოლოგიური აღნაგობით საუკეთესოდ გადმოსცემს სტოურ იდეას ადამიანის ცნობიერების ავტონომიურობის შესახებ. ეს არის ἐπίνοια. სტოელთა ფილოსოფიაში ის აღნიშნავს ფიზიკური რეალობისგან განსხვავებულ და ზოგჯერ მასთან დაპირისპირებულ მენტალურ მონაცემს. ὑπόστασις-თან ერთად ეს ცნება ქმნის ოპოზიციურ წყვილს, რომლითაც სტოელები გამოხატავდნენ აზრს, თუ როგორ განსხვავდება ფიზიკური სინამდვილე და ის, რასაც მისგან დამოუკიდებლად წარმოიდგენს ადამიანის ცნობიერება. ἐπίνοια და მასში ჩადებული ამბივალენტური შინაარსი (ის ზოგჯერ ჭეშმარიტებას, ზოგჯერ კი ცრუ გამონაგონს გულისხმობს) ფართოდ იქნა შეთვისებული ელინისტური და გვიანანტიკური ხანის შემეცნების თეორიების მიერ, თუმცა სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციით, რამაც დასაბამი დაუდო ფილოსოფიურ დებატებს ამ ცნების შინაარსის გარშემო.[1]

---

[1] საკითხის უფრო ფართო ისტორიული მიმოხილვისთვის როგორც ბერძნულ ფილოსოფიაში, ისე პატრისტიკაში იხ. Th. Kobusch, Die Epinoia _ das menschliche Bewusstsein in der Antiken Philosophie: Gregory of Nyssa. Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15 –18, 2004), ed. by L. Karfíková, S. Douglass and J. Zachhuber, Brill: Leiden/Boston 2007, 3-20. განსაკუთრებით 3-10. მისივე, Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache, Leiden 1987, 33 ff; 253- 254. თეოლოგიური წანამძღვრებისთვის იხ. იმავე კრებულში აგრეთვე: B. Studer, Der theologiegeschichtliche Hintergrund der Epinoiai-Lehre Gregors von Nyssa, 21-49.

ავთენტური სტოური აზრის ქრისტიანულ ნიადაგზე გადმონერგვას პირველად ორიგენესთან ვხვდებით. ალექსანდრიელ თეოლოგთან სტოური დაპირისპირება ცნობიერებასა და ყოფიერებას შორის წარმოდგენილია როგორც ორი რეალობის – გრძნობადისა და გონითსაწვდომის – მიმართება. ის გვიჩვენებს, თუ როგორ შეუძლია ფენომენოლოგიური სამყაროს ხილვით შემოზღუდულ ცნობიერებას წარმოიდგინოს ღვთაებრივი სუბსისტენცია სხვადასხვა ასპექტით. ასე, ორიგენეს *იოანეს სახარების განმარტებაში* ნათქვამია, რომ ადამიანის გონება იესო ქრისტეს უსაზღვრო სიკეთეს სხვადასხვა სახელით აღნიშნავს, რომლებიც სავსებით ესადაგებიან ადამიანის წარმოდგენას (ἐπίνοια) ქრისტეს შესახებ. ის ჩამოთვლის ქრისტეს აღმნიშვნელ ცნებებსა და მეტაფორებს (ἐπίνοιαι) – განკაცებული ღმერთის გამოუთქმელი სიკეთის დანაწევრებულ, მაგრამ ობიექტურ დენოტატებს[2].

ცნება ἐπίνοια ცენტრალურ ეპისტემოლოგიურ ტერმინად გვევლინება მძაფრ დებატებში, რომელიც გაიმართა კაპადოკიელ ღვთისმეტყველთა და მათ ოპონენტ ევნომიოსს შორის. ნეოარიანელის მოძღვრებაში ღვთის შესახებ ἐπίνοια აღნიშნავს ადამიანის ცნობიერებაში შექმნილ ცნებით ხატს, რომელსაც არ ეძებნება რეალური ადეკვატი ონტოლოგიურ სინამდვილეში. ევნომიოსი ღვთის სახელებს, კერძოდ, ორ ნაწილად ჰყოფდა: იმად, რაც ღვთის არსს გამოხატავს, როგორიცაა "უშობელი", "მყოფი" და სხვა, და ისინი, რომლებიც გამოხატავენ ადამიანის წარმოდგენას, ანუ ἐπίνοια-ს, ღვთის შესახებ[3]. ამ ინტერპრეტაციისგან რადიკალურად განსხვავებულ გაგებას ვხვდებით კაპადოკიელ მამათა ნაწერებში. მათი აზრით, არცერთი სიტყვა არ შეიძლება იყოს ღვთის არსის ადეკვატური ასახვა, არამედ ყველანაირი აზრი და ცნება ადამიანის ეპინოეტიკური აზროვნების პროდუქტია. აქედან გამომდინარე, კაპადოკიელები ἐπίνοια-ს ადამიანის აზროვნების ზოგად მახასიათებელ ტერმინად მიიჩნევენ. ის გამოხატავს ადა-

---

[2] Comm. in Joh. 1,9-10: 14,12-16,20 (Origenes Werke 4, Der Johanneskommentar, hrsg. von E. Preuschen, Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (GCS), Leipzig 1903); ამ საკითხზე. M. Harl, Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné, Paris 1958, 121-123.

კაპადოკიელთა პოლემიკური თხზულებების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ევნომიოსი ἐπίνοια-ს უნოდებდა ფუჭ მენტალურ გამონაგონს, რომელიც მხოლოდ აზროვნებაში არსებობს, რაც პოლემიკურ პიპერბოლიზაციას უნდა მივაწეროთ. ამ საკითხთან დაკავშირებით: John A. Demetracopoulos, Glossogony or Epistemology? The Stoic Character of Basil of Caesarea's and Eunomius' Epistemological Notion of ἐπίνοια and its Misinterpretation by Gregory of Nyssa კრებულში: Gregory of Nyssa. Contra Eunomium II, 387- 398. იხ. Gregorii Nysseni Opera (შემდეგში GNO), Contra Eunomium (CE), ed. W. Jaeger, p.I, Brill: Leiden 1960, CE II, 179-180 (GNO 276, 22-29).

მიანის აზროვნების შემოქმედებით უნარს, თავისუფლებაში წარმოიდგინოს და ცნებითად ჩამოაყალიბოს, როგორც მის გარშემო არსებული, ისე მისგან დაფარული რეალობა. ამ ძირითად თვისებასთან ერთად, ადამიანის ცნებით აზროვნებას შეუძლია აგრეთვე შექმნას არარსებული მენტალური ფენომენებიც, რომელთა არსებობა მხოლოდ ცნობიერებით იზღუდება. ἐπίνοια კაპადოკიელებთან აღნიშნავს როგორც ცნება-ტერმინს, ისე ზოგადად დისკურსიულ აზროვნებას[4]. ადამიანის მენტალობის ეს ორივე ასპექტი ჯერ კიდევ ორიგენეს ἐπίνοια-ს კონცეპციაში არის ჩადებული, მაგრამ თუ ორიგენე ყურადღებას ცნებით მხარეზე ახდენდა, კაპადოკიელებს ევნომიოსის თვალსაზრისის განქიქებაში სწორედ მენტალობის დინამიური ასპექტის წინ წამოწევა და გაანალიზება დასჭირდათ. ეს, სახელდობრ, ორი დიდი კაპადოკიელი ძმის მიმართ ითქმის, რადგან ამ ცნებისადმი დაინტერესების თვალსაზრისით, კაპადოკიელთა შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაა. ἐπίνοια ადამიანის აზროვნების უნარის და მისი ყველა სახის ოპერირების აღმნიშვნელ უნივერსალურ ტერმინად ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნოსელის ეპისტემოლოგიურ მოძღვრებებში გვხვდება, მაგრამ არა გრიგოლ ნაზიანზელისა. მართალია, ის ἐπίνοια-ს როგორც ცნების, ისე აზროვნების მნიშვნელობით ახსენებს, მაგრამ თავად ტერმინი ღვთისმეტყველის სიტყვათხმარებაში საკმაოდ იშვიათია[5].

კაპადოკიელები ეპინოეტიკურ აზროვნებას მიაკუთვნებენ უნარს, გაანალიზოს მისი ობიექტი მენტალური კატეგორიებით გრძნობად საგანთაგან აბსტრაჰირების მეშვეობით. თეოლოგიასთან მიმართებით მათთვისაც, ისევე როგორც მათი ალექსანდრიელი ავტორიტეტისთვის, ეს შემეცნებითი მოდელი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს რაციონალური აზროვნების მეშვეობით შეუძლია მოიპოვოს სწორი წარმოდგენა ღმერთზე და აღიაროს ის იმგვარად, როგორც ეს ღვთისთვისაა შესაფერი. ბასილი დიდთან მოცემული ἐπίνοια-ს განსაზღვრება მიჰყვება სტოურ აზრს, რომ შემეცნება გრძნობად საგანთა აღქმას ეყრდნობა:

"ამგვარად, ცნებითი აზროვნება ეწოდება მოსააზრებელი საგნის უფრო ფაქიზ, ზუსტ გააზრებას, რომელიც მოსდევს გრძნობადი აღქმის შედეგად წარმოქმნილ პირველ აზრს. აქედან გამომდინარე ჩვენ მას ჩვეულებრივ კვლევას ვუწოდებთ, თუმცა არასაკუთარი მნიშვნელობით."

---

[4] იხ. V. H. Drecoll, ἐπίνοια: "Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa", bearb. von Fr. Mann, Leiden (Brill) 2001, B. III. App. II, 793-799.

[5] იხ., მაგ., Or. 20. 10, Or. 30. 8, Or. 31. 32 (Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden, hrsg. von J.Barbel,Düsseldorf 1963). ამ საკამათო ტერმინის ნაცვლად გრიგოლ ღვთისმეტყველი ამჯობინებს იმავე მნიშვნელობით სტოურ φαντασία-ს, Oratio 30, 17.

ὥστε μετὰ τὸ πρῶτον ἡμῖν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινόμενον νόημα τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐπενθύμησιν ἐπίνοιαν ὀνομάζεσθαι· ὅθεν ἡ συνήθεια καλεῖ ἐπιλογισμὸν, εἰ καὶ μὴ οἰκείως[6].

Contra Eunomium-ის II წიგნში გრიგოლ ნოსელი ფართოდ აანალიზებს ეპინოეტიკურ აზროვნებას. მასთან მოცემული განსაზღვრება ბასილისეულ განსაზღვრების შინაარსს გულისხმობს, მაგრამ ნოსელი უფრო მეტად არის დაინტერესებული ადამიანის ეპინოეტიკური აზროვნების უნარით შექმნას აბსტრაქცია და მეტ ყურადღებას ამახვილებს აბსტრაქტული აზროვნების ოპერირებაზე ამ პროცესში. ის წერს: "ჩემი აზრით, ცნებითი აზროვნება არის შეუცნობელთა გამოვლენის გზა; ის საკვლევ საგანზე შექმნილ თავდაპირველ აზრს შემდგომ მსჯელობას გამოუჩენს, იმ აზრთა მეშვეობით, რომლებიც მასთან უშუალოდ დაკავშირებული და მისი თანმდევი არიან. როცა საკვლევ საგანზე მოვიაზრებთ რაღაცას, რაც თავდაპირველად მოგვეცა, აღმოჩენილ აზრთა მეშვეობით ვუკავშირებთ მას შემდგომს და ასე მიგვყავს დასასრულამდე მსჯელობა საკვლევ საგნებზე."

ἔστι γὰρ κατά γε τὸν ἐμὸν λόγον ἡ ἐπίνοια ἔφοδος εὑρετικὴ τῶν ἀγνοουμένων, διὰ τῶν προσεχῶν τε καὶ ἀκολούθων τῇ πρώτῃ περὶ τὸ σπουδαζόμενον νοήσει τὸ ἐφεξῆς ἐξευρίσκουσα. νοήσαντες γάρ τι περὶ τοῦ ζητουμένου τῇ ἀρχῇ τοῦ ληφθέντος διὰ τῶν ἐφευρισκομένων νοημάτων συναρμόζοντες τὸ ἀκόλουθον εἰς τὸ πέρας τῶν σπουδαζομένων τὴν ἐγχείρησιν ἄγομεν[7].

გრიგოლ ნოსელი ადამიანის ἐπίνοια -ს სრულიად განსაკუთრებულ კულტურულ-ისტორიულ როლს ანიჭებს. ის არის საფუძველი მეცნიერებათა და ხელოვნების წარმოშობისა, და ყოველი სიკეთისა, რაც კი ადამიანის მიერ არის მოგონილი და მის სამსახურში დგას[8].

რაოდენ მნიშვნელოვანიც არ უნდა იყოს ცნებით-რაციონალური აზროვნება სამყაროს, ადამიანისა და ღვთის შემეცნებისთვის,[9] კაპადოკიელთა

---

[6] Basil., *Adversus Eunnomium*, I 6, PG 29, 524 b.

[7] Greg.Nyss., *CE* II 182 (GNO, 277, 20-26).

[8] Greg.Nyss., CE II 181, 1sq. (GNO 277, 1 sq.). გრიგოლის ზემომოყვანილი დეფინიცია სწორედ ამ აზრობრივ კონტექსტშია ჩართული, რაც უფლებას აძლევს დემეტრაკოპულოსს მიიჩნიოს, რომ გრიგოლისეული განსაზღვრება თავისი შინაარსით უპირისპირდება ბასილისეულს: ბასილი საუბრობს ჭეშმარიტების აღმოჩენაზე, ხოლო გრიგოლი ადამიანის გონების გამომგონებლობით ნიჭზე. ეს დაპირისპირება გარკვეულ გაუგებრობაზეა აგებული, რადგან გრიგოლი აქ მხოლოდ ავრცობს ბასილის აზრს. ის კვლევასა და გამომგონებლობას, ორივეს შემეცნებით მნიშვნელობას ანიჭებს, რაც მისი დეფინიციიდანაც ჩანს. შდრ. John A. Demetracopoulos, Glossogony or Epistemology? The Stoic Character of Basil of Caesarea's and Eunomius' Epistemological Notion of ἐπίνοια and its Misinterpretation by Gregory of Nyssa, გვ. 392.

[9] Greg.Nyss., *CE* II 181-195 (GNO I 277, 7-21).

თვალთახედვით, მისი საზღვრები მაინც მკაცრად შეზღუდულია. რიტორიკული ფიგურა *interrogatio* საერთო ადგილია კაპადოკიელ მამათა ნაწერებში. მისი მიზანია დაარწმუნოს მკითხველი, რომ მეცნიერულ მსჯელობას არ შეუძლია პასუხი გასცეს არა მარტო კითხვას უზენაესი არსების არსისა და არსებობის სახეობის შესახებ, არამედ ის უძლურია განსაზღვროს ქმნილთა არსებაც, ჭეშმარიტი მიზეზი და რაგვარობა მათი არსებობისა[10]. სხვა სახის რიტორიკული ტექნიკა – ἀνακόλουθον – მოხმობილია იმავე ეპისტემოლოგიური რეალობის დასტურად. ის მსმენელისა თუ მკითხველის ყურადღებას ღვთის შესაქმის დიდებულებაზე მიაპყრობს, აძლევს მათ საშუალებას განიცადოს მისი ქმნილების საოცრება, რათა მივიდეს იმ აზრამდე, რომ ღვთის სიბრძნის მეცნიერული კვლევა და ლოგიკური დესიგნაცია მარცხზე განწირული მცდელობებია[11]. კაპადოკიელთა სკეპტიციზმი მეცნიერული ცოდნის მიმართ განსაკუთრებული რელიეფურობით ჩნდება ნოსელთან იმ ონტოლოგიური ოპოზიციის გამო, რომელიც საფუძველია მისი საღვთისმეტყველო სისტემისა: დაუძლეველი დაპირისპირება უსასრულო არსებობასა (როგორიცაა ღმერთი), და სასრულ არსებობას შორის (როგორიცაა ადამიანი, როგორც ქმნილება)[12]. ამ ოპოზიციაში მიმართება კონტრადიქტორულ მხარეებს შორის განსაკუთრებული სიმწვავით სწორედ ეპისტემოლოგიური კუთხით ვლინდება[13]. როცა კაპადოკიელები ნერენ, რომ არსებობს დაუძლეველი ბარიერი შეიმეცნების სუბიექტსა და ობიექტს შორის და, ამასთანავე, ავითარებენ აზრს, რომ ცნებითი/ეპინოეტური აზროვნება ღვთაებრივი სფეროს მი-

---

10 კლასიკური რიტორიკის *figura sententia*-ს *inerrogatio*-ს (იგივე *subiectio*) (შდრ. Quintil., *Inst. orat.* IX, 2, 6-14: Radermacher-Buchheit I 144,25-147,2) კაპადოკიელი მამები მიმართავენ მაშინ, როცა განიხილავენ საგანთა არსის ცოდნის შეუძლებლობას. გულნრფელ მადლობას ვუხდი ან განსვენებულ პროფ. ადრეას სპირას, რომელმაც მიმითითა ამ რიტორიკულ ფიგურაზე კაპადოკიელებთან. ბასილი ზოგადად არსის შეუცნობლობის საკითხს წამოჭრის; იხ. მაგ. Basil., *Adv. Eun.* II 9, PG 29, *Hex.* PG 29, 28ab; *interrogatio* გრიგოლ ნაზიანზელთან და გრიგოლ ნოსელთან კი იმის ჩვენებას ემსახურება, რომ ადამიანის მიერ სამივე ზემოხსენებული კითხვა პასუხგაუცემელია: Gr. Naz., *Or.* 20, 11 (PG 35, 1077 C-1080 A); Gr. Naz., *Or.* 28, 5; *interrogatio* -31 (Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden, hrsg. von J.Barbel,Düsseldorf 1963); იხ. Greg.Nyss., *CE* II 71-81 (GNO I 247, 4- 250, 28); 103 (GNO I 256, 25).

11 ἀνακόλουθον -ისთვის იხ. Ch. Klock "Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa", Frankfurt a. M. 1987, 211-214; H. M. Meissner " Rhetorik und Theologie", Frankfurt a. M. 1991, 207-210.

12 ღვთის უსასრულობის იდეა საერთო კაპადოკიური თვალსაზრისია, მაგრამ თანმიმდევრული თეორიის სახით ის ჩამოყალიბდა ნოსელის დოგმატურ დისპუტში ევნომიოსთან.

13 *locus classicus* Greg.Nyss., *CE* II 67-70 (GNO I 245, 18-247, 4).

მართ შეიძლება მხოლოდ სწორი ვარაუდი იყოს, ისინი არსებითად ამზადებენ მკითხველს იმისთვის, რომ მას შესთავაზონ ალტერნატიული 'მისასვლელი' ტრანსცენდენტურ ღვთაებასთან. კაპადოკიელთა თვალში, ევნომიოსის მწვალებლურ მოძღვრებას სამებაზე ისიც ერთვის, რომ მას პრეტენზია აქვს ცოდნისა იქ, სადაც ადამიანის აზროვნებას შეუძლია მხოლოდ ჰიპოთეზების დაშვება. საქმე ეხება არა მარტო ევნომიოსის მცდარ დასკვნებს დოგმატიკის სფეროში, არამედ მისი აზროვნების მეთოდსაც, რომელსაც ყალბი რაციონალისტური წანამძღვრები აქვს. ეს არის გაუმართლებელი შემეცნებითი ოპტიმიზმი, რომელიც შესაძლებლად მიიჩნევს ღვთის არსის "ჩაჭერას" ენობრივ გამონათქვამსა და სილოგისტურ მსჯელობაში. როცა გონებით აბსოლუტურად ტრანსცენდენტურ ბუნებას ეეხებით, კაპადოკიელთა აზრით, უმჯობესია ძირითად სააზროვნო მეთოდად არა ლოგიკურ-ეპინოეტიკური დისკურსი ავირჩიოთ, არამედ მარტივი რწმენა (ἡ ἁπλῆ τῆς πίστεως παρακαταθήκη)[14]. ისიც აზროვნების ეპინოეტიკურ ტიპს წარმოადგენს, ოღონდ ისეთს, რომელიც მეტაფიზიკურ რეალობაზე ფიქრისას იმთავითვე იწყებს გონების განშორებას ფიზიკური რეალობიდან. 28-ე სიტყვაში, ვრცელი interrogatio-ს შემდეგ, გრიგოლ ღვთისმეტყველი ასე მიმართავს მკითხველს: " ახლა კი განეშორე დედამიწას და დედამიწაზე მყოფთ, აზროვნების ფრთებით ამაღლდი ჰაერზე, რათა გზად წაგიძღვეს ეს [ჩემი] სიტყვა. აგიყვან ზეციურ საგნებთან და თავად ზეცამდე და ზეცის მიღმა. ამ რიგის წინაშე ძრწის [ჩემი] სიტყვა, მაგრამ წინ მაინც წაინევს, სადამდეც შეძლებს"[15]. რწმენას აქვს განსაკუთრებული უნარი ერთგვარად გაანეიტრალოს დაუღწეველი შემეცნებითი უფსკრული, რომლის პირასაც დგას ადამიანის დიმენზიური გონება. გრიგოლ ნაზიანზელი სწორ სარწმუნოებრივ აზროვნებას მეტაფორულად "შუაში დგომას" ან ჩამქოლავ ქვებს შორის "შუაში გაღწევას" ადარებს. ეს იმას ნიშნავს, რომ აზროვნების ხსენებული ტიპი ღვთის შეუცნობელი ჭეშმარიტების რაციონალისტურ პროფანაციას გაურბის და რჩება იმ ფარგლებში, რომელიც ეძლევა ღვთისმოშიშობით[16]. სავსებით გასაზიარებელია ქრ. ბილის აზრი, რომ ამ შემეცნებით პოზიციაში ისევე არ უნდა

---

[14] Greg.Nyss., *CE* II 91 (GNO I 253, 23); 100 (GNO I 255, 24-25); 13 (GNO I 230, 26); 78 (GNO I 250, 1); *CE* I 371 (GNO I 136, 14-17).

[15] Greg. Naz., Or. 28, 28

[16] შდრ. Or. 20,5, Or. 31, 1. Or. 28.2. სწორი აზროვნების "შუალედური პოზიცია" ნაზიანზელთან გარკვეულად ეხმიანება სულინმიდის "შუალედობას" სამებაში: მას, როგორც უშობელისა და შობილის მაკავშირებელს, ანუ მის გამომავლობას მამიდან ძეში, იხ. Or. 31, 8.

ვეძიოთ პირწმინდა აპოფატიზმი, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის ტიპის ღვთის ბუნებრივი ცოდნა[17].

ამგვარად, ღმერთი შემეცნებისთვის ტრანსცენდენტურია, მაგრამ არა აბსოლუტური მნიშვნელობით, არამედ ღვთის გამოცხადება ადამიანს საკუთარი უმეცრების აღიარებაში და ღვთის რწმენაში ეძლევა.

რწმენის აღწერილობითი დეფინიციაც ნოსელის *Contra Eunomium*-ში მას განსაკუთრებულ სულიერ ძალად სახავს, რომელიც შუამდგომელია შემეცნების სუბიექტსა და ობიექტს შორის და ამგვარად შესაძლებლობას აძლევს მაძიებელ აზრს მიუახლოვდეს შეუცნობელ ბუნებას: "რწმენა, თავის მხრივ, შუამავლობს და აკავშირებს მაძიებელ გონებას შეუცნობელ ბუნებასთან"[18].

რწმენის კანონის მახასიათებლები არსებითად უპირისპირდება იმას, რასაც ლოგიკურ-დისკურსიულ აზროვნებაში ვხვდებით: მიუხედავად იმისა, რომ შემმეცნებელი შინაგანი ინტენციით, მოწიწებით ინარჩუნებს დისტანციას იმის მიმართ, რასაც მიესწრაფვის, ის მოქმედებს დარწმუნებით და აღწევს იმას, რაც, ასე ვთქვათ, ხელიდან უსხლტება რაციონალურ აზრს. შესაბამისად, ეპინოეტიკურ/რწმენითი აზროვნება რწმენისა და ლოგიკური აზროვნების ურთიერთთანხმობას გულისხმობს, განსხვავებით ეპინოეტიკურ/რაციონალისტური აზროვნებისგან, რომელიც მხოლოდ ლოგიკურ დისკურსს ეყრდნობა. აზროვნების ამ ორ ტიპს აქვს განსხვავებული ამოსავალიც: პირველს აქვს ემპირიული მიდგომა, დაფუძნებული იმაზე, რაც ცოდნის საგანია (τὰ γινωσκόμενα), ხოლო მეორე ეფუძნება იმას, რაც იმედის საგანია (τὰ ἐλπιζόμενα). ნოსელი ევნომიოსის მხრივ ღვთის გმობას იმაშიც ხედავს, რომ მისი ოპონენტის რაციონალისტური აზროვნების მოდელი უარყოფს სასოებას, როგორც ქრისტიანული რწმენის არსს, და ადამიანის არსებულ ეგზისტენციურ სტატუსს ხსნამიღებულად წარმოადგენს. πίστις-ის უპირატესობა γνῶσις-ზე ადამიანის

---

[17] Ch. A. Beeley, Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God, Oxford 2008, 111-113.

[18] Greg.Nyss., *CE* II 91 (GNO I 253, 25-28): πίστεως μεσιτευούσης καὶ συναπτούσης δι᾽ ἑαυτῆς τὸν ἐπιζητοῦντα νοῦν πρὸς τὴν ἀκατάληπτον φύσιν. ამ ფრაზას აშკარა მიმართება აქვს *CE* II 69 (246, 14)-ში ნათქვამთან, სადაც გრიგოლი საუბრობს დაუძლეველ ონტოლოგიურ უფსკრულზე შეუქმნელ და შექმნილ ბუნებას შორის: πολὺ γὰρ τὸ μέσον καὶ ἀδιεξίτητον, ᾧ πρὸς τὴν κτιστὴν οὐσίαν ἡ ἄκτιστος φύσις διατετείχισται ("დიდია შუალედი და მიუვალობა, რომლითაც შემოზღუდულია უქმნელი ბუნება ქმნილი არსების წინაშე"). ზემომოყვანილი ფრაზა რწმენის, როგორც აზროვნების ტიპის "შუამავლობის" ფუნქციაზე, ანეიტრალებს τὸ μέσον-ს სიტყვით μεσιτεύουσα.

სიცოცხლის დანიშნულებითაა განპირობებული, რადგან ადამიანთა ცხოვრების მიზანი ზნეობის მოპოვებაა და არა ცოდნისა[19].

რწმენით შემეცნების პარადოქსული სტრუქტურა რელიეფურად იკვეთება აბრაამის მიგრაციის ალეგორიულ განმარტებაში გრიგოლ ნოსელთან.[20] ამ სარწმუნოებრივი ექსტაზის აღწერაში მნიშვნელოვანი ადგილი მისტიკური აღსვლის სტრუქტურულ ელემენტებს ეთმობა.

ღვთისკენ სვლა იწყება იმით, რომ აბრაამი მისდევს ღმერთს სიყვარულსა და უმეცრებაში. ის განაშორებს გონებას გრძნობად ფენომენთაგან, ისე როგორც ეს ἐπίνοια -ს ბასილისეულ განსაზღვრებაში, თუ გრიგოლ ღვთისმეტყველის მოწოდებაშია წარმოდგენილი, და მიიწევს უხილავი სამყაროსაკენ. გონების აბსტრაჰირების შემდგომი აღწერა გვაგონებს ღვთის შემეცნების პლატონისეულ იერარქიას და დიალექტიკის როლს ამ პროცესში.

მას შემდეგ, რაც აბრაამის გონება მიმოიხილავს მშვენიერებას გრძნობად საგნებში, ის მიიწევს მშვენიერების პირველსაწყისისკენ, რომელიც ღვთაებრივ ბუნებაშია. ოდენ მშვენიერების იდეით შეპყრობილი, ის განყენებული გონებით წარმოიდგენს ღვთის ამა თუ იმ თვისებას, რამდენადაც ეს კაცობრივი გონებისთვის არის შესაძლო, და ყოველივე ამას იყენებს, როგორც საფუძველს (ὑπόβαθρα) ღვთის შემდგომი შემეცნებისთვის[21]. აბრაამი გასცდება ყველაფერს, რაც კი შეიძლება გონებამ შეიცნოს,

---

[19] Greg.Nyss., *CE* II 82 (GNO I 250, 28); 84 (GNO I 251, 19); 93-99 (GNO I 254, 3-30).

[20] *CE* II 85-92 (GNO I 251, 22 – 254, 3).

[21] ამ ადგილამდე გრიგოლისეული თხრობა გვაგონებს *Enn.* VI 7, 36(1-27) (Henry/ Schwyzer, v.III), თუმცა პლოტინი ბევრად უფრო დეტალურად აღწერს ღმერთთან შეერთების საფეხურებს. ესენია ანალოგია, აბსტრაქცია, ღვთის შემეცნება მისი ქმედებით, აღსვლის სახეები (ἀναβασμοί) – განწმენდა, სათნოებაში წინსვლა, შეღწევა (ἐπιβάσεις), დამკვიდრება (ἱδρύσεις) და ნადიმი (ἑστιάσεις).
სიკეთესთან მიახლოებისას სული ტოვებს ყოველგვარ ცოდნას, რომელმაც ის იქამდე მიიყვანა და გონებაში მხოლოდ უზენაეს მშვენიერებაზე ფიქრს ეძლევა. აღსვლა პლოტინთან, ისევე როგორც პლატონთან, სრულდება უმაღლესი ინტუიციით, მაგრამ არა სარწმუნოებრივი, "ფიზიკელი სიმთვრალის" მნიშვნელობით, როგორც ეს ნოსელს ესმის, არამედ ღმერთთან შეერთების უმაღლეს საფეხურზე სული, თავისი თავისკენ ინტრავერტულ მოძრაობაში, ხდება ერთსა და იმავე დროს ჭვრეტის სუბიექტიც და ობიექტიც. შდრ. *Enn.* VI 7, 35, 1-45 (Henry/Schwyzer, v. III); I 6,9, 1-43 (Henry/Schwyzer, v.I) და III 8. ალკინოოსი (*Didasc.* X) ახსენებს აბსტრაქციას სინთეზისა და ანალიზის მეშვეობით, ანალოგიას და დიალექტიკურ აღსვლას, რომელიც იწყება სიკეთის ხილვით გრძნობად საგნებში, სოციალურ სფეროში, შემდეგ გონით-საწვდომ საგნებში და ბოლოს უზენაესი სიკეთის ხილვამდე ადის (*Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*. Introd., Texte établi et commenté par J. Wittaker, trad. par P. Louis, Paris 1990, 164, 31-166, 2). მოდელი, ცხადია, პლატონისეულია (შდრ. *Symp.* 210e, 212a; *Rep.* VI, 510b-511d).

დაძლევს ღვთის ყოველ ენობრივ აღნიშვნას და ეძლევა რწმენას, წმიდასა და ნებისმიერი ცნებისგან (ἔννοια) შეურევნელს. ექსტაზის დასასრულს, როგორც წმ. გრიგოლი ამბობს, აბრაამი აღწევს უზენაეს ცოდნას: ის ღვთის შემეცნებით ნიშატად (γνωριστικὸν σημεῖον) იმას აღიარებს, რომ მას სწამს იგი ყოველგვარ ნიშატზე აღმატებულად.

ჟ. დანიელუ ამ ნაწყვეტში ხედავს მშვენიერებაზე ორი ფილოსოფიური თვალსაზრისის გაერთიანებას: სამყაროში საღვთო მშვენიერების სტოურ ხედვას და გონითსაწვდომი მშვენიერების განჭვრეტას, როგორ, ამას ეროსის დიალექტიკა გვიჩვენებს პლატონის "ნადიმში". მიუხედავად იმისა, რომ, დანიელუს აზრით, ნოსელის აზრთა მსვლელობა პლატონურია, ის გრიგოლ ნოსელის კონცეფციას ორიგინალურად მიიჩნევს[22]. სიახლე ვლინდება იმაში, რომ გონებას მისწრაფების ახალი ჰორიზონტი აქვს, სადაც საღვთო ნათელი საღვთო წყვდიადად იცვლება, ახლებურია დამოკიდებულება მისტიკური ხედვის ობიექტისადმიც. თუ ღვთაებრივი არსება ადამიანის ინტელექტისთვის აბსოლუტურად ტრანსცენდენტურია, მაშინ დიალექტიკა აღარ იქნება შესაფერი მეთოდი "აღმასვლისათვის".[23] აბრაამის ექსტაზს წარმართავს გული, როგორც რწმენითი ინტუიციის ცენტრი, რადგან ის ძირითადი ორგანოა, რომელშიც შეიძლება განხორციელდეს ირაციონალური სასიყვარულო მისწრაფება სავსებით უცნობის მიმართ. თუ ყურადღებას მივაქცევთ ექსტაზის ემფატიკურ მხარესაც, სახელდობრ, წმ. გრიგოლის გამონათქვამთა ანტითეზურ ხასიათს, ნათელი გახდება, რომ აქ პლატონური ტრადიციის ἀφαίρησις-ი ახალ აზრობრივ კონტექსტში ხვდება[24]. ეს არის ქრისტიანული პარადოქსული მენტალობა, რომელიც კაპადოკიელ მამათა თეოლოგიის სტრუქტურაში დევს. მრავალი ადგილიდან, რომელიც აღწერს რწმენით ეპინოეტიკურ ცოდნას, კვლავ ნოსელის *Contra Eunomium*-ის II წიგნს მოვიხმობ, რომელიც მთლიანად ἐπί-

---

[22] "Il va plus loin que Platon, qui identifie Dieu avec la sphère des intelligibles. Mais de même qu'il passait des φαινόμενα aux νοητά par la nuit des sens, il passe maintenant des νοητά à l' οὐσία par la nuit de l'esprit... La nuit de l'esprit... consiste à dépasser les attributs divins, à purifier l'esprit de tout concept, à s' enfoncer dans la ténèbre." J. Daniélou "Platonisme et Théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse", Paris, 1944, 140-142.

[23] დიალექტიკის უპირატესობას პლატონი იმაში ხედავს, რომ მას შეუძლია ინტელიგიბელურ სამყაროში ჰიპოთეზებით ოპერირება და ასე მიღწევა ἀνυπόθετον-ამდე (Cf. *Rep.* VI, 511 b-d).

[24] ანდრეას სპირას მოჰყავს მეტყველი მაგალითი, თუ როგორ გარდაისახება ღვთის განკაცების საიდუმლოს აღნერისას კლასიკური რიტორიკის ანტითეზა ქრისტიანობის წმინდა ანტითეზებად; იხ. A. Spira, "The Impact of Christianity on Ancient Rhetoric (The Decay of Eloquence)", in: Studia Patristica, vol. XVIII, 2 (papers of the 1983 Oxford Patristic Conference) ed. E. A. Livingstone, Leuven 1989, 137-153, კერძოდ, 147-149.

νοια -ს თეორიას ეთმობა[25]. წმ. გრიგოლი ამჯერად თეოლოგიური მსჯელობის ნიშნებს ჩამოთვლის და მის კრიტერიუმებს აყალიბებს. კვლავ შეუცნობლის შეცნობაზეა საუბარი:

თუმცა რელიგიურმა გონებამ იცის, რომ ღმერთი არის "შეუხებელი, შეუცნობი და ყოველგვარი რაციონალური შემეცნების მიღმა არსებული, ის მაინც იკვლევს და იძიებს: "ისეთი მსჯელობით, რაც შეუძლია, მიიწევს (ἐπορέγεται) და ეხება მიუვალსა და აღმატებულ ბუნებას (θιγγάνει τῆς ἀπροσπελάστου καὶ ὑψελῆς φύσεως), ვერც ისე აშკარად ხედავს, რომ შორიდან კარგად გაარჩიოს უხილავი (ἰδεῖν τὸ ἀόρατον) და არც ისე დაბრკოლებულია მიახლოებისგან (ἀπεσχοινισμένη τῆς προσεγγίσεως), რომ ვერ შეძლოს შეიქმნას იმის ხატი (εἰκασία), რასაც ეძიებს."

ცოდნა, მოპოვებული მორწმუნის გონების ინტენციით, აბრაამის ექსტაზის მსგავსად, პარადოქსით სრულდება: "არამედ ის (ე.ი. აზროვნება თ. დ.) გონისმიერი მსჯელობის გამოყენებით მიელტვის საძიებელი საგნის რაობას. ხოლო სწორედ იმის გამო, რომ ვერ შეიმეცნებს, რაღაც სახით მაინც მოიაზრებს მას, იქმნის რა ნათელ ცოდნას იმაზე, რომ საძიებელი საგანი ყოველგვარ ცოდნას აღემატება" [26].

აზროვნების ამ ტიპს, რომელიც იმ წანამძღვრიდან მომდინარეობს, რომ ღმერთი ყოველგვარი ცოდნის მიღმაა და, ყოველგვარი მცდელობის შემდეგ, კვლავ იმავე დასკვნამდე მიდის, შემეცნებითი მნიშვნელობა აქვს. ეს აზრობრივი პარადოქსი შეიმუშავებს სწორი აზროვნების პირველ კრიტერიუმს: შეუმეცნებლის შემეცნება არ არის ცოდნა. მას შემდეგ, რაც გონება ამ ეპისტემოლოგიურ რეალობაში სრულად დარწმუნდება, ის გადადის სწორი აზროვნების მეორე კრიტერიუმის შემუშავებაზე. ეს არის გონების კონკრეტული, პოზიტიური ქმედება, ღვთის შესახებ შესაფერი ცნებების ანუ რელიგიური ეპინოიას შესამუშავებლად, რაც სინთეზის, ანალიზისა და ანალოგიის გზით რეალიზდება. ეს სამი მეთოდი ჯერ კიდევ პლატონის დიალექტიკაშია წარმოდგენილი[27]. მაგრამ კაპადოკიელთა ეპისტემოლოგიაში მათი გამოყენება ახლებურია: გონება არ რჩება სინთეზის, ანალიზისა და ანალოგიის მეთოდებით მიღწეულ კონკრეტულ აზრობრივ მონა-

---

[25] 138 -141(GNO I 265, 26- 266, 26). სხვა ადგილები ნოსელის ღვთისმოსავ "სწავლულ უმეცრებაზე" იხ. წიგნში: H. U. von Baltasar "Presence and Thought. An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa", transl. by M. Sebanc, San Francisco (Ignatius Press) 1995, 97-108.

[26] Greg.Nyss., CE II 139 (GNO I 266, 3- 6)

[27] პლატონიკოსი კელსუსი ამ სამი მეთოდის მიკვლევას პლატონის დამსახურებად მიიჩნევს; იხ. Orig., *C.Cels.* VII 42 (Origenes. Werke 2, ed. P. Koetschau. GCS, Leipzig, 1899, 192, 22-193, 22).

ცემზე, არამედ გონება მათ თვითგანყენების საშუალებად იყენებს. ამ დროს გონებაში არსებობს ღვთისმოსავი აზრი, რომ მასში წარმოქმნილი ნებისმიერი ცნება არ წარმოადგენს ღვთის ზუსტ აღნიშვნას. ამ გზით გონება, უკვე სულიერი გამოცდილების შედეგად მიდის თავდაპირველ თეორიულ ცოდნამდე, რომ ღმერთი არსებობს (ὅτι ἔστι καταλαμβάνεται). თეოლოგიის ძირითადი მიზანიც სწორედ ესაა: მიაღწიოს შესაფერ აზრს უზენაესი ბუნების შესახებ, რომელშიც შეუხებლად იქნება დაცული ის, რაც შეესაბამება ჩვენს თავდაპირველ ვარაუდს ღვთის არსებობის შესახებ[28].

ამ პოზიტიური აგნოსტიციზმის სტრუქტურა სავსებით ეთანხმება წერილის დასაწყისში ბასილი დიდის და გრიგოლ ნოსელის მიერ წარმოდგენილ ἐπίνοια -ს დეფინიციებს.

Tina Dolidze

TSU The Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies, Tbilisi

THE CAPPADOCIAN FATHERS ON THE HUMAN *EPINOETIC* REASONING

In their controversy with Eunomius, the Cappadocian fathers developed the theory of ἐπίνοια, i.e. of human conceptual thinking. This term occurs in their writings in two main senses: it denotes, a result of thinking (conception), deriving this meaning from Origen, and along with this, it concerns a faculty and a process of reasoning. In accord with Origen's understanding of ἐπίνοια, the Cappadocians attach to conceptual thinking the faculty of analyzing its mental object though abstraction from sensible reality. In its particular theological usage, *epinoetic* discourse means for them the possibility to reach a valid idea of the transcendent God.

Significant as it is to the human cognitive ability, the role of rational reasoning, as the Cappadocians argue, is extremely restricted: this kind of judgment is unable to find an answer to questions regarding the essence of the supreme Nature, neither can it define the essence of created things. As an alternative method to rational thinking they suggest a simple deposit of faith, which has a unique capacity to neutralize in some degree the unbridgeable cognitive gap that dimensional human reasoning faces.

[28] Greg.Nyss., *CE* II 136 (GNO I 265, 7-10): ἐν τοῖς περὶ θεοῦ λόγοις ἐστὶν... εὐσεβῆ διάνοιαν ἐξευρεῖν δι' ἧς τὸ πρέπον τῇ ὑπολήψει τῇ περὶ θεοῦ φυλαχθήσεται. შდრ. Gregor. Naz. Oratio 30, 17.

ელისო ელიზბარაშვილი

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, თბილისი

წმინდა მხედრის კულტი და გმირის სულიერი ბრძოლა "დიგენის აკრიტასის" მიხედვით

სტატია ეხება წმინდა მხედრების კულტის ასახვას შუასაუკუნეების ბიზანტიურ ეპიკურ პოემა "დიგენის აკრიტასში"[1]. პოემა სამეცნიერო წრეებში XI-XII საუკუნეებით არის დათარიღებული, შესაბამისად, ის განვითარებული ფეოდალიზმისა და ჰეროიკული ეპოქის თხზულებას წარმოადგენს, როდესაც აღმოსავლეთ რომის იმპერია უკვე იცნობს ჯვაროსნებსა და რაინდთა და ბერ-რაინდთა დასავლურ ორდენებს.

წმინდანის კულტი, რაც ახალი, ქრისტიანული იდეოლოგიის დამკვიდრების ეპოქაში ანტიკური გმირის იდეალს ჩაენაცვლა, სათავეს ქრისტეს მოწაფებრივი გზის განმეორებიდან და მიბაძვიდან იღებს და გამონაკლისნი ამ მხრივ არც წმინდა მხედრები არიან. ისინი ერთ-ერთი პირველი წმინდანები იყვნენ, რომელთა მოწამეობრიობას მათდამი მიძღვნილი ჰაგიოგრაფიული თხზულებები იმპერატორ დიოკლეტიანესა (284-305) და მისი თანამმართველების – მაქსიმიანეს (286-305), გალერიუსისა (305-311) და მაქსიმინუს დაიას (305-313) ზეობის ხანით ათარიღებენ. წმინდა მხედრები რომაელი ლეგიონერები იყვნენ, რომელთაც უარი თქვეს ფიზიკურ

---

[1] პოემის ძირითადი გამოცემებია: D.C.Hesseling, Le roman de Digénis Akritas d' après le manuscript de Madrid, Λαογραφία 3, 1911-1912, p. 537-604; J.Mavrogordato, Digenes Akrites, Edited with an Introduction, Translation and Commentary, Oxford, 1956; C.Sathas-E.Legrand, Les exploits de Basile Digénis Aritas, d' après le manuscrit unique de Trébizonde, Paris, 1875; Σ.Αλεξίου, Βασίλειος Διγενὴς Ἀκρίτης καὶ τὸ ἄσμα τοῦ Ἀρμούρη, κρητικὴ ἔκδοση, Ἀθήνα, Ἕρμης, 1985. ჩვენს სტატიაში ტექსტიდან ციტირებისას ვხელმძღვანელობთ ერიხ ტრაპის გამოცემით: E.Trapp, Digenes Akrites: synoptische Ausgabe der ältesten Versionen, Wiener Byzantinischen Studien, Band VIII, Wien, 1971.

იარაღზე, ბრძოლის ველზე სახელისა და დიდების მოხვეჭაზე და მოწამის ღირსებით მოიპოვეს მარადიული სიცოცხლე. ამდენად, ისინი ყველაზე თვალსაჩინო ნიმუშს წარმოადგენენ ანტიკური მეომარი გმირის კულტის ქრისტიანული მოწამის კულტით ჩანაცვლებისა. წმინდა მხედრის კულტის განსაკუთრებული და საყოველთაო აღზევება განვითარებული ფეოდალიზმის ეპოქას უკავშირდება. მათ საგანგებო პატივი მიეგოთ საქრისტიანო სამყაროში, თუმცა მათი ღვაწლის აღქმა განსხვავებული იყო სხვადასხვა კულტურული სივრცის გათვალისწინებით. ამ ფონზე გვსურს განვიხილოთ პოემა "დიგენის აკრიტასი", რომელიც, ჩვენი აზრით, წმინდა მხედართა კულტის ძლიერ გავლენას განიცდის, რაც დასტურდება პოემის ტექსტში არსებული მინიშნებებით.

პოემის პროტაგონისტი – დიგენისი თაყვანს სცემს წმინდა მხედრებს. ამ კონტექსტში დასახელებულია ოთხი წმინდა მხედარი: წმ. გიორგი, წმ. დიმიტრი და ორი წმ. თეოდორე[2]. *დიგენის აკრიტასის* გროტაფერატას ვერსიაში დიგენისი აცხადებს, რომ წმინდა მხედრები არიან მისი შემწეები გმირულ საქმეებში:

> ἔχων τε καὶ τοὺς μάρτυρας ἁγίους Θεοδώρους,
> Γεώργιον, Δημήτριον, τούτους ἔτρεψα πάντας. G 3032-4
> (წმინდა მოწამე თეოდორეების, გიორგისა
> და დემეტრეს შემწეობით ვძლიე მათ ყველას)[3].

ეს ოთხი წმინდანი, ბიზანტიაში საგანგებო თაყვანისცემით სარგებლობდა. რომაელი წამებულების აკლდამების ადგილას სამლოცველოების აგება და, ამგვარად, წმინდა ადგილების დაფუძნება ბიზანტიის იმპერატორთა მიზანმიმართული პოლიტიკა გახდა კონსტანტინე დიდიდან დაწყებული, რომლის დიდი მოწადინების შედეგად დაიმკვიდრა კონსტანტინოპოლმა ახალი იერუსალიმის, წმინდა ქალაქის სახელი. ამგვარი პოლიტიკა განსაკუთრებით ინტენსიურად ტარდებოდა VII საუკუნემდე, სანამ არაბები იმპერიის აღმოსავლეთ პროვინციებსა და იერუსალიმს დაიკავებდნენ. წმინდა ადგილები, რომლებიც წმინდა მხედრებთან და მათ მფარველ მიქაელ მთავარანგელოზთან არის დაკავშირებული, ბიზანტიელი პილიგრიმების მთავარ მოსალოც ადგილებში შედიოდა. ესენია: ხონი ფრიგიაში, სადაც მთავარანგელოზმა მიქაელმა სასწაული მოახდინა,

---

[2] "დიგენის აკრიტასში" სწორედ ის შემთხვევა გვხვდება, როდესაც ორი წმ. თეოდორე – თეოდორე სტრატილატი და თეოდორე ტირონი – ერთ კულტშია გაეთიანებული. თუმცა ტაძარს თავის ბაღში დიგენისი ერთი წმინდა თეოდორეს სახელზე აგებს. იხ. Ch.Walter, Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition, Ashgate, 2003, 63.

[3] სტატიაში მითითებული პოემის ციტატების თარგმანი ჩვენია.

ლიდა – წმ. გიორგის, თესალონიკი – წმ. დიმიტრის, ეუხანია – წმ. თეოდორე სტრატილატის, ეუხაიტა – წმ. თეოდორე ტირონის აკლდამის ადგილი. "დიგენის აკრიტასის" გმირი წმინდა მხედრის განდიდების სწორედ ამ ფორმას მიმართავს, იგი აგებს სამლოცველოს წმინდა თეოდორეს სახელზე, როგორც ეს პოემის გროტაფერატას და TAPO ჯგუფის ვერსიებშია მოთხრობილი. საგულისხმოა ამ ეკლესიის აგების გარემოებებიც: დიგენისი თავისი გმირული თავგადასავლის ბოლოს სახლდება მდ. ევფრატის სანაპიროზე, სადაც აშენებს დიდებულ სასახლესა და უმშვენიერეს ბაღს (G 3143-3151; E 1606-1616; Z 3771-3780), სწორედ ამ ბაღის შუაგულში აგებს ის წმ. თეოდორესადმი მიძღვნილ ეკლესიას[4]:

> Τούτου ἐν μέσῳ ἵδρυσε ναόν, ἔνδοξον ἔργον,
> ἁγίου ἐν ὀνόματι μάρτυρος Θεωδόρου. G 3242-3243
> (მის შუაგულში დააფუძნა ტაძარი, შესანიშნავი ქმნილება,
> წმინდა მოწამე თეოდორეს სახელზე).
>
> ἐν μέσῳ τούτων ἔκτισε περικαλλῆ νεών τε
> εἰς ὄνομα τοῦ μάρτυρος ἁγίου Θεοδώρου. Z 3930-3931
> (მის შუაგულში ააშენა უმშვენიერესი ტაძარი
> წმინდა მოწამე თეოდორეს სახელზე).
>
> Ναὸν λαμπρὸν, ἡδύτατον, ποιήσας ἐν τῷ οἴκῳ
> εἰς ὄνομα τοῦτ᾽ ἔθηκεν ἁγίου Θεοδώρου. Z 4097-4098
> (ბრწყინვალე, დიდებული ტაძარი ააგო თავის სამყოფელში,
> წმინდა თეოდორეს სახელზე).

ამ კონტექსტში, გასათვალისწინებელია, ბიზანტიური ბაღის სიმბოლური ინტერპრეტაცია, რის მიხედვითაც ბაღი – παράδεισος მიწიერი სამოთხის ალეგორიად მიიჩნევა[5]. ამავე დროს, დიგენისის მიერ გაშენებული ბაღი ემთხვევა ბიზანტიელთა წარმოდგენას მიწიერი სამოთხის შესახებ,

---

[4] არ არის დაზუსტებული, თუ რომელი წმინდა თეოდორე იგულისხმება: წმ. თეოდორე ტირონი, თუ წმ. თეოდორე სტრატილატი.

[5] ე. ელიზბარაშვილი, ბიზანტიური ბაღი – παράδεισος როგორც მიწიერი სამოთხის ალეგორია, ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 2, პროგრამა "ლოგოსი", თბილისი, 2009, 246-258. P.Booth, "The Symbolic Garden, A Practical Guide for the Care of the Soul" CahÉtAnc 34(1998) 15-19. უმენინგი აღნიშნავს, რომ თავის ბაღში მდ. ევფრატიდან არხის გამოყვანით დიგენისი ქმნის "ახალ სამოთხეს": U.Moening, "Digenes=Alexander? The Relationship Between Digens Akrites and Byzantine Alesander Romance in their Different Versions" In: Digenes Akrites, eds. R.Beaton. D.Riks (London, 1993) 105

როგორც ადგილმდებარეობისა და ჰავის, ისე მშვენიერი ბუნების მხრივ[6]. ამდენად, გმირის – დიგენისის ქმედება განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა და ხაზს უსვამს მისი მხრიდან წმინდა მხედრების – თეოდორე ტირონისა და თეოდორე სტრატილატის – პატივისცემას.

წმინდა ადგილების გვერდით წმინდანთა კულტის კიდევ ერთი გამოვლინებაა მათი წმინდა ნაწილებისა და ხატების თაყვანისცემა, რაც, როგორც ცნობილია, ღვთაებრივთან ზიარების გზას წარმოადგენს. ხშირად, როდესაც მორწმუნე ადამიანებს გამოეცხადებოდა გარდაცვლილი წმინდანის სახება, იქმნებოდა ხატები. სწორედ ამგვარი ამბავია მოთხრობილი წმ. თეოდორეს ერთ-ერთ სასწაულში. ყოველივე აქედან გამომდინარე, საგულისხმოა, რომ წმ. თეოდორეების ორი მოოქროვილი ხატი შედის დიგენისის ცოლის მზითევის ჩამონათვალში გროტაფერატასა და TAPO ჯგუფის ვერსიების მიხედვით:

> εἰκόνας δύο χυμευτὰς ἁγίων Θεοδώρων G 186
> δύο εἰκόνας χυμευτὰς ἁγίων Θεοδώρων Z 2227
> (წმინდა თეოდორეების ორი მოოქროვილი ხატი).

როგორც ჩანს, შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ სწორედ წმინდა მხედრები ფიგურირებენ აქ. მით უმეტეს, თუკი გავითვალისწინებთ, რომ ზემოთ ხსენებული ამ ოთხი წმინდა მხედრის გარდა, არც ერთი სხვა წმინდანი, თუკი თავად ქრისტესა და ღვთისმშობელს არ ჩავთვლით, არსად მოიხსენიება არცერთი ვერსიის ტექსტში.

"დიგენის აკრიტასის" ყველა ძირითად ვერსიაში (G 1428, Z 1893, E 883) დიგენისი იფიცებს წმინდა თეოდორეს, როდესაც დუკას ასულს სიყვარულს უმხელს:

> μὰ τοὺς ἁγίους μάρτυρας τοῦ Χριστοῦ Θεοδώρους G 1428
> (ვფიცავ ქრისტეს წმინდა მოწამე თეოდორეებს).
>
> μὰ τὸν ἅγιόν μου Θεόδωρον, τὸν μέγαν ἀπελάτην[7]. E 883

---

[6] ე. ელიზბარაშვილი, ბიზანტიური ბაღი – παράδεισος ... 253. E.Elizbarashvili, The Formation of a Hero in the Digenes Akrites, Greek, Roman, and Byzantine Studies 50 (2010), 453-455.

[7] ერიხ ტრაპმა შენიშნა, რომ ამ ადგილას E ვერსიაში სიტყვა στρατηλάτην ჩანაცვლებულია სიტყვით ἀπελάτην, რომელიც მსგავსად ისმის: E.Trapp, Hagiographische Elemente im Digenes-Epos, Analecta Bollandiana 94, 1976, 278. შესაბამისად, მივიღეთ ის გაუგებრობა, რომ დიგენისი არა წმინდა მხედრის, არამედ აპელატის სახელს იფიცებს.

(ვფიცავ ჩემს წმინდა თეოდორეს, დიდ აპელატს)[8].

μὰ τὸν ἅγιον Θεόδωρον, τὸν μέγαν ἀπελάτην. Z 1893
(ვფიცავ წმინდა თეოდორეს, დიდ აპელატს).

ნიშანდობლივია, რომ მიუხედავად იმისა, რომ დაფიცება გავრცელებული და მიღებული ფორმაა ძველ აღთქმაში, სახარების მიხედვით დაფიცება გაუმართლებელია. ფიცის დემონსტრაციულად დადების პრაქტიკა სრულიად უცხოა აღმოსავლური ეკლესიისათვის. დასავლურისაგან განსხვავებით, ეს არ ხდება არც ქორწინების, არც მღვდლად კურთხევის, არც მონაზვნად აღკვეცის ან რომელიმე სხვა საიდუმლოების აღსრულებისას. შესაძლოა, რომ პოემაში დაფიცების აქტი რომელიმე ფოლკლორული ტრადიციიდან მომდინარეობს, რაც ჩვენთვის უცნობია.

"დიგენის აკრიტასში" ასახულია ორი სასწაული, რაც ასოცირებულია წმინდა მხედრებთან. ესაა: წმინდა მხედრის გამოცხადება, ბრძოლაში დახმარება და წმინდა მხედრის მიერ გველეშაპის დამარცხება. ზემოთ ვახსენეთ, წმ. გიორგის, წმ. დიმიტრისა და წმ. თეოდორეებს დიგენისი თავის შემწეებად მიიჩნევს ბრძოლაში გროტაფერატას ვერსიის მიხედვით (G 3033-3034). ხოლო როგორც გროტაფერატას, ისე ესკორიალისა და TAPO ჯგუფის ვერსიებში მოთხრობილია, თუ როგორ განგმირავს დიგენისი სამთავიან გველეშაპს, რომელიც მისი ცოლის ცდუნებას ცდილობს:

Ὁ δράκων δέ μοι φάντασμα ἐδείκνυτο φρικῶδες,
τρεῖς κεφαλὰς ἀντὶ μιᾶς ὅλας τε παμμεγέθεις,
ἐξ ἑκατέρων ἔπεμπον φλόγας ἐξαστραπτούσας·
ἐκ τόπου δὲ κινούμενος ἦχον βροντῆς ἐτέλει,
ὥστε δοκεῖν σαλεύεσθαι τὴν γῆν τε καὶ τὰ δένδρη.
Σῶμα παχύνων, κεφαλὰς εἰς ἓν ἐπισυνάγων,
ὄπισθεν ὀξυνούμενος, οὐρὰν προσεπαυξύνων,
πολὺς μὲν ἐξαπλώμενος ἐδείκνυτο φρικώδης,
ἐπάνω μου τὴν ἅπασαν ὁρμὴν προσεποιεῖτο.
Ἐγὼ δὲ τὰ ὁρώμενα ἀντ' οὐδενὸς νομίσας,

[8] აპელატები (ἀπελάτης> ἀπελαύνω – მიმყავს) ისტორიულად ბიზანტიის საზღვრებზე მოთარეშე ბანდიტები იყვნენ, რომლებიც ქურდობითა და საქონლის გატაცებით იყვნენ დაკავებულნი. თუმცა, "დიგენის აკრიტასში" მათი ძირითადი საქმიანობა სხვისი ცოლის ან პატარძლის მოტაცებაა და, როგორც ლ.ბენუ აღნიშნავს, საფიქრებელია, რომ აპელატები ლეგენდარულ ფიგურებად სწორედ დიგენისის ციკლის შედეგად იქცნენ: L.Bénou, Les Apélates: bandits, soldats, héros. De la realité au myth, Études Balkaniques 7, 2000, 25-36.

πρὸς ὕψος ὅλως σὺν Θεῷ σπαθίον ἀνατείνας,
πηδήσας κατὰ τοῦ θηρὸς τὴν κεφαλὴν ἀπῆρα
τοῦ δεινοτάτου δράκοντος καὶ πολεμίου τότε·
φονεύσας δὲ καταληθῶς, εἰς γαῖαν ἐξηπλώθη
ἄνω καὶ κάτω τὴν οὐρὰν κινῶν τὴν τελευταίαν. Z 2828-2842[9]
(წარმომიდგა გველეშაპი, საზარელი ხილვა
უზარმაზარი სამი თავით,
თითოეული აფრქვევდა ცეცხლის ელვარებას,
მის ფეხქვეშ მიწა გრგვინავდა,
გეგონებოდა, დედამიწა ხეებიანად ირყევაო,
სქელი სხეული ჰქონდა, სადაც თავები ერთად იყრებოდნენ,
წინ წამახვილებული, გრძელი კუდით,
ბუმბერაზი და შემზარავი,
გააფთრებული დამესხა თავს ზემოდან.
მე კი არაფრად ჩავაგდე ნანახი,
ღვთის შემწეობით ზე-აღვაპყრე შიშველი ხმალი,
ავხტი გველეშაპზე და მოკვეთე თავი
საზარელ მხეცს, ჩემს მეტოქეს.
მან საშინელი ხმით დაიღრიალა და განერთხა მიწაზე,
კუდის აქეთ-იქით თრევით ითვლიდა უკანასკნელ წამებს.)

ეს სასწაული წმინდა მხედრის კულტის ჩამოყალიბებასა და ბრძოლის მეტაფორულ აღქმას უკავშირდება, რაც თავის მხრივ შუქს ჰფენს წმინდა მხედრებისადმი დამოკიდებულების ცვალებადობას ადრეული შუასაუკუნეებიდან ჯვაროსნების ეპოქამდე.

დასავლურ საქრისტიანო სამყაროში წმინდა მხედართა კულტი უშუალოდ უკავშირდება ჯვაროსნულ მოძრაობას. კერძოდ, ჯვაროსანთა რწმენით, წმინდა გიორგი მათი მფარველი და პატრონი იყო. ამიტომ წმ. გიორგის გამოსახულებების რაოდენობა მნიშვნელოვნად გაიზარდა ჯვაროსანთა ეპოქაში, როდესაც მისმა კულტმა დასავლეთ ევროპაში საერთაშორისო სტატუსი დაიმკვიდრა[10]. ჯვაროსნებმა, რომლებიც თავიანთ

[9] ანალოგიურია G 2396-2410 და E 1099-1110.

[10] R.Cormack and S.Mihaarias, A Crusader Painting of St. George: 'mariera greca' or 'lingua franca'? Burlington Magazine, vol. 126, no. 972, 1984, 132-141. წმინდა მხედართა იკონოგრაფიული გამოსახულებები ჯვაროსანთა მიერ დაპყრობილ მიწებზე საფუძვლიანად არის შესწავლილი: J.Folda, Mounted Warrior Saints in Crusader Icons: Images of the Knighthoods of Christ, in: Knighthoods of Christ, Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar, Presented to Malcolm Barber, (ed.) H.Housley, Ashgate, 2007; K.Weitzman, Icon Painting in the Crusader Kingdom, Dumbarton Oaks Paper 20 (1966), pp.71-3; S.Gerstel, Art and Identity in the Medieval Morea, in: Crusaders from the Perspective of Byzantium and the

თავს პილიგრიმებს უწოდებდნენ, რაინდობის სიმბოლოდ წმინდა მხედრის ხატი აიღეს, ხოლო ჯვაროსანთა ქრონიკებში გვხვდება ანალოგიური ლეგენდები, ბრძოლაში წმინდა მხედართა შემწეობის ამსახველი. განსაკუთრებით ეს ეხება ალყაშემორტყმულ ქალაქ ანტიოქიაში მყოფ ჯვაროსნებს, რომელთაც შეძლეს სამხედრო და სტრატეგიული თვალსაზრისით უფრო დაწინაურებულ მტერზე გამარჯვება.

ჯვაროსნებმა ქრისტეს მხედრობის იდეა სულიერიდან მიწიერ ასპექტში გადაიტანეს, რაც თავად წმინდა მხედრის კულტის ჩამოყალიბების წინაპირობებთან მოდის კონფლიქტში. ფიზიკური ბრძოლა და სიკვდილი ბრძოლის ველზე სიმბოლურად გაიგივებული იყო ქრისტეს ჯვარცმასთან[11].

სასწაულები წმინდა მხედართა ბრძოლაში ჩაბმის შესახებ გავრცელებულია როგორც ჰაგიოგრაფიულ, ისე ისტორიოგრაფიულ თზულებებსა და ლეგენდებში. მაგალითად, ბიზანტიელი ისტორიკოსი სკილიცე მოგვითხრობს, თუ როგორ ლოცულობდა ბერძენთა გარნიზონი მთელი ღამის განმავლობაში წმ. დიმიტრის აკლდამის წინაშე. შემდეგ მათ სარკოფაგიდან გადმომდინარე მირონი იცხეს, წავიდნენ საბრძოლველად და დაამარცხეს თესალონიკთან მომდგარი ბულგარელები. უკვე ტყვექმნილი ბულგარელები კი ხედავდნენ, თუ როგორ მიუძღოდა ბერძენთა ლაშქარს თავად წმ. გიორგი[12]. წმ. დიმიტრის ბრძოლაში ჩაბმა თესალონიკის დასაცავად მოთხრობილია ასევე მის სასწაულებში[13]. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის თანახმად დიდგორის ველზე ქართველთა ლაშქარს წმ. გიორგი მიუძღოდა წინ: "წმიდაჲ მოწამე გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინა-უძღოდა მას და მკლავითა თჳსითა მოსრვიდა ზედამოწევნილთა უსჯულოთა მათ წარმართთა"[14]. ამგვარი ლეგენდების სიუხვემ ბიზანტიურ, და ზოგადად აღმოსავლურ ქრისტიანულ ტრადიციაში, თავის მხრივ გავლენა იქონია ჯვაროსანთა იდეოლოგიაზე, როდესაც ისინი თავიანთ წინამძღოლებად და შემწეებად წმინდა მხედრებს, განსაკუთრებით წმ. გიორგისა და ლონგინოზ ასისთავს მიიჩნევდნენ. თუმცა

Muslim World, Washington, 2001, pp.263-85; M.Immerzeel, "Holy Horsmen and Crusader Banners. Equestrian Saints in Wall Paintings in Lebanon and Syria", Eastern Christians Art 1, 2004, pp.29-60; L.A.Hunt, "A Women's Prayer to St Sergios in Latin Syria: Interpreting a Thirteenth-century Icon at Mount Sinai", Byzantine and Modern Greek Studies 15, 1991, 96-145;

[11] P. J. Cole, The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095–1270, Cambridge, Mass., 1991, 105.

[12] Skylitzes, Synopsis historiarum, ed. I. Thurn, Berlin, 1973, 412-14.

[13] Bibliographica Hagiographica Graeca, 513

[14] ცხოვრება მეფეთ-მეფე დავითისი, ქართლის ცხოვრება, "მერიდიანი", "არტანუჯი", თბილისი, 2008, 325.

ჯვაროსნული ლაშქრობებისაგან განსხვავებით, აღმოსავლურ ქრისტიანობაში წმინდა მხედართა ჩაბმის შედეგად ეს ომები წმინდა ომებად არ "იკურთხება"[15].

დიგენისი ბიზანტიის საზღვრის მცველი აკრიტია, მსგავსად რომაელი ლეგიონერებისა. მაგრამ მისი ქმედებები არასდროსაა მიმართული კონკრეტულად არაბების, ან მუსლიმების წინააღმდეგ. ამის ნაცვლად გვაქვს მხეცებისა და ზებუნებრივი არსების დახოცვის, ერთი შეხედვით, ფანტასტიკური მონათხრობი, რაც მის გმირობებს სასწაულებთან აახლოებს.

ამგვარად, თუკი გავითვალისწინებთ ქრისტიანობაში წმინდანის კულტის სხვადასხვა გამოვლინებების არსს, დიგენისის მიერ წმინდა მხედრებისადმი პატივის მიგება ასახავს არა მარტო მათ განდიდებას, თაყვანისცემას მათდამი ან აღფრთოვანებას მათი მოწამეობრივი ცხოვრებით, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, არის სიწმინდის წვდომისა და სიწმინდესთან ზიარების აქტი. წმინდა მხედარი ხატია და მისაბაძი დიგენისისთვის, ისევე როგორც ეს იყო შეიარაღებული პილიგრიმებისთვის – ჯვაროსნებისთვის, იმ პრინციპული განსხვავებით, რომ ჯვაროსნებმა აირჩიეს გზა – წმინდა მხედრები წმინდა ომისათვის თავიანთი ეშელონების წინარიგებში ჩაეყენებინათ, რაც მათ ცოდვების მიტევებას მოუტანდა[16]. ხოლო დიგენისმა აირჩია გზა – სულიერი სრულყოფის გზით მათ მიმსგავსებოდა. ამიტომ ის იმეორებს გველეშაპის განგმირვის სასწაულს. ეს მიბაძვა განსაკუთრებით თვალსაჩინოა, ასევე, ეპიზოდში, როდესაც ჯერ კიდევ ყმაწვილი დიგენისი მისი პირველი ნადირობისას უამრავ მხეცს შიშველი ხელით ამარცხებს და ამით მისი მამის, ამირა მუსურის აღფრთოვანებას გამოიწვევს. ამის შემდეგ დიგენისს დაბანენ წყაროსთან, შემოსავენ ახალი, ძვირფასი თვლებითა და ოქროთი მორთული სამოსით. იგი ამხედრდება თეთრ ცხენზე, ოქროს იარაღს შემოირტყამს და მარჯვენა ხელში ოქროს ხმალი უპყრია (G 1163-1204; Z 1499-1530). ეს დიგენისის "ხელმეორე ნათლობის სცენაა"[17]. ადამიანის ხსნა როგორც დასავლურ, ისე აღმოსავლურ ქრისტიანობაში ერთ-ერთი მთავარი ამოცანაა, მაგრამ თუკი დასავლეთში

---

[15] G.T. Denis, Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium, The Crusaders from the Perspective of Byzantium and the Muslim World, eds.A.E. Laiou and R. P.Mottahedeh, Washington, 2001, 38-39.

[16] B.Hamilton, "God Wills It": Signes of Divine Approval in the Crusader Movement" in Signes, Wonders, Miracles, Representations of Divine Power in the Life of the Church, K. Cooper and J.Gregory (eds.), in Studies in Church History, 41, 2005, 88-98.

[17] ამ ეპიზოდში მსგავსება დიგენისსა და წმინდა გიორგის სახეს შორის პირველად კარლ კრუმბახერმა აღნიშნა ნაშრომში: K.Krumbacher, Der heilige George in der griechischen Überlieferung, München 1911.

ეს ესმოდათ როგორც თავის გამართლება ღვთის წინაშე, აღმოსავლურ ქრისტიანობაში ეს იყო ღვთის წვდომა, ღვთაებრივთან ზიარება[18]. ერთადერთი ომი, რომელშიც ჩაბმულნი არიან წმინდა მხედრები, ესაა სულიერი ბრძოლა ბოროტების წინააღმდეგ, სულიერი იარაღის ფიზიკურ იარაღზე უპირატესობის დემონსტრირებით. ისინი არ არიან მარტონი ამ ბრძოლაში. მათ შემწედ და მფარველად სატანის გამანადგურებელი მიქაელ მთავარანგელოზი ევლინებათ. ბოროტების ძალის წინააღმდეგ ბრძოლა და სულიერი გამარჯვება მუდმივი თემაა ზოგადად ჰაგიოგრაფიისათვის[19]. იარაღი, როგორც მეტაფორა, არაა უცხო სახარების ტექსტისათვის. ამ შემთხვევაში ჩვენ პავლე მოციქულის სიტყვებს დავიმოწმებთ მისი ეპისტოლიდან ეფესელთა მიმართ: "აღიღეთ ყოვლად საჭურველი იგი ღმრთისა, რათა შეუძლოთ წინა-დადგომად დღესა მას ბოროტსა, და ყოველსავე იქმოდეთ, რათა ჰსდგეთ [6:13]. მტკიცედ უკუ ჰსდეგით, მოირტყენით წელნი თქუენნი ჭეშმარიტებითა, და შეიმოსეთ ჯაჭვი იგი სიმართლისა [6:14], და შეიხსენითა ფერხთა თქუენთა განმზადებულობაჲ სახარებისა მის მშუდობისა [6:15]. ყოველსა შინა აღიღეთ ფარი იგი სარწმუნოებისა, რომლითა შეუძლოთ ყოველთა მათ ისართა ბოროტისათა განკურვებულთა დაშრეტად [6:16]; ჩაფხუტი იგი ცხოვრებისა დაიდგით და მახჳლი იგი სულისა, რომელ-არს სიტყუა ღმრთისა [6:17]"[20].

დასტურად იმისა, რომ იარაღისა და საბრძოლო აღჭურვილობის სწორედ ასეთი მეტაფორული გაგება ედო საფუძვლად წმინდა მხედართა კულტს, მოგვყავს ნიმუში სიმეონ ლოგოთეტის წმ. გიორგის წამების მეტაფრასული ვერსიიდან[21], რომელიც ეფთვიმე მთაწმიდელს უთარგმნია

---

[18] А.П. Каждан, Византийская культура, М., Наука, 1968, 84.

[19] T.Špidlik, Spirituality of the Christian East, Kalamazoo, 1986, 233-66; P. Bourguignon and P. Wenner, "Combat spirituel," Dictionnaire de Spiritualité, t.II, 1953, col. 1125-1142.

[20] ეფესელთა 6:13 – 6:17. შდრ.: "διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι. στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι· καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε, καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ" გარდა ამისა, იარაღისა და ბრძოლის მეტაფორული გაგება წმინდა წერილში გვხვდება: მათე 10:34; ლუკა 12:51; 2 კორინთ. 10:4; ებრაელ. 5:12; გამოცხ. 1:16, 2:16; ესაია. 49:2, 59-17 და სხვ.

[21] PG, t. 115, 141-162.

ქართულად[22]. წმ. გიორგის სახის შესაქმნელად ავტორი აქ სწორედ პავლე მოციქულის სიტყვებს იყენებს: "რამეთუ შეიმოსა ყოვლად საჭურველი იგი სულიერი, რომელსა მოციქული სარწმუნოებისა მიერ შეიმოსს მორწმუნეთა, და წელნი თჳსნი ჭეშმარიტებითა მოირტყნა და ჯაჭვი იგი სიმართლისაჲ შფაიცუა და ჩაფხუტი იგი ცხოვრებისაჲ დაიდგა და ფერჴნი განმზადებულებითა მით საცთურებისა მის მშვიდობისაჲთა შეიხსნა. მას ყოველსა ზედა აღიღო ფარი სარწმუნოებისაჲ კელთა თჳსთა და მახვილი იგი სულისა, რომელ არს სიტყუაჲ ღმრთისაჲ, და ესრეთ ყოვლით კერძო კეთილად აღჭურვითა მოიზღუდა თავი თჳსი და ზეცათა მეუფესა შემნედ მოუწოდა"[23].

დასკვნის სახით უნდა ითქვას, რომ სტატია მიზნად ისახავს წმინდა მხედრის კულტისა და მისი სულიერი ბრძოლის გაშუქებას გმირული ეპოქის ბიზანტიური პოემის "დიგენის აკრიტასის" ფონზე, რომელშიც წმინდა მხედარი გმირის იდეალად არის წარმოჩენილი.

Eliso Elizbarashvili

G. Tsereteli Institute of Oriental Studies

THE CULT OF WARRIOR SAINT AND THE SPIRITUAL WAR OF A HERO ACCORDING TO 'DIGENES AKRITES'

The paper deals with the cult of warrior saints reflected in the Medieval Byzantine poem. The creation of *Digenes Epos* is dated by scholars back to the 11th -12th centuries. It was created after the crusading movement was initiated and the society of the Eastern Roman Empire was aware of the western orders of knights and of monk-knights. That is important as scholars usually relate the warrior saints' cult to the development of feudalism and to the establishment of the institutions of knighthood. I

---

[22] Ath-79 (990წ.), ფ. 98-128; A-50 (XIIს.), ფ. 15-28 – გამოცემულია ე.გაბიძაშვილის მიერ: წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში, თბ., 1991, 160-177.

[23] ე. გაბიძაშვილი, წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში – 162. შდრ. "Πρὸς δὲ καὶ τὴν πανοπλίαν, ἣν Παῦλος ἐν πνεύματι τοὺς πιστοὺς ὁπλίζει περιβαλλόμενος, καὶ τὴν μὲν ὀσφὺν ἐν ἀληθείᾳ περιζωσάμενος, ἐνδυσάμενος δὲ καὶ τὸν τῆς δικαιοσύνης θώρακα, περιθέμενός τε καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου, καὶ τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ Εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης ὑποδησάμενος, ἔπειτα καὶ τὸν τῆς πίστεως θυρεὸν, καὶ τὴν τοῦ Πνεύματος ἀναλαβὼν μάχαιραν, ἥ ἐστι ῥῆμα Θεοῦ, καὶ ὡς οἷον τε ἦν ἀσφαλῶς καθόλου περιφραξάμενος, πρὸς τὸν κατὰ τῆς ἀσεβείας ἐχώρει πόλεμον" – PG, t. 115, 144-146.

argue that the poem is deeply impacted by warrior saints' cult and support this statement by passages discovered in the poem.

1. Worshiping Warrior Saints'. Four warrior saints are mentioned in the poem: St. George, St. Demetrius and St. Theodores. The hero considers them as his protectors in battles (G 3033-3034). Digenes swears by St. Theodore's name (G 1428, Z 1893, E 883). Two gilded icons of St. Theodores are listed in the dowry of Digenes' wife (G 1861, Z 227). Digenes builds a temple dedicated to St. Theodore in the middle of his garden that is allegory of the earthly paradise (G 3242-3243, Z 3930-3931, 4097-4098). These indicate the hero's especial respect for warrior saints. On the other hand, intervention and assistance in the battles are widespread miracle performed by warrior saints at large. In addition the warrior saints are the only saints mentioned in the poem.

2. Defeating the Evil. In "Digenes Akrites" (G, E, Z) is narrated the story of slaying a dragon by Digenes. The defeat of the dragon is an established image of warrior saints (St. George, St. Demetrius, and St. Theodore) in the hagiography and in the iconography. The dragon embodies dark, evil force and by killing it the warrior saints reiterate the deed of Michael the Archangel when he annihilates the Satan appearing in the form of a dragon (Revelation 12: 7). For one's part, Michael the Archangel is a patron of warrior saints.

3. Digenes Spiritual War. Despite the fact that Digenes is an *akrit* defending the borders of Byzantium his actions are never directed specifically against the Arabs, or the Muslims. In exchange for, there are at first sight fantastic stories of killing the beasts and the supernatural being and he devotes all his deeds to his beloved wife.

In conclusion, it ought to be noted that crusaders, who actually brought the cult of warrior saints in the West, were inspired by the images of the warrior saints as they maintained the western idea of the holy war. Such interpretation is completely unacceptable for the Eastern Christian world. The only war where warrior saints are engaged is spiritual war against the evil by performing superiority of spiritual weapon upon the physical one. That presents the context in which ought to be discussed Degenes' heroic adventure.

ნათელა ვაჩნაძე

საქართველოს საპატრიარქოს წმ. ანდრია პირველწოდებულის ქართული უნივერსიტეტი

ქართველთა წვლილი ბიზანტიური მწერლობის ისტორიაში. სალოსის ინსტიტუტი და მისი გამოძახილი საქართველოში

(ისტორიოგრაფიული ნარკვევი)

ქართველთა უდიდესი წვლილის შესახებ ბიზანტიური მწერლობის ისტორიაში არა ერთი საგანგებო გამოკვლევაა შექმნილი. სანიმუშოდ დავასახელებ ბატონი კორნელი კეკელიძის კლასიკურ ნაშრომს: "ქართული წვლილი ბიზანტიურ ლიტერატურაში"[1], რომელიც სამაგიდო წიგნია ყოველი ქართველოლოგისა და ბიზანტინისტისთვის და, სხვათა შორის, რომლის გავლენითაც შეირჩა წინამდებარე სტატიის სათაური.

ამ სფეროში არაერთი ფართო გამოხმაურების მქონე აღმოჩენა გაკეთდა, გამოითქვა საინტერესო თვალსაზრისები, გაჩნდა არაერთი ჰიპოთეზა, რომელმაც მეცნიერული არსებობის უფლება მოიპოვა. ზოგი აღმოჩენის მიმართ ინტერესი მიქრა, მაგრამ, შესაძლოა, მომავალში კვლავ იფეთქოს. რაც შეეხება საკითხს: "სალოსის ინსტიტუტი და მისი გამოძახილი საქართველოში", ანდა "სალოსის ინსტიტუტი და საქართველო", ასეთი რამ მეცნიერული ხედვის არეში ჯერჯერობით არ მოხვედრილა, ყოველ შემთხვევაში, ამ საკითხისადმი მიძღვნილი სპეციალური გამოკვლევა არ შექმნილა, განსხვავებით რუსული მეცნიერებისაგან, სადაც რუსულ "юродство"-ზე ნაყოფიერად მუშაობდნენ ისეთი მკვლევრები, როგორებიც

---

[1] კ. კეკელიძე, ქართული წვლილი ბიზანტიურ ლიტერატურაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1955, 1-11.

გახლდნენ დიმიტრი ლიხაჩოვი, ალექსანდრ პანჩენკო, რომელთაც შეფასებები არ სჭირდებათ....

როგორ გაჩნდა ერთობლივ პროექტზე მუშაობის იდეა თემაზე: "სალოსის ინსტიტუტი და საქართველო"?

1994 წლის 31 მაისს მოსკოვში, რუსეთის მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის სლავისტიკისა და ბალკანისტიკის ინსტიტუტში ტარდებოდა საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია ბიზანტინოლოგიაში, რომელშიც მსოფლიოს მრავალი ქვეყნის ბიზანტინოლოგი მონაწილეობდა. ბიზანტინოლოგთა საერთაშორისო ასოციაციის იმჟამინდელი პრეზიდენტის, ამერიკელი მეცნიერის იგორ შევჩენკოს მოხსენებას სინქრონულად თარგმნიდა ჩემთვის უცნობი ახალგაზრდა კაცი, რომელიც სხდომის დამთავრების შემდგომ ჩემთან მოვიდა, წარმოადგინა თავი და მთხოვა დავხმარებოდი ქართული მასალის მოძიებაში; თანაც დასძინა, რომ მას კონკრეტულად ერთი საკითხი აინტერესებდა – ბიზანტიელი სალოსების "ცხოვრებათა" ძველი ქართული თარგმანები. ასე დაიწყო ჩემი მეცნიერული თანამშრომლობა დღეს ბიზანტინოლოგებისთვის უკვე კარგად ცნობილ პროფესიონალთან, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორთან, პროფესორ სერგეი ივანოვთან. მისი მონოგრაფია: "Византийское юродство" ("Международные отношения", M., 1994), პირველი და, ვფიქრობ, ამ თემაზე შექმნილი ერთადერთი ნაშრომია არა მხოლოდ რუსულ ბიზანტინოლოგიაში, არამედ მსოფლიო ბიზანტინოლოგიაში. მონოგრაფია უკვე დაწერილი იყო და გადაცემული დასაბეჭდად (ასაწყობად გადასცემოდა 17 მარტს, 1994 წ.; ხელმოწერილი იყო დასაბეჭდად იმავე წლის 20 სექტემბერს), როდესაც ჩვენ ერთმანეთი გავიცანით. ერთი მნიშვნელოვანი დაკვირვება ავტორისა, ქართულ მასალასთან მიმართებაში, იმაში მდგომარეობდა, რომ ქართულ ენაში არ შექმნილა საგანგებო ტერმინი სალოსის აღსანიშნავად, და რომ ქართულში "სალოსი" (ბერძნული ტერმინი) პირდაპირ ითარგმნა "სულელად". საიდან უნდა სცოდნოდა ეს ამბავი სერგეი ივანოვს? როგორც შემდეგში, მისი ჩემს მიმართ გამოგზავნილი წერილიდან აღმოჩნდა, მას საქართველოში არსებული მასალის შესახებ ერთადერთი ცნობა ჰქონია: ექვთიმე თაყაიშვილის აღწერილობის ის ადგილი, სადაც მოცემულია ცნობები თეოდორე სალოსის შესახებ. დასკვნაც ბატონი ექვთიმეს მიხედვითაა გაკეთებული. სერგეი ივანოვი იმდენად შორს იდგა ქართული მასალისგან და ქართული ფილოლოგიისა და ისტორიოგრაფიისგან, რომ პირველ წერილში ბ-ნი ექვთიმეს გვარი "Какайшвили"-ს დაწერილობით შეიტანა. ეტყობა, წიგნზე სრულიად აღარ იკითხებოდა ბ-ნი ექვთიმეს გვარი.

თბილისში დაბრუნებისთანავე საქართველოს ისტორიის სპეციალობის ჯგუფის IV კურსის სტუდენტს – ნანა ჭკვიანიშვილს, – რომელსაც ჩემი ხელმძღვანელობით უნდა დაეწერა სადიპლომო ნაშრომი, შევთავაზე სალოსების "ცხოვრებებზე" მუშაობა. ერთი წლის თავაუღებელი მუშაობის შედეგად შეიქმნა შესანიშნავი სადიპლომო ნაშრომი იმ ხელნაწერებზე დაყრდნობით, რომლებსაც მან საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში მიაგნო. კერძოდ, გამოყენებული იყო თეოდორეს, ანდრიას და სვიმონ სალოსების "ცხოვრებები", რასაკვირველია, იმ ზომით, რასაც ერთი სადიპლომო ნაშრომი დაიტევდა. ნანა ჭკვიანიშვილმა წარმატებით დაიცვა სადიპლომო ნაშრომი. სახელმწიფო საგამოცდო კომისიამ მიიღო დადგენილება ამ ნაშრომის გამოქვეყნების შესახებ. ავტორმა ამ ნაშრომის საფუძველზე შექმნილი რეფერატის მიხედვით მიიღო ნებართვა საკანდიდატო მინიმუმით გათვალისწინებული საგნების ჩაბარებისა და დისერტაციის დაცვის შესახებ. სადისერტაციოდაც იგივე თემა დაუმტკიცდა. სამწუხაროდ, ცხოვრებამ აიძულა ავტორი ხელი აეღო ამ საქმეზე და პროფილი შეეცვალა, მე კი ინტერესი ამ პრობლემისადმი არ გამნელებია; თან სერგეჲ ივანოვი მთხოვდა თეოდორე სალოსის "ცხოვრების" რუსული თარგმანი მიმეწოდებინა მისთვის. თანაავტორობა შევთავაზე ჩვენს ცნობილ აღმოსავლეთმცოდნეს, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორს, პროფესორ კარლო კუციას. თარგმანებზე მრავალი წლის მუშაობის შედეგად ჩვენ გარკვეული გამოცდილება დაგვიგროვდა. ვთარგმნიდით ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლებს რუსულად, ვურთავდით ვრცელ ისტორიულსა და ფილოლოგიურ კომენტარებს. ბ-ნი კარლო თარგმნიდა საჭირო მასალას სომხური და სპარსული ენებიდან.

ქართულ, სლავურ, ბიზანტიურ, სომხურ, ლათინურ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებზე ხანგრძლივად მუშაობამ, რამდენიმე ათეული წლის მანძილზე დაგროვილმა გამოცდილებამ ბუნებრივად მიმიყვანა სალოსების "ცხოვრებების" შესწავლამდე, რადგან ისინიც უანრული თვალსაზრისით ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებად განიხილება, თუმც აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ სალოსების "ცხოვრება" გარკვეული თავისებურებით ხასიათდება.

თეოდორე სალოსის "ცხოვრების" ტექსტის რუსული თარგმანი შესრულდა ორი ქართული ხელნაწერის მიხედვით, რომლებიც ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის S ფონდში ინახება №-ით 1461 ა და №-ით 1461 ბ. აი, სწორედ ამ ორი ხელნაწერიდან შესრულდა რუსული თარგმანი, უფრო ზუსტად რომ ითქვას, პირველი ხელნაწერის ტექსტი გახდა საფუძველი, ხოლო მეორის განსხვავებული ნაკითხვები მოთავსდა სქოლიოში. ჩვენ მიერ მინოდებული რუსული ტექსტის საფუძველზე აიგო სერგეჲ ივანოვის

მოხსენება, რომლითაც იგი პარიზში, Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance-ში ბიზანტინოლოგიურ სემინარზე გამოვიდა. აქ რუსი მეცნიერის წყალობით პირველად შეიტყვეს ბიზანტინოლოგებმა, რომ არსებობს თეოდორე სალოსის "ცხოვრების" ქართული თარგმანები. ამ ფაქტს უდიდესი მნიშვნელობა მიენიჭა და, თუ დავიმოწმებთ სერგეჲ ივანოვის ჩემდამი გამოგზავნილი წერილის ერთ ადგილს, "ქართულმა მასალამ ყუმბარასავით გაისროლა სულგანაბულ დარბაზში".

ქართული მასალის მნიშვნელობა უდიდესია იმ მიზეზით, რომ ბერძნული დედანი ამ თხზულებისა ჯერჯერობით დაკარგულად ითვლება, რის გამოც მისი ძველი ქართული თარგმანი დედნის ადგილს იჭერს და გაცილებით მეტ მნიშვნელობას იძენს, ვიდრე სხვა სალოსების "ცხოვრებები", რომლებიც ათასწილად სჭარბობს მოცულობით თეოდორე სალოსის "ცხოვრების" ტექსტს. მის მნიშვნელობას ვერ აკნინებს ხელნაწერის გვიანდელი წარმოშობა და მისი მხედრული დაწერილობა. საქმე არა თარგმანის შესრულების გვიანდელ თარიღშია, არამედ იმ ხელნაწერის წარმომავლობაში, საიდანაც ეს თარგმანი შესრულდა. არ გამოვრიცხავ შესაძლებლობას იმისა, რომ ბერძნული ტექსტი გაცილებით ადრინდელი აღმოჩნდეს, ვიდრე მისი დღემდე მოღწეული ქართული თარგმანებია.

დღეს წარმოუდგენელია თანამედროვე მეცნიერულ დონეზე შესრულებული კორპუსების გამოქვეყნება ან ცალკეული მონოგრაფიის გამოცემა უდიდეს ბიზანტიელ მოღვაწეებზე მათი თხზულებების ძველი ქართული თარგმანების გაუთვალისწინებლად. როგორც წარმოუდგენელია ბასილი კესარიელის, გრიგოლ ნაზიანზელის, გრიგოლ ნოსელისა და იოანე ოქროპირის ჰომილეტიკური თხზულებების თანამედროვე მეცნიერული პუბლიკაციების განხორციელება ქართულ ენაზე არსებული ტექსტების გარეშე, ასევე შეუძლებელია სალოსების "ცხოვრებების" გამოცემა მათი ქართულ ენაზე არსებული ტექსტებისაგან მოწყვეტით.

როგორი პერსპექტივა ისახება თეოდორე სალოსის "ცხოვრების" შესწავლისა და პუბლიკაციის საქმეში?

სასურველია, ახალი დროის შესაბამისად, ერთობლივი სამეცნიერო პროექტის შექმნა, რომელიც გაითვალისწინებს თეოდორე სალოსის "ცხოვრების" მეცნიერულად დადგენილი ტექსტის გამოცემას ქართულად და მის თარგმანს რუსულ და ინგლისურ ენებზე, ქართული ხელნაწერების შესახებ არსებულ სრულ მონაცემებს, ხოლო რაც შეეხება ისტორიულ-ფილოლოგიური ხასიათის გამოკვლევას, ბიზანტიური სალოსის ინსტიტუტის არსის ამოხსნას და ამ ინსტიტუტის შესახებ არსებული მონაცემების შევსებას თეოდორე სალოსის "ცხოვრების" ქართული ტექსტით, მისთვის სათანადო ადგილის მიჩენას, ეს სასურველია იტვირთოს სერგეჲ ივანოვმა, ბიზანტიელი და რუსი სალოსე-

ბის "ცხოვრებათა" აღიარებულმა სპეციალისტმა არა მხოლოდ რუსულ, არამედ დასავლურ ბიზანტინოლოგიაში. მასთან საკითხი შეთანხმებულია; მისი დიდი სურვილია აღნიშნული პროექტის განხორციელება. თუ ამ პროექტს აღსრულება უწერია, დარწმუნებული ვარ, იგი აღსრულდება... მომავალში გასარკვევია, რომელი თეოდორე სალოსის "ცხოვრებაა" მოღწეული ქართულ თარგმანში. თავიდანვე გამოვრიცხავ თეოდორე სალოსს ნოვგოროდიდან, რომლის ხსენების დღე 19 იანვარია. დაგვრჩა ორი თეოდორე სალოსი – ერთი სრულიად ამოუცნობი, რომლის ხსენების დღეა 25 თებერვალი, და რომელიც წმიდანად შერაცხილი XI საუკუნიდან ჩანს. სხვადასხვა სვინაქსარში მას ერთი და იგივე სენტენცია მიემართება[2]. ერთადერთი დეტალი მისი ბიოგრაფიისა ის გახლავთ, რომ მისი სახელი იხსენიება სიტყვა Κολοκασίου-სთან[3].

ბურუსით მოსილ თეოდორეს სიტყვა "სალოსი" უკანასკნელად მიემართება იმ საყოველთაოდ ცნობილ, ქრესტომათიულ სალოსებთან ერთად, რომელთა სახელებია სჳმონ და ანდრია, რომელთა "ცხოვრებები" ბერძნულ ენაზედაც გვაქვს და ქართული თარგმანებიც მოგვეპოვება. ფიქრობენ, რომ გაურკვეველი თეოდორე, შესაძლოა, იხსენიებოდეს სერბების ეკლესიის ფრესკულ წარწერაში ნაგორიჩინოში, რომლის მოხატულობა 1317-1318 წლებშია შესრულებული. წარწერაში იგი განსაზღვრულია ასეთნაირად: "ὁ ἅξιος Θεόδωρος ὁ διὰ Χ(ριστὸ)ν Σαλός "[4].

იქ, სადაც ავტორი მსჯელობს ორიგინალურ სამხრეთსლავურ ტექსტებზე სალოსების შესახებ, ბატონი სერგეი ივანოვი აღნიშნავს, რომ ამგვარი ტექსტები ძალზე მცირეა და საჭიროა გაგრძელდეს მათი ძიება მომავალში. ავტორი ამგვარი ტექსტების მაგალითად ასახელებს სტეფანე დესპოტის "ცხოვრებას", შექმნილს სერბიულ ენაზე, ხოლო შემდეგ განაგრძობს მსჯელობას იმ წმიდა თეოდორე სალოსის "ცხოვრების" შესახებ, რომელიც, როგორც ის თავად ფიქრობს, მრავალ საინტერესო რასმეს უმზადებს მეცნიერებას. ეს ის თეოდორე სალოსი უნდა იყოს (თუმც მეცნიერი ამაში სულაც არ არის დარწმუნებული, როგორც თვითონვე აღ-

---

[2] "Ты добровольно изменил свой разум, подобно Давиду,
Но спасался ты [при этом] не от Анхуса,
а от земной жизни".
შდრ. 1 მეფეთა, 21:10; სენტენცია ბერძნულიდან თარგმნა სერგეი ივანოვმა.

[3] С. А. Иванов, Византийское юродство, "Международные отношения", М., 1994, 83. ნაშრომში მითითებულია წყარო: Сергий, Полный месяцеслов Востока, стр. 55 და აღნიშნულია, რომ სიტყვა Κολοκασίου სახელის (თეოდორე) გვერდით დამოწმებულია "...в Криптоферратском эклогадионе".

[4] სერგეი ივანოვი ზემოხსენებულ გამოკვლევაში (გვ. 83) ემყარება სერბების ეკლესიის ფრესკულ წარწერას, გამოცემულს P. Mujobuh-ის მიერ ბელგრადში 1973 წელს (იხილეთ: გვ. 277, "Меналог"-ის მე-10 ნიგნში).

ნიშნავს), რომლის ხსენების დღე 16 მარტია. სერგეი ივანოვის აზრით, აღნიშნული წმიდანის შესახებ არაფერი იყო ცნობილი მეცნიერებისთვის, გარდა სახელისა, ვიდრე, თავად მას არ ხვდა წილად ეპოვა მისი "ცხოვრების" ტექსტის ქართული ვერსია, რომელიც არათუ 1994 წელს, არამედ დღემდეც კი გამოუქვეყნებელია[5].

აკად. კორნელი კეკელიძემ თეოდორე სალოსის "ცხოვრებას" სათანადო ადგილი მიუჩინა ქართული მთარგმნელობითი ჰაგიოგრაფიის ისტორიაში. მკვლევარმა მაკარი მესხის მიერ მე-13 საუკუნეში ასურული ენიდან ნათარგმნ თუ გადმოკეთებულ პეტრე მაღუმელის ცხოვრებას მიაყოლა XVII-XVIII სს. არქიმანდრიტის იოაკიმე მთაწმიდელის მიერ ბერძნული ენიდან გადმოღებული თეოდორე სალოსის (სერბიელის) ცხოვრება,[6] ხოლო ამ უკანასკნელს ქსიფილინოსის კრებული და დასძინა, რომ ამით დამთავრდა ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიის ისტორია და რომ შემდგომ არაფერი მნიშვნელოვანი ამ დარგში ქართულ მწერლობას არ შესძენია. კორნელი კეკელიძე ზემოაღნიშნულს იმ მიზეზით ხსნის, რომ თვით ბიზანტიის ჰაგიოგრაფიის ისტორიაც მეტაფრასული ხანით დამთავრდა და XI-XII საუკუნეების შემდეგ იქაც არაფერი ახალი არ გაკეთებულა[7]. ის, რომ თეოდორე სალოსის "ცხოვრების" ტექსტი არქიმანდრიტის – იოაკიმეს

---

[5] არ შეიძლება საგანგებოდ არ აღინიშნოს, რომ თეოდორე სალოსის "ცხოვრების" ქართული ვერსიის ერთ-ერთი ხელნაწერი თედო ჟორდანიამ ჯერ კიდევ XX საუკუნის დამდეგს აღწერა და აღწერილობა რუსულად გამოაქვეყნა (იხ. Описание рукописей и старопечатных книг Церковного Музея духовенства Грузинской епархии. Отдел I рукописи. Описание составил Ф. Д. Жордания. Издание Церковного Музея №11, Тифлис, 1903 г., стр. 355. Рукопись под №-ом 360. თედო ჟორდანიას აღწერილობით, ხელნაწერი ამგვარად გამოიყურება: "Рукопись на бумаге, 22X18 сантим., без переплета, на 10 листах, переписана алфавитом мхедрули в XIX в. Заключает в себе: а) Стихотворное изложение подвигов св. Великомученика Георгия; б) Жизнь сербского святого Феодора".

[6] მეცნიერი უთითებს ხელნაწერთა აღწერილობებს (Е. Такайшвили, Описание, I, 584, II, 244; Жордания, Описание, I, 355) და, ამავე დროს, ემყარება ანდერძს თეოდორე სალოსის "ცხოვრების" ერთ-ერთი ვერსიისას, რომელშიც ნათქვამია, რომ საქართველოს არქიმანდრიტმა იოაკიმ მთაწმიდელმა ათონის წმიდა მამათა მონასტერში ბერძნული ენიდან ქართულზე გადმოიღო თეოდორე სალოსის "ცხოვრება", რომელიც "სკალოს ამფილოქეს კელიას შინა" იპოვა. ტექსტის ბოლოს დართული მინაწერი გვამცნობს, რომ თეოდორე სალოსის "ცხოვრება" 1895 წელს გადმონერა ალექსი ბაქრაძემ ერთი გაცილებით ძველი ხელნაწერიდან, რომელიც 1767 წელს ვინმე იოანეს გადმოუწერია, როგორც ჩანს, კიდევ უფრო ძველი ხელნაწერიდან. მომაქვს ეს შესწავება: "ერთ ძველ ხელნაწერიდგან 1767 წელს დანერილისა ვისგანმე იოანესა ამოვსწერე: ა) ბალავარი, ბ) ლოცვა სინანულისა და გ) თეოდორე ღვთის-კაცის ცხოვრება ესე მღვდელმა ალექსი ბაქრაძემ 1895 წელს" (იხ.: Е. С. Такайшвили, Описание, I, стр. 584-585). მსჯელობა ეხება 97 (S 3346) ხელნაწერს.

კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტომი I. გამომცემლობა "მეცნიერება", თბ., 1980, 507.

მიერ ათონზე ბერძნული ენიდან ითარგმნა, ან კიდევ, ხსენებულმა პირმა რომ ბერძნული დედანი "ამფილოქეს კელიაში", "ასკალოს" (respicite: ასკალოსში) იპოვნა, პირდაპირაა მითითებული ტექსტის ბოლოს, მინაწერში, მაგრამ არც წმიდა თეოდორეს ცხოვრების ხანაზე, არც მისი ამქვეყნიური არსებობის ამსახველი ნაწარმოების შექმნის ხანაზე, არც მის ეროვნულ კუთვნილებაზე არაფერია ნათქვამი და არც რაიმე მინიშნება მოგვეძევება. აღნიშნული გარემოება, რა თქმა უნდა, კვლევას ართულებს, ამიტომაც, სანამ არ მომზადდება მეცნიერულად დადგენილი ტექსტი, გადაულახავ სირთულეებთან კვლავ გვექნება საქმე. მაგრამ ვუპასუხებთ კი ყველა შეკითხვას მას მერე, რაც ტექსტი დადგინდება? აი, ეს გახლავთ ყველაზე მთავარი კითხვა. მეცნიერებაში იმ კითხვაზედაც არ არის პასუხი, ყველა დღემდე მოღწეული ხელნაწერის მიხედვით, ერთი და იმავე თეოდორე სალოსის ცხოვრებასთან გვაქვს საქმე და არა ორთან, თუ არა. ზოგი მეცნიერი მათ შორის წყალგამყოფს ავლებს და ერთ ნაწილს სერბად მიიჩნევს. მართლაც, ტექსტების უმრავლესობა მოქმედების ადგილად სერბეთის ქვეყანას და ამ ქვეყნის ქალაქს – სარასს ასახელებს. ხელნაწერთა უმრავლესობაში ნათქვამია, რომ მოქმედება სერბეთის ქვეყანაში ხდებაო, რომელსაც აწ ბულგარეთი ეწოდებაო. ამდენად, კვლევის არეალში ბულგარეთიც შემოდის. სრულიად ნათლად ერთი რამ იკვეთება: სალოსის ინსტიტუტი ბულგარეთში, ისევე როგორც ბულგარული მართლმადიდებლობა, მოქცეული უნდა ყოფილიყო ბიზანტიის ძალზე ძლიერი გავლენის ქვეშ. აი, ამ სამხრეთსლავურ გარემოში უნდა ეცხოვრა და ეღვაწა იმ თეოდორე სალოსს, რომლის ამქვეყნიური ცხოვრების ამსახველმა თხზულებამ მოაღწია ჩვენამდე და შეავსო ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ისტორია.

საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის გახსნის დღიდან, როდესაც სამეცნიერო საზოგადოებას პირველად მოვახსენე აღნიშნული პროექტის შესახებ და წარვუდგინე ორი ხელნაწერის საფუძველზე დადგენილი ტექსტის რუსული თარგმანი, კარლო კუციასთან თანამშრომლობით შესრულებული, საკმაო დრო გავიდა. ამ ხნის მანძილზე ჩვენი სამუშაო ჯგუფი გაფართოვდა: შემოგვემატა ქ-ნი ლია კიკნაძე, საუკეთესო პროფესიონალი, კოდიკოლოგი, ხელნაწერთმცოდნე, ზოგადად, ფილოლოგი. ვნახოთ, რა შედეგს გამოიღებს ჩვენი თანამშრომლობა. წინ ხანგრძლივი და მძიმე შრომა გვიდევს. "...და [ა]ღმომკითხველთა ზედა მადლი ღცვითა თეოდორესითა, წმიდისა სამებისა იყავნ ყოვლისა ზედა მისსა მისთურთ სუ-

ლითურთ, სულით და ხორცით, და... ჩვენცა მოხსენებულ ვიქმნეთ და მადლიცა... მათივე და კურთხევა იყავნ თქვენზედა საუკუნოდ, ამინ"[8].

Natela Vachnadze

St. Andrew Georgian University of the Patriarchy of Georgia. Tbilisi

GEORGIANS' CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF BYZANTINE LITERATURE

The Georgians' contribution to the history of Byzantine literature has already been written about. In the first place the work of Academician Korneli Kekelidze must be mentioned. He did a lot to reveal the contribution of Georgians to the Byzantine literature, as well as for laying a foundation for the study of many other problems.

A long time has passed since then, and it has turned out that the Georgians' contribution to the development of the Byzantine literature is much greater than we thought and knew. Viz. the Georgians played a great part in explaining and understanding the institute of holy fools (Gr. Salos) and translating the written sources, connected with it. It is sufficient to mention the old Georgian translation of "The Life" of Andrew, the holy fool, But most unexpected was the information, stating that there is a Georgian translation of "The Life" of Theodore, the holy fool, preserved in the form of several manuscripts, while the Greek text is lost. We sent preliminary information, concerning the above-mentioned "Life", to the well-known Byzantist Sergei Ivanov. The Institute of holy fools was very important for the problem he was dealing with in his doctor's thesis. Mr. Sergei Ivanov included the above-mentioned information in his synopsis of thesis and his paper which he read in the *Centre d'Histoire et Civilization de Byzance* in Paris and which enraptured the International Society of Byzantinists.

The text of "The Life" of Theodore, the holy fool, taken from one of the manuscripts and its Russian translation, done in cooperation with the well-known orientalist, Mr. Karlo Kutsia, are appended to the paper.

---

[8] [თეოდორე სალოსის ცხოვრება]. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, S-1582, კრებული. XVIII-XIX სს. 56r-63v. ტექსტი მოტანილია 63v-დან. ხელნაწერის ახალი აღწერილობა იხილეთ: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკად. კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების S კოლექცია, ტომი III, ელენე მეტრეველის რედაქციით, "მეცნიერება", თბ., 1963.

ლალი ზაქარაძე

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი, თბილისი
შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ბათუმი

პროკლე — ქართულ და ლათინურენოვან შუა საუკუნეებში

(იოანე პეტრიწი და ბერთოლდ მოსბურგელი)

იოანე პეტრიწმა (XII ს.) და ბერთოლდ მოსბურგელმა (XIV ს.) პროკლე დიადოხოსის "თეოლოგიის სანყისები" აირჩიეს თავიანთი კომენტატორული საქმიანობისა და ფილოსოფოსობის უმთავრეს ნყაროდ. პეტრიწის "განმარტებაჲ..."[1] და ბერთოლდ მოსბურგელის "პროკლეს-კომენტარი"[2] პროკლეს ფილოსოფიისა და მისი რეცეფციის შესწავლისთვის უაღრესად მნიშვნელოვანია, რადგან "იოანე პეტრიწი საქართველოდან და ბერთოლდ მოსბურგელი გერმანიიდან – იყვნენ პროკლეს კომენტატორები par excellence. ორივემ ვრცელი კომენტარი უძღვნა პროკლეს *Elementatio theologica*ს"[3]. ქართული და ლათინურენოვანი შუა საუკუნეების, დროსა და სივრ-

---

[1] იოანე პეტრიწი, განმარტებაჲ პროკლესათჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს, ტ. II, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფილისი, 1937.

[2] Berthold von Moosburg, Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1-13, hg. v. M. R. Pagnoni-Sturlese u. L. Sturlese mit einer Einl. v. K. Flasch (Corpus Philosphorum Teutonicorum Medii Aevi [CPTMA] VI, 1), Hamburg, 1984; ders., Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 14-34, hg. v. L. Sturlese, M. R. Pagnoni-Sturlese u. B. Mojsisch (CPTMA VI, 2), Hamburg, 1986; ders., (Expositio super Elementationem theologicam Procli). Propositiones 35-65, hg. v. A. Sannino (CPTMA VI, 3), Hamburg, 2001; ders., (Expositio super Elementationem theologicam Procli). Propositiones 160-183, hg. v. U. R. Jeck u. I. J. Tautz (CPTMA VI 7), Hamburg, 2003; ders., Oxford, Balliol College Library, Cod. 224 B (O); ders., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 2192 (V).

[3] B. Mojsisch, Die Theorie des Intellekts bei Berthold von Moosburg. Zur Proklosrezeption im Mittelalter, in: Th. Kobusch, B. Mojsisch, O. F. Summerell (Hrsg.), Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus, Amsterdam – Philadelphia, 2002, 175.

ცეში დაშორებული და განსხვავებული კულტურული გარემოს ეს ორი მოაზროვნე, პროკლეს რეცეფციის კონტექსტში, პირველად სერიოზული ფილოსოფიური ანალიზის საგნად იქცა თ. ირემაძის ფუნდამენტურ ნაშრომში "აზროვნების კონცეფციები ნეოპლატონიზმში"[4]. საგულისხმოა, რომ პროკლეს რეცეფციას, კერძოდ, ბერთოლდისა და პეტრიწის როლს პროკლეს რეცეფციის ისტორიაში, ეხება გერმანელი ფილოსოფოსის, უდო რაინჰოლდ იეკის სტატია "რეფლექსიები პროკლეს ფილოსოფიური თეოლოგიის ინტერკულტურული მნიშვნელობის შესახებ და მისი კომპლექსური გავლენის ისტორიის მონახაზი"[5]; მასში იგი, ამ პრობლემის კვლევის კონტექსტში, აფასებს თ. ირემაძის დასახელებულ ნაშრომს და შენიშნავს, რომ ამ გამოკვლევით პროკლეს რეცეფციის კვლევა სრულიად სხვა სიმაღლეზე ავიდა[6]. თ. ირემაძის ზემოთ დასახელებული გამოკვლევით იოანე პეტრიწის თარგმანისა და კომენტარების მნიშვნელობა გასცდა ქართული მეცნიერების საზღვრებს და პეტრიწის როლი უკვე პროკლეს მთლიანი რეცეფციის კონტექსტში განიხილება. ამას, ცხადია, ისიც უწყობს ხელს, რომ პროკლეს "თეოლოგიის საწყისების" პეტრიწისეული თარგმანისა და კომენტარების ქართული ხელნაწერი ერთ-ერთი უძველესია პროკლეს აღნიშნული ნაშრომის ხელნაწერთა შორის.

* * *

განსხვავებული იყო პროკლეს ათვისების გზები ქართულ-ბიზანტიურ ტრადიციაში და ლათინურენოვან დასავლეთში. ბოლო დრომდე განსხვავებული იყო პროკლეს რეცეფციის კვლევაც ქართულ და გერმანულ მეც-

---

[4] T. Iremadze, Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi (Bochumer Studien zur Philosophie 40), Amsterdam – Philadelphia, 2004.

[5] U. R. Jeck, Gedanken zur interkulturellen Bedeutung der philosophischen Theologie des Proklos sowie ein Grundriss ihrer komplexen Wirkungsgeschichte // (Neo)Platonism and Modernity. Materials of the International Conference dedicated to Tengiz Iremadze's book "Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus" (*June 30, 2008, Grigol Robakidze University*), edited by G. Baramidze, M. Gogatishvili, L. Zakaradze, U. R. Jeck, D. J. Lacey, Tbilisi, 2009, 17-29. გარდა ამისა, უდო იეკს აქვს რამდენიმე საყურადღებო გამოკვლევა ბერთოლდ მოსბურგელის ბუნების ფილოსოფიისა და მისი კომენტარის სხვადასხვა პრობლემის შესახებ. იხ. U. R. Jeck, "De naturae diversa significatione". – Grundbegriffe der Naturphilosophie im Prokloskommentar des Berthold von Moosburg (Proposition 34 A) // (Neo)Platonism and Modernity. Materials of the International Conference dedicated to Tengiz Iremadze's book "Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus" (*June 30, 2008,* Tbilisi, 2009, 81-108; უ. რ. იეკი, შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფია პროკლესეული პლატონიზმის კონტექსტში // განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ, გერმანულიდან ქართულად თარგმნა ლ. ზაქარაძემ, თბილისი, 2010, 45-69.

[6] იხ. U. R. Jeck, Gedanken zur interkulturellen Bedeutung der philosophischen Theologie des Proklos sowie ein Grundriss ihrer komplexen Wirkungsgeschichte, 26.

ნიერებაში. პროკლეს შუასაუკუნეებრივი რეცეფციის კვლევა გერმანიაში და ბერთოლდის კომენტარების შესწავლა-გამოცემა, უწინარეს ყოვლისა, ბოხუმის რურის უნივერსიტეტში შექმნილ ფილოსოფოსთა ჯგუფს უკავშირდება (კ. ფლაში, ბ. მოიზიში, უ. რ. იეკი); ეს კვლევა დღეს იტალიაში გრძელდება, ლეჩეს უნივერსიტეტში (ლ. სტურლეზე, ა. სანინო, ა. პალაცო). აღსანიშნავია, რომ ეს ორი საკვლევი ცენტრი ადრე არ იცნობდა პეტრიწის შესახებ გამოკვლევებს; საბჭოთა კავშირის არსებობის დროს ქართველ და ევროპელ მკვლევრებს არ ჰქონდათ სამეცნიერო კონტაქტები. დასავლეთში მხოლოდ ერთეულმა ფილოსოფიის ისტორიკოსებმა თუ იცოდნენ პეტრიწის კომენტარის არსებობის შესახებ. მართალია, XX საუკუნის 80-იანი წლების ბოლოს შ. ხიდაშელს დისკუსია ჰქონდა ცნობილ გერმანელ მკვლევართან ზ. ვოლგასტთან (ეს მასალები, ძირითადად, "გეორგიკაში" ქვეყნდებოდა)[7], მაგრამ დასავლური სამეცნიერო წრეებისათვის ყოველივე ეს მაინც უცნობი რჩებოდა. უდო იეკის აზრით, პოლიტიკურმა კონფლიქტმა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის ხელი შეუშალა პროკლეს რეცეფციის კვლევისას ქართული ტრადიციის გათვალისწინებას და ამან ბერთოლდის კვლევაზეც მოახდინა გავლენა[8].

დღეს კი, ერთი მხრივ, დასავლურ ფილოსოფიაში სულ უფრო ხშირად აკრიტიკებენ ევროპოცენტრიზმს და, ამდენად, ბერთოლდისა და საერთოდ პროკლეს რეცეფციის კვლევა ახალ საზღვრებს იძენს საქართველოში (თ. ირემაძე), მეორე მხრივ, სრულიად განსხვავებულად ფასდება პეტრიწის როლი პროკლეს რეცეფციის კონტექტში და კვლევები ინტერკულტურული ხდება. პროკლეს რეცეფციის ბიზანტიურ-ქართული და ლათინურ-გერმანული ტრადიციის კვლევის მიმართულებით 2007-2008 წლებში გრიგოლ რობაქიძის უნივერსიტეტში, პროფ. გ. ბარამიძის ინიციატივით ტარდებოდა სემინარები თ. ირემაძის ზემოაღნიშნულ ნიგნზე, რომლის ერთგვარი შეჯამება გახლდათ ამავე უნივერსიტეტში 2008 წლის 30 ივნისს ჩატარებული საერთაშორისო კონფერენცია "(ნეო)პლატონიზმი და თანამედროვეობა"[9]. ამ სემინარებსა და კონფერენციას უდავოდ დიდი

---

[7] S. Wollgast, Gibt es eine georgische Renaissance? Bemerkungen zu einem strittigen Problem, in: Georgica, Heft 12 (Jena – Tbilissi, 1989), 92-96; Sch. Chidascheli, Einige Erläuterungen zu den Bemerkungen über mein Buch "Fragen der georgischen Renaissance", Tbilisi 1984, in: Georgica, Heft 12 (Jena – Tbilissi, 1989), 97-100.

[8] U. R. Jeck, Gedanken zur interkulturellen Bedeutung..., 25-26.

[9] იხ. (Neo)Platonism and Modernity. Materials of the International Conference (dedicated to Tengiz Iremadze's book "Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus" (*June 30, 2008, Grigol Robakidze University*), edited by G. Baramidze, M. Gogatishvili, L. Zakaradze, U. R. Jeck, D. J. Lacey), Tbilisi, 2009.

მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგან მან ხელი შეუწყო ახალგაზრდა ქართველ მკვლევართა დაინტერესებას აღნიშნული პრობლემატიკით. ჩვენი მცდელობაც, ამ კონტექსტში, ამ ხაზის გაგრძელებაა და მიზნად ისახავს ბიზანტიურ-ქართულ და ლათინურ-გერმანულ შუა საუკუნეებში პროკლეს რეცეფციის ფილოსოფიურ ანალიზს[10]; ამ ორი კომენტარის შედარებითი ფილოსოფიური ანალიზი კვლავაც უნდა იყოს შემდგომი მეცნიერული კვლევა-ძიების საგანი; გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ბერთოლდის ვრცელი კომენტარები პროკლეს შესახებ სრულად ჯერ კიდევ არ არის გამოცემული და არც ამ კომენტარის თარგმანები არსებობს.

* * *

წინამდებარე სტატიაში ჩვენი მიზანია პეტრიწის "განმარტებაჲს..." წინასიტყვაობისა და ბერთოლდის "პროკლეს-კომენტარის" პროლოგის[11] ანალიზის საფუძველზე (1) გავიაზროთ პროკლეს რეცეფციის წინაპირობები შუა საუკუნეების ქართულ და ლათინურენოვან სივრცეში, თუ რა განსხვავებაა ამ მხრივ შუა საუკუნეების ქართულ და ლათინურენოვან სამყაროს შორის; (2) უნდა გამოვკვეთოთ, თუ რამ განაპირობა პეტრიწისა და ბერთოლდის ძირითადი ინტერესი პროკლეს მიმართ, რატომ შეიძინა პროკლემ (კერძოდ კი, "თეოლოგიის საწყისებმა") ასეთი აქტუალობა შუა საუკუნეებში; (3) რამ განაპირობა პროკლეს ეს ორი განსხვავებული ინტერპრეტაცია?

შევნიშნავთ, რომ ჩვენ მიერ დასახულ პრობლემებს განვიხილავთ შუა საუკუნეებში პლატონიზმისა და არისტოტელიზმის ურთიერთმიმართების კონტექსტში, ანუ ფილოსოფიურ-ისტორიულ ჭრილში.

* * *

შუა საუკუნეების ფილოსოფიური აზროვნება, განსაკუთრებით კი, საუნივერსიტეტო ფილოსოფია, XIV საუკუნემდე, ძირითადად, არისტოტელეს აკადემიურ ტექსტებზე იყო ორიენტირებული. XIII საუკუნისათვის

---

[10] შდრ. ლ. ბაქარაძე, ღმერთი – ინტელექტი – ადამიანი // (ნეო)პლატონიზმი და თანამედროვეობა. თენგიზ ირემაძის წიგნისადმი – "აზროვნების კონცეფციები ნეოპლატონიზმში" – მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები (*გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი, 30 ივნისი, 2008 წელი*), თბ., 2009, 30-42.

[11] ბერთოლდ მოსბურგელის ფილოსოფიური კომენტარის სტრუქტურისა და ფორმის საკითხები საგანგებოდ აქვს განხილული თენგიზ ირემაძეს საყურადღებო სტატიაში: ბერთოლდ მოსბურგელი და მისი ფილოსოფიური კომენტარი // ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 2, ეძღვნება აკადემიკოს გრიგოლ წერეთლის ხსოვნას, რედაქტორები: ნ. მახარაძე, მ. გიორგაძე, თბილისი, 2009, 298-306.

პლატონის მხოლოდ რამდენიმე ტექსტი იყო თარგმნილი ლათინურ ენაზე: "შენონი", "ფედონი", "ტიმეოსი", მოგვიანებით კი. "პარმენიდე". ჯერ კიდევ მოსე მაიმონიდე აფრთხილებდა თავის მკითხველს, რომ პლატონის მეტაფორებით მდიდარ ნაშრომებს არ დაყრდნობოდნენ; მათ ხომ ხელთ არისტოტელეს მეცნიერული ტექსტები ჰქონდათ[12]. მსგავსი ტენდენციები შეინიშნება XII ს-ის საქართველოშიც; არსენ იყალთოელი, ქართველი არისტოტელიკოსი, "პლატონის მოძღვრებას მეზღაპრეობას უწოდებს"[13]. თუმცა არისტოტელეს კრიტიკოსები ყოველთვის არსებობდნენ თვით მის არაბ და ქრისტიან მიმდევრებს შორის. აკადემიური არისტოტელიზმის მიუხედავად, ფილოსოფიური ატმოსფერო პლატონიზებული[14], პლატონის იდეებით გამსჭვალულიც იყო. ასე მაგალითად, თვით თომა აქვინელთან, რომელიც თავის თავს არისტოტელიკოსად თვლიდა, არაერთგზის გვხვდება პლატონური ცნება "ზიარება", რომელიც არისტოტელეს "ცარიელ სიტყვად" მიაჩნდა. პლატონისა და არისტოტელეს თანხვედრის ტენდენცია შეესაბამებოდა ჯერ კიდევ ბოეციუსის მიერ შექმნილ გეგმას – მოერიგებინა პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებები.

კ. ფლაშის აზრით, თვით შუა საუკუნეების ავტორებიც მიხვდნენ, რომ პლატონის არისტოტელესეული კრიტიკა მხოლოდ მისივე [არისტოტელეს – ლ. ზ.] ფილოსოფიის წანამძღვრებს იმეორებს და ნამდვილ პლატონს ვერ სწვდება (ასე ფიქრობდა, მაგალითად, ბერთოლდ მოსბურგელის თანამედროვე ნიკოლაუს აუტრეკოურტი)[15]. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ "წმინდა" არისტოტელიზმი და "წმინდა" პლატონიზმი შუა საუკუნეების ლათინურენოვან სამყაროში არ ჩანს.

* * *

ქართული პლატონური ტრადიცია სოლიდურად გამოიყურება; საქართველოში პლატონის ფილოსოფია უფრო ადრე გახდა აქტუალური, მიუხედავად იმისა, რომ პლატონის დიალოგების იმდროინდელი ქართული თარგმანები შემორჩენილი არ არის; გელათის აკადემია პლატონურ ტრადიციებს მიჰყვებოდა. პროკლეს, ნემესიოს ემესელის და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ტექსტების თარგმანებით ქართულ ენაზე ნეოპლატონური ფილოსოფიის მძლავრი ტრადიცია შემოვიდა, გელათის აკადემიაში პროკლე სასწავლო პროგრამის ნაწილი იყო. ამასთან, როგორც

---

[12] K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart, 1986, 312.

[13] შდრ. გ. თევზაძე, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი, 1996, 186-187.

[14] K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter, 314.

[15] K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter, 312.

პეტრიწი გვამცნობს, პროკლეს თარგმნით მას უნდოდა ქართველ ყრმათათვის სასწავლო წიგნი შეექმნა. გასათვალისწინებელია, რომ საქართველოში პლატონი გაშუალებულია ზემოაღნიშნული ავტორებით (პროკლე, ნემესიოს ემესელი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), თუმცა ქართველი მოაზროვნეები პირველწყაროებს უშუალოდ დედანში, ძველ ბერძნულ ენაზე ეცნობოდნენ.

XIII საუკუნის ლათინურენოვან დასავლეთში ერთგვარი შემობრუნება ხდება პლატონური ტრადიციისაკენ. რატომ?

1) XIII საუკუნიდან საუნივერსიტეტო მეცნიერებამ გამოცდილებასთან პირდაპირი კონტაქტი დაკარგა – იქნებოდა ეს პოლიტიკური, ბუნებისმეცნიერული თუ პოეტური (კ. ფლაში). ის დაშორდა ყოველდღიურ ცხოვრებას და განყენებული ცნებების მნიშვნელობა შეიძინა;

2) პლატონიზმი შუა საუკუნეებში განსხვავებული ტრადიციების რთულ კომპლექსს ქმნიდა; მაგალითად, არისტოტელეს "ლოგიკას" ნეოპლატონური ვერსიით სწავლობდნენ, რადგან ბოეციუსმა თარგმნა პორფირიუსის შესავალი არისტოტელეს "ლოგიკაზე", პლატონური ელემენტები ქრისტიანულ თეოლოგიაში ავგუსტინეს, ორიგენესა და მისი ლათინური თარგმანებისა და მიმდევრების (მაგ., ამბროსიუსი), მეშვეობით ვრცელდებოდა, ამ კომპლექსს მიეკუთვნება მაკრობიუსის კომენტარი ციცერონის "სციპიონის სიზმარზე", კალკიდიუსის კომენტარი პლატონის "ტიმეოსზე" და ა.შ.;

3) პლატონიზმი ფარულად შემოდიოდა არისტოტელეს საფარქვეშ; XIII ს-ის ბოლოდან კი პროკლეს ნაშრომები, კერძოდ, მისი "თეოლოგიის საწყისები" და კომენტარი პლატონის "ტიმეოსზე" და "პარმენიდეზე" ვილჰელმ მოერბეკეს თარგმანებით გახდა ცნობილი. ამას ემატება ჰერმეს ტრისმეგისტოსის "24 ფილოსოფოსის წიგნი".

ნეოპლატონურ აზროვნებაზე ორიენტირებული მოაზროვნეებისათვის აქტუალური ხდება პროკლე დიადოხოსის მოძღვრება[16]. პროკლე, ბერ-

[16] ინტერესი, თარგმანები და კომენტარები პროკლეს ნაშრომების მიმართ ქართულ და ლათინურენოვან შუა საუკუნეებში ამის დასტურია. ლათინურენოვან დასავლეთში ნეოპლატონურ აზროვნებაზე, პროკლეს მოძღვრებაზე ორიენტირებული იყვნენ ალბერტ დიდი, თომა აქვინელი, დიტრიხ ფრაიბერგელი, ულრიხ სტრასბურგელი, მაისტერ ეკჰარტი და იოანე ტაულერი, რომელიც ბერთოლდის საშუალებით იცნობდა პროკლეს "Tria opuscula"-ს. აღსანიშნავია, რომ პირველად ნიკოლოზ კუზანელმა (XV ს.) შეისწავლა ნეოპლატონური წყაროები დამოუკიდებლად, ღრმად ჩასწვდა მათ და საკუთარი ორიგინალური ფილოსოფიური კონცეფცია შექმნა; თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ კუზანელის ავტორიტეტი პროკლე კი არ იყო, არამედ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი; შდრ. B. Mojsisch, Die Theorie des Intellekts bei Berthold von Moosburg. Zur Proklosrezeption im Mittelalter, 176.

თოლდის აზრით, არა მხოლოდ პლატონიკოსი, არამედ პლატონის გამორჩეული მონაფე იყო. მას პროკლეს ფილოსოფია პლატონური კონცეფციის შეჯამებად და მის ზუსტ განმარტებად მიაჩნდა. პროკლე პლატონის მიმდევართა შორის განსაკუთრებული მოაზროვნე იყო: მან პლატონის თეორემები თავის "თეოლოგიის საწყისებში" მოაწესრიგა და მათ სისტემატური სახე შესძინა. ბერთოლდის მიხედვით, პროკლემ პლატონის მთავარი ინტენცია, იდეა გაიგო.

პეტრინი "განმარტებაას..." წინასიტყვაობაში ნათლად ასაბუთებს შუა საუკუნეებში პროკლეს "თეოლოგიის საწყისების" თარგმნის გაბედულ მცდელობას; მას პროკლე უპირატესად პლატონის გვიანდელ ფილოსოფიაში განვითარებული *ერთის*[17] კონცეფციის ("პარმენიდე") გასააზრებლად სჭირდება. ორივე კომენტარში პროკლე მოიხსენიება, როგორც "დიადოხოსი". პეტრინი განმარტავს დიადოხოსის ცნებას: ესაა პლატონის "მონაცვალე", ანუ მემკვიდრე. ბერთოლდი ამ ტერმინის განსამარტავად მიმართავს სხვადასხვა ვერსიას, მაგალითად, "კეთილშობილი სიდიადე" და ა.შ. თ. ირემაძის აზრით, მისი ეს განაზრებანი ნაკლებ საყურადღებოა, რადგან ის ისტორიულ ფაქტებს არ შეესაბამება[18]. მას, ამ თვალსაზრისით, არასრულყოფილი ინფორმაციები ჰქონდა, ის ხომ პროკლეს ეცნობოდა თარგმანში და არა ორიგინალში. პეტრინმა კი პროკლე წაიკითხა ორიგინალში, ბერძნულ ენაზე. პეტრინის აზრით, პროკლემ პლატონის ფილოსოფიაში მოცემული, მაგრამ პლატონიკოსთა მიერ სათანადოდ მიუწვდომელი (ბოლომდე ვერ გაგებული) *ერთი* უკეთ, ადეკვატურად გაიგო.

პროკლეს ორივე კომენტატორი აღიარებს პლატონური ფილოსოფიის უდავო უპირატესობას არისტოტელურ ფილოსოფიაზე.

პროკლეს განმარტებისას პეტრინი თვითონ პროკლესა და ანტიკური ფილოსოფიის აუთენტურ ტექსტებს ეყრდნობა, მაშინ როცა ბერთოლდ მოსბურგელის კომენტარში ხშირად გვხვდება ე.წ. ფსევდო-შრომები (მაგ., "არისტოტელეს თეოლოგია", "მიზეზთა წიგნი" და ა.შ.).

პროკლეს "თეოლოგიის საწყისების" ახსნა-განმარტებისას ბერთოლდ მოსბურგელი იყენებს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შრომებს (იგი ფსევდო-დიონისეს "ღვთაებრივს" უწოდებს და თავისი კომენტარის დასაწყისში მას "ეკლესიის დოქტორებს" შორის პირველ ადგილს მია-

[17] იოანე პეტრინი, განმარტებაა, 3.

[18] თ. ირემაძე, ბერთოლდ მოსბურგელი და მისი ფილოსოფიური კომენტარი, 305.

კუთვნებს), მაშინ როცა იოანე პეტრიწის კომენტარში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი საერთოდ არ არის მოხსენიებული.

პროკლეს განმარტებისას ბერთოლდ მოსბურგელი იყენებდა არაბული და ებრაული ფილოსოფიის მიღწევებს; იოანე პეტრიწი კი მხოლოდ ბერძნული ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისებით შემოიფარგლა. ანტიკურობის ბერძენი კომენტატორების შრომებსაც იგი ორიგინალში იცნობდა. პეტრიწი ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლისთვის არ საჭიროებდა მეორად წყაროებს. ამდენად, იგი, როგორც კომენტატორი, ბოლომდე თანმიმდევრული დარჩა. ასე რომ, მან ადეკვატურად გაიგო საკუთარი ფუნქცია და ამოცანა[19].

Lali Zakaradze

Grigol Robakidze University, Tbilisi
Shota Rustaveli State University, Batumi, Georgia

PROCLUS – IN GEORGIAN AND LATIN MIDDLE AGES

(Joane Petrizi and Berthold of Moosburg)

Joane Petrizi (12th c.) and Berthold of Moosburg (14th c.) chose Proclus Diadochos's *Elementatio Theologica* as the main source for their commentator activities and philosophy.

The ways and methods of perception of Proclus were different in Georgian and Byzantine tradition and the Latin West. Until recently the study of Proclus's reception was different in Georgian and German academic world as well. Today Europe-centrism is more and more frequently criticized in the western philosophy and, to this extent the research of Berthold's and generally, Proclus's reception acquires new boundaries in Georgia (T. Iremadze). On the other hand, the role of Petrizi is being estimated completely differently in the context of Proclus's reception and thus the studies acquire intercultural character (B. Mojsisch, U. R. Jeck).

In the preface to his "*Commentaries...*", Petrizi clearly justifies the daring attempt of translating Proclus's *Elementatio Theologica* in the Middle Ages; he first and foremost needs Proclus to perceive the concept of the One developed in Plato's later philosophy ("*Parmenides*").

[19] T. Iremadze, Der intellektheoretische Ansatz der Selbstreflexivität des Denkens gemäß Kapitel 168 der *Elementatio theologica* des Proklos und seine Deutung sowie Entfaltung im *Proklos-Kommentar* Bertholds von Moosburg, in: W. Geerlings / C. Schulze (Hrsg.), Der Kommentar in Antike und Mittelalter, Bd. 2: Neue Beiträge zu seiner Erforschung (Clavis Commentariorum Antiquitatis et Medii Aevi 3), Leiden – Boston, 2004, 252.

While commenting on Proclus, Petrizi relies on Proclus himself and the authentic texts of the Antique philosophy whereas in Berthold of Moosburg's commentary we often meet the so called pseudo-works (e.g. *"Aristotle's Theology"*, *"The Book of Causes"*, etc.).

While explaining and commenting on Proclus's *Elementatio Theologica* Berthold of Moosburg uses the works by Pseudo Dionysius of Areopagite whereas in the Joane Petrizi's commentaries Pseudo Dionysius of Areopagite is not mentioned at all.

While commenting on Proclus Berthold of Moosburg used the achievements of Arabic and Hebrew philosophy whereas Joane Petrizi limited himself only with the heritage of Greek philosophy. He did not need any secondary sources for studying the Antique philosophy. Thus, he, as an interpreter or commentator remained consistent to the end. Consequently, he adequately perceived his own function and task. In Petrizi's opinion, Proclus was able to understand the One given in Plato's philosophy – but not thoroughly and properly understood by Platonists – adequately and best of all.

მერაბ ზურაბაშვილი

გლუკი, არაბული ენის თარჯიმანი

ბიზანტიელებისა და არაბების ურთიერთობა ჯურჯი ზაიდანის ისტორიული რომანის — "ღასანიანი გოგონა" მიხედვით

ჯურჯი ზაიდანის ისტორიულმა რომანებმა, რომლებშიც გადმოცემულია არაბთა ისტორია ჯაჰილიის პერიოდიდან მეოცე საუკუნის დასაწყისამდე, თაობებს გაუღვივა საკუთარი ისტორიისადმი ინტერესი და სიყვარული, დიდი როლი ითამაშა არაბი ერის გამოღვიძებაში.

ამ თვალსაზრისით ჯ. ზაიდანის შემოქმედებაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ისტორიულ რომანს "ღასანიანი გოგონა", სადაც აღწერილია ჯაჰილიის ბოლო წლები, ისლამის ჩამოყალიბების საწყისი ეტაპი, ერაყის, აშ-შამის (სირიის), დაპყრობა ბიზანტიელებისა და არაბების ურთიერთკავშირი და ა. შ.

ჯერ კიდევ ჯაჰილიის პერიოდში სამხრეთ არაბეთის ტომებს შორის იყვნენ ლახმიანები, ღასანიანები. ეს ტომები გადავიდნენ რა ჩრდილო არაბეთში (არაბეთის ნახევარკუნძულის ჩრდილოეთში), შექმნეს სრულიად განსხვავებული კულტურა, რომელიც უშუალოდ იყო დაკავშირებული ირანისა და ბიზანტიის იმპერიებთან. თავისი საზღვრების დაცვისა და უდაბნოს მცხოვრებთაგან თავდასხმების მოგერიების მიზნით ორივე იმპერიას ჰყავდა გარნიზონები, მაგრამ მათ უკვე აღარ შეეძლოთ მუდმივი წესრიგის დამყარება ამ სამხედრო გაერთიანებებში და არაბულ ტომებთან შეთანხმდნენ, რასაც მოჰყვა ლახმიანთა და ღასანიანთა დინასტიების სწრაფი გაძლიერება. ისინი დამკვიდრდნენ სირიის უდაბნოს განაპირა მხარეებში და გახდნენ დამხმარე სათადარიგო ძალები: ლახმიანები – სასანიანთა ირანისათვის, ხოლო ღასანიანები – ბიზანტიისათვის. და რადგა-

ნაც ბიზანტიასა და ირანს შორის განუწყვეტელი ქიშპი იყო, ეს ორი ტომიც გამუდმებით ებრძოდა ერთმანეთს[1].

ლახმიანთა დინასტიის არსებობის საწყისი ეტაპი ბურუსითაა მოცული და სავსეა ლეგენდებით. სამეფოს დედაქალაქი იყო ჰირა (الحيرة). მოსახლეობის ძირითადი ნაწილი ქრისტიანები იყვნენ. დროთა განმავლობაში ჰირა კულტურულ ცენტრად გადაიქცა. ლახმიანების კავშირს ზოროასტრულ ირანთან ხელი არ შეუშლია მათთვის, მიეღოთ ქრისტიანობა (ნესტორიანობა). ღასანიანებმა კი მონოფიზიტური მიმდინარეობის ქრისტიანობა მიიღეს. ლახმიანებისგან განსხვავებით, ღასანიანები არ ფლობდნენ მუდმივ ტერიტორიებს. მათ ეკავათ ფინიკია, პალესტინა და ძველი ნაბატეველების სამფლობელოთა ნაწილი. მათი საყვარელი გასაჩერებელი ადგილი იყო დამასკოს სამხრეთით მდებარე რაიონი. ბიზანტიის გავლენის წყალობით, ისინი ცივილიზაციის უფრო მაღალ საფეხურზე იყვნენ, ვიდრე ლახმიანები. ღასანიანების ისტორიაც, მსგავსად ლახმიანებისა, სავსეა ლეგენდებით, მაგრამ დანამდვილებით ცნობილია, რომ 529 წელს იმპერატორმა იუსტინიანემ ერთ-ერთი ღასანიანი დანიშნა არაბული ტომების უფროსად სირიაში, ამასთანავე მას პატრიცის უმაღლესი წოდებაც მიანიჭა[2].

მეექვსე საუკუნეში ღასანიანებისა და ლახმიანების გაძლიერება შეინიშნება. მათ შორის ბრძოლა კიდევ უფრო გამწვავდა, საუკუნის ბოლოს კი ორივე მხარე დაძაბუნდა. შუღლი, ერთი მხრივ, სასანიანთა და ლახმიანთა, და მეორე მხრივ, ბიზანტიასა და ღასანიანთა შორის გრძელდებოდა. მუსლიმთა დაპყრობებმა აჩვენა, რომ დინასტიებს უკვე მრავალი წელია, რაც ჭეშმარიტი ძლიერება აღარ ჰქონდათ.

ჯურჯი ზაიდანი, როგორც წესი, ცდილობს, ზედმიწევნით ზუსტად გადმოსცეს ისტორიული სინამდვილე, ფაქტები და ამას, უმეტეს შემთხვევაში, წარმატებით ართმევს თავს, მაგრამ იგი, ზოგჯერ უნებურად თუ სუბიექტური პოზიციის გამო, მაინც უშვებს შეცდომას. ამ ისტორიული ხასიათის ცდომილებებზე თითქმის არავის გაუმახვილებია ყურადღება, ამიტომაც რომანის შესწავლისას გადავწყვიტეთ, შეგვეჯერებინა "ღასანიან გოგონაში" აღწერილი მოვლენები ისტორიულ წყაროებში თუ მკვლევარ-ისტორიკოსთა შრომებში მოყვანილ ფაქტებთან, რათა დავრწმუნებულიყავით ამა თუ იმ ისტორიული მოვლენის მიმართ მწერლის მხრივ ობიექტურ დამოკიდებულებაში, რომანში აღწერილი ფაქტების სიზუსტეში.

ამ კუთხით ძალიან საინტერესოა რომანის ისტორიული ფონი.

---

[1] A. Macce., Ислам, М., 1962, 17.

[2] A. Macce, 18.

მესამე საუკუნის შუა ხანებიდან ახლო აღმოსავლეთის ისტორიას განსაზღვრავდა, ერთი მხრივ, რომის იმპერიას, მოგვიანებით მის აღმოსავლურ ნახევარსა, და ბოლოს, მის მემკვიდრეს – ბიზანტიასა და, მეორე მხრივ, სასანიანთა ირანს (დედაქალაქი კტესიფონი) შორის კონფლიქტი[3]. ქართველი ისტორიკოსის ჯუანშერის სიტყვით, იმ დროს "შორის სპარსთა და ბერძენთა შფოთი იყო"[4].

IV–V საუკუნეებში ბიზანტიელების, სპარსელებისა და იემენელების ინიციატივით შეიქმნა ბუფერული სახელმწიფოები, როგორც საყრდენი უდაბნოდან შემოჭრისა და სპარსეთის ექსპანსიონიზმის წინააღმდეგ. 502 წლის შემდეგ მათი ყველაზე უფრო ცნობილი მემკვიდრეები – ღასანიანები – "რომაელი არაბები", რომლებიც ბიზანტიის სამსახურში იმყოფებოდნენ (განსხვავებით ლახმიანთაგან – "სპარსელი არაბებისგან"), პრეტენზიას აცხადებენ დამოუკიდებელი ადგილის მოპოვებაზე ისტორიაში, მაგრამ მათ წარმატებას უფრო კულტურის სფეროში მიაღწიეს, ვიდრე პოლიტიკის. ბოლოს და ბოლოს, ერთნიც და მეორენიც იძულებულნი გახდნენ, ეცნოთ ბიზანტიისა (582 წ.) და სპარსეთის პირდაპირი კონტროლი (602 წ.), რამაც საკმაოდ ბევრი უსიამოვნება მოუტანა ამ სუვერენულ სახელმწიფოებს[5]. თუმცა ძლიერმა მფარველებმა უზრუნველყვეს ღასანიანთა და ლახმიანთა გაცილებით დიდი ხნით არსებობა და უფრო დიდი გავლენა, ვიდრე სამხრეთ არაბეთის ტომის – ქინდას მიერ ცენტრალურ არაბეთში დაარსებულ სახელმწიფოს ჰქონდა, რომელიც ცდილობდა, რომ იემენის კონტროლის ქვეშ მოექცია ნახევარკუნძულის შიდა ნაწილი.

ის ფაქტი, რომ VI საუკუნის პირველი ნახევრისათვის ღასანიანთა ხელთ აღმოჩნდა ბიზანტიის იმპერიის აღმოსავლეთ პროვინციის ვრცელი ტერიტორია, აიხსნება იმით, რომ სამხრეთ-აღმოსავლეთ საზღვარზე მძლავრი ვასალური გაერთიანების არსებობით თავად კონსტანტინოპოლი იყო დაინტერესებული. ბიზანტია ღასანიანებს იყენებდა სამხრეთის საზღვრების დასაცავად როგორც მომთაბარე ბედუინებისაგან, ასევე ირანისა და მისი მოკავშირე ლახმიანთაგან[6]. ამ დროისათვის ღასანიანთა სამეფო წამყვანი როლის შესრულებას იწყებს ბიზანტიის იმპერიის აღმოსავლურ პოლიტიკაში. მისი მეშვეობით იმპერია კონტროლს უწევს ჩრდილოეთ ჰიჯაზის მომთაბარე ბედუინებს. იგი გახდა არა მარტო ბიზანტიის იმპერიის სამხრეთ-აღმოსავლეთი საზღვრების საიმედო დამცველი, არამედ

---

[3] A. Macce, 20.

[4] ივანე ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. 1, თბ., 1979, 355.

[5] A. Macce, 17.

[6] 1996 ،نيسمبر ،"الهلال" مجلة ،"مشكلة التاريخ قبل مداخل قراءة النص" ،د. عبد العلعم نلومة ،25-26.

ჩამოყალიბდა რა უმძლავრეს პოლიტიკურ ერთეულად (VI საუკუნის შუა წლებში), იქცა სახელმწიფოდ სახელმწიფოში[7].

VII საუკუნის დამდეგს სპარსეთის ძველი სახელმწიფო განადგურების პირამდე მიიყვანა ბიზანტიის კეისარმა ჰერაკლემ. აღსანიშნავია, რომ სპარსეთის წინააღმდეგ ომში კეისრის ყველაზე მძლავრი მოკავშირეები ქართველები იყვნენ. ჰერაკლემ კავშირი გააბა საქართველოს ჩრდილოეთით მოსახლე ხაზარებთანაც, რომლებმაც დიდძალი ჯარი დაახმარეს ბიზანტიის იმპერატორს[8].

ღასანიანები ჰავრანში (الجولان), ალ-ბალკა'ში და მათ მიმდებარე ტერიტორიებზე მკვიდრობდნენ და ბიზანტიელთა მფარველობაში მყოფ დამოუკიდებელ მმართველებს ყველაზე უფრო მეტად ჰგავდნენ; მათ პრივილეგიები ჰქონდათ ბიზანტიის მმართველებისგან საშინაო გამგებლობაში გარკვეული პირობებით: თავისი ტომის ლაშქრით ეხმარებოდნენ რუმაელებს საჭიროების შემთხვევაში, განსაკუთრებით კი სპარსელებთან ომის დროს[9].

ისლამამდე ორი უზარმაზარი სახელმწიფო ეცილებოდა ერთმანეთს მსოფლიოში გაბატონებისათვის: ირანი აღმოსავლეთში და ბიზანტია დასავლეთში. მათ შორის ბრძოლა თითქმის არ ცხრებოდა. სპარსელები მანაზირებს მიმართავდნენ დახმარებისათვის, ბიზანტიელი კეისრები კი – ღასანიანებს. და ჩაისახა ამ ორ ქრისტიან არაბულ ტომს შორის შუღლი, რომელიც მემკვიდრეობით გადაეცემოდა მამებიდან შვილებს და მათ შორის ხშირად ჩაღდებოდა ომი, ვიდრე ერთი მათგანი განადგურების პირას არ მიიყვანდა მეორეს[10].

ბრძოლა სპარსეთსა და რუმს შორის ძველია[11]. ეს თითქოსდა ბუნებრივიც კი იყო აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის. ომები ხომ წინათაც განუწყვეტლივ მიმდინარეობდა სპარსეთსა და საბერძნეთს, შემდეგ სპარსეთსა და რუმაელებს შორის. სპარსეთის დედაქალაქი იყო ალ-მადა'ინი (المدائن) (კტესიფონი) ერაყში, ხოლო რომაელებისა ალ-კუსტანტინია (القسطنطينية [12]). თაობებმა საუკუნეები გაატარეს მუდმივ ომებსა და ზავს შორის. ხან ლაშქარს კრებდნენ, ხან ზავს დებდნენ. და როდესაც ქრისტეშობიდან მეექვსე საუკუნის მეორე ნახევარში სპარსეთის მეფე იყო ხოსრო

---

[7] ლ. კაჭარავა. სირიაში ღასანიანთა სამეფოს აღდგენის საკითხი მუსლიმ – არაბთა დაპყრობების დამდეგს, აღმოსავლეთი და კავკასია, №1, თბილისი, 2003, 61.

[8] საქართველოს ისტორია, სახელმძღვანელო საშუალო სკოლის უფროსი კლასებისათვის, თბილისი, 1966, 59.

[9] 1983،القاهرة، دار الهلال، فتاة غسان، جرجي زيدان, 6.

[10] جرجي زيدان დასახ. ნაშრ. 11.

[11] უნდა შევნიშნოთ, რომ ავტორი რუმს ბიზანტიის მნიშვნელობით იყენებს.

[12] جرجي زيدان , დასახ. ნაშრ. 6.

ფარვიზი (خسرو پرویز), რუმის იმპერატორი კი – მავრისიუსი (موریسیوس) (არაბებმა მას მავრიკი უწოდეს), სპარსთა ქვეყანაში აჯანყება მოხდა, რასაც მოჰყვა ხოსროს დამხობა. მან თავშესაფარი ჰპოვა მავრისიუსთან, რომელიც დაეხმარა სამეფოს დაბრუნებაში. ეს გახდა დაზავებისა და შერიგების მოტივი[13].

ქრისტეშობიდან 602 წელს მავრისიუსი მოკლულ იქნა. იგი ფუკასმა (فوکاس، فوکا) მოკლა და მის ადგილზე თვითონ გამეფდა. ხსენებული ხოსრო ფარვიზი მავრისიუსის სიძე იყო – ცოლად ჰყავდა მისი ქალიშვილი მარია. როცა მან შეიტყო სიმამრის სიკვდილი, ჩათვალა, რომ საზავო ხელშეკრულება მათ შორის გაუქმებულია და თავისი ჯარით შეუტია ალ-კუსტანტინიას, თითქოსდა სიმამრის მკვლელზე შურისძიების მიზნით და ამ დროს კი განზრახული ჰქონდა რუმის სახელმწიფოს ხელში ჩაგდება[14].

ამ იმპერატორის მმართველობის პერიოდში ალ-კუსტანტინია მუდმივი ალყის ქვეშ იმყოფებოდა. ხალხს მობეზრდა მისი მმართველობა, აღსდგა მის წინააღმდეგ, მოისურვეს დამხობა მისი და მოიწვიეს ჰერაკლიუსი ანუ ჰერაკლე (هرقل، هراکلیوس) – რუმიდან კაირავანში (القیروان) დანიშნული მმართველის ვაჟი. ქრისტეშობიდან 610 წელს მოვიდა იგი საზღვაო ესკადრით, შევიდა ალ-კუსტანტინიას ძალით, მოკლა ფუკა და დაიკავა ადგილი მისი[15].

სპარსელები, როგორც ერთი, ისე აღსდგნენ ბიზანტიის წინააღმდეგ. თვითონ ხოსრომ ალყა შემოარტყა ალ-კუსტანტინიას, მისმა ერთ-ერთმა მხედართმთავარმა – იერუსალიმს, მეორემ კი – ალექსანდრიას. ხალხი ყოველი მხრიდან გაურბოდა სპარსელებს[16]. ჰერაკლეს მმართველობიდან მეხუთე წელიც კი არ დამდგარიყო და სპარსელებმა იერუსალიმი აიღეს, მერვე წელს (618 წ.) კი ალექსანდრიაში შევიდნენ და ქვემო ეგვიპტე დაიმორჩილეს. აშ-შამისა და ეგვიპტის მოსახლეობა მათ სიხარულითა და კმაყოფილებით შეხვდა იმ ურთიერთკავშირების გამო, რომელიც არსებობდა საერთო ადათ-ჩვეულებისა და ტრადიციების მქონე აღმოსავლურ ქვეყნებს შორის. და დაჰყვეს ათი წელი მათი უღლის ქვეშ[17].

---

[13] ذیل جرجی , დასახ. ნაშრ. 7.

[14] ივანე ჯავახიშვილს ამ შემთხვევაში ზუსტი თარიღი აქვს მითითებული: "...როცა კეისარს მავრიკის ფოკა აუჯანყდა და მავრიკი მოკლა, ხოსრო II-მ 604 წელს, ვითომცდა თავისი მფარველის მავრიკის სისხლის შურის საძიებლად, ბერძნებს ომი აუტეხა" (ივანე ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 300).

[15] ذیل جرجی , დასახ. ნაშრ. 7.

[16] ذیل جرجی , დასახ. ნაშრ. 6.

[17] ذیل جرجی , დასახ. ნაშრ. 8.

შემდგომ სპარსელები დაკავებულნი იყვნენ მათი ზოგიერთი პროვინციის ამბოხებით. ამან დაასუსტა მათი მდგომარეობა. ჰერაკლემ გამოიყენა ეს ხელსაყრელი ვითარება და თავს დაესხა მათ თავისი ჯარით: გამოაძევა ისინი აშ-შამიდან და ეგვიპტიდან და დააბრუნა ეს ორივე სამეფო ბიზანტიის შემადგენლობაში. ჰერაკლეს ჯერ კიდევ ვერ მოესწრო ამ ომებისაგან დასვენება, რომ ჰიჯრის წელთაღრიცხვის პირველ წლებში გამოჩნდნენ მუსლიმები, როგორც დამპყრობნი. ამ დროს იგი ჯერ კიდევ აშ-შამში იმყოფებოდა, მისი ციხე-სიმაგრეები დანგრეული იყო, არმია – გაფანტული, მისი დანარჩენი ძალები კი – დასუსტებული[18].

ღასანიანები იმყოფებოდნენ რომაელი მმართველის გამგებლობის ქვეშ, რომელიც დამასკოში იჯდა. იგი, თავის მხრივ, ემორჩილებოდა იმპერატორს, რომელიც კონსტანტინოპოლში იჯდა. საიმპერატორო ბრძანებები იმპერატორისგან დამასკოს გამგებელს მიეწოდებოდა, იგი კი ღასანიანთა მეფეს გადასცემდა[19]. ღასანიანთა სამეფო ტახტი ხან ალ-ბალყა'ს 'ამმანში იყო და ხან თადმურში, ზოგჯერ ალ-ჯულანში (الجولان) და ზოგჯერ ბუსრაში (بصرى) – ჰავრანის (حوران) დედაქალაქში იმ დროს[20].

სწორედ ამ ორნაწილიანი ნაწარმოებით – "ღასანიანი გოგონა" დაიწყო ჯურჯი ზაიდანმა ისტორიული რომანების წერა 1889 წელს[21]. პირველ ნაწილში ავტორი გადმოგვცემს ისლამამდელი პერიოდის არაბთა ყოფა-ცხოვრებას, ჰანიფიზმს, მუჰამმადის ქადაგებას, მუსლიმთა მიერ მექის აღებას. რომანის მეორე ნაწილში აღწერილია მოვლენები, რომლებიც მეორე ხალიფა 'უმარის მმართველობამდე, ისლამის წარმოშობის საწყის ეტაპზე მოხდა. იგი დაწვრილებით აღწერს აგრეთვე სირიის, ერაყისა და ირანის დაპყრობას მუსლიმთა მიერ. აქ, ჩვენი აზრით, ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს ივ. ჯავახიშვილის მიერ დამოწმებული P. J. Pargoire – ის სიტყვები: "ბიზანტიის კეისრის ჰერაკლეს სიმკაცრითა და სარწმუნოებრივ მძულვარებით მობეზრებული და უკმაყოფილონი აღმოსავლეთის ბევრი ერები არაბებს თავდაპირველად სიხარულით ეგებებოდნენ და ბერძენთა მონობისაგან განმათავისუფლებლად სთვლიდნენ"[22]. როგორც პროფესორი გოლდციერი აღნიშნავს, ამგვარი შეხედულების ჩამოყალიბებას ხელს უწყობდა და ამტკიცებდა, რასაკვირველია, ის უტყუარი გარემოება, რომ თავდაპირველად არაბები სხვა ხალხთა სარწმუნოებას, კერპ-

---

18 ისევ ჯიჯი, დასახ. ნაშრ., იქვე.

19 ისევ ჯიჯი, დასახ. ნაშრ., იქვე.

20 ისევ ჯიჯი, დასახ. ნაშრ. 8.

21 Э. Г. Араслы, Джирджи Зейдан и арабский исторический роман, М., 1967, 47.

22 ივანე ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. 2, თბილისი, 1983, 74.

თაყვანისმცემელთა გარდა, მეტადრე-კი ქრისტიანობას, თავისუფლებას ანიჭებდნენ და ლმობიერად ეპყრობოდნენ, ოღონდ-კი დაწესებული გადასახადი სინდისიერად გადაეხადათ[23]. უნდა აღვნიშნოთ აგრეთვე, რომ ჯ. ზაიდანთანაც ზუსტად ამგვარადაა ახსნილი არაბების დაპყრობითი ომების თავდაპირველი წარმატებები. როგორც ჩანს მას უსარგებლია ზემოთ აღნიშნული მეცნიერების ნაშრომებით.

ჯ. ზაიდანს რომანში "ღასანიანი გოგონა" მოჰყავს ჰერაკლესადმი მიწერილი მუჰამმადის წერილი: "სახელითა ალაჰისა, მოწყალისა, მწყალობლისა. ალაჰის მოციქულის – მუჰამმადის წერილი რუმის მეთაურს ჰერაკლეს. მშვიდობა მას, ვინც ჭეშმარიტ გზას გაჰყვა. მიიღე ისლამი! თუ გამუსლიმდები, ალაჰი ორმაგად მოგიზღავს და თუ პირს იბრუნებ ისლამისგან, მაშინ შენზე იქნება ცოდვა დიდებულთა... მუჰამმადი, მოციქული ალაჰისა". იგივე წერილი დავძებნეთ ისტორიულ წყაროებშიც და აღმოჩნდა, რომ იბნ ხალდუნთანაც ზუსტად ასეა გადმოცემული, მხოლოდ ერთი სიტყვაა განსხვავებული. იბნ ხალდუნს სიტყვა "დიდებულნი" (الاكبر)...ნახსენები არ აქვს. ამ სიტყვის ნაცვლად მას მოცემული აქვს სიტყვა "ალ-არისინა" ანუ "მხვნელ-მთესველები" (الاريسيين)[24]. ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ სიტყვა "ალ-არის" (الاريسي، الاريس) არაბულ ენაში, როგორც პირადი გამოცდილებიდან ვიცით, პრაქტიკულად არ გამოიყენება და რადგანაც ზაიდანის, როგორც განმანათლებლის ერთ-ერთ მთავარ ამოცანას წარმოადგენდა, ხალხისთვის გასაგებ ენაზე გადმოეცა სათქმელი, მან ალბათ ამის გამო გადაწყვიტა, შეეცვალა ხმარებიდან გამოსული ეს სიტყვა სინონიმით – "ალ-აქარ" (الاكار), რომელიც აგრეთვე "მხვნელ-მთესველს" ნიშნავს[25], მაგრამ რადგანაც "ალ-აქარ"-სა და "ალ-აქაბირ"-ს (შეადარე الاكبر და الاكار) შორის მხოლოდ ერთ ასო-თანხმოვანშია განსხვავება[26], შესაძლებელია აქ ბეჭდვის შეცდომა იყოს გაპარული, რომელიც შემდგომ, სამწუხაროდ, არავის შეუნიშნავს. ამასთანავე, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ზოგიერთი თანამედროვე მკვლევარი საერთოდ უარყოფს მუჰამმადის ამ წერილის არსებობას.

მიუხედავად ავტორის ზოგიერთი უნებლიე შეცდომისა, ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ჯ. ზაიდანი, საერთოდ, დეტალურად, საინტერესოდ და, რაც მთავარია, ობიექტურად გვიხატავს ისტორიული ეპოქის სურათებს. ამ მხრივ, ზოგადად, მისი ისტორიული რომანები და, კერძოდ,

---

23 د. جمال محمود عجمي، منهج للدكتور شوقي ضيف في تاريخ الأدب العباسي جامعة طنطا، გვ. 38.

24 ابن خلدون، تاريخ العلامة، القسم الأول، المجلد الثالث، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1966 გვ. 461.

25 الطاهر أحمد الزاوي، مختار القاموس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1983 - 1984 გვ. 18.

26 الطاهر أحمد الزاوي، مختار القاموس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1983 - 1984 გვ. 18.

"ღასანიანი გოგონა" თანამედროვე მკითხველთათვის ინფორმაციის მოპოვების საუკეთესო წყაროა და ბიზანტია-არაბეთის ურთიერთობის შესწავლის საქმეშიც წარმატებით შეიძლება მისი გამოყენება.

Merab Zurabashvili

UNHCR. Arabic language interpreter

RELATION OF BYZANTINES AND ARABS ACCORDING TO J.ZAYDAN'S HISTORICAL NOVEL "A GIRL FROM GHASSAN"

In the introduction of the novel "A girl from Ghassan" J. Zaydan pays great attention to a short historic overview, where the special attention is given mutual relation between Byzantium and Arabia

The two-part novel mentioned above was the first historical novel written by J. Zaydan. The first part describes the lives of Arabians of Pre-Islamic period, Hanipism (الحنفية), Muhammad confession, capture of Mecca by Muslims. The second part of the novel describes the events which took place before the domain of the second Caliph 'Umar, the initial stage of Islam emergence. It describes in detail the captures of Syria, Iraq, and Iran by Muslims. Many historic events and facts have very interesting reflection in the novel, but this time we emphasized to mutual relation between Byzantium and Arabia.

In the novel "A Girl from Ghassan " refers to the letter of Muhammad written for Heracles: "By the name of Allah, forgiver, the letter of Muhammad the Apostle of Allah to the head of Rume Heracles. Peace to those who chose the way of truth. Acquire Islam! If you become the Muslim Allah will bless you twice and if You reject Islam then You will bear the sin of the sovereigns.. Muhammad Apostle of Allah". We sought for the same letter in historic sources and it was found out that the same was written with Ibn Khaldun, only one word is different. Ibn Khaldun the word "sovereign " – "al-Akabir" (الاكابر) has not mentioned. Instead he mentions the word "al-Arisina" (الاريسين) i.e. "Planters". In respect to it we should admit that the word "al-Aris" (الاريس' الاريسي) is not used in Arabian language actually and as far as Zaydan's one of the major tasks was to write on the language to be easily understandable for people, he decided to change the word with the synonym "al-Akar" (الاكار) with the same meaning of a planter. But as the difference between these two words: "al-Akar" and "al-Akabir" is only one consonant (الاكابر و الاكار) it may be just the mistake in typing that remained unnoticed later on.

In spite of some above mentioned misleading of historic facts, it should be admitted that J. Zaydan makes detailed, interesting and objective description of historic epoch. Taking into account this, his historic novels are interesting for modern readers being the best way to acquire information as well.

ხათუნა თოდაძე

საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი, თბილისი

"ზნეობრივი მოძღვრების ისტორია" და "ქართული და ბიზანტიური სამონასტრო ცხოვრება" (VIII საუკუნე)

"იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამაჲ თქუენი ზეცათაჲ სრულ არს" (მათე 5, 48) – აი, ის ზნეობრივი იდეალი, რომლის გამო ქრისტეს მიმდევრები ჯერ კიდევ ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში უდაბნოში არჩევდნენ ცხოვრებას. მაგრამ მალე მეუდაბნოენი გამრავლდნენ. ნაწილმა ერთად ცხოვრება ამჯობინა. ასე დაარსდა მონასტრები. IV საუკუნიდან აღმოსავლეთში მონასტრების ორი ტიპი ყალიბდება: მარტომყოფთა და საერთო. ბერების ერთად ცხოვრებამ მონასტრის არქიტექტონიკა გაართულა. მონასტრების მართვა-გამგეობა ადვილი საქმე უკვე აღარ იყო. საჭირო გახდა სამონასტრო წესების ჩამოყალიბება. მონასტრების ყოფა-ცხოვრება აღწერილია მათთვის საგანგებოდ შექმნილ ტიპიკონებში. ყველა მონასტერს თავისი ტიპიკონი, ანუ წესი და განგება ჰქონდა.

ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ქართული ტიპიკონი VIII საუკუნისაა. ეს გახლავთ გრიგოლ ხანცთელის მიერ დაწერილი ხანცთის მონასტრის ტიპიკონი. ხანცთა გრიგოლმა დაახლოებით 782 წელს დააარსა. განგების სრული ტექსტი უცნობია. მცირე ნაწილი, უფრო კი მოკლე შინაარსი, შეომონახულია გიორგი მერჩულის თხზულებაში "გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება". "განგებაჲ ყოველი ვერ დაიწერა წიგნსა ამას, არამედ თითო სიტყუაჲ ყოვლისაგან..."[1], წერს გიორგი მერჩულე. ამ ხანის სხვა ქართულ ტიპიკონს ჩვენამდე არ მოუღწევია.

VIII საუკუნის ბიზანტიური ტიპიკონებიდანაც მხოლოდ ერთია ცნობილი. ეს არის კუნძულ პანტელერიაზე დაარსებული წმიდა იოანე მახ-

[1] გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, თბ., 1963, 266.

არებლის სახელობის მონასტრის ტიპიკონი[2], რომლის ბერძნული დედანი ჯერჯერობით აღმოჩენილი არ არის. არსებობს ტიპიკონის სლავური თარგმანი, ჩვენამდე რამდენიმე ხელნაწერის სახით მოღწეული, რომელთაგან ერთი მოსკოვის თეოლოგიის აკადემიაში ინახება, მეორე – მოსკოვის სახელმწიფო საისტორიო მუზეუმში, პატრიარქის ბიბლიოთეკაში, მესამე – ოქსფორდში, ბოდლეს ბიბლიოთეკაში. არსებობს ტიპიკონის იტალიური თარგმანი, რომელიც ბოდლეს ხელნაწერს ეყრდნობა. იტალიურიდან ინგლისურად ტიპიკონი ჯანფრანკო ფიკადორიმ თარგმნა. სლავური ხელნაწერი გამოქვეყნებულია ი. მანსვეტოვის (მანსვეტაშვილი) მიერ 1885 წელს. კრებულში შესული თარგმანი ი. მანსვეტოვის გამოცემაზეა დაფუძნებული.

აღნიშნული ტიპიკონის ქართული თარგმანი ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველად შემოდის.

ტიპიკონის ტექსტის ინგლისურ გამოცემას ახლავს მცირე გამოკვლევა, რომლის მიხედვითაც წესდება დაახლოებით 726 წელს უნდა იყოს დაწერილი მონასტრის დამფუძნებლისა და წინამძღვრის იოანეს მიერ. ამ მონასტრის დაარსებამდე იოანე საბერძნეთის სხვადასხვა ეკლესიაში მოღვაწეობდა. ჩვენთვის უცნობ ცნობებზე დაყრდნობით, გამოკვლევის ავტორი ვარაუდობს, რომ იოანე, გარკვეულწილად, დევნილი იყო თავისი მოსაზრებების გამო. იოანეს მიმდევარი და მემკვიდრე ბასილი შემდგომში წმიდანად შერაცხეს. მისი "წესები" იოანეს ტიპიკონს ეფუძნება.

რამდენ ხანს არსებობდა მონასტერი, უცნობია. ამერიკელი მეცნიერის აზრით, სიცილიის უკიდურესი დასავლეთით და ტუნისის აღმოსავლეთით მდებარე კუნძული VII საუკუნის II ნახევრიდან არაბებისგან დევნილი ქრისტიანების თავშესაფარს წარმოადგენდა. კუნძული არაბებმა 836-864 წლებს შორის დაიპყრეს. ამ დროიდან მონასტერი, ალბათ, არსებობას შეწყვეტდა.

დოკუმენტი არასრულია. იგი 21 მუხლისაგან შედგება და შეიცავს ბერული ცხოვრების წესს ეკლესიასა და სენაკებში.

"როგორც წმიდა წიგნი გვასწავლის, როდესაც მიატოვებ საერო ცხოვრებას და სულის გადასარჩენად შეუერთდები სამონასტრო "სახელმწიფოს", უნდა გაიზიარო და შეისწავლო სამონასტრო წესები, რათა გადარჩე, ამისთვის დაიწერა ტიპიკონი", – წერს იოანე წესდების დასაწყისში.

---

[2] Typikon of John for the John the Forerunner on Pantelleria. Byzantine Monastic Foundation Documents: (A Complete translate of the Sarviving Founder Typika and testaments. editid by John Thomas and Angela Constantinides. Hero. Published by Dumbartion Oaks Research Library and Collection. Washington DC. 2000.

ტიპიკონს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა გრიგოლ ხანცთელიც. "მაშინ იერუსალიმით მოიწია კაცი, რომელმან მოართუა საბანმიდისა განგებაჲ და წერილი. ხოლო ნეტარმან გრიგოლ მას ჟამსა განაწესა წესი თუსისა ეკლესიისაჲ და მონასტრისაჲ, სიბრძნით განსაზღვრებული და მეცნიერებით განბრწყინვებული და ყოველთაგან წმიდათა ადგილთა გამორჩევით შეკრებული, ვითარცა საფასეჲ დაულევნელთა კეთილთაჲ"[3].

ბერების ძირითად საქმიანობას, რასაკვირველია, ლოცვა წარმოადგენდა: "ბერი ყოველთვის უნდა მიიჩქაროდეს და უნდა მიუხაროდეს ეკლესიაში და წმიდა ლიტურგიაზე" (იოანე, 12). ამას ორივე ტიპიკონის ბევრი მუხლი ადასტურებს, მაგალითად: "ბერებმა უნდა აღავლინონ დილის ლოცვები, ყოველი საათის ლოცვები და საღამოს ლოცვები. (მუხ. 1.) მათ უნდა წაიკითხონ ლოცვანი ორჯერ ღამის განმავლობაში", (მუხ. 2) – გვამცნობს იოანეს ტიპიკონი.

"ყოველთა ღამისთევითა შემწუხრებითგან განთენებამდე ლოცვაჲ, და ჟამისწირვაჲ ჟამსა ცხრა ჟამისასა, კუერექსთა შემატებაჲ. ხოლო ჟამისწირვასა ყოველსა "წმიდაო ღმერთოსა" წინა კუერექსი "ზეცით გარდამოჲ", და კურიაკეთა ჟამისწირვასა "წმიდაო ღმერთოჲ ექუსი..."[4] – ვკითხულობთ გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში. ბერებს ლოცვების შეცვლის უფლება არ ჰქონდათ. "დაე, ყველამ ილოცოს და იგალობოს მოცემული წესებით, და თუ ვინმე აკეთებს სხვანაირად, ისწავლოს, რათა მუდმივად იყოს ჰარმონია ამ საკითხში და საძმოში", – წერს იოანე (მუხ. 10).

ლოცვების გაცდენის ან შეცვლის შემთხვევაში ბერები მკაცრად ისჯებოდნენ (იოანე, მუხ. 11).

ლოცვებზე ქცევის წესიც მკაცრად იყო განსაზღვრული. ბიზანტიური ტიპიკონის მიხედვით, ლოცვისას ბერები ერთმანეთთან ახლოს არ უნდა მდგარიყვნენ, განსაკუთრებით მეტანიის დროს, რათა ერთმანეთი არ შეეწუხებინათ (იოანე, მუხ. 12).

გრიგოლ ხანცთელის ტიპიკონის მიხედვითაც, ლოცვისას კედელს მიყრდნობა არ შეიძლებოდა, არც ძილი და ჯდომა, ლაპარაკი... "კედელსა თუნიერ ბერთაჲსა არავინ მიეყრდნობოდა, ხოლო ძილსა და უკრძალველად ჯდომასა ყოლადვე არა იკადრებდეს ეკლესიასა შინა"[5], "რადგან შიშით იდგნენ, ვითარცა ზეცას წინაშე ღმრთისა"[6].

---

[3] გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება, 265.
[4] გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება, 266.
[5] გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება, 266.
[6] გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება, 265.

ერთობით ცხოვრება არა მარტო ლოცვისას იყო სავალდებულო. ბერებს საერთო ტრაპეზი ეკუთვნოდათ, დამოუკიდებლად კვება იკრძალებოდა: "ტრაპეზსა ზედა ერთბამად ჭამიან, მით იყო ცხოვრებაჲ მათი"[7] – წერს გიორგი მერჩულე.

"ყოველთვის, როცა წინამძღვარი უხმობს ძმობას ტრაპეზზე, ყველანი უნდა გაემართონ ზუსტად ისე, როგორც დადიან ეკლესიაში, თუ ვინმე ადრე მივიდა, ვალდებულია დაელოდოს დანარჩენ საძმოს," – ვკითხულობთ ბიზანტიური ტიპიკონის მე-13 მუხლში. დაგვიანებულები საკვების გარეშე დატოვებით ისჯებოდნენ.

საძმო ერთად მიდიოდა სამუშაოდაც. "ყოველთვის, როცა საძმოს სამუშაოდ მიიხმობენ, ყველანი უნდა გაემართონ ზუსტად ისე, როგორც მიდიან ტრაპეზზე" (იოანე, მუხ. 14), ბერებს ნებართვის გარეშე რაიმე სამუშაოს შესრულება ეკრძალებოდათ (იოანე, მუხ. 16).

თუმცა, უნდა აღინიშნოს ერთი დეტალი: "ბერები უნდა მოღვაწეობდნენ საძმოში, ესალმებოდნენ ერთმანეთს და იღებდნენ საკვებს სტატუსის მიხედვით, აგრეთვე, სტატუსის და რანგის მიხედვით იმოქმედონ მთელი დღის განმავლობაში," – ვკითხულობთ ბიზანტიურ ტიპიკონში.

ქართულ ტიპიკონში სტატუსის მიხედვით საკვების მიღებაზე არაფერია ნათქვამი. ბერები მცირე საზრდოთი კმაყოფილდებოდნენ. "მრავალნი მათგანნი არა სუმიდეს ღუნოსა ყოვლადვე და რომელნიცა მიიღებდეს, მცირედ იკუმევდეს"[8]. ხოლო თვით გრიგოლ ხანცთელი "დიდნი მარხვანი გარდავლნის მცირედითა კალნაბითა უმგბვრითა. ხოლო მრჩობლად საზრდელად მისა იყო ყოველთა დღეთა მისთა პური ნაკლულევანებით დღესა შინა ერთ ჭამის და წყალი წონითვე მცირედი, ღუნოჲ კულა სიყრმითგანვე არა ესუა"[9], – გვიამბობს გიორგი მერჩულე.

ბიზანტიური ტიპიკონის მიხედვით, ბერებს სენაკებში ერთმანეთთან სტუმრობა ეკრძალებოდათ. "თუ ვინმეს აქვს აუცილებელი სასაუბრო რომელიმე ძმასთან, ეს უნდა გაეკეთებინა ეკლესიის შესასვლელთან, მაგრამ მთელი საძმოს თვალწინ" (იოანე, მუხ. 5). ბერებს არ შეეძლოთ ერთმანეთთან ხელჩაკიდებული სიარული, ცხენზე ან ვირზე ერთად ჯდომა, ერთად წოლა, კაბის გახდა და მზეზე მიფიცხება, სხვისთვის გაუგებარი, ან ჩურჩულით საუბარი, "რადგან ჩურჩული ტოლფასია ქურდობისა" (იოანე, მუხ. 18).

ხანცთის მონასტერშიც ბერთა ცხოვრება "ფიცხელ" იყო. მათ სენაკებს საკვამური არ ჰქონდა, რადგან ცეცხლის ანთება არ შეიძლებოდა, ღამე

---

[7] გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება, 267.
[8] გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება, 267.
[9] გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება, 267.

სანთლის ანთებაც იკრძალებოდა. "სენაკთა მათთა შინა იყო მცირე სარეცელი და შეურაცხი საგებელი და თითოჲ სარწყული წყლისათვის".

ბერების ყოფა ერთმანეთის პატივისცემითა და სიყვარულით იყო გამსჭვალული. "ბერები წინამძღვარს და ერთმანეთს პატივს უნდა სცემდნენ და უყვარდეთ ისე, როგორც უყვართ და პატივს სცემენ უფალს". – წერს იოანე (მუხ. 19). თუ რომელიმე ძმას არ შეეძლო სხვებთან ერთად ცხოვრება, საერთო ტრაპეზის გაზიარება და სხვა, მონასტერში მისი ადგილი არ იყო. რადგან "წმიდა წერილის თანახმად, ის, ვისაც უყვარს მოძმე, უნდა ემსახუროს მას და გაიზიაროს სიცოცხლე მასთან ერთად და მისთვის სიცოცხლე გასწიროს", ბრძანებს იოანე თავის ტიპიკონში (მუხ. 21). ვინც დადგენილი წესების თანახმად არ ცხოვრობდა, მონასტრიდან აძევებდნენ.

"...ესრეთ იყო ცხორებაჲ ნეტართაჲ მათ სიმართლესა შინა მათსა მარადის თავთა თჳსთა ბრალობაჲ აქუნდა და სიყუარულისა ძირი მტკიცე, მოთმინებაჲ სიმდაბლით და სიმშჳდით, მარხვაჲ ლოცვითა შეზღუდვილი, ... სიწმიდჱ გულისაჲ და ჭეშმარიტებაჲ ენისაჲ და უბიწოებით კრძალვაჲ სრულიად ყოველსავე ზედა"[10].

მასალის სიმწირის მიუხედავად, როგორც ვხედავთ, ორივე ტიპიკონი საკმაოდ მკაცრ დისციპლინარულ წესებს ეყრდნობა და ინარჩუნებს მონაზვნობის თავდაპირველ იდეალებს. აი, იმ ზნეობრივი მოძღვრების ისტორია, რითაც ბერები ცხოვრობდნენ.

Khatuna Todadze

Georgian Technical University, Tbilisi

"History of Moral Teaching" and Life in Georgian and Byzantine Cloisters

"Be perfect like your father in the sky" (Matthew, 5,48). This is the moral ideal for which followers of Christ chose to live in desert from the first centuries. The number of hermits rapidly increased, part of them decided to live together and cloisters were founded. There are two types of cloisters in the East from the fourth century: solitary and common. Living together complicated the architectonics of the cloister. Management and operation of cloisters was no easy anymore, ideals were shattered and it was necessary to create the rules. Life of cloisters is described in specific sources such as Typicon. Every cloister had its typicon or rules.

[10] გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება, 267.

The first hermits in Georgia were "Fathers from Asuri" (6th century), but building of cloisters began later (in 8th-9th centuries) and confirmation of this fact is the life of Grigol of Khandzta.

The oldest typicon known to us is the Georgian and the Byzantine typicon dated 8th century.

This typicon was written by Grigol of Khandzta for Khandzta cloister. Grigol founded this cloister in 782.

The full text of this typicon is unknown. "The life of Grigol of Khandzta" by Giorgi Merchule includes the small part of it and a brief content.

The Greek original of the typicon of the oldest Byzantine cloister is not founded. It is typicon of the cloister named after St. John and founded on Pantelleria. This typicon is written in 726. There are several manuscripts. One manuscript is kept in Moscow Theological Academy, the second manuscript is at the Patriarch's library of the Moscow Historical State Museum, and the third manuscript is in the Bodlean Library at Oxford.

Georgian translation of this typicon is the first one in our science. Gianfranco Fiacadori translated it from Italian to English in 2006.

The Italian translation is based upon Bodlean manuscript.

The Russian manuscript was published by Mansvetov in 1885.

The document is incomplete and represents only part of the typicon, but it includes interesting notes about life at Byzantine cloisters. Both typicon are based upon severe disciplinary rules and try to preserve ideals of monasticism.

თინა იველაშვილი

ახალციხის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი

ქალის უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობა ბიზანტიაში ბერძნული სამართლის ძეგლების მიხედვით*

საზოგადოების ისტორიული განვითარების ყოველმხრივი გაანალიზება შეუძლებელია, თუ არ იქნა შესწავლილი ამ საზოგადოებაში არსებული ქალის ადგილი, როლი და მისი უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობა.

ყოველ ხალხში ქალს განსხვავებული საზოგადოებრივი ფუნქციონალური დატვირთვა და უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობა ჰქონდა. ეს კი შეპირობებული იყო კონკრეტულად აღებული საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების დონით, რელიგიური დოგმებით, რწმენა-წარმოდგენებით, ტრადიციებითა და სხვა რიგის ფაქტორებით.

ბერძნული სამართლის ძეგლები ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წყაროა შუა საუკუნეების ბიზანტიის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ქალის უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობის შესწავლა-გარკვევის თვალსაზრისით.

მრავალი ფაქტი მოწმობს, რომ სულიერი ხილვები, რომლებიც ბერძენ წინასწარმეტყველებს ახასიათებდათ, ქალთან იყო დაკავშირებული. დელფოს განთქმული სამისნო ტაძარი ქალღმერთის საკულტო ადგილზე იყო აგებული. კლასიკურ საბერძნეთში მისანი ისევ ქალის პირით ღაღადებდა. ეს იყო ქურუმი ქალი პითია. ესქილეს გადმოცემით, ამ წმინდათაწმინდა სამლოცველოში თაყვანს სცემდნენ ქალღმერთს, როგორც უძველეს წინასწარმეტყველს. ამ პერიოდშიც კი ადამიანები ტრადიციულად ღვთაებრივ და წინასწარმეტყველურ სიბრძნეს ქალში ხედავდნენ. სწორედ

* ნაშრომი შესრულებულია ქართველოლოგიის, ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერების ფონდის – რუსთაველის ფონდი – მიერ დაფინანსებული გრანტით №019-08 (2008-2009 წწ.)

ამ ფაქტორიდან გამომდინარე, ჯერ კიდევ ჩვენს წელთაღრიცხვამდე ძველ საბერძნეთში, სამართლის აღსრულებასა და მკურნალობის ზოგიერთ სფეროში (კერძოდ, მშობიარობის დროს – ბებია ქალები) უმეტესწილად ქალები მონაწილეობდნენ[1].

ჩვენი საკვლევი თემისათვის გამოყენებული ბერძნული სამართლის ძეგლები XIV საუკუნის პირველ ნახევარშია შედგენილი. ისინი მთელ რიგ ქვეყნებში: საბერძნეთში, საქართველოში, რუსეთში, ბულგარეთში და სხვაგან, მოქმედ სამართლის კოდექსად იყო მიჩნეული. ბიზანტიის იმპერიის დაცემის შემდეგ ამ სამართლის ძეგლების გავლენა და გამოყენება აღნიშნულ ქვეყნებში არათუ შემცირდა, არამედ უფრო გაიზარდა. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ეს კანონები აღნიშნულ ქვეყნებში XIX საუკუნეშიც მოქმედებდა[2].

ჩვენთვის ხელმისაწვდომი ბერძნული სამართლის ძეგლები, კათალიკოს დომენტის მითითებით, სამთავნელი ეპისკოპოსის კიპრიანეს მიერ უნდა იყოს ქართულ ენაზე თარგმნილი. იგი ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნშია შესული[3].

არსებული ბერძნული სამართლის კანონები მეტ-ნაკლებად იცავს ქალის პიროვნულ თავისუფლებასა და უფლებებს.

ბიზანტიურ სამყაროში მოტაცების გზით ქალის ცოლად შერთვის დროს მომტაცებლის მიმართ ბერძნული სამართლის კანონები საკმაოდ მკაცრია.

"უკეთუ კაცმან მოიტაცოს დედაკაცი, სხვისი დანიშნული ანუ დაუნიშნავი, ანუ ქვრივი, აზნაური იყოს თუ გლეხი, თავისუფალი იყოს თუ მონაზონი, ანუ თავისი დანიშნული იყოს, – უკეთუ იარაღით მოვიდა და ისე მოიტაცა, შუბითა ისრითა, კმლითა ანუ კეტითა ალმანისათვის[*], თავი მოეჭრას.

და ვინცავინ მას ასაბიათ მოჰყუენ, ანუ თუ იცოდა ვინმემ და არ გაამხილა, ანუ თუ მოეკმარა ვინმე, ისინი დაიჭირონ, გაკრიჭონ, სცენ და ცხვირი მოაჭრან, ამისათვის რომე ამისთანას საქმეზედ რომელნიც წავლენ ან წაჰყვებიან, იგინი განმზადებულნი არიან კაცის საკუდავად.

უკეთუ უკმლოდ, უშუბოთ, უისროთ და უკეტოდ მივიდნენ და ისე მოიტაცონ დედაკაცი, რომელმან კაცმან მოიტაცოს, მას კელი მოსჭრან და რომელიც მას ასაბია მიჰყუნენ, მას ძლიერად სცენ, გაკრიჭონ და ექსორია უყონ"[4].

---

[1] გენდერული თეორიის ანთოლოგია, თბ., 2003, 104.

[2] Д. Азаревич, История Византийского права, часть II, М., 1877, 311.

[3] თ. ბრეგაძე, ვახტანგ VI სამართლის წიგნთა კრებულში შესული ბერძნული სამართლის წყაროსათვის // საქ. სახ. მუზეუმის მოამბე, XIX-XX, თბ., 1952, 90.

[*] ალმანი – შუბი.

ქართული სამართლის ძეგლები, I, თბ., 1963, 144.

ვფიქრობთ, ამ კანონებით, პირველ რიგში, არა პირადად ქალის, არამედ მისი მშობლების ოჯახის, მის წევრთა ტრადიციული უფლებებისა და შეუვალობის დაცვასთან უნდა გვქონდეს საქმე, რადგან "უკეთუ ნებითა იმ დედაკაცისათა ანუ მის უნებურად მოკდეს მოტაცება, ესრეთ უყონ მათ: უკეთუ კაცმან იმ დედაკაცის ნებით მოიტაცა და იმ ქალის მამა-დედათა მოსამართლესთან მისულა, ჩივილი არ მოინდომონ და არ იჩივლონ სირცხვილი იგი, მოსამართლემ დააჭერინოს დედა-მამა იმ ქალისა და მათ გარდაახდევინოს"[5].

ბერძნული სამართლის კანონები მკაცრად სჯის ქალის შემცდენელსა და მომტყუებელსაც.

"უკეთუ დედაკაცი ვინმე ბრძენი იყოს და კაცმან ვინმე მოატყუოს და მასთან ისიძოს და იმ კაცს ცოლი არა ყუანდეს და არც დედაკაცს ქმარი ყუანდეს, და ძალად მიტყუებით ქალწულობა მისი გახრწნას, ებისკოპოსმან ცოტას ხანს შეაჩვენოს კაცი იგი, და მეფემ კაცსა მას ცხვირი მოსჭრას და მისის ყოვლის ფერის საქონლისაგან მესამედი გამოართვან კაცსა მას და დედაკაცსა მას მისცენ.

რომელმან დედაკაცის ნებით ისიძოს მასთანა და იმ ქალის მამამ და დედამ მათი საქმე არ იცოდეს, და როდესაც შეიტყონ, მათ ერთად შეყრა და ქორწილი უნდოდეს და მშობელთა ქალისათა თუ ნება დართონ, იქორწინონ.

ხოლო უკეთუ ნება არ დართონ და მათ უნებურად ქორწილი ქნან, თუ კაცი იგი მდიდარი იყოს, ასორმოცდაათი ფლური გამოართვან კაცსა მას და იმ ქალს მისცენ; ხოლო უკეთუ მდიდარი არ იყოს, რაც რომ ქონდეს, ყოვლისფერისაგან ნახევარი გამოართონ კაცსა მას და ქალსა მისცენ.

და უკეთუ გლახა, ღარიბი იყოს და არა ჰქონდეს რა, ძლიერად სცენ, ლაფი დაასხან და ბაზარში შეარცხვინონ, და მისი სამკუდრებელისაგან განგდებულ ყონ კაცი იგი"[6].

"უკეთუ ვინმე ქალწული ქალი დაუნიშნავი, ვისგანმე განიხრწნას, ცოტას ხანს შეიჩვინოს კაცი იგი; ცოტას ხანს უკან ბრძანონ და შეუღლდნენ ერთად და იქორწინონ. უკეთუ ქალი იგი ისეთი ღარიბი იყოს, რომ პერანგის შოვნა არ შეეძლოს, და კაცი იგი მდიდარი იყოს და გვარიანი, მაშინაც უნდა შეიუღლნენ, რადგან მისგან განიხრწნა"[7]

ვფიქრობთ ასეთი სიმკაცრე ბიზანტიური ოჯახური ტრადიციებიდან და თავისებურებებიდან გამომდინარე უნდა იყოს.

---

[5] ქართული სამართლის..., 144.
[6] ქართული სამართლის..., 152-153.
[7] ქართული სამართლის..., 152

ბერძნული სამართლის ძეგლებიდან ნათლად ჩანს, რომ შუა საუკუნეების ბიზანტიაში გათხოვილ ქალს მზითვის სახით მშობლების ქონებიდან გარკვეული სამემკვიდრეო ნაწილი ეძლეოდა:

"რომელმანცა კაცმან ქორწილი ქნას და ცოლი შინ მიიყუანოს, მერმე მამა და დედა ქალს რომ მოსაკითხავს გაუგზავნიან, იმის გარეთ მზითვი ქვიან. იმის დასახარჯავად იმის ქმარს კელი არა აქუს. უკეთუ დაიხარჯოს, ერთი დრო მოვა, რომე მისთა მშობელთა ის საქონელი ითხოონ იმ ქალის ქმრისაგან და მისთა ნათესავთაგან; თუ შვილი არ დარჩა, როგორც ზითვს ითხოვენ, ისრე ამას გამოართმევენ.

რომელსაც დედაკაცსა გარეთ ზითვი მოყუა თავისის ნათესავისაგან, მისი კელმწიფება აქუს ქალსა მას, რათა ამით ვაჭრობა ქნას და სარგებელი შეიძინოს. თუ სხვა ზითევი, რომელიც წიგნით მისცემია, სანამდი მისი ქმარი ცოცხალია, იმისგან ვერას დახარჯავს ქალი იგი"[8].

ბიზანტიურ სამყაროში მზითევი მშობლების ქონებაზე ქალის მემკვიდრეობის გარკვეულ კომპენსაციას წარმოადგენდა. ბერძნული სამართლის ძეგლებიდან ეს აშკარად ჩანს.

"როდესაც გაზითავს მამა თავის ქალსა, თუ მაშინვე მამა-შვილნი არ შერიგდნენ, რომ მამამ უთხრას ქალსა, რომე, რაც მართებულია შენთვის, ზითევს მოგცემ და სხვას ჩემს საქონელთან კელი ნუ გაქუსო, ასე რომ შერიგდნენ, მაგრამ სჯული ამ შერიგებას არ ირწმუნებს, და არც ის ქალი ამ საქმეზე არ დადგება.

როდესაც რომ მამამისი მოკუდება უანდერძოდ, ის ქალი თავის ზითევს მიიტანს და თავის მამის საქონელთან დასდებს, და სხვათ თავის ძმებსა და დებსაც მოატანინებს თავთავის ზითევსა. იმ ზითევებსა და თავის მამის საქონელსა ყველანი, ძმები თუ დები, ყველას სწორად გაიყოფენ.

უკეთუ მამამან მათ სიკუდილის დროს ანდერძი ქნა და ესრეთ ეწერა, რომ ქალები თავის ზითევს დასჯერდნენ და სხვას ჩემს საქონელთან კელი არ აქუთო, იმას უნდა დასჯერდნენ, და თუ ზითევი არ აქუს და არ მისცემია, საქონელი უნდა გაუყონ"[9].

"დედაკაცი თავის ზითევს სხვას ვერავის მისცემს, თავის მოახლის მეტსა"[10].

ბერძნულ სამართალში საინტერესოდაა წარმოჩენილი ქვრივი ქალის ქონებრივი მდგომარეობა, ქმრის ოჯახიდან მისი მატერიალური უზრუნველყოფა:

---

8 ქართული სამართლის..., 179-180.
9 ქართული სამართლის..., 192-193.
10 ქართული სამართლის..., 173.

"თუ ვინმე მოიყუანოს სჯულიერი ცოლი და მას ზითევი არ მოჰყუეს, და ქმარი მოუკლეს დედაკაცსა მას, უკეთუ სამი შვილი დარჩეს -- იმ დედაკაცთანა, თავისის ქმრის ყოვლისფერის საქონლისაგან მეოთხედი იმ დედაკაცს მიეცეს, თუ იმ კაცს ვალი დარჩეს, პირველად ის ვალი გადასწყვიტონ და მერმე, რაც დარჩეს, მეოთხედი მისცენ.

ხოლო უკეთუ უფრო ბევრი შვილები დარჩეს, ერთი წილი იმ დედაკაცს მისცენ და სხვა მის შვილებს დარჩეს. დედაკაცს მას რომ წილი მიეცა, იმას ნუ ხარჯავს, შეინახოს.

ხოლო უკეთუ იმ დედაკაცს შვილი არ დარჩეს იმ კაცთანა, რაც რომ წილი ერგება დედაკაცსა, მისი უფლება აქვს, რომე, რაც უნდოდეს, უყოს. უკეთუ უწინვე ქმარმა თავის ცოლს საქონელი მისცეს რამე, ისიც თავის ქმრის საქონელში უნდა გარიოს და ისე გაიყონ, წილი ისე აიღოს"[11].

"უკეთუ დედ-მამა ქალისამან თავისის ქალსა, რაც შეეძლოთ, ზითევი მისცენ და მისი ქმრის შერთვა ინდომონ, და ქალი იგი მათს სიტყუას არ დასჯერდეს, იგი განიპატიჟოს და უმკუიდრო იქმნას"[12].

მართალია, ბიზანტიური სამართლის ძეგლების მიხედვით ქალი ქონებრივად მეტ-ნაკლებად უზრუნველყოფილია, მაგრამ იმავეს ვერ ვიტყვით მის უფლებებზე საზოგადოებრივ ასპარეზზე. ამ მხრივ შუა საუკუნეების ბიზანტიაში ქალი საკმაოდ შეზღუდულია.

"არა ჯერ არს დედაკაცისაგან რომე საკელო დაიჭიროს, არცა მოწმობა დაეჯერება. არც ჯერ არს მის ქმნად"[13].

"დედაკაცი არაოდეს არავისგან თავდებად არ დაიყენება, და უკეთუ დაიყენოს ვინმე თავდებად, სამართალში ვერავინ მიიყვანს დედაკაცსა.

უკეთუ დედაკაცმან თეთრისათვის უთავდებოს ვისმე და იმ მოვალემ ვეღარა მისცეს რა, სჯული შეეწევის დედაკაცსა მას და არას მიაცემინებს.

ხოლო უკეთუ ის დედაკაცი მიიყვანონ სამართალშია და იმ დედაკაცმა მისცეს ის თეთრი, იმ თეთრს ვეღარ გამოიღებს დედაკაცი, ამისათვის რომე, რატომ მისცა, ძალად არავინ აიძულებდა"[14].

"დედაკაცნი მსჯელად არ დაიყენებიან და არცა უფროსად დაიყენებიან, არცა ვაზირობაში დაისმის და არცა სხვა საქმე ეკითხვის სახლის მოვლის მეტი.

დედაკაცისა არა ჯერ არს, რათა რისაცა საქმისათვის სამართალში მივიდეს. არამედ, თუ მოუკლას ვინმე მამა ანუ შვილი, ანუ ბატონი, ანუ

---

[11] ქართული სამართლის..., 195-196.
[12] ქართული სამართლის..., 197.
[13] ქართული სამართლის..., გვ. 167.
[14] ქართული სამართლის..., 178.

ნათესავნი, იმ საქმის საჩივლელად მივა სამართალშია და უნდა გაუგონ. და არა სხვა საქმისათვის მივა, თუ სხვისა რისთვისმე მივიდეს, ნუ გაუგონებენ.

უკეთუ დედაკაცი მოსამართლესთან მივიდეს და მოაკსენოს, ამ კაცმან ჩემთან იმრუშაო, ნუ ირწმუნებენ[15].

"დედაკაცმან თუ ვალი აიღოს თავისის ქმრის უწინა, იმანვე უნდა მისცეს ის ვალი. ეს არ ეთქმის დედაკაცსა, თუ ჩემის ქმრისათვის ავიღე ვალიო: არცა დედაკაცი თავისის ქმრისათვის დაიყენება თავდებად, არცა თავისი აღებული ვალი უნდა დააბრალოს თავის ქმარსა – როგორათაც უქმროდ აიღო ვალი, ეგრეთვე უქმროდ უნდა მისცეს ის ვალი სარგებლითა.

უკეთუ დედაკაცი თავისის ქმრის თავდებათ დადგეს რისთვისმე, ნუ ირწმუნებენ"[16].

"დედაკაცი ვალისა თავისისათვის და არცარა სხვისა დანაშაულისათვის საპყრობილეში არ შეიყუანებიან. არცა უცხოს თავს უნდა მიაბარონ, არამედ მორწმუნესა კაცსა მიაბარონ"[17].

ბერძნული კანონები დანიშნული ქალ-ვაჟის ურთიერთობებს ქონებრივი თვალსაზრისით, ერთ-ერთის სიკვდილის შემთხვევაში, ასე განსაზღვრავს:

"უკეთუ კაცმა თავის დანიშნულს ცოლს აკოცა და ორისაგან ერთი მოკუდა, რაც რამ ნიშანი მოუტანია ქალისათვის მისი ნახევარი კოცნისათვის ქალს მიეცემა და ნახევარი იმავე კაცს მიეცეს. უკეთუ კოცნა არ მოკდა და ისე მოკუდა, თავისი ნიშანი ისევ უნდა წაიღოს.

ერთმა კაცმა ცოლი დანიშნა და დედაკაცი თუ მოკუდეს, რაც მისთვის ნიშანი მოეტანოს ისევ უნდა გამოარჩიოს. და თუ ის კაცი ბერად შედგეს, თავისი ნიშანი ისევ მისცენ, ამისათვის რომე კარგს გზაზე წასულა"[18]

ქალ-ვაჟის დანიშვნის შემდეგ პირობის დამრღვევი (მნიშვნელობა არ აქვს ქალისა თუ ვაჟის მხარე იქნება ეს) საკმაოდ მკაცრად ისჯება.

"დანიშნა ეს არს, რომე ორი კაცი შეიყრებიან და ერთმანეთს პირობას მისცემენ და ქალს ითხოვენ, და ნიშანს მიცემენ. მერმე ამ ორ კაცში, რომელმაც აღარ მოინდომოს მიცემა ან გამორთმევა, რაც რამ ნიშანი მიეცეს, ორი ზომი გამოერთვას და მისცენ – ასი ფლური რომ მიეცეს, ასი სხვა გამოართვან და ორასი ფლური მისცენ"[19].

---

[15] ქართული სამართლის..., 154.
[16] ქართული სამართლის..., 155.
[17] ქართული სამართლის..., 154-155.
[18] ქართული სამართლის..., 218.
[19] ქართული სამართლის..., 217.

ბერძნული კანონები დაქვრივებული ქალის პირად უფლებებს, – თვითონ განაგოს თავისი ბედი, – საკმაოდ ზღუდავს და გარდაცვლილი მეუღლის გლოვის ხანგრძლივობას მინიმუმ ერთი წლით უსაზღვრავს.

"დედაკაცსა ყოველსა, რომელსა მოუკლეს ქმარი, ერთს წელიწადს უნდა იგლოვოს ქმარი თავისი და ქმარი არ შეირთოს, ვიდრემდის წელიწადი არ გათავდეს.

უკეთუ ქმარი დედაკაცისა შორს იყოს და იქ მოკუდეს, და შუაზე წელიწადმა გაიაროს და ქმრის სიკუდილი წელიწადს უკან შეიტყოს, დედაკაცმა იმ დღეს თავისი ქმარი უნდა იტიროს და სამგლოვიარო უნდა ჩაიცვას ცოტა ხანსა, და მის უკან ქმარი შეირთოს, და ესრეთვე ქმართან იყოს ცოლადა.

დედაკაცმა ქორწილი ქნას და ქმარსა მისსა ჯერ ქალწულობა მისი არ განეხრწნას, და მისი ქმარი მოკუდეს, ერთს წელიწადს უნდა იგლოვოს ქმარი მისი და მას უკან შეირთოს ქმარი სჯულიერი"[20].

ბერძნული სამართლის ძეგლებში დაფიქსირებული კანონების ცალკეული მუხლების განხილვამ გვიჩვენა, რომ შუა საუკუნეების ბიზანტიის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ქალს გარკვეული უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობა ჰქონდა, მაგრამ საზოგადოებრივ საქმიანობაში საკმაოდ შეზღუდული იყო. ყოველივე ეს უძველესი საზოგადოებრივი წყობის რაიმე გადმონაშთს კი არ წარმოადგენდა, არამედ კონკრეტული პერიოდის (კერძოდ, შუა საუკუნეების) ბიზანტიის საზოგადოებრივ-ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული განვითარებით იყო შეპირობებული.

Tina Ivelashvili

Akhaltsikhe State Education University

A Woman's Right and Property Condition in Byzantine Empire According to the Greek Law Documents

It is impossible to analyze the historic development of the society in details if we don't study the role and place of a woman in this society and her right and property status.

A woman always had a different social load and right and property condition in every ethnos. It was conditioned with the level of social-economical and cultural development of a definite ethnos, its religious doctrines, beliefs, traditions,and other factors.

[20] ქართული სამართლის..., 156.

Greek law documents are one of the most interesting and important resources in the social life of the Byzantine Empire in the Middle Ages from the point of studying and revealing a woman's right and property condition.

The Greek law documents used for our research are composed in the first half of the XIV c. They were considered to be a law code in many countries having a Byzantine civilization, like Greece, Georgia, Russia, Bulgaria and others. After the collapse of the Byzantine Empire, the influence and usage of law documents in the above mentioned countries, have increased. And they were in use and active even in the XIX c.

To our mind the Greek law documents available to us should have been translated into Georgian by Samtavneli archbishop Kvipriane with the request of Catholicos Domenti. which entered in Vakhtang VI Law Book.

Discussing the seperate articles of laws given in Greek law documents shows us that the woman had a definite right and property condition in Byzantine Empire in the Middle Ages but it was a little limited in social activities. It was caused with the social-economical, political and cultural development of the population of Byzantine Empire in the Middle Ages.

მაია იზორია

თბილისის სახელმწიფო სამხატვრო აკადემია

შუა საუკუნეების ქართული მხატვრული კერამიკა აღმოსავლურ კულტურათა ფონზე

ბიზანტიისა თუ მისი გავლენის ქვეშ მყოფი ერთმორწმუნე ქვეყნების ხელოვნების და აღმოსავლურ კულტურათა ურთიერთმიმართების საკითხი უკვე საუკუნეზე მეტია სამეცნიერო წრეების კვლევის არეალშია მოქცეული. ჟ. სტრიგოვსკის, დ. აინალოვის, ა. გრაბარის, დ. თალბოთ რაისის, შ. მორგანის, ა. იაკობსონის, ა. ბანკის, დ. თალისისა თუ სხვათა ნაშრომებში გამოთქმული მოსაზრებებით, მათი ზეგავლენის ძლიერ კვალს წინარეხანების განვითარების კულტურულ ტრადიციებთან მივყავართ, რომლის ნიადაგზეც მთელი რიგი გამოსახულებანი და განსაკუთრებით ორნამენტული მოტივები, რელიგიური მსოფლმხედველობის სხვაობის მიუხედავად, დიდ მსგავსებას ამჟღავნებს. შუა საუკუნეების ხელოვნების ევოლუციის გარკვეულ ეტაპებზე კი მხატვრულ-სტილისტური ნიშნებითა და ტექნიკური ხერხებითაც უახლოვდება ერთმანეთს და, ადგილობრივ ტრადიციებთან ორიგინალური შერწყმით, თავისებურად აისახება თითოეული ქვეყნის კულტურულ მემკვიდრეობაში.

სამეცნიერო ლიტერატურის გადახედვისას ყურადღებას იპყრობს ის ფაქტიც, რომ სამყაროს ახლებური აღქმისა და მხატვრული მიდგომის ჩამოყალიბების პროცესში, აღმოსავლურ კულტურათა ზემოქმედების განსაზღვრისას, ერთ-ერთ ყველაზე საჩინო წყაროდ გამოყენებითი ხელოვნების ნიმუშებს მიიჩნევენ. ამგვარ დამოკიდებულებას უპირველესად განაპირობებს საზოგადოების ფართო მასების გემოვნებაზე ორიენტირებული მისი დარგები, რომლებიც ქრისტიანობასთან კონტექსტშიაც თავისუფლად იყენებს ძველი მხატვრული ხელოსნობის ტრადიციებს და უფრო ბუნებრივად ითვისებს ორიენტალისტურ ტენდენციებს. ამასთანავე, თავისი ფუნქციისა და მობილურობიდან გამომდინარე, საკმაოდ დიდ ტერიტორიებზე ავრცელებს მათ, რომლის ინტენსივობა სხვადასხვა დრო-

სა და სხვადასხვა სპეციფიკის მქონე დარგებში განსხვავებული სიძლიერით ვლინდება.

საქართველო, როგორც აღმოსავლურ-ქრისტიანული სამყაროს ორგანული ნაწილი, იმთავითვე ჩართულია ამ პროცესებში. იგი ხმელთაშუაზღვისპირეთისა და ახლო აღმოსავლეთის კულტურულ ცენტრებთან ურთიერთობას ტრადიციულად აგრძელებს, რომლის გარკვეულ ზემოქმედებასაც უძველესი დროიდანვე მუდმივად განიცდიდა. შუა საუკუნეებშიც, სასანური ირანის უშუალო მეზობლობამ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა მისი ხელოვნების ცალკეული დარგის ჩამოყალიბებაში[1].

ქართული კერამიკის მხატვრული მიმართულება ერთ-ერთი ის სფეროა, რომელიც ზედმიწევნით ასახავს ეროვნულ ფესვებზე დაფუძნებულ ელინიზმისა და ორიენტალიზმის მეტად თავისებურ შეთავსებას. ამ მიმართებით, სასანური ირანის გავლენის აქტივობა ძალზე თვალსაჩინოა, მაგრამ გასათვალისწინებელია ბიზანტიის იმპერიის ზემოქმედების სიძლიერეც. სწორედ მისი კულტურის წიაღში იღებს სათავეს ყველა ის ძირეული ტენდენცია, რომელიც აღმოსავლურ-ქრისტიანულ სამყაროში წამყვან ადგილს იკავებს. აქედან გამომდინარე, ჩვენი ქვეყნის ხელოვნებაში, კერძოდ კერამიკაშიც, აღმოსავლური კულტურების და მათ შორის ირანის გავლენების გასაძლიერებლად იმპერიაში გავრცელებული მხატვრული ძიებები მნიშვნელოვანი ბიძგი უნდა ყოფილიყო. ამიტომაც ამჯერად ამ საკითხზე გავამახვილებთ ყურადღებას.

ბიზანტიისა თუ მასთან დაკავშირებული ქვეყნების არქეოლოგიური მასალის საფუძველზე დასაწყისშივე შევნიშნავთ, რომ კერამიკაზე მოთხოვნილება ახალი სარწმუნოების გავრცელების ხანაშიაც (IV-VI ს.ს.) არ წყდება. გეოგრაფიულად საკმაოდ დაშორებულ პუნქტებში (ატიკა, კორინთო, თრაკია, ჩრ.შავიზღვისპირეთი, მცირე აზია, კვიპროსი, სირია, პალესტინა, იტალია, რომი, კართაგენი, ეგვიპტე) დამზადებული თიხის ნიმუშები, ერთი შეხედვით მსგავსია ფორმებით, მაგრამ, ყოფითი და სარიტუალო დანიშნულებიდან გამომდინარე, განსხვავებულია თავისი მხატვრული შესრულებით. კერამიკის დარგში განვითარებული ტენდენციების ორ ძირითად მიმართულებას სწორედ ეს სხვადასხვაგვარი შესრულების წესი წარმოაჩენს; თუ საკმაოდ დახვეწილი, კანონიკური რელიეფური კომპოზიციებით შემკული თიხის სარიტუალო ნაკეთობებისა და სახვითი ფორმებით გადმოცემული თიხისავე სახე-ხატების მხატვრული გადაწყვეტა ანტიკურ-ელინისტური ტრადიციების წამყვანობას გვიჩვენებს, ჯერ

[1] კ. მაჩაბელი, საქართველო და ირანი –კულტურულ ურთიერთობათა ასპექტები (სასანური ირანი და ადრეული შუა საუკუნეების ქართული ხელოვნება), *rustaveli.org.ge*.

კიდევ უხეშად შესრულებული ყოფითი კერამიკა (სირია, ჩრ. აფრიკა, საბერძნეთი, ეგვიპტე, სამხ. პალესტინა) აღმოსავლეთის, ძირითადად ირანული მხატვრული ფორმების გადამუშავებისადმი იჩენს ინტერესს. მოკლე ხანში ის ერთ-ერთი გავრცელებული დარგი ხდება იმპერიაში[2].

მოვლენების ამგვარად განვითარება იმ ხანად შექმნილი ისტორიული და დემოგრაფიული ვითარებით აიხსნება. იმპერიის მოსახლეობის დაბალი ფენებისა და არაბერძნული წარმომავლობის ხალხთა ცნობიერებაში პოპულარულმა წინაქრისტიანულმა წარმოდგენებმა, რომელიც აღმოსავლურ სტილთან მეტ სიახლოვეს პოულობდა, როგორც ჩანს, ხელი შეუწყო ირანული ელემენტების შემოჭრას. არაბების მიერ ირანის დაპყრობის (VII ს.) შემდეგ კონსტანტინოპოლში გადმოსახლებული მაღალკვალიფიციური ოსტატების მოღვაწეობამ ეს იმპულსები კიდევ უფრო გააძლიერა. სწორედ მათი საქმიანობის შედეგად გავრცელდა ირანული ტორევტიკის გავლენით შექმნილი კერამიკის ორიგინალური ფორმები (ხშირად კუფური წარწერებით), რომელმაც ჩინური ხელოვნებით გატაცებული საზოგადოების წარჩინებული ფენების ცხოვრებაშიც შეაღწია[3]. ამასთანავე, ირანელი ოსტატების ჩინური ხელოვნებით დაინტერესებაც გამოიწვია და დროთა განმავლობაში აღმოსავლეთის მთელი რიგი ქვეყნები მოიცვა.

IX ს-დან, ჩინური ხელოვნების ზემოქმედებით ფეხს იკიდებს მოჭიქული კერამიკა, რომელიც აღმოსავლეთისა და უპირველესად ირანის (ილ. 1), აგრეთვე შუა აზიის გავლით, ბიზანტიის იმპერიის მთელ ტერიტორიაზეც თითქმის სინქრონულად ჩნდება. თუმცა ბიზანტიური თიხის ნიმუშები თავისი ფორმებით, დეკორითა და ფერადოვნებით სრულიად განსხვავდება აღმოსავლურისაგან. სასანური ირანის ტორევტიკისა და ძვირფასი ლითონებისგან ნაკეთი საგნების გავლენების მიუხედავად, იგი ამავე ტიპის რომაულ-ელინისტურ ძეგლებთან გენეტიკურ კავშირს ამჟღავნებს და თითქმის იმეორებს ელინისტურ ეპოქაში (ძვ.წ.I ს-დან ჩვ.წ. III-IV სს-მდე) ამ დარგის ევოლუციის გზას[4].

რომაულ-ელინისტური ხანისა და IX-X სს-ის ბიზანტიის კერამიკაში მიმდინარე პროცესების თანხვედრა პირველ რიგში, პლასტიკური ძიებების განვითარებით გამოიხატება. იმპერიის კერამიკულ ცენტრებში (კონსტანტინოპოლი, ათენი, ეფესო, კორინთო, ხერსონესი და სხვა) აღმოჩენილი, მეტ-

---

[2] В. Залесская, Прикладное искусство Византии, Православная энциклопедия, Т. VIII., М., 2004. 339-350.

[3] A.Grabar, Le succès des arts orientaux à la cour byzantine sous les Macédoniens, Münchner. Jarbuch der Bildenken Kunst.Folge,3, Bd. 2,München, 1952, 32-60.

[4] М. Мицишвили, Византийская поливная керамика, украшенная рельефным орнаментом, Академия наук Грузии. Центр археологических исследований, препринт, Тбилиси, 1991, I, 3-7.

წილად თეთრი თიხისაგან, ძირითადად ქაშანურისაგან ნაკეთ ჭურჭლის ტრადიციულ ნიმუშებში, ისევე როგორც ელინისტურ ეპოქაში, ლითონის სიხისტე სილუეტის რბილი, დენადი გადასვლებით იცვლება და დაძერწილი, ან ტვიფრით გამოყვანილი სტილიზებული ორნამენტით იმკობა, რომლის მოტივები და განლაგება უახლოვდება რომაულ-ელინისტურ ძეგლებს. მცენარეული დეკორი (ძირითადად ფოთლები) აქაც ნაკეთობას სარტყელივით გარს აკრავს, ხოლო ქსოვილებსა და მინიატიურაშიც გავრცელებული, პირობითად გადმოცემული მოთოლოგიური და ეპიკური, ზოომორფული თუ ანთროპომორფული გამოსახულებანი მის ფსკერს ნრიულად შემოუყვება. ირანული ტორევტიკის ტრადიციების გამოყენება ძირითადად თავს იჩენს ცალკეული ჭურჭლის სარჩულზე დატანილი სხვადასხვა ზომისა და ფერის მედალიონებით[5]. ნაკეთობის პლასტიკურობის გაძლიერებასთან ერთად, ამავე გავლენას უნდა გამოეწვია ფერნერულობისაკენ მიდრეკილების გაჩენაც. შესაძლოა სწორედ ამიტომ, ნამუშევართა მომინანქრებისას მომწვანო, ან მოყვითალო-მოყავისფრო, შედარებით იშვიათად ცისფერ ჭიქურს მიმართავენ, რომელიც ოქროსა და სხვა ლითონების დაუანგვისას წარმოქმნილ ტონალობას უახლოვდება და მასავით პრიალა ზედაპირსა და სინათლის არეკვლის უნარს იძენს. თეთრ კეცზე მინერალური საღებავებით – უანგისა და მარილის ნაირსახეობებით მოხატული და ზემოდან გამჭვირვალე ჭიქურით დაფარული (შედარებით მწირი რაოდენობის) ჭურჭელიც, მოხატვის თავისუფალი მანერით გამოირჩევა: საღებავები აქ თხელი, ან პასტოზური ფენებით იდება, ფერების რაოდენობა იზრდება და მკაფიო კონტური აქვს ზოგან შემოყოლებული. არანაკლებ ფერადოვანია ჭიქურის ნაღვენთებით შემკული ადრეული პერიოდის კერამიკული ნიმუშებიც (კონსტანტინოპოლი).

XI ს-დან ფერნერული ტენდენციები იმდენად ძლიერდება, რომ მომინანქრებული ნაკეთობები უკვე კონტურის გარეშე იხატება. წითელკეცა კერამიკაზეც (კონსტანტინოპოლი) პოლიქრომიულ ეფექტებს იძლევა ე.წ. სგრაფიტოს ტექნიკა – გამჭვირვალე ჭიქურის ქვეშ წერნაქის ფენაზე ამოკანრული ნახატით გამოსახულებათა გამოყვანა. XII ს-დან კი დეკორირების ორივე წესს ერთდროულად, შერეული ტექნიკის სახით ფართოდ იყენებენ. სამეთუნეო კერამიკა საყოველთაო აყვავებას სწორედ XI-XII საუკუნეებში განიცდის, თუმცა მისი ხვედრითი წილი ძირითადად პროვინციულ კერამიკულ ცენტრებზე (წამყვანია პერგამონი, კორინთო) ხვდება (ილ. 2), რადგან კონსტანტინოპოლში მუსულმანური ხელოვნებისადმი მიმბაძველობამ საგრძნობლად დააქვეითა ოსტატობა და შესამჩნევად შეზ-

5 М. Мицишвили, Византийская поливная керамика, украшенная ... 5-6.

ღუდა მოჭიქული ნაკეთობების დამზადება. ეს ტენდენცია მომდევნო, XIII-XV სს-შიც გრძელდება და იმპერიის პერიფერიული თიხის სამეთუნეო ცენტრების (ბალკანეთის ნახევარკუნძული, მცირე აზია) მეტ გააქტიურებას იწვევს (ილ. 3).

ამგვარად, XI ს-დან მოყოლებული ქართული მხატვრული კერამიკის განვითარებისთვის ხელსაყრელი პირობებია შექმნილი. მით უმეტეს, რომ საზოგადოდ გავრცელებული ტენდენციების გადასამუშავებლად მას საფუძველიც გააჩნდა. პირველ რიგში, სავსებით მისაღები აღმოჩნდა ლითონთან საზიარო სტილისტური ნიშნების ათვისება, რომელმაც ეს დარგი ჯერ კიდევ მტკვარ-არაქსის ეპოქაში (ძვ.წ. III ათასწლ.) შებოლვის ორიგინალური ტექნიკის მიგნებამდე და შავ-პრიალა კერამიკის მაღალმხატვრული ნიმუშების გავრცელებამდე მიიყვანა. ამავე პერიოდიდან შეინიშნება პოლიქრომიულობისაკენ მიდრეკილება და წერნაქით (ანგობა) მოხატვის ტრადიციების ჩასახვა, რასაც ძველი ქართული ხელოვნების მომდევნო ეტაპებზე ნაკეთობის მომინანქრებისადმი ინტერესიც უნდა გაეღვივებინა. ეს ფაქტობრივად დასტურდება შუა ბრინჯაო და გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანის კულტურების აღმოსავლეთ საქართველოს სამარხებსა[6] თუ ცალკეულ სამლოცველოში[7] მიკვლეული წითელკეცა მოჭიქული ჭურჭლის აგრეთვე ქაშანურის საგნებისა და მისი ფრაგმენტების მომინანქრებული ნიმუშებით. მოჭიქული ქაშანურისა და წითელი თიხის საგნები მოგვიანო, ანტიკურ-ელინისტური ხანის საქართველოს არქეოლოგიურ მასალაშიც[8] ვლინდება და კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ ადგილობრივი ოსტატი ამ საღებავის რთულ ტექნოლოგიას უძველესი დროიდანვე ფლობდა. მიუხედავად ამისა, მხატვრული ეფექტების მისაღწევად იგი წერნაქით მოხატვას ანიჭებდა უპირატესობას და შეზღუდული რაოდენობით ამზადებდა მომინანქრებულ ნაკეთობებს. მსგავსი მიდგომა ჩანს შუა საუკუნეების საქართველოს V-VIII სს-ის მონაკვეთშიც, როდესაც კერამიკულ სახელოსნოებში მოჭიქული ნაკეთობები, ასევე დრო და დრო, ძალზე იშვიათად კეთდებოდა. წერნაქით მოხატულ ჭურჭელთან მათი შედარება გვარწმუნებს, რომ ამ ტექნიკის გამოყენებისას ჩვენი ოსტატები უმთავრესად პრაქტიკულ დამოკიდებულებას იჩენენ და მიზნად ისახავენ საგნის უტილიტარული ფუნქციის გაძლიერებას. ჭიქურის მინანქარს კი არაჩვეულებრივი უნარი აქვს დაიცვას ნივთი გარე ზემოქმედებისაგან, გახადოს იგი წყალგაუმტარი.

---

6 თრიალეთი, მარალინ-დერესი, სამთავრო, დიღომი.

7 კახეთი; მელიღელი I.

8 ბეშთაშენისა და არმაზისხევის სამარხები, ურბნისის ნაქალაქარი.

ადრეული შუა საუკუნეების მანძილზე, ბიზანტიის მსგავსად, ქართული კერამიკაც საკუთარი წინარეხანების ტრადიციებით იკვებება. ამავე დროს მისი სამოქმედო სივრცე ყოფითი სფეროთი ისე იზღუდება, რომ თითქოსდა ყურადღების მიღმა რჩება თიხის მასალით სახვითი ფორმების გადმოცემის არანაკლებ მდიდარი ტრადიცია. თუმცა ოდნავ მოგვიანებით, VIII-IX სს-ში, ბიზანტიური კერამიკის საკულტო-სარიტუალო მიმართულებისთვის დამახასიათებელ ტენდენციებს იგი სწორედ ამ ტრადიციებზე დაყრდნობით აირეკლავს. ამის უპირველესი დასტურია კანონიკური კომპოზიციებითა და წმინდანთა გამოსახულებებით შემკული თიხის რელიეფური ფილები[9], რომელიც რამდენიმე ტაძრის ფასადს შემორჩა, ხოლო ბიზანტიაში ეკლესიების სახურავთა საფარად გამოიყენებოდა. XI-XII სს-იდან მათ ჩაენაცვლება ტაძართა გუმბათების მოსაგებად განკუთვნილი სხვადასხვაფერად მოჭიქული კრამიტები, საეკლესიო და საერო ნაგებობათა იატაკისა და კედლების მოსაპირკეთებელი, ხშირად თეთრკეციანი მოჭიქული შორენკეცები[10].

XI-XII სს-ში, ყოფითი კერამიკის სფეროშიც, ნაკეთობის დეკორატიული გამომსახველობის გასაძლიერებლად ფერადოვანი მხარე ხდება მნიშვნელოვანი. ამგვარად, იმპერიის პერიფერიული თიხის სამეთუნეო ცენტრების კვალდაკვალ, ქართულმა კერამიკამაც თავისი შემდგომი ევოლუციის გზა იმ ხანად პოპულარულ ჭიქურის ტექნიკის ათვისებას დაუკავშირა. მით უფრო, რომ IX-X სს-დან ფეოდალურ საზოგადოებას, განსაკუთრებით კი მის მაღალ ფენებს, სწორედ მომინანქრებული ნივთები იზიდავდა.

XI ს-დან ამიტომაც იზრდება თიხის სამეთუნეო ცენტრების[11] რიცხოვნება და თანდათანობით მატულობს ნამუშევრების მხატვრული დონე. ქაშანურისა და წითელი თიხისგან ნამზადი ჭურჭელი, წერნაქით მოხატული და გარედან მოჭიქული, ზედაპირის ფერადოვანი ეფექტებით იპყრობს ყურადღებას. ამავე დროს ქართული კერამიკისთვის ტიპიურ თვითმყოფადობასაც ინარჩუნებს. სხვადასხვა სახელოსნოებიდან გამოშვებული ნიმუშები იმავე ფორმისა და მოყვანილობისაა, როგორადაც გვიანბრინჯაოს ხანაში კერამიკული სამეთუნეო ცენტრების ჩასახვისას ჩამოყალიბდა. ოსტატები მათ შესამკობად, იმჟამად წამყვან დეკორის ელემენტებიდან გენეტიკურად მახლობელ გამოსახულებებს ირჩევენ. ნაკეთობების ფერთა

---

9 ყანჩაეთის კაბენისა და წირქოლის ეკლესიები, სოფ. ქურთა.

10 ვ. ჯაოშვილი, კერამიკული წარმოება საქართველოში, თბილისი, 1958, 44-45.
ჯ. ჯღამაია, საამშენებლო კერამიკა ფეოდალური ხანის საქართველოში, თბილისი, 1980, 33-46.

11 დაწინაურებულია თბილისისა და დმანისის კერამიკული სახელოსნოები, რომლებიც ჭურჭლის გარკვეულ სახეობათა დამზადებით ხდება ცნობილი.

გამა, თითოეული ფერისა და ნახატის პირობითობა თუ სტილიზება, აგრეთვე ტექნიკური ხერხებიც, ქართული ხელოვნების სპეციფიკიდან გამომდინარეობს. აქვე დავსძენთ, რომ ადგილობრივი ტრადიციებისადმი ამგვარ დამოკიდებულებას იმპერიის უკლებლივ ყველა პროვინციული კერამიკული ცენტრი იჩენს. ამასთანავე, თითოეული მათგანი ჭურჭლის გარკვეულ სახეობათა დამზადებით ხდება ცნობილი.

ამ საზოგადოდ გავრცელებულმა ტენდენციამ ჩვენშიაც ჭურჭლის ტრადიციული სახეობებიდან ჯამ-ფიალებს მიანიჭა უპირატესობა, რომლის მარტივი და თავისუფლად გაშლილი ფორმა მოსახატად უფრო მოსახერხებლად მიიჩნიეს. ოსტატები მიზნად ისახავენ, რაც შეიძლება პრიალა და წმინდა ჟღერადობის ჭიქური მიიღონ და მოხატვის მრავალფეროვან ხერხებს ამის შემდეგ დაეუფლონ. ისინი ერთდროულად მიმართავენ წერნაქის ტრადიციულ ტექნიკას და ზემოდან მას გამჭვირვალე[12], ან მომწვანო[13] მინანქრით ფარავენ. განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს თეთრ წერნაქზე ღია მოყავისფრო, მწვანე, ან ყვითელი ჭიქურის ნალვენთებით გაფორმებული ჯამები[14], გარედან გადავლებული გამჭვირვალე მინანქრით. ამ ნიმუშებს ქვეყნის გარეთაც არაერთი პარალელი მოეძებნებათ[15].

XI ს-დან მოყოლებული, თითქმის XIII ს-მდე, ფერწერული ტენდენციების საოცარი აღმავლობა და ტექნიკური ხერხების მრავალფეროვნება შეინიშნება. თავდაპირველად წამყვანია წერნაქის ზედაპირზე სგრაფიტოს წესით დატანილი ნახატი და მისი ერთი ფერის მინანქრით შემკობა. ყველაზე გავრცელებულ ცისფერს აქ, ხან ლურჯი, ხან ღია მოყავისფრო, ხანაც მწვანე ჭიქური ჩაენაცვლება. XII-XIII სს-ში კი მისი პრიალა, მომწვანო-მოყვითალო-ღია მოყავისფრო საფარი ძალზე ფერწერული ხდება. ოსტატები აგრეთვე მიმართავენ წერნაქზე დატანილ თხელი, დენადი ნახატის, ჭიქურის ფერადოვანი ლაქებისა და მისი ნალვენთების შეწყობილ, მეტად გამომსახველ ეფექტებს, ხანაც საღებავებს პირდაპირ კეცზე დაიტანენ და შესრულების დიდ თავისუფლებას აღწევენ.

---

[12] რუსთავი, დმანისი, გარეჯის ნათლისმცემლისა და დოდოს რქის მონასტრები., მ. მინიშვილი, მოჭიქული ჭურჭელი ძველ საქართველოში, IX-XIII სს, თბ., 1969, 14-29.

[13] უჯარმა, დმანისი, გავაზი, განჯისკარი, გარეჯის დოდოს რქის მონასტერი., გ. თვალჭრელიძე, დოდოს რქის უდაბნო-მონასტრის მოჭიქული კერამიკა, IX-XIV სს., საქ. მეცნ. აკადემია, ს. ჯანაშიას სახ. საქ. სახელმწ. მუზეუმი, პრეპრინტი, თბილისი, 1993, 2-4.

[14] რუსთავი, უჯარმა, გუდარეხი, ივრისპირეთის "ქვაბები", გარეჯის დოდოს რქის უდაბნო-მონასტერი.

[15] სამარა, ორენ-ყალა, ანისი, კაბალა.

ნაკეთობათა მხატვრული სახის გაძლიერებისაკენ მიმართულმა დეკორატიულმა ძიებებმა სახვითი თვისებები შესძინა ყოფით საგნებს. ისინი მოხატულია ბიზანტიის გამოყენებითი ხელოვნების, აგრეთვე მინიატურის დეკორის რეპერტუარიდან ცნობილი მცენარეული, გეომეტრიული ელემენტებითა და აღმოსავლური მოტივებიდან აღებული სცენებით, ცხოველებისა და, ძირითადად, ფრინველების რეალური და ფანტასტიკური გამოსახულებებით (ილ.4,5). ამ მოტივების უაღრესად რთული სემანტიკა, რომელმაც სხვადასხვა კულტურების (ჩინურ-მესოპოტამიური, მუსულმანურ-ქრისტიანული) რელიგიათა ზემოქმედებით, არაერთგზის განიცადა ტრანსფორმაცია, საგანგებო კვლევას მოითხოვს. ერთი რამ ცხადია, ზოომორფული ფიგურების სიმბოლიკის საწყისები უძველესი ეპოქების რწმენა-წარმოდგენების წიაღშია საძიებელი და მათი პოპულარობაც ამით უნდა იყოს განპირობებული. ეს გარკვეულწილად აისახება აღმოსავლურ-ქრისტიანული ქვეყნების კერამიკულ ჭურჭელზე წარმოდგენილი სტილიზებული გამოსახულებების, განსაკუთრებით ფრინველის იკონოგრაფიაში. საერთოა მათი პროფილოვანი, მოგრძო მოღერებული ყელითა და მაღალი ფეხებით გადმოცემა, რაც წინაქრისტიანული წარმოდგენებისთვის წამყვან წყლის ფრინველის ასოციაციებს იწვევს და, არცთუ იშვიათად, ახალი სარწმუნოების მიერ გაღვთიურებული მტრედის გარეგნულ ნიშნებსაც ითავსებს. ლაღი შინაგანი გამომსახველობა, უშუალობა, დინამიკა, მოქნილი ნახატითა და ფერთა წმინდა ჟღერადობით მიღწეული დეკორატიულობა ფრინველის გამოსახულებიანი ჭურჭლის ყველა ვარიანტს ახასიათებს.

მცირე მოცულობის წერილის მიუხედავად, ვფიქრობთ, ნათლად ჩანს, რომ აღმოსავლურ-ქრისტიანული სამყაროს კერამიკული ხელოვნების მამოძრავებელ ტენდენციებს მისი მთავარი კერა – ბიზანტია წარმართავს და საქართველოსაც საშუალებას აძლევს შემოქმედებითად აითვისოს რელიგიური აზროვნებით სრულიად განსხვავებული ირანული კულტურის პროგრესული მხატვრული ელემენტები.

Maia Izoria

Tbilisi State Academy of Arts

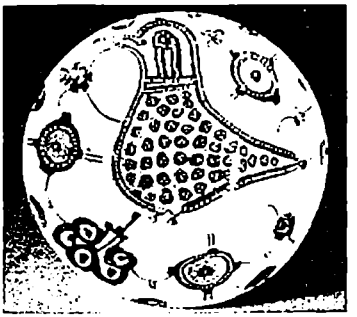
MIDDLE AGES GEORGIAN PICTORIAL CERAMICS ON ORIENTAL CULTURES' BACKGROUND

1. In Middle Ages Ceramics the emergence of new pictorial forms and technical means starts from the Early Christian era. With the confluence of Greek-Hellenistic traditions and the forms of West, mainly Iran ceramics the samples have been established, which are found on the territory of those countries, which were under the influence of not only Byzantium, but Imperia and till now it has not been learnt. The symbolic of the décor of the motives (geometric, plant, bird and animals, human images) expressed in scientific literature does not rely only on Christian world point of view. Some of them are related to oldest epoch universes with their content and includes the reflection of cosmogony; mythos and beliefs remained among people.

2. Georgian ceramics gets adjusted to that time world leading tendencies and even during the Middle Ages keeps the self-being. Promoting the decorative tendencies gave the advantage to the clay colored samples and finished with the wide spread of glazed techniques. Though in parallel with it the usage of traditional technique of angoba.

3. The massive usage of ceramics in Georgia established many centers (Tbilisi, Rustavi, Dmanisi, Mtskheta, Kaspi, Areshi, Ikalto, Gavazi, Gudarekhi, Ujarma and many others). The samples of red clay and fiance made graving, painting with salts and angoba on wet ketsi, the opaque colored under-glazed paints (rusts, stone minerals) are formed with different (spotty, ashy) technique and during the times it reaches splendid polychrome.

4. The stylistic features of Georgian Ceramics of Middle Ages much clearly reveal clay monuments' comparative analysis of those countries which are included in the circle of Oriental Cultures.



1. კერამიკული თეფში, ირანი, X ს.



2. კერამიკული თეფში, ბიზანტია, კორინთო, XI ს.



3. კერამიკული ჭურჭლის ფრაგმენტი, ბიზანტია, ანისი, XII-XIII ს.ს.



4. კერამიკული ჭურჭლის ფრაგმენტი. საქართველო. დმანისი, XI-XIII ს.ს



5 ჯამი. საქართველო. თბილისი,
XII-XIII ს.ს.

თენგიზ ირემაძე

ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტი გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი, თბილისი

ანტიკურობისა და ბიზანტიის ფილოსოფიური ტრადიცია ანტონ ბაგრატიონის შემოქმედებაში

ფილოსოფიური იდეების მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის ერთ ძალიან მნიშვნელოვან კონცეპტს: ესაა **ტრადიციის** კონცეპტი. მიუხედავად იმისა, რომ **ტრადიცია**, ხშირად, თეოლოგიის საკუთრებად ითვლება, ის ფილოსოფიის ისტორიისთვის საჭირო ცნებაცაა. ტრადიციის კონცეპტი უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებს ჰერმენევტიკული ველის მოსახაზად, **გაგების** ცნების სრულყოფილად გააზრებას ტრადიციის გარეშე ვერ შევძლებთ[1]. და ეს მიუხედავად იმისა, რომ ფრიდრიხ ნიცშემ თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის ერთ-ერთი მაქსიმა 1890 წელს ასე გამოხატა: "რაც დღეს ყველაზე მძლავრ თავდასხმას განიცდის, ესაა ტრადიციის ინსტინქტი და ნება-სურვილი. ყველა ინსტიტუცია, რომელიც თავის სათავეს ამ ინსტინქტიდან იღებს, მოდერნის სულისკვეთებასა და გემოვნებას ეწინააღმდეგება"[2]. ნიცშეს ეს საყურადღებო მოსაზრება კორექტირებას საჭიროებს! თუკი ემპირიული, ზუსტი მეცნიერებანი თავიანთი ტრადიციის მიმართ ხშირად სკეპტიკურად არიან განწყობილნი, ფილოსოფია თავის ტრადიციას ვერ უარყოფს.

---

[1] **ტრადიციისა** და **კონცეპტის** თეორიული ასპექტების შესახებ ძალიან საგულისხმო მოსაზრებები აქვს გამოთქმული პროფ. გიორგი ბარამიძეს თავის ერთ-ერთ უახლეს გამოკვლევაში: "ნეოპლატონიზმი თანამედროვეობის კონტექსტში" // (ნეო)პლატონიზმი და თანამედროვეობა. თენგიზ ირემაძის ნიგნისადმი – "აზროვნების კონცეფციები ნეოპლატონიზმში" – მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები. *გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი, 30 ივნისი, 2008 წელი*, რედაქტორ-შემდგენელნი: გ. ბარამიძე, მ. გოგატიშვილი, ლ. ზაქარაძე, უ. რ. იეკი, დ. ლეისი, თბ., 2009, 14-16.

F. Nietzsche, Gesammelte Werke. Musarion-Ausgabe, München, 1922 ff., Bd. 18, S. 56.

ფილოსოფიას საკუთარი ტრადიციის მიმართ განსხვავებული მიმართება აქვს. ეს რომ ასეა, ამას ახალი დროის დიდი ქართველი მოაზროვნის, ანტონ ბაგრატიონის (1720-1788) თეორიული ნააზრევის განხილვისას ვაჩვენებთ[3]. ანტონთან, თავდაპირველად, ტრადიციის საყურადღებო შესწავლა-ათვისება, შემდეგ მისი ტრანსფორმირების მცდელობა, ხოლო ბოლოს კი ამ ტრადიციის რღვევისა და გადალახვის მძლავრი სურვილი შეინიშნება. წინამდებარე სტატია ამ საკითხის განხილვას ეხება: აქ ინტერპრეტაციის მთავარ ძაფს წარმოადგენს ანტონ ბაგრატიონის მიერ არისტოტელეს ლოგიკური მოძღვრების ანალიზი, ხოლო ანტიკური და ბიზანტიური ფილოსოფიური ტრადიცია კი მასთან მიმართებაშია წარმოჩენილი.

ანტონ ბაგრატიონის ფილოსოფიურ შემოქმედებაში, უწინარეს ყოვლისა, პლატონისა და არისტოტელეს კონცეფციებია განხილული. მისი მთავარი ნაშრომის – "სპეკალი"[4] – პრობლემების ანალიზისას, იგი პლატონის დიალოგებსა და არისტოტელეს თხზულებებს ეყრდნობა. "სპეკალის" პირველ ნაწილში ცნების, წინადადებისა და დასკვნის თეორიები პლატონის მოხმობით, მაგრამ, განსაკუთრებით კი, არისტოტელეს მეშვეობითაა განვითარებული. ამ ნაშრომის მეორე ნაწილშიც ორივე ფილოსოფოსი ფართოდაა გათვალისწინებული. აქ გამოკვლევის ძირითად საგანს ქმნის "ადგილნი დიალექტიკისანი": დიალექტიკის პლატონისეულ და არისტოტელესეულ გაგებას ანტონ ბაგრატიონი დაწვრილებით განმარტავს. "სპეკალის" მესამე ნაწილი სულის შესახებ მოძღვრებას ეხება. აქაც პლატონისა და არისტოტელეს მოსაზრებები ანტონ ბაგრატიონის შემეცნების თეორიის საფუძველს ქმნის.

---

[3] ანტონ ბაგრატიონის ფილოსოფიური მოღვაწეობის შესახებ იხ. ვ. პარკაძე, ანტონ I-ის მიერ თარგმნილი ვოლფის "თეორიული ფიზიკა" და მისი კომენტარები // თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 68: ფიზიკის მეცნიერებათა სერია I (თბილისი, 1959), 1-37; ა. კობაძე, ფილოსოფიის როლი და მნიშვნელობა ანტონ I-ის ნააზრევში // საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე. ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, № 1 (თბ., 1983), 43-57; T. Iremadze, Die Rezeption der Aristotelischen Logik im georgischen Denken der Neuzeit: Anton Bagrationi und seine Aristoteles-Studien, in: Georgica. Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens, Bd. 29 (Aachen, 2006), S. 135-143.

[4] ანტონ პირველი (= ბაგრატიონი), სპეკალი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო გ. დედაბრიშვილმა, თბ., 1991.

* * *

ანტონ ბაგრატიონი წინასოკრატელთა ფილოსოფიასაც (პერაკლიტე, პითაგორა, დემოკრიტე, პარმენიდე) ეყრდნობა. ეს მოაზროვნეები და მათი განაზრებანი "სპეკალის" შემეცნების თეორიული საკითხების გადმოცემისას ასრულებენ მნიშვნელოვან როლს. ანტონი, სულის არსების განხილვისას, წინასოკრატელთა შემორჩენილ ფრაგმენტებს ხშირად მოიხმობს – მათ ზოგიერთ აზრს ეთანხმება, უფრო ხშირად კი აკრიტიკებს წინასოკრატელთა ფილოსოფიურ შეხედულებებს. ასეთივე ვითარება გვაქვს ელინისტური ფილოსოფიის რეცეფციის შემთხვევაშიც. მართალია, ანტონი ელინისტ ფილოსოფოსებს სათანადოდ აფასებს, მაგრამ მათ მოსაზრებებსაც ხშირად აკრიტიკებს. სტოელთა ფილოსოფია და ეპიკურეს მოძღვრება მისთვის კარგად იყო ცნობილი. სენეკას მოძღვრება "სპეკალის" შემეცნების თეორიული პრობლემატიკის განხილვისას პოზიტიურადაა შეფასებული, ხოლო ეპიკურეს შეხედულებანი კი სულის შესახებ მძაფრადაა გაკრიტიკებული.

ანტიკური ფილოსოფიური ტრადიციის ასეთი ფართო სპექტრის მოხმობის მიუხედავად, უნდა ითქვას, რომ ანტონ ბაგრატიონის ფილოსოფიური ინტერესი მაინც არისტოტელეს მოძღვრებასთანაა დაკავშირებული. ეს არცაა გასაკვირი!

ახალი დროის ქართულ აზროვნებაში არისტოტელეს ფილოსოფიას ეჭირა უპირატესი ადგილი[5]. იმუამინდელი ქართველი მკვლევრები არ იზღუდებოდნენ არისტოტელიზმის მარტოოდენ საკუთარი გაგებით, არამედ თავიანთ კვლევაში ითვალისწინებდნენ როგორც სომხურ (პირველ ყოვლისა, დავით უძლეველის, სვიმეონ ჯუღაეცის) და ბერძნულ (არისტოტელეს ანტიკურ ეგზეგეტებს – პორფირიოსს, ამონიოს ერმისს და სხვ.)[6], ისე არისტოტელეს კვლევის დასავლურ-ევროპულ ტრადიციას (ალბერტ დიდს, ლაიბნიცს, ვოლფსა და ვოლფის მოწაფეთა სასკოლო ფილოსოფიას)[7].

ანტონ ბაგრატიონის შემოქმედების განსაკუთრებულობას ქმნის სწორედ არისტოტელიზმის ამ სხვადასხვაგვარ ტრადიციათა და მათი კომბინაციის ათვისება – კვლევის საკუთარ მიზნებთან ერთად. თავის ადრინდელ

---

[5] თ. ირემაძე, არისტოტელეს "კატეგორიები" მათი ანტიკური კომენტარების შუქზე // საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე. ფილოსოფიის სერია, № 2 (თბილისი, 2005), 157.

[6] თ. ირემაძე, არისტოტელეს "კატეგორიები" მათი ანტიკური კომენტარების შუქზე, გვ. 157.

[7] T. Iremadze, Die Rezeption der Aristotelischen Logik im georgischen Denken..., 139.

ნაწარმოებში, "სპეკალი" (1752)[8], იგი არა მარტო საგანგებოდ ეხება არისტოტელეს ფილოსოფიას, არამედ აგებს თავის ფილოსოფიურ სისტემასაც, არისტოტელური აზროვნების ინტერპრეტაციისა და ტრანსფორმაციის მეშვეობით. ანტონ ბაგრატიონის შემეცნების თეორია, პირველ ყოვლისა, ეფუძნება არისტოტელეს ლოგიკურ გამოკვლევებს: მისი ფილოსოფიური განაზრების უმნიშვნელოვანესი კატეგორიები განხილულია მჭიდრო კავშირში როგორც არისტოტელესთან, ისე არისტოტელეს ანტიკურ და შუა საუკუნეებში მოღვაწე კომენტატორებთან. "სპეკალში" ვრცლად არის ასახული არისტოტელეს ქრისტიანული განმარტებანი და იმ ავტორთა თხზულებები, რომლებიც საქართველოშია გავრცელებული (იოანე დამასკელი, არისტოტელეს სომეხი და ქართველი მიმდევრები). ამით ანტონ ბაგრატიონმა მოგვცა არისტოტელეს ფილოსოფიის სპეციფიკური ინტერპრეტაცია, რითაც ნაყოფიერი გზა მისცა საკუთარი აზრის განვითარებას.

არისტოტელეს ფილოსოფიის გავრცელებასა და ინტენსიურ გათვალისწინებას ახალი დროის ქართულ აზროვნებაში ხელი შეუწყო შემდეგმა ისტორიულმა გარემოებებმა:

1. შუა საუკუნეებისდროინდელმა ქართულმა არისტოტელურმა ტრადიციამ: იმჟამად, საქართველოში, ინტენსიურად სწავლობდნენ და თარგმნიდნენ არა მარტო სტაგირელის თხზულებებს, არამედ არისტოტელეს თვალსაჩინო ეგზეგეტთა ურიცხვ კომენტარებსაც. ამ საქმეს დიდი ღვაწლი დასდო შუა საუკუნეებში მოღვაწე ცნობილმა მოაზროვნემ არსენ იყალთოელმა (მე-11 ს.). თავად ანტონ ბაგრატიონიც ხაზს უსვამს არსენ იყალთოელის ლოგიკურ თხზულებათა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას[9].

2. არისტოტელეს ფილოსოფიამ დიდწილად განსაზღვრა ფილოსოფიური აზროვნება იმ კავკასიური ქვეყნებისა, სადაც ქრისტიანობამ მოიკიდა ფეხი[10], ვინაიდან იქ მუდამ დიდ მნიშვნელობას

---

[8] "სპეკალი" – ქართულად "ძვირფასი ქვები" – ანტონ ბაგრატიონთან უნდა ნიშნავდეს საყურადღებო ფილოსოფიური აზრების ნაკრებს. "სპეკალი" შედგება 153 თავისაგან და დაყოფილია 3 ნაწილად; ესენია: 1. კატეგორიები (თ. 1-87); 2. "ადგილნი დიალექტიკისანი" (თ. 90-119); 3. სულის შესახებ (თ. 121-149). ამის შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I: ძველი ქართული ლიტერატურა, თბილისი, 1960, 384.

[9] ანტონ ბაგრატიონს გაუბათილებლად მიაჩნდა არსენის ლოგიკური არგუმენტები; იხ. გ. თევზაძე, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი, 1996, 185. არსენ იყალთოელის შემოქმედების თაობაზე იხ. შ. ხიდაშელი, ქართული ფილოსოფიის ისტორია (IV-XIII სს.), თბ., 1988, 198-215.

[10] აქ, უნინარეს ყოვლისა, გასათვალისწინებელია გვიანანტიკური ხანის, შუასაუკუნეებისა და ახალდროინდელი სომხური და ქართული კომენტარები არისტოტელეს

ანიჭებდნენ არისტოტელურ აზროვნებას ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელებისა და განმტკიცებისათვის. არისტოტელეს თხზულებათა კვალიფიციური ცოდნითა და კომენტირებით კავკასიაში უპირატესად გამოირჩეოდნენ სომეხი და ქართველი ფილოსოფოსები. ახალ დროში, სომხებსა და ქართველებს შორის აზრთა მჭიდრო ურთიერთგაცვლა-გამოცვლაც ხდებოდა, რამაც გზა მისცა მათს ერთობლივ ნაყოფიერ მოღვაწეობას[11].

3. ახალდროინდელ საქართველოში გერმანულმა სასკოლო ფილოსოფიამ და ფრანგული განმანათლებლობის ნარმომადგენლებმა გზა გაიკვალეს თარგმანისა და ანალიზის შემწეობით. ისიც უნდა დავძინოთ, რომ, იმ ხანად, კვლევის შუაგული არისტოტელეს ნააზრევის სპეციფიკურ გაგებას ეჭირა[12].

ანტონ ბაგრატიონი არა მარტო "სპეკალში", არამედ სხვა ფილოსოფიურ თხზულებებშიაც ინტენსიურად ეხება არისტოტელეს ფილოსოფიას, 1767 წელს კი, მან ხელი მიჰყო "კატეგორიათა" კომენტირებას[13]. ამ კომენტარებს, მსგავსად ავტორის სხვა მრავალი გამოკვლევისა, ჯერაც არ უხილავს მზის სინათლე; მისი გამოცემა კი, სათანადო განმარტებებით, გადაუდებელი საქმეა, ვინაიდან ეს სრულყოფილად გამოკვეთს არისტოტელეს სახეს ანტონ ბაგრატიონის შემოქმედებაში, ხოლო არისტოტელეს ახალდროინდელი ქართული ინტერპრეტაცია, მჭიდრო კავშირში მყოფი არისტოტელეს შუასაუკუნეებისდროინდელ ქართულ გაგებასთან, საბოლოოდ, ნაყოფიერს გახდის არისტოტელეს კვლევას მთლიანობაში.

ტექსტებისა; ამის შესახებ იხ. გ. დედაბრიშვილი, იოანე ბაგრატიონის "კალმასობის" ფილოსოფიური ნაწილის გამოკვლევა და ლექსიკონი, თბილისი, 1974; ამონიოს ერმისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში. ტექსტები გამოსაცემად მოამზადეს ნ. კეჭაღმაძემ და მ. რაფავამ. გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებელი დაურთო მ. რაფავამ, თბ., 1983.

11 ამასთან მიმართებაშივე საგულისხმოა: Ш. И. Нуцубидзе, Армяно-грузинские философские отношения // Ш. И. Нуцубидзе, История грузинской философии, Тбилиси, 1988, 447-471.

12 აქვე ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ ახალი დროის ქართულ აზროვნებაში ნაყოფიერად იქნა ათვისებული და ინტერპრეტირებული ევროპული ფილოსოფია. იმჟამად ინტენსიურად სწავლობდნენ და იკვლევდნენ არა მარტო გერმანელ, არამედ ფრანგ ფილოსოფოსთა თხზულებებსაც. ეს გონის ისტორიულად საყურადღებო ფაქტი დღემდე შეუსწავლელია მეცნიერულად. მრავალი ხელნაწერი, რომლებმაც შემოგვინახა ქართული თარგმანები და კომენტარები იმდროინდელი ევროპული ფილოსოფიისა, უხვ ცნობებს გვანვდის იმ ხანად გერმანული და ფრანგული აზროვნების აქტუალობის თაობაზე საქართველოში.

13 ანტონ პირველი (= ბაგრატიონი), კატიღორია, სიმეტნეა (საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ხელნაწერი A-233).

ანტონ ბაგრატიონი – განსაკუთრებით თავისი მოღვაწეობის გვიანდელ საფეხურზე – ახდენს არისტოტელეს ლოგიკის არა მარტო ფორმალურ ინტერპრეტაციას, არამედ მის ერთგვარ ონტოლოგიზებასაც, კარს მომდგარი დროის მოთხოვნილებებისდა შესაბამისად. ანტონ ბაგრატიონმა ქართულად თარგმნა გერმანული სასკოლო ფილოსოფიის არაერთი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა. და, აი, სწორედ თავისი მოღვაწეობის გვიანდელ საფეხურზე იგი აზუსტებს და განავრცობს არისტოტელეს მისეულ ინტერპრეტაციას, ხსენებული ფილოსოფიიდან მოპოვებული ცოდნის ინტენსიური გამოყენების საფუძველზე. აქ, უმთავრესად, უნდა ვახსენოთ რუსეთსა და საქართველოშიაც იმ ხანად მეტად ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსის, ფრიდრიხ ქრისტიან ბაუმაისტერის (1709-1785) სახელი[14].

ანტონ ბაგრატიონის ადრეული შემოქმედება, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, ანტიკური ფილოსოფიური ტრადიციის ნაყოფიერი შესწავლა-ათვისებით ხასიათდება. ამ საქმეში ის სათანადოდ ითვალისწინებდა ბიზანტიური ფილოსოფიის (იოანე დამასკელი, მაქსიმე აღმსარებელი და ა.შ.) მიღწევებსაც. არისტოტელეს "კატეგორიების" ანალიზისას ის ინტენსიურად იყენებდა იოანე დამასკელის ნაშრომებს, კერძოდ, მის "დიალექტიკას". სულის არსისა და შემეცნების თეორიული პრობლემების გადმოცემისას კი, იოანე დამასკელსა და ეკლესიის სხვა მამებთან ერთად, მოხმობილია მაქსიმე აღმსარებლის მოსაზრებანი. მაშასადამე, თავისი შემოქმედების ადრეულ ეტაპზე ანტონი ანტიკური ფილოსოფიის ბიზანტიური ფილოსოფიური მემკვიდრეობით ახსნა-განმარტებას არ ერიდებოდა!

ანტონ ბაგრატიონის შემოქმედების გვიანდელ ეტაპზე ეს თეორიულ-მეთოდოლოგიური მიდგომა, გარკვეულწილად, იცვლება. იგი, ამჯერად, არისტოტელეს "კატეგორიების" თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას აკრიტიკებს, კერძოდ კი, არისტოტელეს გვიანანტიკურ და შუასაუკუნეებისდროინდელ ინტერპრეტატორებს. ასე, მაგალითად, "კატეგორიების" განმარტება პორფირიოსის მიერ, მისი აზრით, დროის მოთხოვნებს ვეღარ აკმაყოფილებს. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ანტონი არისტოტელეს "კატეგორიების" იოანე დამასკელისეულ განმარტებას აკრიტიკებს, რადგან მან არისტოტელეს ლოგიკა თეოლოგიური და არა ფილოსოფიური მიზნებისთვის გამოიყენა. ანტონის აზრით კი, არისტოტელეს ლოგიკა ფილოსოფიურად უნდა იქნეს გამოყენებული. აქედან გამომდინარე, შე-

[14] ფრ. ქრ. ბაუმაისტერი, ფილოსოფიური თხზულებანი (საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ხელნაწერი S-251); ფრ. ქრ. ბაუმაისტერი, დასაბამი ფილოსოფიისა ახლისა (საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ხელნაწერი S-293); ასევე შდრ. W. Goerdt, Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke, Freiburg – München, 1984, 170-173.

იძლება ითქვას, რომ სახეზე გვაქვს ტრადიციასთან მიმართების ახალი პარადიგმა: ანტონი შუა საუკუნეების სქოლასტიკურ აზროვნებას ემიჯნება და ანტიკური ფილოსოფიური სამყაროს (ტრადიციის) ხელახალი რეცეფციის შესახებ, ანუ მისი რეინტერპრეტაციის შესახებ საუბრობს[15].

Tengiz Iremadze

Institut für Philosophie und Sozialwissenschaften
Grigol Robakidze Universität Tbilissi, Georgien

DIE PHILOSOPHISCHE TRADITION DER ANTIKE UND BYZANZ IM WERK DES ANTON BAGRATIONI

Anton Bagrationi (1720-1788) war ein bedeutender georgischer Denker der Neuzeit, der sich aus der Perspektive der Moderne intensiv der antiken und byzantinischen Tradition der Philosophie widmete. Durch Rückgriff auf den Wissenschaftsbegriff der Antike entwickelte er ein eigenständiges Konzept von Wissenschaft bzw. Philosophie. Deshalb kommt das Denken der antiken Philosophen oder Dichter auch häufig in seinem philosophischen Werk zur Sprache; signifikante Dokumente seiner umfassenden Rezeption antiken und byzantinischen Denkens finden sich vor allem im *Spekali* (1752) und im *Kategorienkommentar* (1767). Von den Philosophen der Antike zog er die Vorsokratiker, Sokrates, Platon und Aristoteles herbei. Bei den byzantinischen Denkern erlangten in seinen Schriften hauptsächlich Maximus Confessor und Johannes von Damaskus eine bemerkenswerte Beachtung. Daher erkannte Anton Bagrationi auch die grundlegende Bedeutung der antiken und byzantinischen philosophischen Kultur für die Struktur der Neuzeit bzw. des neuzeitlichen Denkens.

[15] შდრ. თ. ირემაძე, არისტოტელეს "კატეგორიები" მათი ანტიკური კომენტარების შუქზე, 157.

მაია კაკაშვილი

თსუ კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკის და ნეოელინისტიკის ინსტიტუტი, თბილისი

რუსთველური მიჯნურობა და სიყვარულის კონცეფცია ბერძნულ რომანში

(ბიზანტიური სატრფიალო რომანის მაგალითზე)*

"ვეფხისტყაოსანი" და აღმოსავლეთისა თუ დასავლეთის ლიტერატურული ძეგლები მრავალჯერ ქცეულა ურთიერთშედარების საგნად. მეცნიერები არ ინტერესდებოდნენ XI-XII ს-ის ბიზანტიური საერო ლიტერატურის ნიმუშებით, მიუხედავად მჭიდრო ქართულ-ბიზანტიური პოლიტიკური, კულტურული და ლიტერატურული ურთიერთობებისა.

ურთიერთმიმართების დადგენას მკვლევართა მხოლოდ მცირე ნაწილი მიიჩნევდა საშურ საქმედ, რადგან, მათი აზრით, "ვეფხისტყაოსანი გაცილებით მეტ ტიპოლოგიურ და იდეურ სიახლოვეს ამჟღავნებს" ბერძნულ-ბიზანტიური ლიტერატურის ნიმუშებთან[1]. თუმცა, ზ. გამსახურდია და ვ. ნოზაძე ბერძნული რომანის მხოლოდ ზოგადი მიმოხილვით კმაყოფილდებიან.[2]

---

* აღნიშნული პროექტი განხორციელდა საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური ხელშეწყობით (გრანტი № GNSF/PRES08/1-303).

1 ზ. გამსახურდია, ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, თბ., 1991, 316.

2 ზ. გამსახურდია ევმატიოს მაკრემბოლიტესის რომანზე ს. პოლიაკოვას ნაშრომზე დაყრდნობით მსჯელობს (ზ. გამსახურდია, ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება... 313-316). ვ. ნოზაძე კი ქარიტონ აფროდისიელის, ქსენოფონ ეფესელის, ლონგოსის, პელიოდორეს, აქილევს ტატიოსის, თეოდოროს პროდრომოსის, ნიკიტა ევგენიანესა და ევმატიოს მაკრემბოლიტესის თხზულებათა მხოლოდ მოკლე შინაარსებს გადმოგვცემს და რ. ფლასელიერის მოსაზრების მოხმობით კმაყოფილდება (R. Flaceliere, l'Amour en Grece. Chap. VII. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთმეტყველება, პარიზი, 1975, 39.)

"ვეფხისტყაოსნისა" და ბერძნული რომანის ურთიერთმიმართების კვლევას გამორჩეული ყურადღება ალ. ალექსიძემ დაუთმო. მისი ვარაუდით, საინტერესო მასალას მოგვცემდა ბიზანტიური სატრფიალო და სარაინდო რომანებისა და რუსთველის პოემის ანალიზი, მათ შორის მსგავსება-განსხვავებათა გამოვლენის თვალსაზრისით: "ბიზანტიური საერო მწერლობისადმი და, კერძოდ, რომანებისადმი ჩვენი ინტერესის უმთავრეს საფუძველს ყოველთვის წარმოადგენდა რუსთველი. ჩვენი ღრმა რწმენით, რუსთველოლოგიური პრობლემატიკის სრულფასოვანი კვლევა შეუძლებელია იმ კულტურული პროცესების ცოდნისა და გათვალისწინების გარეშე, რომლებიც მიმდინარეობდა მეზობელ და საქართველოსთან ესოდენ მჭიდროდ დაკავშირებულ ბიზანტიაში"[3].

რა თქმა უნდა, პირველ რიგში საკვლევია მიმართება "ვეფხისტყაოსანსა" და ბიზანტიურ სატრფიალო რომანს შორის, რადგან რომანისტების: ევმატიოს მაკრემბოლიტესის ("ამბავი ისმინესი და ისმინიასისა"), თეოდოროს პროდრომოსის ("როდანთე და დოსიკლე"), კონსტანტინოს მანასეს ("არისტანდროსი და კალითეა") და ნიკიტა ევგენიანეს ("დროსილასა და ქარიკლეს სიყვარულის 9 წიგნი") თხზულებები სწორედ იმ დროს დაიწერა, რა ეპოქაშიც რუსთველი ქმნიდა თავის გენიალურ ნანარმოებს[4].

უნდა აღინიშნოს, რომ საფუძვლიანი კვლევისთვის აუცილებელია "ვეფხისტყაოსნის" შედარება ბიზანტიური სატრფიალო რომანების წინამორბედ და მომდევნო ხანის რომანებთანაც[5].

წინამდებარე სტატიაში შევადარებ რუსთველურ მიჯნურობასა და ბერძნული რომანის სიყვარულის კონცეფციას. კვლევა ეყრდნობა ერთერთი ბიზანტიელი რომანისტის, ევმატიოს მაკრემბოლიტესის თხზულების მაგალითს, რადგან "ვეფხისტყაოსანშიცა" და "ამბავი ისმინესი და ისმინიასისაშიც" მეცნიერები ხედავენ როგორც შუასაუკუნეების, ასევე რენესანსისთვის დამახასიათებელ მთელ რიგ ნიშნებს. ს. პოლიაკოვას აზრით, ევმატიოს მაკრემბოლიტესის თხზულება ბერძნულ რომანთან შედარებით "წინ იხედებოდა" და ახლოს იყო შუასაუკუნეების ხელოვნებასთან. ალ.

---

[3] ალ. ალექსიძე, ბერძნული სარაინდო რომანის სამყარო, XIII-XIV სს., თბ., 1976, 4.

[4] ალ. ალექსიძე, გვიანბერძნული რომანი და პელიოდორეს "ეთიოპიკა", ნიგნში: პელიოდორე, ეთიოპიკა, ძველბერძნული რომანი, თარგმანი გიგლა სარიშვილისა, მეორე გამოცემა, ლოგოსი, თბ., 2008, 14.

[5] ეს რომანებია: ა) I-III ს-ის რომანები: 1) ქარიტონ აფროდისიელის "ქერეასისა და კალიროეს შესახებ", 2) ქსენოფონ ეფესელის "ეფესიაკა" ("ანთიასა და პაბროკომესის ეფესური ამბავი"), 3) აქილევს ტატიოსის "ამბავი ლევკიპესა და კლიტოფონზე", 4) ლონგოსის "მწყემსური ამბავი დაფნისისა და ქლოეს შესახებ". ბ) XII-XIV ს-ის სარაინდო რომანები: 1) "კალიმაქოსი და ქრისოროე", 2) "ბელთანდროსი და ხრისანცა", 3) "ლიბისტროსი და როდამნე".

ალექსიძე მიიჩნევს, რომ ბიზანტიური რომანი დაკავშირებულია ყველა იმ საზოგადოებრივ თუ მხატვრულ მოვლენასთან, რომლებიც ქმნიან ე. წ. ბიზანტიური აღორძინების ატმოსფეროს. რომანი, რომლის სულისკვეთებაც არის მიწიერი სიყვარული და სილამაზის აპოლოგია, რომლის ატმოსფერო არის ანტიკური წარმართული ატმოსფერო, რომლის შინაარსში ქრისტიანული ელემენტების აღმოჩენა შეუძლია მხოლოდ მეცნიერის დაკვირვებულ თვალს, ეს რომანი, რა თქმა უნდა, ბიზანტიური აღორძინების ტიპურ მოვლენას წარმოადგენს[6].

მხატვრულ ლიტერატურაში ბიზანტიური სატრფიალო რომანი ერთგვარი აღმოჩენაა... და სიყვარულის ახალ იდეალს გზას უკაფავს მომავლისკენ, ევროპული კულტურისა და ლიტერატურისკენ[7]. ამ ნიშნით იგი გაბედულად შეგვიძლია შევადაროთ "ვეფხისტყაოსანს", რადგან "გარდატეხა სიყვარულის გააზრებაში სწორედ აქ (რუსთველთან – მ. კ.) მოხდა და რენესანსის ეპოქისეული კონცეფციები მხოლოდ ამ სიახლის დაზუსტება, დახვეწა და დაკანონებაა"[8].

"თუ ჩვენ ვეფხისტყაოსნის წინასიტყვაობაში წარმოდგენილ მიჯნურთა ზნეობას შევადარებთ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მწერლობის სამიჯნურო ზნეობას, ბევრ საერთოს ვიპოვით", – ამბობს ვ. ნოზაძე[9]. მართლაც, არაერთი მსგავსების აღმოჩენაა შესაძლებელი რუსთველურ მიჯნურობასა და ბერძნული რომანის სიყვარულის კონცეფციას შორის[10]:

1) მიჯნურობა რუსთველისთვის საზოგადოებრივი ინსტიტუტია თავისი მკაცრად განსაზღვრული სავალდებულო ნორმებითა და წესებით[11]. იდეალურ მიჯნურს უნდა ამკობდეს მთელი რიგი სავალდებულო თვისებები: მიჯნურსა თვალად სიტურფე ჰმართებს, მართ ვითა მზეობა,/სიბრძნე, სიუხვე, სიმდიდრე, სიყმე და მოცალეობა,/ენა, გონება, დათმობა, მძლეთა მებრძოლთა მძლეობა,/ვისცა ეს სრულად არა სჭირს, აკლია მიჯნურთ ზნეობა (23)[12].

---

6 ალ. ალექსიძე, ბერძნული სარაინდო რომანის სამყარო..., 9.

7 ალ. ალექსიძე, ბერძნული სარაინდო რომანის სამყარო..., 95.

8 ე. ხინთიბიძე, შოთა რუსთველისა და დანტე ალიგიერის სიყვარულის კონცეფციათა ტიპოლოგიური მიმართებისათვის, წიგნში: შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული "ვეფხისტყაოსანში", თბ., 1993, 167-168.

9 ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთმეტყველება..., 104.

10 სტატიაში წარმოდგენილია მსგავსებათა მხოლოდ ნაწილი. აქ არ განვიხილავ: ა) სიყვარულისგან გონების დაკარგვის მოტივს, ბ) შეყვარებული – გახელებული, თუმცა, ამავდროულად, გონებით მოქმედი პიროვნება, გ) სიყვარული და მოვალეობა, დ) სატრფოს საძებნელად ველად გაჭრა, ე) სასიყვარული წერილები და სხვ.

11 ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა..., 34.

12 შოთა რუსთველი, ვეფხისტყაოსანი, აკაკი შანიძისა და ალექსანდრე ბარამიძის რედაქციით, თბ., 2006.

ბერძნულ რომანებში წესად არ არის მოცემული მიჯნურთათვის სავალდებულო თვისებები, თუმცა ყველა რომანში მეტ-ნაკლებად გატარებულია იგივე პრინციპები. კერძოდ: ბერძნული რომანის შეყვარებული წყვილი სილამაზით გამოირჩევა თანატოლებში, ისინი ახალგაზრდები არიან, არისტოკრატულ ოჯახს წარმოადგენენ და უამრავი ფათერაკის გადალახვას ახერხებენ სიყვარულისა და ერთად ყოფნისთვის.

2) XII ს-ის რომანები ამკვიდრებენ სუფთა და ამაღლებული სიყვარულის იდეას.

XII ს-ის რომანისტები გადაჭრით ემიჯნებიან ყოველივე ანომალიურს, რაც ბერძნულ სატრფიალო რომანში აშკარად იკითხება[13].

ევმატიოს მაკრემბოლიტესა აითვისა ელინისტურ რომანში ჩამოყალიბებული სიყვარულის პრინციპები, თუმცა მასში ანტიკური რომანის სიყვარული კიდევ უფრო დახვეწილი და სრულქმნილია.

რუსთველიც უარყოფს უგულო სიყვარულსა და უგულო ხვევნა-კოცნას: ხამს მიჯნური ხანიერი, არ მეძავი, ბილწი, მრუში,/რა მოაშორდეს მოყვარესა, გაამრავლოს, სულთქმა, უში,/გული ერთსა დააჯეროს, კუშტი მიჰხვდეს, თუნდა ქუში;/მძულს უგულო სიყვარული, ხვევნა, კოცნა, მტლაშა-მტლუში (25).

შოთა რუსთველი სამეფო ტახტზე მსხდომი თინათინისა და ავთანდილის შესახებ პოემის ბოლოს ამბობს:

ნუ მეჭვ მიჯნურად მათებრსა ნუცა თუ რამინს და ვისსა (1542).

ვ. ნოზაძის განმარტებით, თინათინისა და ავთანდილის "მიჯნურობა არის მაღალი, წმიდა სიყვარული, რომელიც ქორწინებით თავდება და არა ხორცადი, ეროტიკული, მსგავსი ვისის და რამინის სიყვარულისა"[14].

ასევე წმინდაა ნესტანისა და ტარიელის სიყვარულიც. "ვეფხისტყაოსანში ასახული სიყვარული მართლაც უაღრესად ადამიანურია, მაღალზნეობრივი, მგრძნობელობითი... ნესტანისა და ტარიელის (თინათინისა და ავთანდილის) სიყვარული ამქვეყნიური, ბუნებრივი, მიწიერი, ხორციელი სიყვარულია, ოღონდ მაღალზნეობრივი და ამაღლებული"[15].

3) "ვეფხისტყაოსნის" მსგავსად, ბერძნულ რომანშიც ხდება უმწიკვლობის შენახვა მიჯნურთან ურთიერთობაში მათ დაქორწინებამდე.

"ბერძნული ცხოვრების ოჯახში, ცოლქმრულ დამოკიდებულებაში მოითხოვებოდა სინმინდე, თავდაჭერა, ერთგულება, (რომელიც ცხადია),

---

13 არატრადიციული ურთიერთობის მაგალითები მოცემულია რომანებში: აქილევს ტატიოსის "ლევკიპე და კლიტოფონი", ლონგოსის "დაფნისი და ქლოე".

14 ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთმეტყველება..., 107, 132.

15 ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა..., 132-133.

ხშირად ირღვეოდა, მაგრამ მოითხოვებოდა იგი. არტემისისა და ათენას კულტი (რომლებიც იყვნენ ქალწულთა ღმერთები), სავალდებულო იყო ასულთათვის, რათა ისინი გათხოვებამდე უმანკო დარჩენილიყვნენ, სანამ ისინი აფროდიტეს კულტზე გადავიდოდნენ"[16]. ანტიკური და XII ს-ის რომანების გმირ ქალთა მორალის თანახმად, ისინი ქორწინებამდე შეუპოვრად იცავენ უმწიკვლობას[17].

ევმატიოს მაკრემბოლიტესის რომანის გმირი ქალი ისმინე მხურვალედ ევედრება შეყვარებულს: "ისმინიას, დაინდე ჩემი ქალწულობა, ნუ მოცელავ თავთავს ნაადრევად, ნუ მონყვეტ ჯერ გაუშლელ ვარდს, ნუ შეახებ ხელს უმწიფარ ყურძენს, რათა ნექტარის ნაცვლად ძმარი არ მიიღო. თავთავს მოჭრი, როცა ყანა ოქროსფერი გახდება; მოწყვეტ ვარდს, როცა იგი გაიშლება, დაკრეფ ვენახს, მაგრამ მაშინ, როცა ნახავ, რომ მტევანი დამწიფდა... შენ მიყვარხარ, მაცნევ, და მე არ ვმალავ ჩემს სიყვარულს... მაგრამ არ დავთმობ ჩემს განძს, შევინახავ ქალწულობას და შევინახავ მას შენთვის" (V)[18].

ბერძნული რომანის შეყვარებული წყვილები ფათერაკების გამოვლისა და სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ ქორწინდებიან. თინათინისა და ნესტანის მიჯნურობის მიზანიც ავთანდილსა და ტარიელთან დაქორწინებაა.

4) ბერძნული რომანის სიყვარული არის ძლიერი გრძნობა, რომელიც გმირებს ერთი შეხედვით ეუფლებათ.

აქილევს ტატიოსის რომანის გმირი კლიტოფონი ლევკიპეს მშვენიერებით პირველი დანახვისთანავე იხიბლება. განსხვავებული მდგომარეობაა ლონგოსთან. დაფნისი და ქლოე ბავშვობიდან იცნობენ ერთმანეთს, თუმცა ერთმანეთის ფიზიკურ სილამაზეს მხოლოდ მას შემდეგ შეამჩნევენ, რაც მათ გულებში მანამდე მათთვის უცნობი გრძნობა – სიყვარული დაისადგურებს.

"ერთი შეხედვით" შეყვარების მოტივს ევმატიოსი არ მიმართავს. მასთან სიყვარული თავდაპირველად ცალმხრივი გრძნობაა და გარკვეული დროის გავლის შემდეგ ხდება ამ გრძნობის გაზიარება.

აუცილებელია აღინიშნოს, რომ ქალიშვილის სილამაზის აღწერას ფუნქციური მნიშვნელობა აქვს. მაკრემბოლიტესი ისმინეს სილამაზეს აღ-

---

[16] ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთმეტყველება..., 40.

[17] ალ. ალექსიძე, ბერძნული სარაინდო რომანის სამყარო..., 124.

[18] ევმატიოს მაკრემბოლიტესი, ამბავი ისმინესი და ისმინიასისა, ბერძნულიდან თარგმნა, წინათქმა და კომენტარები დაურთო მაია კაკაშვილმა, რედაქტორი ვ. ასათიანი, თბ., 2006. აქ და შემდგომ ციტატები მოყვანილია აღნიშნული თარგმანიდან.

წერს არა მისი გამოჩენისას, როდესაც ვაჟი მის მიმართ არანაირ გრძნობას არ განიცდის, არამედ ისმინიასის მიერ ქალის შეყვარების მომენტიდან[19].

ავთანდილ-თინათინისა და ტარიელ-ნესტანის სიყვარული განსხვავდება ერთმანეთისგან. "ვეფხისტყაოსნის მკითხველმა თავიდანვე გარკვეულად იცის, რომ ავთანდილს თინათინი უყვარს. როგორ, რა პირობებში მოხდა ავთანდილის მხრივ თინათინის მიმართ სიყვარულის წარმოშობა, – ეს არ ვიცით"[20].

მას თინათინის შვენება ჰკლვიდის წამწამთა ჯარისა (41).

გულსა მისსა მიჯნურობა მისი ჰქონდა დამალულად (42).

"სულ სხვანაირი არის ნესტანისა და ტარიელის სიყვარულის ამბავი. პირველ ყოვლისა, ნესტანისადმი ტარიელის სიყვარული არის გამოწვეული პირველი შეხედვისთანავე. ეს იყო შემტევი, თავდამსხმელი და დამპყრობელი, რომლის შედეგად ტარიელი სნეული გახდა, მაგრამ თავის სიყვარულს იგი ვერ ამჟღავნებს"[21].

5) სულიერი სიყვარული და ფიზიკური ლტოლვა ჰარმონიულ მთლიანობაშია.

"სიყვარულის ძირითადი მძრადი, საერთოდ, არის სქესი, სქესობრივი ინსტინქტი, ხოლო ვეფხისტყაოსანში მისი აღზევება, ამაღლება, გადიადება და გადიდებულება არის სიყვარული. სწორედ ამგვარ სიყვარულს ვეცნობით ვეფხისტყაოსანში, რაც კულტურის მაღალ კვარცხლბეკზე არის ცოცხლად გამოქანდაკებული"[22].

"რუსთველის მიერ მოწონებული მიჯნურობა მაღალზნეობრივი საამქვეყნო გრძნობაა, რომელსაც ბუნებრივად ამკობს როგორც სულიერი, ისე ხორციელი თვისებები"[23].

მათ ერთმანერთსა აკოცეს, დგანან ყელგარდაჭდობილნი,/კვლა შეენებნეს ხშირ-ხშირად ვარდნი ბაგეთათ პობილნი (1421), –ამგვარად აღწერს რუსთველი ნესტანისა და ტარიელის შეხვედრას ქაჯეთის ციხის აღების მერე.

ძლიერი სულიერი სიყვარული და ფიზიკური ლტოლვა ეწევა ერთმანეთისკენ ბერძნული რომანის გმირებსაც.

---

19 შდრ. აღ. ალექსიძე, ბერძნული სარაინდო რომანის სამყარო..., 121.
მას სიზმარში სატრფო ამგვარი სახით წარმოუდგება (III, 16): "იგი ნათლითაა სავსე, სავსეა მშვენებით, სავსეა ტკბობით. წარბები შავია, მათი რკალი ცისარტყელა და ნამგალა მთვარეა. თვალებიც შავი აქვს, ცოცხალი, ნათლით გასხივოსნებული–"

20 ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთმეტყველება..., 269.

21 ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთმეტყველება..., 270.

22 ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთმეტყველება..., 7.

23 აღ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა..., 33.

6) ფანტასტიკური ერთგულება ბერძნული რომანის გმირთა სიყვარულის აუცილებელი თვისებაა.

ერთგულება უცხო არ არის შეყვარებული წყვილებისთვის, თუმცა I–III სს-ის რომანებში მამაკაცი, გამოუვალ მდგომარეობაში, ღალატობს თავის გულის სწორს.

კლიტოფონი ლევკიპეს ერთგული რჩება ყოველგვარ განსაცდელში, თუმცა დგება დრო, როცა იგი სხვა ქალის (ეფესელი მელიტეს) სარეცელს იზიარებს მადლიერების ნიშნად. მან ხომ სწორედ მელიტეს მეშვეობით მიაგნო სატრფოს.

რუსთველი ავთანდილისა და ფატმანის ურთიერთობის სახით განსხვავებულ, ხორციელ სიყვარულსაც გვიხატავს.

ავთანდილსაც ფატმანი არ უყვარს, ანგარიშიანობს და ამიტომ ეთანხმება ქალს "სიყვარულზე"[24].

XII ს. რომანში არ გვხვდება სატრფოს ღალატის არც ერთი შემთხვევა.

"როგორც ნამდვილ სიყვარულსა და ამაზე დაფუძნებულ მეუღლეობას შეშვენის, ვეფხისტყაოსანი იცავს მკაცრი მ ო ნ ო გ ა მ ი ი ს წესებს ("ერთი უჩნდეს სამიჯნურო, ერთსა ვისმე აშიკობდეს")"[25].

"ვეფხისტყაოსნის პროლოგის მიხედვით, სიყვარულის საგანი შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთადერთი პირი. რუსთველი მიჯნურისგან მოითხოვს"[26]:

"გული ერთსა დააჯეროს, კუშტი მიჰხვდეს, თუნდა ქუში" (25).

ამა საქმესა მიჯნური, ნუ უხმობს მიჯნურობასა:/დღეს ერთი უნდეს, ხვალე სხვა, სთმობდეს გაყრისა თმობასა (27).

რუსთველის გმირები ერთმანეთს ერთგულებას ეფიცებიან და ამ ფიცს ბოლომდე ერთგულად იცავენ: "არამ სიცოცხლე უშენოდ!"

შენმან მზემან, უშენოსა არვის მიჰხვდეს მთვარე შენი,/შენმან მზემან, ვერვის მიჰხვდეს, მო-ცა-ვიდენ სამნი მზენი,/აქათ თავსა გარდავიქცევ, ახლოს მახლვან დიდნი კლდენი (1303), –ქაჯეთის ციხიდან აღუთქვამს თავის მიჯნურს ნესტანი.

თინათინიც, უცხო მოყმის ძებნას დაავალებს ავთანდილს და სურვილის ასრულების შემდეგ ჰპირდება:

მერმე მოდი, ლომო, მზესა შეგეყრები, შემეყარე (132).

კოკობი და დაუფრჭვნელი ვარდი დაგხვდე დაუმჭნარი (133).

7) სიყვარულში სრული ემანსიპაცია, ქალის მამაკაცთან თანასწორობა და სრულუფლებიანობა.

---

[24] ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთმეტყველება..., 132.
[25] ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა..., 240.
[26] ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა..., 134.

"ნესტან-დარეჯანისა და თინათინის იდეალურ სახეთა შექმნით რუსთველმა ქართულ პოეზიაში უკვდავყო ქალის ღირსება; ქალი მორალურად და ინტელექტუალურად სრულყოფილ ადამიანად მიიჩნია. ეს იყო უპრეცედენტო შუა საუკუნეების პოეზიაში"[27].

ბიზანტიურმა სატრფიალო რომანმაც ქალი წარმოსახა სრულფასოვან არსებად, რომელსაც ძალუძს ჭეშმარიტი მეგობრობა, უმაღლესი ზნეობისა და უდიდესი სულიერი სიმტკიცის გამოჩენა.

ქმედითობითა და ინიციატივით სავსეა სატრფიალო რომანის ზოგიერთი ქალი პერსონაჟი. მაგ.: ისმინე აქტიურია ისმინიასთან ურთიერთობაში.

ისმინე ნადიმისას (I, 8) ისმინიას გამოელაპარაკება, მისთვის ღვინის დასხმისას ფეხით ფეხზე ეხება. ამ სიტუაციაში ჭაბუკი თავს უხერხულად გრძნობს და წითლდება. მეორედ სუფრასთან (I, 12) ისმინე ისმინიასს თვალს თვალში უყრის, თასის მიწოდებისას თითზე ხელს უჭერს და ოხრავს. უფრო გაბედულად იქცევა ქალწული მაცნის საძინებელში (I, 12). ფეხის ბანისას მას ფეხზე ძლიერად უჭერს ხელს, ეფერება და ჩუმად ეამბორება და ულიმის. მეორედ ნადიმზე (II, 28) ისმინე პირველი უტყდება მას სიყვარულში, ღვინით სავსე თასს აწვდის და ეუბნება: "ბედის ნებით, როგორც სახელს, ასევე, ამ სასმელსაც ვიზიარებ მე შენთან სიყვარულით". მეორე ნადიმის დასრულების შემდეგ (II, 34) ქალი თავს მოიკატუნებს, ვითომ ფეხი დაიშავა, მშობლებს ჩამორჩება და ისმინიასს გამოელაპარაკება.

ასევე, ნესტანი პირველი უმჟღავნებს სატრფოს სიყვარულს უსტარის მეშვეობით. იგი მოურიდებლად ეუბნება ტარიელს:

მომიგონებდი, გახსოვდი მე შენთვის დაკარგული სად;/ვზი მზრდელად სიყვარულისა, მის ჩემგან დანერგულისად (1297).

მე სიკვდილი აღარ მიმძიმს, შემოგეედრებ რათგან სულსა,/მაგრამ შენი სიყვარული ჩავიტანე, ჩამრჩა გულსა (1306).

ასევე, ინიციატივიანია თინათინიც. იგი ავთანდილს დაუფარავად ეუბნება:

მაგრა შორით სიყვარული შენგან ჩემი შემიტყვია,/ვიცი, რომე გაუწყვედლად თვალთა ცრემლი გისეტყვია,/შეუპყრიხარ სიყვარულსა, გული შენი დაუყვია (130).

8) ბედნიერი სიყვარული მხოლოდ მეუღლეობაში განხორციელებული სიყვარულია.

"რუსთველური სიყვარული საფუძვლად ედება მ ე უ ღ ლ ე ო ბ ა ს. პოეტი აყენებს და თანამიმდევრულად ავითარებს ურთიერთ სიყვარულზე

---

[27] ალ. ბარამიძე, რუსთაველი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია..., 507.

დამყარებული, თავისუფალი, ძალდაუტანებელი მეუღლეობრივი კავშირის იდეას"[28].

შენგან ჩემისა ქმრობისა წინასცა ვიყავ მნდომია,/მაგრა აქამდის საუბრად კვლა უამი არ მომხდომია (381).

ფიცით გითხრობ: შენგან კიდე თუ შევირთო რაცა ქმარი,/მზეცა მომხვდეს ხორციელი, ჩემთვის კაცად შენაქმარი,/სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი,/შენი მკლვიდეს სიყვარული, გულსა დანა ასაქმარი (134).

ბერძნული რომანის გმირები (თუ თხზულების დასაწყისშივე არ არიან დაქორწინებული) უამრავი ფათერაკისა და ხეტიალის შემდეგ სამშობლოში ბრუნდებიან და ქორწინდებიან.

* * *

"რუსთველური კონცეფცია სიყვარულისა მრავალმხრივაა საინტერესო და საყურადღებო პრობლემებს აღძრავს, ხოლო შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობის თვალსაზრისით რუსთველოლოგიაში თანამედროვე მედიევისტიკის დონეზე კვლევის ფართო პერსპექტივებს შლის, რაც მომავლის საქმეა"[29].

"ვეფხისტყაოსნის მიჯნურობა – მიჯნურობა-სიყვარული არის თავისთავადი, თვითმყოფი, მხოლოდ ვეფხისტყაოსნური"[30]. მაგალითად, წინამდებარე სტატიაში შეგნებულად არაა ნახსენები რუსთველური მიჯნურობის მიმართებაზე ქრისტიანულ მორალურ სისტემასთან, რადგან ამ მხრივ, კვლევის ამ ეტაპზე, ბიზანტიურ რომანთან პარალელის დაძებნა არ მოხერხდა.

როგორც კვლევის შედეგებმა აჩვენა, მართალია, ბერძნული რომანის სიყვარულის კონცეფცია რუსთველური მიჯნურობის დარად ყოვლისმომცველი არ არის, მაგრამ მას მაინც მრავალი საერთო ნიშანი ახასიათებს "ვეფხისტყაოსანში" აღწერილ ამ დიად გრძნობასთან.

---

[28] ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა..., 135.

[29] მ. კარბელაშვილი, ვახტანგის "თარგმანი" ვეფხისტყაოსნისა და დრო, კრებულში: რუსთველოლოგია, II, თბ., 2003, 38.

[30] ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთმეტყველება..., 8.

Maia Kakashvili

TSU The Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies, Tbilisi

THE RUSTAVELIAN LOVE AND THE LOVE CONCEPTION IN THE GREEK ROMANCE

(According to the example of Byzantine Romance Novel)

The scientists were not interested in XI-XII c.c. Byzantine fiction, despite the close Georgian-Greek political- cultural-literary relationship.

To establish the relationship was considered inevitability only by a few part of researchers (Z. Gamsaxurdia, V. Nozadze).

Al. Alexidze gave an important attention to the research of this relationship. According to the investigation, the analyses of the Byzantine romance novel, the knightly novel and "The Knight in the Panther's Skin", would give us an interesting material to reveal the similarity between them.

In this article I will compare Rustavelian love with the love conseption in the Greek romance.

1. Love for Rustaveli is the public institution with its strict definite obligatory norms and rules. In the Greek romance these principles are carried in.

2. Rustaveli and XII c. Greek romances settle the idea of pure love.

3. As well as "The Knight in the Panther's Skin" the Greek romance keeps purity in the relationship between lovers until the wedding day.

4. The Greek romance love is a powerfull feelling which comes upon the characters at the first sight.

5. Spiritual love and physical aspiration are in the harmony at Rustaveli and the Greek romance.

6. Fantastic faithfulness is the important peculiarity for the heroes of the Greek romance. Rustaveli's heroes pray devotion to each other and keep this pray to the end.

7. The man and woman are equall in love both, at Rustaveli and at the Greek romance.

8. Happy love is the only love which is realized in matrimony.

The result of the investigation: Love conception of the Greek romance is not so overwhelming as Rustavelian love, but it has many similar marks with the huge described in "The Knight in the Panther's Skin".

ემზარ კახიძე

ბათუმის სახელმწიფო საზღვაო აკადემია

ჭანეთის ინკორპორაცია ბიზანტიის იმპერიაში

ანტიკური ცივილიზაციის გავლენა სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში დიდი ბერძნული კოლონიზაციის პერიოდიდან იგრძნობოდა, რაც ჩვენთვის საინტერესო რეგიონში შედარებით მძლავრი ქალაქური ინფრასტრუქტურის (ტრაპეზუნტი, კოტიორა, კერასუნტი) ჩამოყალიბებაში გამოიხატა. ეს ტენდენცია ელინისტურ ხანაში კიდევ უფრო გაძლიერდა. ორდუგირესუნის სექტორში რამდენიმე ციხე-ქალაქი (ხაბაკტა, ფაბდა, სიდე, ფარნაკია) დაარსდა[1], რაც მომდევნო ეპოქასთან მიმართებაში საკმაოდ მნიშვნელოვან პრეცედენტად შეიძლება ჩავთვალოთ. რომის იმპერიამ, რომელიც თავდაპირველად ძალზედ ფრთხილად, სატელიტურ ქვეყნებზე დაყრდნობით მოქმედებდა[2], შესანიშნავად გამოიყენა სწორედ წინა პერიოდში დაფუძნებული ფორპოსტები და მათი საშუალებით უფრო აღმოსავლეთით განლაგებული ტერიტორიების ათვისებას შეუდგა[3], რაც ე.წ. კავკასიის ან პონტო-კავკასიის სასაზღვრო ხაზის თუ კაპადოკიის საზღვრის კავკასიური მონაკვეთის ჩამოყალიბებაში გამოიხატა[4]. ამ სის-

---

[1] М.И. Максимова, Античные города Юго-Восточного Причерноморья. М.-Л., 1956, 187, 191-192, 196; ე. კახიძე, სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთი ელინისტურ ხანაში, "ბათუმის არქეოლოგიური მუზეუმის შრომები" IV, 2007, 73-74; უცხოური მმართველობის თავისებურებები სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში ძვ.წ. II-I საუკუნეებში, "ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის შრომები" V, 2007, 133-134.

[2] Е.С. Голубцова, Северное Причерноморье и Рим на рубеже нашей эры, М., 1951, 89; თ. თოდუა, პოლემონების სამეფო და კოლხეთი, ისტორია და გეოგრაფია სკოლაში 9, 1991, 52; მისივე, რომაული სამყარო და კოლხეთი, თბ., 2003, 7; გ. გამყრელიძე, თ. თოდუა, რომის სამხედრო-პოლიტიკური ექსპანსია საქართველოში, თბ., 2006, 57. М. И. Максимова, Античные города..., 191-192, 196, 315-328.

[3] მ. შპაიდელი, კავკასიის საზღვარი. II ს გარნიზონები აფსაროსში, პეტრასა და ფაზისში, "მაცნე" 1, 1985, 134; Н. Кигурадзе, Г. Лордкипанидзе, Т. Тодуа, Клейма XV легиона из

ტემაში უდიდესი მნიშვნელობა ტრაპეზუნტს დაეკისრა, რომელიც, სტრატეგიული მდებარეობიდან გამომდინარე, აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთისაკენ და არმენია/ანატოლიისაკენ მიმავალ გზებს აკონტროლებდა[5]. უკვე ახ.წ. II ს. *Iteneraria Antoniana*-ში და პტოლემაიოსთან ამ მონაკვეთზე რამდენიმე სხვა მნიშვნელოვანი პუნქტიც მოიხსენიება, რომელთა რაოდენობა მოგვიანო საუკუნეებში იზრდება[6].

ბერძნებისა და ელინისტური ხანის მმართველების მსგავსად, რომაელების ძირითად საყრდენს სანაპირო პუნქტები წარმოადგენდა. თავისი სამხედრო-სტრატეგიული დანიშნულებით გამოირჩეოდა: ფადისანე (ფაცა), პოლემონიონი (ბოლომანი), ფარნაკია (გირესუნი), ტრიპოლისი (ტირებოლუ), თავისთავად ტრაპეზუნტი, ჰისო/ისიპორტო (სურმენე), რიზუსი და, შესაძლოა, ათენა (პაზარი)[7]. მილიტარიზაციის დონე ახ.წ. III ს. კრიზისის დროს კიდევ უფრო გაძლიერდა, რაც ჩრდილოეთ შავიზღვისპირეთიდან წარმოებულმა ყაჩაღურმა ექსპედიციებმა განაპირობა. ბუნებრივია, ყოველივე ამან უარყოფითად იმოქმედა რეგიონზე და უპირველესად ტრაპეზუნტზე[8].

თავიანთი ძირითადი საყრდენი ძალის – საქალაქო ცხოვრების მოშლა, რა თქმა უნდა, ნეგატიურად აისახა რომაელთა მემკვიდრე ბიზანტიელთა პოზიციებზე სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში და, შესაბამისად, კავკასიაში. დიოკლეტიანესა და კონსტანტინეს რეფორმების მიუხედავად, ცენტრიდანული პროცესები IV ს-ში კვლავ იგრძნობოდა. მაგალითად, გაძლიერდა დასავლეთქართული სახელმწიფო – ლაზიკა (ეგრისი), რასაც,

---

Пицундского городища, ВДИ 2, 1987, 88-92; თ. თოდუა, რომაული სამყარო და კოლხეთი – II-I2 ვ; გ. გამყრელიძე, თ. თოდუა, რომის სამხედრო-პოლიტიკური ... 60; J. A. Crow, A Review of the Physical Remains of the Frontiers of Cappadocia, in eds. P. Freeman and D. Kenedy, The Defence of the Roman and Byzantine East: Proceedings of a Colloquium Held at the University of Sheffield in April 1986 (Oxford), BAR Int. Ser., 1986 297 (I), 77.

Mitford, T. B., Some Inscriptions from the Cappadocian Limes in JRS, 64, 1974, p. 162; გ. ლორთქიფანიძე, ბიჭვინთის ნაქალაქარი, თბ., 1991, 43-44.

[6] გეორგიკა, ტ. I, ტექსტები ქართული თარგმანით გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961, 175; Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана, Ер., 1971, 63; T. B. Mitford, Cappadocia and Armenia Minor: Historical Setting of the Limes, ANRW II, 7, 2, 1980, 1216-1218.

[7] М. И. Максимова, Античные города ..., 308-309, 311, 314-320, 407-410; T. B. Mitford, Some Inscriptions ... 162; A. Bryer , D. Winfield, The Byzantine Monuments and Topography of Pontus 1, Washington, 1985, 328-330, 350; მ. შპაიდელი, კავკასიის საზღვარი ... 134; S. Gregory, Roman Military Architecture on the Eastern Frontier, vol. 2, Amsterdam, 1997, 28-29.

[8] 8 დანვ. იხ. ე. კახიძე, სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთი გვიანანტიკურ და ადრებიზანტიურ ხანაში (ანტიკურ სამყაროსთან ურთიერთობების შედეგები), "საისტორიო მაცნე" XI, ბათუმი, 2002, 110.

მძიმე ვითარებიდან გამომდინარე, პირველ ხანებში ხელს არც ბიზანტია უშლიდა[9]. ზოგიერთი მეცნიერი თვლის, რომ სწორედ IV ს-ის მეორე ნახევრიდან ლაზიკამ თავისი საზღვრები ჭანეთის აღმოსავლეთ მონაკვეთამდე (რიზეს მხარე, ზღვისპირა კლარჯეთი) თუ ტრაპეზუნტამდეც კი განავრცო. თუმცა, ქართულ და სომხურ წყაროებზე დაყრდნობით შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ პერიოდის ძირითად მონაკვეთში არათუ ჭანეთი, არამედ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს დიდი ნაწილიც კი ლაზიკის სახელმწიფო საზღვრებს გარეთ დარჩა[10]. ამ მხრივ გასათვალისწინებელია არქეოლოგიური მასალა, რომლის მიხედვითაც სავარაუდებელია, რომ უკვე III ს-ის ბოლო – IV ს-ის დასაწყისიდან ბიზანტიელები ციხისძირში კასტელუმს აშენებენ, რასაც IV ს-ის მეორე ნახევრიდან ქალაქური ტიპის დასახლების წარმოშობა და ერთსაუკუნოვანი ფუნქციონირება მოჰყვა[11]. ძალზედ საინტერესოა გ. გრიგოლიას საკმაოდ არგუმენტირებული მოსაზრება *Notitia Dignitatum*-ის (IV ს ბოლო – V ს დასაწყისი) სებასტოპოლისა და ციხისძირის იგივეობის შესახებ[12]. მართალია, არ გამოირიცხება სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სანაპირო ზოლის ერთი ნაწილის ლაზთა ხელში გადასვლის შესაძლებლობა, მაგრამ ეს ნაკლებ სავარაუდოა ჩვენთვის საინტერესო სამხრეთის მიმართულებით. მაგალითად, აფსაროსის დაცლა ბიზანტიელთა სტრატეგიული ინტერესების ციხისძირისკენ გადანაცვლებით უფრო იხსნება, ვიდრე ადგილობრივი სახელმწიფოს აქტივობით, რომლის არავითარი კვალი გონიოს მრავალწლიანი გათხრების შედეგად არ დადასტურებულა[13]. ანონიმის ცნობა ლაზთა აფსაროსამდე (ე.ი. ჭოროხამდე) განვრცობის შესახებ (PPE, 48), ისევე როგორც "დანიელ მესვეტის ცხოვრებაში" დაცული ინფორმაცია ლაზიკის საზღვრების ხოფამდე მიღწევის თაობაზე[14], დასავლურქართული სახელმ-

---

[9] ს. ჯანაშია, შრომები, ტ. II, თბ., 1952; 317-318; ნ. ლომოური, ეგრისის სამეფოს ისტორია, თბ., 1968, 72, 75; დ. მუსხელიშვილი, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები I, თბ., 1977, 82.

[10] დანვ. იხ. გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, თბ., 1994, 132-133, 139-143; ე. კახიძე, ბიზანტია და სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთი კონსტანტინე დიდის მმართველობიდან იუსტინიანე I ხანამდე, "ძველი ისტორია" II, თბ., 2002.

[11] ნ. ინაიშვილი, ციხისძირის ახ. წ. I-VI სს არქეოლოგიური ძეგლები, თბ., 1993, 100-114, 121.

[12] გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის _ 132, 142.

[13] ე. კახიძე, მ. ხალვაში, გონიო-აფსაროსი წერილობითი წყაროებისა და უახლესი არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით, "კულტურის ისტორიის საკითხები" V, თბ., 1998, 30-32; მ. ხალვაში, ე. კახიძე, აფსაროსი ახ.წ. IV-V საუკუნეებში, "ძიებანი", XIII/XIV, 2004, 147-149.

[14] კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. VII, თბ., 1961, 5-6.

წიფოს მხოლოდ დროებით წარმატებებზე უნდა მეტყველებდეს. საერთოდ, V ს. ლაზიკა სუსტდება და მას პრობლემები არა მარტო სამხრეთიდან, არამედ აღმოსავლეთიდანაც ექმნება. როგორც ჩანს, აღმოსავლეთქართული სახელმწიფო ბიზანტიის შემადგენლობაში მყოფი კლარჯეთისა და საკუთრივ ეგრისის ტერიტორიების ინკორპორაციას შეუდგა. სწორედ ამ ისტორიული რეალობის ანარეკლი უნდა იყოს ვახტანგ გორგასლის მიერ აღდგენილი ოძრხეს საერისთავო[15], რომელიც მისი სიკვდილის წინ კლარჯეთისა და წუნდის საერისთავოებთან გაერთიანდა[16], ხოლო პროკოპისთან პეტრამდე განვრცობილ "ერთი თვითმყოფადი ხალხის" (BG, VIII, 2) სახელით მოგვევლინა[17]

ჭანეთის ძირითად ნაწილზე, სადაც ქართული სახელმწიფოებრიობა საუკუნეების განმავლობაში აღარ არსებობდა, ბიზანტიამ შეინარჩუნა თავისი გავლენის ბერკეტები, განსაკუთრებით ზღვისპირა პუნქტებში. ჰერაკლეონი, Caena (რავენას ანონიმის Cena), კამილა, პიტანე (რავენას ანონიმის ფიტანე) პოლემონიონი, მელანტუმი (რავენას ანონიმის მელანციუმი), კარნასო (კერასუნტი, რავენას ანონიმის პარნასუმი), ზეფირიუმი (რავენას ანონიმის ზეფირიონი/კერასუნტა (?), ფილოკალია, კორდილე (რავენას ანონიმის კორდულე), ტრაპეზუნტი (რავენას ანონიმის ტრაპეზუმი), ჰისოსი/ჰისილიმენი (რავენას ანონიმის ისულიმე), პითიე/ოფიუნტი, კაენე პარემბოლე ("ორენტიოსის მარტვილობის" "ბანაკები" თუ კენი პარაოლიდი), რიზე (*Notitia Dignitatum*-ის რეილა), ადიენოსი (*Tabula Peutingeriana*-ს არდინეო), ათენა, (აღმოსავლეთ) კორდილე ("ორენტიოსის მარტვილობის" კორდილონი), აბგაბესი (პროკოპის არქავე), კისე და დროგამოშვებით ხოფა მის განკარგულებაში რჩებოდა. *Notitia Dignitatum*-ის მიხედვით კარგად ჩანს, რომ დამპყრობელი პოზიციებს ქვეყნის შიდა რაიონებშიც იმაგრებდა. აქ (ზიგანა, სილვანისი, ღაზანენიკა, სისილა, მოხორა, ავაძა), ისევე როგორც ზემოთ ჩამოთვლილ ზოგიერთ ზღვისპირა პუნქტში (ჰისოსი, პითიე, კაინე პარემბოლე, რიზე) ბიზანტიური გარნიზონები იდგა (Or., 38). VI ს. ჩამოყალიბებული უფრო სტაბილური საშინაო და საგარეო ვითარების პირობებში ბიზანტიის იმპერიამ კიდევ უფრო გააძლიერა ექსპანსია. ბუნებრივია, მთავარი ყურადღება ტრაპეზუნტის აღორძინებას დაეთმო. ახ. წ. I-III სს-ის მსგავსად, ის სამხრეთ-აღმოსავლეთ

---

[15] ქართლის ცხოვრება, ტ. I, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბ., 1955, 185.

[16] ქართლის ცხოვრება; 203-204. გეორგიკა, ტ. II, ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1965.

[17] ს. გოგიტიძე, სამხრეთ-დასავლეთი საქართველოს საისტორიო გეოგრაფია, ბათუმი, 2002, 23.

შავიზღვისპირეთის ჰინტერლანდთან და კავკასიასთან დამაკავშირებელ რგოლად იქცა (Proc., BP, II, 30; Agath., III, 19; Menandri, fr. 22); საბოლოო სახე მიიღო თავის დროზე (III ს) დაზიანებულმა საფორტიფიკაციო ნაგებობამ[18]; იუსტინიანემ კეთილმოაწყო ქალაქი და აღადგინა საკულტო ნაგებობები (Proc., De Aed., III, 7). გასაგები მიზეზების გამო "ურბანიზაციულმა ბუმმა" განსაკუთრებული ინტენსივობა ჭანეთის აღმოსავლეთით შეიძინა. ახლად აიგო ან შეკეთდა ჰინტერლანდსა (ჰორონონი, ხარტონი, ბარხონი, სისილისონი, Burgus Novus-ი, სქამალიხონი, ჭანზაკონი) და ზღვისპირეთში (რიზე, თეოდორიადა) განლაგებული საფორტიფიკაციო ნაგებობები თუ ქალაქები (Proc., Aed, III, 6; Agath., V, 1; Imp.Iust. Novella, XXXI). ნიშანდობლივია, რომ IV-V სს-ში ჭანები, სხვა დაპყრობილი ხალხების მსგავსად, იმპერიის სხვადასხვა კუთხეში მსახურობდნენ (Amm. Marc., Res Gestae, XXV,1, 19; Zos., Hist. Nova, III, 28; Not. Dign., Or. 8, 31). ეს პრაქტიკა VI ს-შიც გაგრძელდა[19]. მათ აქტიური მონაწილეობა მიიღეს ლაზიკაში მიმდინარე ბიზანტია-სპარსეთის ომსა (Proc., BP, II, 29-30; BG, VIII, 13; Agath., II, 20-21, III, 20, 22, IV, 13, 18) და საკუთარ თვისტომთა ანტიბიზანტიური აჯანყების (556 წ) ჩაქრობის საქმეში (Agath., V, 1-2). ასევე სიმპტომატურია, რომ VI ს-ის ავტორი პროკოპი კესარიელი ტრაპეზუნტის დასავლეთით უკვე აღარ მოიხსენიებს ქართველურ ტომებს, არამედ ე. წ. პონტოელებს, ხოლო მათ აღმოსავლეთით განლაგებულ ტერიტორიას ტრაპეზუნტელთა ქვეყანას უწოდებს. ბიზანტიური გავლენის შესუსტების პარალელურად იცვლება ტერმინებიც. ტრაპეზუნტელთა ქვეყნის საზღვრებს იქით მხოლოდ დასახლებული პუნქტებია (სუსურმენა და რიზე) ჩამოთვლილი, შემდეგ ერთი ხალხის მიწა-წყალი (დაახლ. დღევ. ციხისძირამდე), ბოლოს კი ლაზეთი და მისი ქვეშევრდომები (BG, VIII, 2).

ლაზიკაში რომაულ-ბიზანტიური სამხედრო მანქანის შედარებით მოკრძალებული წარმატების ფონზე ჭანეთში განვითარებული მოვლენები გარკვეული დასკვნების გაკეთების საშუალებას გვაძლევს. აქ განვითარებული ისტორიული პროცესის ანალიზი აჩვენებს, რომ ანტიკური ცივილიზაციის ზენოლა, რომელიც ჯერ კიდევ დიდი ბერძნული კოლონიზაციიდან დაიწყო, სუსტი სახელმწიფოებრიობის ან მისი არარსებობის წყალობით ყოველ ახალ ეტაპზე ღრმავდებოდა, რამაც V-VI სს-ში ერთგვარი კვინტესენსირებული ფორმა მიიღო და სამხრეთ კოლხეთის დიდი ნაწილის უცხო სხეულში, ფაქტობრივად, საბოლოო ინკორპორაციით გამოიხატა. უდავოა, რომ რომაულ-ბიზანტიურმა გავლენამ მრავალ დადებით ტენდენ-

[18] A. Bryer , D. Winfield, The Byzantine Monuments ... 180, 186.
[19] გეორგიკა, ტ. II ... 184₂, 234₁.

ციასაც შეუწყო ხელი. წინა საუკუნეებთან შედარებით, მნიშვნელოვანწილად აღიკვეთა მეომარ ტომთა თავდასხმები, დაიწყო ურბანული დასახლებების აღორძინება. ამან, ისევე როგორც წინა თუ მომდევნო ეპოქების საგარეო ზეწოლამ, მაკონსოლიდირებელი როლი შეასრულა. კომენტარს არ საჭიროებს ის ფაქტი, რომ ლაზიკამ სწორედ იმპერიის წნეხის გავლის შემდეგ მიიღო ერთიანი სახელმწიფოს ფორმები. ასევე შეიმჩნევა სამხრეთ კოლხეთში ერთი ეთნიკური ჯგუფის – ჭანების ირგვლივ კონსოლიდაცია. როგორც ჩანს, სწორედ რომაულ-ბიზანტიურ სამყაროსთან მჭიდრო პოლიტიკურ-ეკონომიკურმა ურთიერთკავშირებმა, პროგრესული იდეოლოგიის მიღებისათვის კულტურულ მზადყოფნასთან ერთად, ქართულ სამყაროში ქრისტიანული იდეოლოგიის გავრცელება უზრუნველყო. ადრეული თუ უფრო გვიანდელი წყაროების თანახმად ირკვევა, რომ ზღვისპირა ქალაქების მეშვეობით ქრისტიანობა ჩვენთან I ს-ში შემოდის[20]. IV ს-ში ეს პროცესი უფრო ინტენსიურად წარიმართა[21] და საბოლოოდ VI ს-ში დასრულდა, როდესაც ჭანებმა იუსტინიანეს მეფობის დროს ახალი რელიგია ოფიციალურად მიიღეს (Proc., De Aed., III, 6). თუმცა, მცირე აზიის მსგავსად, სადაც ნაკლებად ელინიზებულ თუ რომანიზებულ რეგიონებსა თუ, საერთოდ, სასოფლო თემებში ქრისტიანობა ძნელად მკვიდრდებოდა[22], აქაც, ზღვისპირა ცენტრების გამოკლებით, ახალი იდეოლოგია, ისევე როგორც დასავლეთიდან შემოსული სხვა ნოვაციები, სირთულეებს წააწყდა.

ვინაიდან, ჭანები თავისთავადი, არაანტიკური ცივილიზაციის წარმომადგენლები იყვნენ და საუკუნეების განმავლობაში დასავლურქართული სახელმწიფოდან წამოსული იმპულსების გავლენის ქვეშ იმყოფებოდნენ, ბიზანტიელებმა თავიანთი მიზნების მიღწევა ბოლომდე ვერ მოახერხეს (ტრაპეზუნტის აღმოსავლეთით მაინც), მაგრამ საბოლოო ჯამში დამპყ-

---

[20] В. Г. Васильевский, Хождение Апостолье Андрея в стране мирмидонян, т. II, вип. I, СПб., 1909, 226-227; გეორგიკა, ტ. IV, ნაკ. 1, ტექსტები გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუჩიშვილმა, თბ., 1941, 57-59; ქართლის ცხოვრება_, 38-42.

[21] А. Попадопуло-Керамевс, Сборник источников по истории Трапезунтской истории 1, СПб, 1897, 8, 11; Ф. И. Успенский, Отчеты о командировке в Трапезунт, ИРАН 16, 1918, 234; F. Cumont, Voyage d' Exploration Archéologique dans le Pont et la Petite Armenie, Bruxelles, 1906, 367; T. B. Mitford, Some Inscriptions ... 161-162; A. Bryer , D. Winfield, The Byzantine Monuments 182; გეორგიკა, ტ. IV, ნაკ. 2, ტექსტები გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუჩიშვილმა, თბ., 1952, 413-415; კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან ტ. IV, თბ., 1957, 300, 319, 414-415.

[22] А.Б. Ранович, Восточные провинции Римской империи в I-III вв., М.-Л., 1949, 116; Е.С. Голубцова, Идеологическая жизнь сельского населения Малой Азии в I-III вв. н. э., Проблемы античной истории и культуры I (доклады XIV международной конференции античников социалистических стран "Эйрене"), Ер., 1979, 358.

რობელმა ისარგებლა აქ ადგილობრივი სახელმწიფოს არარსებობით, ჰინტერლანდში შეაღწია და უკვე VI ს-ში თავისუფლებისმოყვარე მთიელები, ასე თუ ისე, იმპერიის პოლიტიკური ინტერესების სამსახურში ჩააყენა, მოწყვიტა მშობლიურ ეკლესიას, სახელმწიფოს და ნაბიჯ-ნაბიჯ უცხო ქვეყნის სამსახურს შეაჩვია. სწორედ ეს უკანასკნელი თვისება საუკუნეების განმავლობაში მტკიცედ ჩაჯდა ამ რეგიონის მკვიდრთა ფსიქოლოგიაში და წარმატებით გამოიყენებოდა მათივე მონათესავე ტომების წინააღმდეგ მიმართულ აშკარა თუ ფარულ გეგმებში. სხვათა შორის, ანალოგიური სურათი პოსტბიზანტიურ ხანაშიც იკვეთება.

Emzar Kakhidze

Batumi State Maritime Academy, Georgia

INCORPORATION OF TCHANETI INTO THE BYZANTINE EMPIRE

Thanks to Constantine the Great, Romans managed to strengthen their positions in the East. Location of Byzantine military bases shows that it tried to reach inland areas of the south-eastern Black Sea littoral. Trapezus which transformed into a legion camp was connected with the Euphrates frontier through Zigana pass, and accordingly, the whole attention was directed towards these places. Khortokop-Kale lies to the south of Trapezus. In the opinion of some scholars it must correspond to the Gizenenica of the *Tabula Peutingeriana* and the Ghaszaninica of the *Notitia Dignitatum*. Its closest counterpart is Pagnik-Öreni, built in the time of Valentinian and Valens. We are unable to exclude the idea that the name of Ghaszaninica of the *Notitia* close to Khart/Gart (former Kharton mentioned by Procopius) fort, located at the place where the roads, coming from the Chorokhi river head and from Of to Baiburt, crossed each other, especially as all the sites mentioned lie in the hinterland and one of them: Sisila is even witnessed in Procopius' works. The fort at Zigana place was undoubtedly very important one – in the fortification system of the country. It may coincide with Hortokop-Kale or Jiharli, located at the approaches of the pass. There as well as at more east widely located Mokhora, really were stationed Byzantine garrisons at the beginning of the 5th century AD.

According to the *Notitia,* Hyssoporto, Phitioue, Caene Parembole continued to function. To the east of the latter, within 20 km, in Rhizus a fortification of schematic configuration (3. 75 ha) is recorded. With its triangular shape and with a citadel crowning the city, it finds the closest parallel with the Zhenobia built in Syria early in the 6th century AD. Written sources inform that Justinian renewed Rhizus. If we take into consideration the fact that Arian sent from Rhizus a military unit for a route-march against the Alani and at the beginning of the 4th century AD Orentius, an army official for converting to Christianity was brought to trial there, we shall be able to

suppose that the troops had already been stationed at this site, and accordingly, the fortification functioned undoubtedly beyond the 5th century AD, when, according to the *Notitia*, the cavalry detachment (*ala)* was stationed there. Another site that may attract our attention is Çaeyli, lying to the east of the river Kibla-Dag-Dere that probably may coincide with Ardineo/Adieno. Kordylon, attested in the Martyrdom of "Orentius" is identified with Kalecuk, located between Tordovat and Pazar. In our opinion, it is not excluded that Kordylon coincides with Tordovat itself, or Kiz-Kule fort-a two or three-storey rectangle structure near it, reputed as a strategic point where Byzantine troops were stationed in 556. In the *Tabula Peutingeriana* we find Abgabes (Arhave) and Kisse (between the rivers of Camil/Pironit and Suguren). According to the Ottoman sources, fortification structures are attested in the latter, as well in the village of Iagobit (Arhave district). Judging by "The Life of Daniel the Stylite", a fortification structure must have existed in Hopa too in the period of Leo I.

Thus a rather significant quantity of military forces is stationed to the south of the river of Tchorokhi and one more moment seems quite apparent: the rate of "urbanization increased there." The Eastern part of that region is especially distinctive in this respect. Arrian had mostly visited the rivers. Near them and also at some other places little by little settled sites begin to appear. Perhaps it is not accidental that the strongholds located to the west of Trapezus gradually disappear from our field of vision but urban structure (Polemonion, Ceresus) remain. If we recall the function of the fort of Athenai at the time of Arian, we will probably be able to assume that Byzantine had completely incorporated Ordu and Giresun regions, and at the same time, confined themselves with only their traditional maintenance of urban life. A bit later it so happened that the Empire decided to do the same with Rize district in the 6th century AD. It is also symptomatic that Procopius, unlike earlier authors, had offered the name of Pontians for the tribes living to the west of Trapezus. As to the eastern territory, he says that is the country of Trapezusians. Change of terms began together with the process of Byzantine's weakening. Beyond the borders of Trapezus there are cited only settled sites (Susarmena and Rhizus) followed by the lands of "some people" (the area approximately of modern Adjara) and comes Lazica and her subjects. The situation, just described, proves the reliability of our thesis offered to the reader previously. In particular, it says that the pressure of the Ancient civilization began even at the times of the Great Greek Colonization, it "had been provoked" by either weakness of their statehood, or its complete non-existence that was followed by a depression. The circumstances got their quintessence form in the 5th century AD and it was expressed in the incorporation of southern Colchis in a foreign body. The Tchani were the most uncompromised towards the "western" civilization were the Tchani who, like other "Barbarians" scorned Roman legislation and carried out robbing raids during the period of the 4th-5th centuries, but their actions were spontaneous and not coordinated, hens unable to remove from the region the machine that so successfully executed its own task of mixing and Romanization of different peoples of the Empire. As

it turned out, Byzantine was unable to fulfil all of her intentions (at least to the east of Trapezus) but still she made freedom-living highlanders to obey and serve to her own political interests that already appeared possible in the 6th century AD. In the result, the Tchani were cut off from their mother church and country and little by little they had to accustom themselves to the service of a foreign country. Just this very feature had been firmly inculcated in the psychology of the natives and later used quite often in the secret or open plans against their cognate tribes.

ვლადიმერ კეკელია

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი

პალესტინის სომხური ბერმონაზვნობა ადრებიზანტიურ ხანაში

სომხები, ისევე როგორც ყოველი ქრისტიანი ერი, მიილტვოდნენ პალესტინისაკენ, რათა მოეხილათ ადგილები, რომლებიც იესო ქრისტეს სახელთან იყო დაკავშირებული. მათი ნაწილი წმინდა მიწის მხოლოდ მიმოხილვით არ კმაყოფილდებოდა და ხშირად იქვე მკვიდრდებოდა.

იერუსალიმის სომხური თემის ისტორიის ადრეული პერიოდის ამსახველი უცხოური წერილობითი წყაროები სიუხვით არ გამოირჩევა, ამიტომ, ჩვენი აზრით, ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს ამ საკითხის შესახებ არსებული სომხური წყაროების გაცნობა.

საკითხთან დაკავშირებული სომხური წყაროები შეიძლება ორ ჯგუფად დავყოთ:

I – არქეოლოგიური და ეპიგრაფიკული მასალა.

II – ნარატიული მასალა.

პირველი ჯგუფის მასალიდან აღსანიშნავია უძველესი სომხური პილიგრიმული ნაკაწრი წარწერები პალესტინაში და სინას მთაზე. ვინაიდან ამჯერად მხოლოდ პალესტინას ვეხებით, სინის წარწერებს არ განვიხილავთ.

ყველაზე ძველი სომხური პილიგრიმული წარწერა ნაზარეთში დასტურდება, რომელიც V საუკუნით თარიღდება[1]. წარწერაში მოხსენიებულია სამი პირი: ანანია, არემარდ და რენ. წარწერა სახელების გარდა, სხვა ინფორმაციას არ შეიცავს.

---

[1] Մ. Ե. Սթոն. Հինգերորդ դարու հայերեն վիմագրություններ Նազարեթեն. Պատմա-բանասիրական հանդես. №3, Երեվան, 1990, 52-62.

არქეოლოგიური მასალიდან აღსანიშნავია 1991 წელს, იერუსალიმში, დამასკოს კარიბჭის ჩრდილოეთით, მუსრარის რაიონში აღმოჩენილი სომხური წარწერები. პირველი, ყველაზე ვრცელი წარწერა, მოზაიკის იატაკის შუაში მდებარეობდა. იატაკი მონასტრის საცხოვრებელ ნაწილს ეკუთვნოდა.

"Ես Եվստաք երեցս, պատրաստել եմ այս խճանկարը: [Դուք] որ մտնում եք այս տունը, ինձ եւ իմ եղբայր Ղազկասին հիշեցեք ի Քրիստոս:"[2]

"მე მღვდელთმსახურმა ევსტათიმ დავდე ეს მოზაიკა. ამ სახლში შემომსვლელებმა ქრისტეში მოგვიხსენეთ მე და ჩემი ძმა ლუკასი (ლუკა)."

წარწერა შესრულებულია გრაბარზე და არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით VII საუკუნით თარიღდება. ამას გარდა, მნიშვნელოვანია 1894 წელს იერუსალიმში აღმოჩენილი "ფრინველის მოზაიკა". მოზაიკას კიდეებზე სომხური წარწერა მისდევს:

"[վա]սն հիշատակի եւ փրկութ[յան/ ամե]նայն հայոց զորոց զանուանս ա[է]ր գ[իտե]:"[3]

"მოიხსენე და შეიწყალე ყველა სომეხი, რომელთა სახელები მხოლოდ უფალმა უწყის".

მოტანილი მასალა მოწმობს, რომ სომხები წმინდა მიწით ადრეულ ეტაპზევე დაინტერესდნენ და იქაურ მონასტრებშიც ცხოვრობდნენ.

ყველაზე ადრეული სომხური ნარატიული წყარო, რომელიც შეიცავს ინფორმაციას სომხური კოლონიის შესახებ, გახლავთ სომეხი პილიგრიმის ანასტას ვარდაპეტის ნაშრომი – *"სომხურ ეკლესია-მონასტერთა ნუსხა წმინდა ქალაქ იერუსალიმში".*

ანასტას ვარდაპეტის ნუსხის 6 ხელნაწერი არსებობს, რომელთაც ორ ჯგუფად ყოფენ.

პირველი ჯგუფი შეიცავს:

(A) MS. №1770-ინახება მატენადარანში, ერევანში. ეს არის კრებული გადაწერილი 1589 წელს, გადაწერის ადგილი უცნობია.

(B)MS. №2079-ინახება მატენადარანში, ერევანში. კრებული გადაწერილია XVII საუკუნეში, ლიმის მონასტერში, იოანე მოკელის მიერ პატრონ იოვანესთვის. შესრულებულია ბოლორგირით.

---

[2] Մ. Ե. Սթոն, Երուսաղեմի նորագյուտ հայերեն արձանագրությունները. Պատմա-բանասիրական հանդես, №3, Երեվան. 1993, 15-25.
Bliss, F.J. *Excavations in Jerusalem*, 1894-1897. London: 1898. 253-259, 2 figs.

(C) MS. №1537-(ადრე №262) დაცულია ვენის მხითარისტთა მონასტერში. ეს არის ფილოსოფიურ ტექსტთა კრებული კომენტარებით. გადაწერილია ვინმე თომას მიერ ვანში და ჩმშკაცაში 1716 წელს.

მეორე ჯგუფს მიეკუთვნება:

(D) MS. №3541-დაცულია იერუსალიმის სომხური საპატრიარქოს ბიბლიოთეკაში. XIX საუკუნის ხელნაწერია. სავარაუდოა, რომ შესრულებულია იერუსალიმში. შეიცავს ორ დოკუმენტს: 1. ანასტასის ტექსტი და 2. იერუსალიმში ბერძნებსა და სომხებს შორის სადაო ეკლესია-მონასტერთა აღწერილობა.

(E) MS. №9622-ინახება ერევანში, მატენადარანში. კრებული გადაწერილია იერუსალიმში 1858 წელს იაკობ ჩილინგარიანის მიერ. შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის MS (D)-ის ახალი ხელნაწერი.

(F) MS. №2013-ინახება იერუსალიმის სომხური საპატრიარქოს ბიბლიოთეკაში. ეს არის გამოუქვეყნებელი ხელნაწერი "იერუსალიმის ისტორიიდან", ავტორი ტ. სავალანიანი. შესრულებულია 1872 წელს იერუსალიმში. ეს ისტორია თანამედროვე სომხურზე გადაიტანა ეპისკოპოსმა მესროპ ნშანიანმა 1931 წელს. ტექსტი ეფუძნება MS(D)-ს.

დოკუმენტი 1835 წლიდან დღემდე რამდენჯერმე გამოქვეყნდა. ტექსტის კრიტიკული გამოცემა ეკუთვნის კალიფორნიის უნივერსიტეტის პროფესორს ა.კ. სანჯიანს. გამოცემაში გათვალისწინებულია ყველა ხელნაწერის კითხვა-სხვაობა[4].

წყარო სამეცნიერო მიმოქცევაში სომეხმა მეცნიერმა ლ. ალიშანმა შემოიტანა. მან ნუსხა VII საუკუნით დაათარიღა[5]. ეს დათარიღება შემდეგ საფუძველს ემყარება: მოვსეს კალანკატუაცის თავის ნაშრომში "ალვანთა ქვეყნის ისტორია" გამოყენებული აქვს ამონარიდი ანასტასის "ნუსხიდან". ისტორიოგრაფიაში მ. კალანკატუაცის ნაშრომის დათარიღების რამდენიმე ვარიანტი არსებობს. მკვლევართა ერთი ნაწილის მიერ ის VII საუკუნის ისტორიკოსად არის მიჩნეული. მეორენი, მოვსეს კალანკატუაცის მოვსეს დასხურანცისთან აიგივებენ და X საუკუნის მოღვაწედ თვლიან. მესამეთა აზრით, მოვსეს კალანკატუაცი არის VII საუკუნის ავტორი და მის კალამს ეკუთვნის "ალვანთა ისტორიის" პირველი და მეორე წიგნები, ხოლო მოვსეს დრასხურანცი არის X საუკუნის ავტორი და მისი დაწერილია "ალ-

---

[4] A. K. Sanjian, Anastas Vardapets list of Armenian monasteries in seventh century Jerusalem: A critical examination, *Le Museon*, 3-4, Louvain, 1969, 265-292.

[5] L. M. Alisan, Anastase d'Armenie (VII siècle) les LXX couvents armeniens de Jerusalem, *Archives de l' Orient latin*, Paris, 1884. tome II, 395-399.

ვანთა ისტორიის" მესამე ნაწილი, ხოლო პირველი და მეორე წიგნის გადამწერ-რედაქტორი გახლდათ[6]. ამონარიდი ანასტასის "ნუსხიდან" კი მეორე წიგნის ბოლოშია მოთავსებული. ლ. ალიშანმა ანასტასის ნუსხა სწორედ ამის გათვალისწინებით VII საუკუნით დაათარიღა. ეს შეხედულება სომხურ ისტორიოგრაფიაში მიღებულია[7].

თავისი სტრუქტურის მიხედვით ანასტასის ნუსხა გზამკვლევის ტიპისაა. შემადგენლობის მიხედვით შეიძლება პირობითად სამ ნაწილად დავყოთ:

ა) შესავალი.

ბ) ეკლესია-მონასტრების ნუსხა.

გ) სომხური ეკლესია-მონასტრების და ბერმონაზვნობის მოკლე ისტორია.

"ნუსხა" ჩვენ შევადარეთ IV-VII საუკუნეების სხვა ბერძნულ და ლათინურ გზამკვლევებს, ისეთებს როგორიცაა: ბორდოული გზამკვლევი (333 წ.),[8] ეგერიას მოგზაურობა (381-384 წწ.),[9] იერუსალიმის ტოპოგრაფია (444 წ.),[10] თეოდოსიუსის წმ. მიწის აღწერა (518 წ.),[11] ანტონინე პიაჩენცელის მოგზაურობა (560-570 წწ.),[12] არკულფი (680 წ.)[13]. ...

უნდა აღინიშნოს, რომ არც ერთი ზემოთდასახელებული წყაროს მიზანი არ არის იმის ჩვენება, თუ რომელი მონასტერი რომელ ეთნიკურ ჯგუფს უჭირავს. ეთნიკური ელემენტი იქ არ ჩანს. ისინი აღწერენ წმინდა მიწის ტოპოგრაფიას და ლიტურგიას. ანასტასის ნუსხის მიზანი კი წმინდა

---

[6] გ. მაისურაძე, მოვსეს კალანკატუაცი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7, თბ., 1984, 64.

ბოლოს წყაროს გადათარიღება შემოგვთავაზა თანამედროვე სომეხმა მეცნიერმა პ. ჩობანიანმა. მან შეაჯერა რა ანასტასის ტექსტში დაცული ცნობები, იერუსალიმის ეპისკოპოსის იოანეს (574/5-592/3) მიერ ალბანეთის კათოლიკოს აბასისათვის (552-596) გაგზავნილ წერილში დაცულ ფაქტებთან, ამ წყაროს შედგენის თარიღად 570-იანი წლები დაასახელა (Պ. Չոբանյան, Անաստաս Վարդապետի կազմած Երուսաղեմի հայկական վանքերի ցուցակի ժամանակի հարցի շուրջ, Պատմա-բանասիրական հանդես, №1, Երեվան, 2001, էջ 27-45). ჩვენ ამჯერად ამ დათარიღებას არ განვიხილავთ.

[8] Бордосский путник 333г., предисл. В. Н. Хитрово, ППС., т.I.Вып. 2. СПб., 1882.

[9] Wilkinson J. Egeria's Travels to the Holy Land, Jerusalem, 1981.

[10] Epistola Ad Faustum Presbyterum. Eucherii, Quae fertur, de situ Hierusolimitanae urbis atque ipsius Iudaeae. Corpus Scriptorum Eccles. Latinorum XXXIX Itinera Hierosolymitana, Saeculi IIII–VIII, P. Geyer, 1898.

[11] Феодосии, О местоположении святой Земли, предисл. и коммент. И.В. Помяловского, ППС., т. X. Вып.1(28), СПБ., 1891.

[12] Путник Антонина из Плацентии. Конца VI века, ред. И.В. Помяловского, ППС., т. XIII. Вып. 3(39), СПБ., 1895.

[13] Аркульфа рассказ о Святых местах, записанный Адамненом около 670 г., перевод И. В. Помяловского, ППС., т. XVII. Вып. 1(49). СПб., 1898.

მიწაზე კონკრეტულად სომხური ეკლესია-მონასტრების აღნუსხვაა. ამდენად, საერთო შემადგენლობის და სტილის თვალსაზრისით, სომხური ნუსხა თანადროული გზამკვლევებისაგან მეტად სხვაობს.

ანასტასი თავის ნაშრომს ასე იწყებს: **"თრდატ [დიდის] მეფობისას და წმ. გრიგოლ განმანათლებლის [ჩვენის] მამამთავრობისას სომხეთის დიდმა მთავრებმა ააგეს მონასტრები წმ. ქალაქ იერუსალიმში, რომლის თვითმხილველი ვიყავი, დავწერე თითოეულის სახელი"**[14]. სომეხ ავტორს ზემოთ მოყვანილი დასაწყისის შემდეგ ჩამოთვლილი აქვს 70 ეკლესია-მონასტერი, რომლებიც წმ. ქალაქში არსებობდა და ზოგი დღესაც არსებობს. ამას გარდა, დასახელებული აქვს ისეთი ცნობილი სიწმინდეები, *როგორებიცაა გოლგოთის, შობის, უფლის საფლავის, ამაღლების, წმ. იაკობის, მთავარანგელოზის, წმ. მხსნელის, წმ. სიონის, ჯვრის გამოჩინების ეკლესიები.*

ხშირ შემთხვევაში მონასტერთა სახელები იმდენად ზოგადია, რომ შეუძლებელია მათი იდენტიფიცირება. სამწუხაროდ, არც აშენების თარიღია მითითებული.

საყურადღებოა წყაროში არსებული ზოგიერთი შეუსაბამობა, მაგალითად, ნუსხის მიხედვით იერუსალიმის სომხური ეკლესია-მონასტრები გრიგოლ განმანათლებლისა და თრდატ მეფის დროს აშენებულად არის დასახელებული. აგათანგელოსთან, რომელიც თრდატ მეფისა და გრიგოლ განმანათლებლის შესახებ ერთ-ერთი უმთავრესი წყაროა, წმინდა მიწაზე სომხების აქტივობის შესახებ არაფერი არ არის ნათქვამი[15]. ამას გარდა, გრიგოლ განმანათლებელი 324 წელს გარდაიცვალა, პირველი მონასტერი პალესტინაში – ბერთა სავანე 328 წელს წმ. ილარიონმა დააარსა[16].

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მოვსეს კალანკატუაცის "ალვანთა ქვეყნის ისტორიაში" გამოყენებული აქვს ანასტას ვარდაპეტის ნუსხა. ამ ნუსხის მიხედვით ავტორი 10 ალბანურ მონასტერს ასახელებს.

ანასტასის "ნუსხა":	მოვსეს კალანკატუაცის "ალვანთა ისტორია"
	სახელწოდება იმ მონასტერთა, რომლებიც ააშენეს იერუსალიმში ალვანელებმა. ეს სახელები ჩვენ

[14] A. K. Sanjian, Anastas Vardapets list..., 268.

[15] Агатангелос, История Армении, перевод с древнеармянского, вступительная статья и комментарии К.С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатяна, Ереван, 2004.

[16] Феодосии (Олтаржевский), иеромонах. Палестинское монашество с IV до VI в., ППС., т. XV. Вып. 2(44). СПб., 189, 11.

ამოვიკითხეთ ნეტარი ანასტასის მიერ ვაჰან მამიკონიანისადმი მიწერილ წერილში.

1. პანდა, მონასტერი, რომელიც წმ. კარაპეტისაა, რომელიც ზეთისხილის მთის აღმოსავლეთ მხარესაა, ასევე სამეფო შეწირულობით აღშენებული, წმ. კათოლიკეს სახელობისაა, რომელიც ქ. ვაღარშაპატშია, რომელიც ალბანელებს უპყრიათ დღემდე.

1. პანდავანქი მდებარეობს ზეთისხილის მთის აღმოსავლეთით. ააშენა ერთმა მეუდაბნოემ – პანონმა, რომელიც ალვანეთიდან მოვიდა. ამჟამად მას ალვანელი მღვდელი პეტროსი ფლობს.

2. წმ. ორმოცთა მონასტერი, იმავე მხარეს.

2. მრუვის მონასტერი აშენებულია წმ. ორმოცი მოწამის სახელზე. მდებარეობს იმავე მხარეს, მის მახლობლად. ამჟამად ტაჭიკთა ხელშია.

3. ბატროს მონასტერი, ღვთისმშობლის სახელობის, დავითის კოშკთან.

3. პარტავის მონასტერი აგებულია წმინდა ღვთის-მშობლის სახელზე, მდებარეობს დავითის გოდოლთან. ამჟამად მას ფლობს ერთი ქალი, სახელად მარიამი – შამქორიდან. მონასტრის მეორე ნახევარი ტაჭიკებს უპყრიათ.

4. ----------

4. კალანკატუიქის მონასტერიც იმავე მხარეზეა. ახლა ფლობს თეოდოროსი, ქრისტიანი ტაჭიკი, აბრაამელთა დიაკვანი. [მასთან ერთად ფლობს აგრეთვე] აბულკამი, ალიოვიტის ზარიშატიდან, უსამართლო და ბოროტი ტაჭიკი.

5. არცახის მონასტერი ჩრდილოეთით.

5. არცახის მონასტერი წმინდა ღვთისმშობლისა და წმინდა სტე-

ფანოზის სახელზეა აშენებული. ამჟამად მთლიანად ფლობენ ტაჭიკები.

6. წმ. გრიგორი მარასის მონასტერი, იმავე მხარეს, ჩრდილოეთით.

6. ამარასის მონასტერს, რომელიც წმ. გრიგორის სახელზეა აგებული, ამჟამად ფლობს ერთი ქალი, მეორე ნახევარი კი ტაჭიკებს უპყრიათ.

7. ალბანელთა სამი (D და E ხელნაწერებში იკითხება ოთხი) სხვა მონასტერი, რომელიც ამჟამად არაბებს აქვთ.

7. კიდევ სამი ალვანური მონასტერია, რომლებსაც მოძალადობით ფლობენ ტაჭიკები, მათი სახელები უცნობია.

8. ერთი ალვანური მონასტერიც მდებარეობს არაევნის მონასტრის მახლობლად, შუა მოედანზე. ახლა მასაც ტაჭიკები ფლობენ[17].

როგორც ვხედავთ, კალანკატუაციასთან დასახელებული ალბანური მონასტრები უშუალოდ *ანასტასის* ტექსტში სომხურია. საფიქრებელია, რომ მოვსეს კალანკატუაცის ანასტასის უფრო სწორი და სრული ნუსხა უნდა ჰქონოდა ხელთ, ვიდრე ჩვენამდე მოღწეული ნუსხაა[18]. ანასტასის ტექსტში მომხდარია ალბანური მონასტრების გასომხურება. ამას გარდა, ნუსხაში ერთ ადგილას ვკითხულობთ: **"[ანასტას ვარდაპეტმა ჰიერაპოლისიდან ღვთითკურთხეული მთავრის ჰამაზასპას კამსარაკან პაპლავუნის თხოვნით დაწერა და მისცა მას], რომელსაც სურდა წასვლა წმ. იერუსალიმში და გაემგზავრა და თაყვანი სცა უფლის ადგილებს, სადაც იესო ქრისტე განხორციელდა. წმ. იერუსალიმის პატრიარქისაგან გაათავისუფლა ყველა სომხური მონასტერი, რომელიც [ძალით ეპყრათ ბერძნებს]"**[19]. VI საუკუნის 70-იან წლებში იერუსალიმში სომხების შევიწროებას მართ-

[17] მოვსეს კალანკატუაცი, ალვანთა ქვეყნის ისტორია, ძვ. სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო ლიანა დავლიანიძე-ტატიშვილმა, თბ., 1985, 133-134.

[18] კალანკატუაცის ისტორიის უძველესი ნუსხა 1289 წლის ეჩმიაძინის ნუსხაა, ხოლო ანასტასის უძველესი ჩვენამდე მოღწეული ნუსხა 1589 წლისაა.

[19] A.K.Sanjian, Anastas Vardapets list ..., 273-274.

ლაც ჰქონდა ადგილი. პროცესი აღწერილია იერუსალიმის ბიზანტიელი ეპისკოპოსის იოანეს (574/5-592/3) მიერ ალბანეთის კათოლიკოს აბასიათვის (552-596) გაგზავნილ წერილში[20].

ანასტასისთან ცოტა ქვემოთ კი წერია: "**ვიდრე პალესტინას და იერუსალიმს ფლობდნენ არაბები [ბერძნები] ვეღარ ბედავდნენ შეევიწროვებინათ ისინი [სომხები], რადგან თვით ეკრძალებოდნენ არაბებს და ჩვენს მსგავსად ისინიც იყვნენ მსხვერპლნი**"[21]. VI საუკუნის 70-იან წლებში მიმდინარე პროცესების მონაწილე ანასტასი არაბების დაპყრობების მომსწრე ვერ იქნებოდა. ამდენად, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ანასტასის ნუსხა ჩვენამდე თავდაპირველი ვარიანტით მოღწეული არ არის. საფიქრებელია, რომ გვიანმა გადამწერმა ნებსით თუ უნებლიეთ ნუსხაში სერიოზული ცვლილებები შეიტანა, მ.შ. ალბანური მონასტრები გაასომხურა. ამასვე გვაფიქრებინებს ნუსხაში სომხურ ტაძრებად დასახელებული *გოლგოთის, შობის, უფლის საფლავის, ეკლესიები.* ცნობილია, რომ უფლის საფლავის ტაძრის პირველი ნაგებობა იმპერატორმა კონსტანტინე I-მა ააგო, რომელიც 335 წელს აკურთხეს. მშენებლობა 348 წელს დასრულდა[22].

ბუნებრივია, დაისმის შემდეგი კითხვა: თუ ანასტასიმ, როგორც შესავალში წერია, სომხური ეკლესია-მონასტრები აღნუსხა, მათ შორის ალბანური მონასტრები რატომ მოხვდა? ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ერთი გარემოება: ქრისტიანობის ადრეულ ეტაპზე, როცა წმინდა მიწაზე ჯერ კიდევ არ ჩამოყალიბებულიყო ცალკეული დამოუკიდებელი სამონასტრო გაერთიანებები, არსებობდა ერთიანი რელიგიური ინსტიტუტი, რომელსაც იერუსალიმის ეკლესია ეწოდებოდა. იერუსალიმის პატრიარქს ემორჩილებოდნენ და ქრისტეს ქალაქის სიწმინდეებზე ერთნაირი უფლებებით სარგებლობდნენ ბერძნები, ქართველები, სომხები, ალბანელები, ეთიოპიელები და სხვა მცირერიცხოვანი ქრისტიანული დაჯგუფებები. დროთა განმავლობაში სხვადასხვა ქვეყნებიდან, განსაკუთრებით დასავლეთ ევროპიდან მოწოლილმა პილიგრიმთა უზარმაზარმა ტალღამ საკუთარ სავანეთა და თავშესაფართა მშენებლობის აუცილებლობა წარმოშვა. ქალკედონის მსოფლიო საეკლესიო კრების შემდეგ იერუსალიმის ერთიანი ეკლესია რამდენიმე მძლავრ სამონასტრო გაერთიანებად დაიშალა. საინტერესოა, ანასტასიმ ყველა მონასტერი, სადაც სხვებთან ერთად თითო-

---

[20] P. Aristaces Vardanian, Des Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas, Oriens Christianus, Leipzig, 1912, pp.66-77.

[21] A.K.Sanjian, Anastas Vardapets list ..., 274.

[22] Wilkinson J., Jerusalem as Jesus knew it, London, 1988, pp.180-197; Pringle D., The churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem, volume III, The city of Jerusalem, Cambridge University Press, 2007, 6-72.

ოროლა სომეხი ბერი მოღვაწეობდა, სომხურად ხომ არ ჩათვალა? არ არის გამორიცხული, რომ ანასტასის აღენუსხა არა მარტო ის მონასტრები, სადაც რამდენიმე სომეხი ბერი მაინც მოღვაწეობდა, არამედ ყველა ის მონასტერიც, რომელშიც მონოფიზიტური მიმართულების ქრისტიანები (და არა მხოლოდ სომხები) იმყოფებოდნენ, ხოლო ანასტასის ტექსტის გვიანმა გადამწერმა ყველა სომხურად ჩათვალა. ამგვარი დასკვნის გამოტანის საშუალებას შემდეგი გარემოება გვაძლევს. მოვსეს კალანკატუაცისთან 52-ე თავში საუბარია იერუსალიმის პატრიარქთა მიერ სომეხთა და ალბანელთა მონასტრების შემოსავლებისათვის დაბრკოლებების შექმნაზე[23]. ანასტასიც აღნიშნავს, რომ ბერძენი მეფის ბრძანება არაქალკედონიტური მიმართულების ქრისტიანების – სომხების, სირიელი იაკობიტელების და კოპტების წმ. ქალაქში პილიგრიმობას კრძალავდა[24]. იგი სხვა ადგილას აღნიშნავს, რომ არაბების ბატონობის დროს, სომხების გარდა სიმშვიდე ასირიელებმა და ეგვიპტელებმაც იპოვესო[25]. ანუ, ყველა შემთხვევაში, სომხების გარდა, სხვა მონოფიზიტებზეცაა საუბარი. აქედან გამომდინარე, ანასტასის ტექსტის თავდაპირველ ვარიანტში მხოლოდ სომხურ სავანეებზე ლაპარაკი არ უნდა ყოფილიყო. ამის სასარგებლოდ ის ფაქტიც მეტყველებს, რომ სომხურ ეკლესია-მონასტერთა სიაში ალბანური მონასტრებიც ფიგურირებს. ამ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა წყაროში დაცული ერთი ინფორმაცია. როდესაც სომეხი პილიგრიმი დიოფიზიტ პატრიარქთა მხრიდან სომხების შევიწროვებაზე საუბრობს, აღნიშნავს, რომ ბერმონაზვნები შეკრებილან სულ 500 კაცი და სომეხთა კათოლიკოს იოანესათვის წერილი მიუწერიათ[26]. ამ ცნობიდან გამოდის, რომ "70" ეკლესია-მონასტერში 500 კაცი ცხოვრობდა. ე.ი. თითოეულ სავანეში (500/70) დაახლოებით 8 (!) სომეხი ბერი იყო დავანებული? მაშ სადღა ცხოვრობდნენ დანარჩენ ეროვნებათა წარმომადგენლები? ამ საკითხზე პასუხი ისევ და ისევ ანასტასის "ნუსხაში" გვხვდება. ერთ ადგილას ავტორი წერს: **"ზოგჯერ სომეხი ბერები ტოვებდნენ თავიანთ მონასტრებს ნებაყოფლობით [შეგნებულად] და თაყისუფლდებოდნენ არაბთა მძიმე ხარკისგან. . . ხოლო თვითონ [სომეხი] ბერები გადიოდნენ ქალაქიდან და სხვადასხვა ადგილთა მონასტრებში სახლდებოდნენ. ისინი, ჩვეულებრივ, თავიანთ მონასტრებს უცვლიდნენ სახელებს, და არქმევდნენ გავართა და იშხანთა წოდებებს, მოელოდნენ რა მათგან მატერიალურ დახმარებას და**

[23] მოვსეს კალანკატუაცი, ალვანთა ქვეყნის ისტორია, 134.
[24] A.K.Sanjian, Anastas Vardapets list ..., 274.
[25] A.K.Sanjian, Anastas Vardapets list ..., 274-275.
[26] A.K.Sanjian, Anastas Vardapets list ..., 274.

პოლიტიკურ მფარველობას"[27]. ამ ცნობიდან გამოდის, რომ სომეხი ბერები თავიანთი მონასტრების მიტოვების შემდეგ, სხვა მონასტრებში გადადიოდნენ, უცვლიდნენ მათ ძველ სახელწოდებებს, და ახალს, სომხურ სახელებს არქმევდნენ (მაგ. არწრუნთა, მამიკონიანთა, ფაჰლავუნთა და სხვ.). ხოლო "ახალ" მონასტერთა ძველი მფლობელები ამ გარემოებას იმიტომ ურიგდებოდნენ, რომ სომხების ჩასახლებითა და სახელწოდებათა შეცვლით ისინი მატერიალურად უზრუნველყოფილი იქნებოდნენ. ეს მონაცემები კიდევ ერთხელ მეტყველებს იმაზე, რომ ანასტას ვარდაპეტის "ნუსხის" თავდაპირველ ვარიანტში საუბარი წმ. მიწაზე მთლიანად მონოფიზიტური ეკლესიის მდგომარეობის შესახებ უნდა ყოფილიყო და არა მხოლოდ სომხურისა.

ის გარემოება, რომ VII საუკუნეში იერუსალიმის მონასტრებში სხვადასხვა ერის წარმომადგენელი ერთად მოღვაწეობდა, ზემოთ მოტანილი არქეოლოგიური მასალითაც მტკიცდება. წარწერის შინაარსი მოწმობს იმაზე, რომ მუსლიმთა დაპყრობებამდე არსებობდა მონასტრები, სადაც სომეხი და ბერძენი ბერები ერთად მოღვაწეობდნენ[28].

არის კიდევ ერთი საყურადღებო მომენტი – განსხვავებები წყაროს სხვადასხვა ხელნაწერს შორის. ამჯერად მხოლოდ ერთზე, ჩვენთვის საინტერესო სხვაობაზე შევჩერდებით. ანასტასის ნუსხის ხუთივე ხელნაწერში წმ. იოანეს მონასტერთან დაკავშირებით წერია, რომ მას ამჟამად ფლობენ ქართველები, C (*MS. №1537*) -ხელნაწერში კი წერია, რომ მონასტერს ფლობენ არა ქართველები, არამედ სომხები. ეს ფაქტი მიუთითებს იმაზე, რომ ანასტასის ტექსტის გადამწერები იმავდროულად მისი რედაქტორებიც იყვნენ და თავიანთი შეხედულებებისამებრ შეჰქონდათ ცვლილებები "ნუსხაში", რაც წყაროსადმი ნდობას ამცირებს. არ არსებობს მყარი საბუთი იმისა, რომ ასეთი ცვლილებანი, მხოლოდ C-ხელნაწერში შეიტანეს.

ზემოთ მოყვანილი მსჯელობიდან გამომდინარე, ჩვენ ეჭვქვეშ ვაყენებთ ძეგლის ავთენტურობას და შემდგომი სათანადო მეცნიერული გამოკვლევის გარეშე ანასტას ვარდაპეტის "ნუსხაში" დაცული მონაცემების უპირობო გაზიარება მიუღებლად მიგვაჩნია.

---

27 A.K.Sanjian, Anastas Vardapets list ..., 273.

28 Մ. Ե. Սթոն, Երուսաղեմի նորագյուտ հայերեն արձանագրությունները., 15-25.

Vladimer Kekelia

National Centre of Manuscripts, Tbilisi

ARMENIAN MONKHOOD OF PALESTINE IN THE EARLY BYZANTINE PERIOD

All nations aspired to visit holy places immediately after acceptance of Christianity and the Armenians were not an exception to this rule. The earliest narrative source which gives us information about Armenian monasteries in Palestine is "*The list of Armenian churches and monasteries in the Holy Land*" by Anastasy Vardapet. Anastasy mentions 70 Armenian cloisters in Jerusalem and its outskirts that were established by the King Trdat and the St. Gregory the Enlightener. Juxtaposition of the list with other sources (including Armenian) has given us the following picture:

1.The initial text by Anastasy underwent a change. The copyists of the list were its editors at the same time.

2.It is possible to separate old layers in the text.

3.We may conclude that Anastasy included not only Armenian monasteries in the initial text but also those monasteries where Armenians served along with others.

Existence of mixed monasteries with Armenian and Greek monks in Palestine is proved by the archeological material.

ლიანა კვირიკაშვილი

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

სიტყვის აუწერელი აზნაურება და მევეპის გულმოდგინება

lectio mea continuat	ჩემი მოხსენება განგრძობაა
lectum in Copenhagen "Purple-Born Language and Mastery of Rhapsodist-Translators",[1] continuat atque praesentativam hodie publicationem "For Phenomenon of Purple-Born Regalies of the Holy Scripture until Reminiscences" (Byzantinologia in Georgia – 2).	კოპენჰაგენში წაკითხულისა "მეწამულ-შობილი ენა და რაფსოდისტ-მთარგმნელთა ოსტატობა"[1] და (განგრძობაა) დღეს პუბლიკაციის სახით წარმოდგენილისა "პორფიროგენეტთა ფენომენისთვის წმინდა წერილის რეგალიები უხსოვარებიდან უხსოვარებამდე" (ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 2).
Legam enim vobis: "Eugeneia indescripta Verbi ad cognoscendam prudentiam* fabulatoris". Malui linguam	ხოლო მოგახსენებთ დღეს: "სიტყვის აუწერელი აზნაურების და მევეპის გულმოდგინების* შესახებ". ვარჩიე ენა

[1] V. Byzantium: Identity, Image, Influence, XIX International Congress of Byzantine Studies University of Copenhagen, 18-21 August, 1996, Abstracts, 7132.
შდრ. შუა საუკუნეების ქართველ მთარგმნელთა პოეტური ხელოვნებისათვის; მესამე საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები, თბილისი, 1999, 186-193.

შდრ.: და შესძინო გულსა შენსა გულისკმის-ყოფა; inclina cor tuum ad cognoscendam prudentiam. იგავნი სოლომონისნი, 2, 2.

scientiarum, sive linguam academicam.
Byzantina tapeivnwsi" cibi mentis cotidiani pars erat, data in ipsissimis verbis magistri magistrorum domini Sim. Kaukhchishvili: sine documentatione, sine hoc apparatu ego – nihil; ergo docti nascuntur. Sic interpretor domini Simonis inclinationem ad altas materias et gratulor venisse in hodiernum, ut eius Graeco-Georgiani lexiconis documentarii, [in septem vol.] editionis principis – redactor respondens.

Haec lactio fundata est in majori quam eloquentia, praebita ad aras post Christum natum.
Contra superbiam – dum vivo, non moriar – quaero emendationem sermonis patriarchae Germani: cur non dixit Ioanem !Egkrath' (Faster) inclinari: "Isque habet magnam superbiam ante sacram Trinitatem et solamentum est ad animos nostros".[2]

მეცნიერებათა, ანუ ენა აკადემიური.
მედიევალური თავმოდრეკილობა გონების ყოველდღიური საზრდელის სიცხადე იყო, მოწვდილი მოძღვართ-მოძღვრის ბატონ სიმ. ყაუხჩიშვილის სიტყვით: გარეშე დოკუმენტაციისა, გარეშე ამ აპარატისა მე არაფერი ვარ(ო). მაშასადამე, სწავლულნი იბადებიან; ასე განვმარტავ ბატონ სიმონის მისწრაფებას მაღალი მატერიების მიმართ და ვულოცავ მოსვლას დღეის დღემდე, როგორც მისი ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის შვიდ-ტომეულის პირველი გამოცემის პასუხისმგებელი რედაქტორი.
ეს მოხსენება ემყარება მეტს, ვიდრე მჭევრმეტყველებაა, შეწირული საკურთხეველებთან ქრისტეს დაბადების შემდეგ.
წინააღმდეგ ქედმაღლობისა – სანამ ცოცხალი ვარ, არ მოვკვდები(ო) – გერმანოს პატრიარქის სიტყვის გამართლებას ვეძებ: რად არ თქვა იოვანე მმარხველის მოდრეკა: "აქუს(ო) მას დიდი კადნიერება წინაშე წმიდისა სამებისა და მეოხ არს(ო) სულთა ჩუენთათჳს".[2] ციტირებულ ტექსტში კადნიერება

[2] გიორგი მთაწმინდელის თვენი (სექტემბერი), ლ. ჯღამაიას გამოცემა გამოკვლევით, საძიებლებით და ლექსიკონითურთ, თბილისი, 2007, 77.
Menaium Georgii Hagiomontis (September), Editio L. Jgamaia, cum intellectualibus instrumentis et lexicone, Tbilisi, 2007, 77.

Superbia ut articulus
humilis judicatur.
Ad hoc corrigit nos introitus
in "tenebras mentis" (Oda
octava) ut
omnium metaphorarum via
notabiliter et observanter.
Vincere sciebamus, et non
tacti erant circuli nostri;
hoc fuit in re servavisse
mentem librarii. Etiamque
servavit Georgiana das(a)debelni,
quia addenda – artificium
scriptoris addendi. Conferte: sequentiae
a sequor.
Onusti autem vitaliter
problematis poeticis instar
pascere panis, – originales
et translationes
conferimus et,
postquam docti aborigines

docuerunt nos ad scientiam
addendi, festum habent
addenda sicut magnifica
poēsis candida, vel
resurrectio in poētica, et haec
est scriptura sacra,
notatione Pneumatos perfecta
milia annorum et saeculorum
ante, per majestatis casum
instrumentalem fabulatorum.

et exquisitorum prudentiae.[3]
Commendatis pro nihil aliud,
praeterita est "operum

სწორედაც ταπεινοῦ-ს
ეფარდება წესით.
აქეთ წარგვმართავს "ნისლსა
საცნაურსა" შესვლა მერვე
გალობაში, ვით მეტაფორის
ყოვლისავე გზა საცნაურების თუ
გონებითობის. გამარჯვება
ვიცოდით და შეუხებელნი იქმნენ
ჩვენი ნახაზები; ეს იყო არსებითად
გადარჩენა მწიგნობარის გონებისა.
და ისევ შეინახა ქართულმა
დასდებელნი, მით რომ addenda
დასდებლის – მეცნიერის
ხელოვნებაა. შდრ. დასდებელნი se-
quentiae.
და მაინც პოეტიკის პრობლემებით
პურის მოყვანასავით სასიცოცხლოდ
დატვირთულნი, – ვადარებთ დიდთა
მესიტყვეთა ორიგინალებს და
თარგმანებს და, როცა
სწავლულნი აბორიგენნი გვასწავ-
ლიან
დასდებლის – მეცნიერებას,
addenda დღესასწაულობს
როგორც დიდი თეთრი პოეზია,
გნებავთ აღდგენილი პოეტიკაში
და ეს სულიწმინდისმიერი წერაა
საუკუნეობით თუ ათასწლეულობით
გვიანდელი ჩანაწერების (და
ნიშნეულად ნოტაციისაც),
შეუსწორებელი სიდიადის
ინსტრუმენტალისით შესრულებუ-
ლი.[3]
სხვა რომ არაფერი ვთქვათ,
გადავლილია ჰომეროსისგან
სიტყვის მომუშაკების ტვირთი,

[3] ბარუქი, 3, 23; მეცამეე ab ἔπος = fabulator. V. Biblia Oshki (ოშკის).

scientia"* Homeri ut maxima potentia Verbi, in principio non appropinquantis Deo. Et Canonibus poëtarum noscendus est consensus canonis et odarum. Et magis miramur, poëta enim et gladiator in arena consultum capit.

Liber noster multa licet nuntiare vobis in Heortalogia et Hymnographia.[4] Quasi differebant inter se licentia intelligentis et miltitudo formularum liturgicarum.[5] Collatio praestat in alio libro: ex nubi (nefevlh) lucida usque ad nimbium (=Saravands), lilium campestre et genius loci etc. Vulnus poësis candidae ad solacium clamat, et intueor et utor. Memorate, in conclusum post theorema mater magistra iubebat: id, quod erat accipiendum, est recitatio canonica psalmorum et canticorum. Et recitatio fiebat a potentatore via chorici, non amplius doxologia hymni. In addendis autem

ანუ "საქმეთა კელოვანების",*
და პოეტის კანონ-მდებლობით
უცნაურად გვეცნობა კანონის
და გალობანის ფასეულობის
ტოლობა.
და უფრო გვიკვირს, რომ პოეტი
და გლადიატორიც ასპარეზზე
იღებს გადაწყვეტილებას.

ბევრი რამ უნდა გვითხრას
ჩვენმა წიგნმა ჰეორტალოგიის
და ჰიმნოგრაფიის სფეროდან,[4]
რომ "მეცნიერმან მოლვაწება
მოიგოს".[5]

თავის მოყრა წინ არის
სხვა წიგნში კოლაციების:
სულ მცირე ღრუბლიდან
შარავანდამდე, შრომანი
ველისა და მამფალი ადგილისა
და ა.შ. ჭრილობა პოეზიის,
თეთრად მოქათქათისა და
მბრწყინავის, ნუგეშინისთვის
ღაღადებს და შიგ ვიჭვრიტები
და ვსარგებლობ. მოიგონეთ,
თეორემის დამტკიცების
შემდეგ დედა მოძღვარი
ბრძანებდა: ის, რაც იყო
გასაგები, არის ხმამაღლა
წასაკითხი, კანონიკური,
მსგავსად ფსალმუნების და ქებათა.
და რეციტაციას ეძლეოდა
ქორიკის ღონე, არათუ ჰიმნის

---

* საქმეთა კელოვანება = operum scientia (Sapientia, 7, 16).

[4] Heortalogia et Laudationes (Hymnographia), Editio prof. R. Gordeziani. Tbilisi, 2008 (დღეს ასწაულთმეცნიერება და სახოტბო პოეზია).

[5] იგავნი სოლომონისნი, 1. 5. შდრ. "ὁ δὲ νοήμων κυβέρνησιν κτήσεται," "et intelligens gubernacula possidebit."

trilibris magni lexiconis scribebamus, quomodo puer fecit "deam agri", comparatam cum dea domestica.

Deus protegito nos, ut

actus poetae et exquisitoris non inspiret pietatem, sed ex imitatione plenitudinis proverbialis studiorum divinorum ad Photium patriarcham appellamus. Hierurgis diacosmentibus hierurgia laudat sanctum Methodum confessorem, qui adversum iconoclastes sanctas iconas servavit.[6] Candore bonitatis ortae auctor aperit odam primam et hic habet "oJlokauvtwma" ut tropus, nos enim primum componentem struo Holodeo et Holohomini. Anáclasis lucis ex stagno nimbi cogitationis condensatae facitur. Et liturgicas formulas innumerabiles transferimus et sine novatione segragatur: tu in luci sicut lux conglutinatus es; addenda – gaudium

დიდებისმეტყველებაა დოქსოლოგია. ხოლო დიდი ლექსიკონის დასადებელ 3 – წიგნედში ჩვენ ვწერდით, როგორ მოიმოქმედა ბიჭმა სახლის დედასთან შეპირისპირებით "დიამინდვრისა". ღმერთმა დაგვიფაროს, რომ პოეტის და მჩხრეკალის საქმე ნაკლებ რიდს იწვევდეს, მაგრამ წმინდად განკარგული ეტიუდების იგავიანი სისრულის მობაძავობით ფოტიოს (ფოტი) პატრიარქს მივმართავთ. აქებს მღდელთმთავარი მღდელთ-მთავარს – წმინდა მეთოდე აღმსაარებელს, რომელსაც ხატთ-მებრძოლთაგან დაუცავს წმინდა ხატები.[6] გულისხმის შედედებული სინათლის ტბორიდან იქმს ავტორი კამკამებასაც. კამკამებათა სათნოებისათა გამობრწყინებით იწყება I ოდა და "მრგულიად-დასაწუველი" აქვეა ნახმარი, რასაც ჩვენ ὁλοκαύτωμα-დ პირველი კომპონენტით სრულად ღმერთის და სრულად კაცის აღნაგობისთვის გამოვიყენებთ. მერე უამრავი ლიტურგიკული ფორმულა გადმოგვაქვს და მაინც უცხოდ გამოერევა: როგორც ნათელი აღეკარ ნათელს; დასდებელი, ცათა მხედრობათა თავმოსაწონი და შესაწყნარებელი.

[6] V. დღესასწაულთმეცნიერება და სახოტბო პოეზია, 335-343.

dignitatis caelestium et recipienda.
Addenda autem ad canonem in duo folia sic coepi: cogitatio nimbi et radii humani cibus est admodum perfectus et divinus, quod si ex sinu matris usque huc omnino est hospitium,* alienatio tranquilli refugium offertur humanitatis, – via praeterita doloribus pro templo almo et pro patria ab orienti sanctissimae crucis.
Tempus poëtae interpretandum est integritate Holodei et Holohominis, (tempus) vespertinum et anesperon, sicut dignitas lucem stereomatis minuere et plus accommodare, sicut unius poëtae translationem non capere duabus, et sentimus Unum Deum appropinquare aëre fere isofesto et candido.

გალობანსა ზედა დართულ
ორ-გვერდიან დასდებელს კი ასე
ვიწყებთ: ზოგად-კაცობის
ნათელი აზრი ისეთი მშვენიერი
საზრდელია, რომ ზოგჯერ, როცა
დედის წიაღს აქეთ სულ
ერთიანად უცხოებაა,*
საფარი გახლავთ უცხოდ
მოგვრილი სიმშვიდე ზოგად-
კაცობის შეგრძნების გამო, –
მზრდელი ტაძრისთვის და
მამულისთვის ტანჯვით და
ტკივილებით განვლილი გზა
ჯვარის უწმინდესი
ორიენტირით.
პოეტის საფეთქელი
სრულად ღმერთის და სრულად
კაცისავე ხელუხლებლობით
არის ასახსნელი,
მწუხრისფერი და უმწუხრო,
ვითარცა ღირსება ნათლის
კლებისა და მატების,
ვითარცა თარგმანის
დაუტევნელობა არა ერთი
შემოქმედისგან და ერთი
ღმერთის მოახლება
დღესასწაულის უფროსი
მსგეფსის ჰაერით და
ლოდინის სითეთრის
სიდიადით.

* შდრ. უცხოება – ξενητ(ε)ία: ხოლო მზე უვნებელი პატივისმოყვარესა უცხოებასა მისცენ, ἥλιον δὲ ἀβλαβῆ φιλοτίμου ξενητίας παρέσχες, solem sine laesura boni hospitii praestitisti (სიბრძნე სოლომონისი, 18, 3).

Liana Kvirikashvili

G. Tsereteli Institute of Oriental Studies

EUGENEIA INDESCRIPTA VERBI ET PRUDENTIA FABULATORIS

1. Haec lectio fundata est in majori quam eloquentia, praebita ad aras post Christum natum. Vincere sciebamus, et non tacti erant circuli nostri; hoc fuit in re servavisse mentem librariae.

2. Festum habent addenda sicut magnifica poēsis candida, vel resurrectio in poētica (das(a)debelni). Et recitatio fiebat a potentatore via chorici, non amplius doxologia hymni.

3. Tempus poētae interpretandum est integritate Holodei et Holohominis, sicut unius poētae translationem non capere duabus, et sentimus Unum Deum appropinquare aēre fere isofesto et candido.

რუსუდან ლაბაძე

ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, თბილისი

"ბასილი ახალის ცხოვრება" და აღმოსავლურ-ქრისტიანული ტრადიცია

"ბასილი ახალის ცხოვრება" პოპულარული ძეგლია ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიაში. იგი დროდადრო ექცევა ხოლმე ბიზანტინოლოგთა ყურადღების ცენტრში, თუმცა მისი მნიშვნელობა აღმოსავლურ-ქრისტიანული სამყაროსათვის უფრო დიდია. ასე მაგალითად, ბიზანტინოლოგთა ბოლო, 21-ე კონგრესზე, რომელიც 2006 წლის აგვისტოში ლონდონში ჩატარდა, ამერიკელმა მკვლევარმა მერილენდის უნივერსიტეტიდან, დენის სალივანმა ნაიკითხა მოხსენება, სადაც "ცხოვრების" უმნიშვნელოვანესი პასაჟი, თეოდორას სულის ჰაერის საზვერეებში მოგზაურობა, ბიზანტიური სასამართლო პროცესის კონტექსტშია განხილული.[1] როგორც ამ ძეგლიდან არის ცნობილი, ბასილი ახალის მხევლის თეოდორას სული ჰაერის სივრცეში მდებარე საზვერეებს (ბერძნ. τελώνιον; რუს. Мытарства) ყველა იმ ცოდვის საპასუხოდ გაივლის, რაც ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ჩაუდენია. სულის გამოცდა იმაში მდგომარეობს, რომ ჰაერის მცველები (დემონები), რომლებიც ყოველი საზვერის სადარაჯოზე დგანან, სულს შესაბამის ცოდვაში წაუყენებენ ბრალდებას. მათი თანმხლები ანგელოზები კი მიუთითებენ შესაბამის კეთილ საქმეზე. თუ კეთილ საქმეთა რიცხვი ჭარბობს, სული დაუყენებლად მიდის შემდეგ საზვერეში. მაგრამ, როცა ცოდვები გადასწონის, დემონები სულს ანგელოზთა ხელიდან გამოგლეჯენ და ჯოჯოხეთში აგდებენ. აღსანიშნავია ისიც, რომ ჰაერის მცველთა ბრალ-

[1] D. Sullivan , Displaying the Evidence in the Celestial Toll Houses in the Life of Basil the Younger: knowledge of the legal process in Byzantium, Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London, 21-26 August, 2006, vol. III, Abstracts of Communications, 36.

დებები მცირე შეცოდებებსაც მოიცავს და ხშირად ცილისწამებასაც არ გამორიცხავს[2]. ამ ხილვაში ამერიკელი მეცნიერი "ცხოვრების" ავტორის მიერ ბიზანტიური სასამართლო პროცესის ცოდნას აფიქსირებს. მისივე თქმით, ტექსტისათვის დამახასიათებელია იურიდიული ტერმინოლოგია, რაც "ცხოვრების" თანადროულ ისტორიას, სოციალურ და სამართლებრივ მდგომარეობას ასახავს[3]. ეს ტერმინებია: ბრალდება, სამხილი, მტკიცებულება, დაკითხვა, ბრალდების დარღვევა და სხვ. უნდა შევნიშნოთ, რომ ჰაგიოგრაფიულ და ისტორიულ სიუჟეტებში ბიზანტიური სასახლის ცერემონიალისა და სასამართლო გარჩევის წესის დაფიქსირება ახალი ტენდენცია არ არის. ჯერ კიდევ XIX ს-ში ა. კირპიჩნიკოვი "განკითხვის დღის" იკონოგრაფიაში მოქმედ პირთა განლაგებას ც. ფონ ლინგენთალის მიერ ბიზანტიური სამართლის ისტორიაში აღწერილ უმაღლეს სასამართლოში საქმის გარჩევის წესს უკავშირებდა. მეტიც, დეისუსის ცნობილი მკვლევარი "ვედრების" კომპოზიციის "განკითხვის დღის" გამოსახულების განუყოფელ ნაწილად ქცევაში სასამართლო ცერემონიალის გავლენას ხედავდა, რამდენადაც ღვთისმშობელი და იოანე ნათლისმცემელი ცოდვილი კაცობრიობის ადვოკატებად არიან წარმოდგენილი[4]. მაგრამ ეს ჩვენი კვლევის საკითხს არ წარმოადგენს და დავუბრუნდეთ ისევ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლს.

"ბასილი ახალის ცხოვრება" X ს-ში შეიქმნა. მისი ავტორია გრიგოლი, წმ. ბასილის მოწაფე, რომელსაც კონსტანტინოპოლში უნდა ეცხოვრა, რადგან იგი კარგად იცნობს იმპერიის დედაქალაქს და ზუსტად ასახელებს მის ღირსშესანიშნაობებს. ბერძნული ორიგინალი სამი რედაქციით არის ცნობილი. ს. ვილინსკი, რომელმაც ვრცელი გამოკვლევა მიუძღვნა "ბასილი ახალის ცხოვრებას" და, ამავე დროს, ცალკე გამოსცა "ცხოვრების" ტექსტები, მიუთითებს, რომ პირველი ბერძნული რედაქცია X ს-ის II ნახევარში გაჩნდა[5]. სწორედ ამ რედაქციის პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ბერძნული ნუსხა №1547 (XIII ს.) გახდა პირველწყარო ბოლანდისტების რედაქციისა, რომელიც Acta Sanctorum-ში დაიბეჭდა. გარდა

---

[2] რ. ლაბაძე, გარდაცვალებიდან განკითხვის დღემდე. ჰაერის მცველნი. ახალგაზრდა ისტორიკოსთა შრომების კრებული მიძღვნილი ნოდარ (ნუკრი) შოშიაშვილის ხსოვნისადმი. თბ., 2002, 99.

[3] D. Sullivan, Displaying the Evidence..., 36.

[4] А. Кирпичников, Деисус на Востоке и на Западе и его литературные параллели. Журнал Министерства народного просвещения,часть CCXC, 1893, ноябрь. С.-Петербург. 14.

[5] С.Г. Вилинский, Житие св. Василия Нового в Русской литературе. Часть 1. Исследование. Записки Императорского Новороссийского Университета историко-филологического факультета, выпуск VII. Одесса, 1911, 77.

ამისა, I ბერძნული რედაქცია თავისი მოცულობით ყველაზე ერცელია. "ცხოვრების" თარგმანები რუსულ და სხვა სლავურ ენებზე მისი დანერის თანადროულად შეიქმნა. ს. ვილინსკი არც იმას გამორიცხავს, რომ პირველი თარგმანები სამხრეთ სლავებში შესრულდა და არა რუსეთში. ყოველ შემთხვევაში, მკვლევარი დაასკვნის, შეცდომა არ იქნება იმის აღიარება, რომ XI ს-ში პირველი რუსული რედაქცია (სულ სამი რედაქციაა) უკვე არსებობდა. არგუმენტად მას მოჰყავს რუსული მატიანის, "გარდასულ წელთა ამბავის" (1113წ.), ერთი ადგილი, რუსთა 941 წლის ლაშქრობის შესახებ ბიზანტიაში, სადაც სიტყვასიტყვით არის მოყვანილი ციტატები "ბასილი ახალის ცხოვრებიდან"[6].

ბერძნული, სამხრეთ-სლავური და რუსული რედაქციების ურთიერთმიმართება საკითხის სხვა მხარეა. ჩვენ უფრო ამ ძეგლის პოპულარობა და მისი მნიშვნელობა გვაინტერესებს შუა საუკუნეების ქრისტიანულ აღმოსავლეთში. ს. ვილინსკის თქმით, ბიზანტიურ და რუსულ-სლავურ ლიტერატურაში "ბასილი ახალის ცხოვრებას" ისეთივე მნიშვნელობა ჰქონდა, რაც დანტეს ქმნილებას დასავლურ ლიტერატურაში[7]. რაღა თქმა უნდა, პოპულარობის პირველი და უმთავრესი მიზეზი ნაწარმოების ესქატოლოგიური შინაარსია. თუმცა, სწორედ ამავე მიზეზით, თეოდორასა და გრიგოლის ხილვების აპოკრიფულ თხზულებებთან სიახლოვის გამო, ბოლანდისტებმა თავიანთ გამოცემაში არ შეიტანეს ეს ეპიზოდები. ჰაგიოგრაფიული ჟანრის კანონებთან შეუთავსებლობის გარდა, ეს ხილვები კანონიკური თვალსაზრისითაც საეჭვოდ იყო მიჩნეული[8]. ასე მაგალითად, XV ს-ში ინდექსის შემდგენელმა რუსეთში ვერ გაბედა "ბასილი ახალის ცხოვრების" ჭეშმარიტ წიგნთა შორის მოხსენიება, მიუხედავად იმისა, რომ გასულ ასწლეულებში მის არაკანონიკურობაში არ დაეჭვებულან[9]. და მაინც, თეოდორასა და გრიგოლის ხილვებით დიდხანს იკვებებოდა ქრისტიანული ლიტერატურა და იკონოგრაფია.

XIX ს-ის რუსი მკვლევარები: ს. ვილინსკი, ს. შევირიოვი, თ. ბუსლაევი, ვ. სახაროვი ხაზს უსვამენ "ბასილი ახალის ცხოვრების" გავლენას XII ს-ის რუსულ ძეგლზე: "სიტყვა ზეციურ ძალთა შესახებ", რომლის შექმნაც

---

6 С. Г. Вилинский, Житие св. Василия Нового, 1911, 311-315.

7 С. Г. Вилинский, Житие св. Василия Нового, 1911, 276.

8 რ. ლაბაძე, ცოდვა და შიში შუა საუკუნეებში (ქართული მენტალური მოდელის ორი ასპექტი), თბ., 2006, 88.

9 Н. С. Тихонравов, Отреченные книги древней России. Сочинения.т.1. Древняя русская литература. М., 1898, 147.

აბრაამ სმოლენსკელს მიეწერება.[10] გარდა ამისა, სმოლენსკის ეპისკოპოსს ორი ხატი დაუწერია: განკითხვის დღე და სულის გავლა ჰაერის საზვერეებში. მისივე ცხოვრებიდან ირკვევა ისიც, რომ აბრაამ სმოლენსკელი ხშირად საუბრობდა ორივე სამსჯავროს შესახებ. იგულისხმება საზოგადო – საშინელი სამსჯავრო, ბოლო ჟამს, და კერძო – საზვერეებში, სიკვდილისთანავე.[11] რუსეთში "ცხოვრების" პოპულარობაზე მრავალრიცხოვანი ხელნაწერებიც მეტყველებს, რომლებიც XVII, XVIII და XIX საუკუნეებშიც კი გადაიწერებოდა და იმკობოდა მინიატურებით. ნ. პოკროვსკი "ბასილი ახალის ცხოვრების" 5 დასურათებულ ხელნაწერს ასახელებს, რომელთა შორის უძველესი XVII ს-ზე ადრეული არ უნდა იყოს[12]. ამ ძეგლთან არის დაკავშირებული რუსული იკონოგრაფიის ერთი თავისებურება. "საშინელი სამსჯავროს" რუსულ გამოსახულებებში, კედლის მხატვრობასა და ხატწერაში ჯოჯოხეთის სურათში ცეცხლის მდინარის ნაცვლად XVI ს-ის ბოლოდან გველისებრი ლენტი გაჩნდა (მინიატურაში ცეცხლის მდინარე XVII-XVIII სს-შიც გვხვდება). ამ სტილიზებული გველის გამოსახულებაზე კი, შესაბამისი ცოდვებით, ჰაერის საზვერეები განლაგდა[13]. აქვე უნდა ითქვას, რომ "ცხოვრებამ" "საშინელი სამსჯავროს" ბიზანტიურ გამოსახულებებზეც იქონია გავლენა. რაც შეეხება რუსულ სინამდვილეს, "ბასილი ახალის ცხოვრებისაგან" დავალებულია ხალხური პოეზიაც: საშინელი სამსჯავროს და საიქიო ცხოვრების სურათები რუსული სასულიერო პოეზიის საყვარელი თემაა. ნიკოლაი ტიხონრავოვი, "ძველი რუსეთის ნატყუარ წიგნთა" ავტორი, XIX ს-ის ბოლოს წერდა, რომ "საზვერეების მოტივები დღემდე მიმოიქცევა ხალხურ საკითხავებში, ისევე როგორც თეოდორას ხილვის გამოსახულება ჯერ კიდევ შემორჩა საბაზრო სურათებს"[14].

"ბასილი ახალის ცხოვრებას" ქართული სინამდვილეც იცნობს, მაგრამ ისეთი პოპულარობით, ალბათ, არ სარგებლობდა, როგორც რუსეთსა და სამხრეთ-სლავურ ქვეყნებში. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენამდე მოღწეული

---

[10] ამის შესახებ იხ. С.Г.Вилинский, Житие св. Василия Нового, 1911, 309; С. Шевырев, История русской словесности. Лекции. Часть 3. СПБ, 1888, 47; Ф.Буслаев, Изображение Страшного суда по русским подлинникам. Исторические очерки народной словесности и искусства, т. 2. СПБ, 1861, 116-119; В. Сахаров, Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879, 184-185.

[11] Шевырев, История русской словесности, 47.

[12] Н. Покровский, Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства. Труды VI археологического съезда в Одессе (1884 г.), т. III, Одесса, 1887, 354.

[13] Н. Покровский, Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства, 368-369.

[14] Н.С.Тихонравов, Отреченные книги древней России, 199.

ორიოდე, გვიანდელი (XVII-XVIII სს.) ხელნაწერი სხვა დასკვნის საფუძველს არ გვაძლევს. დაბეჯითებით მხოლოდ იმისი თქმა შეგვიძლია, რომ უნდა არსებულიყო დასურათებული ვარიანტი, რადგან "ცხოვრების" შემცველ ხელნაწერებში მინიატურებით შესამკობად ადგილებია დატოვებული[15]. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს მოსაზრება, რომ საზვერეებში კერძო სამსჯავროს აღმასრულებელთა – ჰაერის მცველთა, იგივე ჰაერის მეზვერეთა, პირველი მოხსენიება, "ბასილი ახალის ცხოვრების" გავლენით, "იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში" გვხვდება. ამ ვარაუდით, "ბასილი ახალის ცხოვრება" მისი დაწერის ახლო ხანებშივე უნდა ეთარგმნათ ქართულ ენაზე. ეს თავისთავად არ არის გამორიცხული, თუკი "ანდრია სალოსის ცხოვრებას", დაახლოებით იმავე პერიოდის ძეგლს, XI ს-ში უკვე იცნობენ საქართველოში (იგი მოხსენიებულია მელქისედეკ კათალიკოსის დაწერილში მცხეთის საყდრისადმი), საფიქრებელია, რომ ჩვენი საზოგადოება ამ თხზულებასაც ადრევე კითხულობდა მშობლიურ ენაზე. მაგრამ ამ შემთხვევაში, იმის გარკვევა, თუ როდის ითარგმნა "ბასილი ახალის ცხოვრება", იმდენად მნიშვნელოვანი არ არის, რამდენადაც ის ტრადიცია, "ცხოვრებას" რომ უკავშირდება. მხედველობაში გვაქვს საზვერეების სურათი, რომლის საფუძვლად, მიუხედავად ეკლესიის უძველესი გადმოცემისა, აღმოსავლურ-ქრისტიანულ სამყაროში, მასობრივ დონეზე, მაინც "ბასილი ახალის ცხოვრება" რჩება. თითქმის ასევეა ჩვენშიც, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ე. ვირსალაძე, ვინც პირველად დააყენა ჰაერის მცველთა საკითხი ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, მათ მითოლოგიურ პერსონაჟებად სახავდა და ამ ტერმინის სულხან-საბა ორბელიანისეულ დეფინიციაზე დაყრდნობით ქაჯსა და ჭინკას უკავშირებდა, ხოლო ქრისტიანულ პლანში "ბასილი ახალის ცხოვრებიდან" მომდინარე ტრადიციით ხსნიდა[16]. მაგრამ საბასეული გაიგივება ქრისტიანული ჰაერის მცველებისა წარმართულ ქაჯთან და ჭინკასთან, ჩვენი აზრით, დღეს აღარ უნდა იყოს აქტუალური და, ალბათ, არც არასოდეს ყოფილა[17] მით უმეტეს, რომ ამ პერსონაჟებს კარგად იცნობს ქართული ჰაგიოგრაფიული ("იოანე ზედაზნელის ცხოვრება", "შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება", "ლუარსაბ მეფის მარტვილობა"), საისტორიო (ჟამთააღმწერელი)[18],

---

[15] საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ხელნაწერები: A-617 და H-278.

[16] ე. ვირსალაძე, ქართული მითოლოგიის ისტორიიდან. ჰაერის მცველნი. ივანე ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბ., 1976, 425.

[17] ჰაერის მცველთა ატრიბუციის საკითხი და მათი ფუნქციები გარკვეული გვაქვს ჯერ კიდევ ჩვენს სადიპლომო ნაშრომში: ცოდვა და შიში შუა საუკუნეებში (მასალები ქართული მენტალიტეტის შესასწავლად), თბილისი, 1994.

[18] რ. ლაბაძე, გარდაცვალებიდან განკითხვის დღემდე, 2002, 91.

აპოკრიფული (A-1076; მოთხრობა სულის მოგზაურობის შესახებ; მაკარი მეგვიპტელის ხილვა) ძეგლები[19], ქართული დიპლომატიკა (მაგ; 1678წ. სიგელი, რომელიც ვახტანგ V შაჰნავაზის სულის მოსახსენებლად შეწირულ სოფელს მანგლისის ტაძარს უმტკიცებს). ისინი (ჰაერის მცველები, რ.ლ.) ყველგან აღსასრულის, სულის ხორცისაგან გაყრის ჟამს არიან მოხსენიებული და "ფუნქციებიც" ერთნაირი აქვთ: სულთა დაყენება და სასტიკი განკითხვა. ამ კერძო (მაგრამ არა საბოლოო) სამსჯავროს არსი კი, როგორც აღვნიშნეთ, იმაში მდგომარეობს, რომ ჰაერის მცველები სხვადასხვა საზვერეებში დგანან და სულს შესაბამისი ცოდვის გამო ბრალს სდებენ, ხოლო ცოდვილებს პასუხსაც აგებინებენ: "ვაი მათდა, რომელთაც არა ჰქონან აქა კეთილი საქმენი, რამეთუ მათ შავნი მთავარნი ჰაერისანი ბოროტად დასჯიან და წარიყვანებენ მათ ბნელსა მას გარესკნელსა ჯოჯოხეთისასა და შეიწყვდევიან იგინი საპყრობილესა შინა საუკუნოსა ვიდრე მეორედ მოსვლამდე ქრისტესა," – ვკითხულობთ "ბასილი ახალის ცხოვრებაში"[20]. ასე იყო თეოდორას სულთან დაკავშირებითაც. ზოგიერთ საზვერეში, სადაც საკუთარი სათნოება არ იყო საკმარისი ცოდვათა დასაძლევად, ანგელოზები ეხმარებოდნენ. "ცხოვრებაში" მოთხრობილია, რომ თეოდორას სიკვდილისთანავე მის მფარველ ანგელოზებსა და ეშმაკებს– ჰაერის მცველებს შორის მისი სულის გამო კამათი ატყდა. ჰაერის მცველები მოითხოვდნენ, რომ თეოდორას ცოდვილი სული მათ გადასცემოდათ. თავის მხრივ, ანგელოზებიც ცდილობდნენ სულის გამართლებას იმ კეთილი საქმეებით, სიცოცხლის განმავლობაში რომ ჩაედინა. ამ დროს გამოჩნდა წმინდა ბასილი. მან ანგელოზებს ამცნო, რომ თეოდორას სული, რომელსაც სიცოცხლეში მრავალი დამსახურება ჰქონდა წმინდანის წინაშე, ღმერთის მიერ მას ებოძა. ამიტომ ბასილმა ანგელოზებს, ოქროს სახით, თავისი დამსახურებები მისცა, რომლითაც უნდა გამოესყიდათ თეოდორას სული. თეოდორამ მხოლოდ თერთმეტი საზვერე განვლო დაუბრკოლებლად: "და ვერცა განვერებოდი, მე მათგან უკეთუმცა არა შემწედ მქონებოდა ვედრება და ქველისმოქმედება მამისა ბასილისი, რომლისაცა ძალით განვერი მე მათგან,"– აღიარებს იგი[21]. აღსანიშნავია, რომ მოძღვართან მონანიებული ცოდვები სულიწმიდის ძალით ჰაერის მცველთა სიიდან წარიხოცება და ეშმაკები ვეღარაფერში შეედავებიან გარდაცვლილთა სულებს.

---

[19] რ. ლაბაძე, გარდაცვალებიდან განკითხვის დღემდე, 2002, 92-93.
[20] ხელნაწერი A-617, 97r.
[21] A-617, 82 v.

საზვერეთა რიცხვი რედაქციების და ნუსხების მიხედვით ვარირებს. ბერძნულ რედაქციებში თეოდორას სული 21 საბაჟოს გაივლის. რაც შეეხება რუსულ და სამხრეთ-სლავურ რედაქციებს, აქ 20 ან 21 საზვერეა მოხსენიებული (გამოტოვებულია კერპთმსახურების საზვერე)[22]. ქართული ხელნაწერები საზვერეთა დასახელებისას ზუსტად მისდევს I ბერძნულ რედაქციას, მაგრამ იქ 22-ე საზვერეც გვხვდება – "ანგარებისა და განუძღომლობისათვის", რომელსაც ბერძნული და რუსულ-სამხრეთ-სლავური რედაქციები არ იცნობენ[23]. ასევე განსხვავებულია ჰაერის მცველთა სახელებიც. ქართულ ხელნაწერებში ძირითადად "ჰაერის თავადებად", "ეთიოპებად", "ჰაერის შავ მთავრებად" და "ეშმაკებად" იწოდებიან. სხვაგან, განსაკუთრებით რუსულ რედაქციებში, "ცილისმწამებელნი ჰაერისანი", "ჰაერის სულები", "მქენჯნელნი სულისანი", "შავი ეთიოპები" და სხვ. [24].

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ, ტრადიციულად, სულის მოგზაურობა საზვერეებში და ზოგადად საზვერეების სურათი "ბასილი ახალის ცხოვრებას" დაუკავშირდა. მაგრამ მიუხედავად მყარი ტრადიციისა, ტრაქტატს საზვერე-საბაჟოების შესახებ უფრო ღრმა ფესვები აქვს. სწავლება საზვერეებზე, როგორც კერძო სამსჯავროზე, წმინდა გადმოცემის საფუძველზე უძველესი დროიდან არსებობდა ეკლესიაში. წმინდა მამების: ანტონ დიდის (III-IV სს.), ეფრემ ასურის (IV ს.), იოანე ოქროპირის (IV ს.), მაკარი დიდის (IV ს.), კირილე ალექსანდრიელის (V ს.) და იოანე მოწყალის (VII ს.) "ცხოვრებებსა" და შრომებში მოთხრობილია საზვერეებში განხორციელებული კერძო სამსჯავროს შესახებ[25]. საზვერეთა სწავლების პირველწყაროების ძიებისას შორს წასვლა არ არის საჭირო[26]. "შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების" მეტაფრასულ რედაქციაში (არა უადრეს XII ს-ის I ნახ.) დამოწმებული ერთი ვრცელი პასაჟი ამ თვალსაზრისით ძალიან საგულისხმოა: "... ხოლო წმიდაჲ შიო ნუგეშინისცემდა მათ და ეტყოდა: ძმანო ჩემნო, ღმერთმან მოგეცინ მადლი ყოველთა სიყუარულისა ჩემისა, არამედ მე კაცი ვარ ცოდვილი და უკუეთუ მართალნი ძლით ცხოვდენ, მე რაოდენ უფროჲსი მიკმს, რათა არა განვარდე სასუფეველისაგან, რამეთუ მამაჲ ჩუენი და წინამძღუარი მოღუაწეთაჲ დიდი ანტონი, გასმიეს განაღა მრავალ გზის, თუ ვითარსა მოღუაწებასა დასძინებდა მოღუაწებათა ზედა და ყოვლად არა მოაკლო სიბერესა შინა თჳსსა შრომაჲ, რომელსა ჭეშმარი-

---

[22] С. Г. Вилинский, Житие св. Василия Нового, 269.

[23] საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის A ფონდი. ხელნაწერი №617; H ფონდი. ხელნაწერი №278.

[24] რ. ლაბაძე, ცოდვა და შიში შუა საუკუნეებში, 2006, 98.

[25] В. Сахаров, Эсхатологические сочинения и сказания, 166.

[26] რ. ლაბაძე, გარდაცვალებიდან განკითხვის დღემდე, 2002, 97.

ტად მოელო გულ-სავსებაჲ დამკუდრებად ანგელოზთა თანა. კუალად დიდი მაკარი, რომელმან იგი ყოველი ცხოვრებაჲ თჳსი მოღუაწებასა შინა აღასრულა. იხილეთ, ვითარღა მოშიშ იყო: რაჟამს-იგი განვიდა ჯორცთაგან, ბოროტნი იგი ჰაერის მცველნი ეტყოდეს, ვითარმედ: მაკარი განხუედ და განგუერი. ხოლო სამგზის სანატრელმან მან სიმდაბლე ჯორციელი სულითაცა დაიცვა, ვიდრემდის არა შეიწყნარა იგი ნათელმან ღმრთეებისაგან, არა ჰრქუა მდევართა მათ თჳსთა, თუ "განვერი კელთაგან თქუენთა" და ყოველნი წმიდანი მამანი დიდითა ღუაწლითა განერნეს ეშმაკისა მზაკუარებათაგან"[27] ასურელი მამა აქ ანტონ დიდისა და მაკარი მეგვიპტელის შესახებ მოგვითხრობს და მიუთითებს, რომ მათ დიდი ღვაწლის წყალობით თავი დააღწიეს ჰაერის მცველთა განკითხვას. სიკვდილის შემდგომ პერიპეტიებზე იოანე ოქროპირიც წერს: "ამისთჳსცა მრავალნი ჟამსა მას [სიკუდილისასა, რ. ლ.] ხილვათა საშინელთა ხედვენ და პირთა შესაძრწუნებელთა, რომელი არაოდეს ეხილნიან, ვიდრეცა შიშისა მისგან და ზარისა შეშფოთნიან და საშინელად მიმოიხედვიდიან, რაჟამს სული გუამსა შინა იმალვინ და განსლვად არა ჰნებავნ ჯორცთაგან, და ხილვასა მას მოსრულთა ანგელოზთასა ვერ თავსიდებს"[28]. ამდენად, საკამათო არ არის, რომ ტრაქტატი საზვერეთა შესახებ ეკლესიის მამების გადმოცემის საფუძველზე შეიქმნა.

ჰაერის მცველთაგან სულის განკითხვა დედამიწასა და ზეცას შორის, ჰაერის სივრცეში მიმდინარეობს, რომელიც ბოროტი სულებითაა დასახლებული. ქრისტიანული ესქატოლოგიით, ქრისტეს მეორედ მოსვლამდე დედამიწას ღმერთისა და ადამიანთა მოდგმის მტრული ძალები – "სოფლისა მთავარნი" განაგებენ[29]. ორთოდოქსულ ქრისტიანობაში ეს სულები ერთმნიშვნელოვნად ეშმაკები არიან, რომელთაც იოანეს სახარების მიხედვით, სამსჯავრო მოელით: "აწ არს სასჯელი ამის სოფლისაჲ, აწ მთავარი იგი ამის სოფლისაჲ განვარდეს გარე (იოანე 12,31). მაგრამ ვიდრე მაცხოვარი მოვა სიმართლისა და სამსჯავროს გამო წუთისოფლის სამხილებლად (იოანე 16, 8-11), იმ დანაშაულებათა და ცოდვათაგან დასახსნელად, "რომლებითაც იარებოდით ამ წუთისოფლის წესისამებრ, ჰაერის ძალთა მთავრის, იმ სულის ნებით, ამჟამად ურჩ ძეებში რომ მოქმედებს"

---

[27] ცხორებაჲ შიოჲსი და ევაგრესი. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები. ტექსტი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ. თბ., 1955, 129.

[28] წმ. იოანე ოქროპირი. თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ. თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა. წიგნი III. გამოსაცემად მომზადდა ხელნაწერთა შემსწავლელ ლაბორატორიაში "ორიონში". თბ., 1996, 80.

[29] С.С. Аверинцев, Архонты. Мифы народов мира, т. 1. М., 1980, 111.

(ეფეს. 2,2), მართლმორწმუნეთა მხრიდან ეშმაკის მზაკვრობის წინააღმდეგ ბრძოლა მიმდინარეობს. როგორც პავლე მოციქული ბრძანებს, ეს სულიერი ომია: "რამეთუ არა არს ბრძოლაჲ ჩუენი სისხლთა მიმართ და ჴორცთა, არამედ მთავრობათა მიმართ და ქელმწიფებათა, სოფლის მპყრობელთა მათ მიმართ ამის ბნელისათა, სულთა მიმართ უკეთურებისათა, რომელნი არიან ცასა ქუეშე" (ეფეს. 6,12). პავლე მოციქული მიგვანიშნებს, რომ ამქვეყნად არავის და არაფერს არ ძალუძს ქრისტიანი ღვთის სიყვარულს ჩამოაშოროს და "მთავრობათა" ბრძოლა თავიდანვე განწირულია: "რამეთუ მრწამს მე, ვითარმედ არცა სიკუდილმან, არცა ცხორებამან, არცა ანგელოზთა, არცა მთავრობათა, არცა ძალთა, არცა ამან სოფელმან, არცა მან სოფელმან, არცა სიმაღლეთა, არცა სხუამან დაბადებულმან შემიძლოს ჩუენ განყენებად სიყუარულისა ღმრთისასა, რომელ არს ქრისტე იესოჲს მიერ უფლისა ჩუენისა" (რომ. 8, 38-39).

მეზვერის, სახარებისეული "მებაჟის" როლი, როგორც ცნობილია, ნეგატიურად არის დანახული წმინდა წერილში: "ვითარცა იხილეს ფარისეველთა, მათ ჰრქუეს მოწაფეთა მისთა: რაჲსათჳს მეზუერეთა და ცოდვილთა თანა ჭამს მოძღუარი თქუენი?" (მათე 9-11)[30]. მეზვერე აქ ცოდვილის ტოლფასია, ხოლო გიორგი მთაწმიდლისეულ XI ს. 40-იანი წლების რედაქციაში (ვანის, ეჩმიაძინის და გელათის ოთხთავები) მეზვერე წარმართთან არის გაიგივებული: "უკუეთუ კრებულისაჲცა არა ისმინოს, იყავნ იგი შენდა, ვითარცა მეზუერე და წარმართი"[31]. ექვთიმე მთაწმიდლის რედაქციაში (ურბნისისა და პალესტინური ოთხთავები) წარმართის ნაცვლად "ხარკის-მკრებელი" გვაქვს. ასეევა ხანმეტ ოთხთავშიც: "...უკუეთუ არა ისმინოს კრებულისა ხუთხარ უკუეთუ კრებულისაჲცა არა ისმინოს ჰიყავნ იგი შენდა ვჱ ხარკის მომკდელი და მეზუერე"[32]. მათეს სახარების ამ სიტყვებთან დაკავშირებით იოანე ოქროპირი თავის კომენტარებში ბრძანებს: "ჰხედავა, ვითარ ყოველსავე ადგილსა წარწყმედილთა და სასოწარკვეთილთა თანა შერაცხილ არიან მეზუერენი და სახედ ფრიადისა უკეთურებისა ითქუმიან და ფრიად დასასჯელ?"[33]. მეზვერე და წარმართი სახარებაში ცოდვილთა სამხილებლადაა მოხმობილი, ამიტომაც ისევ იოანე ოქროპირს დავესესხოთ: "ან არარაჲ სხუა ბრალად უდებებისა თქუა,

---

[30] ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია. ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ივანე იმნაიშვილმა. ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 22. თბ., 1979, 284.

[31] ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია. 320.

[32] ხანმეტი ტექსტები. ნაკვეთი I. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და სიმფონია დაურთო ლამარა ქაჯაიამ. თბ., 1984, 45.

[33] წმ. იოანე ოქროპირი. თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ. 1996, 157.

გარნა სწორებაჲ მეზუერეთაჲ"[34]. მეორე მხრივ, არ უნდა დაგვავიწყდეს სახარებისეული მოტივი მეზვერის წმინდანად გარდაქმნის შესახებ მათე მახარებლის შემთხვევაში. მას არ დაუფარავს თავისი წოდება ("იხილა კაცი, რომელი ჯდა საზუერესა, მათეოს სახელი მისი." მათე 9,9), თუმცა სხვა მახარებლებმა "დაინდეს" და დამალეს მისი ნამდვილი სახელი (შდრ. მარკ. 2,14; ლუკა 19,2). ქრისტეს მიერ მეზვერის დამოწაფება ისევ და ისევ ცოდვილთა მხილებას და მიტევებას ემსახურება. "რამეთუ ესენი იყვნეს ყოველთა უმეტესად უდარესთა საქმეთა შინა, რამეთუ არარაჲ იყო უძკრეს მეზუერეობისა,"– წერს იოანე ოქროპირი[35].

მაშასადამე, ბასილი ახალის "ცხოვრებისეული" საზვერეების სურათი ქრისტიანული ეკლესიის სწავლებიდან მომდინარე ინდივიდუალური სამსჯავროს საფუძველზე შეიქმნა. აშკარაა, რომ ორთოდოქსულ ქრისტიანობაში კერძო სამსჯავროს თემა ადრევე იყო ცნობილი, მაშინ, როცა კათოლიკურ ეკლესიაში ინდივიდუალური სამსჯავროს გაჩენას განსაწმენდელის დოქტრინის ჩამოყალიბებამ შეუწყო ხელი. შუა საუკუნეების დასავლურ ლიტერატურაში, კონკრეტულად კი exempla-ს ჟანრის მოთხრობებში ესქატოლოგიურ საკითხში, საშინელ სამსჯავროსთან დაკავშირებით, სრულ აღრევას ვხვდებით. exempla-ს კრებულები და საიქიოს "ხილვები" (visiones) ორგვარ სამსჯავროზე მოგვითხრობენ: ერთი, რომელიც ადამიანის სიკვდილისთანავე ხდება და მეორე – საშინელი სამსჯავრო, ბოლო ჟამს. exempla-ს დღევანდელი მკვლევარები "დიდი" და "მცირე" ესქატოლოგიის შესახებ მსჯელობენ, რომლებსაც, ისევე როგორც შუა საუკუნეების მკითხველებს, არაერთი კითხვა ებადებათ ამ საკითხთან დაკავშირებით[36]. იგივე აღრევასთან გვაქვს საქმე კათოლიკური ორდენების წევრთა ქადაგებებშიც. მაგალითად, დომინიკელთა ზოგიერთ ქადაგებას საშინელ სამსჯავროსთან ერთად კერძო სამსჯავროც შემოაქვს, მქადაგებლები უკვე აშკარად საუბრობენ ღმერთის სამსჯავროს ორმაგ ბუნებაზე[37]. მაგრამ, პირველ რიგში, განსაწმენდელი გახდა ერთ-ერთი პირველი გამოხატულება იმ გაზრდილი მნიშვნელობისა, რომელიც დასავლეთში, გვიან შუა საუკუნეებში, კერძო განკითხვას მიეცა.

ამდენად, კათოლიკური ეკლესიის წიაღში სპონტანურად გაჩენილი ინდივიდუალური სამსჯავრო, აღმოსავლურ-ქრისტიანულ ტრადიციაში უძ-

---

[34] წმ. იოანე ოქროპირი. თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ. წიგნი I. თბ., 1996, 322.

[35] წმ. იოანე ოქროპირი. თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ. წიგნი II. თბ., 1996, 163.

[36] А.Я. Гуревич, Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М., 1989, 108-109.

[37] А.Я. Гуревич, Культура и общество средневековой Европы, 110.

ველესი დროიდან არსებობდა და როგორც exempla-ს კონკრეტულმა კაზუსებმა განსაწმენდელის რწმენა შუა საუკუნეების ევროპაში საყოველთაოდ ხელმისაწვდომი გახადა[38], "ბასილი ახალის ცხოვრების" წყალობით, წმინდა მამათა გადმოცემების საფუძველზე შექმნილი, საზვერეების სურათი მართლმადიდებლობაში მასობრივ დონეზე გავრცელდა.

Rusudan Labadze

Iv. Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Tbilisi

"THE LIFE OF BASIL THE YOUNGER" AND THE EASTERN-CHRISTIAN TRADITION

1."The Life of Basil the Younger" is a widespread monument in the Eastern Christian world. It was written in the tenth century by Gregory, disciple of Basil, who is also a main character of "The Life". Greek text is preserved in three editions, among them the first and the longest version dates from the second half of the tenth century.

2."The Life of Basil the Younger" was very popular in Russia and dozens of manuscripts were copied there. "The Life" was often inserted in the Russian illustrated apocalypses among other eschatological works. Besides the Russian, there are also Southern Slavonic editions, corroborating that "The Life" was formerly translated from Greek and widely diffused in Slavonic countries. First of all, it was the eschatological character of the work that made it popular. S. Vilinski argued that "The Life of Basil the Younger" was as important for the Byzantine and Russian-Slavonic literature, as Dante's work for the European literature. But it was not only literature that this monument left special impact on, Theodora's vision added new elements to the iconography of the "Last Judgement".

3."The Life" is also translated into Georgian.There are two manuscripts that have reached us copied in the 17-th and 18-th centuries. It is unknown when "The Life" was translated into Georgian, but as for its popularity, the two manuscripts do not allow us to assert it. One thing is clear, there must have been the illustrated version of "The Life", for a great number of blank places in both manuscripts must have been meant for later decorating them with miniatures.

4. In the Georgian scientific literature there is a wrong tendency to elucidate the term "Air Guards" by giving priority to "The Life of Basil the Younger." It is also incorrect to represent them as mythological characters and identify them with "kajis" and "tchinkas" (mythological creatures similar to evil spirits).The teaching about the

[38] J. Le Goff, L' Imaginaire médiéval, in "Un autre Moyen Âge", Paris,1999, 520.

tollhouses as an individual judgement existed in the Church on the basis of a sacred legend since old times. Church Fathers Antony the Great, Ephrem the Syrian, John Chrysostom, Makarios the Great, Cyril of Alexandria and John of Damascus tell us about the "tollhouses" and the "Air Guards"-executors of the private judgement- in their works. According to these teachings the tollhouses (teloneia) are situated in the air, the soul passes them after death and answers for all sins it committed in life.

5. Unlike the Catholic Church where the individual private judgement came into being spontaneously in different genres of literature, which was certainly helped by the birth of the purgatory, it had existed in the Eastern Church since olden times. But it is beyond any doubt that "The Life of Basil the Younger" made an important contribution in wide diffusing of this tradition in the Middle Ages.

ნოდარ ლომოური

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, თბილისი

ქრისტიანობის როგორც ოფიციალური რელიგიის დამკვიდრება დასავლეთ საქართველოში

ქრისტიანობის გავრცელება და სახელმწიფო რელიგიად დამკვიდრება ყველა ხალხის და კერძოდ ქართველი ხალხის ისტორიაშიც უმნიშვნელოვანეს მოვლენას წარმოადგენს. როგორც ცნობილია, ადრეულ ამიერკავკასიაში, საქართველო წარმოდგენილი იყო ორი პოლიტიკური ერთეულით: აღმოსავლეთი საქართველო, ე.ი. ქართლის ანუ იბერიის სამეფო და დასავლეთი საქართველო, ე.ი. ქართლის ანუ ლაზიკის სამეფო. ამ ორ სახელმწიფოებრივ ერთეულში პოლიტიკური, სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული ვითარება საკმაოდ განსხვავებული იყო და, შესაბამისად, ქრისტიანობის აქ შემოსვლა და დამკვიდრება სხვადასხვა გზითა და განსხვავებულ სიტუაციაში ხდებოდა. არსებული გამოკვლევების გათვალისწინებით, ჩვენ მივედით დასკვნამდე, რომ ქართლში ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადება 326-330 წ. მოხდა მეფე მირიანის დროს[1].

რაც შეეხება დასავლეთ საქართველოში, ანუ ეგრისში (ბიზანტიური წყაროების ლაზიკაში) ქრისტიანობის დამკვიდრების თარიღს, იგი სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდხანს საკმაოდ ძლიერ აზრთა სხვადასხვაობას და ზოგჯერ საკმაოდ მკვეთრ დაპირისპირებასაც იწვევდა. 1968 წ. ბიზანტიური წყაროების ყოველმხრივმა და უფრო ჩაღრმავებულმა ანალიზმა, არქეოლოგიური მონაცემების მოხმობამ მიგვიყვანა დასკვნამდე, რომ ლაზიკა-ეგრისში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება

---

[1] ნ. ლომოური, ქართლში ქრისტიანობის დამკვიდრების თარიღისა და პირობების შესახებ, – "სვეტიცხოვლობისადმი მიძღვნილი I სამეცნიერო კონფ-ის მასალები,", თბ., 1998, 231-237; ჩვენივე, ქრისტიანობის გავრცელება და დამკვიდრება საქართველოში, თბ., 2009, 4-17.

მოხდა IV ს-ში, ე.ი. დაახლოვებით იმავე ხანებში, როდესაც იბერიაში, ოღონდ სხვაგვარ პოლიტიკურ ვითარებაში[2].

ამ დროს ჩვენს განკარგულებაში იყო შედარებით მცირე არქეოლოგიური მასალა მხოლოდ ბიჭვინთიდან და კოდორის შუა წელზე მდებარე **ნებელდის** ნაციხარიდან. შემდგომ წლებში ამ მონაპოვარმა იმატა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა გათხრები სოფ. **ნოქალაქევში** (სენაკის რ-ნი), ანუ ეგრისის დედაქალაქ **არქეოპოლისში** (ქართ. ციხე-გოჯი), რომლებიც 1973 წელს დაიწყო და დღემდე მიმდინარეობს[3]. ახალმა მონაპოვარმა განამტკიცა ჩვენი ზემოაღნიშნული მოსაზრება, რომელიც ძირითადში გაზიარებულ იქნა[4].

და მაინც, ჩვენ განვაგრძობდით ამ პრობლემის კვლევას, მით უფრო, რომ ძალიან მალე გაჩნდა რიგი საკითხებისა, რომლებზედაც პასუხის გაცემა აუცილებელი გახდა. კერძოდ, 2006 წელს სოხუმში გამოვიდა ცნობილი აფხაზი სეპარატისტების **ო. ბღაჟბას** და **ს. ლაკობას** "აფხაზეთის ისტორიის სახელმძღვანელო", რომელშიაც, სხვა აუარებელ სიყალბესთან ერთად, მოცემულია მტკიცება, რომ ქრისტიანობა საქართველოში აფხაზეთიდან, აფხაზების მეშვეობით შემოვიდა[5]. ჩვენთვის მაშინვე ცხადი გახდა, რომ ეს ფანტასტიკური დებულება სახელმძღვანელოს ავტორებს აღებული აქვთ ასეთივე აგრესიული სეპარატისტის **ე. აჯინჯალის** "ნაშრომიდან", რომელიც ჯერ კიდევ 1980 წ. გამოქვეყნდა[6]. მთელი მსჯელობა, როგორც აჯინჯალისა, ისე მის კვალს გაყოლილი ო. ბღაჟბასი და ს. ლაკობასი, მთლიანად ყალბია. მას რეალობასთან არაფერი აქვს საერთო. ეს მე ვაჩვენე 2009 წ. გამოსულ ჩემს ზემოხსენებულ ნაშრომში[7], ამჟამად კი მაინც ჩავთვალე საჭიროდ ეს ფაქტი კიდევ ერთხელ დამეფიქსირებინა.

დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ქრისტიანული ორგანიზაციის ყველაზე ადრეული დაფიქსირება უკავშირდება ისეთ მნიშვნელოვან მოვლენას, როგორიცაა 325 წლის ნიკეის პირველი მსოფლიო კრება, რომლის მონაწილეთა შორის იხსენიებოდა მთელი ამიერკავკასიიდან ერთადერთი საეკლესიო პირი – **პიტიუნტის ეპისკოპოსი სტრატოფილე**. ძალიან დიდხ-

---

[2] ნ. ლომოური, ეგრისის სამეფოს ისტორია, 1968, თბ., 113-120.

[3] ნ. ლომოური, ნოქალაქევის გათხრების მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიის შესწავლისთვის, – "ნოქალაქევი – არქეოპოლისი, არქეოლოგიური გათხრები", თბ., 1973, 37-41.

[4] საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბ., 1973, 186-188. Очерки истории Грузии, II, 1988, 131-140; ნ. ასათიანი, საქართველოს ისტორია, თბ., 1999, 78.

[5] О. Х. Бгажба, С. З. Лакоба, История Абхазии с древнейших времен до наших дней, Сухуми, 2006, 110-111.

[6] Е. К. Аджинджал, К вопросу о проникновении христианства в Абхазию, – ТАГМ, кн. V, 1980, 152-155.

[7] ნ. ლომოური, ქრისტიანობის გავრცელება ...., 20-22.

ანს დასავლეთ საქართველოს გაქრისტიანებისა და აქ ქრისტიანული საეკლესიო ორგანიზაციის ჩამოყალიბებას სწორედ პიტიუნტის საეპისკოპოსოს უკავშირებდნენ. ეს, ერთი შეხედვით გასაგებიცაა, რამდენადაც პირველი **კონკრეტული** ცნობა დასავლეთ საქართველოში საქრისტიანო ცენტრის არსებობის შესახებ სწორედ პიტიუნტს უკავშირდება[9].

აღნიშნულ ასპექტში პიტიუნტს ყურადღება ჯერ კიდევ 1909 წ. მიაქცია ცნობილმა გერმანელმა მეცნიერმა **ა. ჰარნაკმა,** რომელმაც გამოთქვა მოსაზრება, რომ პიტიუნტის საეპისკოპოსო იყო ერთი იმ ეპარქიათაგანი, რომლებიც შავი ზღვის სანაპიროზე დაარსებულ ბერძნულ კოლონიებში ჩამოყალიბდა აქაური ბერძნული მოსახლეობის გაქრისტიანების შედეგად[9]. 1955 წ. ეს მოსაზრება გაიზიარა **კ. კეკელიძემ**[10]. მაგრამ შემდეგ, ა. ჰარნაკისა და კ. კეკელიძის პოზიციას არ დაეთანხმა **ს. ყაუხჩიშვილი**[11], ხოლო 60-იან წლებში გამოქვეყნდა ჩვენი რამდენიმე ნაშრომი, რომლებშიაც თვალსათლივ იყო ნაჩვენები, რომ პიტიუნტი-ბიჭვინთა არასდროს ყოფილა ძველი ბერძნული კოლონია[12].

ჩვენ ქ. პიტიუნტის ისტორიას დაწვრილებით არ შევეხებით. ამ პრობლემაზე არსებობს საკმაოდ ვრცელი ლიტერატურა. ამჟამად ჩვენ ამ ქალაქის ისტორია გვაინტერესებს მხოლოდ როგორც საეპისკოპოსო ცენტრისა. ეს ქალაქი პირველად ძვ.წ. II ს-ში იხსენიება, მაგრამ **სტრაბონთან** შენახულ ამ ცნობაში იგი შავი ზღვის ჩრდილო-აღმოსავლეთ სანაპიროზე სახელდება კოლონიდაში, ქალაქ დიოსკურიის ჩრდილოეთით და მეკობრე ტომების – აქაიელებისა და ჰენიოხების სამხრეთით[13]. არც მისი ზუსტი მდებარეობა, არც მისი სტატუსი ამ ცნობაში არ ვლინდება.

ახ. წ. I ს-ის დასაწყისის რომაელი სწავლული **პლინიუსის** აღწერით, ეს ქალაქი სწორედ ჰენიოხებს გაუძარცვავთ[14]. ალბათ ამის შედეგია, რომ გარკვეულ დრომდე ეს დასახლებული პუნქტი წყაროებში აღარ ფიგურირებს, ხოლო ახ. წ. II ს-ში რომაელი მწერლისა და სახელმწიფო მოღვაწის

---

[8] Patrum Nicaenorum nomina Latina, graece, coptico, syrice, arabice, arenice, ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Lipsiae, 1898; ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, I, თბ., 1961, 1-10.

[9] კ. კეკელიძე, იბერიის ქრისტიანობის სანყისებთან, – "ეტიუდები", წიგ. III, თბ., 1955, 16-22.

[10] ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, I, 6-10; 245-246.

[11] ნ. ლომოური, კოლხეთის სანაპიროს ბერძნული კოლონიზაცია, თბ., 1962, 36-39; Н. Ломоури, К вопросу о греческой колонизации побережья Колхиды, – Античное Общество, изд. АН СССР, М, 1967, 167-172.

[12] იხ. სამტომეული: "დიდი პიტიუნტი", ტ. I, 1975, ტ. II, 1977, ტ. III, 1978; გ. ლორთქიფანიძე, ბიჭვინთის ნაქალაქარი, 1991, აქვე ლიტერატურა.

[13] Strabo, XI, 2, 14.

[14] Plinius, Naturalis Historia, VI, 16.

ფლავიუს არიანეს ნაწარმოებში "მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო", იგი ქალაქად კი არ იხსენიება, არამედ "ნავების, თუ გემების სადგომად" (Hormos) და საგანგებოდაა აღნიშნული, რომ აქ რომაელი სამხედრო რაზმი არაა განლაგებული[15].

შემდეგ ვითარება იცვლება. როგორც ირკვევა არქეოლოგიური მონაცემებით, ახ.წ. II ს-ის ბოლოდან პიტიუნტში იწყება აღმშენებლობითი ღონისძიებები, იგი ხდება თავისებური ფორპოსტი დასავლეთ საქართველოში, რომის აღმოსავლური პროვინციების სკვითურ-ადიღეური მეკობრული ტომების შემოსევებისაგან დასაცავად. აქ შენდება ციხე-სიმაგრე (რომაული კასტელიუმი), რომელშიაც დგას ძლიერი რომაული გარნიზონი. პიტიუნტის თავდაცვითი ფუნქციის გაზრდამ, აქ სამხედრო კონტიგენტის გამრავლებამ, ამასთან მისი სააღებმიცემო როლის აშკარა ამაღლებამ და რეგიონში მოსახლეობის კონცენტრაციამ ხელი შეუწყო მისი საერთო მნიშვნელობის ამაღლებას და ხელისუფლების – იგულისხმება რომის ხელისუფლება – ინიციატივით აქ საეკლესიო ცენტრის, კერძოდ საეკლესიო კათედრის დაფუძნებას. ეს კარგად დასტურდება სწორედ IV საუკუნითა და შემდგომი ხანებით დათარიღებული ქრისტიანული ტაძრების მშენებლობით[16]. არქეოლოგიური და ეპიგრაფიკული მასალის საფუძველზე პიტიუნტისა და მისი შემოგარენის მოსახლეობა, სავარაუდოა, ადგილობრივი (ლაზურ-სვანური) და აგრეთვე სირიულ-მცირეაზიური წარმომავლობის ჯგუფებისაგან შედგებოდა; ამ უკანასკნელთაგან ხდებოდა აქაური რომაული გარნიზონის ფორმირება[17]. პიტიუნტის ეს მაღალი სტატუსი გაგრძელებულა IV ს-ის ბოლომდე, ე.ი. იმ დრომდე, როდესაც ის განადგურებულ იქნა ჰუნების შემოსევის შედეგად[18].

ამრიგად, აშკარაა, რომ დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე პიტიუნტის საეპისკოპოსოს არსებობა ვერ იქნება არგუმენტი აქ ქრისტიანობის დამკვიდრების დროისა და მასშტაბების გარკვევისთვის. მაშა-

---

[15] Arrian., Periplus Ponti Euxini, 18; არიანე იყო რომის შავი ზღვის პირველი პროვინციის, კაპადოკიის პონტოს პროკონსული, რომელმაც საინსპექციო მოგზაურობა განახორციელა შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე ახ. წ. 131 წ.

[16] ა. აფაქიძე, დიდი პიტიუნტი, ტ. I, 30-41; ტ. II, 65-81. ი. ციციშვილი, ბიჭვინთის საკულტო ნაგებობების კომპლექსი, "დიდი პიტიუნტი", ტ. II, 83-110; П. Г. Хрушкова, Древнейший христианский центр Кавказа. Питиус – Пицунда – Бичвинта, – Византийский Временник, т. 67, М., 2008, 234-249, აქვე უახლესი ლიტერატურა.

[17] გ. ლორთქიფანიძე, ბიჭვინთის ნაქალაქარი, 41-42. P. Cannoly, Graece and Roman cet, war. London, 1981. 217-239; G. Welster, The Roman Imperial Army, London, 1985, 170-249.

[18] F. Altheim, Attila und die Hunnen, Baden-Baden, 1951, 178-179; А.Н. Бернштам, Очерк истории Гуннов, СПб, 195 , 143-153.

სადამე, ამ საკითხის შესწავლა უნდა დაეყრდნოს სხვა წერილობით წყაროებსა და ახალ არქეოლოგიურ მონაცემებს.

თავის დროს **ს. ჯანაშიამ** ბიზანტიური წყაროების ანალიზის საფუძველზე გააკეთა დასკვნა, რომ ქრისტიანობა დასავლეთ საქართველოში დამკვიდრდა VI ს-ის 20-იან წლებში. ეს დასკვნა ძირითადად ემყარებოდა VIII-IX სს-ის ბიზანტიელი ქრონოგრაფის **თეოფანე ჟამთააღმწერლის,** ანუ **აღმსარებლის** მოთხრობას ლაზთა მეფის **წათის** მიერ ქრისტიანობის მიღების შესახებ სპარსეთის მეფის **კავადის** დროს (488-531 წწ)[19].

ს. ჯანაშიას იმთავითვე არ დაეთანხმა **ს. ყაუხჩიშვილი,** რომელმაც მის მოსაზრებას დაუპირისპირა ნიკეის 325 წლის საეკლესიო კრებაზე პიტიუნტის ეპისკოპოსის მონაწილეობის ფაქტი[20]. დღეს, როგორც ვნახეთ, ეს არგუმენტი არ შეიძლება მნიშვნელოვნად ჩაითვალოს. მაგრამ ს. ყაუხჩიშვილს სხვა მონაცემებიც ჰქონდა, კერძოდ V ს-ის ისტორიკოსის **პრისკე პანიონელის** ცნობა, რომ იმპერატორ **მარკიანეს** დროს (450-457 წწ.), როდესაც ლაზიკის მეფე გობაზთან დაპირისპირების და მერე დაზავების შემდეგ, გობაზი კონსტანტინოპოლოში ჩავიდა, მან "მოხიბლა კარისკაცები საქრისტიანო ნიშნების ტარებით"[21].

ეს ცნობა უდავოდ ანგარიშგასაწევია, მაგრამ მკვლევარებმა რატომღაც არ მიაქციეს ყურადღება თხზულებას, რომელიც, როგორც თეოფანე ჟამთააღმწერელისთვის, ისე "პასქალური ქრონიკის" ავტორისათვის ძირითად წყაროს წარმოადგენდა; ჩვენ მხედველობაში გვაქვს VI ს-ის მწერლის **იოანე მალალას** "ქრონოგრაფი", სადაც მეფე წათის გაქრისტიანება უფრო დაწვრილებით და პრინციპულად სხვაგვარად არის მოთხრობილი:

"იუსტინეს მეფობის დროს ლაზთა მეფე წათი გაჯავრდა და ჩამოშორდა სპარსეთს, სპარსელთა მეფე იყო კოადი, რომელიც ოდესღაც თვით წათის მეგობრად ითვლებოდა, წათი ამ კოადის ქვეშევრდომი იყო... ლაზთა ეს მეფე გადავიდა წარმართთა სარწმუნოებაზე, რადგან ეშინოდა, ვაი თუ, სპარსთა მეფე კოადმა არ დამნიშნოსო მეფედ, მსხვერპლსაც სწირავდა და ყოველგვარ სპარსულ წესსაც ასრულებდა, ხოლო როდესაც გარდაიცვალა მისი მამა დამნაზე, მაშინვე მივიდა იუსტინე მეფესთან ბიზანტიონში, გამოაცხადა თავი მის მორჩილად და სთხოვა – ლაზთა მეფედ მაკურთხეო. მეფემ სიხარულით მიიღო ის, მონათლა და შვილად გამოაცხადა"[22].

---

[19] ს. ჯანაშია, საქართველო ადრინდელი ფეოდალიზაციის გზაზე, – "შრომები", ტ. I, 1942, 223-235.

[20] ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, ტ. I, 8-10.

[21] ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, ტ. I, 254-259; ნ. ლომოური, ეგრისის სამეფოს ისტორია, 113-120.

[22] Ioannes Malalan, Chronogr., XVII, გეორგიკა, III, 1936, 263-264.

ამ მონათხრობიდან ჩვენი ყურადღება მიიპყრო იმ გარემოებამ, რომ ლაზთა მეფე წათი **თავდაპირველად,** მისი ბატონიშვილობის დროს, **იყო ქრისტიანი;** ასე უნდა ყოფილიყო მთელი სამეფო ოჯახიც. შემდეგ, პოლიტიკურ ვითარებაში გარკვეული ცვლილებების გამო, იმის შიშით, რომ დაკარგავდა ტახტის მემკვიდრის სტატუსს, წათიმ **უარყო ქრისტიანობა** და გადავიდა სპარსულ რელიგიაზე. საფიქრებელია, რომ ამ კონკრეტულ პერიოდში ბიზანტიის ხელისუფლება ლაზიკაში გარკვეულად შეირყა და უპირატესობა აქ დროებით სპარსელებმა იგდეს ხელთ; სწორედ ამის გამო, წათი იწყებს სპარსეთის მეფის მხარდაჭერაზე ზრუნვას; შემდეგ-კი ვითარება კვლავ იცვლება: როდესაც კვდება ლაზიკის მეფე დამნაზე, როგორც ჩანს, მაინც გადამწყვეტი გახდა განთავისუფლებულ ტახტზე ბიზანტიის მხარდაჭერით ასვლა და წათი კვლავ **უბრუნდება ქრისტიანობას.** მაშასადამე, იოანე მალალას (და შესაბამისად, არც თეოფანეს და არც "პასქალური ქრონიკის") მონათხრობიდან **არ შეიძლება იმ დასკვნის გამოტანა, რომ ლაზეთის სამეფო კარზე ქრისტიანობა პირველად მხოლოდ 523 წ. იქნა მიღებული.** პირიქით, მალალას (და მასზე დამოკიდებული ავტორების) ცნობა საფუძველს გვაძლევს ვაღიაროთ, რომ ლაზეთის სამეფო სახლის გაქრისტიანება ამ თარიღზე ადრე უკვე მომხდარი ფაქტი იყო[23].

ჩვენს ხელთ არის ერთი ნიშანდობლივი ცნობაც, რომელსაც, ჩვენი აზრით, გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს; ესაა საეკლესიო ისტორიკოსის **გელასი კვიზიკელის (Vს.)** ცნობა: "იმავე ხანებში (თხრობა ეხება IV ს-ის მოვლენებს, ნ.ლ.) ღმერთის ცნება მიიღეს პონტოს გასწვრივ მდებარე მიწა-წყალზე მცხოვრებმა იბერებმა და ლაზებმა, რომელთაც ის არ სწამდათ. რას ეყრდნობა გელასი კვიზიკელის ეს ცნობა, ამაზე არსებობს აზრთა სხვადასხვაობა, მაგრამ ერთი რამ უდავოდ ცხადია: V ს-ში ლაზთა გაქრისტიანება დიდი ხნის წინათ მომხდარ ფაქტად და იბერების მოქცევის თანადროულ, ე.ი. IV ს-ის მოვლენად იყო მიჩნეული[24].

ამრიგად, ჩვენს ხელთ არსებულ ბიზანტიურ წყაროთა ანალიზმა დაადასტურა, რომ დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის, როგორც ოფიციალური რელიგიის დამკვიდრება განხორციელდა IV საუკუნეში.

არსებობს კიდევ ერთი არგუმენტი, რომელიც უდაოდ ურყევი დოკუმენტის მნიშვნელობისაა: ესაა სოფ. ნოქალაქევში ეგრისის ძველი დედაქალაქის **არქეოპოლისის** არქეოლოგიური გათხრების შედეგად მოპოვებული ძე-

---

23 ნ. ლომოური, ქრისტიანობის გავრცელება..., 26-28.

24 ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, I, გვ. 179-185; ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, 1979, 220-222; ნ. ლომოური, ქრისტიანობის გავრცელება.., 27-28.

გლები, კერძოდ, საეკლესიო ნაგებობები. ნაქალაქარის ცენტრში აღმოჩნდა V ს-ის სამნავიანი ბაზილიკის ნანგრევები, მათ ქვეშ კი უფრო ადრეული, ე.ი. IV ს-ის დარბაზული ეკლესიის ფრაგმენტები[25]. ამ ახალმა აღმოჩენამ აშკარა გახადა, რომ **უკვე IV ს-ში ქრისტიანობა ეგრისში (ლაზიკაში) წარმოადგენდა ოფიციალურად აღიარებულ რელიგიას**. თავისთავად ცხადია, რომ ქვეყნის დედაქალაქში, თ.ანაც მის ცენტრალურ ნაწილში ეკლესიის მშენებლობა შესაძლებელი იყო მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ქრისტიანობა აქ სახელმწიფო რელიგიას წარმოადგენდა. ამდენად, ნოქალაქევის გათხრებმა პრობლემა საბოლოოდ გადაწყვიტა და ამჟამად ამ საკითხში საეჭვო არაფერია[26].

ყოველივე ზემოთქმული გვაძლევს საფუძველს დავასკვნათ, რომ დასავლეთ საქართველოში, ისევე როგორც მთელ რომის იმპერიაში, ქრისტიანობას უკვე IV ს-დან გააჩნდა სახელმწიფოებრივი სტატუსი. ამ მოვლენის უფრო ზუსტად დათარიღებისთვის სანდო წყაროები არ არსებობს. აქვე უნდა დავუმატოთ, რომ ქვეყნის დედაქალაქში უკვე შემდგომ – V საუკუნეში საკმაოდ დიდი ზომის სამნავიანი ბაზილიკის აგება საფუძველს იძლევა ვივარაუდოთ ამ დროისთვის არქეოპოლისის მნიშვნელოვან საეკლესიო ცენტრად ჩამოყალიბებაც. ასეთ ვარაუდს თითქოს ხელს უშლის ერთი გარემოება: საქმე ისაა, რომ შემონახულია რომის აღმოსავლური იმპერიის საეკლესიო და ადმინისტრაციული ცენტრების ნუსხები, ე.წ. "ნოტიციები" (ცალკეულ ხელნაწერებში მათ "ეკთეზისები" ეწოდებათ), რომელთა გამომცემელ-რედაქტორად მიჩნეულია IX ს-ის მოღვაწე **ბასილი სოფენელი**. ამ "ეკთეზისებში", რომლებიც ოფიციალურ, დოკუმენტურ მასალად არის მიჩნეული, კონსტანტინოპოლის პატრიარქისადმი დაქვემდებარებულ საეკლესიო ცენტრებს შორის დასახელებულია **ლაზიკის მიტროპოლიტი ფაზისში** (ფოთში) და მისი ხელქვეითი ოთხი ეპისკოპოსი **როდოპოლისის, პეტრას, საისენისა და ძიგანენვის**[27]. ამას გარდა, ამ "ეკთეზისებში" იხსენიება აბაზგების ეპარქია **სებასტოპოლისის არქიეპისკოპოსით სათავეში**[28]. ფაზისის მიტროპოლიტის ადგილსამყოფელი გარკ-

---

[25] თ. კაპანაძე, ნოქალაქევის ბაზილიკები, – "ნოქალაქევი – არქეოპოლისი", ნ. II, თბ., 1987, 91-93; პ. ზაქარაია, თ. კაპანაძე, ციხე-გოჯი – ნოქალაქევი – არქეოპოლისი, ხუროთმოძღვრება, თბ., 1991, 166-171.

[26] ნ. ლომოური, ნოქალაქევის გათხრების მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიის შესწავლისათვის, – "ნოქალაქევი არქეოპოლისი", ნ. II, 37-39; ნ. III, 113-116; Nodar Lomouri, Die neuen Ausgrabungen in der Stadt Archaopolis in Westgeorgien, - "From Late Antiquity to Early Byzantium", ed. V. Vavrjnek, Praha, 1985, 138-139.

[27] ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, IV, 2, 123-202; Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae, ed. J. Darrouzes. Paris, 1981, 205-212.

[28] გეორგიკა, IV, 2, 140-141; J. Darrouzes, გამოც. 211-212

ვეულია, ასევე ძირითადად ეჭვს არ უნდა იწვევდეს მისდამი დაქვემდებარებულ საეპისკოპოსოთა მდებარეობაც: ესაა ვარციხე, ციხისძირი, ცაიში და გუდავა[29]. ამრიგად, "ეკთეზისების" ცნობები ცხადყოფს, რომ იმ დროისთვის, როდესაც შეიქმნა ეს სისტემა, საეკლესიო ცენტრს თითქოს არ წარმოადგენდა არქეოპოლისი. ეს გარკვეულ გაუგებრობას ბადებს, რადგან ქვეყნის დედაქალაქის ცენტრში მიკვლეული ზემოთდასახლებული ორი – IV და V ს-ის ეკლესიის აღმოჩენა თითქოს შეუძლებელს ხდის, რომ არქეოპოლისს არ ჰქონოდა საეკლესიო ცენტრის სტატუსი. აქ უნდა ვივარაუდოთ ლაზიკაში არსებული არამდგრადი პოლიტიკური ვითარება V ს-ის შუახანებში, როდესაც ლაზიკის მეფეები საკმაოდ ხშირად ორმაგ თამაშსაც ახორციელებდნენ. მაგალითისთვის გავიხსენოთ თუნდაც ბიზანტიელი მწერლის **პრისკე პანიონელის** ცნობა ლაზიკის მეფე **გობაზის** განდგომის შესახებ იმპერატორ **მარკიანეს** დროს (450-457), რასაც მოჰყვა არქეოპოლისის აშკარა ნგრევაც. როგორც ჩანს, სწორედ ამ ხანებში დაკარგა მან საეკლესიო ცენტრის მდგომარეობაც[30] და ეს აისახა "ეკთეზისებში", რომელთა პირველი რედაქცია სწორედ VI ს-ის, ე.ი. იუსტინიანეს პერიოდის სიტუაციას ასახავს[31].

ამრიგად, ზემოთმოტანილი მასალა საფუძველს იძლევა დასკვნისთვის, რომ უკვე IV საუკუნეში ქრისტიანობამ დასავლეთ საქართველოში ოფიციალურად მოიპოვა რელიგიის მნიშვნელობა, როგორც ზღვისპირა ზოლში, ისე ეგრისის შიდა ოლქებშიაც. რაც შეეხება ლაზიკის სამხრეთით, მდ. ჭოროხის გადაღმა მცხოვრებთ, ისინი დიდი ხნის მანძილზე რომის უშუალო გამგებლობაში შედიოდნენ, ისინი ეკუთვნოდნენ რომის ადმინისტრაციას და აჭარის ეს ოლქი უდავოდ იმ პერიოდში გაქრისტიანდა, როდესაც აღმოსავლეთი და სამხრეთ-აღმოსავლეთი შავიზღვისპირეთის რომაული პროვინციები. ეს მხარე "ეკთეზისების" მიხედვით, ნეოკესარიის, მოგვიანებით კი ტრაპეზუნტის სამიტროპოლიტოთა სამწყსოში შედიოდა[32]. რაც შეეხება მაღალმთიან ოლქებს – **სვანეთსა და კოდორის ხეობას,** ახალმა რელიგიამ აქ უფრო გვიან და თანდათანობით შეაღწია.

---

[29] ნ. ლომოური, არქეოპოლისი-ციხეგოჯი-ნოქალაქევი, 113-116; ბ. კუდავა, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო ცენტრები კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს დაქვემდებარებაში (VI-XII), საქართველოს მეცნ. აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საისტორიო ალმანახი – 15, 2002, 180-197.

[30] ნ. ლომოური, ეგრისის სამეფოს ისტორია, 1968, 84-86. В.А. Леквинадзе, Базилика Археополиса, სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XXX, В. 1974, 119.

[31] Н. Ю. Ломоури, Византийская политика в Западной Грузии в VI-VIII вв., – Византийская Библиотека, М, 2003, 75-80.

[32] გეორგიკა, IV, II, 131-193.

Nodar Lomouri

G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, Tbilisi

ESTABLISHING CHRISTIANITY AS THE OFFICIAL RELIGION IN WEST GEORGIA

For a long time in our historiography there existed an opinion of I. Javakhishvili and S. Janashia. In their accounts in West Georgia Christianity was affirmed in the 520s, much later, than in Kartli. In 1968 the issue was revisited. On the basis of a more in-depth study of the Byzantine sources and archeological materials from Bitchvinta//Pitsunda and Tsebelda we have come to the conclusion that declaration of Christianity as the official religion occurred in Egrisi-Lazica approximately at the same time, as in Kartli, i.e. in the 4th century. Later in Pitsunda and in ancient capital of Lazica Archeopolis (nowadays the village Nokalakevi of Senaki region) new archeological materials were found confirming our conclusion. This was shared by other scholars as well.

The spread of Christianity on the territory of Georgia began in the 1st century A.D. The Byzantine and Georgian written sources trace it to the missionary efforts of St. Andrew the Apostle and his followers. We want to emphasize this fact, as the information on St. Andrew missionary activities became the starting point of absurd statements by some so-called scientists.

In 2006 a textbook of History of Abkhazia was published in Sokhumi. It was written by well-known separatists O. Bgazhba and S. Lakoba. They presented the issue of spreading Christianity in Abkhazia based on the works of E. Adjindjal published in the 1980ies. In these works, along with other distortions, the authors claim that "Abkhazia was the origin of the establishment of the Christian belief on all of the Caucasus and its further spread~ in the rest of Georgia. Referring to the tradition of spreading of Christianity in the Caucasus by St. Andrew, the authors fail to mention that sources attribute missionary activities to Apostle Andrew in Scythia, all of West Georgia, Iberia//East Georgia, even in Alania, etc. Furthermore, only one author-Theodorit mentions Abkhazia. Referring to Bishop of Pitiunt's participation in the 1st Ecumenical Council of Nicaea (325), the above mentioned authors should have known that town Pitiunt and local Episcopal center had nothing in common with Abkhazia in those days, as this city was located on the territory of Megrelian-Chan population called the Sanigs. It would have also been good for the authors to know that according to the 6th century historian Procopius of Caesarea, the Abazghi accepted Christianity during the reign of emperor Justinian (527-565), i.e. in the 6th century. It is also noteworthy that Apostle Andrew died not near the river Psirtskha, but in Patras in Asia Minor.

Let's return to the main topic. First of all it is necessary to note that, from 65 B.C. West Georgia was under the dominion of Rome. The political, state, ideological, as

well as religious problems were indeed regulated and solved by the Roman government. This fact should be taken into consideration when assessing the presence of Episcopal center in Pitsunda (Pitiunt) in the 6th century. The information from the original sources and the archeological findings allow us to state that in the 2nd century Pitiunt, previously plundered by the Heniochs, became an advanced post of protection for the Eastern provinces of the Roman Empire from the Scythian-Adighean invasions. The support by the Roman government, church center, in particular Episcopal center, and substantial increase of military contingent, obvious growth of defensive function and trading value and concentration of the population led to the establishment and rise of Pitiunt.

The analysis of Byzantine writings of the 5th-7th centuries confirms that the adoption of Christianity as the official religion in West Georgia took place in the 4th century. This conclusion was substantiated by the archeological excavations in village Nokalakevi.

Morover, interesting information is presented in certain sources called "Ektezises", created in the 6th – 7th centuries. They list church centers ruled by the Patriarchate of Constantinople. Among these centers are named metropolitan of Lazica with a residence in Pazisi (Poti) and his subordinate bishops of Rodopolis, Petra, Saisenon and Dziganeus. Describing the 6th century church structure of the Laz kingdom "Ektezises" indicate that Christianity was firmly established not only on the seaside of Lazica, but also in its inland region – Rodopolis-Vardtsikhe, Saisen-Tsaishi, and also in Nokalakevi-Archeopolis.

The analysis of the same sources as well as the archeological findings confirm that Christianity was spread not only in Lazica, but also in all West Georgia: in its northwestern part (Pitiunt, Sebastopolis-Sokhumi) and south of the river Apsarus (Chorokhi). Only the high-mountainous areas- Svaneti and upper reaches of the Kodori gorge were left without the spread of the new religion for some time.

ირმა მათიაშვილი

თბილისის სასულიერო აკადემია, თბილისი

სამთავისის აღმოსავლეთის ფასადის იკონოგრაფია

1030 წელს ილარიონ ვაჩე ყანჩაელის ძის მიერ აგებული სამთავისის ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადის კომპოზიცია მისი შემოქმედის მემკვიდრეობიდან განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა (სურ. 1). ფასადის კომპოზიციის ცენტრალური ღერძი – ჯვარი რელიეფური კოპითა და რომბებით არაერთგზის მეორდება სწორედ აღმოსავლეთის ფასადებზე (იკორთა (სურ. 2), ქვათახევი, თბილისის მეტეხი, ახტალა, გუდარეხი. შემოკლებული ვერსიებია ზარზმაში, ბიეთსა და დმანისში). ეს კომპოზიციაა XX ს-ის დასაწყისში აგებულ თბილისის ქაშვეთის ტაძარზე. XVIII-ში სამი ჯვრის კომპოზიციას მიმართავს ანანურის ოსტატი, ხოლო 1753 წ. – ბარაკონის ღვთისმშობლის ტაძრის ამგები[1].

სამთავისის აღმოსავლეთის ფასადის კომპოზიცია კონცენტრირებულად გამოხატავს ილარიონ ყანჩაელის მხატვრული აზროვნების ამოსავალ პრინციპს – მშვენიერების ესთეტიკას. ჰარმონიული კომპოზიცია იქმნება ღერძული სიმეტრიით გამეორებული ფორმებითა და ეროვნული ხუროთმოძღვრული ესთეტიკის ტრადიციული თვისებით – სიბრტყის მნიშვნელოვნების შენარჩუნებით.

აღმოსავლეთის ფასადის კომპოზიციის მომაჩარჩოებელი ხუთთაღიანი სისტემა ტაძრის ფასადთა უწყვეტი თაღედის მთლიანობაში იწერება. თითოეული თაღი კონკრეტული გამოსახულებისთვის არსებულ ინტერვალს ქმნის. ამ სისტემაში ჩაწერილი ქრისტიანული სიმბოლიკის ფორმები მთლიან, განუყოფელ სახეს წარმოადგენს. ფასადის კომპოზიციურ და იდეურ დომინანტს – დიდ ჯვარს, ქვემოთკენ მოსდევს რელიეფური, წრიუ-

[1] სამთავისის მშენებლებს აუგიათ ტაძარი ანტიოქიაშიც (ვ. ჯობაძის მიმოწერიდან, "საქართველოს სიძველენი", 2007, №10, 230).

ლი კოპი. ეს ღერძი გრძელდება საკურთხევლის სწორკუთხა სარკმლით და შეწყვილებული რომბით. ფასადის კომპოზიციის ცენტრალური ღერძის ეს ელემენტები ერთმანეთთან დაკავშირებულია მომჩარჩოებელი ლილვით, რომელიც ზემოთ მთავარ თაღებს ებმის. ქვემოთ კი – კედლის ბოლომდე, საფეხურებიან ბაზისამდე ჩადის. დიდი ჯვრის თაღი გვერდებზე განშტოებულია ორი მცირე თაღით. მათ სიბრტყეზე ლილვებით შემოფარგლულ წრეებში ტოლმკლავა ჯვრებია ჩაწერილი. განაპირა მხარეებისაკენ ჯვრების ლილვებისა და ცალფერდა სახურავების ლილვების კუთხეებში გირჩები და პალმეტებია გამოსახული. თაღებითაა შემოფარგლული რელიეფური ფესტონებით დაგვირგვინებული ნიშებიც. განაპირა თაღის არეში, მარცხენა მხარეს, მე-20 საუკუნეს შემორჩა ე.წ. გრიფონის გამოსახულებაც. მისი სიმეტრიული წყვილი XIX ს-ის II ნახ-ში გამოფიტული სახით ჯერ კიდევ არსებულა ფასადზე. განაპირა თაღებსა და მცირე ჯვრების თაღებიდან გამოსულ ერთქანობა სახურავის ლილვებს შორის სიბრტყეები შევსებულია ბროწეულისა და ყურძნის ფორმებით. ტაძრის საერთო ესთეტიკაში ინერება დიდი ჯვრის მკლავებს შორის სიბრტყეებზე არსებული ასომთავრულით შესრულებული წარწერებიც. ამჟამად სამია შემორჩენილი[2]. ნატიფი კალიგრაფიით შესრულებული ეს წარწერებიანი ქვებიც აგრძელებს სამთავნელი შემოქმედის სახვით ფორმაში გამოხატულ მხატვრულ იდეალს – დახვეწილი სილამაზის შექმნას.

ნოვატორული ხუროთმოძღვრებისა და სახვითი ესთეტიკის მნიშვნელობის გამო სამთავისის ტაძარი XIX ს-დანვე აისახა სიძველეთმცოდნეობითსა და სპეციალურ სამეცნიერო გამოკვლევებში. თუმცა, აღმოსავლეთის ფასადის კომპოზიციის შეფასება ქართულ ხელოვნებათმცოდნეობაში, დიდი ხნის მანძილზე შემოფარგლული იყო მხოლოდ დეკორატიული მნიშვნელობით (ვ. ბერიძე[3], პ. ზაქარაია[4], ნ. ალადაშვილი[5], რ. მეფისაშვილი[6]). ფასადის დიდი ჯვრის სიმბოლოს ინტერპრეტაციას იძლევა ი. ფლემინგი. მისი განმარტების თანახმად, დიდი ჯვარი "ნიშანია გამარჯვებისა და ძალაუფლებისა" და უკავშირებს მირიანისა და ნინოს დროს სატახტო ქალაქში აღმართულ ჯვარს, რომელზეც სიცოცხლისა და კურნების ძალა ცხოვრების ხიდან გად-

---

[2] XIX ს-ში შეკეთების დროს მარჯვენა ზედა მკლავში მდებარე გამოფიტული წარწერიანი ქვა შეუცვლიათ ახლით.

[3] ვ. ბერიძე, ძველი ქართული ხუროთმოძღვრება, თბ., 1974.

[4] პ. ზაქარაია, ქართული ხუროთმოძღვრება XI-XVIIIსს., თბ., 1990.

[5] Н.А. Аладашвили, Монументальная скульптура средневековой Грузии, М., 1977.

[6] რ. მეფისაშვილი, სამთავისის ტაძრის აღმოსავლეთ ფასადის დეკორატიული მორთულობის თავისებურება, "ქართული ხელოვნება", 2001, №11.

მოვიდა"[7] თაღედსა და მცენარეულ მოტივებთან კონტექსტში გერმანელი მკვლევარი მას ზეციური იერუსალიმის სიმბოლურ დატვირთვას ანიჭებს[8]. ქრისტიანული სიმბოლოებით შექმნილ ამ კომპოზიციას ლიტურგიულ შინაარსთან აკავშირებს ფ.ვ. დაიჰმანი[9]. გოლგოთის სამ ჯვართან – იესო ქრისტესა და მასთან ერთად ჯვარცმული ორი ავაზაკის ჯვრებთან აკავშირებს ლ. რჩეულიშვილი სამთავისის აღმოსავლეთის ფასადის სამ ჯვარს[10]. დ. თუმანიშვილი იზიარებს ამ ვერსიას და ჯვრის სიმბოლურ შინაარსს აფართოებს: განკაცებული ღვთის ვნებათა გამომსახველიც, ძლევის, "მერმისა მის საუკუნის" და მეორედ მოსვლის ნიშანი[11].

ვფიქრობ, რომ გარკვეული სახასიათო ასპექტების გამო, სამთავისის აღმოსავლეთის ფასადის სიმბოლური ნიშნებით შექმნილი კომპოზიცია თავისი შინაარსით განსხვავდება გოლგოთის სამი ჯვრის ანუ "ჯვარცმის" ისტორიული ხასიათის კომპოზიციისგან[12].

ნარმოდგენილი ნაშრომის კვლევის მიზანია სამთავისის ტაძრის დიდი ჯვრისა და ამავე ფასადზე არსებული სხვა სიმბოლური ნიშნების კონტექსტუალური ინტერპრეტაცია და ერთიანი იკონოგრაფიული თემის გამოვლენა.

აღმოსავლეთის ფასადის მთავარი სიმბოლური ნიშნებით სამთავნელი შემოქმედი იზიარებს თავისი სამოღვაწეო პერიოდისათვის ახლადაგებული ალავერდის[13] (1025წ.) ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადზე (სურ. 3) არსე-

---

[7] I. Flemming, Der Lebensbaum in der georgishen Kunst und sein verhältnis zu Byzant und zu einigen byzantinishen Einflussgebiten, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, №162, 1975, 100.

[8] I. Flemming, Der Lebensbaum in der georgishen Kunst ... 100.

[9] Ф. В. Дейхман, О значении оформления фасадов в церковной архитектуре Закавказья. Тбилиси, 1983, ქართული ხელოვნებისადმი მიძღვნილი IV საერთაშორისო სიმპოზიუმი.

[10] Л. Рчеулишвили, Композиция трех крестов в архитектурном декоре грузинских храмов средневековья, Тбилиси, 1983, ქართული ხელოვნებისადმი მიძღვნილი IV საერთაშორისო სიმპოზიუმი.
Л. Рчеулишвили, Купольная архитектура VIII-X веков в Абхазии, Тбилиси, 1988.

[11] დ. თუმანიშვილი, ჯვრის ხატება სამთავისის ტაძრის კედელზე, "ჯვარი ვაზისა", 1990, №1, 65.

[12] სამთავისის აღმოსავლეთის ფასადის პორიზონტალური კომპოზიციის: სამი ჯვრის, მცენარეული და ზოომორფული სიმბოლიკის შესახებ ნავიკითხე მოხსენება 2009 წლის 29-30 მაისს ბათუმში გამართულ საერთაშორისო კონფერენციაზე "ჰუმანიტარული მეცნიერებები ინფორმაციულ საზოგადოებაში", სტატია – "სამი ჯვრის ნიშანი სამთავისის აღმოსავლეთის ფასადზე" – იბეჭდება.

[13] აღმოსავლეთის ფასადზე, საკურთხევლის აფსიდის კედელზე გამოსახული დიდი ჯვარი და მის ორივე მხარეს თითო-თითო მცირე ჯვრები კარგად ნაცნობი თემაა გარდამავალი ხანის ხუროთმოძღვრებაში (ხირსა, ფუძნარი, გურჯაანის ყველაწმინდა (VII ს.).

ბულ დიდი ჯვრისა და მედალიონების წყობის პრინციპს. სხვადასხვა ფორმების დამატებით იგი ამდიდრებს გამოსახულებას და ალავერდში არსებული თემის განვითარებულ და სრულყოფილ სახეს წარმოადგენს.

სამთავისის ფასადზე ხაზგასმულია ჯვრის სიმბოლოს დომინანტური მნიშვნელობა. მედალიონებში ჩაწერილი მცირე ჯვრების კონტექსტში იგი ადრებიზანტიურ ეპოქაში პოპულარული ფორმების რემინისცენციას იწვევს. ილარიონ ყანჩაელი ცენტრალურ ჯვარს წარმოადგენს ქრისტეს სატრიუმფო შტანდარტების უძველესი ტრადიციით, სანამ ჯვარზე გაჩნდებოდა ჯვარცმულის გამოსახულებაც, ასეთი შტანდარტებისათვის სახასიათო იყო მედალიონი ქრისტეს გამოსახულებით, ანუ clipeus-ით. სატრიუმფო შტანდარტი ლათინური ფორმის ჯვრით პირდაპირ განასახიერებს კონსტანტინესათვის ბრძოლაში ძლევის მიმნიჭებელ ქრისტიანთა ღმერთის ნიშანს. ამ ფორმის ანალოგიურად იკითხება იმპერატორის შტანდარტებზე მის პორტრეტთან ერთად მრგვალ ფარზე გამოსახული ქრისტეს ხატიც, რომელიც ქრისტეს ინიციალებითა და ჯვრით იყო წარმოდგენილი (სურ. 4) და, ამგვარად, განსხვავდება ტრადიციული ხატისაგან. მოგვიანებით ქრისტოგრამად ანუ ქრიზმად გაერთიანებული ეს ინიციალები წინ უსწრებს ქრისტეს ხატის ანთროპომორფული ფორმით წარმოდგენას. ერთიც და მეორეც ჯვარზე ჩნდება არა როგორც ჯვარცმულის, არამედ როგორც იმპერიის ჯარების წინამძღოლის სიმბოლო[14]. თუმცა, ხატმებრძოლეობისა და შემდგომ პერიოდში ჯვარი, პირველ რიგში, ჯვარცმულის სიმბოლოდ იქცა და ჯვრის თაყვანისცემა მასზე ჯვარცმულის თაყვანისცემის იდენტური იყო. ამიტომაც, მიუხედავად ძველ ტრადიციებთან მიმართებაში სახვითი ასპექტის ალუზიებისა, XI ს-ის დასაწყისში სამთავისის ტაძრის შემოქმედისათვის განმსაზღვრელი იქნებოდა თანადროული საღვთისმეტყველო იდეა და ხელოვნების კანონიკა, რომელიც ითვალისწინებს ეპოქის პოლემიკის უმთავრეს საკითხს – მაცხოვრის ორბუნებოვნების გადმოცემას. შედეგად, ამ პერიოდიდან სახვით ხელოვნებაში განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს ჯვარცმის იკონოგრაფია. X-XI ს-ის მიჯნაზე ბიზანტიურ ხელოვნებაში დამკვიდრებული ეს თემა აღარ წარმოადგენს არც მხოლოდ ისტორიულ ჯვარცმას და არც აპოკალიფსური კრავის თაყვანისცემას. თუმცა, ხდება ამ ორი თემის გაერთიანება ახალ გამოსახულებაში. ამ პერიოდის იკონოგრაფიით, ხშირად, ჯვარცმის ატრიბუტებად აღინიშნება ადამის თავის ქალა, ნიშნად იმისა, რომ ახალი ადამის – იესო ქრისტეს სისხლით განიწმინდა ძველი, პირველმშობელი ადამი და ასევე გოლგოთის ბორცვი, მასზე აღსრულებული მისტერიის მისათითებლად (ჰოსიოს ლუ-

[14] Х. Бельтинг, Образ и культ, История образа до эпохи искусства, М., 2002, 128-130.

კასი, ნართექსის მოზაიკა. XI ს-ის პირველი მეოთხედი (სურ. 14)). ჯვართან და ჯვარცმულთან დაკავშირებული ეს ორი ფორმა შემდგომი საუკუნეების იკონოგრაფიაშიც არის შენარჩუნებული (აჭი. XIII ს., სურ. 13). XI ს-ის ბიზანტიურ და მისი არეალის სახვით ხელოვნებაში მკაფიოდ არის ფორმირებული ჯვარცმის ზემოაღნიშნული ატრიბუტები: მრგვალი ფორმის თავის ქალა და რომბისებურად წარმოდგენილი გოლგოთის ბორცვი. ამ პერიოდის სომხური მინიატურის ერთი ნიმუში (მატენადარანი, №974. ერევანი, სურ. 12). ხაზგასმულად მარტივი გამომსახველობითი საშუალებების გამო, მხატვრული სტილიზაციის გარეშე, გეომეტრიულ ფორმათა ერთმნიშვნელოვნებით წარმოადგენს აღნიშნულ სქემას.

ახალი სატაძრო ფორმის ავტორი ილარიონ სამთავნელი საფასადო კომპოზიციისთვისაც ითვალისწინებს ახალ იკონოგრაფიას და მონუმენტური ხელოვნების კანონზომიერებით, ლაპიდარული პრინციპით ქმნის მას. ჯვრის, წრისა და რომბის გეომეტრიული მოხაზულობა, მხატვრული ტრანსფორმაციის აუცილებლობის გარეშე, უშუალო ფორმა გახდა არქიტექტურის კედელთან დაკავშირებული რელიეფისათვის. სამთავნელის კომპოზიციაში არსებული შენყვილებული რომბი დიდი ჯვრისა და მასთან დაკავშირებული ელემენტებისათვის კომპოზიციურ საყრდენად აღიქმება. შემოქმედი ამ ნაწილშიც ავლენს ჰარმონიული მშვენიერების სრული წონასწორობით, სიმეტრიულად წარმოდგენის პრინციპს. ილარიონ ვაჩე ყანჩაელის ძის სახისმეტყველებითი აზროვნებიდან გამომდინარე, როდესაც შემოქმედი ფორმათქმნადობაში გეომეტრიულ ფორმებს ანიჭებს უპირატესობას, ასეთი სახის დამატება (გაორმაგება) არ ატარებს იკონოგრაფიაში რედაქციული ცვლილების ხასიათს და უკავშირდება მხოლოდ შემოქმედის ესთეტიკურ პოზიციას. ამ საკითხს აგრძელებს მის მიერ გამოყენებული სარკმლის ფორმაც – სამთავნელი პირველად იყენებს საკურთხევლის აფსიდში თაღოვანის ნაცვლად სწორკუთხა სარკმელს და ამით, კომპოზიციურად ჰარმონიულ პოსტამენტს უქმნის ცენტრალურ, დიდ ჯვარს. ამიტომაც, მიუხედავად მცირე ჯვრების კონტექსტში ძველ იკონოგრაფიასთან კავშირისა, სამთავისის აღმოსავლეთის ფასადის ცენტრალური ნაწილი, ვერტიკალურ ღერძზე არსებული ფორმებით, ჯვარცმის იკონოგრაფიის სიმბოლოს წარმოადგენს და ამავე ხატის ნიშნად აღიქმება. ამ მხრივ აღსანიშნავია, რომ იკორთის კომპოზიციაში რელიეფური კოპი, ჯვართან უფრო დაახლოებისა და ცოტა გაზრდილი ზომის გამო, მისი ბუნის ასოციაციას იწვევს.

ფასადზე ჯვარცმის თემის გაგრძელება ხდება ჯერ მცირე, მედალიონებში ჩაწერილი ჯვრებით, ხოლო შემდეგ მცენარეული ფორმებითა და ე.წ. "გრიფონით". კომპოზიციის ვერტიკალური ღერძის გამოსახულებათა უშუალო სიბრტყეზე მდებარე მცირე, ტოლმკლავა ჯვრები აღნიშნული

თემის კონტექსტში, პირდაპირი მნიშვნელობით, მართლაც, გოლგოთის სამი ჯვრის ანალოგიას იძლევა და აღმოსავლურქრისტიანულ ხელოვნებაში (სირია, კაპადოკია) გავრცელებული "ჯვარცმის" თემის ვრცელი რედაქციის სიმბოლურ ხატს ქმნის; თუმცა, XI ს-ის დასაწყისში, უკვე ბიზანტიის კულტურულ არეალში მყოფი ქართული ხელოვნებისათვის და, მით უფრო, ილარიონ ყანჩაელისათვის, გარკვეული ანაქრონიზმი იქნებოდა ძველი ტრადიციის პირდაპირი გამეორება ახალი ინტერპრეტაციის გარეშე. მცირე ჯვრების სემანტიკის განმარტებისათვის ერთნაირად მნიშვნელოვანია როგორც მათი ფორმის, ასევე მთლიანი კომპოზიციის ტოპოგრაფიის გათვალისწინება. ტაძრის მოხატულობის სისტემაში დამკვიდრებული "ჯვარცმა" კი, კომპოზიციათა განაწილების ზოგადი კანონიკიდან გამომდინარე, ინტერიერში ჩრდილო-დასავლეთის კედელზე თავსდება[15]. აღმოსავლეთის ფასადზე, საკურთხევლის ექსტერიერის კედელთან დაკავშირებული გამოსახულება საღვთისმეტყველო იდეით შესატყვისი უნდა იყოს სწორედ საკურთხევლის სიმბოლურ მნიშვნელობასთან და, შესაბამისად, აფსიდისა და კონქისათვის არსებულ კანონიკურ თემას გაითვალისწინებდა. ხატმებრძოლეობის შემდგომ ტაძრის მოხატულობის ერთიანი სისტემის დამკვიდრებისა და ქართული ეკლესიის კონსტანტინოპოლურ ტიპიკონზე გადასვლის შედეგად X-XI ს-ის მიჯნიდან, საქართველოში საკურთხევლის კონქის პოპულარული კომპოზიციაა "ვედრება" (სურ. 5), განსხვავებით კონსტანტინოპოლური ტრადიციისაგან, სადაც "დეისისს" მყარად გარკვეული ადგილი აქვს სატრიუმფო თაღსა და ტემპლონზე. აღნიშნული ეპოქის მხატვრობის მკვლევართა აზრით, დეისისის საკურთხევლის კონქში გამოსახვის ტრადიცია ტიპიურია აღმოსავლურქრისტიანული იკონოგრაფიისათვის.

სამთავისის შენების პერიოდში "ვედრება" სკულპტურული ფორმითაც გვხვდება და უკავშირდება ილარიონ სამთავნელის მოღვაწეობის წინამორბედ პერიოდს (ოშკი, X ს-ის II ნახ.). ტაოში აგებული ტაძრის ხუროთმოძღვარი აღნიშნულ კომპოზიციას სამხრეთის ფასადზე ათავსებს, თუმცა აღმოსავლეთის მხარეს[16] (სურ. 6).

ოშკის აგებიდან ნახევარ საუკუნეზე მეტი ხნის შემდეგ სამთავნელი შემოქმედი მთავარ ფასადზე არსებული გამოსახულების საღვთისმეტყველო იდეის გამოსახატავად ანთროპომორფულის ნაცვლად სიმბოლური ფორ-

---

[15] ასევეა წინა პერიოდის საფასადო სკულპტურაშიც. თელოვანის ჯვარპატიოსანში (IX ს.) აღმოსავლურქრისტიანული რედაქციის "ჯვარცმა" მოთავსებულია დასავლეთის ფასადზე.

[16] Н. А. Аладашвили, Монументальная скульптура средневековой Грузии, 118.

მებით აზროვნებას ანიჭებს უპირატესობას. თანადროული იკონოგრაფიული კანონიკით ფასადის დიდი ჯვარი სიმბოლური მნიშვნელობით ქრისტეს ხატს უტოლდება. მისი თანმხლები მცირე ჯვრები აყვავებული, განედლებული ჯვრის იკონოგრაფიულ ტიპს უახლოვდება. სამთავისის წინამორბედი და ასევე თანადროული ეპოქის ბიზანტიური კედლის მხატვრობისა და ხატწერის იკონოგრაფიის და, აგრეთვე, ამავე პერიოდის ქართული სახვითი ხელოვნების ტენდენციების გათვალისწინებით, ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადის მედალიონებში ჩაწერილი მცირე ჯვრები ვედრების კომპოზიციის გვერდითი ფიგურების – ღვთისმშობლისა და იოანე ნათლისმცემლის – სიმბოლოებს უნდა წარმოადგენდეს ისე, როგორც ყალიბდება ეს ხატი ადრებიზანტიურ პერიოდში, ანუ ხატისათვის წრიული მოჩარჩოების გამოყენებით. ამგვარ გადაწყვეტას ვხვდებით VI-VII სს-ების ბიზანტიურ ხატებში, სპილოს ძვლის დიპტიქებზე, მონუმენტური და წიგნის მხატვრობის ნიმუშებში (წმ. სერგისა და ბაქოსის ხატი კიევის მუზეუმიდან (VII ს., სურ. 8), იოანე ნათლისმცემლის ხატი ამავე მუზეუმში (VII ს., სურ. 9), პეტრე მოციქულის ხატი სინას მთაზე, წმ. ეკატერინეს მონასტერში (VI ს.), კოზმა ინდიკოპლოსტის ქრისტიანული ტოპოგრაფია (ვატიკანი, cod. gr. 699), კონსულ იუსტინეს დიპტიქი (540 წ., სურ. 7) და სხვ.

"ვედრების" კომპოზიცია მედალიონებში ჩაწერილი ხატებით არ კარგავს აქტუალობას ხატმებრძოლეობის შემდგომ პერიოდშიც (ლეონ VI –ის მუხლმოყრილი ფიგურა ქრისტეს წინაშე, კონსტანტინოპოლის აია სოფიას მოზაიკაზე (X ს -ის II ნახ., სურ. 10).

ამგვარად, თუ მედალიონში ხატით ჯვრის ჩანაცვლება VI ს-ში ხდება, თვითონ მედალიონი, როგორც იდეალური ფორმა აქტუალობას ოთხი საუკუნის შემდეგაც ინარჩუნებს. ამიტომაც, გამოსახულების ტოპოგრაფიისა და თანადროული იკონოგრაფიის გათვალისწინებით, სამთავისის აღმოსავლეთის ფასადის მედალიონებში ჩაწერილი მცირე ჯვრები ღვთისმშობლისა და იოანე ნათლისმცემლის ხატების იდენტური უნდა იყოს.

დასაშვებად მიმაჩნია, რომ სამთავისის აღმოსავლეთის ფასადის დიდი ჯვრის მხატვრულ და იდეურ მნიშვნელობაზე გავლენას მოახდენდა საკურთხევლის წინ აღსამართი ჯვრების ადგილობრივი, ქართული ტრადიციაც. სამთავისის აღმოსავლეთის ფასადის სამი ჯვრის კომპოზიციური წყობა ეკლესიის ინტერიერში, ჯვრის წინ მდგომი ადამიანის ხედვის წერტილიდან აღქმული "დეისისიანი" კონქის მხატვრობის რემინისცენციას იწვევს. ეს ის ხედვის არეა, როდესაც დიდი, საკურთხევლის წინ აღსამართი ჯვარი ფარავს იესო ქრისტეს ფიგურას, ჯვრის ჰორიზონტალურ მკლავებს შორის კი მოჩანს ამ კომპოზიციის მედალიონებში ჩაწერილი

ფიგურები, როგორც არის შემორჩენილი პირვანდელი სახით ეს ანსამბლი იფრარში (XII ს., სურ. 11).

ტაძრის მთავარი ფასადისათვის შერჩეული "ვედრების" თემის საღვთისმეტყველო და კომპოზიციური სრულყოფისათვის იგი სხვა მიმართებებსაც წარმოაჩენს. საკურთხევლის აფსიდის სახვითი თემის განვითარება ხდება ზოომორფული და მცენარეული სიმბოლიკით, ხოლო წარმოდგენილი ხატის იდეის განვრცობა – სახატე ატრიბუტებით[17].

სამთავისის აღმოსავლეთის ფასადის სკულპტურა ილარიონ ვაჩე ყანჩაელის ძის სახისმეტყველებით აზროვნებას განზოგადების აბსტრაჰირებული პრინციპით ახასიათებს. აქტუალურ თემაში უძველესი ფორმებისა და სიმბოლოების გამოყენებით იგი წარმოადგენს ახალ ხატს, რომელიც აერთიანებს ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი კანონიკის მქონე ორ თემას – "ჯვარცმასა" და "ვედრებას". მის მიერ შექმნილი ხატის ნიშანი გასაგები ფორმაა როგორც სამთავისის ხუროთმოძღვრული იდეის მიმდევრებისათვის (იკორთა), ასევე ამავე ტაძრის მოგვიანო ხანის ქტიტორებისათვის. ამ ორი თემის ერთ კომპოზიციურ სიბრტყეზე სინთეზირების და სამთავნელისეული საღვთისმეტყველო იდეის ერთგვარ განმარტებას ახდენს ამავე სიბრტყეზე არსებული ტაძრის თანადროული საქტიტორო ტექსტები. ისინი საერთო იდეას აზუსტებენ და ავრცობენ კიდეც. ფორმათა სუბორდინაციის ზოგადი პრინციპიდან გამომდინარე, აშკარაა წარწერათა მნიშვნელოვანი შინაარსობრივი დატვირთვა: მთავარი ჯვრის მკლავებს შორის განაწილებული ფილები შეიცავს საქტიტორო ვინაობის მქონე ინფორმაციასაც და ფსალმუნის ლოცვასაც. მარცხენა ქვედა სიბრტყეზე არსებულმა ორსტრიქონიანმა წარწერამ მკვლევართა ყურადღება სწორედ საქტიტორო შინაარსით მიიქცია: "ქ. ხატო ღვთაებისაო შეიწყალე სული ილარიონისა ძისა ვაჩე ყანჩაელისა". გარდა მაშენებლის სრული სახელის აღნიშვნისა, იგი სხვა მხრივაც არის საყურადღებო. მისი მიმართვის ფორმა განსხვავდება როგორც თანადროული, ასევე წინამორბედი და შემდგომი საქტიტორო წარწერათა საწყისი მიმართვისაგან, რომლის გავრცელებული ტიპი ქრისტესაგან ან ღვთისმშობლისაგან, ანდა წმინდანებისაგან ითხოვს შეწყალებას და მეოხებას. სამთავისის ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადზე არსებული წარწერის მიმართვა მეორდება ამჟამად დასავლეთის კედელზე, კარის ზემოთ, მარჯვნივ მოთავსებულ წარწერაზეც[18].

---

[17] ი. მათიაშვილი, სამი ჯვრის ნიშანი სამთავისის აღმოსავლეთის ფასადზე (იბეჭდება).

[18] ილარიონ ყანჩაელისეული მიმართვის ფორმა მისაღები ყოფილა შემდგომ საუკუნეებში ტაძრისათვის მოღვაწე სხვა საერო პირებისათვისაც.

სხვადასხვა დროის საქტიტორო წარწერების ანალოგიური საწყისი ფორმა მის ხანგრძლივ ტრადიციაზე მიუთითებს. ილარიონ სამთავნელის ხუროთმოძღვრული იდეის მიმდევართა საქტიტორო წარწერები კი, მიუხედავად სახვითი კომპოზიციის ცენტრალური ნაწილის პირდაპირი გამეორებისა, განსხვავებული ფორმისაა. იკორთის ფასადზე კომპოზიციურ წყობაში არსებული მიმდევრობა არ ასახულა მეოხების თხოვნის ფორმაშიც[19]. ტაძრის მშენებლობის თანადროულ წარწერათაგან ერთი სამება-ერთარსებისგან ითხოვს შეწყალებას, მეორე კი – ძელი ცხოველისაგან. სამთავისის წარწერებში არსებული ერთიანი პრინციპი აქ დარღვეულია. იგივე დამოკიდებულება ჩანს ფასადზე არსებულ სხვა, გვიანდელი წარწერებიდანაც.

სამთავისის საქტიტორო წარწერების მიმართვის – "ქ. ხატო ღვთაებისაო" – შინაარსის განმარტებისთვის საინტერესო პარალელებს იძლევა ტაძრის მშენებლობის ეპოქის წერილობითი ძეგლები. ალავერდის ოთხთავზე (დაახლ. 1053) არსებული მინაწერით ზუსტდება "ხატის" შინაარსობრივი მნიშვნელობა. იგი შემდეგნაირია: "იესო ქრისტე, მფლობელო ყოველთა საუკუნეთაო, ადიდე სულითა მადიდებელი შენი სჯმეონ მღვდელი და ურცხვენელად ღირს-ყავ ხილვად უხრწნელისად ხატისა შენისა, ვითარცა ავგაროს მთავარი, ამენ".[20] უფრო გვიან, იოანე ანჩელის (XII ს.) ანჩისხატისადმი მიძღვნილ საგალობელში, მეტი კონკრეტულობით არის წარმოდგენილი "ხატის" შინაარსი და მისი მიმართება. მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის შემამკობელი ეპისკოპოსი შემდეგი სიტყვებით მიმართავს განკაცებულ ღმერთს: "ინებე რაჲ მოქცევაჲ ჩუენი, ურწმუნოთაჲ, სარწმუნოებად, ქრისტე ღმერთო, სიტყვაო ღმრთისაო, ხატი განკაცებისა შენისაჲ მოციქულისა ანდრიასი მიერ გამოგუიბრწყინე"[21]. პავლე მოციქული ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლეში "ღმერთის ხატს" იესო ქრისტეს სინონიმურად წერს: "იგივე ზრახვანი გქონდეთ, როგორც ქრისტე იესოს, რომელსაც, როგორც ღმერთის ხატს, ნაძარცვად არ შეურაცხავს ღმერთის სწორად ყოფნა" (ფილიპ. თავი II, 5, 6). ამგვარად, წერილობითი ძეგლების პარალელებით, სამთავისის საქტიტორო ტექსტებში ხსენებული "ხატი ღვთაებისა" უშუალოდ იესო ქრისტეს ეპითეტია და პირდაპირ კავშირშია

19 იკორთის მშენებლობის თანადროულ წარწერებს დღემდე არ მოუღწევია. მათი ამოკითხვა შეძლეს მხოლოდ XIX ს-ში. ისიც ნაწილობრივ: თუმცა, საკვლევი საკითხისათვის საინტერესო ნაწილის უტყუარობა ეჭვს არ იწვევს მკვლევართა მიერ წარმოდგენილ განსხვავებულ ვერსიებშიც.

20 ვუთითებ ნ. ჩხიკვაძის ნაშრომიდან "ავგაროზის ეპისტოლის" ძველი ქართული რედაქციები, თბ., 2007, 112.

21 ნ. ჩხიკვაძე, "ავგაროზის ეპისტოლის" ძველი ქართული რედაქციები, 99-100.

ფასადის სკულპტურულ კომპოზიციასთან. მოცემულ იკონოგრაფიულ პროგრამაში გაერთიანებული ორი განსხვავებული თემა: "ჯვარცმა" და "ვედრება" განკაცების საღვთისმეტყველო იდეას წარმოადგენს. ამიტომაცაა, რომ საკურთხევლის აფსიდის ექსტერიერის კედელზე გამოსახავს "ჯვარცმას", რომელიც თემების განაწილების კანონიკის ზოგადი პრინციპებიდან გამომდინარე, თითქოსდა შეუსაბამოა ტოპოგრაფიასთან, მაგრამ აღნიშნულ კონტექსტში იკითხება, როგორც მთლიანობის ნაწილი – სამების მეორე იპოსტასის განკაცების მისტიკის ერთი, ისტორიული ასპექტი. კიდევ ერთი რამ, რაც ავსებს ილარიონ ყანჩაელისეულ იდეას, არის ის, რომ სამთავისის ტაძარი ნაკურთხია "ამაღლების" სახელზე. ამის შედეგად სამთავისის ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადის სიმბოლური ხატის შინაარსი შემდეგნაირად ცნაურდება: ეს არის "ხატი ღვთაებისა" ანუ "ხატი განკაცებისა", ღვთიური "დიდი ზრახვის" აღსრულება, რომელიც გულისხმობს ძე ღმერთის განკაცების, ვნების, გოლგოთაზე აღსრულების, უცოდველი ახალი ადამის სისხლით ძველი ადამის განწმენდის და ცოდვით დაცემული ადამიანის, პირველსახესთან დაბრუნების წინასწარ განსაზღვრულ პირობას; და ასევე: ამაღლებას, მამისა გვერდით მარჯვენით ჯდომას და მომავალში მსაჯულად მოსვლას განკითხვისათვის, რომლის მიმართაც მეოხებას კაცთა მოდგმის წინაშე გამოხატავენ ღვთისმშობელი და იოანე ნათლისმცემელი. ამ საღვთისმეტყველო იდეის საფუძველზეა გაერთიანებული ილარიონ ყანჩაელისეულ კომპოზიციაში ერთ სიბრტყეზე "ჯვარცმისა" და "ვედრების" სიმბოლური ხატები.

სამთავისის აღმოსავლეთის ფასადის სიმბოლური ხატის საღვთისმეტყველო იდეის კიდევ ერთ ასპექტს ავლენს დიდი ჯვრის მკლავებს შორის მოთავსებული ლოცვის ტექსტი: "ღმერთი მის შორის და იგი არა შეიძრას" (ფსალმუნი, 45, 5). ეს ფსალმუნი ბასილი დიდის კომენტარებით დასასრულზე ანუ კაცებრივი ცხოვრების ნეტარ აღსასრულზე შეიცავს წინასწარმეტყველებას. ფსალმუნის სრულ ტექსტს ეპიგრაფად წამძღვარებული აქვს "დაფარულთათვის", რადგანაც ეკლესიის მამის სიტყვებით "ყველას როდი აქვს ძალა განჭვრიტოს ღვთაებრივი საიდუმლოებანი". სამთავნელის მიერ დამოწმებული ფსალმუნის პირველი მუხლები ღვთის შემწეობასა და მტკიცე სასოების გამოვლენის შინაარსს გადმოგვცემს. ფასადზე შემორჩენილი ლოცვის მუხლის უშუალოდ წინამორბედი სტრიქონი კი პირველ ნაწილში ღვთის ქალაქს ახსენებს. ბასილი დიდის განმარტებით: "ქალაქში, რომელიც სულიწმინდის გადმოღვრით ხარობს, ან ეკლესია, რომელსაც მმართველობა ცათა შინა აქვს, ან კიდევ ყოველი გონიერი ქმნილება – ზეციური ძალებიდან კაცებრივ სულებამდე უნდა ვიგულისხმოთ... ასეთი განმარტება შეეფერება აგრეთვე ზემოკერძო იერუსალიმსაც, ზეციურ ქალაქს, რადგანაც იქაცაა კრებული პირმშოთა – ცათა შინა დაწ-

ერილთა, კრებული მკვიდრთა წმინდანთა"[22]. ეკლესიის მამა იქვე იმოწმებს პავლე მოციქულის სიტყვებს, რომ ეს არის "ქალაქი, რომლისა იგი ხუროთმოძღვარ და შემოქმედ ღმერთი არს" (ებრაელთა. ი‘, 10). ამავე ფსალმუნის შემდეგ სტროფს "წმინდა-ყო საყოფელი თვისი მაღალმან" ბასილი დიდი ღვთის ხორციელ გამოცხადებას უკავშირებს. სამთავისის ტაძრის საქტიტორო ტექსტთან არსებული ფსალმუნის მუხლი – "ღმერთი მის შორის და იგი არა შეიძრას" – სრულდება შემდეგნაირად: "შეეწიოს მას ღმერთი დილითი-დილად" (ფსალმუნი, 45, 5). ისევ ბასილი დიდის კომენტარის მიხედვით, ამ ლოცვის შინაარსით "რადგანაც აღდგომა ადრეული განთიადისას მოხდა, დილითი-დილად შეეწევა ქალაქს ღმერთი, რომელმაც სიკვდილი მესამე დღეს, აღდგომის დილას დაამარცხა"[23].

ფსალმუნის ტექსტის თანმიმდევრული განვითარება ასახავს ეკლესიური სწავლების არსებით, საღვთისმეტყველო პუნქტებს: მაცხოვრისაგან ღვთის ქალაქის ანუ ეკლესიის შემწეობას; წინასწარმეტყველის მიერ ქალწულისაგან განკაცებული ღმერთის ხილვას და უფლის ძალმოსილებას; შემდგომი ეტაპი ღვთის შემეცნებისაკენ მოწოდებაა; დასასრულს კი, ბოლო მუხლი არის წინასწარმეტყველება ღმერთის ამაღლებაზე: ჯერ ჯვარზე ამაღლება, შემდეგ კი დიდებით ანგელოზთა მიერ ამაღლება: "ამგვარად, რადგანაც იგი ჯვარზე წარმართებისათვის უნდა ამაღლებულიყო და ამაღლება მთელი დედამიწისათვის უნდა მიეღო, ამიტომაც ამბობს: "ავმაღლდე წარმართთა შორის და ავმაღლდე ქვეყანასა ზედა"[24].

ამგვარად, ტექსტისა და სახვითი კომპოზიციის ერთობა მაქსიმალურად აკონკრეტებს სამთავისის ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადზე არსებული იკონოგრაფიის თეოლოგიურ იდეას: განკაცებული, ჯვარცმული და ამაღლებული, მძლეველი ღმერთის სუფევა, რომლის წინაშე მეოხებას ითხოვენ ღვთისმშობელი და იოანე ნათლისმცემელი[25]. ყოველივე აღნიშნულის შედეგად კი სამთავისის ტაძრის შემოქმედის ღვაწლი ამგვარად იკითხება: ილარიონ ვაჩე ყანჩაელის ძე სასულიერო იერარქია და როგორც მსახურებითი კულტურის შემოქმედი დახვეწილ სახვით ესთეტიკას აგებს ფართო მნიშვნელობის მქონე საღვთისმეტყველო იდეის საფუძველზე. იგი – ტაძრის ხუროთმოძღვარი და ქტიტორი – აშენებს ზეციური იერუსალიმის

---

22 წმ. ბასილი დიდი, ფსალმუნთა განმარტებანი, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1995, 251.

23 წმ. ბასილი დიდი, ფსალმუნთა განმარტებანი, 252.

24 წმ. ბასილი დიდი, ფსალმუნთა განმარტებანი, 256.

25 ფორმათა ურთიერთდაკავშირებითა და საქტიტორო ტექსტებიდან გამომდინარე იკორთის ხუროთმოძღვარი საფასადო სკულპტურაში ნარმოადგენს მაცხოვრის გოლგოთის ისტორიულ ჯვარს – ძელიცხოველს.

სიმბოლურად მონაცვლე სივრცეს. სამთავნელი მწყემსმთავრისათვის ასევე მნიშვნელოვანია ტაძრის სიმბოლოს მეორე ასპექტიც სულის დამტევნელი კაცი, რომლისთვის მეოხებაც წამყვან თემად ჩანს საკურთხევლის ექსტერიერის კედელზე. ილარიონ სამთავნელი ქმნის ინტერიერის მხატვრობის თანაფარდ იკონოგრაფიულ პროგრამას ტაძრის საფასადო სკულპტურაში და წარმოადგენს ხატმებრძოლეობის შემდგომ, მაკედონურ ეპოქაში დამკვიდრებული მოხატულობისათვის სახასიათო კანონიკურ პროგრამას, რომელიც ასახავს ქვეყნიური და ზეციური ეკლესიის კავშირს. მის მიერ აგებული ტაძარი კი კანონიკური ხელოვნების პრინციპებით შემოქმედებითი თავისუფლების გამოვლენის სანიმუშო მნიშვნელობისაა.

Irma Matiashvili

Tbilisi Theological Academy

ICONOGRAPHY OF SAMTAVISI EASTERN FAÇADE

Composition of the eastern facade of Samtavisi temple built in 1030 by Ilarion Vache Kanchaveli is of special significance among the architectural and artistic heritage of the artist.

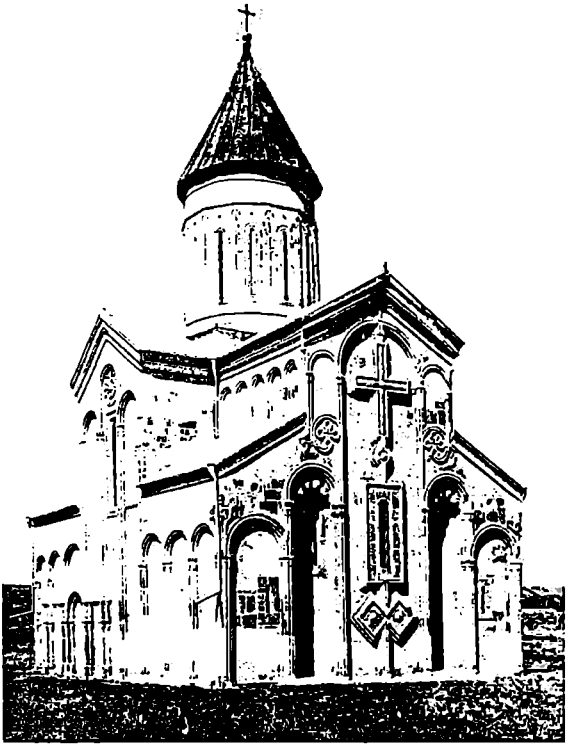
Composition of the eastern facade is focused on expression of the basic principle of creative thinking of the Samtavneli artist – esthetics of beauty.

Central axis of the composition on eastern facade – the cross, with kernel and diamonds was many times repeated on the eastern facades of the temples of the later period.

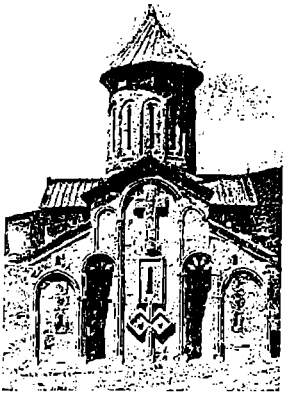
Seeking for maximal similarity with the original could be explained by the perfect forms in Samtavisi facade and universal nature of the symbols of the composition. Applied symbolic forms are directly related to early Byzantine artistic traditions.

Taking into consideration the theological idea, canons of art In the Byzantium and countries of its cultural area of the post-iconoclasm period, as well as the Georgian facade sculpture trends of the previous period, in the composition of the eastern facade of Samtavisi Temple the vertical axis is the symbolic form of the "Crucifix" and the horizontal one (with the crosses placed into the medallions) – the issue of "Deisis".

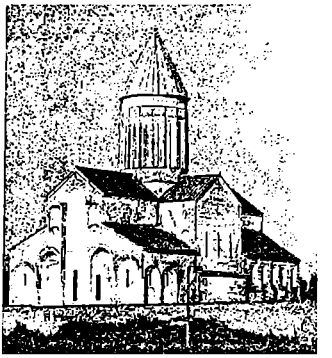
Ilarion Samtavneli has provided the synthesis of two different iconographic themes on the eastern facade and presents them with full theological load. Church warden writings among the arms of the large cross provide textual explanation of the mentioned idea. By this, Ilarion Samtavneli creates the visual symbol of theological doctrine of the incarnation Mystery.



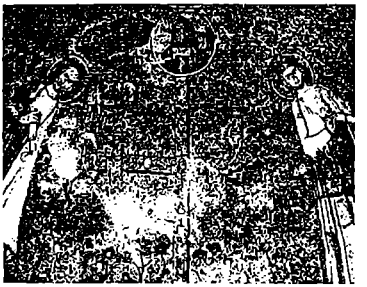
1. სამთავისი, აღმოსავლეთის ფასადი, XI ს.



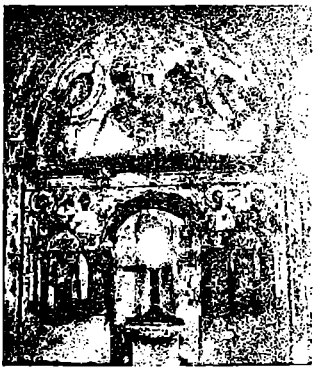
2. იკორთა, აღმოსავლეთის ფასადი, XII ს



3. ალავერდი, აღმოსავლეთის ფასადი, XI ს.



4. აფსიდის კომპოზიცია, სან სტეფანო როტონდო, რომი, VII ს.



5. "ვედრება", საკურთხევლის აფსიდი, კონქი, იფრარი. XII ს.



ნახ. "ვედრება", სამხრეთის ფასადი, ოშკი, X ს-ის II ნახ.



7. კონსულ იუსტინეს დიპტიქი, VI ს. სპილოს ძვალი, ბერლინი, სახელმწიფო მუზეუმი, „პრუსიული კულტურული მემკვიდრეობა"



8. სერგისა და ბაქოსის ხატი, სახვითი ხელოვნების მუზეუმი, კიევი, VI ს.



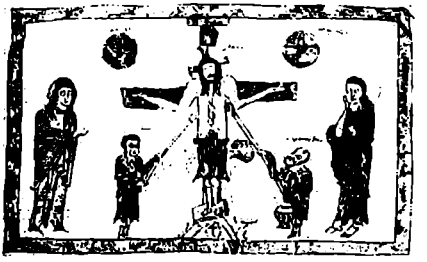
9. იოანე ნათლისმცემლის ხატი, სახვითი ხელოვნების მუზეუმი, კიევი, VI ს.



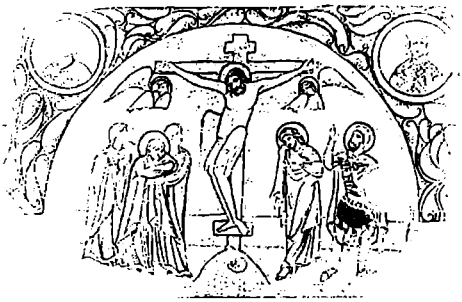
10. ლეონ VI ქრისტეს წინაშე, აია სოფია, სტამბული, X ს.



11. იფრარი, აფსიდის კომპოზიცია საკურთხევლის წინ აღსამართი ჯვრით, XII ს.



12. ჯვარცმა, მატენადარანი, №974, ერევანი, XI ს.



13. ჯვარცმა, აჭი, XIII ს.



14. ჯვარცმა, ჰოსიოს ლუკასი, XI ს-ის I მეოთხედი.

კიტი მაჩაბელი

გ. ჩუბინაშვილის ქართული ხელოვნების ისტორიისა და ძეგლთა დაცვის კვლევის ეროვნული ცენტრი, თბილისი

ბიზანტია და საქართველო X-XII საუკუნეთა ჭედური ხელოვნების მონაცემთა მიხედვით

შუა საუკუნეების ქართული ხელოვნების ისტორიის საკითხთა კვლევისას, მნიშვნელოვანია ხელოვნების სფეროში საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობის საკითხი, რადგან ბიზანტიის გავლენები თავისებურად იჩენდა თავს ხელოვნების სხვადასხვა დარგში. ნაშრომში ნაჩვენებია, თუ როგორ აისახა ეს გავლენები უძველეს ტრადიციებზე აღმოცენებულ ქართული ხელოვნების ისეთ დარგში, როგორიც ჭედურობაა.

ამ პრობლემაზე ყურადღების შეჩერება გადამანყვეტინა ცნობილი ბიზანტინისტის ანდრე გრაბარის გამონათქვამმა ქართული ჭედური ხატების შესახებ: "ქართულ ხატთა მონაცემები ძვირფასია ბიზანტიური ხატების მოჭედილობის შესასწავლად. საქმე ეხება ქართულ ნაწარმოებებს, რომლებიც საკუთრივ საქართველოს პირობებში და ამ ქვეყნის ოსტატთა მიერაა შექმნილი. მათი ისტორია განსაკუთრებულია და ბიზანტიური ხატების მოჭედილობის ისტორიისაგან განსხვავებული. მაგრამ მათი მოწმობები უძვირფასესია ბიზანტიური ჭედურობის ისტორიისათვის, რადგან ამ სფეროში, როგორც სხვა მრავალში, ქართველი მხატვრები აშკარად ბიზანტიურ მოდელებს მისდევდნენ და ეს ჩვენ უფლებას გვაძლევს ქართული ნაწარმოებები მოვიხმოთ მაშინ, როდესაც ეს საჭირო ხდება ბერძნული ნაწარმოებების იშვიათობის გამო"[1].

კულტურის სფეროში ბიზანტიასთან ურთიერთობის პირველი კვალი "ქართლის ცხოვრების" ფურცლებზეა ასახული: მირიან ქართლის მეფემ ბიზანტიის იმპერატორ კონსტანტინეს სთხოვა ახლადმოქცეულ ქვეყანაში გა-

[1] A. Grabar, Les revêtements en or et en argent des icons Byzantines du Moyen Age, Venise, 1975, 29.

მოეგზავნა ეკლესიის მსახურნი, "მღდელნი ნათლისღებისათვის". კეისარმა მირიანს თხოვნა შეუსრულა და წარმოგზავნა ქართლში "მღდელი ჭეშმარიტი იოანე ეპისკოპოსად, და მის თანა მღდელნი ორნი და დიაკონნი სამნი"[2]. ამასთანავე, იმპერატორმა გამოატანა მათ ჯვარი და ხატი მაცხოვრისა. ესაა ბიზანტიური საეკლესიო ხელოვნების ნაწარმოებთა საქართველოში მოხვედრის პირველი წერილობითი დადასტურება. ლეონტი მროველთან ასევე ვკითხულობთ იმის შესახებ, რომ კონსტანტინე იმპერატორმა, მირიან მეფის თხოვნის პასუხად, ქართლში გამოაგზავნა "ქვით-ხურონი აღშენებისათჳს ეკლესიათა"[3].

სამწუხაროდ, ჩვენ არ გაგვაჩნია პირდაპირი წერილობითი ცნობები საქართველოში ბიზანტიური ხელოვნების ქმნილებების შემოსვლის შესახებ, მაგრამ ამ ხარვეზს ავსებს თავად ხელოვნების ნაწარმოებები, რომლებშიც თვალნათლივ იკვეთება ქვეყნის კულტურულ ურთიერთობათა ნიშნები. ქართული წყაროს ზემომოყვანილი ცნობის შესაბამისად, ქართლში პირველი ეკლესიების მშენებლობას ტრადიცია ბიზანტიიდან მოსულ "ხუროებს" უკავშირებს. მაგრამ საკმარისია გავიხსენოთ შუა საუკუნეების ქართული ხუროთმოძღვრების ბიზანტიურისაგან სრულიად განსხვავებული ხასიათი (რაც ბრწყინვალედაა ნაჩვენები გ. ჩუბინაშვილისა და მისი სკოლის მკვლევართა ნაშრომებში), ცხადი ხდება, რომ მემატიანის ცნობა, რაღაც რეალური საფუძვლისა და ზოგიერთი არსებული ფაქტის გარდა, ქვეყნის უმთავრეს ტენდენციას, საგარეო ორიენტაციის მიმართულებას ასახავს. ბიზანტიის ძლიერი ქრისტიანული იმპერია ქართლისთვის სასურველ მხარდამჭერად მოიაზრებოდა.

ბიზანტიის ცივილიზაციას ნაზიარები ქვეყნები, მათ შორის საქართველო, მისგან ხელოვნების განვითარების მძლავრ სტიმულს იღებდა, რადგან ეს იყო უმაღლეს სულიერ ფასეულობებთან შეხება. ისტორიული განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე იცვლებოდა ბიზანტიურ გავლენათა ინტენსივობა და ხასიათი.

ბიზანტიის დედაქალაქში იმპერიის საუკეთესო შემოქმედებითი ძალები იყო თავმოყრილი. გამონაკლისს არც ლითონის მხატვრული დამუშავების ხელოვნება წარმოადგენდა. კონსტანტინოპოლში მთელი უბანი (არგიროპრატიოს) დათმობილი ჰქონდა საოქრომჭედლო სახელოსნოებს ("ერგასტირიებს"), რომელთა ბრწყინვალე ნაკეთობები ყველა ქრისტიანულ ქვეყანაში ვრცელდებოდა. წერილობით წყაროებში აღწერილია ძვირფასი ლითონის

---

[2] ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა: ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, 115.

[3] ქართლის ცხოვრება, I, 117.

ნაკეთობებით ბიზანტიური ტაძრების, საიმპერატორო სასახლეების შემკობა. საიმპერატორო კარის ფუფუნების წარმოსადგენად საკმარისია კონსტანტინე VII პორფიროგენეტის თხზულების მონაცემები. ცნობილია, რომ ბიზანტიის დედაქალაქში საგანგებოდ მზადდებოდა თაყვანსაცემი და სასწაულმოქმედი ხატების ლითონის პორტატიული ასლები სხვადასხვა ქრისტიანულ ქვეყნებში გასაგზავნად, სადაც მათი ადგილობრივი ასლები მზადდებოდა. ამ გზით ბიზანტიური იკონოგრაფია მრავალ ქვეყანაში ვრცელდებოდა.

ამ პრაქტიკის სრულიად უნიკალური მაგალითი გვაქვს მარტვილის მონასტერში შემონახული ღმრთისმშობლის ორი პატარა ხატის სახით. ერთი მათგანი ბიზანტიური ბრინჯაოს მოოქრული ხატია, მეორე კი ოქროსაგან შექმნილი მისი ადგილობრივი ასლი (ორივე ხატი ამჟამად საქართველოს ეროვნულ მუზეუმშია დაცული). ეს არის იშვიათი შემთხვევა, როდესაც ერთ მონასტერში, გვერდი-გვერდ ბიზანტიური ორიგინალი და მისი ადგილობრივი ასლია შემონახული. ამასთან დაკავშირებით, უნდა გავიხსენო ნ. კონდაკოვის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ "საქართველოს უკლებლივ ყველა თაყვანსაცემი და სასწაულმოქმედი ხატი, ისევე, როგორც მის ტაძრებსა და მონასტრებში აქამდე დაცული ხატები, უფრო ახლო და უფრო ზუსტ მონაცემებს გვთავაზობს ბიზანტიური ორიგინალების შესახებ, ვიდრე მათი გვიან-ბერძნული ასლები"[4].

მარტვილის ხატებზე ჩვილედი ღმრთისმშობელი ბიზანტიაში ყველაზე გავრცელებული – ოდიგიტრიის იკონოგრაფიული ტიპითაა წარმოდგენილი. ამ ხატების გამორჩეულ ღირსებებზე ისიც მიანიშნებს, რომ X ს. ბოლოს შექმნილი ხატები საუკუნეების განმავლობაში ინარჩუნებდნენ თავის მნიშვნელობას და განსაკუთრებული ღვთისმოსაობის ნიშნად და პატივის მიგებით ისინი XVII-XVIII საუკუნეებში საგანგებოდ შემკულ ძვირფას კარედებში ჩააბრძანეს (ილ. 1, 2).

გასული საუკუნის დასაწყისში ნ. კონდაკოვმა ქართულ ეკლესია-მონასტრებში დაცული მხატვრული საგანძურის აღწერისას მარტვილის მონასტერში ყურადღება მიაქცია ღმრთისმშობლის ხატებს და ზუსტად განსაზღვრა მათი მხატვრულ-ისტორიული მნიშვნელობა: "მთელი ტანით გამოსახული ღმრთისმშობლის ფიგურა თავისი დახვეწილობით, ტიპის დიდებულებით, სახის მაღალი სტილით, პოზით, დრაპირებით ჯერ კიდევ X საუკუნეს მიეკუთვნება და იგი შეიძლება მივიჩნიოთ ნიმუშად იმ მშვენიერი და მოხდენილი ბიზანტიური მარმარილოს ბარელიეფებისთვისაც კი, რომლე-

[4] Н. П. Кондаков, Иконография Богоматери, Петроград, 1915, 32.

ბიც ვენეციის სან მარკოს ტაძრის კედლებში ინახება"[5]. ასე დაახასიათა ბიზანტიური ხელოვნების დიდმა მკვლევარმა მარტვილის ღმრთისმშობლის ის ხატი, რომელიც ბიზანტიურის ქართული ასლი უნდა იყოს. ამ ორი ხატის ურთიერთმიმართება ღრმად არის განხილული გ. ჩუბინაშვილის ნაშრომში ქართული ჭედურობის შესახებ, ნაჩვენებია ის უნატიფესი ნიუანსები, რომლებიც ქართულ ნახელავს ბიზანტიური ორიგინალისაგან განასხვავებს[6]. ამას უნდა დაემატოს მარტვილის ბიზანტიური ხატის კიდევ ერთი ასლი – ღმრთისმშობლის პატარა ხატი ზემო კრიხიდან (ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი), რომელშიც მარტვილის ასლისგან განსხვავებული მხატვრული ნიშნები იჩენს თავს და რაც კიდევ ერთი დასტურია იმისა, რომ ბიზანტიური ნიმუშების გამოყენებისას ქართველი ოსტატები თავისუფალ შემოქმედებით მიდგომას ავლენდნენ[7].

თუ როგორ იყენებდნენ ქართველი ოსტატები ბიზანტიურ კანონიკურ ნიმუშებს, ეს ცხადი ხდება ჭედურობის ყოველი კონკრეტული ნაწარმოების განხილვისას. საილუსტრაციოდ შევჩერდები ისეთ ტიპურ ქართულ ქმნილებაზე, როგორიცაა X ს-ის ბოლოთი ზუსტად დათარიღებული ბედიის ოქროს ბარძიმი, საოქრომჭედლო ხელოვნების შედევრი, რომელსაც ანალოგი არ მოეძებნება მსოფლიო ჭედურობის ისტორიაში და რომელიც ქართული ჭედურობის მაღალ მხატვრულ ღირსებებზე მეტყველებს[8]. ეს ჭეშმარიტად სამეფო ნივთია (ასომთავრულ წარწერაში მოხსენებულია ბაგრატ აფხაზთა მეფე და დედამისი დედოფალი გურანდუხტი), რომლის რელიეფური დეკორის იკონოგრაფიულმა პროგრამამ ბიზანტიის საიმპერატორო კარის ხელოვნებასთან სიახლოვეზე მიმანიშნა. მხედველობაში მაქვს ბიზანტიური ხელოვნების ორი უნიკალური ნიმუში, ბედიის ბარძიმის თანადროული სარდონიქსის ბარძიმები, რომლებიც X საუკუნის ბოლოს ბიზანტიის დედაქალაქში ოქროთი და მინანქრით შეუმკიათ (მათ წარწერებში ბიზანტიის იმპერატორი რომანოზია მოხსენებული, 959-963 წწ.)[9]. ერთნაირია

---

[5] Н. П. Кондаков, Д. Бакрадзе, Опись памятников древности в некоторых храмах и монастырях Грузии, С. Петербург, 1890, 72.

[6] Г. Н. Чубинашвили, Грузинское чеканное искусство, Тбилиси, 1959, 319- 324.

[7] Г. Н. Чубинашвили, Грузинское чеканное искусство, 1959, 324; Г. Н. Чубинашвили, Грузинское чеканное искусство с VIII по XVIII вв. Альбом, Тбилиси, 1957, таб. 49а. გ. ჩუბინაშვილის მოსაზრება ბიზანტიური ორიგინალისა და ქართული ასლების მიმართების შესახებ გაზიარებულია მეცნიერთა მიერ (იხ. А. В. Банк, Прикладное искусство Византии IX-XII вв. Москва, 1978, 69-70, рис. 57-58);

[8] გ. ჩუბინაშვილი, ბედიის ოქროს ბარძიმი: საქართველოს სახელმწ. მუზეუმის მოამბე, X, თბილისი, 1940, 1-16; Г. Н. Чубинашвили, Грузинское чеканное искусство, 1959, 150-158.

[9] M. E. Frazer, Byzantine Enamels and Goldsmith Work: The Treasury of San Marco, Venice. Milan, 1984, cat. nn.10, 11, 129-140.

ქართული და ბიზანტიური ბარძიმების დეკორის კომპოზიციური სქემები, იკონოგრაფიული პროგრამები, წმინდა სახეთა შერჩევა, ოღონდაც განსხვავებულია დეკორის ხასიათი – ბედიის ბარძიმს სკულპტურული გამოსახულებები ამკობს, ბიზანტიურ ჭურჭელზე კი მინანქრის ელვარებაა გამოყენებული (ილ. 3).

რომანოზის ბარძიმების სამინანქრო დეკორაციის თემაა ღმრთისმშობლის გლორიფიკაცია, გავრცელებული როგორც ბიზანტიურ მონუმენტურ ხელოვნებაში, ასევე საღვთისმსახურო ნივთებზე. იგივე იდეა – ღმრთისმშობლის განდიდება – საფუძვლად უდევს ბედიის ბარძიმის რელიეფურ კომპოზიციას, სადაც ღმრთისმშობელი, ერთი შეხედვით, ქრისტესთან თანაბარ პოზიციაშია წარმოდგენილი, მაგრამ ძალზე მოქნილი და ფაქიზი მხატვრული ხერხებით მისი სახე წინ არის წამონეული. ამ შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა ბიზანტიის რელიგიური ხელოვნების წიაღში შექმნილი იკონოგრაფიული სქემის შემოქმედებითი გადამუშავება ადგილობრივ ნიადაგზე (ილ. 4).

ბედიის ბარძიმზე ღმრთისმშობელი წარმოდგენილია ბიზანტიურ სამყაროში გავრცელებული ოდიგიტრიის ტიპით, ოღონდაც ბიზანტიაში ოდიგიტრია, როგორც წესი, გამოისახებოდა მთელი ტანით, ან ნახევარფიგურის სახით. საყდარზე დაბრძანებული ღმრთისმშობელი უპირატესად საქართველოში გავრცელებული იკონოგრაფიული ტიპია, რომელსაც თავისი ადგილობრივი ძირები აქვს VI-VII საუკუნეების ქართულ ქვის რელიეფებში[10] და რომლის სათავეები აღმოსავლურქრისტიანულ სამყაროს უკავშირდება[11].

ბედიის ტაძართან დაკავშირებულია აგრეთვე ანალოგიური ვერცხლის ბარძიმი, რომლის რელიეფური დეკორი ზუსტად იმეორებს ბედიის ბარძიმის კომპოზიციურ სქემას (თაღების ქვეშ გამოსახული აღსაყდრებული ქრისტე მთავარანგელოზებით)[12].

X საუკუნის დასასრულის ქართული ჭედურობის ეს ორი ქმნილება გვიჩვენებს, თუ როგორ გარდაიქმნებოდა ბიზანტიური ნიმუშები ქართველ ოსტატთა შემოქმედებაში, როგორ იყენებდნენ ქართველი ოქრომჭედლები ბიზანტიურ ორიგინალებს "ქართული ქრისტიანული ხელოვნების" ნაწარმოებების შესაქმნელად.

ქართველ ოქრომჭედელთა თავისებური მხატვრული ხედვა და ორიგინალური კომპოზიციური ოსტატობა ჩანს სვანეთში შექმნილი ჭედური

---

[10] კ. მაჩაბელი, ღმრთისმშობლის ხატი ადრექრისტიანულ ქართულ ქვასვეტებზე: Ars Georgica, 11, თბილისი, 2002, 61-74, ტაბ. 55-70.

[11] Н.П. Кондаков, Иконография Богоматери, 1915, 270 შემდ.; В. Н Лазарев, Этюды по иконографии Богоматери, Москва, 1971, 303-306.

[12] Г. Н. Чубинашвили, Грузинское чеканное искусство, 1959, 158-160.

ტრიპტიქების ჯგუფში (ჩუკული, ჩიხარეში, ჯახუნდერი, XIს.)[13], რომელთა შეჯერება მათ თანადროულ ბიზანტიურ სპილოს ძვლის ტრიპტიქებთან (ბიზანტიური ჭედური ტრიპტიქები ცნობილი არ არის) მკაფიოდ გვიჩვენებს ქართველ ლითონმქანდაკებელთა თავისებურ მიდგომას ტრიპტიქების წყობასთან, პლასტიკურ სახეთა დამუშავების თავისებურებებს.

ჭედური კარედების ცენტრალურ არეზე გამოსახულია აღსაყდრებული ღმრთისმშობელი-ოდიგიტრია პეტრე და პავლე მოციქულებს შორის[14]. ტრიპტიქის ფრთებზე წმინდა მეომრები გიორგი და თევდორე არიან წარმოდგენილნი. კარედების რელიეფური პროგრამები ერთ პრინციპს ემყარება და, ცხადია, რომ მათ ოსტატებს უთუოდ ტრადიციით განმტკიცებული ნიმუში უნდა ჰქონოდათ. ნიმუშებთან დაკავშირებით კი ალბათ კვლავ ბიზანტიას უნდა მივმართოთ.

ბიზანტიური სპილოს ძვლის ტრიპტიქები სხვადასხვა ქვეყნებში ვრცელდებოდა და, პრაქტიკულ დანიშნულებასთან ერთად, ისინი ადგილებზე მოდელების როლსაც ასრულებდნენ. შევჩერდები ქართული ჭედური ტრიპტიქების თანადროულ სპილოს ძვლის რამდენიმე ბიზანტიურ ტრიპტიქზე, რომელთა ცენტრალურ ნაწილზე ღმრთისმშობლის წმინდა სახეა გამოსახული: სპილოს ძვლის კარედი ხატი მოსკოვის ა. პუშკინის სახ. სახვითი ხელოვნების მუზეუმიდან (X ს. 2/2), ტრიპტიქი ლონდონის ერთ-ერთი კერძო კოლექციიდან (X ს. 3/4), ტრიპტიქის ცენტრალური ხატი კლივლენდის ხელოვნების მუზეუმიდან (X ს. 3/4)[15].

სვანური ჭედური ტრიპტიქების რელიეფური პროგრამა (მათ ერთი კომპოზიციური პრინციპი უდევთ საფუძვლად) ზუსტად შეესაბამება კლასიკური ბიზანტიური ტრიპტიქების სქემას, მაგრამ ამავე დროს თავს იჩენს ორიგინალური შემოქმედებითი მიდგომა. ბიზანტიურ ორიგინალებში ცენტრალურ ხატზე მხოლოდ ღმრთისმშობლის სახეა წარმოდგენილი, მისი თანმხლები წმინდანები კარედის ფრთებზე არიან გამოსახულნი (სხვადასხვა კომბინაციით). ქართული ტრიპტიქების ცენტრალურ ხატზე ღმრთისმშობელს თან ახლავს მთავარანგელოზები და წმინდანები, გვერდითი ფრთები კი თითო წმინდა მხედარს ეთმობა. წმინდა მხედრების ამგვარი ხაზგასმული გამოყოფა (ისინი მთლიანად იკავებენ ტრიპტიქების ფრთებს, ბიზანტიური სპილოს ძვლის ტრიპტიქების ფრთებზე ხანდახან წმინდანთა ნახევარფიგურები რამდენიმე მწკრივადაა მოცემული) უთუოდ წმინდა მხედართა განსა-

---

[13] ჯ. მაჩაბელი, ღმრთისმშობლის სახის ისტორიიდან ქართულ ჭედურობაში: საქართველოს სიძველენი, 12, თბ., 2008, 52-73, ტაბ. 2, 3, 4.

[14] მათი ცენტრალური ხატის ზომებია: 47ხ53 სმ., 45ხ41 სმ., 63x50 სმ.

[15] A. Goldschmidt, K. Weitzmann, Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X-XIII Jahrhunderts, II, Berlin, 1979, nn. 73, 78, 79, 84 (Taf. XXIX, a, b, XXXI a, XXXII, XXXIV a,b,c).

კუთრებული თაყვანისცემის ადგილობრივი ტრადიციითაა გაპირობებული. უმთავრესი განსხვავება ადგილობრივ მხატვრულ ტრადიციებზე დაფუძნებულ ქართული რელიეფების თავისებურ პლასტიკურ ენაში მდგომარეობს, რომელიც მკაფიოდ განსხვავდება ბიზანტიური სპილოს ძვლის რელიეფების ელინისტური, კლასიკური სტილისაგან (ილ. 5, 6).

ყოვლადწმინდას პლასტიკური სახე არქაული სვანური ხატების ამ ჯგუფში გვიჩვენებს ამ კანონიკური სახის სრულიად თავისთავად ინტერპრეტაციას. ფიგურათა იერატულობა, დიდებულება და მონუმენტურობა ამ ხატებს განსაკუთრებულ გამომსახველობას ანიჭებს. ამასთანავე, მათში მკაფიოდ შეიგრძნობა ადგილობრივი ხალხური ხელოვნების ძლიერი მუხტი.

ბიზანტიური მოდელების გავრცელებასთან დაკავშირებით უნდა მოვიყვანო ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ნაწარმოები – X საუკუნის სპილოს ძვლის ტრიპტიქი ღმრთისმშობელი-ოდიგიტრიის ცენტრალური ხატით – მოსკოვის ა. პუშკინის სახ. სახვითი ხელოვნების მუზეუმიდან. ტრიპტიქი აღმოჩნდა 1931 წელს სვანეთში ერთ-ერთი საცხოვრებელი სახლის მშენებლობის დროს[16]. "იმპერატორ რომანოზის ჯგუფის" ბიზანტიური სპილოს ძვლის ტრიპტიქის აღმოჩენა სვანეთში იმის ნათელი დასტურია, რომ შუა საუკუნეების საქართველოში არსებობდა ბიზანტიური საეკლესიო ხელოვნების გამორჩეული ნაწარმოებები, რომლებიც ქართველი ოსტატებისათვის ნიმუშების როლს ასრულებდა. ამას უნდა დავუმატოთ იქვე სვანეთში, მთავარ სალოცავში, წმ. კვირიკესა და ივლიტას ეკლესიაში (ლაგურკაში) დღემდე დაცული მინანქრებითა და ჭედური ორნამენტით შემკული ბიზანტიური სტავროთეკა, ე. წ. "შალიანის" ხატი (XII-XIII სს.), ბიზანტიური გამოყენებითი ხელოვნების გამორჩეული ნაწარმოები[17]. თუ გავითვალისწინებთ სვანეთში დღემდე შემონახულ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გამოყენებითი ხელოვნების მაღალმხატვრულ ნაწარმოებებს, ცხადი გახდება, რომ საქართველოში, რომელსაც მჭიდრო კულტურული კავშირები ჰქონდა მთელს ცივილიზებულ სამყაროსთან, მუდამ არსებობდა სხვადასხვა ქვეყნებიდან შემოსული ხელოვნების ნიმუშები, რომელთაგან დღეს მხოლოდ უმნიშვნელო ნაშთები შემოგვრჩა[18].

კანონიკური თემების ორიგინალური ქართული ინტერპრეტაციების მნიშვნელოვან მასალას გვაწვდის შუა საუკუნეების ქართული ფერწერული ტრიპტიქები, რომელთა კვლევის შედეგებმა დაზგური ფერწერის სფეროში

---

[16] А. В. Банк, Искусство Византии в собраниях СССР, каталог выставки, 2, Москва, 1977, n 591, 102.

[17] ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში 1910 წელს, პარიზი, 1937, 185-187.

[18] კ. მაჩაბელი, სვანეთის საგანძურიდან, თბილისი, 1982.

ბიზანტიურ-ქართულ მხატვრულ ურთიერთობათა მეტად საინტერესო სურათი წარმოგვიდგინა[19].

ქართულ ჭედურ ხატებს შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ღმრთისმშობლის წმინდა სახე. ჭედურობის ქართველმა ოსტატებმა საკუთარი წვლილი შეიტანეს ამ მარადიული თემის განსახიერებაში.

ღმრთისმშობლის შთამბეჭდავი სახე შემოგვინახა ცაგერის ჭედურმა ხატმა. ქართველმა ოსტატმა, რომელმაც, უთუოდ, რომელიღაც სასწაულმოქმედი ან განსაკუთრებით თაყვანსაცემი ხატის ჭედური ვერსია შექმნა, მასში შეიტანა განსაკუთრებული ემოციური მუხტი. ცაგერის ღმრთისმშობლის სახე არ ემთხვევა არც ერთ ცნობილ ბიზანტიურ იკონოგრაფიულ ტიპს, მასში შეტანილი ემოციური საწყისი სწორედ ქართული ხატებისთვისაა დამახასიათებელი.

ჩუკულის ღმრთისმშობლის ხატი, რომელიც ძირითადად ცაგერის ხატის კომპოზიციას იმეორებს, სრულიად განსხვავებულ განწყობილებას ქმნის, მასში დიდებულება და მნიშვნელოვანებაა ხაზგასმული. ხატის კომპოზიციაში ბერძნული წარწერა საკმაოდ მოუხერხებლადაა ჩართული. გ. ჩუბინაშვილის ვარაუდით, ჩუკულის ხატი იმეორებს მკაცრ საცერემონიო ბიზანტიურ ნიმუშს, რომელიც ქართველი ოსტატის მიერ თავისებურადაა ინტერპრეტირებული.[20]

ბიზანტიური და ქართული ნაწარმოებების ურთიერთმიმართებების საილუსტრაციოდ კიდევ არაერთი მაგალითის მოყვანა შეიძლება. ამ ორი ქვეყნის მხატვრულ ნაწარმოებთა შეჯერება გვიჩვენებს, თუ როგორ გარდაიქმნებოდა კანონიკური ბიზანტიური ორიგინალები ქართველ ოსტატთა შემოქმედებაში, როგორ თავისუფლად ექცეოდნენ ქართველი ოქრომჭანდაკებლები მათთვის შემოთავაზებულ ბიზანტიურ ნიმუშებს. ამგვარი შედარებითი ანალიზი საშუალებას გვაძლევს შუა საუკუნეების ქართული რელიგიური ხელოვნების თავისთავადობის გამოსავლენად და სტილის იმ ნიშნების გასარკვევად, რომლებიც ეროვნული ხელოვნების მთავარ მახასიათებლებად მოიაზრება.

---

[19] N. Chichinadze, Some Compositional Characteristics of Georgian Triptychs of the Thirteenth Through Fifteenth Centuries, Gesta, International Center of Medieval Art, volume XXXVI/1, 1996, 66-76.

[20] Г. Н. Чубинашвили, Грузинское чеканное искусство, 1959, 225-234.

Kitty Machabeli

Georgi Chubinashvili National Research Centre for Georgian Art History and Heritage Preseervation

THE 10TH-12TH CC REPOUSSE ICONS AND BYZANTINE-GEORGIAN ARTISTIC RELATIONS.

The Byzantine-Georgian cultural relations are crucial for the study of various aspects of medieval Georgian art as Byzantine influences are retraced in every branch of Georgian church art. The presentation deals with Byzantine artistic influences revealed in medieval Georgian silversmith, the ancient art originated on the local soil.

Splendid works of Constantinopolitan masters were extensively imported throughout the entire Christendom during the centuries. As it is known metal copies of highly venerated and miracle-working Constantinopolitan holy images in various countries served as a model for local masters. Thus, this was one of the most efficient ways of expansion of Byzantine iconographic norms and artistic traditions. Small precious metal icons dated back to the 11th century from Martvili monastery (gilt bronze Byzantine icon of the Virgin Hodegetria and its local gold copy) are striking examples of this tradition. This is rare case of coexistence of Byzantine original and local copy in the same monastery. Comparative artistic analysis permits to distinguish peculiarities and modifications made by Georgian medieval master.

A group of 10th century repousse triptychs executed in Svaneti (icons from Chukuli, Chikhareshi and Jakhunderi) shed more light to our knowledge of local artistic trends. Comparison of artistic language and technical feature of Byzantine ivory triptychs and Georgian repousse icons reveal original character of artistic language based on centuries-old local tradition.

Study of Byzantine originals and their Georgian copies provide us with additional material for understanding of the impact of Byzantine models on artistic developments retraced in national artistic schools.



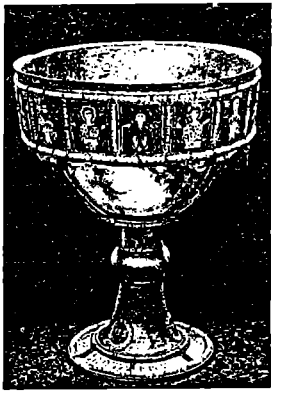
1. ღმრთისმშობელი ოდიგიტრია, X ს. ბრინჯაო, ბიზანტია, მარტვილი



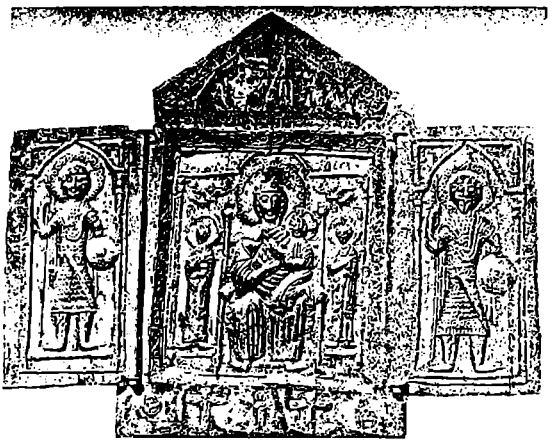
2. ღმრთისმშობელი ოდიგიტრია, X ს. ოქრო, საქართველო, მარტვილი



3. ბედიის ბარძიმი, X ს. ოქრო, საქართველო



4. რომანოზის ბარძიმი, X ს. ონიქსი, მინანქარი, ბიზანტია



5. ჩუკულის კარედი ხატი, X ს. ვერცხლი, სვანეთი



6. ტრიპტიქი, X ს. სპილოს ძვალი, ბიზანტია

ელისაბედ მაჩიტიძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი

ბერძნულ-მართლმადიდებლური მილეთი ოსმალეთის იმპერიაში

გლობალიზაცია თანამედროვე მსოფლიოს შეუქცევადი პროცესია, ამიტომ დღეს უფრო ხშირად საუბრობენ არა "ცივილიზაციათა შეჯახებაზე", არამედ კულტურათა შორის დიალოგზე და მშვიდობიან თანაარსებობაზე, რის გარეშეც კაცობრიობას მომავალი არა აქვს[1].

სწორედ ამიტომ, დღეს განსაკუთრებით აქტუალურია ეთნოკონფესიური ურთიერთობის კვლევა. ოსმალეთის ისტორიის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი საკითხია ოსმალეთის ხელისუფლებისადმი დაქვემდებარებული ხალხების მმართველობის სისტემა, კერძოდ, არამუსლიმი მოსახლეობის და მისი რელიგიური თემების (მილეთების) რეალური მდგომარეობა[2]

ოსმალეთის იმპერია გამოირჩეოდა მოსახლეობის ეთნოკონფესიური მრავალფეროვნებით. იმპერიაში რელიგიათშორისი მშვიდობის შენარჩუნებას ოსმალეთი ახერხებდა ე.წ. მილეთების სისტემის გზით. მილეთების სისტემამ რელიგიური და ეროვნული კონფლიქტები აარიდა ოსმალეთს თითქმის XVIII საუკუნის ბოლომდე[3]

ოსმალეთის იმპერია დაპყრობითი ომების შედეგად შეიქმნა და მის შემადგენლობაში აღმოჩნდა სხვადასხვა ეთნოსისა და რელიგიის მოსახლეობა. როგორც ო. გიგინეიშვილი აღნიშნავს, ოსმალეთის მთავრობისათვის იმ ეპოქაში მნიშვნელობა ჰქონდა ამა თუ იმ ხალხის არა ეთნიკურ

---

[1] ს. პანტინგტონი, პოლიტიკური სტატიები, თბილისი, 2001, 4.

[2] Е. Наумов, Османское государство и сербская православная церковь, Османская Империя. система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы, Москва. 1986. 117.
რ. გაჩეჩილაძე, ახლო აღმოსავლეთი: სივრცე, ხალხი და პოლიტიკა. თბ., 2003, 163.

წარმოშობას, არამედ მის რელიგიას. მაჰმადიანურ მოსახლეობას უფრო მეტად ენდობოდნენ, ვიდრე ქრისტიანებს, რომლებიც ოსმალეთში, როგორც მაჰმადიანურ სახელმწიფოში, არ იყვნენ სრულუფლებიანი[4].

დამოკიდებულება არამუსლიმ მოსახლეობასთან ოსმალეთის იმპერიაში ეფუძნებოდა ისლამის პრინციპებს. შარიათის მიხედვით, ქრისტიანები და იუდეველები ისლამურ სახელმწიფოში ითვლებოდნენ "დაცულ" მოსახლეობად, მათ ზიმიები ეწოდებოდათ[5].

ზიმიები ვალდებულნი იყვნენ გადაეხადათ მიწაზე დაწესებული გადასახადი ხარაჯა და სულადი გადასახადი ჯიზია[6]. გარდა ამისა, ოსმალეთის იმპერიაში ქრისტიანი მოსახლეობისათვის არსებობდა ერთგვარი სამხედრო ბეგარა დევშირმე, რომლის მიხედვითაც ქრისტიანი მოსახლეობა ვალდებული იყო მამრობითი სქესის ბავშვები გადაეცა სახელმწიფოსათვის. დევშირმეს ექვემდებარებოდა ოსმალეთის ევროპული და აზიური სამფლობელოების ქრისტიანული მოსახლეობა: ალბანელები, ბოსნიელები, ბერძნები, ბულგარელები და სომხები[7]. ქრისტიანული ოჯახები ვალდებულნი იყვნენ ხუთ წელიწადში ერთხელ სახელმწიფოსათვის გადაეცათ 6-7 წლის ასაკის ყოველი მეხუთე ვაჟიშვილი. ყმაწვილებს მუსლიმური წესით ზრდიდნენ, შემდეგ ავსებდნენ იანიჩართა კორპუსს და სასახლის კარის ადმინისტრაციას.

მიუხედავად იმისა, რომ დევშირმე მძიმე ტვირთად აწვა ქრისტიან მოსახლეობას, ეს იყო შანსიც მომავალი კარიერისათვის და ზოგი მათგანი საკმაოდ მაღალ თანამდებობასაც აღწევდა.[8] გარდა ამ გადასახადებისა, არამუსლიმ მოსახლეობაზე ვრცელდებოდა მთელი რიგი შეზღუდვები. მათ არ ჰქონდათ მუსლიმთა მოქცევის, ცხენზე ამხედრებისა და იარაღის ტარების უფლება. მათ უნდა ეტარებინათ მუსლიმთაგან განსხვავებული ტანისამოსი. არ უნდა აეშენებინათ მუსლიმებზე მაღალი სახლები, არ უნდა ეცხოვრათ საკულტო ნაგებობებთან ახლოს. მათ ოფიციალური ნებართვა უნდა აეღოთ საკულტო ნაგებობების შესაკეთებლად ან ახლის ასაშენებლად. არ უნდა დაერეკათ ზარები, მათი რელიგიური რიტუალები უნდა გამართულიყო ჩუმად და მოკრძალებულად, არ შეეძლოთ ემსახურათ ად-

---

4 ო. გიგინეიშვილი, ნარკვევები ოსმალეთის ისტორიიდან. თბილისი, 1982, 28.

5 З. Весела, К вопросу о положении христианской церкви в Османском Государстве, Османская империя, государственная власть и социально-политическая структура, Москва, 1990, გვ. 118.

6 ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი, 1999, 65.

7 გ. ფუთურიძე, ოსმალეთი, ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან, თბილისი, 1957, 259.

8 A. Palmer, Son Üç Yüz yıl Osmanlı, İmparatorluğu, İstanbul, 1992, 37.

მინისტრაციულ და სამხედრო უწყებებში, მუსლიმ ქალს არ ჰქონდა არა-მუსლიმზე ქორწინების უფლება და სხვა[9]

ასეთ ვითარებაში საჭირო იყო არამუსლიმი მოსახლეობისათვის ისეთი მმართველობის სისტემის შემუშავება, რომელიც, ერთი მხრივ, საშუალებას მისცემდა სულთნის ხელისუფლებას, ანუ პორტას, მორჩილებაში ჰყოლოდა ისინი, ხოლო მეორე მხრივ, ხაზინაში შეუფერხებლად შესულიყო არამუსლიმზე დაწესებული გადასახადები.

ასეთი მმართველობის შემოღება აუცილებელი გახდა კონსტანტინოპოლის დაპყრობისა და ბიზანტიის იმპერიის დაცემის შემდეგ[10].

სწორედ არამუსლიმი მოსახლეობის უკეთ მართვისა და გაკონტროლების მიზნით ოსმალებმა შექმნეს მილეთური სისტემა[11]. ეს იყო მოსახლეობის კლასიფიკაცია არა ეთნიკური, ან ენობრივი, არამედ რელიგიური კუთვნილების მიხედვით. ამ სისტემამ ფუნქციონირება დაიწყო კონსტანტინოპოლის დაპყრობის შემდეგ და ოფიციალურად 1839 წლის თანზიმათის (რეფორმები) ფირმანამდე გაგრძელდა. თუმცა გარკვეული სახით შემდეგაც აგრძელებდა ფუნქციონირებას[12].

XV ს-ის მეორე ნახევარში შეიქმნა ბერძნულ-მართლმადიდებლური, სომხურ-გრიგორიანული და ებრაული მილეთები.

უნდა აღინიშნოს, რომ მილეთი იყო როგორც რელიგიური, ასევე პოლიტიკური ორგანიზაციაც, რომელიც მოსახლეობას საშუალებას აძლევდა თავისი საქმეები მოეგვარებინა რელიგიური თემის შიგნით. ოსმალებმა მისაღებად ჩათვალეს დაპყრობილი ხალხების შიდა ავტონომიის სისტემა, რომელიც შეთანხმებული იქნებოდა ისლამის ნორმებთან.

ბერძნულ-მართლმადიდებლური მილეთი შეიქმნა კონსტანტინოპოლის დაპყრობის შემდეგ, 1454 წელს. იგი აერთიანებდა არა მხოლოდ ბერძნებს, არამედ ოსმალეთის ქვეშევრდომ სხვა მართლმადიდებლებსაც – ბულგარელებს, სერბებს, ხორვატებს, მოლდაველებს, ვალახებს და სხვა[13].

ბერძნულ-მართლმადიდებლური მილეთის მეთაური იყო კონსტანტინოპოლის პატრიარქი.

აღსანიშნავია, რომ კონსტანტინოპოლის აღების შემდეგ, 1453 წელსვე მეჰმედ II ფათიჰმა (დამპყრობელი) მოუწოდა ქალაქიდან გაქცეულ ხალხს, შინ დაბრუნებულიყო და ძველებურად გაეგრძელებინა ცხოვრება და საქმიანობა.

---

9 Ф. Хитцель, Османская Империя, Москва, 2006, 97.

10 გ. სვანიძე, თურქეთის ისტორია, თბილისი, 2007, 139.

11 I. Ortaylı, Osmanlı İmparatarluğu'nda Millet Sistemi, Türkler, Ankara, 2002, 216-218.

12 B. Oran, Türkiye'de Azınlıklar, İstanbul, 2008, 48.

13 А. Новичев, Турция – краткая история, Москва, 1965, 25.

სულთანმა იცოდა, რომ ბერძნები იყვნენ კარგი ხელოსნები, ვაჭრები, იცოდნენ საზღვაო საქმე. რამდენიმე თვეში მისი ბრძანებით კონსტანტინოპოლში 5 ათასი ოჯახი გადაასახლეს. ამ ხალხში იგი ხედავდა თავისი სახელმწიფოს მომავალი განვითარების საწინდარს[14].

ამასთანავე, სულთანმა ბრძანა, აერჩიათ ახალი პატრიარქი და ძველი ტრადიციების მიხედვით მომხდარიყო მისი კურთხევა და პატივისცემა. პატრიარქი პასუხისმგებელი უნდა ყოფილიყო მისი მრევლის საქციელზე სულთნის ხელისუფლების წინაშე, რაც ქვეყანაში სიმშვიდის შენარჩუნებას შეუწყობდა ხელს.

კონსტანტინოპოლის პატრიარქად აკურთხეს გიორგი სქოლარი, გენადიოსი. როგორც ირკვევა, გენადიოსის ოფიციალური ინტრონიზაცია მოხდა 1454 წლის 6 იანვარს. სულთანმა იგი მიიწვია და საზეიმოდ დაამტკიცა კონსტანტინოპოლის პატრიარქად. მან სიტყვით მიმართა პატრიარქს და აღუთქვა მეგობრობა, მფარველობა და ყველა იმ პრივილეგიის შენარჩუნება, რითაც სარგებლობდნენ მისი წინამორბედი პატრიარქები[15].

მეჰმედ II-მ გენადიოსს გადასცა წყალობის სიგელი, რომელიც მას ჰპირდებოდა პიროვნულ ხელშეუხებლობას, გადასახადებისაგან გათავისუფლებას, საპატრიარქო ტახტის შენარჩუნების გარანტიას, გადაადგილების სრულ თავისუფლებას და უფლებას, გადაეცა ეს პრივილეგიები მემკვიდრეებისათვის. ასეთივე პრივილეგიები მიიღეს მიტროპოლიტებმა და სხვა მღვდელმთავრებმა, რომლებიც შედიოდნენ წმინდა სინოდში. თუმცა ტახტის შენარჩუნების გარანტია არ აუქმებდა წმინდა სინოდის უფლებას, გადაეყენებინა პატრიარქი, თუ მის არჩევას არაკანონიკურად ცნობდა.[16]

მართლმადიდებლებს უფლება ეძლეოდათ დაეცვათ თავიანთი ტრადიციები და ქრისტიანული წესით ეკორწინათ და დაეკრძალათ მიცვალებულები. მათი ეკლესიები დაცული იქნებოდა, გარდა ამისა, მათ შეეძლოთ 3 დღის განმავლობაში ზეიმით აღენიშნათ აღდგომის ბრწყინვალე დღესასწაული[17].

სამწუხაროდ, არც ტექსტი და არც ზუსტი შინაარსი ამ სიგელისა ჩვენამდე არ შემონახულა[18]. თუმცა ცნობილია მეჰმედ II-ის მიერ კონსტანტინოპოლის დაპყრობის შემდეგ გალათელი ზიმიებისადმი ბოძებული წყალობის სიგელი (აჰდნამე), სადაც ნათლად ჩანს არამუსლიმი მოსახლეო-

---

[14] А. Лебедев, История греко-восточной церкви под властью турок, С-Петербургъ, 1903, 93.
[15] J. Hammer, Osmanlı Tarihi, c. II. İstanbul, 1991, 193-194.
[16] С. Рансимен, Падение Константинополя в 1453 году, Москва, 1983, 139.
[17] J. Hammer, Osmanlı Tarihi, c. II,გვ.194.
[18] А. Лебедев, История греко-восточной церкви под властью турок, 99.

ბისადმი ოსმალეთის სახელმწიფოს დამოკიდებულება და მათთვის მინიჭებული უფლებები. იგი 1453 წლით თარიღდება[19].

კონსტანტინოპოლის პატრიარქი, ასევე მიტროპოლიტები და ეპისკოპოსებიც თანამდებობის დაკავებისას იღებდნენ სულთნის სპეციალურ ბერათს, ანუ წყალობის სიგელს. ამ ბერათების ძალით ისინი, თავისუფლდებოდნენ გადასახადებისაგან, აღჭურვილი იყვნენ სამოქალაქო, სასამართლო და პოლიტიკური ხელისუფლებით[20].

ოსმალეთის სახელმწიფო არ ერეოდა საეკლესიო საქმეებსა და მისი წევრების საშინაო ურთიერთობებში. ეს ფაქტი იურიდიულად გაფორმებული იყო იმ დოკუმენტებში, რომელსაც სულთანი აძლევდა საეკლესიო ორგანიზაციებს. ჩვეულებრივ, ამ დოკუმენტის გაცემა ხდებოდა ტახტზე ახალი სულთნის ასვლისას[21].

სულთანი კონსტანტინოპოლის პატრიარქის საშუალებით წარმართავდა თავის ურთიერთობებს ოსმალეთის იმპერიის მართლმადიდებელ მოსახლეობასთან. კონსტანტინოპოლის პატრიარქი დიდი პატივით სარგებლობდა სულთნის კარზე. მას ჰქონდა სამ თუღიანი ფაშას ტიტული, რომელიც ვეზირის ტიტულს უტოლდებოდა[22]. პატრიარქს ჰქონდა ცხენზე ამხედრებისა და ამალის ყოლის უფლება, პატრიარქს შეეძლო დაეინიშნა, გაეთავისუფლებინა ან გადაესახლებინა მისთვის არასასურველი ეპისკოპოსები.

სულთნის სიგელით პატრიარქის გამგებლობაში იყო მთელი საეკლესიო ქონება. ისევე როგორც ვაკუფები, საეკლესიო ქონებაც არ იბეგრებოდა. მას ჰქონდა საკუთარი ხაზინა. იგი პასუხისმგებელი იყო გადასახადების აკრეფაზე. სულთნის ბერათში აღნიშნული იყო, რომ პატრიარქად უნდა აერჩიათ პიროვნება, რომელსაც აქვს ნიჭი მართოს, თვალყური ადევნოს და დაიმორჩილოს თავისი ერთმორწმუნენი მთელს იმპერიაში. ამგვარად, მინიჭებული უფლებებით, პატრიარქი ხდებოდა ერთგვარი უმაღლესი მეთაური ოსმალეთის იმპერიაში მცხოვრები მართლმადიდებლებისა. პატრიარქი განაგებდა განათლების საკითხებს. სკოლები ფუნქციონირებდა პატრიარქის ნებართვით. პორტა არ აკონტროლებდა სწავ-

---

[19] M. Bebiroğlu, Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Nizamsameleri, İstanbul, 2008. s. 14-15. იხ. აგრეთვე: S.Arpacı, Osmanlı Hoşgörüsünün Adı: Millet Sistemi, www. sizinti.com.tr/konular,php, 06.07.2009.

[20] А. Лебедев, История греко-восточной церкви под властью турок, 103.

[21] З. Весела, К вопросу о положении христианской церкви в Османском Государстве, 121.

[22] A. Palmer, Son Üç Yüz yıl Osmanlı İmparatorluğu, 42.

ლების ხასიათს და მეთოდებს. პატრიარქს შეეძლო აეკრძალა რაიმე კონკრეტული წიგნის გამოქვეყნება ან კითხვა, თუ ამას საჭიროდ ჩათვლიდა[23].

კონსტანტინოპოლის პატრიარქს ექვემდებარებოდა სასამართლო. პატრიარქის სასამართლოში შედიოდა როგორც მაღალი სასულიერო, ასევე გავლენიანი სამოქალაქო პირებიც. განიხილებოდა არა მარტო სამოქალაქო, არამედ სისხლის სამართლის საქმეებიც. სასამართლო ტარდებოდა კვირაში ორჯერ. სასამართლოში საქმეებს არჩევდნენ ქრისტიანული კანონებისა და წეს-ჩვეულებების მიხედვით. პატრიარქის განკარგულებაში იყო ქავასი (პოლიციის სახეობა), აგრეთვე სპეციალური ციხეც.

ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ბერძნული ეკლესია ოსმალთა ბატონობის დროს მოგვაგონებს ერთგვარ "საეკლესიო სახელმწიფოს". მართლაც, ბერძნულ- მართლმადიდებლური ეკლესია და მისი იერარქია გარკვეულწილად წარმოადგენდა სახელმწიფოს სახელმწიფოში[24].

არაერთი მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ქრისტიანები და იუდაველები ოსმალეთის იმპერიაში ცხოვრობდნენ თავისუფლად და მშვიდად. ხარაჯის გადამხდელი ითვლებოდა ოსმალეთის ხელისუფლების მფარველობის ქვეშ მყოფად, მას შეეძლო მშვიდად ეცხოვრა და არავის ჰქონდა მისი ქონების ხელყოფის უფლება. გარდა ამისა, პატრიარქის ბერათებში უცვლელად მეორდებოდა სულთნის ბრძანება: "არავინ არავითარ შემთხვევაში არ უნდა აიძულოს ბერძენი ქვეშევრდომები, რომ მიიღონ ისლამი". ეკლესიის ისტორიის მკვლევარნი ამტკიცებენ, რომ ბერძნულ-მართლმადიდებლური ეკლესიის ავტონომია იშვიათად ირღვეოდა ოსმალეთის ხელისუფლების მიერ[25].

აღსანიშნავია, რომ ქორწინების, განქორწინების, მემკვიდრეობის, განათლების და სხვა სამოქალაქო საკითხებში მილეთს ჰქონდა თითქმის სრული დამოუკიდებლობის იურისდიქცია. მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანები, ებრაელები და მუსლიმები ერთ სახელმწიფოში ცხოვრობდნენ, ფაქტობრივად ისინი ემორჩილებოდნენ სხვადასხვა კანონებსა და ჩვეულებებს, რომლებიც მიღებული იყო თითოეულ მილეთში, თუმცა ის არ უნდა გასცდენოდა ისლამის ჩარჩოებს. მიუხედავად იმისა, რომ ისლამის ნორმები უშვებდა შემწყნარებლობას "ურჯულოებისადმი", არასოდეს აღიარებდა მათ მუსლიმთა თანასწორად, იქნებოდა ის სახელმწიფოს ქვეშევრდომი, თუ უცხოელი.

რელიგიური თანასწორობის არარსებობის შემთხვევაშიც სხვა რელიგიის მიმდევართა მდგომარეობა ოსმალეთის იმპერიაში XIV – XV საუ-

---

[23] А. Лебедев, История греко-восточной церкви под властью турок, 107-111.
[24] А. Лебедев, История греко-восточной церкви под властью турок, 118-121.
[25] А. Лебедев, История греко-восточной церкви под властью турок, 153-157, 163.

კუნეებში, იურიდიულად და ხანდახან ფაქტობრივადაც უკეთესი იყო, ვიდრე დასავლეთ ევროპის რიგ ქვეყნებში, სადაც ისინი განიცდიდნენ რელიგიურ დისკრიმინაციას და არცთუ იშვიათად ფიზიკურ განადგურებას. მაგალითად, ამ მიზეზით XV საუკუნის შუა წლებში ებრაელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი ესპანეთიდან, პორტუგალიიდან და სხვა ქვეყნებიდან ემიგრაციაში წავიდა ოსმალეთის იმპერიაში[26].

სტამბოლში, კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოსთან, ფანარში, თავი მოიყარა მნიშვნელოვანმა ბერძნულმა თემმა. მათ ფანარიოტებს უწოდებდნენ. XVI ს-ის ბოლოს, ხარაჯის მონაცემებზე დაყრდნობით, რომელსაც კონსტანტინოპოლელი ბერძნები უხდიდნენ პორტას, ქრისტიანთა საერთო რაოდენობა აქ 100 000-ს აღწევდა.

ბერძნები მისდევდნენ ხელოსნობას და ვაჭრობას, ზოგიერთი სფერო მთლიანად მათ ეპყრათ, მაგალითად, ღვინით ვაჭრობა და მარილის შესყიდვა. ვაჭრობის შედეგად ბერძნების ხელში აღმოჩნდა დიდი ქონება და ამის შედეგად მათ შეიძინეს მნიშვნელოვანი პოლიტიკური გავლენა.

აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ ბერძნები მსახურობდნენ ფლოტში. თურქები არ იცნობდნენ გემთმშენებლობის ხელოვნებას და ამიტომ, ოსმალეთის ხელისუფლების ნებით, მათი ფლოტი რჩებოდა ქრისტიანების ხელში. საერთოდ გემთმშენებლები, ხომალდთა კაპიტნები და ლოცმანები უპირატესად იყვნენ ქრისტიანი ბერძნები, უფრო მეტიც, მთელი ფლოტის ეკიპაჟი შედგებოდა ან ბერძნებისაგან, ან სხვა ქრისტიანი ხალხისაგან[27].

XVIII საუკუნეში ფანარიოტები ინიშნებოდნენ გოსპოდარებად (მთავრებად) მოლდავეთსა და ვლახეთში. ფანარიოტების სახით ოსმალეთი მოლდავეთისა და ვლახეთის სათავეში აყენებდა, ერთი მხრივ, მოლდაველებისა და ვლახელებისათვის ერთმორწმუნე ადამიანებს, ხოლო, მეორე მხრივ, თავისთვის არანაკლებ ერთგულ პირებს, ვიდრე იყვნენ მუსლიმი ფაშები იმპერიის სხვა პროვინციებში[28].

ბევრმა განათლებულმა ბერძენმა მიიღო დრაგომანის, ანუ თარჯიმნის საპატიო თანამდებობა. განსაკუთრებით დიდი გავლენით სარგებლობდა ფაშას დრაგომანი. მას შემდეგ, რაც თურქებმა დიპლომატიური ურთიერ-

---

[26] И. Фадеева, Официальные доктрины в идеологии и политике Османской Империи (Османизм-Панисламизм), Москва, 1985, 8-9.

[27] А. Лебедев, История греко-восточной церкви под властью турок, 153-157; 163.

[28] ო. გიგინეიშვილი, თურქეთის XVIII საუკუნის 70-იანი წლების ისტორიის ზოგიერთი საკითხი, ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები, თბ., 1967, 165.

თობები დაამყარეს ევროპის ქვეყნებთან, ბერძნები მსახურობდნენ ელჩების თარჯიმნებად. ამ თანამდებობის პირებს ნიშნავდა პორტა[29].

1829 წ. საბერძნეთის დამოუკიდებლობის აღიარების შემდეგ ოსმალეთის სახელმწიფო სამსახურში მყოფი ბერძენი დრაგომანები მთლიანად დაითხოვეს. 1840 წელს ოსმალეთის საგარეო საქმეთა სამინისტროში (ჰარიჯიე) არც ერთი ბერძენი მოხელე აღარ დარჩა.

1844 წლის აღწერის მიხედვით, ოსმალეთის იმპერიის მოსახლეობა 3 535 000 იყო. მოსახლეობის 58,13 % მუსლიმი, ხოლო 38,84 % მართლმადიდებელი ბერძენი იყო.

მიუხედავად იმისა, რომ სტამბოლის მოსახლეობის 52% არამუსლიმი იყო, სახელმწიფო სამსახურში არამუსლიმთა მხოლოდ 4,6 % იყო დასაქმებული[30].

1839 წ. სულთნის ბრძანებულების, ჰათი-შერიფის გამოქვეყნებით, ოსმალეთის იმპერიაში დაიწყო თანზიმათის, ანუ რეფორმის პერიოდი, რომელიც XIX ს-ის 70-იანი წლების ბოლომდე გაგრძელდა. თანზიმათი ერთერთი მნიშვნელოვანი პერიოდია თურქეთის ისტორიაში. თანზიმათის პერიოდში მნიშვნელოვანი გარდაქმნები მოხდა სახელმწიფო მართვის და სასამართლო სისტემაში.[31] ბუნებრივია, ეს ცვლილებები შეეხო მილეთურ სისტემასაც. ამ რეფორმით გათვალისწინებული იყო მუსლიმებისა და არამუსლიმების უფლებების გათანაბრება. სახელმწიფოს ყველა ქვეშევრდომის სიცოცხლის, ღირსების და ქონების დაცვა, გადასახადების გათანაბრება, შარიათით გათვალისწინებული შეზღუდვების გაუქმება. 1856 წლის ჰატი ჰუმაიუნმა, რეფორმების ფირმანმა, დაადასტურა ის უფლებები და შეღავათები, რომლითაც არამუსლიმი რელიგიური თემები სარგებლობდნენ. იმავე დროს შეტანილ იქნა სერიოზული ცვლილებები მათ სტრუქტურაში. პატრიარქი თავისუფლდებოდა სამოქალაქო მმართველობის ფუნქციისაგან. იგი დაკავებული უნდა ყოფილიყო მხოლოდ საეკლესიო საქმეებით. მღვდელმთავრები მიიღებდნენ ჯამაგირს სახელმწიფოსაგან, მათი თანამდებობისა და მდგომარეობის შესაბამისად. ჰატი ჰუმაიუნი ითვალისწინებდა განსაკუთრებული საბჭოების შექმნას, რომლის წევრები აირჩეოდნენ თემის სასულიერო და სამოქალაქო პირებიდან. მათ უნდა განეხილათ არა მარტო ადმინისტრაციული საქმეები, არამედ შეესრულებინათ სასამართლო ორგანოს ფუნქციებიც[32].

---

[29] А. Лебедев, История греко-восточной церкви под властью турок, 139.

[30] M. Bebiroğlu, Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Nizamsameleri, 18-21.

[31] Ф. Шабанов, Государственный строй и правовая система Турции в период Танзимата, Баку. 1967, 188-189.

[32] გ. სვანიძე. თურქეთის ისტორია. 314.

ოსმალეთის ბიუროკრატიისათვის ეს რეფორმები მიუღებელი იყო და ამიტომ ბევრ წინააღმდეგობას ქმნიდნენ. მუსლიმები არასოდეს შეეგუებიან მათი და არამუსლიმების უფლებების გათანაბრებას.

ოსმალეთის ხელისუფლების მოთხოვნით, 7 მიტროპოლიტისა და 21 სამოქალაქო პირისაგან შემდგარმა კომისიამ შეიმუშავა და 1862 წელს დაამტკიცა ბერძნულ-მართლმადიდებლური საპატრიარქოს წესდება (ნიზამნამე), სადაც დაწვრილებით იყო განხილული პატრიარქის, ეპისკოპოსების, წმინდა სინოდის არჩევის წესი და მათი უფლება-მოვალეობანი, აგრეთვე შერეული საბჭოების შექმნის წესი და ფუნქციები. მილეთის შერეული საბჭო (მეჯლისი) 4 ეპისკოპოსისა და 8 სამოქალაქო პირისაგან შედგებოდა. რელიგიური და სამოქალაქო საქმეები ერთმანეთს გამოეყო, პირველს პატრიარქი განაგებდა, მეორეს კი – სამოქალაქო საბჭო. ამ ახალი შესწორებებით სახელმწიფოს საპატრიარქოზე კონტროლის შესაძლებლობა ეძლეოდა, წესდებაში საუბარი იყო შერეული საბჭოს წევრების მოვალეობებზე, მღვდელმთავრების ხელფასებზე, ეპისკოპოსების სხვა შემოსავლებზე, საუბარი იყო აგრეთვე მონასტრების შესახებ და სხვა[33].

ოსმალეთის იმპერიაში განსხვავებული რელიგიური და ეთნიკური ჯგუფების მშვიდობიანი თანაარსებობის უზრუნველყოფაში მილეთების სისტემამ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა[34].

XIX საუკუნის შუა ხანებში თანზიმათის პერიოდში გატარებული რეფორმების შედეგად გაუქმდა მილეთების სისტემა და ეკლესიებმა ნაწილობრივ დაკარგეს თავიანთი ადმინისტრაციული, ასევე სასამართლო ფუნქციები, ხოლო რესპუბლიკის პერიოდის კანონმდებლობით, მათ დაკარგეს სამოქალაქო უფლებამოსილებანი და მხოლოდ რელიგიური მსახურების უფლება დარჩათ.

ბერძნულ-მართლმადიდებლურმა მილეთმა, ოსმალეთის იმპერიაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ბერძენი ხალხის რელიგიის, ენის, კულტურისა და ადათ-წესების დაცვის საქმეში.

---

[33] M. Bebiroğlu, Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Nizamnameleri, გვ. 81-123, იხ. აგრეთვე – S. J. Show, E.K. Show, Osmanlı ,İmperatorluğu ve modern Türkiye, II. c., İstanbul, 1983. 161-165.

[34] Türkler, c. 10, Ankara, 2002, 191.

Elisabeth Machitidze

Iv. Javakhishvili Tbilisi State University

GREEK-ORTHODOX MILLET IN THE OTTOMAN EMPIRE

The Ottoman Empire stood out for its ethnic and confessional diversity. For a better governance and control of the non-Muslims, the Ottomans created a millet system, which implied the classification of the population in terms of religious identification. In the late XV century the Greek-Orthodox, Armenian-Gregorian and Hebrew Millets, both religious and political organizations were formed. The Millets were focused on the communities, which were allowed the self-governance.

The Greek-Orthodox community, i.e. Millet, was created after the conquest of Constantinople. It was an umbrella organization including both the Greek and other Orthodox ethnic groups of the Ottoman Empire, such as Bulgarians, Serbs, Croatians, Moldavians, Valakhs etc.

The Greek Orthodox Millet was led by the Patriarch of Constantinople vested with both religious and civil powers. It was via the Patriarch of Constantinople that Sultan maintained relationships with the Orthodox population of the Ottoman Empire. The Patriarch was highly esteemed at the Sultan's Court, held the title of the vezir and was guarded by a unit of Yanichars. The Patriarch was elected by the Synod and approved by Sultan. The Patriarch appointed the officials, possessed the treasury, led the Court, where the proceedings were conducted in line with the Christian customs and traditions. He was in charge of the tax collection.

In the mid-XIX century after the Tanzimat reforms, the Millet system was abolished and the churches were partly deprived of their administrative functions, while according to the Republican Legislation, they lost their civil powers as well.

ჭოსო მახარაშვილი

ქართული ჰაგიოგრაფიის სპეციფიკური ბუნებისათვის

(ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიასთან მიმართებით)

როგორც ცნობილია, ერის ისტორია, გარდასულ დროთა ქარტეხილები ასახულია არა მარტო ნაირ-ნაირ ქრონიკებსა და მატიანეებში, არამედ იგი აღბეჭდილია ამ ერის მიერ შექმნილ მატერიალურ თუ სულიერ – კულტურულ ფასეულობებში. ესა თუ ის ლიტერატურული ძეგლიც კონკრეტული დრო-ჟამის "პროდუქტია" და რაც უნდა ზედროულობის პრეტენზია ჰქონდეს, მაინც ისტორიზმით, გარკვეული ეპოქის სუნთქვით არის დაღდასმული. სწორედ ისტორიაში, უფრო ზუსტად, ჩვენი ხალხის განსაკუთრებულ, ძნელბედობით აღსავსე ისტორიულ თავგადასავალშია საძიებელი ქართული ჰაგიოგრაფიის სპეციფიკური ბუნება და ხასიათი.

ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფია ერთი მძლავრი შენაკადია ქრისტიანული მწერლობისა. თავისი ესთეტიკური ღირებულებით თუ მხატვრული მიღწევებით იგი ტოლს არ უდებს (ხოლო ცალკეულ შემთხვევებში აღემატება კიდეც) ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის კლასიკურ ნიმუშებს. ამავე დროს, ის მეტ-ნაკლებად ჯდება ჟანრისათვის დამახასიათებელ შაბლონებსა თუ ჩარჩოებში. თუმცა ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ძეგლებს გარკვეული თავისებურებანიც ახლავს. მათი ნარმოჩენა უაღრესად მნიშვნელოვანია ქართული მწერლობის თვითმყოფადობის დასადგენად, მისი განვითარების საერთო გეზისა და ორიენტაციის გასათვალისწინებლად.

თავისი მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მანძილზე მცირერიცხოვანი ქართველი ერი შეუპოვრად იბრძოდა სამშობლოსა და საკუთარი მეობის გადასარჩენად. ასეთ ვითარებაში ქრისტიანული სარწმუნოება მთლიანად ეროვნული ელფერით შეიმოსა, ქართულ ენასთან ერთად ერის თვითმყოფადობის გამოხატვის ერთ-ერთ უარსებითეს მახასიათებლად იქცა, მით უმეტეს, რომ დამპყრობელნი ძირითადად მაინც უცხო რჯულის (მაზ-

დეანები, მაჰმადიანები) წარმომადგენლები იყვნენ. ასე გადაება და გადაეჯაჭვა ერთმანეთს სარწმუნოებრივი და ეროვნული. ქართულ ჰაგიოგრაფიაშიც სარწმუნოებრივი იდეების ქადაგება ეროვნულის ტოლფასი გახდა.

დედოფალი შუშანიკის თავდადება ქრისტეს რჯულისთვის, მისი დაპირისპირება ვარსქენ პიტიახშთან, რომელმაც მოძალადე სპარსელების სარწმუნოება-მაზდეანობა მიიღო, აღიქმებოდა არა მარტო ქრისტიანობისათვის მარტვილობად, არამედ – სამშობლოსათვის თავგანწირვადაც. ასე რომ, წმ. შუშანიკი არა მარტო "სულიერი" გმირია, არამედ ეროვნულიც და საერთო ქართული იდეალის გამოხატულებაც (ასევეა ევსტათი მცხეთელისა თუ ჰაბო თბილელის შემთხვევაშიც). ამიტომაცაა, რომ ბიზანტიური მწერლობისაგან განსხვავებით, "ნებაყოფლობითი მარტვილობის იდეა ქართულ აგიოგრაფიას არ უქადაგია"[1]. ქართველი ერის ბედი, თვითგადარჩენისათვის ხმლითა თუ კალმით მისი დაუცხრომელი ბრძოლა ამ "ფუფუნების" საშუალებას ნამდვილად არ იძლეოდა.

ქრისტიანობა თავისი არსით კოსმოპოლიტური რელიგიაა. აქედან გამომდინარე, კოსმოპოლიტური ხასიათისაა ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურაც. მართლაც, ქართული ეკლესიის მიერ წმინდანებად არიან შერაცხილნი: სომეხი შუშანიკი, სპარსელი ევსტათი თუ არაბი ჰაბო. ამიტომაც ჰაგიოგრაფიისათვის უცხოა ეროვნული იდეების, პატრიოტული სულისკვეთების პროპაგანდა, მისი ღიად გამოხატვა. ეს ასეცაა V-VII საუკუნეების ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ნიმუშებში (სხვა საკითხია, რომ ამავე პერიოდში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სარწმუნოებრივს ეროვნულის გააზრებაც მიეცა). მაგრამ სრულიად სხვაგვარი პროცესები ვითარდება VIII-XII საუკუნეების ქართულ სასულიერო მწერლობაში. ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიისაგან განსხვავებით, მასში თავს იჩენს მძლავრი ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ტენდენციები, რაც აშკარად ეწინააღმდეგება ჟანრის ხასიათს. როდესაც VIII საუკუნის ავტორი, იოანე საბანისძე, არაბი ჰაბოს მაგალითზე მაჰმადიანობას ამხელს და ქრისტიანული რელიგიის უპირატესობას ასაბუთებს, – ეს სავსებით კანონზომიერი მოვლენაა; მაგრამ, როდესაც იგივე მწერალი ქართველებს ერთმორწმუნე ბერძნებს უდარებს და მათთან სარწმუნოებრივი თანასწორობის იდეას ქადაგებს, აქ უკვე სრულიად აშკარაა მისი არა მარტო ზოგადქრისტიანული, არამედ ეროვნული სულისკვეთებაც. ამგვარი სულისკვეთება კიდევ უფრო ძლიერდება მომდევნო ხანის ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ძეგლებში: "წმ. ნინოს ცხოვრების" რედაქციებში, "წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში", "წმ. იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში", "წმ. გიორგი მთაწმიდლის

[1] რ. სირაძე, ქართული ჰაგიოგრაფია, თბ., 1987.

ცხოვრებაში" და სხვებში; მეტიც: სწორედ "წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში" ჩნდება პირველად (ორიგინალური პიმნოგრაფიის პარალელურად) ქართველი ერის მესიანისტური იდეა, რომელიც საბოლოო სახით საერო სახოტბო ხასიათის ნაწარმოებებში – ჩახრუხაძის "თამარიანსა" და იოანე შავთელის "აბდულმესიანში" ფორმდება.

ამრიგად, ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ერთი უმთავრესი სპეციფიკური ნიშანია მისი *ეროვნული ხასიათი*, რაც უცხოა ამ ჟანრის ზოგადი ბუნებისათვის.

ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიისათვის დამახასიათებელი ეროვნული სულისკვეთება გარკვეულწილად განპირობებულია ამ ლიტერატურის საისტორიო ხასიათით. ამასთან, ისტორიული ელემენტი, ისტორიზმის წილი ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლებში განუზომლად მაღალია, ვიდრე ბიზანტიურში; მეტიც: ძეგლების უმრავლესობაში იმდენად კარგადაა ასახული ცალკეული ეპოქის ისტორიული სურათი, რომ მათი კლასიფიკაცია ამ ეპოქათა გათვალისწინებითაც არის შესაძლებელი; მაგალითად: სპარსელთა ჰეგემონობის პერიოდის თხზულებები ("შუშანიკის წამება", "ევსტათი მცხეთელის წამება"), არაბობის ბატონობის ხანის თხზულებები: "ჰაბო თბილელის მარტვილობა", "კონსტანტი კახის მარტვილობა", "მიქელ-გობრონის მარტვილობა". ამიტომაც იყო, რომ ივ. ჯავახიშვილი და კ. კეკელიძე "წამებებსა" და "ცხოვრებებს" საისტორიო მწერლობის დარგად, მის ორგანულ ნაწილად მიიჩნევდნენ. ქართულ მეცნიერებაში კი დღემდე გრძელდება კამათი: რა არის ჰაგიოგრაფია – ისტორია თუ ლიტერატურა? ასეა თუ ისე, დანამდვილებით შეიძლება იმის თქმა, რომ ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებების უმეტესობა ძვირფასი წყაროა საქართველოს ისტორიისათვის. ამასვე ვერ ვიტყვით ბიზანტიურ "წამებათა" და "ცხოვრებათა" შესახებ. აქ გვხვდება მთელი ციკლი ჰაგიოგრაფიული თხზულებებისა, რომლებიც მთლიანად დაცლილია ისტორიული რეალიებისაგან. უთუოდ ამგვარ თხზულებათა რიცხვს მიეკუთვნება ძველ ქართულ მწერლობაში კარგად ცნობილი წმ. პატაპის მეტაფრასული "ცხოვრება".

"წმ. პატაპის ცხოვრება" სვიმეონ ლოღოთეტის შემოქმედების ნაყოფს წარმოადგენს.[2] ქართულ ენაზე მისი ორი თარგმანი არსებობს – თეოფილესი (At.2; K5) და ეფრემისი (A90). თეოფილე ხუცესმონაზვნის ტექსტს ახლავს მთარგმნელის ძალზე საინტერესო მინაწერი: "შეისწავეთ, რამეთუ სიჭაბუკესაცა მეთარგმნა და *მარიამს დიდოფალსა* ჰქონდა, ხოლო ან სი-

[2] H. DELEHAYE, De Symeonis Logothetae Menologio, Bib. Hag. Graeca, Bruxellis, 1909. 284. I. P. Migne P. G. t. 116, col. 357-368.

ბერესაცა ვიიძულე თარგმნად. ლოცვაჲ ყავთ თეოფილესათჳს" (K5,123r). როგორც ამ ანდერძიდან ჩანს, თეოფილეს ჯერ კიდევ ახალგაზრდობაში უთარგმნია "წმ. პატაპის ცხოვრება". ეს თარგმანი მის მფარველსა და შემწეს მარიამ ბაგრატ IV-ის ასულს ჰქონია (როგორც ჩანს, თხზულების ამ პირველი თარგმანის შემკვეთიც ბიზანტიის ქართველი დედოფალი იყო). რაკი მწერალი სიბერის ჟამს მარიამისაგან შორს ყოფილა და მისსავე პირველ თარგმანზე ხელი აღარ მიუწვდებოდა, ხსენებული თხზულება ხელმეორედ გადმოუღია ქართულად. საფიქრებელია, რომ ძეგლის განმეორებითი თარგმნის საჭიროების წინაშე თეოფილე დადგა სვიმეონ ლოღოთეტის დეკემბრის თვის მეტაფრასულ საკითხავებზე მუშაობის პროცესში, დაახლოებით XI საუკუნის ბოლოს, რადგან წმ. პატაპის ხსენება სწორედ 8 დეკემბერს მოდიოდა.

მაინც რას წარმოადგენს ნაწარმოები, რომელსაც თვით მარიამ დედოფალიც კი დაუინტერესებია?

"წმ. პატაპის ცხოვრება" გამოირჩევა არაფრისმთქმელი, მინიმუმამდე დაყვანილი ისტორიული ცნობებით და ძალზე მწირი ფაქტოლოგიური მონაცემებით. თხზულების კომპოზიცია ოდენ "ჰაგიოგრაფიულ შაბლონს" ემყარება.

"ცხოვრებიდან" ვიგებთ, რომ წმ. პატაპი წარმოშობით იყო ეგვიპტელი. მისი მშობლიური ქალაქი იყო "თივა", რომელიც მდინარე ნილოსთან მდებარეობდა. აღიზარდა მორწმუნე მშობლების ოჯახში, "განისწავლა გულსმოდგინედ და წესნიერად". როდესაც წამოიზარდა, დატოვა ეგვიპტე და მიაშურა უდაბნოს, სადაც მრავალი წელი დაჰყო სათნო და საკვირველი ცხოვრებით. მისი ასკეტური ღვაწლი და სიწმინდე შეუმჩნეველი არ დარჩა ხალხისთვის. უამრავი მორწმუნე მოაწყდა უდაბნოს, რომელიც ადამიანთა სიმრავლისაგან ქალაქს დაემსგავსა. ამის გამო წმინდანმა აღარ ისურვა უდაბნოში ცხოვრება და კონსტანტინოპოლში წავიდა. იქ ვლაქერნის ციხე-სიმაგრის ერთ-ერთ ზღუდესთან დაემკვიდრა, მარტომყოფობას შეუდგა და კვლავ ასკეტურ ცხოვრებას მიჰყო ხელი. იქაც არ დაიფარა ღვთისგან მისთვის მინიჭებული დიდი მადლი, სათნოებანი და მის მიერ ჩადენილი საკვირველი საქმენი. იმ უამრავ სასწაულთაგან, რომელიც წმინდანმა მოახდინა, თხზულებაში ოთხი ეპიზოდია მოთხრობილი: უსინათლო ჭაბუკისათვის თვალისჩინის დაბრუნება, წყლით მანკიერებით შეპყრობილი წარჩინებული ბიზანტიელის განკურნება, ეშმაკეული ჭაბუკის განკურნვა და ძეძუს კიბოთი დაავადებული დედაკაცის გამოჯანმრთელება. სიკვდილის წინ წმ. პატაპიმ დაამშვიდა გულშემატკივარნი, რომელნიც მისი ამ ქვეყნიდან განშორებას ვერ ეგუებოდნენ, სთხოვა მათ, გლოვის ნაცვლად, ლოცვა-კურთხევა აღევლინათ მის სახელზე, შემდეგ

უკვე თვითონ დალოცა გარშემომყოფნი და სული განუტევა. მისი ნეშტი წინამორბედის ეკლესიაში გადაასვენეს და იქ დაკრძალეს.

როგორც ვხედავთ, ნაწარმოებში თითქმის მთლიანადაა წაშლილი ჰაგიოგრაფიის მთავარი პერსონაჟის რეალურ-ისტორიული გარემო, გაბუნდოვნებულია მისი ბიოგრაფიული დეტალები. გარდა იმისა, რომ წმ. პატაპი ეგვიპტის ქალაქ "თივაში" დაიბადა, ავტორი სხვა არაფერს გვეუბნება მისი ბავშვობისა და ყრმობის შესახებ. ჩვენ არ ვიცით, ვინ იყვნენ მისი მშობლები, რა საქმიანობას ეწეოდნენ, ჰყავდათ თუ არა სხვა შვილები და ა.შ.; არც ის ვიცით, რა გარემოცვაში აღიზარდა წმინდანი, ვინ იყვნენ მისი მოძღვარ-მასწავლებლები და სხვ. აღარაფერს ვამბობთ იმაზე, რომ ძეგლში არ ჩანს არც ერთი რეალური ისტორიული თუ არაისტორიული პიროვნება; მეტიც: მასში მთლიანად წარხოცილია დრო-ჟამისა და სივრცის შეგრძნება. "ცხოვრებიდან" გაუგებარია, როდის მოღვაწეობდა წმ. პატაპი, ეგვიპტიდან რომელ უდაბნოში წავიდა, რატომ გადაწყვიტა მან მაინცდამაინც ბიზანტიის დედაქალაქში დაყუდება, როცა ასე გაურბოდა ხალხმრავლობას? ერთი სიტყვით, მკითხველს მრავალი შეკითხვა შეიძლება გაუჩნდეს თხზულების გაცნობისას, მაგრამ მასზე პასუხს, სამწუხაროდ, "წმ. პატაპის ცხოვრებაში" ვერ ამოიკითხავს. სამაგიეროდ, ნაწარმოებში უხვადაა წარმოდგენილი ჰაგიოგრაფიისათვის დამახასიათებელი კონვენციური მოტივები და მყარი კომპოზიციური ელემენტები, რომლებიც მეტაფრასტიკისათვის დამახასიათებელი მაღალმხატვრულობითაა გამოძერწილი.

როგორც ჩანს, "წმ. პატაპის ცხოვრებით" მარიამ ბაგრატის ასულის დაინტერესება გამოწვეული იყო არა ძეგლის ისტორიულ-ლიტერატურული ან თუნდაც თეოლოგიური ღირსებების გამო, არამედ იმით, რომ პატაპი კონსტანტინოპოლის წმინდანი იყო და ბიზანტიის დედოფალს, ვითარცა უცხოელს, სრული ინფორმაცია სურდა მიეღო თავისი სახელმწიფოს, განსაკუთრებით კი, მისი დედაქალაქის წმინდანებისა და სიწმინდეების შესახებ.

"წმ. პატაპის ცხოვრების" ძველი, კიმენური რედაქცია არ ჩანს (ეტყობა, იგი საერთოდაც არ არსებობდა). შესაძლოა ესეც არის მიზეზი ამ თხზულებაში ისტორიული ელემენტის სიმცირისა. მაგრამ თავად კიმენური რედაქციის ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის ნიმუშებიც არ გამოირჩევიან მაინცადამაინც ისტორიულობის მაღალი ხარისხით; მეტიც: მათი უმრავლესობისათვის ისტორიული მონაცემების შეუსაბამობანი, სხვადასხვა ფაქტების აღრევა ჩვეულებრივი მოვლენაა, რამაც, საბოლოო ჯამში, არცთუ უმნიშვნელო როლი შეასრულა, რათა მოგვიანებით კიმენი გადაემუშავებინათ და შეეცვალათ იგი მეტაფრასით. ამ მხრივ, საკმარისია თვალი გადავავლოთ თუნდაც კ. კეკელიძის მიერ გამოქვეყნებულ კიმენური ჰაგიოგრაფიის ძე-

გლებს[3]. სანიმუშოდ განვიხილოთ "წმ. ბოას ცხოვრება." მისი შინაარსი ასეთია:

ნეტარი ბოა მართალი, ღვთისმსახური და ღვთისმოშიში კაცი იყო და წმინდა ცხოვრებას ეწეოდა. დაიბადა ის წარჩინებული აზნაურის ოჯახში. მისი დედ-მამა მორწმუნე ქრისტიანები იყვნენ. მათ ღირსეულად აღზარდეს შვილი – მისცეს საღმრთო განათლება, მიაჩვიეს სიარულს ეკლესიაში, სადაც ის მუდმივად ისმენდა სახარებისა და სამოციქულოს სიტყვებს. მშობლების გარდაცვალების შემდეგ დიდძალი ქონება დარჩა ბოას. მან მთელი ეს სიმდიდრე ღარიბებს დაურიგა, მონაგები ობოლთ, მშიერთ და უღონოთ გაუყო, თვითონ კი მხოლოდ იმდენი დაიტოვა, რამდენიც მისი ყოველდღიური არსებობისათვის იყო საჭირო. მას გაუჩნდა სურვილი თავი გაეწირა ქრისტესთვის და სხვა მოწამეების მსგავსად, დაეთმინა მისთვის სატანჯველი. ამასობაში გამეფდა უშჯულო ავრელიანოზი. მან გამოსცა ბრძანება, რომლის ძალითაც ქრისტიანებს თაყვანი უნდა ეცათ კერპებისათვის, ხოლო ვინც უარს იტყოდა, ის – დაესაჯათ. ეს ბრძანება მიიღო "ბორგილთა ქვეყნის" მთავარმაც, რომელსაც საკუნდოტი ერქვა. როდესაც ის იმყოფებოდა ქ. იარაპოლისში, მას იქ მიჰგვარეს ბოა, რომელიც ღიად არ ემორჩილებოდა იმპერატორის ბრძანებას. ვინაობის გამოკითხვის შემდეგ, მთავარმა შესთავაზა მას უარი ეთქვა ქრისტიანობაზე და კერპებისათვის შეეწირა მსხვერპლი, როგორც ამას ითხოვდა იმპერატორის განჩინება. ბოამ უპასუხა, რომ თვითმპყრობელი მოკვდავი კაცი იყო და მხოლოდ მცირე ხნით ჰქონდა ამ ქვეყანაზე დიდება. ის ქრისტიანი იყო და უსულო კერპებს თაყვანს ვერ სცემდა. იგი უმტკიცებდა მთავარს ქრისტეს რჯულის ჭეშმარიტებას და კერპთაყვანისმცემლობის არარაობას. თუკი გინდა გაიგო, ვინ არიან მართლები – ქრისტიანები თუ წარმართები, მიმართავს იგი მთავარს, შენ თვითონ მოიქეც და მაშინ გაიგებ ღვთის ძალასო. როდესაც მთავარმა ვერც ჩაგონებით, ვერც მუქარით ვერაფერი გააწყო, ბრძანა ბოას დაწვა. ის შეიპყრეს და გაიყვანეს ქალაქგარეთ. იგი მიიყვანეს ერთ კლდოვან ადგილას, დააყენეს ფეხზე, შემოუწყვეს შეშა და გააჩაღეს ცეცხლი, რომელმაც ბოა ფერფლად აქცია. ქრისტიანებმა მოაგროვეს მისი ნეშტი, დაკრძალეს ქალაქის ერთ ადგილას და მის სახელზე პატარა სამლოცველო ააშენეს.

ჩვენ საგანგებოდ შევარჩიეთ ისეთი კიმენური ძეგლი, რომელიც ისტორიული ფაქტებისა და მოვლენების აღრევით არ გამოირჩევა. მასში რომის

---

[3] ქართული პაგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწ. I, კიმენი, ტ. I, კ.კეკელიძის რედაქტორობით, ტფ., 1918 წ. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწ. I, კიმენი, ტ. II, გამოსცა კ.კეკელიძემ, თბ., 1946 წ.

ცნობილი იმპერატორიცაა დასახელებული – დომიციუს ავრელიანე (270-275 წ.წ.), რომლის მეშვეობითაც ხერხდება თხზულებაში აღწერილი მარტვილობის დათარიღება. მაგრამ, საზოგადოდ, ისტორიული მასალა იმდენად მწირია ამ ნაწარმოებში, რომ კ. კეკელიძეს სპეციალური კვლევა სჭირდება, რათა გაარკვიოს, სად ცხოვრობდა და ეწამა წმ. ბოა, რა ქალაქია იარაპოლისი, რომელიც "ბორგილთა ქვეყანაში" შედიოდა (მკვლევრის დაკვირვებით, ეს არის ფრიგიის იარაპოლი, რომელიც განთქმული იყო თავისი ცხელი წყაროებით და ღმერთ-ქალის – კიბელას კულტით)[4]. ამ მხრივ, ქართული ორიგინალური კიმენური თხზულებები უდავოდ უფრო შთამბეჭდავ და მრავალფეროვან ისტორიულ სურათებს გვთავაზობენ.

ამრიგად, ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის კიდევ ერთი სპეციფიკური ნიშანია მისი საისტორიო ხასიათი, *ისტორიზმის დომინირება, ისტორიული ელემენტის სიჭარბე ძეგლებში.*

† Soso Makharashvili

On Specific Character of Georgian Hagiographic Nature

(in relation to Byzantine Hagiography)

1. Georgian original hagiography, which is a powerful tributary of Christian literature, more or less fits the patterns or frames characteristic for genre. However, Georgian "martyrs" and "lives" have certain peculiarities. Their appearance is extremely significant for establishment of the specific character of our literature, general trend of its development and taking into account the orientation.

2. One of the main characteristic features of the Georgian original hagiography is that it assumes national function, manifests national and religious spirit, which is alien for Byzantine "Martyrdom" and "Lives and Deeds". In the 4th-7th centuries Georgian hagiography did not advocate national ideas openly. Another point is that bad luck of many suffered Georgian nation bound up religious (Christian) and national with each other and turned protection of Christian belief equal to survival of one's own identity. Thus St.Shushanik is not only "spiritual" heroine but national too, and an expression of common Georgian ideal (The same is true in case of Eustatius of Mtskheta and Abo Tbileli). Quite different processes developed in Georgian writing of the 8th-12th centuries. Powerful national-ecclesiastical tendencies have been revealed in it, the foundations of which were laid by Ioane Sabanisdze. Moreover, in the "Life of St Ilarion Kartveli" for the first time appears messianic idea of Georgian nation which in

[4] ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწ. I, კიმენი, ტ. II, 39-42.

its final form is presented in monuments having praising character – Chakhrukhadze "Tamariani" and Ioane Shavteli "Abdulmessian".

3. One more specific feature of the Georgian hagiography can be singled out an abundance of historical elements, dominance of historism. This cannot be said about Byzantine "Martidoms" and Lives and Deeds". Here we come across a whole cycle of hagiographical compositions which are completely empty from historical realities (As a specimen of such type of composition in Georgian hagiography can be named the "Life of St. Patapi".

ნელი მახარაძე

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, თბილისი

ტერმინ ძლისპირის გააზრებისათვის

უძველესი ჰიმნოგრაფიული ტერმინი **ძლისპირი** უნდა შექმნილიყო და დამკვიდრებულიყო იმ გარემოში, სადაც და როდესაც ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს სასულიერო პოეზიის გამორჩეული დარგი – საეკლესიო ჰიმნოგრაფია, როგორც ღვთისმეტყველების განსაკუთრებული ფორმა და საღმრთო ლიტურგიის განუყოფელი ნაწილი.

V-VIII საუკუნეებში პალესტინის მონასტრებში მოღვაწე ქართველ წმინდა მამათა ძალისხმევით, რომელთა საქმენიც "გამობრწყინდის არა ხოლო თუ კაცთა შორის, არამედ ანგელოზთაცა შორის" და რომელთაც "კორცნი მოაკუდინის შრომითა", ქართული ეკლესია ფეხდაფეხ მიჰყვებოდა საქრისტიანო სამყაროში მიმდინარე პროცესებს და ყოველი სიახლე თუ ცვლილება უმალ აისახებოდა შორეული სამშობლოს ეკლესიის ცხოვრებაში. პირველი ლიტურგიკული წიგნები, რომლებიც ქართულმა ეკლესიამ იერუსალიმიდან მიიღო, არის: იერუსალიმური ლექციონარი, იაკობის ჟამისწირვა, მრავალთავი და ჰიმნოგრაფიული მასალის შემცველი უძველესი იადგარი[1].

სირიისა და პალესტინის სამონასტრო ცენტრებში ქართველები წინაბიზანტიურ პერიოდშივე გამოჩენილან. უკვე IV ს-ში – წერს კორნელი კეკელიძე – იერიქონის წმ. ხარიტონის ლავრაში ისე მომრავლებულან ლაზები, რომ მისთვის ლაზთა მონასტერი შეურქმევიათ[2].

---

[1] უძველესი იადგარი, გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა, თბ., მეცნიერება, 1980, 5; 79-82.

[2] К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение, Тифлис, 1908, III. "იბერთა მონასტერი იერუსალიმში" და "ლაზ-

სპეციალისტთა მიერ აღიარებულია, რომ მრავალეთნოსიანი პალესტინური სამგალობლო სკოლა იყო აკვანი ბერძნულ-ბიზანტიური, ქართული, კოპტური, სირიული და სხვა ეროვნული სამგალობლო ტრადიციებისა, რომელთაც საერთო ფესვი აქვთ, მაგრამ შემდგომ თითოეული მათგანი განვითარების საკუთარ გზას დაადგა[3]. ამან გამოძახილი საღვთისმეტყველო ტერმინთა სფეროშიც ჰპოვა.

ძლისპირი, როგორც ქართულ ტრადიციაში საუკუნეების განმავლობაში შეუცვლელი ჰიმნოგრაფიული ტერმინი (მოღწეული სამგვარი ფორმით: ძლისპირი, სძლისპირი და ძილისპირი)[4] – პირველი ტროპარი, რიტმულ-მელოდიური მოდელი ჰიმნოგრაფიული კანონის დანარჩენი ოდებისათვის, ვფიქრობთ, იმ რეალობის ამსახველია, საწყისსავე ეტაპზე თან რომ ახლდა ადრექრისტიანული ეკლესიის ღვთისმსახურების ჩამოყალიბების, მართლმორწმუნე ქრისტიანის ზნეობრივი სრულყოფის და რწმენის განმტკიცების რთულ პროცესს. ამდენად, გააზრება და განსაზღვრა საფუძვლისა, რასაც ემყარება სჯულისმეცნიერ მამათა მიერ შემოღებული ტერმინი, უთუოდ იმსახურებს ყურადღებას, როგორც, თეოლოგიურთან ერთად, ეპოქალურ-ისტორიული ინფორმაციის შემცველი.

ძველ თუ ახალქართულ სალექსიკონო მონაცემებს თუ გადავხედავთ, ვნახავთ, რომ ძლისპირი, როგორც ტერმინი (არ ვგულისხმობთ მის ფუნქციურ დატვირთვას), უმთავრესად ბერძნული შესატყვისით – ირმოსით (εἱρμός) განიმარტება, ხოლო ძლისპირთა კრებული – ირმოლოგიონით (εἱρμολόγιον). სამეცნიერო ლიტერატურაშიც ბერძნული ტერმინოლოგია ჭარბობს, რამდენადაც ნათარგმნი საგალობლები, ჰიმნოგრაფიული კრებულები უმთავრესად ბერძნულიდან მომდინარეობს და დედნების მოძიე-

თა მონასტერი იერუსალიმის უდაბნოში" მოხსენებულია იუსტინიანეს (VI ს.) მიერ განახლებულ (ἀνενεώσατο) ტაძართა შორის პროკოპი კესარიელის თხზულებაში "შენობათა შესახებ" (Procopius Caesariensis, De Aedificiis, V, 9). გეორგიკა II, 1965, 223. შდრ. პროკოპი კესარიელი, შენობათა შესახებ, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და საძიებელი დაურთო ჯულიეტა შოშიაშვილმა, თბ., 2006, 149.

[3] Е. Герцман, Византийское музыкознание, гл. I: Музыкальная культура IV – первой половины VII веков, Ленинград, «Музыка», 1988, 7-36; Conomos, Byzantine Hymnography and Byzantine Chant, Brookline, 1984, 35-36; დ. დოლიძე, დოგმა და ტრადიცია კანონიკურ საეკლესიო გალობაში, I: ქართული კანონიკური გალობის ისტორიისათვის, წიგნში: ქართული საეკლესიო გალობის თანამედროვე პრობლემები, თბ., 2002, 62-70.

[4] იოანე ბატონიშვილი "კალმასობაში" ამ ტერმინს, როგორც ნესი, ხმარობს მისი ენისათვის დამახასიათებელი ფორმით – ესძლისპირნი. მსგავსად: ესცხოვრობენ, ზნეთჰსწავლულება, მესწრაფლიად, ესწორე, ესქესი, აესაკი და სხვ. გამომცემელნი შეგნებულად არ ასწორებენ ასეთ ფორმებს. იოანე ბატონიშვილი, ხუმარსწავლა, II: გალობისათუს. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ციალა კახაბრიშვილმა და ცოტნე კიკვიძემ, "მერანი", 1991, 521-522.

ბის, ურთიერთშეჯერების და ანალიზის დროს მეცნიერთ, ბუნებრივია, ბერძნული ტერმინებით უხდებათ ოპერირება[5].

კორნელი კეკელიძემ "იერუსალიმის განჩინების" ძველი ქართული თარგმანის გამოცემაზე დართულ ლექსიკონში ასე ახსნა კომპოზიტის ამოსავალი მნიშვნელობა: ძლისპირი, Ирмос – древнейший термин, очень рано превратившийся, вследствие забвения первоначального смысла его, в ѕдлсъ (невесты) пирѣ и дилсъ (сна) пирѣ; пирѣ значит начало, ѕдлсъ же есть родительный падеж от слова ѕдлсъ, означающего струну, отсюда и струнный инструмент[6].

კ. კეკელიძე ამასვე ადასტურებს "ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში" ძლისპირის, როგორც საგალობლის, რაობაზე მსჯელობის დროს – ტერმინის განმარტება იხილეთო "ჩვენს გამოცემაში "Иерусалимский Канонарь", стр. 340-341[7].

ეს განმარტება გაზიარებული და მისაღები აღმოჩნდა როგორც სასულიერო, ასევე სამეცნიერო წრეებისათვის. ამას მოწმობს თუნდაც ის ფაქტი, რომ ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში "ძლისპირი" მოხმობილია *ძალ ძირის ქართულ მაგალითებს შორის: "ლარი", სიმი, სამ-ძალი "სამსიმიანი საკრავი"; ძლ-ის-პირ-ი "საგალობელი". სვან. ჯილ || ჯგლ – "სიმი" (მასალა შეპირისპირებულია ილ. აბულაძის მიერ)[8].

---

[5] ილია აბულაძე: ძ ლ ი ს - პ ი რ ი, ირმოსი (ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., მეცნიერება, 1973); ძ ლ ი ს პ ი რ ი – ძველი ქართული საგალობელი ტერმინი, ბერძნული "ირმოსის" შესატყვისი... (საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, ავტორ-შემდგენელნი: ენრიკო გაბიძაშვილი (ხელმძღვანელი), მაია მამაცაშვილი, ანა ღამბაშიძე, თბ., 2007). გულნაზი კიკნაძე: ძ ლ ი ს პ ი რ ი (ბერძნულად ὁ εἱρμός) არის კანონის ყოველი ოდის... (ნევმირებული ძლისპირნი, გამოსცა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო გ. კიკნაძემ. თბ., მეცნიერება, 1982, 11; ძ ლ ი ს პ ი რ ნ ი (ბერძნ. ირმოლოგიონი): მცირე საეკლესიო ენციკლოპედია, შეადგინეს გვანცა კოპლატაძემ და გრიგოლ რუხაძემ. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 2005; დავით ჩუბინაშვილის ქართულ-რუსულ ლექსიკონში ს ძ ლ ი ს - პ ი რ ი და ძ ი ლ ი ს - პ ი რ ი დასახელებულია სიტყვასთან ს ძ ა ლ ი: საგალობელნი მუხლნი რვა-ხმათანი... подобенъ ирмосъ; дилис-пири сумерки, вечеръ (Грузино-русский словарь, СПб, 1887) და სხვ.

[6] К. Кекелидзе, Иерусалимский Канонарь VII века, Грузинская версия, Тбилиси, 1912, 340-341.

[7] კორნელი კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, 602.

[8] პაინც ფენრიხი, ზურაბ სარჯველაძე, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბ., თსუ, 1990, 428; ვარლამ თოფურია, როდესაც ქართველურ ენებში ა ხმოვნის რედუქციის საკითხს განიხილავს, მაგალითებს შორის ასახელებს ძ ლ ი ს პ ი რ ს, რომელიც ძ ა ლ ი ს პ ი რ ი ს ა გ ა ნ (დაკარგულიაო ა) და არა ძ ი ლ ი ს პ ი რ ი ს ა გ ა ნ მოდისო. მითითებული ნაშრომები მოწმობს, რომ მეცნიერი ეყრდნობა კ. კეკელიძის განმარტებას. ვ. თოფურია, რედუქციისათვის ქართველურ ენებში, შრომები, ტ. III, 1979, 148.

კ. კეკელიძე განმარტების საფუძვლად ასახელებს ბიბლიურ კონტექსტს "გამოსვლათაჲს" წიგნიდან, რომელიც მოგვითხრობს ღვთის სასწაულზე: როცა "ძენი ისრაელისა ვიდოდის ქმელად შუა ზღუასა", ხოლო ებრაელთა მდევნელი ფარაონის მხედრობა დაფარა წყალმა, მაშინ "მოიღო მარიამ წინაწარმეტყუელმან, დამან ჰარონისმან, ბობღანი ხელითა თჳსითა და განვიდოდეს ყოველნი დედანი მის თანა ბობღნებითა და მძნობრითა. უპირობდა მათ მარიამ (ἠξῆρχεν δὲ αὐτῶν Μαριαμ) და ეტყოდა: უგალობდით უფალსა, რამეთუ დიდებით დიდებულ არს" (გამოს. 15, 20-21)[9].

სიტყვა **უპირობდას**, რომელმაც, ვფიქრობთ, ძლისპირის კ. კეკელიძისეული თვალსაზრისი რამდენადმე განსაზღვრა, სულხან-საბა შემდეგნაირად განმარტავს: "ესე არს საგალობელთა და ძნობათა წინა უძღოდეს კმითა", და სხვა ბიბლიური მაგალითითაც ამყარებს: ივდითი, 15,14[10]. ამ არაკანონიკურ წიგნში აღწერილია ამბავი ქვრივი ივდითის გმირობისა, რომელმაც ასურასტანელთა დასახმარებლად ამხედრებულ ისრაელიანებს მტერზე გამარჯვება მოაპოვებინა: "და უპირობდა ყოველსა ერსა ძნობით (καὶ προῆλθον παντὸς τοῦ λαοῦ ἐν χορείᾳ) და იქვე: "და უპირობდა ივდითი აღსარებითა მით ყოველსა ისრაჱლს (ἐξῆρχεν Ἰουδιθ...) – ივდითი 15, 14; 16, 1-2[11].

"გამოსვლათაჲს" ბიბლიური პასაჟი მრავალგზისაა გამეორებული ძველქართულ ნათარგმნსა თუ ორიგინალური საგალობლების ძლისპირებში: "და მარიამ უპირობდა ბრძენთა მათ დედათა" (ნევმირ. 127; ძლისპ. და ღვთისმშ. 35); "მოსე, რჩეული ღმრთისაჲ, უპირობდა" (ნევმირ. 135); "ანგელოზნიცა ძნობით უპირობენ" (გულაბერისძე, 290) და სხვ.

ივანე ჯავახიშვილი, როდესაც "წინამძღვარი მგალობელნის", "მთავარი მგალობელი მგალობელთას" მნიშვნელობებს არკვევს (= ვინც იწყებს გალობას, "წინაუძღვის კმითა"), იმოწმებს გიორგი ხუცეს-მონაზონის სიტყვებს, ნათქვამს გიორგი მთაწმინდელის სიკვდილის გამო: "გლოვაჲცა ესე და მწუხარებაჲ ზოგად არს..." მე მხოლოდ "წინა-ვპირობ და ვღაღადებ განსაცდელისა ამის სიმძიმესა"-ო, ანუ ტირილის წინადამწყები ვარო"[12].

---

9 როგორც ვიცით, ეს არის პიმნოგრაფიული კანონის პირველი ოდის ძლისპირიც, ტროპარი "უგალობდითა" (Ἀισωμεν τῷ Κυρίῳ). წიგნნი ძუელსა ალთქუმისანი, ნაკვეთი I. ყველა არსებული ხელნაწერის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადეს ბაქარ გიგინეიშვილმა და ცოტნე კიკნაძემ, გამოკვლევა ბაქარ გიგინეიშვილისა. თბ., მეცნიერება, 1989. ბერძნული ტექსტისათვის იხ. Rahlfs-Hanhart-ის გამოცემა Septuaginta, Stuttgart, 2006.

10 სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი IV$_2$. თბ., საბჭოთა საქართველო, 1966.

11 მცხეთური ხელნაწერი, გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოჩანაშვილმა. თბ., მეცნიერება, 1983.

12 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, კარი II, 2: მუსიკის ხელოვნების ორგანიზაცია და მოძღვრება ძველ საქართველოში. თბ., 1990, 220-225. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები II, თბ., 1967, 191.

უპირობდას ბიბლიური ბერძნული შესატყვისები ἐξῆρχεν, ἄρχει, προῆλθον (< ἐξάρχω; ἄρχω; προέρχομαι) – "დაიწყო", "იწყებს", "წინ გაუძღვა" (შდრ. სულხან-საბას "წინა უძღოდეს კმითა") ზოგადი მნიშვნელობისაა (იწყო გალობა, დაკვრა, სვლა და ა. შ.) და, პირველ პირზე ან რაიმე საკრავზე კიდეც რომ მიუთითებდეს, ეფიქრობთ, ტერმინ **ძლისპირთან** კავშირში არ უნდა იყოს.

ცნობილია, რომ ადრექრისტიანული ეკლესიის ღვთისმსახურებაში ფსალმუნებსა და ფსალმუნთა გალობას განსაკუთრებული ადგილი ეკავა, რაც, ებრაელთა სინაგოგური ღვთისმსახურების მსგავსად, ქრისტიანულმა ეკლესიამაც იმემკვიდრა. სინაგოგაში ეს იყო მუსიკალური დეკლამაცია ტექსტისა, ხმამაღალი კითხვა ფსალმუნების, ლოცვების, ტექსტის რიტმსა და სიტყვებზე მისადაგებული, მკაცრად განსაზღვრული მუსიკალური ინსტრუმენტების თანხლებით[13], რაც შემდეგ ვოკალურ მელოდიაში გადაიზარდა. ფსალმუნთა გალობის ამ ტიპს – "წართქმას" – ბერძნულად στιχολογία ეწოდებოდა, რომელსაც ქართულში "წყობილი სიტყვა" შეესატყვისებოდა[14].

საეკლესიო ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფიის ოდენ ხმიერი გალობის განვითარება საბაწმიდური პერიოდით იწყება. კ. კეკელიძე აქედანვე უდებს სათავეს ჰიმნოგრაფიული პოეზიის განვითარებას, რომელიც მე-7 ს-ს ვერ გადასცილდებაო[15]. ამ დროისათვის კი უკვე რამდენიმე საუკუნის ისტორია აქვს იმ შეურიგებელ ბრძოლას, რომელიც ქრისტიანულმა ეკლესიამ გამოუცხადა საერო საკრავიერ მუსიკას, სახალხო დღესასწაულებს და თეატრალურ სანახაობებს, როგორც კერპთა თაყვანისცემის გადმონაშთებს. დიდება ღვთისა ტიმპანების, საყვირთა და ფლეიტების თანხლებით, "საკრავთა ქუხილით", ქრისტიან წმინდა მამათა განცდაში წარმოადგენდა წარმართული ექსტაზის გამოძახილს, რომელიც ადამიანში აღძრავდა მი-

---

[13] მაგალითად, ფსალტერიონზე არ უკრავდნენ მნუხარების ჟამს. Е. Герцман, Византийское музыкознание... 20; 30-36; საკრავებს აღწერს იოსებ ფლავიოსი თხზულებაში: "მოთხრობანი იუდაებრივისა ძუელსიტყუაობისანი, ქართული თარგმანის ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა დაურთო ნინო მელიქიშვილმა, ტ. I, წიგნი VII, თ. 12, 3. თბ., მეცნიერება, 1987, 368-369. ბიბლიურ საკრავთა ქართული სახელწოდებისათვის იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული მუსიკის ისტორიის კარი II, 3, 116-207.

[14] პ. ინგოროყვა განიხილავს "წყობილი სიტყვის" ნიმუშებს ძველქართულ ბიბლიურ ტექსტებში. მათ შორის ფსალმუნებსა და მოსეს ორ გალობას: გამოსვ. XV, 1-8 და II შჯულთას 32, 1-43. თხზულებათა კრებული, III, თბ., საბჭოთა საქართველო, 1965, 178-186; იხ. აგრეთვე ნ. მახარაძე, ქართული სალექსო ტერმინოლოგიის ისტორიიდან (წყობილი სიტყვა, ლექსი), კრებულში "ენა და საზრისი", 2. თბ., მეცნიერება, 2000, 10-32.

[15] კ. კეკელიძე, ძველი ქართ. ლიტერატურის ისტორია, I, 590.

წიერ ქვენა გრძნობებს, რაც რადიკალურად ეწინააღმდეგებოდა ქრისტიანი მორწმუნის ზნეობრივ და იდეურ მრწამსს[16].

საერო სიმღერა-თამაშობანი, თრობა და განცხრომა "მროკველთა და მენესტუეთა" თანხლებით დაგმობილია ძველაღთქმისეულ წინასწარმეტყველთა წიგნებშიც. ვაჲ მათ – გოდებს ესაია – ვინც "ქნარისა თანა და საფსალმუნისა და ავლთა ღვინოსა სუმენ, ხოლო საქმეთა უფლისათა არა ხედვენ" (τὰ δὲ ἔργα κυρίου οὐκ ἐμβλέπουσιν, ესაია 5, 12). ქება-დიდება და მორჩილება ეკუთვნის ისრაელიანთა ერთადერთ ჭეშმარიტ ღმერთს, ხოლო "კერპნი წარმართთანი ოქროსა და ვერცხლისანი, ქმნულნი ხელთა კაცთანი" არიან (ფს. 134, 15) – ღაღადებს დავით წინასწარმეტყველი, მაგრამ ამასთან, მთელ ცისქვეშეთს მოუწოდებს: როგორც ცანი-ცათანი უგალობენ სამყაროს შემოქმედს, ისე ყოველი სული "აქებდით მას კმითა ნესტუსათა, აქებდით მას ფსალმუნითა და ებნითა; აქებდით მას ბობღნითა და მწყობრითა, აქებდით მას ძნობითა და ორღანოთა; აქებდით მას წინწილითა კეთილკმითა, აქებდით მას წინწილითა ღაღადებისათა; ყოველი სული აქებდით უფალსა" (ფს. 150)[17]. ეს არ ნიშნავდა, რომ სინაგოგურ საკულტო მსახურებაშიც დაიშვებოდა საკრავთა ამგვარი ხმიანობა. სინაგოგა კრძალავს საერო გასართობ სანახაობებს, მხიარულ სადღესასწაულო მსვლელობებს როკვა-სიმღერით, კრძალავს ნიშნად საყოველთაოდ გამოცხადებული "საუკუნო გლოვისა" (в знак вечного траура), იმ ტრაგიკული მოვლენების გამო, რომლებიც მუდმივად თან სდევდა ებრაელი ერის ცხოვრებას აღთქმულ ქვეყანაში დამკვიდრებამდეც და მას შემდეგაც.

"საუკუნოა" ქრისტიანთა გლოვაც მაცხოვრის წამებათა და ჯვარცმის გამო, და საუკუნოა სიხარულიც მისი მკვდრეთით აღდგომისა, მაგრამ ამ პარალელის მიუხედავად, ღვთის დიდების, გლოვისა თუ სიხარულის გამოხატვის თვალსაზრისით, პრინციპული ხასიათისაა მათ შორის განსხვავება: ძველაღთქმისეული ტრადიციით, საკრავის ხმა განაგდებს ბოროტს და ათავი-

---

[16] საერო და საეკლესიო მუსიკის დაპირისპირების შესახებ საქართველოში იხ. ივ. ჯავახიშვილის "ქართული მუსიკის ისტორიის კარი I, 1, 211-219 და ინგა ბახტაძის ფუნდამენტური ნაშრომი "ქართული მუსიკალურ-ესთეტიკური კულტურის განვითარების ძირითადი ისტორიული პრობლემები (ქართული კულტურა – დასავლეთი), თბ., 2001.

[17] იოანე პეტრინი ე. წ. "ბოლოსიტყვაობაში" კომენტარს ურთავს ფსალმუნის ამ სტრიქონებს და ცდილობს მას ქრისტიანული ინტერპრეტაცია მისცეს: "... ოდეს რაჲ თქუას აქებდით მასო ცანი და მზე, ყოველნივე ვარსკულავნი, ქუეყანაჲ და ქუენანი ესე ყოველნი, ბუნებითისა იტყჳს აღძრვად ქებისა და არა ორღანებრივსა... ცანი დაუპამბვებენ დიდებასა ღმრთისასა..." იოანე პეტრინი, შრომები, I. ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1937, 212.

სუფლებს ადამიანს უკეთური სულის მიერ აღძრული მრისხანებისაგან[18]; მუსიკის ძალით გადმოდის წინასწარმეტყველზე მადლი და ცხადდება ღვთის ნება[19]; იოსიას ბრძანებით, მუსიკოსები დაადგინეს უფლის სახლის აღდგენაზე მომუშავეთა მეთვალყურეებად და მოიხმეს ყველა ლევიანი, ვინც კი მუსიკალურ ინსტრუმენტზე უკრავდა[20] და ა. შ. და მიუხედავად იმისა, რომ ძველი აღთქმისეული საგალობლები, ლოცვები თუ საკითხავები, უპირველეს ყოვლისა კი ფსალმუნები, ქრისტიანული ღვთისმსახურების განუყოფელი ნაწილი იყო და არის, ეკლესიის მამების დამოკიდებულება საკრავიერი მუსიკისადმი უკიდურესად ნეგატიურია. მამები მასში ხედავენ ადამიანთა სულზე დამღუპველ გავლენას და კავშირს წარმართულ კულტებთან. ინსტრუმენტები კი განიხილება როგორც კერპთაყვანისმცემლობის ატრიბუტები. "Борьба против инструментов была борьбой против влияния языческого искусства на верующих – წერს ევგენი გერცმანი. წმინდა მამათა თხზულებებში საერო სიმღერები მოიხსენიება ეპითეტებით: "სიმღერები სიძვისა" (ᾄσματα πορνικά), სატანური, დემონური სიმღერა-გალობანი" (σατανικαὶ ᾠδαί, δαιμωνιώδεις ᾠδαί, ᾄσματα διαβολικά), "ეშმაკეული გუნდები" (σατανικοὶ χοροί) და ამგვარებით[21].

ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებასა და ღვთისმსახურებაში ფსალმოდიამ ახალი შინაარსი შეიძინა. ქება ღვთისა და დიდებისმეტყველება, "გალობით გალობა" მხოლოდ "კმიერი", მხოლოდ გულისმიერი და სულისმიერი შეიძლება იყოს. ეს უკვე მოციქულთა დროიდან გაცხადდა[22]:

---

[18] დავითისა და საულის ეპიზოდი: "რაჟამს მოინიის სული უკეთური უფლისა მიერ საულისა, მიიღის დავით ქნარი იგი და გალობს მის წინაშე... და განეყენის მისგან სული იგი უკეთური" (I მეფ. 16, 22). მცხეთური ხელნაწერი, 1982, 63.

[19] როდესაც მეფე ისრაელისა დაიძრა განდგომილ მოაბელთა წინააღმდეგ საბრძოლველად, წინასწარმეტყველებისთვის უხმეს ელისეს. ელისე ითხოვს: "ან მომგუარეთ მე მაქებელი! და მოგვარეს ერთი მაქებელი, და იყო, ვითარცა იტყოდა ქებასა მას (ὡς ἐψαλλεν ὁ ψάλλων), იყო მის ზედა კელი უფლისა. და ჰრქუა: ესრეთ იტყჳს უფალი (IV მეფ. 3, 14-16). მცხეთური ხელნაწერი, 1982, 197.

[20] ოდეს დაამზო იოსიამ ბაალის კერპები და განმინდა იერუსალემი, იწყეს აღდგენა უფლის სახლისა, გაამწესეს "ზედამდგომელად... ყოველი ლევიტელი გულისხმისმყოფელი სტურითა გალობათათა (συνίων ἐν ὀργάνοις ᾠδῶν) – II ნეშტ. 34, 12. მცხეთური ხელნაწერი, 1982, 348. 136-ე ფსალმუნი მოწმობს, რომ საკრავის გარეშე ღვთის სადიდებელი არ ითქმის: ბაბილონის მდინარეების პირას როცა ტყვედქმნილი ისრაელიანები გოდებდნენ სიონის გახსენებაზე, მათგან კი ითხოვდნენ, რომ ემღერათ თავიანთი სიმღერები და ემხიარულათ, მათ საკრავები ბზის ხეზე ჩამოჰკიდეს: "ვითარ ვგალობდეთ გალობასა უფლისასა ქუეყანასა უცხოსა? (πῶς ᾄσωμεν τὴν ᾠδὴν κυρίου ἐπὶ γῆς ἀλλοτρίας). მცხეთური ხელნაწერი, 1983.

[21] Е. Герцман, Визан. музыкознание... 31; 37.

[22] ვეყრდნობით გამოცემებს: ქართული ტექსტისთვის – ახალი აღთქუმაჲ, საკათალიკოსო საბჭო, თბ., 1963; ბერძნულისათვის – The Greek New Testament, Fourth Revised Edition, Stuttgart, 1994.

პავლე მოციქული ეფესელთა მიმართ:

> აღივსენით სულითა, ეტყოდეთ თავთა თჳსთა **ფსალმუნითა სულიერითა**, უგალობდით და **აქებდით გულითა** თქუენითა უფალსა
> Πληροῦσθε **ἐν Πνεύματι**, λαλοῦντες ἑαυτοῖς [ἐν] ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ **ᾠδαῖς πνευματικαῖς**, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες **ἐν τῇ καρδίᾳ** ὑμῶν τῷ Κυρίῳ (ეფეს. 5, 18-19).

პავლე მოციქული კოლასელთა მიმართ:

> ასწავებდით და ჰმოძღურიდით თავთა თქუენთა ფსალმუნითა და გალობითა და **შესხმითა სულიერითა**, მადლითურთ, უგალობდით **გულთა შინა** თქუენთა უფალსა
> διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς, ψαλμοῖς ὕμνοις **ᾠδαῖς πνευματικαῖς** ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες **ἐν ταῖς καρδίαις** ὑμῶν τῷ θεῷ (კოლას. III, 16).

მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტორიტეტი, არქიეპისკოპოსი ფილარეტი (გუმილევსკი) წერს: Дух благодати устроял в апостолах **новые хвалы Богу**, хвалы возвышенныя, **чисто духовныя** и по содержанию и по видимому выражению... **Сам Дух**, можем сказать, **был певцем славы Божией в сердцах верующих**. მისივე სიტყვებით: ᾠδαὶ πνευματικαί составляют не свойство прежних песней, а новый вид песни. Это песни новой Церкви, той Церкви, которая действует под преимущественным влиянием св. Духа... ᾠδαὶ πνευματικαὶ означают такие песни, которыя **составлены по действию св. Духа**, а не взяты из ветхозаветного писания[23].

რამდენადაც ქრისტიანული გალობა ეს არის ქადაგება და საეკლესიო ღვთისმსახურება, ტექსტს საგანგებო მნიშვნელობა ენიჭებოდა (განსაკუთრებით მის ადრეულ ეტაპზე). მელოდიას არ უნდა დაეფარა ის. ორთოდოქსული იდეოლოგია ცნობდა, როგორც ნამდვილს, მხოლოდ იმ მუსიკალურ ფენომენს, რომელიც შეესატყვისებოდა მისი სისტემის სულიერ ღირებულებებს: მუსიკას უნდა უსმინონ სარგებლობისთვის და არა სიამოვნებისთვის (იოანე ოქროპირი)[24].

ბიზანტიური ხმიერი გალობის ისტორიის შესახებ მსჯელობას მეცნიერები მათეს სახარებით იწყებენ[25]. საიდუმლო სერობის შემდეგ ქრის-

---

[23] Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви Филарета Гумилевского, СПб, 1902, 9; 22-23.

[24] Е. Герцман, Визан. музыкознание, гл. II – Источники музыкознания, §1. Византийская патристика и наука о музыке, 36-42; 142.

[25] ΚΑΡΙΟΦΙΛΗ ΜΗΤΣΑΚΗ, Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία, I: Ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη ἕως τὴν εἰκονομαχία. Θεσσ. 1971.

ტემ და მოციქულებმა "გალობაჲ წართქუეს, და განვიდეს მთასა მას ზეთისხილთასა (ὑμνήσαντες ἐξῆλθον...) (მათე, 26, 30). ეგონ ველეშიც ახალაღთქმისეული მონაცემებით იწყებს საეკლესიო მუსიკის განვითარების ეტაპების განხილვას, მაგრამ თვლის, რომ ლიტურგიკული დოგმით განსაზღვრული იდეა არ აღმოცენებულა ქრისტესა და მისი მოციქულების სწავლებიდან, არამედ მომდინარეობს ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსების (პლოტინისა და პროკლეს) ნააზრევიდან, რომელიც დიონისე არეოპაგელთან ქრისტიანულ დოგმად ჩამოყალიბდა[26].

არეოპაგელის მიხედვით, ყოველი ცნება და ყოველი ნიმუში ხელოვნებისა ღვთაებრივი არსის ემანაციაა. "ყოველივე იგი ნივთიერი შემკულებაჲ" "ნაკმევია" (ἀπήχημα), ანუ გამოძახილია, ანარეკლია "უნივთოთა პირმშოთ-სახეობათა". ლიტურგიკული საგალობელი არის ანგელოზთა გალობის ინსპირაცია, "ვინაჲცა ამათ მიერი გალობაჲ მოუცემიეს ღმრთისმეტყუელებასა ქუეყანისათადა" – διὸ καὶ ὕμνους αὐτῆς ἡ θεολογία τοῖς ἐπὶ γῆς παραδέδωκεν[27]

ბასილი დიდი გალობას ანგელოზთა მწყობრის საქმეს, ზეციურ მსახურებასა და სულიერ საკმეველს უწოდებს: ψαλμὸς τὸ τῶν ἀγγέλων ἔργον, τὸ οὐράνιον πολίτευμα, τὸ πνευματικὸν θυμίαμα...[28].

იოანე ოქროპირისთვის: ზემოთ ანგელოზთა მხედრობა ადიდებს ღმერთს, ქვემოთ ეკლესიებში კი – ადამიანთა გუნდი იმეორებს და ბაძავს მათ. ეს არის ზეციურ და მიწიერ ძალთა ერთობლივი დღესასწაული (სამადლობელი), საერთო სიხარული და საერთო მსახურება უფლისა – μία εὐχαριστία, ἓν ἀγαλλίαμα, μία εὐφρόσυνος χοροστασία[29], რამაც ადამიანები უნდა აღავსოს "საღმრთოჲთა საზრდელითა" და მათი გონება წარმართოს უნივთო, დაუსაბამო ზეციური არქეტიპისაკენ, აზიაროს დაფარულ სიბრძნეს და ღვთიურ ჰარმონიას (δυνατόν ἐστι δι' αὐτῶν ἀνάγεσθαι πρὸς τὰς ἀΰλους ἀρχετυπίας)[30]. ამიტომ მგალობელთა მზერა მიპყრობილია ზესთარსისაკენ, რომლისგანაც გადმოდის მადლი და შეძლება ღვთისთვის ღირსეული სადიდებლის აღმოთქმისა. "ღმრთივ აღძრული" გალობა წმინდა შესაწირავია – "საღმრთოჲ იგი გალობაჲ, საღმრთოთა მიმართ შეიწირე-

---

[26] A History of Byzantine Music and Hymnography by Egon Wellesz, chap. VI: Early Christian Hymns. Oxford, 1961, 148.

[27] Areopagitae, Migne, PG3: Coel. Hier. II, 4, col. 160 BC; VII, 4, col. 212A = პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა. თბ., თსუ 1961: ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს, 108; 123.

[28] Basilii Magni Homilia in Psalmum I. PG 29, col. 213.

[29] Ioannis Chrysostomi Interp. in Isaiam, Homilia I, 1: PG 56, col. 97-98.

[30] Areopagitae, CH II, 4 = პეტრე იბერიელი, ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს, 122-123.

ბის"[31]. მადლმოსილება კი რჩეულთა ხვედრია. სულიწმინდა ყველა ადამიანშია, ყველაფერს მსჭვალავს და არსებობას ანიჭებს, მაგრამ რაც შეეხება ქრისტიანს, მაქსიმე აღმსარებლის აზრით "как податель мудрости, он присутствует не во всех из них, но только в благоразумных, т. е. в тех, которые в своих борениях и трудах для Бога стали достойными обожающего вселения Святого духа" (ვლ. ლოსკი)[32].

სულიწმიდით შთაგონებული არ საჭიროებს საკრავს: "შჯულიერი იგი ნესტუ... სიტყუაჲ არს" (გრიგოლ ნოსელი); "გალობაჲ მნებავს და... არა ხეთა რტოჲ მიპყრიეს, არცა ქნარი მაქუს, არცა ლამპარნი ანთებულნი მიპყრიან, არამედ სახიობისა წილ და ქნარისა ქრისტჱს სახუეველნი მქონან. და იგი არს ჩემდა ქნარ და... ლამპარ" (ათანასე ალექსანდრიელი. IV ს.)[33].

წმ. იოანე ოქროპირის "იოანეს სახარების განმარტებაში" ვკითხულობთ: იოანე მახარებელი ჭეშმარიტებასა მოგვითხრობს... ისე, რომ "არცა ორღანოჲ უქმს საგალობელად გალობასა მისისა, ათძალი ანუ ორძალი, არამედ ყოველსავე ენითა იქმს, რომლისა კმაჲ უტკბილეს არს ყოველსა ათძალსა და ორძალსა", და იქვე: "ღმერთი მისითა პირითა იტყჳს"-ო (ὁ θεὸς δι' αὐτοῦ... φθέγγεται)[34].

> οὐκ ὀργάνων πρὸς τὴν ἀπαγγελίαν δεόμενος, οἷον κιθάρας ἢ λύρας, ἤ τινος τῶν τοιούτων ἑτέρου· ἀλλὰ πάντα τῇ γλώτῃ ἐργάζεται, παντὸς μὲν κιθαριστοῦ, πάσης δὲ μουσικῆς ἡδίω καὶ χρησιμωτέραν φωνὴν ἀφιείς[35].

იოანე ოქროპირი მრავალგზის იმეორებს ამ აზრს: "კაცი ზეცით მეტყველი" – ასე უწოდებს ის იოანე მახარებელს:

---

[31] τὸ δὲ ἱερὸν μελῴδημα τῆς... Θείας ἐπιπνοίας τοῦ Πνεύματος _ PG 4: Ecc. Hier. IV, 12. col. 500 B = პეტრე იბერიელი, საეკლ. მღდელთ-მთავრობისათჳს, 192.

[32] Вл. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Богословские труды, 8. изд. Московской Патриархии, 1972, 93.

[33] ქართული ნათარგმნი პომილეტიკური ძეგლები, I, კრებული შეადგინა, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, ნინასიტყვა და ლექსიკონი დაურთო ნინო მელიქიშვილმა, თბ., 2010, 44.

[34] წმ. იოანე ოქროპირი, განმარტება იოანეს სახარებისა, I, 1993, 7; 13.

[35] Ioannis Chrysostomi, Comment. in Sanctum Ioannem, PG 59, Homilia I, 1. col. 25-26; II, 1. col. 29-30. იოანე ოქროპირის ცხოვრების ავტორი გიორგი ალექსანდრიელი (VII ს.) თავად ოქროპირის განსაცვიფრებელი მჭევრმეტყველების ნიჭს სულიწმიდის მადლს მიაწერს: ქადაგებისას "იოვანე აღივსო სულითა წმიდითა და ძალითა მისითა განბრწყინდა და აღკდა საფსალმუნეთა ზედა და იწყო სიტყუად ერისა მიმართ" – იოანე ოქროპირის ცხოვრების ძველი ქართული თარგმანი და მისი თავისებურებანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო რ. გვარამიამ. თბ., მეცნიერება, 1986, 92.

არცა ძ0 ზებედესი სცემს ორძალსა ამას, არამედ სული წმიდაჲ, ვითარცა ორძალი კეთილად მოზავებული, ოქროვანი და ქვითა პატიოსნითა შემკული, ოქროვანთა ქმათა აღმომტეობელი, ესრეთ მოჰმზადა სული თჳსი და მისცა იგი სულსა წმიდასა, რაჲთა იტყოდეს იგი მის მიერ"...[36]

... Οὐδε τοῦ υἱοῦ Ζεβεδαίου, ἀλλὰ τοῦ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ εἰδότος, τοῦ Πνεύματος λέγω ταὐτὴν ἀνακρουομένου τὴν λύραν, οὕτως ἀκούομεν...[37]

იოანე ოქროპირის რწმენით, ცეკვით და ინსტრუმენტული საკრავებით ადამიანები თავიანთ სახლებს ავსებენ სატანური ძალებით და დემონებით. იგი ქადაგებს – გალობით მოუწოდეთ ქრისტეს, ნუ გადააქცევთ თქვენს სახლს თეატრად, აქციეთ იგი ეკლესიად ('Εκκλησίαν ποίησόν σου τὴν οἰκίαν)[38]. სხვაგან: ამხელს მდიდრებს, რომლებიც ილხენენ და ტკბებიან მროკველთა და დამკვრელთა სახლებში მიყვანით და იმეორებს: თეატრად აქცევენო თავიანთ სახლებს (θέατρον ἐκεῖνοι ποιοῦσι τὴν ἑαυτῶν οικίαν), შენ კი – მიმართავს მსმენელს – აქციე შენი სახლი ზეცად (σὺ ποίησον τὴν οἰκίαν τὴν σὴν οὐρανόν)[39].

გრიგოლ ნაზიანზელი: ელინური ამბებით თუ თეატრალური სიმღერებით იბილწება სმენაც და ენაც (καταμολυνθῆναι τὴν ἀκοὴν ἢ τὴν γλῶσσαν)[40].

ჯერ კიდევ II ს-ში კლიმენტი ალექსანდრიელი ადგენს გალობის წესებს. უარყოფილია "დამტკბარი" გალობაც, რომელიც ღვთისადმი მიმართულ სიტყვას ბღალავს (ეფრემ ასური) და ა. შ. ერთი სიტყვით, "მუსიკის ფაქტორი თეოლოგიურ-იდეოლოგიურ ბრძოლაშია ჩართული". განსაკუთრებით აღმოსავლურ ქრისტიანობაში და, ბუნებრივია, საქართველოშიც[41].

ეკლესიის მამების ასეთი უკომპრომისო დამოკიდებულება საერო ხელოვნებისადმი, რაც ხანგრძლივ აუცილებლობად იქცა საუკუნეების განმავლობაში და მსოფლიო თუ ადგილობრივი საეკლესიო კრებების დადგენილებებშიც უმკაცრესადაა გაწერილი[42], მოწმობს, რომ ეს ბრძოლა

---

[36] იოანე ოქროპირი, განმარტება იოანეს სახარებისა, I, 7.

[37] Ioan. Chrysostomi Comment. in Ioann. Hom. I, 2. PG 59, col. 26.

[38] Ioan. Chrysostomi Homiliarum in Genesim, VI, 2. PG 54, col. 607.

[39] Chrysostomi Homil. in Genesim, VII, 5. PG 54, col. 616.

[40] Gregorii Theologi Oratio XVIII, 10. PG 35, col. 996.

[41] ინგა ბახტაძე, ქართული კულტურა – დასავლეთი, თავი III: პატრისტიკის მუსიკალურ-საესთეტიკური პრინციპები და მისი როლი ქართული მუსიკალურ-ესთეტიკური კულტურის განვითარების თავისებურებათა გამოკვეთაში, 2001, 103-165.

[42] მოციქულ პავლეს განწესებანი საეკლესიო კანონთათვის ბრძანებს: ვ(6) მგოსანი თუ ვინ მოუკდების, მამაკაცი ანუ დედაკაცი, ანუ რაინდი, ანუ მარტოდ-მბრძოლი, ანუ სტადიონს მორბედი... ანუ მემწყობრე, გინა მექნარე, ანუ მებარბითე, ანუ მომ-

არ მიმდინარეობდა უმტკივნეულოდ. გაბატონებული იდეოლოგიის წყალობით, შეიძლება ითქვას, ყოველივე ცალმხრივად აისახა წერილობით წყაროებში. ცხადია, საპირისპირო მხარესაც ჰყავდა მომხრეები და ჰქონდა თავისი არგუმენტები. განსაკუთრებით დიდხანს შეინარჩუნა ბიზანტიურმა საზოგადოებამ მიმების მხიარული თეატრალიზებული წარმოდგენებისადმი ინტერესი. იოანე ოქროპირი სრულიად დაუნდობელია მათ მიმართ. მისთვის მონაზონის პირით მეტყველებს მაცხოვარი, მიმოსის პირით კი მეტყველებს სატანა. მათი მუსიკა სატანურია, სიცილი – ეშმაკეული და დემონური. VI ს-ის სახელგანთქმული ღაზელი ორატორი ხორიკიოსი ერთი უკანასკნელთაგანი იყო, რომელიც საჯაროდ გამოდიოდა მიმების დასაცავად და ოქროპირის აზრთა საწინააღმდეგოდ. მისი ერთ-ერთი გამოსვლა, რომელიც მან განგებ დაასრულა დიონისესადმი მიძღვნილი საზეიმო ჰიმნით, იყოვო – წერს ლ. ა. ფრეიბერგი – "ანტიკური პოეტური ხელოვნების გედის სიმღერა"[43].

საკრავთა მორთულობანი და მათი "დამატყვევებელი კმანი" სულიერი გალობის და "გალობისმოქმედთა" ეპითეტებად და მეტაფორულ სიმბოლოებად იქცა. მელოდოსნი თუ სარწმუნოების დიდი მოძღვარნი თავად არიან სულიწმიდის მადლით აღვსილი და ამეტყველებული საკრავნი – "კმეანი ჭურჭერი" სულისა (გრიგოლ ნოსელი). მიქაელ ფსელოსი თავის ერთ-ერთ ეპისტოლეში "ღვთისმეტყველების საყვირს" უწოდებს გრიგოლ ნაზიანზელს (τὴν σάλπιγγα τῆς θεολογίας), ბასილი დიდსა და გრიგოლ ნოსელს – "სულიწმიდის ოქროვან ლირას" (τὴν χρυσῆν λύραν τοῦ Πνεύματος)[44], ხოლო ძველაღთქმისეული გალობანი ებნებითა და ქნარებით შეცვალა:

სულიერმან ებანმან-კმამაღალმან	სულისა მიერ წმიდისა
და ნესტუმან საღმრთომან,	ზეცისა იგი საიდუმლოჲ

ღერალობისა მაჩუენებელი, გინა მეკაპილიონე, ანუ დასცხერინ, ანუ უკუნ-იქეცინ". ლაოდიკიის (№53; 54), კართაგენის (№15; 61-63) კონსტანტინოპოლის კრებების (№62) და სხვა კრებების კანონებით, სამღვდელო პირნი ქორნილსა და წვეულებებში არ უნდა დაესწრონ სანახაობებს, არც მათი შვილები არ უნდა იღებდნენ მონაწილეობას საერო დღესასწაულებში და არც სანახავად უნდა წავიდნენ და ა. შ. ეკლესია ებრძვის წარმართული ხანის ნანგრევებსაც კი და მათს სრულიად მოსპობას ბრძანებს. "დიდი სჯულისკანონი" შეიცავს საეკლესიო კანონიკურ და იურიდიულ ნორმებს, სავალდებულოს მთელი მსოფლიოს მართლმადიდებელ ქრისტიანთათვის. იგი საბოლოოდ ჩამოყალიბდა IX ს-ში, ქართულად ითარგმნა არსენ იყალთოელის მიერ (XI ს.). გამოსაცემად მოამზადეს ენ. გაბიძაშვილმა, ელ. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ, თბ., მეცნიერება, 1975, 217; 227; 258; 393-394_

[43] Памятники византийской литературы IV-IX веков, М., Наука,1962, 152.

[44] Michaelis Pselli, De Gregorio Theologo, Basilio... PG 122 A, 2. col. 962.

საღმრთოჲთა მაღლითა დაფარული
განბრძნობილმან ესაია ქადაგა განცხადებულად (ნევმ. 171).

"გონება-მღვიძარე და ანგელოზთა თანამოდასენი" არიან ეკლესიის წმინდა მამები. მათ მიერ ღვთიური გამოცხადებით შექმნილი ძლისპირები, საგალობელთა რიტმულ-მელოდიური არქეტიპები, კანონიზებული საეკლესიო კრებების გადაწყვეტილებით და საკრალურ ფენომენად ქცეული, თაობიდან თაობას გადაეცემოდა. სამღვდელონი მათ ზეპირად სწავლობდნენ, თარგმნიდნენ და დიდი ძალისხმევით ახერხებდნენ დედნებთან შეთანასწორებას. გიორგი მთაწმინდელის მოწმობით, ზოგიერთ "ქმას" ოთხასი წლის ისტორიაც კი ჰქონია, რაც იმას ნიშნავსო – მიუთითებს ნესტან სულავა, "რომ VII ს-ში, იოანე დამასკელამდეც არსებულა ეს ძლისპირები"[45].

სამგალობლო ხელოვნების აყვავება პალესტინაში, როგორც ცნობილია, რომანოზ მელოდოსის სახელს უკავშირდება (VI-VII სს.). მის კონტაკიონებში – მრავალსტროფიან საგალობლებში და, განსაკუთრებით, ცეცხლში ჩაგდებული სამი ყრმის ბიბლიურ სიუჟეტზე აგებულ ჰიმნში (დანიელი 3, 92), დიდი სარწმუნოებრივი აღმაფრენით გაცხადებულია ადამიანთა და ზეციურ ძალთა თანამგალობლობით მოკვდავთათვის უკვდავებასთან ზიარების შესაძლებლობა. ეგონ ველეში რომანოზის ამ კონტაკიონს დიონისური თეოლოგიის პოეტურ გადათქმას უწოდებს[46].

საღვთისმსახურო გალობა არის არა მხოლოდ ანგელოზთა ღვთიური გალობის მიბაძვა[47], არამედ ერთობლივი მსახურებაა ღვთისა:

"დღეს ზეცისანი ჩუენ თანა უხილავად დგანან მემწყობრენი" (არსენ ბულმაისიმისძე)[48]; "სუეტსა წმიდასა ანგელოზნი უხილავად აჰა ესერა აქა მდგომარენი ჩუენ შორის ჩუენთავე უგალობენ დაუცხრომელად" (ნიკოლოზ გულაბერისძე)[49]; "ჩუენ სამებასა ერთჲსმრთელებასა მორწმუნენი **ერთობით ერთჲა თანა ზეცისათა** უგალობდეთ" (ნევმ. ძლისპირნი)[50] და სხვა მრავალი. ამას მტკიცება არ სჭირდება, როგორც მტკიცება არ სჭირდება

---

[45] ნესტან სულავა, ქართული ჰიმნოგრაფია: ტრადიცია და პოეტიკა, თბ., 2006, 51; 66.

[46] E. Wellesz, A History... 59-60.

[47] იოანე ბატონიშვილი – "გალობა არს კმაჲ ანგელოსთადმი შემსგავსებული"... ხუმარსწავლა (კალმასობა), II, 1991, 519.

[48] ნ. სულავა, XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია, თბ., მერანი, 2003, 226 (XIII ს. I ნახ.), შიო მღვიმელისადმი მიძღვნილი საგალობელი.

[49] XII ს-ის II ნახევ., "გალობანი სუეტისა ცხოველისანი" – ნ. სულავა, XII-XIII სს-ის ქართული ჰიმნოგრაფია, 291.

[50] ნევმირებული ძლისპირნი, 305, 681.

იმ ფაქტს, რომ ეკლესიის წმინდა მამათა და მოძღვართა ცნობიერებაში საეკლესიო საგალობელი – ანუ ქება ღვთისა, ღვთის ნებისავე გამოხატულებაა, იგი უფლის, სულიწმიდის და ზეციურ ძალთა მეოხებით იქმნება, მხოლოდ მათი პირით მეტყველებს მთხზველი ქებისა, *შემოქმედი სულიწმიდაა*. 50-ე ფსალმუნის სიტყვები: "უფალო, ბაგენი ჩემნი აღახუენ და პირი ჩემი უთხრობდეს ქებულებასა შენსა" ქრისტიანულ ჰიმნოგრაფიაში აყვანილია დოგმის ხარისხში; იგი იქცა, შეიძლება ითქვას, მარადიულ პრინციპად როგორც ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფიისა, ასევე ჰაგიოგრაფიისთვისაც და, საზოგადოდ, ქრისტიანული ხელოვნებისთვის. ამიტომაა, რომ ყოველი მორწმუნე ქრისტიანი, ჰიმნოგრაფი, თუ ღვთის სასურველი რაიმე სხვა საქმის შემომქმედი, უპირველეს ყოვლისა, ითხოვს სულიწმიდის შეწევნას, უფლის ნებას, რათა აღასრულოს ის:

> "მყვენ ჩუენ ტაძარ სულისა წმიდისა, რაჲთა ღირსად გაქებდეთ" (ნევმირ. ძლისპ. 641); "ზეცით მოჰმადლე ენასა ბრგუად მეტყველსა სიტყუაჲ სიბრძნისაჲ, დედოფალო" (შავთელი, 301); "ქრისტე მომადლე მე სიტყუაჲ მადიდებელსა ხატსა განკაცებისა შენისასა" (ანჩელი, 297); "სიტყუაო ღმრთისაო, მომეც სიტყუაჲ და გონებაჲ აღებად პირისა, რაჲთა ნათელნი შენნი ქებით შევამკუნე" (გულაბერისძე, 284)[51].

ან: "წმინდანი მღდელთმოძღუარნი და მამანი, აღვსებულნი სულისა წმიდისაჲთა... შეცთომილთა მოაქცევდეს"[52]; "დაესრულა "ექუსთა დღეთაჲ" წმიდისა ბასილისი ბრწყინვალედ და ღმრთივშუენიერად მადლითა სულისა წმიდისაჲთა" (გიორგი მთაწმიდელის ანდერძი); "განცხადებულ არს ყოველთათჳს, ვითარმედ არავინ ჰყო აღწერაჲ იგი წიგნთაჲ, გარნა მადლითა სულისა წმიდისაჲთა" (წამებაჲ კოსტანტი კახაჲსი)[53]; "მადლი მე აწ მომანიჭე სულისა წმიდისა საუნჯეთაგან ქრისტე, აღმიღე პირი და ენისა შეთხზვად ქებისა გურგუნისა გალობად გიორგი მოწამისა"[54], და სხვა მრავალზე მრა-

---

[51] მაგალითები ქართული ჰიმნოგრაფიული მასალიდან მოხმობილია: ნ. სულავა, XII-XIII სს-ის ქართ. ჰიმნოგრაფია, 2003.

[52] წმ. ეფთჳმე მთაწმიდელი, წინამძღუარი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს თორნიკე ჭყონიამ და ნანა ჩიკვატიამ. გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნანა ჩიკვატიამ. თბ., 2007. 173.

[53] ცხორებაჲ და წამებაჲ კოსტანტი კახაჲსი: ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, თბ., 1946.

[54] წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში, შეადგინა, გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, ლექსიკონი და კომენტარები დაურთო ენრიკო გაბიძაშვილმა, თბ., 1991, 250. "პირის აღება", რაც ლაპარაკის დაწყებას, ამეტყველებას, მეტყველების მადლ-

ვალი მაგალითი, რომელთა დასახელების აუცილებლობა არც არსებობს, ეს კარგადაა ცნობილი ყველასთვის, ვისაც შეხება აქვს ძველქართულ სასულიერო მწერლობასთან.

ქართულ ჰიმნოგრაფიულ ტერმინოლოგიაში დასტურდება, აგრეთვე, შესიტყვება "პიროვანნი საქცევნი", მოხსენიებული "თუთძლისპირნის" პარალელურად, რომელზედაც ნესტან სულავა საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას, არსენ ბულმაისიმისძისა და საბა სვინგელოზის საგალობლებთან დაკავშირებით. არსენ ბულმაისიმისძის მარტყოფის ხელთუქმნელი ხატისადმი მიძღვნილ ჰიმნოგრაფიულ კანონსა და საბა სვინგელოზის "ქრისტეს განგებულების და განკაცების" აკროსტიქულ საგალობელში "პიროვან საქცევებად" ფსალმუნთა მუხლებია გამოყენებული, რომლებშიც, ყოველ მუხლში, ვედრება "ღვთის პირისადმია" აღვლენილი. ნ. სულავას მიერ გამოქვეყნებულ ტექსტებში მითითებულია შესაბამისი ფსალმუნები:

ესმნეს ყოველი სიტყუანი პირისა შენისანი (ფს. 137, 4);
ღმერთო... გამოაჩინე პირი შენი ჩვენ ზედა (ფს. 66, 2);
აღვიმსთოთ წინაშე პირსა მისსა აღსაარებითა (ფს. 94, 2);
გამოგიძია შენ პირმან ჩემმან პირი შენი, უფალო (ფს. 26, 8) ;
სიმართლითა ჩემითა ვეჩუენო პირსა შენსა (ფს. 16, 15);
ჭეშმარიტებაჲ ვიდოდიან წინაშე პირსა შენსა (ფს. 88, 15);
წრფელთა იხილონ პირი შენი (ფს. 10, 7)...

და ასე ბოლომდე ორივე საგალობელში[55]. A-85 ხელნაწერი კრებულის (1233 წ.) შემდგენლის, აბუსერისძე ტბელის, მინაწერში კი ნათქვამია: "პიროვანნი საქცევნი ფსალმუნისაგან აღმოტუფრნა, საღმრთოჲთა გამოცხადებითა"[56]. პოლისემანტური ლექსემა "პირი" ამ კონტექსტში ყველა

მოსილებას ნიშნავს (ბერძნ. ἀνοίγω τὸ στόμα, ἄνοιξις τοῦ στόματος...) სპეციალისტთა მითითებით, სემიტური იდიომაა, რაც ბიბლიის ქართულ თარგმანში, ჩანს, ბერძნულის გზით დამკვიდრდა: ἀνοίξας δὲ Πέτρος τὸ στόμα – აღაღო პეტრე პირი თუსი და თქუა (საქმე 10, 34); ... ἀνοίξει τοῦ στόματός μου – [რაჲთა მომეცეს მე სიტყუაჲ] აღებასა პირისა ჩემისასა (ეფეს. 6, 19); ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν – მე მოგცე თქუენ პირი და სიბრძნე (ლკ. 21, 15) და სხვ. იხ. Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains, I. Edit. Joh. P. Louw and Eug. A. Nida, New York, 1989, 393 (33. 29).

[55] ნ. სულავა, XII-XIII სს-ის ქართ. ჰიმნოგრაფია, 317-325; 337-341.

[56] ნ. სულავა, XII-XIII სს-ის... 168. "საქცევი – ... საბრუნი კილო, ხმის ამაღლება ან დადაბლება, тонь, напевъ" (დ. ჩუბინაშვილი); "ხმის მისაბრუნ-მოსაბრუნი" (ივ. ჯავახიშვილი, ქართ. მუსიკის ისტ. 95-104); "საქცევი აერთიანებს ციკლს"... (ხათუნა მანაგაძე, წმ. ანდრია კრიტელის "სინანულის კანონის" ქართულ ძლისპირთა კომპოზიციური

შემთხვევაში "უფალს" მიემართება. ბერძნულში მას შეესატყვისება ან στόμα (τὰ ῥήματα τὸ στόμα τό σου სფ. 137, 4), ან τὸ πρόσωπον (უფრო ხშირად).

იოანე დამასკელის "გარდამოცემის" პირველი წიგნის XI თავში, რომლის სათაურიც, ეფრემით, არის "რაოდენნი-რაჲ ღმერთისათჳს ხორციელად ითქუმიან", იოანე დამასკელი საუბრობს "მარტივი და გამოუსახველი" საღმრთო ბუნების გამოხატვის შეუძლებლობაზე, თუ არა სახისმეტყველებით: "რაოდენი-რაჲ თქმულ არს ღმრთისათჳს კორციელად, ყოველივე სახისმეტყუელებით თქმულ არს"-ო და განმარტავს თითოეული ხორციელი ხატის სიმბოლურ მნიშვნელობას, ანუ ჩვენეულის გზით ზეჩვენეულის გამოთქმის აზრს – რას ნიშნავს "თუალნი და სახედველნი", რას – "ყური და სასმენელი", "პირისახე და ხელები", "საჭმელი და სასუმელი" და ა. შ. მათ შორის: "**ხოლო პირად და კმად გამოცხადებასა განზრახვისა მისისასა უწოდთ**, რამეთუ ჩუენ განზრახვათა გულისათა პირისა მიერ და კმისა გამოვაცხადებთ".[57] მაშასადამე, **პირი** და **კმა** სიმბოლოა ღვთის განზრახვის (βούλησις) გამოცხადებისა.

მთელი პიმნოგრაფიული მემკვიდრეობა მოწმობს, რომ საგალობელი – სადიდებელი ღვთისა, წმინდა შესაწირავი, ამავე დროს ღვთის მადლით ნაბოძები, **ღვთის პირით ნაკარნახევი სიტყვაა, ღვთიური განზრახვის გახმოვანებაა** შემომქმედის მიერ[58]. ვფიქრობთ, ასეა გააზრებული ტერმინი "ძლისპირი", ანუ ეს არის "ღვთისპირი". ქართულში მრავალი მნიშვნელობის მქონე სიტყვა **ძალი** აქ სულიწმიდის ღვთაებრივი სახელია, რომელსაც განმარტება არ სჭირდება, მაგრამ იოანე პეტრიწის სიტყვებს მაინც მოვიხმობთ: "**ძალად სულსა ზესთა წმინდასა** და უფროჲს ხოლო მაწმიდობელსა

თავისებურებები. კრებულში: "ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 2". ტ. I, თბ., ლოგოსი, 2009, 426-427).

[57] წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა", ორი ძველი ქართული თარგმანი (წმ. ეფრემ მცირისა და წმ. არსენ იყალთოელისა) გამოსაცემად მოამზადეს რომან მიმინოშვილმა და მაია რაფავამ. წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო მაია რაფავამ. თბ., 2000, 62-63.

[58] შდრ. II შჯულთა 31, 19: 120 წლის მოსე წინასწარმეტყველს ღვთისგან ეუწყა, რომ მისი სიცოცხლის დღენი სრულდება. უფალი კარნახობს მოსეს გალობის ტექსტს, რომელიც არ უნდა დაივიწყონ ისრაელიანებმა: "ან დაწერენ სიტყუანი ამის გალობისანი და ასწავე ძეთა ისრაელისათა და შედევით ესე პირსა მათსა, რაჲთა იქმნეს ჩემდა გალობაჲ ესე სანამებელად ძეთა მიმართ ისრაელისათა (– καὶ ἐμβαλεῖτε αὐτὴν εἰς τὸ στόμα αὐτῶν, ἵνα γένεταί μοι ἡ ᾠδὴ αὕτη εἰς μαρτύριον ἐν υἱοῖς Ισραηλ) – ნიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი, 2. 1990. A-1108, G –კატენებიანი ბიბლია (XII ს.).

ზენათაცა ძალთასა, რამეთუ ამის *ღმრთისა სულისა* მიერ, **რომელ არს ძალი**, იპყრობიან მყოფობანი არსთანი ძესა შორის[59].

ყოველივე ზემოთ აღნიშნული უფლებას გვაძლევს დავსვათ კითხვა: რამდენად არის შესაძლებელი ადრებიზანტიური ჰიმნოგრაფიის უდიდესი კერის – იერუსალიმის საბაწმიდის მონასტრის წმინდა მამათა სახელთან დაკავშირებული საღვთისმეტყველო-ჰიმნოგრაფიული ტერმინი "ძლისპირი" თავის თავდაპირველ გააზრებაში გულისხმობდეს პირს, დამწყებს, ან საკრავის პირველ სიმს, ან, საზოგადოდ, სიმებიან საკრავს, მიუხედავად იმისა, რომ ის საგალობლის რიტმულ-მელოდიურ სტრუქტურას განსაზღვრავს. ეს რომ ასე არ არის, ამაზე მოგვიანებით გავრცელებული ფორმა "სძლისპირიც" მეტყველებს, რომელშიც, ეჭვი არ არის, "ღვთისმშობლისანი" მოიაზრება. ეს ჩანს კორნელი კეკელიძის განმარტებაშიც: "სძლის (невесты) პირი".

ღვთისმსახურთათვის და მეცნიერ-მკვლევართათვის კარგადაა ცნობილი, რომ ძველი ქართული "ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი" ძლისპირთა კრებულების განსაკუთრებული ტიპია, რომელიც სტრუქტურული თვალსაზრისით, "კომბინირებული შედგენილობით" (ელ. მეტრეველი) განსხვავდება ბერძნულ-სლავური ირმოლოგიონებისაგან, რომლებშიც მხოლოდ ძლისპირები – ირმოსებია. ქართულ "ძლისპირნსა და ღმრთისმშობლისანში" კი ყოველ ძლისპირს მოსდევს "ღმრთისმშობლისა" – შესხმა, რომელიც სრულდებოდა ყოველი გალობის შემდეგ. გარდა ამისა, ვიცით, რომ "ღმრთისმშობლისაჲ" ეწოდებოდა სრულ კანონს ("დაუჯდომელი" – აკათისტო, იგალობებოდა სადღესასწაულო დღეებში), "ღმრთისმშობლისაჲ" არის კანონის დამასრულებელი მე-9 ოდაც. ამ საგალობელთა ტექსტებში ღმრთისმშობლისადმი მიმართვის მარადიული ფორმებია: "სძალო უსძლოო", "გადიდებთ შენ, ზეცისა სძალსა", "სძალო ღმრთისაო", "სძალო წმიდაო და დედაო უსძლოო", "უბინოო სძალო უქორწინებელო" და სხვ.[60]. საფიქრებელია, რომ ასეთ კრებულებს და საგალობლებს საეკლესიო პრაქტიკაში "სძლისპირნის" სახელითაც მოიხსენიებდნენ და იქნებ ასე დამკვიდრდა საურთიერთო მეტყველებაში. XVII-XVIII სს-ის ძეგლებში, უმრავლეს შემთხვევაში, რუსთაველის კომისიის მასალების მიხედვით, სწორედ ეს ფორმა დასტურდება. "სძლისპირს" ხმა-

---

[59] იოანე პეტრიწის შრომები, II. განმარტებაჲ პროკლესათუს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათუს. ე. ნ. ბოლო-სიტყუაჲ, ტექსტი გამოსცეს და გმოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. თბ., 1937, 210.

[60] ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი, ორი ძველი რედაქცია X-XI სს-ის ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო ელ. მეტრეველმა. თბ., მეცნიერება, 1971; აგრ. ნევმირებული ძლისპირნი (X-XI სს. ხელნ. A-603), 1982.

რობს ანტონ კათალიკოსიც[61]. ასეთივე სურათია ამ ძეგლებზე დამყარებულ XIX-XX სს-ის დასაწყისის სამუსიკო- სამგალობლო და სამეცნიერო ლიტერატურაშიც.

მსგავსი საფუძველი შეიძლება ჰქონდეს ფორმა "ძილისპირის" განვითარებასაც. მართალია, დავით ჩუბინაშვილი მას "მდაბიურს" უწოდებს, მაგრამ ამ ცვლილებაში მორწმუნეთა ცნობიერებითი აღქმაც შეიძლება იგულისხმებოდეს და საღვთისმსახურო პრაქტიკაც.

საცისკრო ლოცვა, რომელიც წინ უძღვის განთიადის წირვას, ღამით სრულდება. ეს არის ლოცვა "განთიად და მიმწუხრი" სათქმელი. გარდა ამისა, სერობაზე, მართლმადიდებელი ეკლესიის ყოველდღიური ღვთისმსახურების ბოლო ნაწილზე, მწუხრის ლოცვის შემდეგ, იგალობება და იკითხება ფსალმუნები, დიდებისმეტყველება, სარწმუნოების სიმბოლო, პიმნოგრაფიული კანონი, ღვთისმშობლის ლოცვები და ლოცვები ძილის წინ[62]. ამდენად, შესაძლებელია, რომ ტერმინის ეს სამი ვარიანტი თავდაპირველად მხოლოდ პირობითად, პრაქტიკული ლიტურგიკული დანიშნულების შესაბამისად, საეკლესიო მსახურებაში სახელდებოდა ცალკეულ შემთხვევებში საჭირო ტექსტის შემცველი საღვთისმეტყველო წიგნები, რაც შემდგომ განზოგადდა. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენთვის ცნობილი უადრესი დადასტურება "ძილისპირის" მოხსენიებისა, XIII ს-ის A-85 (1233 წ.) ხელნაწერის მონაცემია. კრებულში, რომლის შემდგენელ-რედაქტორადაც აბუსერისძე ტბელი სახელდება, შესულია მისი ორიგინალური თხზულება "სასწაულნი წმიდისა მთავარმოწამისა გიორგისნი". თხზულების ბოლოს დართული ანდერძი გვაუწყებს: "ესე **ძილისპირნი** და სტიქარონნი მე დავსხენ ამით ყოვლითა შემატებულითა..."[63]. ეს რომ შემთხვევითი არ არის, მოწმობს ასევე XIII ს-ის ხელნაწერი Sin-70, რომელიც აღმოაჩინა და აღწერა ნიკო მარმა 1902 წელს, სინაზე მოგზაურობის დროს. მარის გადმონაწერით ისარგებლა პავლე ინგოროყვამ და მისგან ივანე ჯავახიშვილმა[64].

---

[61] მასალა გადაგვიმოწმა რუსთაველის კომისიის წევრმა ქეთევან მუსერიძემ, რისთვისაც ულრმეს მადლობას მოვახსენებთ. "ჰსძლისპირის" შესახებ იხ. აქვე, სქ. 4.

[62] საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლ. ლექსიკონი, 2007, s. v. სერობა.

[63] წმ. გიორგი ძველ ქართ. მწერლობაში, 1991, 267. ხელნაწერში და პირველ პუბლიკაციაში: ესე ძილის პირნი. ლ. მუსხელიშვილი, აბუსერისძე ტბელი, ბოლოკ-ბასილის მშენებლობა შუარტყალში და აბუსერისძეთა საგვარეულო მატიანე, თბ., 1941, 41; 68. ნ. სულავას გამოცემის მიხედვით "ესე ძლისპირნი... XII-XIII სს-ის ქართ. პიმნოგრაფია, 146. A-85, 350r-351r - საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ხელნაწერი.

[64] ივ. ჯავახიშვილი წერს: "არსენი მონაზონის ანდერძის ქართ. ტექსტი მომყავს პ. ინგოროყვას გადმონაწერით, რომელიც ნ. მარრის ხელნ. აღწერილობითგან არის ამოღებული". ქართული მუსიკის ისტორიის... გვ. 226, სქ. 1.

ხელნაწერი "მარხვანი" შეიცავს არსენი ბერ-მონაზონის ანდერძს. მის მიერ ანდრია კრიტელის "სინანულის კანონის" მესამედ თარგმნის თაობაზე. არსენი მონაზონი უდიდესი მოკრძალებით ასახელებს "მისი კადნიერების" მიზეზს: ეფთვიმე მთაწმინდელს დედნის სრული თარგმანი არ მოუცია და, გარდა ამისა, სინანულის დასდებლები შეუმატებია, "ამასთანა კმისაგანცა თჳსისა და **ძილის პირთაგანცა** შეეცვალნეს"-ო. გიორგი მთაწმინდელს კი – "კმაჲ არა შეეცვალა, გარნა თჳსთა **ძილისპირთა** ზედა თარგმნაჲ არცა მას გულს ედგინა"-ო. და შემდგომ: "მდაბალმან მონაზონმან არსენიმ ვიკადრე მესამედ თარგმნაჲ ამათი, უცვალებელად თჳსისა კმისაგან თჳთ მათვე **ძილისპირთა** ზედა მათთა". არსენი ამბობს, რომ ღვთივდაცულმა მეფემ (დავით აღმაშენებელმა) მე – თარგმნა, ხოლო ქართლის კათალიკოსს იოვანეს "კმისა დადებისა კელყოფაჲ გუბრძანა, ვინაჲთგან უცხონი იყვნეს ენისა ჩუენისაგან **ძილისპირნი** ამათნი"[65]. XIII ს-ის ავტოგრაფულ გელათურ (A-85) და სინურ (Sin-70) ხელნაწერებში მრავალგზის მოხსენიებულ ტერმინს, ძნელია, "მდაბიური" ვუწოდოთ.

როგორც ვთქვით, არაიშვიათად **ძლისპირი** განიმარტება შესატყვისი ბერძნული ტერმინით – εἰρμός.

ძველი ბერძნული მნიშვნელობა სიტყვისა εἰρμός – არის წყება, რიგი; შეკავშირებული, გაბმული თანმიმდევრობა; უწყვეტობა, ჯაჭვი (მიზეზთა ჯაჭვი; ლოგიკური თანმიმდევრობა; მოვლენათა, შემთხვევათა კავშირი და ა. შ.), ბიზანტიურ ლიტურგიკულ ჰიმნოგრაფიულ ტერმინოლოგიაში იძენს "ნიმუშის", "მოდელის" გაგებას და მყარად უკავშირდება სამგალობლო ხელოვნებას – თუმცა ინარჩუნებს ძირეულ ლექსიკურ მნიშვნელობას. მომდინარეობს ზმნიდან εἴρω – ვაერთებ, ვკრავ, ვაკავშირებ, განვალაგებ, ერთად ვაწყობ, ვუფარდებ, ვუხამებ, თანმიმდევრულად განვაწყობ და ა. შ.[66] ირმოსის ძველი ქართული ნათარგმნი ვარიანტებიც ამ მნიშვნელო-

---

[65] ივ. ჯავახიშვილი, ქართული მუსიკის ისტორიის... გვ. 225-227.

[66] Γ. Δ. ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗ: εἰρμός < εἴρω "συνδέω, συναρμόζω" < *ἔρ-jω < IE ser *τοποθετώ στη σειρά" – განვაწყობ, რიგში ვალაგებ. Λεξικό της Νέας Ελληνικής γλώσσας, Αθήνα 2002. ამავე ზმნასთან აკავშირებს ირმოსს ფრისკი: H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, 1960; სოფოკლესი: Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Period. New-York-Leipzig, 1904; ლამპე: A Patristic Greek Lexicon ed. by G. W. H. Lampe; დიუკანჟი: Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis, Auctore Carolo Du Fresne, Domino Du Cange, I, Parisiis et Lipsiea, 1905. s. v. εἰρμός; Jacobi-ის ეტიმოლოგიით: ზმნიდან εἴρω = συνδέω, συνάπτω (ვაკავშირებ, ვაერთებ; ვამოლიანებ...), რომელიც მიგვანიშნებსო ურთიერთკავშირზე, შეთანხმებულ, ურთიერთგანმაპირობებელ თანმიმდევრობაზე (συνάφεια, ἀκολουθία), და სარწმუნოდ არ თვლის ტერმინის ნარმომავლობას ზმნიდან εἴρω = λέγω, ὁμιλῶ (ვამბობ, ვსაუბრობ, ვქადაგებ...) – J. L. Jacobi. Zur Geschichte des griechischen Kirchenliedes, Zeitschrift für Kirchengeschlichte 5 (1882), 183.

ბებზე მიანიშნებს: "შენყობითი წესი" (კაც. შეს.), "შენყობითი მორთულება" (პეტრინი), "მწყობრი", "მემწყობრე", "წესსა ზედა წარმართებული" (ანდრ. კრიტ.)[67] და სხვ.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ტერმინი **ძლისპირი**, ნათარგმნი თუ ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის ლექსიკაში, არ ჩანს **ირმოსით** ჩანაცვლებული მას შემდეგაც კი, რაც ქართულმა ეკლესიამ შეიცვალა ორიენტაცია და ღვთისმსახურების კონსტანტინოპოლური წესი შემოიღო, ნაცვლად იერუსალიმურისა; როდესაც პრაქტიკაში მკვიდრდება ბერძნული ტიპი ირმოლოგიონისა და ხმარებიდან გამოდის იადგარი, **ძლისპირი** უცვლელ ტერმინად რჩება ყველა დროისათვის.

ირმოსი – პირველი ტროპარი, რომელიც განსაზღვრავს საგალობლის თემას, რიტმს, საზომს, კილოს – კანონის ყველა ოდისათვის, მიუთითებს თანმიმდევრობაზეც (ἀκολουθία) და ერთ მთლიანობაზეც. მასში უპირველეს ყოვლისა იგულისხმება მწყობრი ერთობა ოდებისა, განმეორადობა, ძირითადი, უცვლელი წარმმართველი *წესისა გალობის თხზვისა*, ანუ არის სახელმძღვანელო პრინციპი, კანონიკური მოდელი მელურგისა თუ მელოდოსისთვის. მაშინ, როდესაც ძველი ქართული ტერმინი **ძლისპირი**, პრაქტიკული ფუნქციის თვალსაზრისით სრულიად იდენტური ბერძნული ირმოსისა, ჩვენს ხედვას წარმართავს არა მიწიერი მთხზველის, მელოდოსის, არამედ ზეციური შემოქმედისკენ, რომლის პირითაც უნდა იმეტყველოს "შემწირველმა გალობისა".

დაბოლოს, ვიტყვით, რომ ძველი ქართველი ღვთისმეტყველნი, ქრისტიანობის დამკვიდრების ადრეულ ეტაპზე, უმნიშვნელოვანეს საკრალურ ტერმინებს მხოლოდ კი არ თარგმნიდნენ ან უცვლელად გადმოჰქონდათ სხვათა ენიდან, არამედ მთელი სისრულით გააზრებულ, კანონიკური ღვთისმეტყველების ღრმა ცოდნით და იდეოლოგიური წანააღმდეგობებით აღსავსე ვითარების გათვალისწინებით ქმნიდნენ მათ და ამკვიდრებდნენ მშობლიურ ენაში. ამის ნათელი მაგალითია ტერმინებიც: ნათლისცემა და ნათლისღება, როდესაც ცნებითი ღირებულება მიენიჭა არა ბერძნულ βάπτισμα, βαπτίζω-ს (განბანვა), ან σταῦρος-ს "ჯვარი" (крещение), არამედ φώτισμα, φωτίζω-ს (φῶς – ნათელი) – ღვთაებრივი ნათლის გადმოსვლას, მესიანისტურ ნათლის-ცემას და ნათელ-ღებას, როგორც უმთავრეს საფე-

---

[67] ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი, ს. ყაუხჩიშვილის საერთო რედაქციით. პასუხისმგებელი რედაქტორი ლ. კვირიკაშვილი, ტ. II, თბ., ლოგოსი, 2003; პავლე ინგოროყვა ქართულ სალექსო ტერმინებს – "ნყობილი", "ნყობილი სიტყვა" ბერძნულ εἰρμός-თან აკავშირებს. ნ. მახარაძე, ქართ. სალექსო ტერმინ... (წყობილი სიტყვა, ლექსი), 27-28.

ხურს საიდუმლოს აღსრულებისა[68]. ეს იყო თავისთავადი და დამოუკიდებელი გზა საღვთისმეტყველო ტერმინთშემოქმედებისა ქართულ ქრისტიანულ აზროვნებაში.

Neli Makharadze

G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, Tbilisi

INTERPRETATION OF THE TERM ძლისპირი "DZLISPIRI" (HIRMOS)

"Dzlispiri' (Hirmos) the oldest Georgian fundamental term of the liturgical hymnography poetry (the first troparion an original ᾠδή) is attested in Old Georgian manuscripts, in the publications of the texts and in the dictionaries in several variants: *dzlispiri, sdzlispiri* and *dzilispiri*. This situation is explained by the fact that the initial meaning of this term has become vague. As to its initial meaning the Georgian polysemantic word "dzali" – the string of a musical instrument – considered to be the basis of this term, while the second part of the word "piri" (პირი) – with meaning "pirveli', the first part, the initial part, the starting part. In general, it is considered to mean "a string instrument" at large (K. Kekelidze).

Apparently, the latter interpretation hardly may be considered to be appropriate: it is universally known that the Orthodox Christian Church, starting from the most early Christian period, and continuing throughout the time-span of the entire middle Ages, prohibits and drastically opposes the use of the string instruments and of the instrumental music at large, in the Church, inasmuch as the Christian Church considers them to be "the attributes of the pagan idols"; recognizes only the spiritual chanting with human voice (πνευματικαὶ ᾠδαί), acknowledges the praise of God in one's heart (ψάλλοντες ἐν τῇ καρδίᾳ).

According to the doctrines of the holy fathers of the Church (Joannes Chrysostomus, Gregorius of Nyssa, Basilius of Caesarea, Maximus the Confessor...) and the canonical teachings, *hirmos* is created by the conferring of the Holy Spirit's blessing, is received by the composer through the divine manifestation, is prompted with the mouth of God (διὰ τοῦ στόματος τοῦ Θεοῦ) and is the spiritual word – the praise, the hymn, "the Sacred pure sacrifice" (Dionysius the Areopagite), the collective service to God by the celestial forces and by humans (μία εὐχαριστία, ἓν ἀγαλλίαμα, μία εὐφρόσυνος χοροστασία – Chrysostomus). This is attested by the entire hymnography heritage – Greek and non-Greek alike. It follows from this that the old

[68] ნ. მახარაძე, ძველი ქართული ტერმინი ნათლის-ცემა და მისი ბერძნული შესატყვისი, თსუ შრომები: არქეოლოგია, ბიზანტინისტიკა, კლასიკური ფილოლოგია - №249. თბ., 1984, 423-437.

Georgian term *dzlispiri <dzalispiri* – for every ode of the canon determining the theme, the mode, the metric structure, refers – according to my supposition – to the celestial divine creator of the hymn; hence it is not the term denoting the string of the musical instrument. The term *"dzlispiri"* is neither the translation of the Greek word *hirmos*. The lexeme "dzali" has several meanings. In this case it means Δύναμις "the Supernatural Divine Power". The second part of the term *dzalis – piri* is *piri* and it means *mouth*. The composite in its entity ought to be interpreted to make up the biblical metaphoric concept "ღვთისპირი" – "God's-mouth" (στόμα τοῦ Θεοῦ – mouth of God); it means that the "intention' (βούλησις) of God is being declared by means of the words of human language (Joannes of Damascus), as this προεῖπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαυὶδ "was told by the holy Spirit with/by the mouth of Davit" (Acts. I, 16).

დამანა მელიქიშვილი

თსუ, პროფესორი-ემერიტუსი

ანა ხარანაული

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

ძველქართულ-ძველბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტური ლექსიკონი[1]

(შაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, თბილისი, 2010)

ქართული მეცნიერული ენა, ისევე, როგორც ევროპული, დიდადაა დავალებული ბერძნული ენისაგან. ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგია საუკუნეების განმავლობაში ყალიბდებოდა ბიზანტიურ ქრისტიანულ სამყაროსთან კონტაქტში. ბერძნულ ცივილიზაციასთან მჭიდრო კაცშირმა, ელინური (ანტიკური) ეპოქიდან მოყოლებული, განსაკუთრებით კი, საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ, მთელი ბიზანტიური ეპოქის მანძილზე, ქართული მწიგნობრულ-მეცნიერული ენის ჩამოყალიბება განაპირობა. ეს, იოანე პეტრიწის სიტყვებით რომ ვთქვათ, "გონიერ ხედვათა მომმარჯვი ენა", რომელშიც "ყოველსავე თუსი სახელი ჰრქუან, შესაბამი თუსისა არსებისაჲ", ელინ ფილოსოფოსთა თუ ბიზანტიელ თეოლოგთა თაობების მიერ საუკუნეების განმავლობაში მუშავდებოდა და კვებავდა დასავლური თუ

---

[1] ძველქართულ-ძველბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტური ლექსიკონი მომზადდა და გამოიცა ქართველოლოგიის, ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების ფონდის (რუსთაველის ფონდის) ფინანსური ხელშეწყობით (პროექტი № 011-08; 2006-200966.; პროექტის ავტორი და მეცნიერ-ხელმძღვანელი – დამანა მელიქიშვილი).

აღმოსავლური ქრისტიანული სამყაროს ენებს. ბერძნული ტერმინოლოგიური მოდელები, ბერძნული ტერმინების სემანტიკური და ფორმალური კალკებია დამკვიდრებული ამ ენების, ისევე, როგორც ქართული სამეცნიერო ენის მიმოქცევაში.

ცნობილია, რომ ბერძნული ქრისტიანული თეოლოგიური ენა ელინური ფილოსოფიური ენის, ელინური ლოგიკური აპარატის გამოყენებით ჩამოყალიბდა. ვგულისხმობთ პლატონისა და არისტოტელეს და მათი კომენტატორების განმარტებებს (განსაკუთრებით არისტოტელეს "ორგანონის", ძირითადად კი "კატეგორიების" პორფირიოსის განმარტებებს). მაგრამ ისიც ცნობილია, რომ ეს ტერმინოლოგია შეიცავდა წინააღმდეგობებს ქრისტიანულ დოგმატებთან მიმართებით: ელინური ფილოსოფიური სისტემების, ძირითადად ნეოპლატონური ცნება-ტერმინების მნიშვნელობათა ტრანსფორმაცია ქრისტიანული თვალსაზრისით ხდებოდა თანდათან, ყალიბდებოდა მსოფლიო კრებებზე მწვალებლობებთან (რომელთა წარმოშობაც ძირითადად სწორედ ამ წინააღმდეგობებთან იყო დაკავშირებული) პოლემიკასა და ბრძოლის პროცესში, სიტყვიერი ფორმით განისაზღვრებოდა დოგმატურ ტერმინთა მნიშვნელობა, რადგანაც მწვალებლობები ძირითადად სწორედ ელინური (პლატონური) ფილოსოფიური ცნებითი აპარატის ორაზროვნებით იყო გამოწვეული. თეოლოგიური (დოგმატური) ტერმინების მნიშვნელობა და ცნებითი ღირებულება თანდათან იკვეთებოდა თვით ბიზანტიური ხანის ბერძნულ თეოლოგიურ ენაში. მის ნათელსაყოფად კმარა არისტოტელესეული οὐσία – ὑπόστασις სინონიმური წყვილის, ასევე, πνεῦμα – ψυχή-ს მნიშვნელობათა ქრისტიანული დოგმატიკის თვალთახედვით გადააზრიანების მაგალითიც: პირველზე საუბრობს ბასილი დიდი თავისი ძმის, ასევე დიდი კაბადოკიელი მამის, გრიგოლ ნოსელისადმი მიწერილ ერთ-ერთ ეპისტოლეში, მეორე წყვილის თარგმნის სირთულეზე კი თავის ერთ-ერთ "ანდერძში" მიუთითებს შავი მთის დიდი ქართველი მოღვაწე, ეფრემ მცირე, რომელიც ბერძენთა ენის "სიღრმეს" უსვამს ხაზს და და ქართული ენის "ულონოებად" მიაჩნია ამ ორი განსხვავებული ცნება-ტერმინის ერთი ქართული შესატყვისით – "სულით" გადმოცემა.

ამიტომ გასაგებია, თუ რა სიძნელეებს აწყდებოდნენ პრეათონური პერიოდის პირველი ქართველი მთარგმნელები, რომელთაც ახლად უხდებოდათ ქართული სინამდვილისათვის სრულიად ახალ ცნებათათვის ქართული შესატყვისების ძიება. გარდა ამ პრობლემისა, მათ დამატებით პრობლემებს უქმნიდა თვით ბერძნულ ტერმინთა სინონიმიაც. ამიტომ სხვადასხვა დროისა და სხვადასხვა თხზულებათა თარგმანებში (ბერძენი ავტორების შესაბამისად) ერთი და იმავე ცნების სხვადასხვა შესატყვისით თარგმნა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო, რაც ასახულია წინამდებარე ლექსიკონში. ეს ლექსიკონი საშუალებას იძლევა თვალი გავადევნოთ და შევისწავლოთ ქარ-

თული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ცნება-ტერმინების თანდათანობით (VI ს.–XIII ს.) სისტემის სახით ჩამოყალიბება, დავინახოთ, თუ როგორ გაიაზრებს ყოველი მომდევნო მთარგმნელი ბერძნული ტერმინის შინაარსს.

ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის ქრისტიანიზაციის პროცესი, შეიძლება ითქვას, რომ დასრულდა წმ. იოანე დამასკელის სამნაწილიანი ფუნდამენტური ნაშრომით, "ცოდნის წყაროთი" ("Πηγή γνώσεως"), რომელშიც სუმირებულია და თავმოყრილი მთელი წინა ეპოქების ცოდნა, საეკლესიო "გარდამოცემისა" და მსოფლიო კრებებზე ჩამოყალიბებული და მიღებული დოგმატების ამსახველი ტერმინოლოგია (ლოგიკის, დოგმატიკის სფეროში, ცნობილია, რომ ამ თხზულების პირველი ნაწილის, "საფილოსოფიო თავების" არაპირდაპირი წყარო არისტოტელეს კატეგორიებია პორფირის და ამონიოს ერმისის განმარტებების გავლით); ამ ნაშრომის I ნაწილი "საფილოსოფიო თავები", რომელიც შუა საუკუნეებში "დიალექტიკის" სახელითაა ცნობილი, ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელის თარგმანითაა ჩვენამდე მორწეული, II ნაწილი – "მართლმადიდებელი სარწმუნოების უცილობელი გარდამოცემა", ასევე, ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელის თარგმანით, ხოლო III – წვალებათა ისტორია, რომლის მასალაც ლექსიკონში არსენ იყალთოელის უნიკალური კრებულიდან, "დოგმატიკონიდანაა" შესული, ყველა ზემოთჩამოთვლილი მასალა, ისევე, როგორც ნიკიტა სტითატის სომეხთა წვალების განმაქიქებელი თხზულების მასალაც მაია რაფავას დამუშავებულია; მანვე წარმოადგინა თეოფილაქტე ბულგარელის მარკოზის სახარების განმარტების მასალა იოანე ჭიმჭიმელის თარგმანით (ხელნაწ. A 404); გრიგოლ ნაზიანზელის რამდენიმე ჰომილიის ეფთჳმე ათონელისა და ეფრემ მცირის თარგმანის მასალა მ. რაფავასთან ერთად წარმოადგინა მ. მაჭავარიანმა; იოანე დამასკელის "ქრისტეს შორის ორთა ნებათათჳს" და ანასტასი სინელის "წინამძღვრის" (რომლებიც, ასევე, არსენის თარგმანით, და ეფთჳმე მთაწმიდელის დოგმატურ-პოლემიკური კომპილაციური თხზულება – 'წინამძღუარი" ნანა ჩიკვატიამ წარმოადგინა; გრიგოლ ნოსელის "დაბადებისათჳს კაცისა", "პასუხი ექუსთა დღეთათჳს" (გიორგი მთაწმიდელის თარგმანით), გრიგოლ ნეოკესარიელის "მეტაფრასი ეკლესიასტისაჲ" და "გრიგოლ ნეოკესარიელის ცხოვრება" (ეფრემ მცირის თარგმანებით, ხელნაწ. A 292, S 384), ასევე, მიტროფანე ზმჟრნელისა და ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელის ეკლესიასტეს განმარტებათაგან მასალა (ხელნაწ. A 61) ამოკრიბა ნანა მრევლიშვილმა; გელათის კატენებიანი ბიბლიის (ხელნაწ. A 1108) თეოდორიტე კვირელის განმარტებების მასალა მოამზადა ვ. ჯუღელმა, მანვე მოამზადა მაქსიმე აღმსარებლის არაავთენტური ნაშრომის "სარწმუნოებისათჳს" და მიქაელ

სუნკელ იერუსალიმელის "მართლისა სარწმუნოებისათჳს" ეფთუმე ათონელისეული თარგმანის მასალა.

რადგანაც ფილოსოფიური და თეოლოგიური ტერმინოლოგია გადაკვეთს ერთმანეთს, ხოლო ამ, ელინისტურიდან ბიზანტიურისკენ გარდამავალი პერიოდის ფილოსოფია (ნეო)პლატონურია, ამიტომ ლექსიკონის ფილოსოფიური მასალა თავისთავად განისაზღვრა ნეოპლატონური ფილოსოფიური ტექსტებით: ამონიოს ერმისი (იოანე ტარიჭისძის თარგმანით, მ. რაფავა), ნემესიოს ემესელის "ბუნებისათჳს კაცისა", (იოანე პეტრიწის თარგმანის მასალა – დ. მელიქიშვილი, ლ. გიგინეიშვილი) პროკლე დიადოხოსის "კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი" (იოანე პეტრიწის თარგმანითა და განმარტებით ამოკრიბა და დაამუშავა დამანა მელიქიშვილმა); აქვე შემოდის არეოპაგიტული კორპუსი, რომელიც, ასევე, ელინური სიტყვიერი აპარატისაგან არის დავალებული, ოღონდ ქრისტიანიზებული შინაარსით (მასალა ამოკრიბა ვ. ჯუღელმა და დაამუშავა დ. მელიქიშვილმა); ლექსიკონი გაამდიდრა ვ. ჯუღელის მიერ წარმოდგენილმა გელათის კატენებიანი ბიბლიის თეოდორიტე კვირელისეულმა "კითხვა-მიგებათა" დიდძალმა მასალამ, ასევე, "ლევიტელთა" წიგნის კატენების მასალამ (ა. ხარანაული), ხოლო ლელა ხოფერიამ მოგვაწოდა მაქსიმე აღმსარებლის "პიროსთან სიტყვისგების" ეფთუმე ათონელისა და გელათური თარგმანის (ქუთ. №14) მნიშვნელოვანი მასალა. მოპოვებული მასალის გაცხრილვა, კლასიფიცირება, სალექსიკონო ერთეულების მნიშვნელობათა დაზუსტება და ქართული და ბერძნული კონტექსტების დამუშავება იკისრა პასუხისმგებელმა რედაქტორმა, ანა ხარანაულმა; მანვე, ლ. გიგინეიშვილთან და ვ. ჯუღელთან ერთად, გამართა ბერძნული სალექსიკონო ერთეულები.

სალექსიკონო მასალა შემოისაზღვრა V-XII საუკუნეების ქრისტიანული ეგზეგეტიკით, დოგმატური და პოლემიკური ტექსტებით, რომელთა ავტორებია ძირითადად ბასილი დიდი, გრიგოლ ნოსელი, სევერიანე გაბალოვნელი, გრიგოლ ნეოკესარიელი, ეპიფანე კვიპრელი, იოანე დამასკელი, ანასტასი სინელი, ნიკიტა სტითატი, თეოფილაქტე ბულგარელი ეს პერიოდი აღინიშნება სწორედ ფილოსოფიური და თეოლოგიური ლიტერატურისა და ასევე ეგზეგეტიკური, დოგმატიკური ლიტერატურის თარგმანების მოზღვავებით. მთარგმნელებია: ათონამდელი უცნობი მოღვაწენი, ეფთუმე და გიორგი მთაწმიდელები, თეოფილე ხუცსმონაზონი, ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი, იოანე ტარიჭისძე, იოანე ჭიმჭიმელი, უცნობი გელათელი მოღვაწე...

ლექსიკონში წარმოდგენილია ლოგიკური, დოგმატური, ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური, ნეოპლატონური ტერმინოლოგია სათანადო გან-

მარტებებით სინონიმებისა და ომონიმების, ასევე, ზოგ შემთხვევაში, ანტონიმების ჩვენებით.

ტექსტების შერჩევისას, პირველ რიგში, გათვალისწინებულია ისეთი კონტექსტები, რომლებშიც ცნების დეფინიციაა მოცემული; მასალა დალაგებულია დარგებისა და მნიშვნელობების მიხედვით.

ლექსიკონი იძლევა საშუალებას თვალი გავადევნოთ თითოეული ფილოსოფიური და თეოლოგიური ტერმინის განვითარებას და ცნებითი ღირებულების ჩამოყალიბებას, იმას, თუ რა აზრს დებს ავტორი/მთარგმნელი მის მიერ ნაწარმოებ ტერმინში, აკეთებს აზრობრივ თარგმანს, თუ ახდენს ბერძნული ტერმინის კალკირებას და რატომ.

მიუხედავად ავტორთა და თხზულებათა სიმრავლისა, ლექსიკონის მთავარი ღერძი მაინც იოანე დამასკელის შრომები, არეოპაგიტული კორპუსი და პროკლე დიადოხოსის იოანე პეტრიწისეული თარგმანია კომენტარებითურთ.

მასალის შერჩევის პრინციპები

მასალა, რომელსაც ლექსიკონი ეყრდნობა, რამდენიმე პრინციპითაა შერჩეული:

1. ბიზანტიური მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები: ასეთ შემთხვევაში დედნის ეკვივალენტის არსებობა ამარტივებს სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობის დადგენას და ლექსიკონის მომხმარებელი ნაკლებადაა დამოკიდებული კონტექსტის ლექსიკონის შემდგენლისეულ ინტერპრეტაციაზე;

2. ფილოსოფიური და დოგმატურ-ეგზეგეტიკური ხასიათის ტექსტები, რომელთა ჟანრიც სპეციალურ ენას მოითხოვს და უფრო დატვირთულია საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიური ლექსიკით;

3. ქრონოლოგიური პრინციპით: შევეცადეთ წარმოჩენილიყო ქართული საღვთისმეტყველო სკოლებისა და მთარგმნელობითი გამოცდილების ყველა ძირითადი ეტაპი: წინარეათონური, ათონური, შავი მთის და ბოლოს, გელათის სკოლა, სადაც ლექსიკა უკვე ტერმინოლოგიურ სიმაღლემდე ავიდა და მეცნიერული ენის (ტერმინოლოგიის) ფორმალურ-სემანტიკური სისტემა ჩამოყალიბდა.

სალექსიკონო ერთეული

L სალვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტერმინი და საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური სემანტიკის მქონე ლექსიკური ერთეული.

ტერმინი სპეციალური დანიშნულების ლექსიკური ერთეულია, რომელიც ფორმალურ-სემანტიკური სისტემურობით ხასიათდება. ტერმინს თავისი ავტორი ჰყავს, გარკვეულ სისტემაში იგი იშვიათად იცვლება სინონიმით, თავადაც იშვიათად იხმარება სხვა მნიშვნელობით, ტერმინიდან

იქმნება დერივატების ჯაჭვი – სემანტიკური ბუდეები, ტერმინოლოგიის განვითარება სპეციალური ენის განვითარების მახასიათებელია... სხვა შემთხვევაში საქმე გვაქვს ლექსიკურ ერთეულთან, რომელსაც საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიურ მნიშვნელობას სძენს კონტექსტი. ამგვარ ლექსიკასთან გვაქვს საქმე მაგ. ბიბლიის ტექსტებში და მის ძველ ქართულ თარგმანებში, სადაც, შეიძლება ითქვას, რომ საკუთრივ საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია არ არის წარმოდგენილი. ამიტომ ბიბლიის წიგნები, გელათის კატენური კრებულის გარდა, ლექსიკონში შესული არ არის.

მოცემულ ლექსიკონში, ერთი მხრივ, შეტანილია საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტერმინოლოგია, მეორე მხრივ კი – ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც გარკვეულ კონტექსტებში სპეციფიკური, საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიური შინაარსის მატარებელნი არიან. კონტექსტები, რამდენადაც შესაძლებელია, ვრცელი სახითაა მოყვანილი, რათა მომხმარებელს არა მხოლოდ ტერმინის ვიწრო მნიშვნელობის გაგება, არამედ მოცემული ფილოსოფიური/თეოლოგიური ხედვის გააზრება გაუადვილდეს.

II. სალექსიკონო ერთეული და ლექსიკონის ერთიანი სახის საკითხი.

ღვთისმეტყველება უაღრესად ფართო სემანტიკურ სპექტრს მოიცავს, რომელიც სხვადასხვა თემატური ჯგუფებისაგან შედგება. ლექსიკონი მთელ ამ სპექტრს, ცხადია, ვერ ფარავს. მასში არ შედის, მაგ. ლიტურგიკული, რიტუალური ტერმინოლოგია, ტაძრის არქიტექტურის ტერმინები იმ ტექსტებიდანაც კი, რომლებიც ლექსიკონისთვის გამოყენებულია. ნაკლებად შედის ანთროპოლოგიური (სომატური), ასევე ტერმინები მისტიკისა და ასკეტიკის სფეროდან.

ლექსიკონის მიზანი იყო, რომ ლექსიკონი მხოლოდ ცალკეული სალექსიკონო ერთეულის ჯამი კი არ ყოფილიყო, არამედ მკითხველისათვის ტერმინქმნადობის პროცესიც და სემანტიკური კავშირებიც თვალსაჩინოდ წარმოგვედგინა. ამისათვის სალექსიკონო ერთეულების ძირებს და მაწარმოებელ აფიქსებს (ძირითადად ზმნისწინებს) გამოვყოფთ (მაგ. გა-გონება, გა-მგონე, გა-საგონო, გა-გონებული...).

ის, რომ სალექსიკონო მასალა ფართო ქრონოლოგიურ სპექტრს მოიცავს, და რომ მასალა ერთადაა თავმოყრილი, ჩვენი აზრით, კარგად წარმოაჩენს ქართულის, როგორც მწიგნობრული და როგორც სპეციალური ენის ჩამოყალიბებისა და განვითარების პროცესს.

III. სალექსიკონო ერთეული და მისი განმარტება: 1. ყველა ტერმინი ერთნაირად პროდუქტიული არ არის, მისი გაგებაც მეტ-ნაკლებ განსხვავებას იძლევა. ამიტომ, ცხადია, ყველა ტერმინის განმარტება არ იქნება თანაბარი ზომისა და ერთგვარი აგებულებისა; 2. ტერმინს, როგორც ლექსიკურ ერთეულს, ცხადია, აქვს თავისი პირველადი და ყოფითი მნიშვნელო-

ბები. ეს მნიშვნელობები ლექსიკონში არ მოგვყავს (ან მოგვყავს იშვიათად, მნიშვნელობის გააზრების გაადვილების მიზნით); 3. ზოგ შემთხვევაში ტერმინს მნიშვნელობა არ მიეთითება: ა) ან იმიტომ, რომ ეს მნიშვნელობა არ განსხვავდება ამავე ძირიდან ნაწარმოები მეზობელი სალექსიკონო ერთეულის მნიშვნელობისგან, ბ) ან იმიტომ, რომ თავად ტერმინია უაღრესად გამჭვირვალე, მოტივირებული და განმარტებას თავადვე შეიცავს, გ) ან – ამ ტერმინის მნიშვნელობა არ შეცვლილა თანამედროვე ქართულში და, ბოლოს, დ) იმ მიზეზით, რომ შერჩეული კონტექსტები ხშირად თავადვე შეიცავენ ტერმინის დეფინიციას.

IV. **სალექსიკონო სტატია** შემდეგი სახისაა:

1. სალექსიკონო ერთეული: თუ ტერმინი ნაწარმოებია, ვუთითებთ იმ სიტყვასაც, საიდანაც მოხდა დერივაცია. ზმნური და სახელადი ფორმების გასარჩევად სახელად ფორმასთან გამოვყოფთ სახელობითი ბრუნვის ნიშანს. როდესაც საქმე გვაქვს ომონიმია/პოლისემიასთან, სალექსიკონო ერთეული სხვადასხვა სალექსიკონო სტატიაში ერთიანდება და ინომრება რომაული ციფრებით. სალექსიკონო ერთეულის გვერდით ფრჩხილებში მითითებულია **სინონიმი** და **ანტონიმი**, ასევე ის სიტყვა, რომელიც ფორმალურად ან სემანტიკურად საინტერესოა მოცემული ერთეულისთვის. მიგვაჩნია, რომ ამგვარი მითითებები სალექსიკონო ერთეულს სხვა ცნება-ტერმინებთან სინონიმიასა თუ ოპოზიციაში თვალსაჩინოდ წარმოადგენს და განმარტავს. ცალკეა გამოტანილი სალექსიკონო ერთეული მყარ და ხშირად ნახმარ შესიტყვებებში.

2. განმარტება: სალექსიკონო ერთეულს შეიძლება რამდენიმე მნიშვნელობა ჰქონდეს და, შესაბამისად, რამდენიმე განმარტება ერთვოდეს. განმარტებები მიეთითება ერთი ან რამდენიმე კონტექსტის წინ და დანომრილია. ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავებული მნიშვნელობების ნუმერაცია რომაული ციფრებით ხდება, ნაკლებად განსხვავებულებისა – არაბულით. სალექსიკონო ერთეულის განმარტებისას ამოსავალი ქართული სიტყვა და კონტექსტია.

3. ბერძნული ეკვივალენტი (//-ები): საზოგადოდ, ქართული სიტყვის მნიშვნელობის განსასაზღვრად, მაშინაც კი, როდესაც საქმე გვაქვს თარგმანთან, არასწორად მიგვაჩნია ბერძნულიდან ამოსვლა. მაგრამ, ზოგჯერ, განსაკუთრებით კი ნეოლოგიზმების შემთხვევაში, თარგმანის ადეკვატურობის ხარისხის გათვალისწინებით, ბერძნული სიტყვის მნიშვნელობის გავლენა გარდაუვალია და გამართლებულია კიდეც, რადგანაც მოგვიანო თარგმანებში ქართული ლექსიკური ერთეულები, განსაკუთრებით სპეციალურ ენაში უკვე ბერძნულის ნიმუშის შესაბამისად არის გადააზრებული (ამის თვალსაჩინო მაგალითი სიტყვა "აღმკულის" ხმარებაა იოანე პეტ-

რიწთან). როდესაც ქართული სიტყვა სხვაობს ბერძნული სიტყვის მნიშვნელობისგან და ამ განსხვავებას გადამწერს ვერ მივაწერთ, ბერძნული სიტყვის გვერდით მისი მნიშვნელობა მიეთითება.

4. კონტექსტი: პირველად მოცემულია ის კონტექსტი, რომელიც ტერმინის დეფინიციას შეიცავს. როდესაც სიტყვას ერთი მნიშვნელობა აქვს, კონტექსტები დალაგებულია მნიშვნელობების და ამ მნიშვნელობის ფარგლებში – ბერძნული შესატყვისის მიხედვით. როდესაც განსამარტავი სიტყვა სხვადასხვა მთარგმნელის მიერ თარგმნილ ერთსა და იმავე, თუმცა სხვადასხვა ულერადობის კონტექსტში გვხვდება, კონტექსტს აღარ ვიმეორებთ (გარდა იმ შემთხვევებისა, როდესაც სხვადასხვა მთარგმნელის მიერ გადმოცემულ წინადადებაში განსამარტავი სიტყვის მნიშვნელობა უკეთ ჩანს) და ამგვარ კონტექსტებს შორის პარალელურ ხაზს (//) ვსვამთ. როდესაც განსამარტავ სიტყვას პარალელურ თარგმანში სხვა ლექსიკური ერთეული ენაცვლება, კონტექსტის გვერდით მივუწერთ ამ ერთეულს თავის შესიტყვებაში. როდესაც ერთ კონტექსტში თავმოყრილია განსამარტავი სიტყვის ძირიდან ნაწარმოები სიტყვები, ანდა მისი სინონიმები, ან მსგავსი სემანტიკის სიტყვები, ასევე – გრამატიკული ფორმების განსასხვავებლად, ხშირად კონტექსტში ტერმინის მომდევნოდ ფრჩხილებში ბერძნულ შესატყვისებს ვუწერთ.

ვფიქრობთ, რომ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტირებული ლექსიკონი იდეალურ შემთხვევაში მთელ ქართულ მწიგნობრულ კულტურას უნდა ეყრდნობოდეს.

მაგალითისათვის წარმოვადგენთ ცნება-ტერმინის განვითარების სურათს ლექსიკონის მასალის მიხედვით.

არსება-ი – ἡ οὐσία არისტოტელი **არსებასა** სამად იტყუს: 1. პირველად იტყუს ნივთსა წინამდებარესა, რომელი თუთ თავით თუსით არა არს, ხოლო აქუს ძალი შექმნისა მიმართ; 2. და კუალად, მეორედ – გუარსა, რომლითა გუაროან იქმნების ნივთი; 3. მესამედ – ორთაგან: ნივთისა და გუარისა ქმნილსა, რომელ არს სულიერი *(ნეშეს., პეტრ., II; 36.14-18)*; **I. არსებობა – ἡ οὐσία** – არცა სულიერებითად, არცა ბუნებითობითად, არამედ **არსებად** მომყვანებელ არს ღმერთი *(არეოპ., სალმრ., ეფრ., 9.9)*; ვინაცა ამისითა სიმდიდრითა ჭეშმარიტად არსებად მოვიდა (εἰς οὐσίαν ἐλθών) *(არეოპ., ეპ., ეფრ., 4)*; – **τὸ εἶναι** – [ყოველთა შემოქმედმან] წამისყოფითა ნებისაჲთა **არსებად** მოიყვანა სიდიდე ესე ხილულთა ამათ *(ბას., ექუსთ., გ. ათ., 3, 25-26)*; მცენარენი იგი, რომელნი-იგი პირველ არა იყვნეს ქუეყანასა ზედა, მყისსა შინა **არსებად** მოვიდეს *(ბას., ექუსთ., გ. ათ., 56, 14-18)*; ერთბამად მიიღეს მაშინ **არსებაჲ** ყოველთაევე – დიდთა და მცირეთა *(ბას., ექუსთ., გ. ათ., 81, 27-28)*; სარწმუნოებით გულისკმა-

ვჰყოფთ არაარსისაგან **არსებად** საღმრთოჲთა ძლიერებითა მოყვანებასა ყოველთასა *(დამასკ., გარდ., 240, არს.)*; [ზეშთაგონებისა იგი ერთი არს] ... მიზეზი ყოველთა **არსებისაჲ** *(არეოპ., საღმრ., ეფრ., 1.1)*; – ἡ ὕπαρξις – არსებაჲ (οὐσία. არს ყოველი, რომელი თუთგუამ იყოს და არა სხუასა შინა აქუნდეს ყოფაჲ, ესე-იგი-არს, არა იყოს სხუა, არცა სხუასა შინა აქუნდეს **არსებაჲ** (ὕπαρξις) *(დამასკ., დიალ., 25,1, ეფრ. //* არსებაჲ (οὐσία. არს ყოველი, რომელი თუთ თავით თუსით იყოს და არა სხჳსა შორის აქუნდეს **ყოფაჲ** (ὕπαρξις) *(იქვე, არს.)*; *ვინაჲთგან თუთ მას [ჲაჩ-ს] მყოფობასა მისცემს, თჳსისა* **არსებისაგან** *ჰყოფს თანმიცემასა (პრ., კავშ., პეტრ., 18; 16.16)*; **II. 1. შინაგანი ბუნება, შინაგანი არსებითი რაობა, არსი, სუბსტანცია** – ἡ οὐσία – **არსებაჲ** უკუე არს საქმე თავით თუსით სრული და არარაჲსა მოქენე სხჳსა სრულ-მყოფელისაჲ, ესე-იგი არს, რაჲთა თავსა შორის თუსსა სრულ არს იყოს და არა სხჳსა მიერ სრულ იქმნებოდის *(დამასკ., დიალ., 1,1, ეფრ.)* // **არსებაჲ** უკუე არს საქმე, თავით თუსით მყოფი, არ მოქენე სხჳსაჲ შემტკიცებისა მიმართ, ესე-იგი არს, თავსა შორის თუსსა მყოფი და არა სხჳსა შორის მქონებელი ყოფისაჲ *(იქვე, 1,1, არს.)*; მყოფი განიკუეთების **არსებისა** მიმართ და შემთხუევითისა *(დამასკ. დიალ., 1,1, არს.)*; არსსა თუსი საზღვარი თან მოაქუს, რამეთუ **არსებაჲ** არს თუთმდგომი, არ მოქენე სხჳსა მამყოფებელად თუსდა *(კავშ., გამარტ., პეტრ., §18; 54.4-6)*); რომელთა აქა შემთხუევითად ვიტყუთ, გონიერსა აღმკულსა შორის არიან **არსება** *(კავშ., გამარტ., პეტრ., §3)*; რამეთუ ვითარცა სამარადმყოსა შორის ყოველი მიუდრეკელად [არს], და ვითარ იგივეობასა ზედა და მასვეობასა მოუგია **არსებაჲცა** თუსი და მოქმედებაჲ განუკუეთელად **არსებისაგან** *(კავშ., გამარტ., პეტრ., §50)*; დიდი პლატონ თუთ მათ შემთხუევითთაცა **არსებად** უწოდს ნამყსა და ნამდულ არსსა შორის *(კავშ., გამარტ., პეტრ., §18; 54.8-9)*; ყოველი მიდრეკაჲ რაჲსაგანვე არს ძალისა, ვინაჲ ანუ საღაჲთ [არს] ძალი ესე და ვიეთ შორის **არსება** [მისი] იქმნების? *(ნემეს., პეტრ., II; 25.21-23)*; პლატონ ორობით იტყუს ვინაჲვე სუესა: რომლისა-მე **არსებითად,** ხოლო რომლისამე – მებრ მოქმედებითად *(ნემეს., პეტრ., 147.15-16)*; ყოველსა გონებასა საუკუნესა შორის აქუს **არსებაჲ** და ძალი და მოქმედებაჲ თუსი *(პრ., კავშ., პეტრ., 169; 101,13)*; ვითარ თუს არს **არსებისა** მისისა [კაცისა] მოცინარობაჲ და, რამეთუ საკუთრებით კაცისა ოდენ **არსებასა** აქუს... სინანულისა მიერ განყრად მიზეზსა პირველთა ცთომათასა *(ნემეს., პეტრ., 16,24-29)*; ნუუკუე და ვიყვნეთ საძიებელთა აღმოჩენასა **არსებისაგან** დამწყებელნი *(ნემეს., პეტრ., 20,22-23)*;

ასო-II – **1. მთელის (სხეულის) შემადგენელი ნაწილი, უმცირესი ელემენტი** – τὸ μέρος – უკუეთუ კორცთა შუენიერებისაჲ მის არსებაჲ არს სისწორე

ასოთაჲ და სიკეთე ფერისაჲ საჩინოჲსაჲ და ვითარ ბუნებაჲ ნათლისაჲ განმარტებული და სწორი ნაწილითა თუსითა არა მისწუთეს საზღვარსა შუენიერებისასა *(ბას., ექუს., უძვ., 37-38)* // უკუეთუ კორცთა სიკეთისა შუენიერებაჲ არს **ასოთა** სისწორე და ხატისა ფეროვნებაჲ, ვითარ ეგოს სიკეთესა მას ნათლისასა სიტყუთ გამოსახვაჲ, რომელი-იგი მარტივ არს ბუნებით და განუწვალებელ ნაწილთა მიერ, გინა **ასოთა**? *(ბას. ექუსთ., გ. ათ., 24, 3-6)* // – **τὸ μέλος** – განმწულიელი... კაცისა **ასოთა** და ნაწევართაგანისაჲ გუამსა შორის მისსა არა **ასონი** არა მრავალ არიანა? *(ამონ., ტარიჭ., 101, 14)*; სასწავლოდ შემავალთა ყოველთა პირველად უმარტივესთა ასწავებენ და მერმეღა მათგან შედგმულთა: ვითარცა **ასოთა** მიერ სახელთა *(კავშ., განმარტ., წინასიტყ., 5, 26-27)*; – **II. ბუნების სტიქიები, მატერიის ოთხი ელემენტი** – **τὸ στοιχεῖον** – მძიმე და სუბუქი... იხილვებიან... ანუ არსებასა შინა, ვითარცა-იგი **ასოთა** შორის, ესე იგი არს, ცეცხლსა და ქუეყანასა და აღიყვანებიან არსებისა მიმართ, ვითარცა არსებითნი განყოფილებანი *(დამას., დიალ., II; 38,17, არს.)*; ჰყოფს ბალღამთა ოთხთა **ასოთა** მიმართ და ამათ სახისა მიმართ და ნივთისა, რამეთუ **ასონი** ესე ნივთისაგან და სახისა თანად სხენან *(ამონ., ტარიჭ., 32, 6)* ეზიარების უსულოთა სხეულითა და **ოთხთა ასოთაგან** შეზავებითა *(ნემეს., პეტრ., I; 6,10-11)*; თუთოეულსა **ასოთასა** სამი რომელობაჲ აქუს: ცეცხლსა უკუე სიმახულე, არეობაჲ, მიდრეკაჲ *(ნემეს., პეტრ., III; 67,17–19)*; წინააღმდგომ არიან **ასონი** ურთიერთას ორთაებრ რომელობათა წინააღმდგომთა *(ნემეს., პეტრ., III; 62, 17-18)*; ვინაჲთგან ოთხთა **ასოთა-მიერ** არიან საზრდელნი და სასუმელნი, რომელთაგან შევიმტკიცენით, თუთეული შესაბამითა თუსითა და მსგავსითა იზარდების, ხოლო წინააღმდგომითა – **განიკურნების** *(ნემეს., პეტრ., 13.26-14. 2)*; **– τὸ στοιχεῖον τὸ κοσμικόν – ასოჲ მსოფლებრივი** – **ასოჲ მსოფლებრივი** არს ნაწილი ყოვლად უმცირესი სხეულთა თანშეშჯისაჲ. არიან უკუე **ასონი** ოთხ: ქუეყანაჲ, წყალი, აირი, ცეცხლი *(ნემეს., პეტრ., 61,3–5)*; უქმნელსა ერთსა არცა ნაწილნი ჰქონან და არცა ასონი და კავშირნი, ამით, რომელ ყოველი **ასოჲ** და **კავშირი** პირველ მისსა არს, ვისდაცა იყოს **ასოჲ**, ხოლო ერთსა უპირველეს არარაჲ [არს] *(კავშ., განმარტ., პეტრ., 2; 23.7-9)*; ყოველი არსამარადისოჲ ანუ კავშირთა და **ასოთაგან** არს შედგმულ *(კავშ., განმარტ., პეტრ., §48)*; იყოს მის შორის უმჯობესუდარესობაჲ, ვითარ-ესე ამათ ოთხთა **ასოთა**-მიერთა ზედა იხილვების *(კავშ., განმარტ., პეტრ., §47)* **III. მოხაზულობა, გეომეტრიული ნიშანი, ხაზი, კონტური** – **γραμμή** ἡ – ბუნებანი უფლისანი არცა ერთ გუამ არიან, არცა განცხადება, არცა **ასო**, არცა ადგილ, არცა ჟამ, რაჲთა რაოდენობად აღყვანებულ იქმნენ, რამეთუ ესენი არიან შეკრებით აღსარიცხუ-

ველნი *(დამასკ., გარდ., 233, ეფრ.)*; შეკრებითნი არიან სიტყუანი ესე რაოდენნი: გუამი, განცხადებაჲ, **ასოჲ**, ადგილი, ჳამი... ხოლო **ასოსა** მწიგნობრისა დასუმულსა, აქუს სიგრძე ერთ-საზომი და უგანოჲ, *(დამასკ., დიალ., ეფრ., 36,11-12)*

გუარ-ი – ზოგად. **აბსტრაქტული, სახე, სახეობა, იდეა** – **εἶδος τό** – [არისტოტელი] არსებასა სამად იტყჳს: პირველად იტყჳს ნივთსა წინამდებარესა, რომელი თჳთ თავით თჳსით არა არს, ხოლო აქუს ძალი შექმნისა მიმართ; და კუალად, მეორედ, **გუარსა** (μορφὴ καὶ εἶδος), რომლითა გუაროან იქმნების ნივთი; ხოლო მესამედ – ორთაგან, ნივთისა და **გუარისა** ქმნილსა, რომელ არს სულიერი, არს უკუე ნივთი ძალი, ხოლო **გუარი** – შემასრულებელი *(ნემეს. პეტრ., 36, 14-19)*; – ხუთი, ვითარ ხუთი, არს სათუალავი რიცხუთა-შორისი; არამედ ვითარ ხუთობაჲ, არა სათუალავ და არცა ვითარ რიცხუთა-შორის, არამედ ოდენ **გუარ** და მხოლო და ბუნება, რამეთუ უსქეტო არს. ხოლო ხუთი რიცხუთა შორის იხილვებისცა და სქესსა და მწყობრსა სათუალავთასა. ვინაჲ, ამას ყოველსა – ნაწილსაცა და **გუარსაცა** – მის დაზესთაებულისა ერთისგან მიიღებს და დაიხატავს ერთის **გუარსა** თჳს შორისცა... ოდეს ხუთი არა ვითარ ხუთი მიიღო, არამედ ვითარ ხუთობაჲ, გინა ვითარ ათობაჲ, რომელ არს **გუარ** და ბუნება, განაყენო რიცხჳსაგან და უსქესო ჰყო *(კავშ., განმარტ., პეტრ., §3)*; –2. **ნეოპლატ. იდეის ვიზუალური ხატი, ფორმა, სახე** – **εἶδος** – **lδέα** – უსულონიცა, რაოდენ შეუძლონ მიღებად **გუარსა**, მიიღებენ და ეზიარებიან გონებასა და მოქმედებათა მისთა *(პრ., კავშ., პეტრ., 57;39.1-2)*; ყოველი გზასა და მიდრეკასა შორის ხილული ბუნებითსა, ვითარ **გუარ** არს, მაგრა ჯერეთ არა **გუარ**: ვითარ-სახედ თესლი რაჲ იქმნებოდის შორის საშოსა ცხოველთასა, ვითარცა-რაჲ გზასა შორის არს ქმნისა და მიდრეკისასა, და ვითარ **გუარ** არს და არა **გუარ**. რამეთუ მაშინღა არს **გუარ**, ოდეს მიიღოს თჳსი სრულებაჲ. და ესთავე სახლი, ქმნასა შორის ხილული, ვითარცა სახლ არს და არა სახლ, ხოლო ოდეს მიიღოს **გუარი**, მაშინ არღა იქმნების, რამეთუ **გუარნი** მიუდრეკელ არიან. არამედ ესე და ესვითაჲ ყოველი – სხეულთ-შორისთა **გუართა** ზედა, ხოლო უსხეულოჲ **გუარი** და უცხოჲ წინამდებარისა საფუძველისაგან, არ ვიდრემე მოქენე ესვითთაჲ, ზესთა ძეს ესვითაჲსა ყოვლისაგან *(კავშ., განმარტ., პეტრ., §45; 104.32-33–105.1-9)* ნივთი ერთისა მიერ წარმოიჩინა, ხოლო თჳთ თჳს-შორის უნაწილო არს **გუართაგან** *(პრ., კავშ., პეტრ., 72; 46.10-11)*; ყოველი უკუე **გუარი** ყოვლობა რაჲვე არს (რამეთუ მრავალთა მიერ წარმოდგა, რომელთაცა თითოეულთა შეასრულეს გუარი), მაგრა არა ყოველი ყოვლობაჲ იყოს **გუარ** *(პრ., კავშ., პეტრ., 74; 43.30-31)*; გონებაჲ მოკლებათა წარმომაყ-

ენებელ არა არს, რამეთუ არს იგი **გუარ** *(პრ., კავშ., პეტრ., 57; 39.5-7)*, ისმინე, ვითარცა მეცნიერმან გუართამან, რამეთუ გუარი, ვითარ იყოს რაჲვე გუარი, აღარ იქმნების, რამეთუ გუარნი და თუთებანი გუართანი მიუდრეკელ არიან, ხოლო ყოველი ქმნაჲ მიდრეკასა შორის იხილვების *(კავშ., განმარტ., პეტრ., §45; 104.25-26)* – **ბუარი (ხილული)** – **ხილული გვარი, სახე – τὸ θεωρούμενον εἶδος** – მიზეზსა შორის თითოეულთასა **ხილულსა გუარსა** ვიტყუთ ყოვლობად პირველ ნაწილთაჲსა, რომელიცა წარმოდგა პირველ მიზეზსა შორის, ანუ ზიარებასა შორის ნაწილთასა *(პრ., კავშ., პეტრ., 67; 43.30-31)*;– **3. ნეოპლატონური არსის სტრუქტურაში ერთგვარი სიმრავლის შემცველი რიგი (სერია)** – პირველ მყოფი ერთ არს მხოლოდ და არა ორ, ანუ-თუ უმრავლეს; და პირველი გონებაჲ ერთი მხოლოდ და არა ორ პირველნი გონებანი; და ერთ – უპირველესიცა სული; და ესრეთვე თითოეულსა ზედა **გუართასა:** ვითარ, პირველი შუენიერებაჲ, და პირველი სწორი და ეს სახედ ყოველსა ზედა: ეგრეცა-და **გუარი** ცხოველისა ერთ პირველი და კაცისაჲ *(პრ., კავშ., პეტრ., 22; 20.12-17)*; ვინაჲ შეემთხუევის თითოეულსა **გუარსა (εἶδος)**, უზესთაესთაგან წარმონაშვსა, უმრავლესთა მიერ შემდგომთა **გუართაჲსა (ἰδέας)** განწვალებით წარმოყენებაჲ *(პრ., კავშ., პეტრ., 177; 107.9-11)*; ცხოველთა აქუს მებრ მიმართებითითა ძალითა **გუარი** ესე, ხოლო სულსა – სიტყუერებრივ და გონებასა – გონიერად, ხოლო ღმრთებრივთა – ზესთ-არსებითად და ერთებრივად *(პრ., კავშ., პეტრ., 146;89.4-7; D. §145)*; **4. ლოგიკ. გვარსახეობრივი დამოკიდებულება: სახე, სახეობა** – ქუემდებარენი არსებანი ზენათა მიერ წარმოიყენებვიან, ვითარცა **გუარნი** – ტომთაგან *(§ 72)*, თუთ იგიცა **გუარ**-მყოფელი, ვიტყუ ასობასა, რამეთუ ერთ არს მეასე რიცხუ, რომელმან თუს **გუარ**-ყენა თუსშორისნი ყოველნი ნაწილნი. ხოლო თუთ მეასე იგი არს ერთ და ერთის-**გუარ** *(§ 1)*, შეკრბენ რაჲ და საზღვარმან შემოცვნეს, იქმნებიან ვითარცა ერთისა გუარისა დამტევნენი და ვითარცა მრავალნი ერთქმნილნი *(§ 1)*; **ბუარ-ი გონიერი – გონებისმიერი გვარი, გონებრივი ფორმები, არსის სტრუქტურაში გონების გვარისანი – πᾶν νοερὸν εἶδος** – ყოველი **გუარი გონიერი** სამარადისოთა არს მამყოფებელ *(პრ., კავშ., პეტრ., 178; 107.21)*; არს უკუე გონებაჲ ... მხოლოდ-ოდენ გონიერი და **გუარითა გონიერითა** წარმოდგომილი, რომელი ხუდა მას თუსისა მხოლოჲსგან და უზიარებელისა *(პრ., კავშ., პეტრ., თ.181; 109.15-17)*;

Damana Melikishvili

TSU

Ana Kharanauli

TSU, G. Tsereteli Institute of Oriental Studies

OLD GEORGIAN-GREEK DOCUMENTED DICTIONARY OF FILOSOPHICAL-THEOLOGICAL TERMINOLOGY[2]

The final form of the dictionary was achieved in the course of three years. It is clear that in such a short time finishing this work would have been impossible unless for knowledge and experience of the scholars involved in the project. Without consideration of works of John Damascene and Proclus it is impossible to create a dictionary of philosophical-theological terms. Unless for Maya Raphava's and Damana Melikishvili's most qualified work in gathering and selecting materials and establishing meanings the present dictionary would have been deprived of its base. Big portion of the dictionary is filled with terminology taken from the works of Pseudo-Dionysius the Areopagite, which material, due to its vastness and complexity would not have been inserted in the dictionary but with selfless efforts of Victoria Jugeli. Victoria Jugeli together with Anna Kharanauli, Levan Gigineishvili also undertook a task of establishing Greek equivalents and both participants have made corrections and adjustments of Greek texts. Dictionary made rather versatile materials prepared by Nana Chikvatia and Nana Mrevlishvili, that is philosophical and theological terminology from the writings of the Cappadocian fathers, Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa, rendered by the Holy Mountain great fathers, Ephtvime and George of Athos. With especial gratitude we should mention those persons who ungrudgingly shared to us products of their many years researches: E. Chikvaidze, and especially, Maya Machavariani and Lela Khoperia. The final form to the dictionary was given by D. Melikishvili and Ana Kharanauli who are chiefly responsible for both its merits and shortcomings.

Creation of dictionary is a very difficult technical process. This process was significantly facilitated by computer technologies. The technical side of the project was led by Beka Topuria. Manually arranging words in an alphabetical order would have greatly complicated the process of creation of the dictionary however Liana Lortkipanidze's program made it possible to arrange the words automatically. The dictionary was formatted with a great diligence by Irina Stroganova; in preparing the dictionary we were most aided by Natia Mirotadze and Natia Dundua, having corrected misreadings of the dictionary. We offer our great gratitude to them. We also thank the Bakur

[2] Bakur Sulakauri Publ., 2010.

Sulakauri Publishing House without urgent help of which the book would not be published.

The Old Georgian-Greek documented dictionary of philosophical-theological terminology was envisaged as a book that should exhibit the possibilities of Georgian language, centuries long history of Georgian culture and its incredibly high level. The present form is only a beginning of creation of such a dictionary. The creators of the dictionary are fairly well aware of the shortcomings and possible mistakes that will be more vividly and relentlessly revealed after the publication. However to all who will hold this book in their hands, we plead similarly to the Old Georgian scholars and scribes: due to the sleepless nights spent next to computers and the manuscripts, let them excuse us with magnanimity for those mistakes and in the future let them themselves undertake the similar labors to enhance and enrich this long-suffered dictionary.

The principles of construction of the dictionary

Dictionary materials

In ideal case, a documented dictionary of philosophical-theological terms should be based on the entire Georgian literary heritage. Thus, the present dictionary represents first step towards this ideal. The materials on which it is based were selected in accordance to the following principles:

1. Monuments of translated literature. In the case of Old Georgian translations the existence of equivalents in original Greek makes it easier to establish the precise meaning of a term and thus a dictionary user is less dependent upon interpretation of contexts suggested by creators of dictionary.

2. Texts the genre of which (viz. philosophical and theological treatises) require special language and are more loaded with theological-philosophical words.

3. Chronological principle: we tried to exhibit all major stages of centuries-long tradition of Georgian translations: the oldest translations, Tao-Klarjeti, Holy Mountain, Black Mountain, Ikalto and, eventually, Gelati, where the highest terminological accuracy was achieved.

Dictionary unit

I. Theological-philosophical term and a unit bearing a theological-philosophical meaning

"Term" represents a special function lexical unit that is an integral part of a system and order with regard of its form and meaning. Term has its author; in a certain system it is rarely substituted by a synonym and itself is rarely used with different meanings; from a term a chain of derivatives are formed. Development of terminology is a feature of development of specialized language. In other cases we deal with a lexical unit to which a philosophical-theological meaning is conveyed by a context. We deal with such lexical units, for example, in biblical texts and their Old Georgian translations where the theological terminology is absent. Therefore, the present dictionary

does not include the biblical texts, unless for the Gelatian translations and elaborations.

In the present dictionary, on the one hand is introduced theological-philosophical terminology and on the other hand lexical units that in certain contexts bear specific, theological-philosophical meanings.

II. Dictionary unit and the issue of unified form of the dictionary

Theology entails an exceedingly broad semantic spectrum that consists of different thematic groups. The present dictionary, evidently, cannot cover the entire spectrum. For example, it does not cover liturgical, ritual-related terminology, or that related to architecture of cathedrals even from those texts that were used for the present dictionary. In a very limited way we have included here anthropological (somatic) terms, as well as terms from the sphere of mysticism and asceticism.

The aim of the creators of the dictionary was that the dictionary may not have represented just a sum total of separate units, but that the process of creation of terms and semantic connections may have been vividly presented to a reader. For that reason we have singled out roots of lexical units and derivative affixes (for example: გა-გონ-ება, გა-მ-გონ-ე, გა-სა-გონ-ო, გა-გონ-ებული...).

III. Dictionary unit and its explanation:

1. Not all terms are productive in the similar way. Therefore, explanation of different terms has different lengths and structures in accordance to their features. 2. A term, as a lexical unit, evidently, has its initial everyday meaning(s) besides its specific theological-philosophical meaning; we do not include those everyday/common meanings in the dictionary (or if we infrequently do it, it is just in order to elucidate the philosophical meaning conveyed by those terms). 3. In certain cases the meaning of the term ins not indicated: a) because this meaning is not different from that of the neighboring dictionary unit that is derived from the same root; b) because the term itself is utterly transparent, clear and motivated, containing an explanation within itself; c) because the meaning of this term has not changed in the modern Georgian and d) because the term is explained and defined in the very context of the Old Georgian texts selected by us.

IV. Dictionary unit has the following form

1. Dictionary unit: if a term is derived, we indicate also that word from where it has derived. For distinguishing verbal form from substantive forms we add to the substantive forms the sign of nominative case. When we encounter with homonymy and polysemy, dictionary units are united in different dictionary articles and numbered by Roman numerals. Next to a dictionary unit in brackets are indicated synonyms and antonyms, as well as the word which is relevant for a given unit either formally or semantically. We think that such indications more vividly represent and explain a

dictionary unit through providing synonymy and opposition. Dictionary units used in frequent and fixed combinations are singled out.

2. Explanation: a dictionary unit may have several meanings and, accordingly, be provided by several explanations. The explanations are indicated before one or several contexts and are numbered. If the meanings are drastically different from each other, then Roman numerals are used to distinguish them; if the difference is not that significant, then Arabic numbers are used. The Old Georgian word and context where it is put, forms a basis for explanation of a dictionary unit.

3. Greek equivalent(s): generally, we consider it incorrect to take Greek term as the principle for defining the meaning of a Georgian term, even in the case when we deal with a translation. However, sometimes, especially in the cases of neologisms, with consideration of adequacy of translation, the influence of a Greek term is inevitable and it is accurately indicated in the dictionary. This is all the more necessary, since in later translations Georgian lexical units, especially in a special "technical" language are rethought in accordance to Greek examples (a vivid evidence for this is the word "ალ-მკულ-ი" ("something embellished") standing for Greek "cosmos" ("embellishment"/"universe") in translations of Ioane Petritsi). When a Georgian term differs from the meaning of the Greek term and such a difference cannot be explained by a mistake of a scribe, next to a Greek term its exact meaning is also provided.

4. Context: initially is given a context, which contains a definition of a term. When a word has one meaning, contexts are placed within limits of this meaning in accordance to the corresponding Greek term. When a word is found in different Old Georgian translations of the same context, the context is not repeated (except for the cases when through juxtaposition of contexts of different translators the meaning of the explained word is more lucid) and we put parallel lines "//" between those contexts. When, however, an explained word has a different lexical equivalent in a different translation, then we provide the latter together with its context. When in one context are gathered terms that derive from the root of an explained word, or its synonyms, or semantically similar words, as well as for differentiating grammatical forms, often in the brackets after the word in the Old Georgian contexts we provide corresponding Greek sentences as well.

Creation of the Old Georgian-Greek documented dictionary of philosophical-theological terminology is a vast, audacious and ambitious task. With all frankness it can be said that even thinking about implementation of this task would have been impossible if not for the support of the *Georgian National Foundation* and afterwards of the *Rustaveli Foundation for Georgian Studies, Humanities and Social Sciences*. Through financing of this foundation in 2006 was set up a working group consisting of 7 members: D. Melikishvili (the author and the head of the program), M. Raphava, A. Kharanauli, V. Jugeli, N. Chikvatia, L. Gigineishvili and N. Mrevlishvili. The group undertook the task of collecting materials and give them a form of the dictionary.

ნინო მელიქიშვილი

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ქართული ნათარგმნი ჰომილეტიკური თხზულებების შემცველი კრებულები (VII-XVIII სს.)

ჰომილეტიკა, სასულიერო მწერლობის ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული და მნიშვნელოვანი დარგი, იმთავითვე მოიცავდა სხვადასხვა ჟანრის ელემენტებს. ქრისტიანობის მომძლავრებასთან ერთად, IV ს-ში, რიტორიკული ხელოვნება უფრო სრულყოფილი და რთული გახდა: ეგზეგეტიკური და მორალური ხასიათის ჰომილიათა გვერდით გაჩნდა პოლემიკური, თეოლოგიურ-დოგმატური, ასკეტური, შესხმითი, მორალურ-დამოძღვრითი ხასიათის ქადაგებები. მოგვიანებით ერთმანეთისაგან გამოიყო საზეიმო და ლიტურგიკული დღესასაწაულების დროს წარმოსათქმელი სიტყვები. პირველნი გაერთიანდნენ პანეგირიკონის სახელწოდების კრებულებში, ხოლო მარხვა-ზატიკის პერიოდისათვის შექმნილი ჰომილიები – ჰომილარიებში. არსებობდა აგრეთვე ზნეობრივ-მორალურ საკითხებზე წარმოთქმული ქადაგებების კრებულები. ქვემოთ ზოგადად, საეკლესიო კალენდართან მიმართების გარეშე, განვიხილავთ კრებულებს, რომლებშიც შესულია დიდი ბიზანტიელი მამების ჰომილიათა ძველი ქართული თარგმანები.

I "მრავალთავი"

დიდი ბიზანტიელი მამების ქადაგება-ჰომილიათა ადრინდელი ქართული თარგმანები შესულია უძველეს ქართულ ჰომილეტიკურ კრებულ *"მრავალთავში",* რომლის არქეტიპი VI-VII სს-ში ჩამოყალიბდა როგორც იერუსალიმური განჩინების (ლექციონარის) ჰომილეტიკური დანამატი და რომლის ლიტურგიკული სახეც მთლიანად ლექციონარზეა დამოკიდებული. ამ კრებულში ოთხი სახარების ტექსტი, განაწილებული ლიტურგიკულ წელიწადზე, სახარებათა თანმიმდევრობას ინარჩუნებს და გადატანილია მრავალრიცხოვან ჰომილიებში. კრებულის ბერძნული დასახელება

ჯერჯერობით არსად დასტურდება, ამიტომ, სავარაუდოა, ტერმინი "მრავალთავი" ქართულ ნიადაგზე უნდა იყოს შექმნილი[1].

დღეისათვის ცნობილია ქართული მრავალთავის რამდენიმე შესანიშნავი ნუსხა, რომელთაგან უძველესი, *ხანმეტი მრავალთავი (S 3902)*, VII ს-ით თარიღდება (მასში შესულია იოანე ოქროპირის რამდენიმე ჰომილიის მეტ-ნაკლები ზომის ფრაგმენტი: "შობისათჳს", "ნათლისღებისათჳს", "ბზობისათჳს", "ფარისეველთა შურისათჳს", "დიდისა ოთხშაბათის", "დიდისა ხუთშაბათის"). უძველეს მრავალთავთა რიგს განეკუთვნება, აგრეთვე, პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ქართულ ხელნაწერთა კოლექციის ხელნაწერი *M13 (IX ს.)* და თბილისის პალიმფსესტური მრავალთავი *(A 737, IX ს.)*. IX ს-ით არის დათარიღებული აგრეთვე *სინური (864 წ.)* და *უდაბნოს* მრავალთავები, X ს-ით – *ათონის, კლარჯული, ტბეთის (ანუ სვანური)* და *პარხლის* მრავალთავები. კრებულები საინტერესოა რამდენიმე თვალსაზრისით: 1) როგორც ლიტურგიკული ძეგლები იერუსალიმური და ქართული ქრისტიანული ეკლესიების ისტორიის შესასწავლად; 2) მათში შემონახული ტექსტები, ერთი მხრივ, საყურადღებოა ქართული ენის ისტორიის თვალსაზრისით, მეორე მხრივ – როგორც ქადაგება-ჰომილიათა თარგმანები, რომელთა ორიგინალები, რიგ შემთხვევაში, დღეისათვის დაკარგულად ითვლება.

IX-X სს-ის მრავალთავებში შესულ IV-IX სს-ის ბიზანტიელი მამების ქადაგება-ჰომილიათა ქართული თარგმანებიდან განსაკუთრებით გამოსაყოფია დიდი კაპადოკიელი მამების თხზულებათა თარგმანები: წმ. ბასილი დიდის სახელით მოღწეული ექვსი საკითხვა: მათგან ორის მიმართ ბასილის ავტორობა ეჭვს არ იწვევს, სამი მათგანი კი მხოლოდ ქართული ვერსიის სახით არსებობს[2]; წმ. გრიგოლ ნაზიანზელის 38-ე ("შობისათჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესისა") და 39-ე ("ნათლისღებისათჳს") სიტყვათა სრული ტექსტები და მათი მოკლე ფრაგმენტები[3]; წმ. გრიგოლ ნოსე-

---

[1] "მრავალთავის" შესახებ: ი. აბულაძე, მრავალთავი, შრომები, III, თბ., 1982, 32-42. ე. მეტრეველი, ახალი ნაშრომი ქართულ მრავალთავზე, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 4, თბ., 1976, 67-88.

[2] ბასილი დიდის ჰომილიათა შესახებ იხ.: 1) ბასილი კესარიელის "სწავლათა" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ, თბ., 1983, 03-09. 2) ნ. ქაჯაია, ბასილი კესარიელის თხზულებათა ძველი ქართული თარგმანები, თბ., 1992, 21-57.
ამ ჰომილიათა გამოცემები იხ.: 1) ი. აბულაძე, მრავალთავი... 79-80; 83-91. 2) Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, Versio iberica, III, IV, Or. XXXVIII, Or. XXXIX, Editae a Helene Metreveli et K. Bezarachvili. T. Kourtsikidze, N. Melikichvili, T. Othkhmezouri, M. Raphava, M. Chanidse. Corpus Christianorum, Series Graeca, 45, 58, Corpus Nazianzenum, 12, 20, Turnhout, Brepols Publishers, Leuven University Press, 2001, 2-49; 2007, 3-30.

ლის ერთი ქადაგების ("შობისათჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა და წმიდისა სტეფანეწმინდისათჳს") მოკლე ფრაგმენტი[4]. რაც შეეხება კაპადოკიელი მამების უმცროს თანამედროვეს, წმ. იოანე ოქროპირს, მისი სახელით მრავალთავებში 78 თხზულება არის შესული[5]. მრავალთავებში შესულია კიდევ ბევრი დიდი ბიზანტიელი მამის არაერთი ჰომილიის ქართული თარგმანი. ესენი არიან: კირილე იერუსალიმელი, ათანასე ალექსანდრიელი, მელეტი ანტიოქელი, ევსუქი იერუსალიმელი, ევსტათი ანტიოქელი, ანტიპატროს ბოსტრელი, პროკლე კონსტანტინეპოლელი, ეპიფანე კვიპრელი, ევსები ალექსანდრიელი, გრიგოლ ნეოკესარიელი, სევერიანე გაბალოვნელი, ეფრემ ასური, იუსტინიანე, პეტრე იერუსალიმელი...[6].

I "მეტაფრასი"

გარდა მრავალთავში შესული თარგმანებისა, ქართულ ენაზე არსებობს დიდი ბიზანტიელი მამების ქადაგება-ჰომილიათა შედარებით გვიანდელი – X-XI სს-ში შესრულებული თარგმანები[7] თარგმნილია დაახლოებით 63 ბიზანტიელი მამის 200-მდე თხზულება, ზოგიერთი მათგანი – რამდენიმეჯერ, სხვადასხვა მთარგმნელის მიერ. ამ პერიოდში, როდესაც იწყება მეტაფრასული ჰომილეტიკის განვითარება, ბევრი ისეთი ქადაგება-ჰომილია არის გადმოღებული ქართულ ენაზე, რომელთა მთარგმნელებიც კვლავ უცნობნი რჩებიან. მთარგმნელთა მხოლოდ მეექვსედის ვინაობაა ცნობილი. მათმა სახელებმა მოაღწია ხელნაწერებზე არსებული ანდერძ-მინაწერების მეშვეობით. ესენი არიან X-XI სს-ის ძველი ქართული მწერლობის უდიდესი წარმომადგენლები, დიდი საეკლესიო მამები: ეფთვიმე და გიორგი ათონელები, ეფრემ მცირე, დავით ტბელი, თეოფილე ხუცესმონაზონი. ძველი თარგმანების ბერძნულ დედნებთან კიდევ უფრო მეტად დაახლოების მიზნით, ადრე ნათარგმნი და მრავალთავებში შესული თხზულებებიც ითარგმნა თავიდან: ამ მოთხოვნას განაპირობებდა როგორც ქართული კულტურის უცხოურ სამ-

---

[4] გამოცემულია: ილ. აბულაძე, მრავალთავი, 80.

[5] ნ. მელიქიშვილი, ბასილი კესარიელის, გრიგოლ ნაზიანზელის, გრიგოლ ნოსელის და იოანე ოქროპირის პომილეტიკური თხზულებები ქართულ ენაზე, "ლოგოსი". თბ., 2000, 77-122.

[6] მ. მაისურაძე, ქართულად თარგმნილი უცხოური ჰომილეტიკური ლიტერატურის კატალოგი, შედგენილი ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობების მიხედვით. თბ., 2006. ზემოთ ჩამოთვლილი რამდენიმე ბიზანტიელი მამის ჰომილია გამოცემული აქვს ი. აბულაძეს, მრავალთავი..., 45-106.

[7] ძველი მეტაფრასული კრებულები, სექტემბრის თვის საკითხავები, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ნ. გოგუაძემ, "მეცნიერება", თბ., 1986, 10-25.

წიგნობრო კერებში შექმნილი ვითარება, ასევე ახალი, ელინოფილური მიმდინარეობის გაჩენა ქართულ მთარგმნელობით საქმიანობაში. ამ პერიოდში თარგმნილმა ჰომილეტიკურ თხზულებათა კრებულმა, რომლის ყველაზე სრული და სისტემური ნიმუშებია სვიმეონ ლოლოთეტისა და იოანე ქსიფილინოსის აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კრებულები, მიიღო სპეციალური ზოგადი სახელწოდება **"მეტაფრასი"** (ამგვარ კრებულებში შედიოდა ძველ, კიმენურ თარგმანებთან შედარებით გარკვეული პრინციპებით გადამუშავებული ტექსტები). ჩამოვთვლით იმ ძირითად ჰომილეტიკურ მასალას, რომელიც მათში X-XI სს-ის ქართული თარგმანების სახით არის შესული: ეფთვიმე ათონელმა X ს-ის 80-იან წწ-ში თარგმნა "სწავლანი წმიდისა მამისა ჩუენისა დიდისა ბასილისნი", სულ 21 ჰომილია, რომელთაგან ადრე მხოლოდ ორის თარგმანი არსებობდა მრავალთავებში. შედარებით მოგვიანებით ეფთვიმემ გადმოიღო ბასილი კაპადოკიელის ჰომილეტიკური მემკვიდრეობის კიდევ ერთი ნაწილი: ბასილის მიერ ფსალმუნთა თარგმანებაზე წარმოთქმული 18 ქადაგებიდან 15 ქადაგება. ეფთვიმემვე გადმოიღო ბერძნულიდან წმ. გრიგოლ ნაზიანზელის 15 ლიტურგიკული სიტყვა. ეს საქმე გააგრძელეს ეფრემ მცირემ და დავით ტბელმა და თარგმნეს გრიგოლ ნაზიანზელის დარჩენილი ლიტურგიკული და არალიტურგიკული ჰომილიები, ე.წ. აპორეტები, რომლებიც საჯაროდ წარმოსათქმელად არ იყო შექმნილი. წმ. გრიგოლ ნოსელის 9 ჰომილია თარგმნა გიორგი მთაწმიდელმა, 1 – ეფთვიმე მთაწმიდელმა. ორი ჰომილია, ადრე თარგმნილი გიორგის მიერ, ხელახლა თარგმნა ეფრემ მცირემ[8]. იოანე ოქროპირის ქადაგებათა ქართული თარგმანები, გარდა მრავალთავებში დაცულისა, მოღწეულია შემდეგ მთარგმნელთა თარგმანებით: თეოფილე ხუცესმონაზვნის – 4 ჰომილია, ეფრემ მცირის – 7 და უცნობ მთარგმნელთა – 26, ამათგან 17 XI-XII სს-ის ნუსხებით, 9 – XV-XVIII სს-ის[9]. გარდა ზემოთ ჩამოთვლილისა, განსაკუთრებით დიდი რაოდენობით მოაღწია შემდეგ ავტორთა თხზულებების თარგმანებმა: ა) IV ს-ის ავტორების – ათანასე ალექსანდრიელის, ეფრემ ასურის, კირილე იერუსალიმელის, მელეტი ანტიოქელის; IV-V სს-ის ეპიფანე კვიპრელის; გ) V ს-ის: ევსები ალექსანდრიელის, კირილე ალექსანდრიელის, პროკლე კონსტანტინეპოლელის; დ) VII ს-ის: სოფრონ იერუსალიმელისა და მაქსიმე აღმსარებლის; ე) VII-VIII სს-ის: ანდრია იერუსალიმელის; ვ) VIII ს-ის: იოანე დამასკელის. კიდევ ბევრი სხვა ბიზანტიელი მამის თხზულებები შემოგვინახეს ქართულმა თარგმანებმა[10].

---

[8] ნ. მელიქიშვილი, ბასილი კესარიელის..., 61-62.
[9] ნ. მელიქიშვილი, ბასილი კესარიელის..., 77-78.
[10] მ. მაისურაძე, ქართულად თარგმნილი... თბ., 2006.

III "სპეციალური ჰომილარიები"

გარდა მეტაფრასული აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კრებულებისა, დიდი ბიზანტიელი მამების ჰომილიათა ქართული თარგმანები ცალკეულ ავტორთა კრებულების სახითაცაა (სპეციალური ჰომილარიები) მოღწეული დღევანდლამდე. ასეთი კრებულები არსებობდა ბერძნულ ენაზე, საიდანაც ეს თხზულებები ითარგმნა. ისინი ან უცვლელად, ან გარკვეული ცვლილებებით იქნა გადმოქართულებული. სურათის ნაწილობრივად მაინც წარმოსაჩენად შევეხებით სამი დიდი კაპადოკიელი მამისა (ბასილი დიდის, გრიგოლ ღვთისმეტყველის, გრიგოლ ნოსელის) და იოანე ოქროპირის თხზულებათა X-XI სს-ში შესრულებულ ქართულ თარგმანთა შემცველ კრებულებს.

1) ბასილი კაპადოკიელის "მორალური ჰომილიებისა" (სწავლანი) და "ფსალმუნთა თარგმანების" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი ბევრ ადრეულ ხელნაწერში ცალ-ცალკეა შესული მათი ეფთვიმეს მიერ სხვადასხვა დროს თარგმნის გამო (ჯერ თარგმნა "სწავლანი", მოგვიანებით – "ფსალმუნთა თარგმანებაზე" დაწერილი ქადაგებები), ხოლო შემდეგ გაჩნდა მათი გამაერთიანებელი კრებული "ითიკის" სახელწოდებით – XII ს-ის A 927 და XVIII-XIX სს-ის ექვსი ნუსხა[11].

2) გრიგოლ ნაზიანზელის (ღვთისმეტყველის) ჰომილეტიკურ თხზულებათა ქართული თარგმანების შემცველი კრებულები სხვაობენ ერთმანეთისაგან როგორც შედგენილობით, ისე საკითხავთა რიგითა და იმ დამატებითი თხზულებებით, რომლებსაც შეიცავს ამ სახის კრებულები[12]. გამოიყოფა კრებულები, რომლებშიც შედის ა) მხოლოდ ეფთვიმე ათონელის თარგმანები (7 კრ.); ბ) გრიგოლ ოშკელის, ეფთვიმე ათონელისა და დავით ტბელის თარგმანები, ე.წ. შერეული კრებულები (6 კრ.); გ) ეფრემ მცირის თარგმანები (11 კრ.)[13]. ბერძნული ტრადიციის მიხედვით, ჰომილიათა რიგი ორგვარია: 16 ლიტურგიკული საკითხავი, რომლებიც ადრეულ და შუასაუკუნეების სამლვდელთმსახურო პრაქტიკაში გრიგოლის სიტყვათაგან ყველაზე გავრცელებული და ხმარებული იყო, გაწყობილია აღდგომის ან შობის კალენდარული ციკლის მიხედვით. ეს ტრადიცია გადმოსულია ქართულ კრებულებშიც. ამასთან, ეფთვიმესა და ეფრემის თარგმანების შემცველ კრებულებში უფრო ხშირად შობის ციკლის თანმიმდევრობა დასტურდება. ბევრი ამ კრებულთაგანი გადაწერილია შავ მთაზე, კალი-

---

[11] ბასილი კესარიელის "სწავლათა" ეფთვიმე ათონელისეული.., 010-030.

[12] თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1988, 3-14.

[13] დანვრილებით ამ საკითხზე იხ.: ნ. მელიქიშვილი, ბასილი კესარიელის.., 29-40.

პოს მონასტერში – როგორც ჩანს, სირიის ბიზანტიური კულტურის ცენტრებში სწორედ შობის კალენდარულ ციკლზე ხდებოდა 16 ლიტურგიკული სიტყვის განლაგება.

3) გრიგოლ ნოსელის ჰომილეტიკურ თხზულებათა თარგმანების შემცველ კრებულებში (სულ 4 ნუსხა) ამ დიდი მამის 10 ჰომილეტიკური და 9 არაჰომილეტიკური სიტყვა (აპორეტა) ერთად არის შეტანილი. სამი ამ კრებულთაგანი შერეულია, ერთი (A 108) – მხოლოდ ნოსელისეული. ამ ოთხი ნუსხის საფუძველზე შეიძლება ორი ტიპის კრებულის გამოყოფა: 1) Ath. 49 (XI ს.), A 108 (XII ს.), Ath. 14 (XIV-XVI სს.) და 2) A 55 (XI-XII სს.)[14]. ეს ორი ტიპი აღდგომის ციკლისა და შობის ციკლის კალენდარულ რიგზე გაწყობილ განსხვავებული სტრუქტურის ორ ბერძნულ დედანზე მიგვანიშნებს: ქართულ კრებულებში ზუსტად არ არის დაცული ეს რიგი, მაგრამ ამის მცდელობა შეინიშნება.

4) იოანე ოქროპირის ჰომილიების თარგმანთა შემცველი კრებული "მარგალიტი": იოანე ოქროპირის ქადაგებათა ქართული თარგმანები, გარდა მრავალთავისა, ყველაზე დიდი რაოდენობით თავმოყრილია კრებულ "მარგალიტში". ამ კრებულში შესულია იოანე ოქროპირის მიერ ზნეობრივ თემებზე წარმოთქმული ქადაგებები. კრებულის ბერძნულ ფესვებზე მეტყველებს როგორც სახელი "Μαργαρίται", ისე ეფრემ მცირე, რომელიც ამბობს: "სხუანი წიგნნი გამოკრებულნი, ვითარ-იგი არს *მარგალიტი* და *ყუავილკრებული* და სხუანი, მსგავსნი მათნი, ბერძულად ეგრეთვე გამოკრებულნი არიანო"[15].

კრებულ "მარგალიტის" ქართული რედაქცია თითქმის შეუსწავლელია. აკად. კ. კეკელიძეს სპეციალურად არ უმუშავია ამ საკითხზე. ის მხოლოდ ზოგადად შეეხო მას[16]. ღიად იყო დარჩენილი რამდენიმე საკითხი "მარგალიტის" ქართულ რედაქციასთან მიმართებით, კერძოდ: 1) კრებულ "მარგალიტში" მხოლოდ ოქროპირის ქადაგებები არის შეტანილი, თუ სხვა ავტორთა ჰომილიებიც? 2) თუ "მარგალიტის" ქართული რედაქცია 20 თავს შეიცავს, რას წარმოადგენს კ. კეკელიძის მიერ დასახელებული 43 "სტატია" Sin 51-ში? 3) რის საფუძველზე გამოყოფს კ. კეკელიძე "მარგალიტის" ქართულ რედაქციაში ოც თავს კრებულში შემავალ გაცილებით მეტ საკითხავთა ფონზე? 4) არის თუ არა ამ კრებულის შემცველ

[14] 6. მელიქიშვილი, გრიგოლ ნოსელის თხზულებები ძველ ქართულ მწერლობაში, აკად. კ. კეკელიძის დაბადების 120 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, საქ. მეცნ. აკად-ის შოთა რუსთაველის სახ. ქართ. ლიტ. ინსტ., თბ., 1999, 62-78.

[15] ქრონიკები და სხვა მასალა საქ-ოს ისტორიისა. შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დანყობილი, ახსნილი და გამოცემული თ. ჟორდანიას მიერ, I, თბ., 1892, 218.

[16] კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1980, 552.

სხვადასხვა ნუსხაში ქადაგებათა განსხვავებული რაოდენობა და თუ არის, რა მიზეზით? შევეცდებით ვუპასუხოთ ამ კითხვებს.

კრებული "მარგალიტის" ქართული რედაქცია მოღწეულია XI-XII სს-ის ხუთი ხელნაწერით: *E 16; Sin 85/51; Ath. 77/41; A 50; S 4936;* XV-XVI სს-ის ორი ნუსხით: *H 1674; A 733* და XVIII-XIX სს-ის შემდეგი 15 ხელნაწერით: *Q 725; S 94; H 2281; A 216; S 2912; ქუთაისი №№ 310, 187, 435; A 901; Q 904; S 345; H 2278; H 1677; A 1495; A 1792.* ყველა ეს ხელნაწერი აღწერილია[17] მიუხედავად ამისა, ძალიან ჭირს მათზე დაყრდნობით კრებულ "მარგალიტის" შედგენილობაზე საუბარი. ამას ორი მიზეზი აქვს: 1) აღწერილობებში ძირითადად შეტანილია მხოლოდ კრებულის დასახელება, "მარგალიტი", ხოლო ჩამონათვალი მასში შემავალი საკითხავებისა არ არის გაკეთებული; 2) თუ ასეთი ჩამონათვალი არის, ნუსხა იმდენად დაზიანებული და ნაკლულია, რომ მის საფუძველზე მაინც ვერ ირკვევა კრებულის თავდაპირველი შემადგენლობა.

ადრეულ ხელნაწერთაგან (XI-XII სს.) სამი საქართველოს ფარგლებს გარეთაა, კერძოდ: E 16 დაცულია პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ქართულ ხელნაწერთა ფონდში; Ath. 77/41 – ათონის მთაზე; Sin 85/51 – სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერში. ორი ნუსხა – A 50 და S 4936 ინახება ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში. ჩამოთვლილი ხუთი ნუსხიდან სრულია E 16 და Ath. 77/41. პირველზე ხელი არ მიგვიწვდება, მისი არც სრული აღწერილობა არსებობს, ხოლო მეორის მხოლოდ ძალიან ძნელად წასაკითხი მიკროფილმი არის ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში. რაც შეეხება დანარჩენ სამ ნუსხას – Sin 85/51, A 50-სა და S 4936-ს, ისინი ძალიან დაზიანებული და ნაკლულია. ამდენად, საჭირო გახდა ხუთივე ნუსხის ჩვენებათა გათვალისწინება და შეჯერება, რათა კრებულ "მარგალი-

[17] 1) Сведения о памятниках грузинской письменности, А. А. Цагарели, вып. 1, 2. СанктПетербург, 1888, 1889; 93; 49-50. 2) Марр Н. Я., Описание грузинских рукописей синайского монастыря, М-Л., 1940, 67-74. 3) Catalogue des Manuscrits Géorgiens Litteraires du Mont Sinai par Gérard Garitte, Louvain, 1956, 173-187. 4) Blake R., Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laura d'Iviron au Mont Athos, Revue de l'Orient Chretien, t. 28-29, 1931-1934, 232-235. 5) Жордания Т. Описание рукописей и старопечатных книг Церковного Музея духовенства Грузинской епархии, 1902, 39-40. 6) ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტ. I-I, შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს თ. ბრეგაძემ, მ. ქავთარიამ და ლ. ქუთათელაძემ ელ. მეტრეველის რედაქციით, "მეცნიერება", თბ., 1973, 133-136. 7) ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის ნერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექცია, ტ. VI, შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს თ. ბრეგაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ლ. ქუთათელაძემ, მ. შანიძემ და ც. ჭანკიევმა ელ. მეტრეველის რედაქციით, "მეცნიერება", თბ., 1969, 249-251.

ტის" სრული შედგენილობა გაგვერკვია. ამ სამუშაოს ჩატარების შემდეგ დადგინდა, რომ კრებულში შემავალ საკითხავთა საერთო რაოდენობა არის 86. ისინი თანაბარი ღირებულებისა არ არის. ზოგი მათგანი დამოუკიდებელი, სრულფასოვანი საკითხავია, ზოგი – ამ ძირითად საკითხავთა შესავსებად ჩანს შეტანილი კრებულში. ეს ე.წ. დამხმარე თხზულებები წარმოადგენენ ან წმიდა წერილის სხვადასხვა ადგილის თარგმანებებს, ან იოანე ოქროპირისავე სხვა თხზულებებიდან ამოღებულ ნაწყვეტებს. მართალია, უძველეს ნუსხებში გაფორმების მხრივ განსხვავება არ არის ძირითად და დამხმარე საკითხავთა დასათაურებებში, მაგრამ მინიშნება მათ დანიშნულებაზე ამ სათაურებშივე ცხადდება: ძირითად საკითხავთა სათაურებში დასახელებულია ავტორი, იოანე ოქროპირი: "თქმული" ან "სწავლა" იოანე ოქროპირისა..., ხოლო დამხმარე საკითხავებში არის: "თქმულისაგან" იოანე ოქროპირისა..., ან "თარგმანება...".

კრებულის გაფორმება ოცთავიან სტრუქტურად, როგორც ჩანს, მოხდა XVIII ს-ის ბოლოს, დავით გარეჯის სამონასტრო კომპლექსში – "მარგალიტის" პირველი ასეთი სრული ნუსხა, Q 725, გადაწერილია ცნობილი საეკლესიო მოღვაწისა და განმანათლებლის, მღვდელ-მონაზონ გაბრიელ მცირის მიერ 1793 წ-ს იოანე ნათლისმცემლის მონასტერში: ძირითადი ოცი საკითხავის სათაურები დაწერილია მსხვილი ასომთავრულით, სინგურით, ხოლო ე.წ. დამხმარე საკითხავთა სათაურები მიწერილია ფურცლის აშიაზე წვრილი ხელით; ეს უკანასკნელნი ამ ხელნაწერში უკვე აღიქმება ძირითადი ოცი თავის შემადგენელ ნაწილებად. გაბრიელ მცირემ თავის გადაწერილ ნუსხას დაურთო საძიებელიც მხოლოდ ამ ოცი საკითხავის სათაურებით. XVIII–XIX სს-ის რამდენიმე ნუსხა (S 94, H 2281, A 216, ქუთ. 187 და ქუთ. 310) უშუალოდ ჩანს დამოკიდებული Q 725-ზე, ხოლო ამავე პერიოდის "მარგალიტის" შემცველ დანარჩენ ნუსხებს დედნად ადრეული, XI–XII სს-ის ნუსხები უჩანთ; ამ უკანასკნელთა მსგავსად, მათში ოცთავიანი სტრუქტურა მკვეთრად გამოყოფილი არ არის. იმას, თუ რატომ ასახელებს კ. კეკელიძე "მარგალიტის" შემადგენლობაში სხვა ავტორთა თხზულებებს, კერძოდ, გრიგოლ ღვთისმეტყველის, ბასილი დიდის, ეფრემ ასურის..., შემდეგი მიზეზი უნდა ჰქონდეს: ყველა ნუსხაში კრებულ "მარგალიტს" აქვს ვრცელი დასათაურება, მაგრამ, როგორც წესი, არ არის აღნიშნვნა "მარგალიტის" დასრულების შესახებ და მას შერეულ კრებულებში ხშირად მოსდევს რომელიმე სხვა ავტორის ესა თუ ის თხზულება ან იმავე იოანე ოქროპირის რომელიმე სწავლა. ამდენად, ძნელი არ იყო, ამ კრებულისათვის სხვა ავტორთა თხზულებების მიკუთვნება.

დგება "მარგალიტის" ქართული რედაქციის ბერძნულ რედაქციასთან მიმართების საკითხიც. ქართული რედაქციის ბერძნული წარმომავლობა

ეჭვს გარეშეა – ბერძნული Μαργάριται საფუძვლად დაედო მრავალ სხვადასხვაენოვან თარგმანს. გასარკვევია სხვა რამ: ქართული რედაქცია რედაქტორის ნახელავია, თუ რომელიღაცა ბერძნული რედაქციის პირდაპირ თარგმანს წარმოადგენს. დღეს ჩვენ ხელთ არსებული "მარგალიტის" ბერძნული რედაქცია[18] 47 საკითხავს შეიცავს და ყველა მათგანი დამოუკიდებელი, სრულფასოვანი თხზულებაა. ქართული რედაქციის მხოლოდ ათი თავი შედის ამ 47 საკითხავის რიცხვში, დანარჩენი საკითხავები განსხვავებულია, ამდენად, ქართული რედაქცია ამ ბერძნულ რედაქციაზე არ არის დამოკიდებული. ადვილი შესაძლებელია, რომ ქართული რედაქცია პირდაპირ თარგმანს წარმოადგენდეს რომელიმე ბერძნული რედაქციისა, რომელიც დღეს ჩვენთვის ხელმიუწვდომელია. სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ არსებობდა "მარგალიტის" სხვადასხვა შედგენილობის ბერძნული კრებულები, რომლებიც 20-დან 80-მდე საკითხავს შეიცავდნენ. "მარგალიტის" მთარგმნელად კ. კეკელიძე სავარაუდოდ ეფთვიმე ათონელს ასახელებს (ანდერძ-მინაწერები ამის შესახებ ცნობას არ გვაწვდიან). თუ დავუშვებთ, რომ ეს კრებული ქართულ ნიადაგზეა შექმნილი ბერძნული კრებულის ანალოგიით, მაშინ რედაქტორის საძებრად შორს წასვლა არ დაგვჭირდება: ეფთვიმე ათონელს ნამდვილად "ხელ-ეწიფებოდა" "მარგალიტის" ქართული რედაქციის შექმნა.

ნ) გაბრიელ მცირის მიერ ძველ ქართულ თარგმანებზე დაყრდნობით შედგენილი ჰომილეტიკური კრებულები: XVIII ს-ის უკანასკნელ წლებში დავით გარეჯის უდაბნოს იოანე ნათლისმცემლის მონასტერში მოღვაწე მღვდელ-მონაზონმა, ქართული სასულიერო მწერლობისათვის კარგად ცნობილმა პიროვნებამ, გაბრიელ მცირემ, დიდი ბიზანტიელი მამების თხზულებების ძველ ქართულ თარგმანებზე დაყრდნობით შეადგინა 6 ჰომილეტიკური კრებული[19]: **"ოქროს წყარო" და "კლიტე"**, რომლებშიც შესულია იოანე ოქროპირის ჰომილიები; **"სუფევა"**, რომელშიც შესულია ბასილი დიდის 12 სწავლა; **"სამასეული"**, რომელიც წარმოადგენს ბასილი დიდის, გრიგოლ ღმრთისმეტყველისა და მაქსიმე აღმსარებლის 100-100 სენტენცია-აფორიზმისაგან შედგენილ კრებულს; სამივე ნაწილს აქვს ერთი და იგივე სათაური: "სწავლანი სულიერნი" და შემდეგ – ავტორის მითითება; **"მანანა"**, რომელიც შეიცავს ღმრთისმშობლისა და სხვადასხვა წმიდანთა შესხმებს; **"სამოთხის**

---

[18] Patrologiae Graecae (PG), cursus completus, accurante et recognoscente J. –P. Migne, Turnhout (Belgium), t. 63, col. 567-902.

[19] ამ ექვსი კრებულიდან ორი გამოცემულია: 1) ვ. კარბელაშვილი, სამოთხის ყვავილი, ტფ., 1895. 2) ვ. კარბელაშვილი, ოქროს წყარო, ტფ., 1905. გაბრიელ მცირის შესახებ იხ.: 1) კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის..., 399-403. 2) მ. ქავთარია, დავით გარეჯის ლიტერატურული სკოლა, თბ., 1965, 79-90.

ყვავილი": ამ კრებულში გაბრიელ მცირემ გამოიყენა იოანე მოსხის "სამოთხეში"[20] შესული თხრობები და მისცა მათ ქადაგების, ანუ ჰომილიის ფორმა, მაგრამ ინერციით კვლავ "თხრობად" მონათლა ისინი. "სამოთხის ყვავილში" შესული ყველა ჰომილია ერთი სტრუქტურისაა: გაბრიელ მცირეს ქადაგების სტილში გაკეთებული აქვს შესავალი, რომელშიც ძველი ან ახალი აღთქმის რომელიმე ადგილზე დაყრდნობით საუბარია იმ სათნოებაზე, რომელსაც ეძღვნება მთელი ეს თავი თავისი ათი ჰომილიითურთ. ჰომილიის შუა ნანილში ჩართულია პატარა მონაკვეთი მოსხის "სამოთხიდან", გადამუშავებული და შემოკლებული, ამსახველი რომელიმე ბერის ცხოვრების ისეთი ეპიზოდისა, რომელიც ჰომილიაში განხილული სათნოების თვალსაჩინო დადასტურებაა. მართალია, ამ ეპიზოდს მართლაც თხრობის სახე აქვს, მაგრამ ის ძალიან მოკლეა და ვერ არღვევს ქადაგების სტილს. მისი დასრულების შემდეგ გრძელდება კვლავ ტრადიციული ქადაგება: გაბრიელი ევედრება მსმენელთ, რომ შეისმინონ მისი, რათა უფალმა დაისადგუროს მათში და მიანიჭოს საუკუნო ნეტარება. ყოველ ქადაგებაში განსხვავებული ფორმით არის მოწოდება სხვადასხვა სათნოებისაკენ. **ვფიქრობთ, "სამოთხის ყვავილი" დიდწილად გაბრიელ მცირის ორიგინალური შემოქმედების ნაყოფად უნდა მივიჩნიოთ:**

გაბრიელ მცირის მიერ შედგენილი ექვსი ჰომილეტიკური კრებულიდან ხუთს დართული აქვს ბოლოსიტყვაობა, ე.წ. "ბეჭედი", დამოუკიდებელი მხატვრული ღირებულების მქონე ტექსტი. "ბეჭედში" გაბრიელ მცირე განმარტავს, თუ რის გამო ეწოდა ამა თუ იმ კრებულს ეს კონკრეტული სახელი და როგორი შედგენილობისაა ის. სახელწოდების შერჩევისას გაბრიელისათვის ამოსავალი იყო კრებულში შეტანილი მასალის ავტორი და თხზულებათა ღირებულება ადამიანებზე ზემოქმედების თვალსაზრისით. "ბეჭედი" გამოხატულებაა იმ საოცრად მოწინებული დამოკიდებულების, რომელიც ჰქონდა გაბრიელს დიდი ბიზანტიელი საეკლესიო მამების მიმართ, შეფასება იმ მნიშვნელობისა, რომელიც აქვს მათ ნაწერებს. კრებულების შედგენისას გაბრიელი ცდილობდა, რამდენადაც ეს შესაძლებელი იყო, საუკეთესო მასალა შეერჩია. კრებულში შეტანილ მასალას საოცრად მიესადაგება ის პრინციპი, რომლითაც გაბრიელი ხელმძღვანელობდა სწავლებების (ქადაგებების) რაოდენობის დადგენისას, რაზეც იგი აგრეთვე საუბრობს თითოეულ "ბეჭედში": მას აუღია საკრალური ციფრები, რომლებიც ძირითადად ქრისტესა და მნიშვნელოვან ბიბლიურ ეპიზოდებს უკავშირდება – 12, 30, 33, 40, 10, 100.

---

[20] იოანე მოსხი, ლიმონარი, ტექსტი გამოკვლევით და ლექსიკონით გამოსცა ი. აბულაძემ, თბ., 1960.

გაბრიელ მცირის მიერ შედგენილი კრებულები იმის გამოხატულებაა, თუ რა დიდი იყო გვიანდელ პერიოდში (XVII-XVIII სს-ში) ინტერესი ძველი ქართული ნათარგმნი მწერლობისადმი და ზრუნვა ამ მასალის თავმოყრისა და შენახვისათვის.

წინამდებარე წერილში ძირითადად ვისაუბრეთ კრებულებზე, რომლებშიც შესული მორალურ-ზნეობრივი ხასიათის ქადაგებები როგორც ფორმით, ასევე შინაარსითაც უცილობლად ჰომილეტიკის დარგს მიეკუთვნება. ჩვენი ინტერესის სფეროს ამჯერად სცილდება ის კრებულები, რომლებიც შეიცავეს ქადაგების ფორმის მქონე ძველი ქართული მწერლობის სხვადასხვა დარგის თხზულებებს.

Nino Melikishvili

National Centre of Manuscript, Tbilisi

THE COLLECTIONS OF WORKS, CONTAINING THE GEORGIAN TRANSLATED HOMILETIC WORKS (7TH- 18TH CENTURIES)

The article deals with the collections, dated back to the 7th-18th centuries, containing the Georgian homiletic works, translated in earlier times. These collections are of two types: 1) panagyricons (words of praise) and 2) homilaries (homilies, created for the period of Lent and Easter). Besides, there are many sermons, preached on moral and ethical subjects, that have reached our times in the form of collected sermons. The material in the article begins with the presentation of the oldest Georgian homiletic collection "Mravaltavi" (Many Chapters) (7th century) which is extremely important due to the oldest Georgian translations that it contains (there are several collections of "Mravaltavi", containing different materials, in it). The article also deals with the new collections that appeared in the 10th- 11th centuries, known as "Metaphrase", and which contain the homilies, translated in the same period by the great Georgian ecclesiastics – Euthymius and Giorgi, the Athonites, Ephrem Mtsire, Davit of Tbeti, Theophilus hieromonk... The part "Special homilaries" deals with the collections, containing the homiletic works of three great Cappadocean fathers (Basil the Great, Grigol of Nazianza, Grigol of Nosa) and John the Chrisostom, translated into Georgian; a particularly significant part is allotted to the collection "The Pearl", containig John Chrisostom's homilies which has not been the object of a thorough study in the Georgian scholarly Literature. Apart from that, a certain place is allotted to the review of the six collections, compiled by the hiero-monk Gabriel Mtsire (Small) who worked in the monastery complex of Davit Gareja, in the desert of John the Baptist. These collections are interesting because they contain old Georgian translations of the homiletic works of great Byzantine fathers.

დავით მერკვილაძე

ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, თბილისი

ბიზანტია-ირანის დაპირისპირების ანარეკლი ასურელ მამათა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ციკლში

ახლო აღმოსავლეთში ბატონობისათვის ბრძოლას დიდ იმპერიათა შორის ყოველთვის პრინციპული მნიშვნელობა ჰქონდა. ადრე შუასაუკუნეებში (IV-VI სს.) ამ მიზეზით ერთმანეთს ბიზანტია და ირანი უპირისპირდებიან. ამ რეგიონში ირანთან მეტოქეობა ბიზანტიამ მემკვიდრეობით მიიღო რომის იმპერიისაგან და მათ შორის დაპირისპირება აქ არაბთა გაბატონებამდე გაგრძელდა. VI საუკუნე ორივე მხარის პერიოდული გააქტიურებით აღინიშნა, რაც ხშირად მრავალწლიან სისხლისმღვრელ ბრძოლებში გამოიხატებოდა. ბრძოლა გარდამავალი უპირატესობით მიმდინარეობდა და ომის ასპარეზად, რასაკვირველია, ხშირად უშუალოდ ამიერკავკასიაც (განსაკუთრებით საქართველოს ტერიტორია) იქცეოდა, როგორც სტრატეგიულად მნიშვნელოვანი გეოპოლიტიკური მხარე.

ბიზანტია-სპარსეთის VI ს-ში მიმდინარე ამ ურთიერთდაპირისპირებამ ასახვა ჰპოვა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაშიც. ასურელი მამებისადმი მიძღვნილ ჰაგიოგრაფიული თხზულებებიდან ამ მხრივ გამორჩეული ადგილი უჭირავს "ანტონ მარტომყოფელის ცხოვრებასა" და "აბიბოს ნეკრესელის წამებას".

I. ხელთუქმნელი ხატისა და ანტონ მარტომყოფელის სვინაქსარი.

"ანტონ მარტომყოფელის ცხოვრებაში" მოთხრობილია სპარსეთის მეფის, ხოსროს მიერ ქ. ედესის ალყის თაობაზე, რომელსაც წარმატება არ მოჰყოლია.

აი, უშუალოდ ჰაგიოგრაფიული ძეგლის ტექსტიც: "შემდგომად უკანასკნელთა ჟამთა ხუასრო სპარსთა მეფე მოადგა ედესია ქალაქსა და იწყო თხრა ქუეშე ზღუდესა და [ენება, რათა] ეგრეთ შევიდენ, რომელ ვერ აგრძნან, თუ ბრძავსო. მაშინ ღმერთმა არა დაიდუმა უტყუელი აღთქმა,

რომელი აღუთქუა, ვითარმედ: "ზღუდე ვარ მე ედესიისა". მაშინ დედა ღვთისა გამოეცხადა ედესის ეპისკოპოსს და აუწყა დაფარული ხელთუქმნელი ხატის ადგილმდებარეობა[1]. ხატის წინაშე მრავალი წლის წინ ანთებული კანდელი ედესელებს თურმე კვლავაც ჩაუმქრალი დახვდათ. "და გარდააწუეთეს ზეთი მის კანდელისა მბრძოლთა მათთა ზედა მის ქალაქისათა და მეყსეულად, ვითარცა მიახლდა, მიედვა და დაიწუნეს და ვითარცა მტუერი გარდაიბნივნეს და უჩინო იქმნეს".

ქალაქის აღების ამ უშედეგო მცდელობის შემდეგ დადგომია წმ. ანტონი ქართლის გზას, სადაც ეგულებოდა თავისი მოძღვარი იოანე ზედაზნელი თავისი მოწაფეებითურთ. წმ. ანტონს თან წამოუღია ნესტორიანული ეკლესიიდან მის მიერ გამოტაცებული მაცხოვრის ამ ხელთუქმნელი ხატის ასევე ხელთუქმნელი ასლი – ე. წ. კეცის ხატი.

არის კი ქართულ ლიტერატურულ თხზულებაში არსებული ეს ცნობები რეალური დაპირისპირების გამოძახილი და როდის ჰქონდა მას ადგილი, ან ხომ არ წარმოადგენს ის ავტორის ფანტაზიის ნაყოფს, რომელსაც სინამდვილესთან არანაირი კავშირი არ აქვს? მით უმეტეს, უცნობია ძეგლის დაწერის დროც და მისი ავტორის ვინაობაც[2]. ამ კითხვას ისიც ამძაფრებს, ანტონ მარტომყოფელის ამ სვინაქსარული ცხოვრების უძველესი ხელნაწერი რომ მხოლოდ 1664-1673 წლებში შედგენილ გულანში მოიპოვება, რაც მკვლევარებს მხოლოდ იმის დადგენაში ეხმარება, რომ "ცხოვრება" "აღნიშნულ წლებზე გვიან ვერ დაიწერებოდა". მის საფუძველზე შემოკლების გზით შექმნილ წმ. ანტონის მოკლე სვინაქსარულ ცხოვრებაში კი, რომელიც 1740 წლის ერთადერთი ნუსხითაა მოღწეული[3], ბიზანტია-ირანს შორის მიმდინარე ბრძოლების შესახებ სიტყვა არაა დაძრული (აქ ეს ეპიზოდები მთლიანად ამოღებულია). მიუხედავად

---

1 ძველი გადმოცემის თანახმად, იესო ქრისტეს ედესის მეფე ავგაროზისათვის, ამ უკანასკნელის თხოვნის შესაბამისად, საკუთარი გამოსახულება გაუგზავნია, რომელიც მხოლოდ სახეზე ტილოს მიდებით გადასულა მასზე. ავგაროზის განარმართებულ შთამომავალთაგან დაცვის მიზნით ხატი კედლის ნიშში ამოუქოლავთ და მისი ადგილსამყოფელი უკვე აღარავის ახსოვდა (სინაქსარი ხატისა მარტომყოფელისა და წმიდისა მამისა ანტონი მარტომყოფელისა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. IV, სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.), გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა, თბ. 1968, 393-394).

2 მაგ., ს. კაკაბაძე აქ მოყვანილ ფაქტობრივ მონაცემებს ყურადღების ღირსადაც არ თვლიდა, როგორც XVIII ს-ის დასაწყისში დაწერილ თხზულებაში არსებულ "ლიტერატურული გზით მიღებულ ფაბრიკაციას" (С. Какабадзе, Рецензия на работу К. Кекелидзе (К вопросу о прибытии сирийских отцов в Картли), საისტორიო კრებული, წ. I, 1928, 126).

3 ე. გაბიძაშვილი, XVII-XVIII საუკუნეების სვინაქსარული ცხოვრებანი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, თბ. 1973, 222-223.

ამისა, შევეცადოთ, გავარკვიოთ, რამდენად არის შესაძლებელი, ეს ცნობები ასახავდეს ისტორიისათვის ცნობილ რეალურ ფაქტებს. ამისათვის მასში უნდა მოიძებნოს რაიმე ხელმოსაჭიდი ნიუანსები. ასეთი კი აქ მართლაც მოიპოვება.

სვინაქსარული ძეგლი ქალაქისათვის ბრძოლის საინტერესო დეტალებს გვამცნობს:

1. სპარსელებს ედესის აღება უცდიათ ქალაქის გალავნის ქვეშ ედესელებისგან საიდუმლოდ გვირაბის გათხრით, რათა ამ გზით მოალყე ჯარს მოულოდნელად შეეღწია დამცავი ზღუდის მიღმა.

2. თავის მხრივ, ედესის დამცველებს მტერი მოუგერიებიათ ადრე გაუჩინარებული და ახლად აღმოჩენილი მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის კანდელის ზეთის ქალაქზე მოიერიშე მებრძოლებზე გადასხმით, რასაც მოწინააღმდეგის დაწვა-დაფერფლვა მოჰყოლია.

ვნახოთ, ჰქონდა თუ არა რაიმე მსგავს მოვლენებს ადგილი ისტორიაში. ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში აღწერილი მოვლენები დათარიღებული არ არის. ერთადერთ მინიშნებას ანტონ მარტომყოფელის ხსენების გარდა, აქ წარმოადგენს სპარსეთის შაჰის ხოსროს სახელი. მაგრამ VI ს-ში ამ სახელით ორი შაჰია ცნობილი: ხოსრო I ანუშირვანი (531-579 წწ.) და ხოსრო II (590-628 წწ.). ვინაიდან ანტონ მარტომყოფელი ქართულ სამწერლობო ტრადიციაში ერთ-ერთ ასურელ მამად არის მიჩნეული, ხოლო მისი თანამედროვე ასურელი მოღვაწენი ქართლში VI ს-ის 30-40-იანი წლებიდან ჩანან, აქ უდავოდ ხოსრო I უნდა იგულისხმებოდეს[4].

სპარსეთის შაჰმა ხოსრო I-მა დაარღვია ბიზანტიასთან 532 წელს დადებული "უვადო ზავი" და, შეეცადა რა ესარგებლა იმ მდგომარეობით, რომ მოწინააღმდეგე იმპერია დასავლეთის საქმეების მოგვარებით იყო გართული, 540 წლის გაზაფხულზე ახალი სისხლისმღვრელი ომი წამოიწყო[5]. ამ ომის მიმდინარეობისას სპარსეთის მბრძანებელი ორჯერ შეეცადა ედესის აღებას. პირველი მცდელობა ომის პირველსავე, 540 წელს მოხდა, როდესაც სპარსეთის მრავალრიცხოვანი ჯარი სირიაში შეიჭრა და იქ ბიზანტიის სამფლობელოების აოხრება დაიწყო. ამ დროს მათ ქვეყნის მნიშვნელოვანი პოლიტიკური და კულტურული ცენტრი – ანტიოქიაც კი დაიკავეს. ხოსრო I კარგად გამაგრებული ქალაქის დაუფლებას მეორედ

---

[4] ტექსტის ამ ადგილას მისი პირველი გამომცემლის, მ. საბინინის მიერ 613 წელია მითითებული, რაც იმის ნიშანია, რომ მას ძეგლში მოხსენიებული "ხუასრო სპარსთა მეფე" შეცდომით ხოსრო II-დ მიუჩნევია, რომელიც ასევე ანარმოებდა ომს ბიზანტიასთან, თუმცა მისი ზეობის ეპოქა და ასურელ მამათა მოღვაწეობის ქრონოლოგია ერთმანეთს არ უთავსდება.

[5] М. Левченко, История Византии, М.-Л. 1940, 76.

544 წელს შეეცადა, როცა მეოთხეჯერ გადალახა მეზობელი იმპერიის საზღვარი.

"ანტონ მარტომყოფელის ცხოვრებაში" მოთხრობილი ამბები ედესის ხელში ჩაგდების სპარსელთა მეორე მცდელობას უნდა ეხებოდეს, რადგან პირველი მცდელობა შაჰის მოულოდნელი ავადმყოფობის გამო დასაწყისშივე ჩაიშალა და თავდამსხმელები იძულებულნი გახდნენ ქალაქის მოსახლეობისგან ხარკის აღებით დაკმაყოფილებულიყვნენ, ისიც იმ პირობის საფასურად, რომ ქალაქის ირგვლივ მდებარე სავარგულებს აუოხრებლად დატოვებდნენ[6]. ედესის დაუფლებისათვის ორ მხარეს შორის თავდაუზოგავი ბრძოლები კი 544 წელს გაიმართა, როცა ქალაქი დიდი ხნის განმავლობაში მტრის ალყაში იყო მოქცეული[7]. ბიზანტია-ირანს შორის მიმდინარე ამ ომის ისტორია გადმოცემულია პროკოპი კესარიელის საგანგებო ნაშრომში – "De Bello Persico". ბიზანტიელი ისტორიკოსი აგრეთვე დაწვრილებით ცნობებს გვაწვდის ამ ომის დროს ედესისათვის გამართული ბრძოლისა და, როგორც თავდამსხმელთა, ასევე ქალაქის დამცველთა მიერ გამოყენებული საომარი ღონისძიებების შესახებაც, რაც საშუალებას იძლევა ქართული სვინაქსარული ცხოვრების თითოეულ ცნობაში ბრძოლის კონკრეტული ეპიზოდის ანარეკლი ამოვიკითხოთ.

1. ქალაქის გალავნის ქვეშ გვირაბის გათხრა.

რაც შეეხება ქალაქის ზღუდის ქვეშ გვირაბის გათხრას, პროკოპი კესარიელი არაფერს ამბობს, რომ სპარსელებს ედესასთან ამის მსგავსი რაიმე მოემოქმედებინათ. სამაგიეროდ, აღგვიწერს ხოსროს ბრძანებით გალავნის პირდაპირ უზარმაზარი მიწაყრილის აღმართვის ამბებს. მაგრამ ქალაქის ზღუდის ქვეშ გვირაბი მაინც გაითხარა. ოღონდ ეს საქმე ბიზანტიელმა ჯარისკაცებმა შეასრულეს. როდესაც მიწაყრილმა გალავნის სიმაღლეს გადააჭარბა, ალყაშემორტყმულ ქალაქში, რომლის დაცვასაც ქართველი მხედართმთავარი პერანი ხელმძღვანელობდა, ასეთი გამოსავალი გამოინახა: სპარსელთაგან შეუმჩნევლად გვირაბი გაითხარა ზუსტად ამ ხელოვნური ამაღლების ქვეშ მისი განადგურების მიზნით.

---

[6] Прокопий Кесарийский, История воин римлян с персами, СПб. 1876, 93; Procopius, I, History of the Wars, books I and II (The Persian War), London, 1961, 371-373.

[7] წმ. ანტონის "ცხოვრებაში" მოთხრობილი ამბავი ედესის 544 წლის ალყას რომ ეხება, სწორად შენიშნა კ. კეკელიძემაც. სამაგიეროდ მ. ბროსე ამასთან დაკავშირებით წერს, რომ ხოსრო ედესის აღებას აპირებდა 539 ან 540 წლებში. როგორც აღვნიშნეთ, ომი მხოლოდ 540 წლის გაზაფხულზე დაიწყო და ამიტომ 539 წელი სრულიად გამორიცხულია.

2. ხატის კანდელის ზეთის გადასხმით მოწინააღმდეგის დაწვა და მოგერიება.

ხელოვნური მიწაყრილი ადგილზე მოპოვებული ხე-ტყით იყო შემოკავებული. ამიტომ მისი განადგურების საუკეთესო გზად ცეცხლის წაკიდება მიიჩნიეს. ამ ღონისძიებამ სასურველი შედეგი გამოიღო. ცეცხლი იმდენად სწრაფად და ძლიერად გავრცელდა, სპარსელების ყველა ღონისძიება მის ჩასაქრობად ამაო აღმოჩნდა. ამის შემდეგ მათ დიდი ძალების გამოყენებით ედესის იერიშით აღება რამდენჯერმე სცადეს. ქალაქის გარნიზონი ედესის მკვიდრთა თანადგომით მოწინააღმდეგის გაავებულ შეტევებს ყველა საშუალებით იგერიებდა, მათ შორის ადუღებული ზეთის ზემოდან გადმოღვრით გალავანს მომდგარ მეომრებზე. ქალაქის აღების ყოველგვარი მცდელობის ჩაშლის შემდეგ ხოსრო I საბოლოოდ იძულებული გახდა, მოეხსნა ალყა[8].

ჩვენი აზრით, სწორედ ამ ამბავს ეხება ზემოაღნიშნული ცნობა წმ. ანტონის "ცხოვრებიდან". სპარსელთა მიერ ედესის ზღუდის ქვეშ გვირაბის გათხრით ქალაქში შეუმჩნევლად შეღწევის შესახებ გადმოცემაში ასახული ჩანს ედესის გარნიზონის მიერ მიწისქვეშა გვირაბის გაყვანა სპარსელთა მიერ გალავნის პირდაპირ აგებული ხელოვნური მიწაყრილის ქვეშ, რაც ალყაშემორტყმულთა ნაცვლად შეცდომით მოალყეებს მიეწერათ. გვიანდელმა ჰაგიოგრაფმა ასე განსაჯა, რომ გვირაბის გათხრა, ჩვეულებრივ, თავდამსხმელებს უფრო უნდა დაჭირვებოდათ გალავანშემორტყმულ ქალაქში შესაღწევად. თავდამცველი მხარის მიერ გალავნის ქვეშ გვირაბის გათხრა, მას, ეტყობა, არალოგიკურად მოეჩვენა, არ იცოდა რა ამ ღონისძიების კონკრეტული მიზანი.

ქალაქის ზღუდის კედლებზე ამოცოცვის მოწადინე მტრისათვის ზევიდან სხვადასხვა მძიმე საგნების სროლა და ასევე მათზე ადუღებული ზეთის გადასხმა იმ დროს თავდაცვის მიღებული საშუალება იყო. მაგრამ კანდელის ზეთის "გარდაწუეთებით" მოწინააღმდეგის დაწვაც არ უნდა იყოს ქართველი მწერლის უბრალო ფანტაზიის ნაყოფი. ედესის გადარჩენაში ხელთუქმნელი ხატის "დამსახურების" შესახებ პროკოპი კესარიელი არაფერს გვეუბნება. სამაგიეროდ, ევაგრე სქოლასტიკოსი, როცა მიწაყრილის განადგურების თაობაზე გადმოგვცემს, ასევე დასძენს, რომ გვირაბიდან კონსტრუქციის დაწვის პირველი მცდელობები როცა ამაო გამოდგა (ცეცხლს გაძლიერებისათვის მიწისქვეშ ჟანგბადი არ ჰყოფნიდა), ბიზანტიელებს ავგაროზისადმი იესოს გამოგზავნილი ხატი გვირაბთან წაუბრძანებიათ და მისი გადანავლები წყალი ცეცხლმო-

[8] Прокопий Кесарийский, История воин.., 188-202; Procopius, I, History of the Wars..., 489-515.

კიდებული შეშისათვის უპკურებიათ. ამის შემდეგ ცეცხლის ალი უსწრაფესად გავრცელებულა (ამ დროს გამოუყენებიათ გოგირდისა და მთის ფისის ნაზავიც, რაზეც, მემატიანის ცნობით, წყალი ცეცხლზე გამაძლიერებელ ზემოქმედებას ახდენდა. ამიტომაც ვერ მოახერხეს მისი ჩაქრობა სპარსელებმა[9]). ქალაქის დაცვისას მაცხოვრის ხატისათვის ესოდენი მნიშვნელობის მინიჭების ფონზე სრულიად სარწმუნოდ მოჩანს, მტერზე გადასასხმელ მდუღარე ზეთში სიმბოლურად ამ ხატის კანდელის მცირეოდენი ზეთიც რომ გაერიათ, მაქსიმალური შედეგის უზრუნველსაყოფად (ანუ როგორც ამ თავდაცვითი ღონისძიების წარმატების გარანტი). ყოველ შემთხვევაში, ასე უნდა აღექვა ეს ამბავი სვინაქსარის შემდგენელს, მით უფრო, რომ მისი მიზანი არა მარტო წმ. ანტონის ცხოვრების აღწერა, არამედ უპირველესად ამ ხატის საკითხავის შედგენა იყო. ეს კარგად ჩანს თხზულების სათაურიდანაც და შინაარსიდანაც.

ქალაქის დაცვის ღონისძიებებში მაცხოვრის ხატის ასეთი ჩართვა იმ გარემოებასაც უნდა განეპირობებინა, რომ იმ დროს ედესელთა შორის გავრცელებული გადმოცემით, ავგაროზისთვის თავის ხატთან ერთად გამოგზავნილ წერილში იესო მას იმასაც დაჰპირებია, რომ მტერი მათ ქალაქს ვერასდროს ვერ აიღებდა. ეს სიტყვები ედესელებს ქალაქის კარიბჭეზეც კი ამოუკვეთიათ. წერილში ამ დანაპირების არსებობაში ეჭვი ეპარებათ თვით გადმოცემის აღმნიშვნელ ბიზანტიელ მწერლებს: პროკოპი კესარიელსა და ევაგრე სქოლასტიკოსს, იმ მოტივით, რომ იესოს წერილში ავგაროზისადმი ასეთი დამატება უცნობი ყოფილა უფრო ადრინდელ მეისტორიეთათვის[10]. შესაძლებელია, უცნობი ქართველი ჰაგიოგრაფის თხზულებაში ამ გადმოცემის გამოძახილი დავინახოთ: "მაშინ ღმერთმა არა დაიდუმა უტყუელი აღთქმა, რომელი აღუთქუა, ვითარმედ: "ზღუდე ვარ მე ედესიისა". ვინ იცის, იქნებ ქრისტეს აღთქმა ქალაქის კარიბჭეზე მართლაც ამ სიტყვებით ყოფილიყო აღბეჭდილი.

"ცხოვრებაში" აღწერილი საბრძოლო ეპიზოდები, როგორც მყარი ქრონოლოგიური საყრდენი, თავის მხრივ საშუალებას იძლევა დადგინდეს ანტონ მარტომყოფელის ქართლში მოსვლის დროც – 545 წელი[11]. ვინაიდან

---

[9] Евагрий Схоластик, Церковная история, Книги III-IV, Перевод с греческого, комментарии и приложения: И. В. Кривушин, С-Пет. 2001, 213-214.

[10] Прокопий Кесарийский, История воин..., 91-92; Евагрий Схоластик, Церковная история, Книги III-IV, 212. ავგაროზის წერილს და მასზე იესოს პასუხს გვაცნობს IV ს-ის ისტორიკოსი ევსები კესარიელი და მართლაც, მსგავსი შეპირება აქ არ ჩანს (იხ. ევსები კესარიელი, საეკლესიო ისტორია, თბ. 2007, 42-43).

[11] შდრ. კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. I, თბ. 1956, 38; დ. მერკ-

ედესასთან ამ საბრძოლო მოქმედებების დასრულების შემდეგ "წმინდამან ანტონიმ იძია მოძღურისა თჳსისა გზა" და ჩრდილოეთისკენ გამოემართა[12].

ამრიგად, ცხადია, "ანტონ მარტომყოფელის ცხოვრების" სვინაქსარულ საკითხავში 540-544 წლებში ბიზანტია-სპარსეთის ომის დროს 544 წელს ედესისათვის ბრძოლის მეტად საინტერესო დეტალებია აღბეჭდილი. საეჭვოა, XVII ს-ის II ნახევრის ავტორამდე მათ მხოლოდ ზეპირი გადმოცემის სახით მოეღწია. ამ ფაქტმა მკვლევარები მეტი ნდობით უნდა გამსჭვალოს თხზულებისადმი და მომავალში ჰაგიოგრაფიული ძეგლის მნიშვნელოვანი წერილობითი წყაროების დადგენისაკენაც უნდა გვიბიძგოს.

II. "აბიბოს ნეკრესელის წამება".

"აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობაში" დაცულია ბიზანტია-სპარსეთის დაპირისპირების ამსახველი კიდევ ერთი ცნობა. ეს ერთადერთი ცნობა უფრო ზოგადი ხასიათისაა. კერძოდ, მოწამის "შრომათა და ღუაწლთა" შორის ნახსენებია "ბერძენთა" "ჩვენს ქვეყანაში" მოსვლისა და სპარსთა აქედან განდევნის შესახებ ვინმე დედაკაცისადმი წმინდანის წინასწარმეტყველების თაობაზე: "ვითარ დედაკაცსაცა მას უწინასწარმეტყუელა შემდგომად ხოლო მისსა მოსლვაჲ ბერძენთაჲ და დაპყრობაჲ ქუეყანისა ამის ჩუენისაჲ, რომელიცა იგი იქმნა მსწრაფლ. მისსავე დედაკაცისა ზე მოვიდეს ბერძენნი და განასხნეს უსჯულონი იგი სპარსნი და დაიპყრეს ქუეყანაჲ ესე ჩუენი. მიერითგან ერისთავნი იქმნნეს მპყრობელ ქართლისა". ეს უწყება სიტყვა-სიტყვითაა გამეორებული "წამების" შედარებით მოკლე რედაქციაშიც[13].

მაშასადამე, წმ. აბიბოსის წინასწარმეტყველება ეხება ამიერკავკასიაში ბიზანტია-სპარსეთს შორის წლების წინ ჩამოყალიბებულ ძალთა თანაფარდობის რღვევას ბიზანტიელთა სასარგებლოდ, რის შედეგადაც ქართლში სპარსელთა ძალაუფლება დამხობილა და ეს ქვეყანა ბიზანტიის გავლენის სფეროში მოქცეულა. ამავე დროს იმასაც ვიგებთ, რომ წინასწარმეტყველება მისი წარმოთქმიდან მალევე აღსრულებულა.

VI ს-ში ბიზანტია-ირანს შორის ტერიტორიებისათვის ბრძოლის არაერთი შემთხვევა აღინიშნა. რომელი კონკრეტული შემთხვევა იგულისხმება აღნიშნულ უწყებაში, ამის დასადგენად დიდად დაგვეხმარებოდა აბიბოს

ვილაძე, ასურელი მამები (სირიელი სასულიერო მოღვაწენი ქართლში), I, თბ. 2006, 67.

[12] სჳნაქსარი ხატისა მარტომყოფელისა..., ძველი ქართული აგიოგრაფიული..., ნ. IV, 395.

[13] აბიბოს ნეკრესელის წამება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. I (V-X სს.), ილ. აბულაძის რედ., თბ. 1963, 246.

ნეკრესელის წამების თარიღის განსაზღვრა. მაგრამ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში წმ. აბიბოსის წამების დათარიღებისათვის რაიმე სხვა ხელშესახები მინიშნება არ მოიპოვება. წამების დათარიღებასაც ჩვენს ისტორიოგრაფიაში, პირიქით, ამ ცნობიდან გამომდინარე ცდილობენ[14].

მარი ბროსეს აბიბოსის წინასწარმეტყველების აღსრულებაში ასახული ბიზანტია-ირანის დაპირისპირების კონკრეტული თარიღი ან შემთხვევა არ მიუთითებია, თუმცა გუარამ კურაპალატისა და მისი მემკვიდრეების ზეობის ფაქტში ამ ჰაგიოგრაფიული მონაცემის რეალობის გამოხატულება დაინახა[15].

აბიბოს ნეკრესელის წამებაში ნახსენები წინასწარმეტყველება კ. კეკელიძემ 591 წლის მოვლენებს დაუკავშირა, როცა ხოსრო II-ს ტახტის დაბრუნებისათვის დახმარების სანაცვლოდ კეისარ მავრიკიოსისათვის, სებეოსის ცნობით, სირიის თავისი წილისა და სომხეთის დიდ ნაწილთან ერთად, გადაუცია ქართლიც თბილისამდე[16]. ავტორისეული არგუმენტები შემდეგში მდგომარეობს: 1. "591 წლის შემდეგ სპარსეთის მარზპანი სოფელ რეხში ველარ იქნებოდა (ჰაგიოგრაფის ცნობით, აბიბოსი დასასჯელად შაჰის მოხელეს რეხში მიჰგვარეს – დ. მ.). მეფობის გაუქმების შემდეგ (522 წ.) 591 წლამდე მთელი ქართლი სპარსთა ხელშია". 2. ამ დროიდან ქართლში იწყება "ერისთავთა მპყრობელობა", როცა გუარამ კურაპალატის სიკვდილის შემდეგ (590-591 წწ.) მისმა მემკვიდრე სტეფანოზმა "მეფობისა სახელი ვერ იკადრა სპარსთა და ბერძენთა შიშისაგან, არამედ ერისთავთა მთავრად ხადოდეს"[17]. აქედან გამომდინარე, და კიდევ, ვინაიდან წინასწარმეტყველება მაშინვე ("მსწრაფლ") აღსრულებულა, მეცნიერმა აბიბოსის წამება 590 წლით დაათარიღა[18].

ივ. ჯავახიშვილისთვისაც, როგორც ჩანს, მისაღები აღმოჩნდა ზემოაღნიშნული შეხედულებანი, ვინაიდან, "აბიბოსის წამებას" უწოდებს რა "ყველაზე სანდო და მტკიცე ქრონოლოგიური საფუძვლის მომცემ" ძეგლს (ეტყობა, ჩვენთვის საინტერესო მონაცემის გამო), აღნიშნავს, რომ ამ ძეგლის მიხედვით "ამ მამის მოღვაწეობა აღმოს. საქართველოს უმეფობის ხანაში იწყება და VI ს. დამლევამდის აღწევს".[19] იგივე შეიძლება ითქვას ლ.

---

[14] იხ. დ. მერკვილაძე, ასურელი მამები..., 84-91.

[15] M. Brosset, Additions et eclaircissements a l'histoire de la Georgie, VI, p. I, St.-Pet. 1851, 131.

[16] История императора Иракла, епископа Себеоса, перевод с армянского, СПб. 1862, 35.

[17] ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა, ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ. 1955, 222.

[18] კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა..., 39.

[19] ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბ., 1979, 406.

მენაბდის შესახებაც, რომელიც წმ. აბიბოსის წამების ზედა ქრონოლოგიურ ზღვრად ისევ 591 წელს უთითებს[20].

რადგანაც ეს ჰაგიოგრაფიული ძეგლი, სხვა ასურელ მოღვაწეთადმი მიძღვნილ თხზულებათაგან განსხვავებით, ფორმითაც და შინაარსობრივადაც, წარმოადგენს ტიპიურ "მარტვილობას" და არა ცხოვრების ტრადიციულ აღწერას, გადმოგვცემს წმინდანის მხოლოდ მოწამეობრივ აღსასრულს[21], ამიტომ "წამების" მიხედვით ვერ დადგინდება, უმეფობის დროიდან იწყებს თუ არა მონამე ეპისკოპოსი საქართველოში მოღვაწეობას. "სხვა საკითხია, რომ "მარტვილობაში" გადმოცემული ამბავი... უმეფობის ხანაში ხდება"[22].

რომ არაფერი ვთქვათ ქართლში მეფობის გაუქმების მეტად საეჭვო თარიღზე (522 წ.), 591 წლამდე აქ სპარსელთა ბატონობა ურყევი და მუდმივი ნამდვილად არ ყოფილა. 571 თუ 572 წელს[23] სომხეთსა და ქართლში დანყებულ დიდ ანტიირანულ აჯანყებას ამ ქვეყნებში სპარსელთა ბატონობის დამხობა და ბიზანტიის გავლენის აღდგენა მოჰყოლია. თეოფანე ბიზანტიონელის ცნობით, აჯანყებულ სომხებს მოუკლავთ მარზპანი სურენი და "რომაელების" მხარეზე გადასულან. გურგენის (გორგენის) მეთაურობით მაშინვე იგივე მოუმოქმედებიათ იბერებსაც[24]. მათ სომხებისათვის შიშის ზარისდამცემი გოჰონ მიჰრანის მეთაურობით შემოსული სპარსელთა ჯარი დაუმარცხებიათ[25]. ამ ქვეყნებში ბიზანტიის გავლენის დამყარებაზე მეტყველებს მენანდრე პროტიქტორის უწყებაც, რომ 576-577 წლების საზავო მოლაპარაკებების დროს კეისარი იუსტინე II და შემდეგ, ახლად ტახტზე ასული იმპერატორი ტიბერიუსიც, მზად ყოფილან სპარსელებისათვის ქალაქ დარას სანაცვლოდ დაეთმოთ პერსარმენია და იბერია[26]. ე.ი. ამ დროს ამ ქვეყნებზე შაჰის ძალაუფლება

---

[20] ლ. მენაბდე, "ასურელ მამათა" ცხოვრებათათვის, სადისერტაციო ნაშრომი (ხელნაწერი), თბ. 1949, 84.

[21] ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია..., 401.

[22] დ. მერკვილაძე, ასურელი მამები..., 86; დ. მერკვილაძე, ასურელ მამათა ქართლში მოსვლის დრო, თბ. 1996, 29.

[23] სებეოსით, "ხოსრო კავადის ძის მეფობის 41-ე წელს" (История императора Ираклa..., 27), რაც 571-572 წლებზე მოდის.

[24] თეოფანე ბიზანტიონელი, გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. III, ტფ. 1936, 257-258. წმ. აბიბოსის წინასწარმეტყველებასთან დაკავშირებით ამ ფაქტს ყურადღება მიაქცია თავის დროზე ს. კაკაბაძემაც, თუმცა აქედან მან აბიბოსის წამება და, შესაბამისად, წინასწარმეტყველებაც 550 წლისათვის განსაზღვრა (С. Какабадзе, Рецензия на работу К. Кекелидзе..., 127), რაც ჰაგიოგრაფიისეულ თხრობის კონტექსტს არ ესადაგება.

[25] История императора Ираклa.., 31.

[26] მენანდრე პროტიქტორი, გეორგიკა, ტ. III..., 243-250.

აღარ ვრცელდებოდა. უკვე 576 წლისათვის მენანდრე პროტიქტორი მტკვრის ჩრდილოეთით მდებარე აღმოსავლეთ ამიერკავკასიას რომაელთა მიწა-წყლად მოიაზრებს[27] ამ აჯანყების შედეგად ქართლში აღმდგარა ადგილობრივი ხელისუფლებაც, რაც სახელმწიფოებრიობის აღდგენის ნიშნადაც უნდა განვიხილოთ[28]. ამას უნდა გამოხატავდეს "ქართლის ცხოვრების" ცნობაც: "ესრეთ რა უცალო იქმნეს სპარსნი, მაშინ შეითქუნეს ყოველნი ერისთავნი ქართლისანი, ზემონი და ქუემონი, და წარგზავნეს მოციქული წინაშე ბერძენთა მეფისა, და ითხოვეს, რათა უჩინოს მეფე ნათესავთაგან მეფეთა ქართლისათა"[29].

ამავე წყაროს მიხედვით, "ბერძენთა მეფისაგან" ხელდასხმულ ასეთ "მეფედ" ქართლს მოევლინა გუარამი, "დედით ხოსროიანი და მამით ბაგრატოანი", "რომელი მთავრობდა კლარჯეთს და ჯავახეთს". მას "მოსცა კეისარმან კურაპალატობა და წარმოგზავნა მცხეთას"[30]. "მოქცევაჲ ქართლისაჲ" კი ამის თაობაზე გვეუბნება: "განაჩინეს ერისთავად გურამ"[31]. ამასთან დაკავშირებით მისაღები ჩანს აზრი, გორგენ/გურგენისა და გურამ/გუარამის იგივეობის თაობაზე[32]. გარდა ამისა, ჯუანშერის ცნობით, გუარამი ბიზანტიის იმპერატორის მითითებით სამხედრო მოქმედებებსაც მიმართავს ირანის წინააღმდეგ უფრო ადრე, ვიდრე მავრიკიოს კეისარი ხოსრო II-ს აღმოუჩენს დახმარებას[33]. ანუ ბიზანტიის გარკვეული გავლენა, მთლიანად ქართლზე თუ არა, მის ანგარიშგასაწევ ძალებზე მაინც, აქაც 591 წლამდეა გამოკვეთილი. მავრიკიოსს თან შაჰისთვის ქართლი გამოუთხოვია: "მაშინ ერჩდა სპარსთა მეფე კეისარსა, და განთავისუფლდეს ქართველნი. და ესე გუარამ კურაპალატი დადგა მორჩილებასა ბერძე-

---

27 მენანდრე პროტიქტორი..., 238. თუმცა აქ ლაპარაკია მხოლოდ ალბანეთზე და ამის ქართლზეც გავრცელება მიზანშეწონილი არ იქნება (შდრ. ს. ჯანაშია, ფეოდალური რევოლუცია საქართველოში, შრომები, I, თბ. 1949, 79). "გარდა ამისა, ბიზანტია-ირანის მოლაპარაკების დროს არასოდეს ყოფილა აღნიშნული, რომ იბერია შუაზეა გაყოფილი "მტკვრის აქეთა" და "მტკვრის იქითა" მხარედ" (ა. ბოგვერაძე, ქართლის პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური განვითარება IV-VII საუკუნეებში, თბ. 1979, 78).

28 ა. ბოგვერაძე, ადრეფეოდალური ქართული სახელმწიფოები VI-VIII საუკუნეებში, წგნ: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, თბ. 1973, 272.

29 ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა, 217. ვ. გოილაძის აზრით, ადგილობრივი ხელისუფლება ჯერ კიდევ 555 წლისათვის აღდგა, აქედან გამომდინარე, აბიბოსის წამებასაც 555 წლამდე ვარაუდობს (იხ. ვ. გოილაძე, VI საუკუნეში ქართლის ადგილობრივი სახელმწიფოებრიობის აღდგენის დათარიღებისათვის, მაცნე, ისტორიის... სერია, 1979, №1, 105-123).

30 ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა, 218.

31 მოქცევაჲ ქართლისაჲ, ძველი ქართული აგიოგრაფიული... I, 95.

32 დანვრილებით იხ. ა. ბოგვერაძე, ადრეფეოდალური ქართული სახელმწიფოები, 83.

33 ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა, 219-221.

ნთასა"[34]. ეს ნიშნავს, რომ ქართლში ირანის ბატონობა მანამდე მცირე ხნით კვლავ უნდა დაბრუნებულიყო, რაც VI ს-ის 80-იანი წლებისთვისაა სავარაუდებელი. ამას მოწმობს ამ დროს ქართლში მოჭრილ მონეტებზე არსებული გამოსახულებანიც[35]. თუმცა დამპყრობელი, ჩანს, მაინც იძულებული გამხდარა, ელიარებინა ადგილობივი ხელისუფლება[36].

რომელ კონკრეტულ პოლიტიკურ მოვლენას გულისხმობს ჰაგიოგრაფი თავის განცხადებაში: "მიერითგან ერისთავნი იქმნნეს მპყრობელ ქართლისა"? ერისთავთა მთავრის ტიტულით "ქართლის ცხოვრებაში" პირველად მართლაც გუარამის ძე სტეფანოზია ნახსენები, რომელსაც თავის მეფედ გამოცხადება ველარ გაუბედავს "სპარსთა და ბერძენთა შიშისაგან"[37]. მაგრამ მარტო ეს ფაქტი ძნელია, საკმარისად ჩაითვალოს ქართლში ერისთავთა მპყრობელობის დამყარების დასტურად. ქვეყნის მმართველობის სისტემის თვალსაზრისით, გუარამის სიკვდილის შემდეგ არც არაფერი ჩანს შეცვლილი (ცვლილება არ არის მოსალოდნელი სპარსელთა ბატონობის დროებით აღდგენის დროსაც). მაშასადამე, ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში აღნიშნული "ერისთავთა მპყრობელობის" დადგომა უფრო ადრე, ჯერ კიდევ სტეფანოზის ხელისუფლებაში მოსვლამდეა საძიებელი.

ქართლში ერისთავთა ძალაუფლების გაზრდა სპარსელთა მიერ მეფობის გაუქმებისთანავე აღინიშნება, როცა ბაკურ მეფის სიკვდილის შემდეგ სპარსელებმა ქართველ ერისთავებს საგამგებლოდ გადაცემული მიწების მემკვიდრეობით დატოვება აღუთქვეს. მათ ასეთი წინადადება, ჩანს, ძალზე ესიამოვნათ "და განდგეს ერისთავნი და თჳს-თჳსად ხარკსა მისცემდეს ქასრე ამბარვეზსა" (იგულისხმება ხოსრო I ფავრიზი). ეს სპარსელთა მხრიდან ქართლში მეფობის გაუქმების გზაზე ყველაზე შედეგიან სვლად უნდა ვიგულვოთ. მაგრამ ერისთავებს არც სპარსული ხარკი ეხატებოდათ გულზე. ამიტომ, როგორც კი ხელსაყრელი მომენტი დაიჭირეს, ბიზანტიელთა დახმარებით ადგილობრივი ხელისუფლების აღდგენა მოინდომეს, მაგრამ ერთი აუცილებელი პირობით: ერისთავის თანამდებობა მათ მუდმივად უნდა შენარჩუნებოდათ: "ესრეთ რა უცალო იქმნეს სპარსნი, მაშინ შეითქუნეს ყოველნი ერისთავნი ქართლისანი, ზემონი და ქუემონი, და წარგზავნეს მოციქული წინაშე ბერძენთა მეფისა, და ითხოვეს, რათა

---

[34] ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა, 221.

[35] იხ. დ. კაპანაძე, ქართული ნუმიზმატიკა, თბ. 1950, 36.

[36] ა. ბოგვერაძე, ადრეფეოდალური ქართული სახელმწიფოები, 273.

[37] ამიტომ კ. კეკელიძე პირველ ერისმთავრად სტეფანოზს მიიჩნევს, ხოლო გუარამ-გურგენი, მისი აზრით, მხოლოდ ერთ-ერთი "მთავართაგანია", ქართლის საშინაო საქმეებს რომ განაგებს (კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა, 39, შენ. 4).

უჩინოს მეფე ნათესავთაგან მეფეთა ქართლისათა და რათა იყუნეს ერისთავნი იგი თჳს-თჳსსა საერისთოსა შეუცვალებლად"[38].

ბიზანტიის იმპერატორს ეს პირობები მიუღია. ეს იქიდან ჩანს, რომ მისი "წარმოგზავნილი" გუარამ კურაპალატი, მართალია, "მეფობდა კეთილად და უშფოთველად, არამედ ერისთავნი ქართლისანი ვერ სცვალნა საერისთვოთაგან მათთა, რამეთუ სპარსთა მეფისაგან და ბერძენთა მეფისაგან ჰქონდეს სიგელნი მკუდრობისათჳს საერისთვოთა მათთა, არამედ იყვნეს მორჩილებასა გუარამ კურაპალატისა"[39]. ე.ი. გუარამს, ქართლის ადრინდელ ხელისუფალთაგან განსხვავებით, ერისთავთა თანამდებობის ჩამორთმევაზე ხელი აღარ მიუნვდებოდა. ადგილობრივი ხელისუფლების აღდგენის მიუხედავად, მათ უკვე ორმაგი "უმაღლესი" შეუვალობა (იმუნიტეტი) იცავდა. სწორედ ამ მდგომარეობის გამოხატულებად, რომელიც გუარამის ხელისუფლებაში მოსვლისთანავე იღებს სათავეს და სტეფანოზის ხანაშიც გაგრძელდა, უნდა მივიჩნიოთ წმ. აბიბოსის ჰაგიოგრაფის განცხადება: "მიერითგან ერისთავნი იქმნნეს მპყრობელ ქართლისა". ნიშანდობლივია, რომ "მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ორივე რედაქცია ხელისუფლების სათავეში მოსულ გუარამს ერისთავს უწოდებს: "და განაჩინეს ერისთავად გურამ და მერმე კურაპალადცა"; "ესე იყო პირველი ერისთავი და მერმე კურაპალატადცა იყო"[40]. "ქართლის ცხოვრების" მიხედვით კი პირიქით, გუარამს ჯერ კურაპალატის ტიტული მიუღია იმპერატორისაგან და მერე მოსულა ქართლის ხელისუფლების სათავეში.

ამ შეხედულების დასტურად კიდევ რამდენიმე დეტალზე შეიძლება ყურადღების გამახვილება: 1. მარზპანის ისეთი უპირობო ძალაუფლების არსებობა, როგორიც აბიბოს ნეკრესელის წამებიდან ჩანს, მხოლოდ, ბიზანტიურ გავლენასთან ერთად, ადგილობრივი ქართული ხელისუფლების აღდგენამდე იყო შესაძლებელი. მართალია, მოგვიანებით ქართლში ირანელთა ბატონობა მცირე ხნით ბრუნდება, მაგრამ ამას მარზპანის ხელისუფლების აღდგენა არ მოჰყოლია – ირანელებმა, ეტყობა, ცნეს ერისმთავრის ხელისუფლება[41]; 2. 591 წელს ხოსრო II-მ ქართლის ტერიტორია ბიზანტიელებს დახმარების სანაცვლოდ საკუთარი ნებით დაუთმო, განსხვავებით 571/2 წელს განვითარებული მოვლენებისა[42], ხოლო "მოვი-

---

[38] ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა, 217.

[39] ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა, 221.

[40] მოქცევაჲ ქართლისაჲ, 95. ჩანს, "მოქცევაჲს" "ერისთავში" აქ ერისთავთა მთავარი, ანუ მთავარი ერისთავი, იგივე ერისმთავარი იგულისხმება.

[41] ა. ბოგვერაძე, ქართლის პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური განვითარება... 79.

[42] დ. მერკვილაძე, ასურელ მამათა ქართლში მოსვლის დრო, 32; დ. მერკვილაძე, ასურელი მამები..., 89-90.

დეს ბერძენნი და განასხნეს... სპარსნი", ძალაუფლების ნებაყოფლობით ცვლილებას არ უნდა ნიშნავდეს; 3. წმ. მღვდელმთავრის ნათქვამი "წინასწარმეტყველებად" მხოლოდ 571 წლის პოლიტიკურ მოვლენებამდე შეიძლებოდა წოდებულიყო, სანამ ირანის ბატონობა ქართლში მტკიცე და აბსოლუტურია. VI ს-ის 80-იან წლებში არამდგრადი პოლიტიკური ვითარების ფონზე ამ სიტყვებს განსაკუთრებული, მით უფრო, "მარტვილობაში" ხაზგასასმელი მნიშვნელობა აღარ მიენიჭებოდა. საკითხის ამ კუთხით განხილვის საფუძველზე საშუალება მოგვეცა აბიბოს ნეკრესელის წამება VI ს-ის 60-იანი წლებით განგვესაზღვრა[43].

ამრიგად, "აბიბოს ნეკრესელის წამებაში" ასახული ჩანს 571/2 წლის ბიზანტია-ირანს შორის დაწყებული მორიგი დაპირისპირება, როცა ამიერკავკასიაში ახალი პოლიტიკური რეალობა შეიქმნა: ანტიირანული აჯანყების შედეგად ბიზანტიელთა დახმარებით ქართლში ირანის ბატონობა დაემხო, რასაც აქ ბიზანტიის გავლენის აღდგენა და ადგილობრივი ხელისუფლების დამყარება მოჰყვა; და არა 591 წლის ამბები, როცა შაჰმა ხოსრო II-მ დახმარების სანაცვლოდ იმპერატორ მავრიკიოსს სხვა სასაზღვრო ტერიტორიებთან ერთად ქართლისა და სომხეთის დიდი ნაწილი დაუთმო.

David Merkviladze

Iv. Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Tbilisi

THE REFLECTION OF BYZANTINE-IRAN CONFRONTATION IN THE ASSYRIAN FATHERS' HAGIOGRAPHIC CYCLE

The 6th century confrontations between Byzantine and Iran can be well seen in "The Life of Anton Martkopheli" and "The Martyrdom of Abibos Nekreseli", the accounts dedicated to the Assyrian Fathers.

"The Life of Anton Martkopheli" tells us, that after the unsuccessful attempt of capturing Edessa town by Persian king Chosroes, St. Anton went to Kartli (the eastern Georgia) and took with him an icon of the Savior not made by hand.

Some of the details about the battles for the town are also described in the accounts:

1. "Chosroes, Persian king approached the city of Edessa and began to dig under the city-wall, in order to penetrate into imperceptibly".

[43] დ. მერკვილაძე, ასურელი მამები..., 91; მერკვილაძე, ასურელ მამათა ქართლში მოსვლის დრო, 33.

2. "It's (the icon of the Savior) icon-lamp oil was poured out over the opposite fighters from the city and all of them immediately were burned down".

It seems that the story told in "The Life of Anton Martkopheli" is about the second attempt of Persian king Chosroes I to capture Edessa in 544 (the first attempt failed because of shah's illness). Procopius of Caesarea gives us detailed informations about these battles. These informations able us to identify each concrete episode in the accounts. It seems that the information, given in the first sentence, tells us about making of the city underneath by the Edessa garrison under a Persian-made artificial hill erected against the circuit wall of the city. Burning the enemy by pouring out the icon-lamp oil seems to be a setting fire to the wood-connected artificial hill by the Edessa defenders.

One more information reflecting confrontation between Byzantine and Iran could be found in "The Martyrdom of Abibos Nekreseli". The information tells us about the prediction of St. Abibos. He predicted a woman that after his death "Greeks" would come "in our country" and Persians would be withdrawn from the Georgia and the prophecy was fulfilled very soon, in the life of the woman.

According to our supposition, the notification about the Persian supremacy in Kartli (the Eastern Georgia) that was overthrown with the help of Byzantines as a result of great anti-Iran rebellion in Kartli and Armenia took place in 571. It was followed by the restoration of Byzantine influence and establishment local, Georgian Erismtavari's rule in Kartli (the Eastern Georgia). We do not share the opinion of some scientists who think that the mentioned process took place in 591, when Persian king ceded large part of Kartli to Byzantine.

Our supposition can also help us to date martyrdom of St. Abibos Nekreseli.