

კ უ ბ ლ ი ა ც ი ა

ს ა კ ა დ . ო მ რ ნ თ ლ ი კ ა დ ე მ ი კ ი ს ბ ა მ ო მ ე ვ ა ვ ი ა ნ თ ბ ი ლ ი ნ ა შ ო რ მ ი

საქართველოს სახელმწიფო სისტემით აქიუმბა პროფ. ლეონ მელქიშვილის მიხედვით ფონში (№ 76), საქმე № 200) დაიდო აკად. კობნელი აკადემიის რეგულაცია პროფ. ლეონ მელქიშვილის სადოქტორო ნაშრომზე „ჩრდილო შტატი მოძრაობა“ და მათი ენობა სომეხ-ქართველთა ურთიერთობის სკანდალთან დაკავშირებით (სა და სტალინ-ლიტერატურული გამოცემებისა). თბილისი, 1978, 281 გვერდი.

ლევ. მუხომეძის ეს რეკლამა რომელიც მანქანებზე გადამუშავდა 26 აპრილს შვიდივე პლენუმზე გამოქვეყნებული არ არის და შეიძლება საზოგადოებისთვის უცნობია ამ რეკლამის ერთი პატი ანაბეზა კ. აკადემიის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში ბატონი კობნელის მიხედვით ფონში რეკლამა აკადემიის სტამბისა და მასში დაბეჭდილი პრობლემატური დღესასწაულის მუხომეძის მუხომეძის დირექტორი დირექტორებს და შეიძლება იქნას საბოლოოში მისი მუხომეძის აქვს XI-XIII სს ქართულ-სომხური ბუნებრივი მეცნიერების ინსტიტუტის აკადემიისა.

პროფ. ლეონ მელქიშვილის მიხედვით აქიუმბა ეხებოდა მასებს ამ რეკლამებზე, მაგრამ იგი ენობა არაფერი ბუნებრივი მუხომეძის, როგორც პროფ. ლეონ მელქიშვილი იყო შეუძლებელია მასებს არ გაეცა წერალობით და არ შეეძლო.

პროფ. კობნელის აკადემიის აღნიშნულ ნაშრომს ყოველგვარი ანტიკონტრადიქტორული შენიშვნების გამოეცხადება სტალინის დაცვით.

ბ ი ნ დ ი ა რ ე ე ლ ი ა

დოკუმენტი ლეონ მელქიშვილს ეგმა, რომელიც დიდი ხანია მუხომეძის ქართულ-სომხური ფილოლოგიის დარგში, შეცნობის შემდეგ ახალი შრომა, რომლის სათაური ზემოთ ამოწერილ. მოვალეობა ოფიციალური რეკლამებისა და დანიშნულება შრომისა, როგორც სადოქტორო დისერტაციისა, შეიძლება შე. როგორც იტყვიან, „მუხომეძის თვალთა“ გადავხედო მას და შევხედო არა იმდენად დირექტორს, რაც თავისთავად უნდა იგულისხმებოდეს სადისერტაციო შრომაში, რამდენად მის დეფექტებზე, რათა სიძველე და არაკვალიტეტის დასაბუთებულმა შეხედულებამ და მოსაზრებამ ფეხი არ მოკლავს მუხომეძის მხოლოდ იმდენად, რომ მას იდვილი აქვს სადოქტორო დისერტაციაში.

კვლევის მეთოდოლოგიური მხარედან და მერე ვადავალ მის მნიშვნელობას.

1

„კენ მუხომეძის აღიარებული საკითხი“, ამბობს ავტორი წინასიტყვიანობაში, „ქვემოთ ჩრდილო სომხეთში“ მე-11-13 საუკუნეებში აღმოცენებულ „სოქრატეზის მოძრაობის“ სამეცნიერო-ხალხურ-საზოგადოებრივი შემოქმედებას“ (გვ. 7). რამდენად ახალია ეს საკითხი? თვით გამოცემის დანერგვის დროს, რომ „ჩრდილო შტატი“ სოლოტერატურის „შეკლას“, როგორც ასეთს, ზოგადოდ სხვა ბრუნველობის შედეგად, ყირაბტ ტერ-მერტოიანი, პალაქია ორმანიანი და ნ. აღონცა (გვ. 3-6). არ ყოფილან სომხურს სამეცნიერო ლიტერატურაში.

ტურაში უცნობნი არც ცალკე წარმომადგენელნი ამ „შეკლისა“; მაგალითად ნერსეს აკინიანს განუხილავს საკითხები გრიგოლ აბასისძის, დავით ქრისტე-ლის და ვარდან აბაძელის შესახებ; ამანასპ ვოსკიანს—თანე ვანაიონს, თთანე ს. რკუჯეისა და მხითარ გოშის შესახებ (გვ. 7—9); კ. კოსტანიანს— გრიგოლ მაგისტროსის და დავით ილაიკის ძის შესახებ (გვ. 94—95, 165—166); ერევანდ ტურ-მინაიანს — ანანია სანაინელის შესახებ (გვ. 100—102). ერთი სიტყვით, თხზულებაში დასახელებულ „მოძღვართა“ შორის იშვიითი ისეთი, რომელმაც, სპეციალურად თუ შემთხვევით, არ შეეხებოდეს რომელიმე. ზოგიერთს შემთხვევაში რამდენიმე, მკვლევარი. ამნაირად, არც „ჩრდილო მხარეთა“ სალიტერატურო „შეკლა“ ლ. მელიქსეთ-ბეგის მიერ აღმოჩენილი, არც მისი სხუადასხვა წარმომადგენელნი, მსე რომ წამოყენებულ საკითხში ის პიონერად არ შეიძლება ჩაითვალოს. არც იმისი თქმა შეიძლება, რომ ავტორი წამოყენებული პრობლემის კარდინალურად ახალს გაშუქებას იძლეოდეს ანდა ახალი, ჭერ უცნობი, მასალით ამოგრებდეს არსებულ დასკვნებს ამითუი საკითხის შესახებ. ამით მუ იმას ეი არ ვამბობ, რომ ავტორის მიერ გაწვეული პრობლემა ხედმეტია მეცნიერებაში. განსაკუთრებით ქართულში, მე მხოლოდ ის მინდა ვთქვა, რომ ქართულ-სომხური ფილოლოგიის ისეთს სპეციალისტს, როგორცაა ლ. მელიქსეთ-ბეგი, შეეძლო დაემუშაებინა და გაერკვია უფრო ახალი, მნიშვნელოვანი და აქტუალური საკითხი სომეხ-ქართულთა კულტურული ერთეულობიდან.

„ჩრდილო მხარეთა“ მოძღვრების ეინაობა, ავტორის სიტყვით, იმ მხრი-ვან საინტერესო, რომ მათ შექმნიეს გარკვეული ლიტერატურულ-მეცნიერული „სკოლა, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით“ (გვ. 2, 81, 82, 87). მართალია თუ არა ეს, ესე იგი, შეიძლება თუ არა ჩრდილო-მხარეთი ლიტერატურული წრე ჩაითვალოს „ახალ სკოლად“ ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. გარკვეული ეპოქისა და ადგილის ლიტერატურული წრე იმდენად შეიძლება „სკოლად“ ჩაითვალოს, რადენადაც მას აქვს თივისი განსხვავებული იდეოლოგია, სპეციფიური მიმართულება, ახალი ინტერესები, სიგანგებო წყაროები და დამახასიათებელი ლიტერატურული ფორმა და სტილი. ამ თვალსაზრისით თუ განვიხილავთ ჩვენ „ჩრდილო მხარეთი“ ლიტერატურულ წრეს, იმას „სკოლად“ ვერ ჩავთვლით. მართლაც, როგორც თვით ავტორი ამბობს, „ჩრდილო მხარეთა მოძღვართა მოღვაწეობა დაემყარა იმ იდეოლოგიაზე, რომელმაც მათდამი წარსული საუკუნეებიდან მოაღწია“ (გვ. 69); „წყაროების სარგებლობის მხრივ ჩრდილო მხარეთა სომეხთი მოძღვართა მიერ მერმინდელი თაობისათვის ნაანდერძევ ლიტერატურულ მდიდარ საუნჩეს ემჩნევა ერთი და იმავე ძველ ავტორთა ნაწერების წარუბოცელი იდეოლოგიურ-კვლევითი ერთის მხრივ — კირილე ალექსანდრიელისა, ხოლო მეორე მხრივ — ტიმოთე ელურისა“ (გვ. 260). თვით სომხურ ნიადიგზე აღმოცენებულ სამწერლობო ძეგლთაგან, რომლებიც საფუძვლად დადებია ამ მოძღვართ, ნტილოფიზიტურ იდეოლოგიას, უნდა დაეასახელოთ „ეპისტოლეთა წიგნი 5—7 საუკუნეებისა, „სარწმუნოების ბეჭედი“ 618—628 წლებისა და „კანონთა კრებული“ 8—10 საუკუნეებისა (გვ. 71—74). კერძოდ სომეხ-ქართულთა საეკლესიო განხეთქილების შესახებ დაწერილი ტრაქტატები ჩრდილო მხარეთა მოძღვრებისა (ანანია სანაინელი, მხითარ გოშე) არაფერს ახალს არ შეიკვეთენ, მათ საფუძვლად უდევს ისტორია უხტანესისა, მოსე უტოელისა და ტრაქტატი მაშტოცისა, რომელთაც ისინი თითქმის სიტყვი-სიტყვით იმეორებენ (გვ. 78). ერთი სიტყვით, — ძველი თემები, ძველი იდეოლოგია

ძველ სქოლასტიკურ სულს (გვ. 257), ძველი პოლემიკური ფორმა და ძველი ლიტერატურული ტრადიციები ან დამახასიათებელი ნაბები ჩრდილო მხარეთა მოძღვრების ლიტერატურული შემოქმედებისა, რომელიც მექანიკური გაგრძელებაა ძველი, წინაპართაგან ნაანდერძევი, შაბლონებისა. ამიტომ ეს წრე „შკოლა“ ეს არაა, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, ისიც ახლად „შექმნილი“ და „ჩამოყალიბებული“, თაშუაშაში სამონასტრო სწავლა-განათლების და მწიგნობრობის ერთ-ერთი ცენტრი მხოლოდ. ეს მიზეზი, თუ ახალსა და სანაინს, როგორც ავტორი ამბობს, სომხურს სინამდვილეში მართლაც ისეთივე ადგილი უჭირავს, როგორც მაგალითად, შოომღვიმისა, დავით გარეჯისა ანუ საფარის ლავრებს საქართველოში (გვ. 43). შოომღვიმე და დავით გარეჯი (საფარაზე არას ვამბობთ) საკმაოდ მსხვილი მწიგნობრული ცენტრებია საქართველოში, მაგრამ ლიტერატურულ „შკოლად“ ისინი არც-დროს არ ყოფილან.

3

დისერტაციის მიზნად აქვს დასახული გაარკვეოს ვინაობა სომეხთა იმ მოძღვრებისა, რომელნიც მოღვაწეობდნენ „ჩრდილო მხარეებში“, როგორც გარკვეულს გეოგრაფიულ ერთეულში, ავტორი ამ მოძღვრებას რიგს უწყებს გრიგოლ მაგისტროსით, რომელიც, მისი სიტყვით, სანაინში აღზრდილად ჩანს და რომელსაც ეს ამიტომ სთვლის თუ დამაარსებლად თუ ახალ-სინაინის სკოლისა, აღმართობებლად და სულს ჩამდგმელად მონიე (გვ. 96); და ეს მას შემდეგ, რაც წინა გვერდებზე მან კატეგორიულად განაცხადა, რომ გრიგოლ მაგისტროსის ავადმშობის არსებობა სანაინში ზღაპარია, რომ გრიგოლის ბიოგრაფიიდან რომელიც პირველწყაროებზე დამყარებით ე. კონსტანტინეის მიერაა შედგენილი, არ ჩანს ამ პირის სანაინში მოღვაწეობა, პირიქით — მისი ეპისტოლიდან მტკიცდება, რომ ის არ ეკუთვნოდა სანაინის ძმობას (გვ. 94—95). თუ გრიგოლ მაგისტროსის დავაუპირება ეადევ შეიძლება აღნიშნულ მხარეთა მოღვაწეობას იმიტომ, რომ ის მიწერმოწერას აწარმოებდა სანაინის „სკოლის“ წარმომადგენლებთან. ჩიოთ უნდა გავფიქროლოთ ბევრე ტარონელის შესახებ ლაპარაკი დისერტაციაში, როდესაც პავლე, როგორც ავტორიც ამბობს, „არ ეკუთვნის ე. წ. „ჩრდილო მხარეთა სომეხთა მოძღვართა“ გუნდს, კერძოდ ახალ-სანაინის სამეცნიერო-სალიტერატურო წრეს და არც რაიმე კავშირი ჰქონდა ამ წრესთან“ (გვ. 160)? იმით, ამბობს ის, რომ პავლე მთელი თავისი არსებობითა და მოქმედებით არანაკლები სიმტკიცითა და მზნობრით ემსახურებოდა ანტიკალკედონისტური მსოფლმხედველობის დაცვის იდეას, ვიდრე „ჩრდილო მხარეთა“ სახელგანთქმულნი მოძღვართა“ (აქვე), მაშასადამე. გეოგრაფიული პრინციპი, რომელზედაც ავტორი ამყარებს ჩრდილო მხარეთა მოძღვრების ვინაობის მიმოხილვას, შეცვლილია კონსტანტინე-დოლომატიურით, მაგრამ პრინციპის აზნობიდან მობრუნებისა, რატომ მართო პავლე ტარონელზე უნდა შეჩერებულყო ის, განა, პავლეს გარდა, უკრა იყვნენ ისეთები, რომელნიც მედგრად და მტკიცედ იყავდნენ ანტიკალკედონისტურ მოძღვრებას. ეს ერთი, მეორე: თუ სახელმძღვანელო პრინციპად მას სურს იღოს ანტიკალკედონისტური ან ანტიდოგმატიკური მსოფლმხედველობა თავისი მოძღვრებისა, რა საბუთით სთვლის ის „ჩრდილო მხარეთა“, კერძოდ ახალ-სანაინის სკოლის წარმომადგენლად იკავებ ქარაბნელს, რომელიც იმდენად ეწინააღმდეგებოდა მონოფიზიტურ იდეოლოგიას, რომ კონსტანტინეოპოლის კრებაზე დოგმატიკთა ბინაყს მოეპარო და მის მიერ დაწერილი „სარწმუნოების წიგნი“ წმ. სოფიოს დაიდა (გვ. 98—99)?

ეს თხზულები მეთოდოლოგიური შხარის შესახებ; რაც შეეხება შინა-
 არს. თხზულებისას, მისი მიზანია გავერყვიოს 1) ვინაობა ჩრდილო მხარეთა
 მოძღვრებისა. 2) სომეხ-ქართულთა ერთიანობის საკითხებთან დაკავშირე-
 ბით. უნახოთ, როგორ ძარულებს ავტორი ან ერთს, ან მეორე დაძირებას
 ავტორი, რომელსაც სურს მოგვეცეს ერთგვარი უდა ისტორიულ-ლიტერატუ-
 რული გამოკვლევისა (გვ. 9). თითქოს გვერდს უყლის ისტორიულ-ლიტერატუ-
 რულ საკითხებს. „ჩვენი მონოგრაფიის მიზანია“, ამბობს ის „მოძღვართა
 ვინაობის გაჩვენება ხოლო მათი ლიტერატურული შემოქმედებისა აღდენად.
 რამდენადაც ამ შემოქმედების დახასიათებით ჩვენ ხიზულდება გვეძლევი
 უფრო სათლ. წარმოვიდგინოთ და ამოვწეროთ ძირითადი საკითხი და ავ-
 რუთვე აღვნიშნოთ მათი დაშასხურებანი სომხური მწერლობის ასპარეზზე“
 (გვ. 80). მე ეფიქრობ, რომ ვინც სპეციალურად იბილავს საკითხს „ლიტერატუ-
 რული სკოლის“ წარმომადგენელთა და მათი ვინაობის შესახებ, მას ნება
 აქვს დაქმნოდეს მათი „სალიტერატურო მოღვაწეობის ზოგადი მი-
 მიზილვით“ (გვ. 9), „ისტორიულ-ლიტერატურული გამოკვლევის ცდაში“. ის
 ვაღივებელია მოგვეცეს არა მარტო სია შრომებისა, არამედ აგრეთვე ანალიზი
 მათი მეთოდის, წყაროების, წარმოშობის და მნიშვნელობის მხრივ. ავტორი
 კი უმეტეს შემთხვევაში იძლევი მხოლოდ მშხალს, კატალოგისებურ ნებსას
 ამითი მოძღვრის შრომებისას, და წარმოვიდგინეთ, ისიც კი არაა გარკვეუ-
 რი, თუ რას წარმოადგენს შინაარსის მხრივ. — ისეგოვიკას, პეტროლოგიას
 თუ კატენებს, — მაგალითისათვის, ისეთი უნიკალური ნაწარმოებთა სომხური
 მწერლობისა, როგორიცაა „მიზეზთა წიგნი“ გრიგოლ აბასის ძისა. აქედან
 ძნელია გავება ამ წიგნის სათაურისაჲ „მიზეზი წმიდა მამათა და მოძღვართა
 მიერ შეთხზულ... წიგნებისა, რომელნიც შეკრებილ იქმნენ... გრიგოლ აბასის
 ძის ზრუნვით“ (გვ. 201), რაში მდგომარეობს გრიგოლის როლი: მან შეკ-
 რიბა მხოლოდ წმ. მამათა და მოძღვართა წიგნები, თუ ამავე დროს გამო-
 იკვლია კიდევაც მათი მიზეზი, სახელდობრ რა მიზეზი? გაუგებარი რჩება
 ავტორთვე, რატომ მოუწერება იოანე სარკავაგს „განრიგება წმიდა წიგნებისა“.
 როდესაც ამ თხზულების სათაურში ბირდაპირაა ნათქვამი, რომ ეს თხზულება
 „დაწერა მე, მამა მხითარ მოძღვარმა-ისტორიკოსმა ერთ ტომად 170 დღეს“,
 სარკავაგმა კი მხოლოდ „შეამოწმა“ ის წიგნები, რომელთა განრიგება მოცუ-
 მულია ამ თხზულებაშით (გვ. 143)? ვერ არის საყმარისად გარკვეული ვერც
 ვინაობა ამათი მოძღვრისა, რამდენადაც ეს ვინაობა მის ბიოგრაფიაში
 გამოიხატება თხზულების ბოლოს ავტორი ამბობს: „ჩვენ გამოჩვეული
 გვაქვს, რომ 1123—1125 წლის პაექრობაში სომეხთაგან თუცლებლოვ მონა-
 წილეობა უნდა მიუღო იოანე სარკავაგს, ხოლო 1197—1205 წლისაში მხითარ
 გომის“ (გვ. 250). ეს დებულება მას მაჩინა ე-თერთ მთავარ მიხწევად თავისი
 სამეცნიერო გამოკვლევისა. უფრო სფერულადად იქცევი ჩვენი მკვლევარი,
 როდესაც, მაგალითად, მხითარ გომის ბიოგრაფიის მიმოხილვისას, პიბოთე-
 ნის სახით ამბობს: „ამიტომ საფიქრებელია, რომ 1197—1205 წლებ შორის
 ტფილისში მოწყობილი სომეხ-ქართულთა პაექრობა მხითარის უახლესი მო-
 ნაწილეობით მომზადარიყოს“ (გვ. 221). საფიქრებელი და შესაძლებელი კი

1 ამ თხზულების დათარგმნებაჲ ძამელებერ, სხუთა შორის, სომხურ ვერხას დო-
 ნის; არიანველის ცხოვრებისას, რომელიც გადმოთარგმნულია ბერძნულიდან იოანე ექვმის
 ბერი (გვ. 198). ამ საკითხს გადამიწევი სქიოთა, რამდენადაც უკანასკნელად ტერმინი „ე-
 სთარის“ ითარგმნება როგორც „ქართული“ რ. P. Peeters. Analecta Bollandiana, I, XI,
 p. 1—117.

არის ეს, მაგრამ თქმა იმისა, რომ ეს „სუცილებლო“ ასე იყო, ძნელია. ყოველ შემთხვევაში იოანე სარკიავის შესახებ ეკვს ბაღებს „ქართლის ცხოვრების“ სომხური ვერსიის ბოლო ნაწილს (გვ. 134) კონტექსტი, აქ გერმანოთბრობილია მოკლედ, რომ დავით აღმაშენებლის დროს მოხდა კრება, რომელსაც დაეწრენ „სომეხთა ეპისკოპოსნი და მოძღუარნი“. ამ მოთხოვნას უშუალოდ მისდევს: „ხოლო მას (დავითს) უყვარდა სომეხთა ნათესავი და ეკლესიები და ეინშე რიტორი, მოძღუარი ახპატს, სახელით სარკიავაჲ“. თუ იოანე მთავარი მოქმედი პირი იყო ამ კრებაზე, ის მოხსენებელი იქნებოდა თვით კრების შესახებ მოთხოვნაში და მთარგმნელი არ იტყოდა, რომ დავითს უყვარდა „ეინშე სარკიავაჲ“, არც ისაა ნათქვამი „ქართლის ცხოვრების“ სომხურ ვერსიაში, როგორც ავტორი გვარწმუნებს, რომ იოანე სარკიავაჲ ამ პაექრობის დროს საკმაოდ მოხეცებული ყოფილა (გვ. 130).

5

ავტორის განცხადებით, მისი დისერტაცია „არ შეიძლება მოკლებულ იქნას სპეცილურ ინტერესებს. სომეხ-ქართულთა ურთიერთობის საკითხის უფასო-საბრძოლო“ (გვ. 3). ამიტომ მისთვის შესაფერო სახელიც მოეცა მას: „ჩრდილო მხარეთა სომეხთა მოძღუარნი და მათი ენაობა სომეხ-ქართულთა ურთიერთობის საკითხებთან დაკავშირებით“. სომეხ-ქართულთა ურთიერთობა მე-11—13 საუკუნეებში, თუ ამ თხზულებას ვაძუქვართ, ამოიწურება საეკლესიო-სარწმუნოებრივი ინტერესებით მხოლოდ. ქართულები იდეოლოგიურად თავს ესხმიან სომეხებს და იორვეენ მათ კონფენსიონალურ ფისპეტებსა და სიტყვის-გებაში, სომეხები კი იძულებული ხდებიან თავდაცვაზე გადავიდნენ და ამ მიზნით ანტიქალკედონისტური ტრაქტატები სწერონ. სომეხ-ქართულთა ურთიერთობის საკითხებით დაინტერესებული მკითხველი დაუკმაყოფილებელი რჩება: ნუთუ მე-11—13 საუკუნეებში, საქართველოს ისტორიის, შეიძლება ითქვას, იქროს ხანაში, როდესაც მთელი „ჩრდილო მხარეები“ მის ფარგლებში იყო მოქცეული, სომეხ-ქართულთა ურთიერთობა, გარდა სარწმუნოებრივი შეღლისა და პაექრობისა, სხვა გამოხატულებას ვერ მხოვლობდა. სხვა რომ არა იყოს რა, თუგინდ იმავე პაექრობათა აღწერალობებიდან უტყუბილობა, რომ სომეხთა მოძღუარნი ხშირად მოდიან ხოლმე ტფილისს, თუ სხვაგან საქართველოში. მეფის კარზე: სუთუ მათი მოხელის მიხანს ყოველთვის სარწმუნოებრივი პაექრობა შეადგენს და არავითარი სხვა კულტურული ინტერესი მათ არ ამოძრავებს? მგონი, რომ არა კულტურულ-ლიტერატურული კავშირი, რასაც ირველია, არა ისეთი, როგორც იყო უძველეს დროს და, თუგინდ, მე-18 საუკუნეში: ეხლაც, მე-11—13 საუკუნეებშიაც, არსებობს სომეხებსა და ქართულებს შორის ამისი მარეხებელია, სხვა რომ არა ვთქვათ, შემდეგი ფაქტები გრიგოლ ბაკურიანი პეტროწონის მონასტრის წესდებას, სხვათა შორის, სომხურადაც: „წესს ამისში, როგორც ეპიფანე კათალიკოსის წარწერიდანა ხანს, საკმაოდ დიდი ქართული კოლონია, რომელსაც უძველია, რიდაც ინტერესები იქრობს სომეხებთან სომხურად ითარგმნება ამ ხანაში უძველესი ქართული შოტრისე. მართალია, ყველაფერი ეს ხდება „ჩრდილო-მხარეთა ფარგლების გარეშე, მაგრამ ნუთუ მათ ფარგლებში მყოფ სომეხებზე ეს მოვლენა არავითარ გავლენას არ ახდენდა. მგონია, რომ ახდენდა: მაგალითად, იოანე სარკიავითან მეცნიერულ ურთიერთობაშიც ერთერთი ქართული ეპისკოპოსი და ამ ურთიერთობის შედეგად სარკიავის თხზულება: „შეკითხვა ქართულთა ეპისკოპოსისა სომეხთა მოძღუარის სარკიავისადმი, თუ როგორ არის თქმული დსაღმენის ქება ყოველ ერთა შორის“ (გვ. 137). სავირო იყო, ავტორის, რო-

შედეგ თავის გამკაცრებას სომეხ-ქართველთა ურთიერთობის დაძვინტანებას ეკავშირებს, ასეთი ურთიერთობაც აღნიშნა და მისი დამადასტურებელი ფაქტები მოეძებნა, თორემ როგორ ჯავიჭერთ, რომ საქართველო ბაგრატ მეოთხის დროისა, როდესაც სომეხ-ქართულ დინასტიათა ნათესაური კავშირის კი რსებობს, საქართველო დავით აღმაშენებლისა, რომელიც, მათე ურპელის ბოწმობით, აღმოჩნდა იმდენად მოყვარე სომეხთა ნათესაურისა რომ უოველი ნათესაური სომეხთა მის დროს დიდს მხიარულებასა და აღტაცებაში იყო, რომელიც სომეხებისათვის ამენებდა არა მარტო ქალაქს, არამედ ეკლესია-მონასტრებსაც და მატერიალურად უზრუნველყოფდა მათ (გვ. 137-138); საქართველო თამარ მეფისა, რომლის ღიადებას ქვნიდენ, სხვათა შორის, შაქარია და ივანე მხარგრძელები, ასეთი საქართველო სხვა ენას ეყო 13-ულობს სომეხებთან ურთიერთობაში, თუ არა სარწმუნოებრივი განკიქებისა და ინსინუაციებისა? დამთუქრებელი და ვისარყვეუა ის, გარემოება, რომ სწორედ ამ მეფეების დროს, რომლებიც იჩენდენ სომეხებისადმი უზღვირო შეწყნარებლობას, კერძოდ სარწმუნოებრივსაც, და რომელნიც სხვა ხაზოვებდენ მათ საუკეთესო წარმომადგენელთ, ადგილი აქვს ანტი-სომხურ პექრობასა და შუღლს, რომელმაც ვულგარული გაზოხატელება თამარ მეფის დროს, პოეზი, ქვინდა თუ არა ამ შუღლს ფესვები ქართულს სინამდურ-ლეში, თუ ის შუღეგი იყო სხვა გაუღენათა და უცხო მიმართულებათა იმ-დროინდელს საქართველოში? ავტორი რომ ამ საკოხს წაფიქრებოდა, იქნებო სულ სხანაირი ახსნა-განმარტება მიეცა თავისი დისერტაციის ერთერთი დებულეებისათვის, რომელიც ამბობს:

6

თავისთავად ცხადია, რომ სომეხების ქართველებთან და ქართველების სომეხებთან ეკლესიურ-პოლიტიკურ სიახლოვეს და მეზობლობას ხელი უნდა შეეწყო სომეხთა შორის ანტიდოგმატიკური ან ანტიქალკედონისტური მწერლობის შექმნა-განვითარებისათვის (გვ. 83). ჩამოილო მხარეთა სომეხ მოძღვართა მთელს შემოქმედებას იდეოლოგიური თვალსაზრისით, განაგრძობს ის, ახსიითებლ სამი მთავარი თხზულება ქალკედონისტთა ან დოგმატიკთა წინააღმდეგი ერთი — ანანია სანაინელისა მე-11 საუკუნის ნახევარში, მეორე — იოსებ სარკავაგისა მე-12 საუკუნის პირველს მეოთხედში, და მესამე — მხითარ გოშისა მე-12 ს. დამლენს ან მე-13 სუკ. დამლენს, და პირდაპირ გასაკარია, რომ ამ თარიღებს საუცხოვოდ უდგება ქართულ წყაროებიდან კარგად ცნობილი სომეხ-ქართველთა სამივე პექრობა მე-11—13 საუკუნეებში. პირველი — ტრტილას 1046 წელს, მეორე — ტფილისს 1123—1125 წ. დავით აღმაშენებლის დროს, მესამე — ტფილისსაც 1197—1205 წ. თამარის დროს... მაშასადამე, უნდა დაეცენათ, რომ მე-11—13 საუკუნეთა განმავლობაში სომეხური მწერლობის ასპარეზზე რაც კი გამოსული ხდებოდა ქალკედონისტთა ან დოგმატიკთა წინააღმდეგი ყველა ასეთი გამოსული გამოწვეული იყო იმ ატმოსფერით, რომელიც შექმნილი იყო საქართველოში, და ამხარად ჩვენ ხსენებული სამი ტრექტატის დაწერის დროის გამოარყვეუა შეგვიძლია, დაასვენის ის ანანია სანაინელისა 1046 წლის შემდეგ, იოსებ სარკავაგისა 1120—1125 წლების ახლო, ხოლო მხითარ გოშისა 1197—1205 წლებში (გვ. 258—259).

მე უფიქრობ, რომ სომეხური ანტიქალკედონისტური ლიტერატურის წარმოშობისა და განვითარების ახსნა ქართველებთან სიახლოვე-მეზობლობისა და მათთან სპორადიული პექრობის ნიადაგზე მეტად ზერელე და უპერსპექტივოა. თუ ქართველები მართლა თავს ესებოიან ამ პერიოდში სომეხებს და

მათთან დოქტორი დისპუტს აწარმოებენ, ეს შარტი საქართველოს პოლიტიკურად გაძლიერებით, როგორც ავტორი ამბობს (გვ. 259), და მათთან სხვა ახლოვით კი არ აიხსნება, არამედ სომეხთადმი იმ განწყობილებით, რომელმაც მე-10—13 საუკუნეებში თავი იჩინა ბიზანტიის იმპერიაში და რომელიც იქიდან საქართველოშიც გადმოვიდა.

ბიზანტიის ოფიციალური ხელისუფლებას, საეროც და სასულიეროს, შეეკეს საუკუნოდან მოყოლებული შეათემდე, არაერთხელ გაუმართავს მოლაპარაკება სომეხებთან მათი ეკლესიურად შეერთების მიზნით (მაგრიკი კონსტანტინე 597 წ., ირაკლი კონსტანტინე 622 წელს, გერმანე პატრიარქი მე-8 სუც., ფოტი პატრიარქი 862 წ., ნიკიტა ბიზანტიელი, რომი იერუსალიმელი, არეთა კესარიელი, ნიკოლოზ მისტიკოსი). მაგრამ ეს მოლაპარაკება ყოველთვის უშედეგოდ ჩაბოლდა; ეს გარემოება ბიზანტიელებს დიდად აღელვებდა და შწარე გრძნობებს აღვივებდა მათში, მაგრამ საერთო მტერი, როგორც იყო ბაღდადის ხალიფატი, შეუძლებლად ხლიდა ამ გრძნობების ყონკრეტულ ფორმებში გამოხატვას, მათე საუკუნს ნახევრიდან კი, როდესაც სარკინოზები იმდენად დასუსტდენ, რომ ისინი არაფისათვის საშიშროებას აღარ წარმოადგენდენ, სომეხ-ბიზანტიელთა უმყოფილებამ შევივედ წამოყო თავი, მას აძლიერებდა აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ ბიზანტიის იმპერატორები დროგამოშეებით თავს ესხმოდენ ხოლმე სომეხებს მათი დამორჩილების მიზნით (იშქერ, რომანოზ ლუკაპენი, ბასილი მე-2 ბულღაროკტონი, კომნენები) და ბილოსდაბოლოს მართლაც თავის ეასლებად გახადეს ისინი. ამის შედეგი იყო ის, რომ სომეხები და ბიზანტიელები განიმსქვადენ ურთიერთისადმი უსაზღვრო ეროვნული ზიზღითა და სიძულეაით, რის გამომხატველია, სხვათა შორის, ის გარემოებაც, რომ, თანახმად მათე ურქაელის მოწმობისა, ბიზანტიელები მათს ეკლესიაში გადმოსულ სომეხებს იღებდენ, როგორც წარმართებს, ნათლისღებით, ისე, როგორც ამას სჩადიოდენ თვით სომეხებიც ქალკედონისტებინ შემართ მათე საუკუნოდან (Μεθόδιος ἁγίου Γεωργίου, σφ. 163—4) ამ ზიზღისა და მძულეარების ნადავზე ბიზანტიის იმპერატორებმა უამრავი კამფლური სომეხებისა და მათი რქელის შესახებ, აგრეთვე ისეთი პოლემიკური თხზულებები, როგორცია: „სომეხთა ბილწი რქელისათვის“ ნიკონისა (988), „სიტყუანი განმარქებულნი მგმობრისა მის წვალებისა სომეხთათას“ ნიკიტა სტილიტისა (1030 წ.), Πνευματικὴ καὶ ἁπλοῦς ἄποψις ἰσχυροῦς ἁγίου Ἀπρελίου ἰωάννου ნიკიელისა (მე-11 ს.), რომელსაც მიაწერენ მეთორმეტე საუკუნის სომეხთა არარსებულ კათოლიკოსს სამაცს, Πνευματικὴ ὁμιλία ἐκείνου ἁγίου ἰωάννου ἁγίου Ἰωάννου (1081—1118), ὁ ἁγίου Ἰωάννου ἁγίου Ἰωάννου (1170—1172) და ἁγίου Ἰωάννου ἁγίου Ἰωάννου (11—13 სუც.). მათე დროს იმართება სომეხებსა და ბიზანტიელებს შორის დოქტორი-რიტორული ხასიათის ცხარე დისპუტები, როგორც, მაგალითად, იაკობ ქარაბნელისანთნელისა (გვ. 98—99), კირილთა სობორნისმოყვარეთა წინააღმდეგ კონსტანტინე დუკის დროს (1159—1168), კელე ტარონელისა (1123) „წინააღმდეგ თეოფრასტო ფილოსოფოსისა ბერძნისა“ (გვ. 160—161) კათოლიკოსის ნერსე მიმადლებელის (და არა „მიდლოერის“, როგორც სთარგმნის იტორი, გვ. 1191) წინააღმდეგ ფილოსოფოსთა ვიპატოსის თეორიანესა (1170 და 1172 წ.), იმართება აგრეთვე მოლაპარაკება ეკლესიათა შეერთების შესახებ, რომლის დროს ბერძნები მოითხოვენ სომეხებსაგან ქალკედონის ერების და ორი ბუნებისა და ორი მოქმედების ცნობას; ასეთს მოლაპარაკებას ადგილი ქონდა, მაგალითად, 1060, 1080 და 1179 წლებში, თავის თავად ცხადია, ეს კამფლუტები, ტრაქტატები, დისპუტები და უნიანალური ხასიათის მოლაპარაკებანი საქართველოშიც კარგად გადმოვიდა. თბრობა, მაგალითად,

„...ავტორი.“ შეიძლება ანარქული ბიზანტიური ნეოსბული პატივსაცემი (V. Melniker-Bokov, Грузинский народ оказавший и поэте „Араджисავრ“ (ქართული) Best. № 2, стр. 73—111. კ. კეკელიძე, პროვოკაცია თუ სიბედა. გაზეთი „საქართველო“. 1916 წ. № 124), დადგენილება რუს-ურბნისის კრებისა ექსტრემული განუწყესეთ (სომეხთათვის), ჩათა სრულიად ნათელსკუმდენ (მათ), უოთარცა წარმ.რთთა“, განმეორება ბიზანტიულთა პრაქტიკისა, როგორც ამას თვით კრება ამბობს: „უინაოდან სხუათაცა დიდთა ველესითა ვპოვებთ მოქმედად ამისა ეოთარ იგი არს სამატრიარქო საუდაჩი ანტიოქიისა“ (საქართველო, სამოთხე, გვ. 526). ქართული ანტისომხური პოლემიკური ლიტერატურა მე-11-12 სუკ. წარმოადგენს ბერძნულადან გადმოქართულებას, თომი იტრუსალიმელი. თეოდორე აბუყურას, ნიკიტა სტილათის, იოანე ნიკეელის, ფრედომაქსიმეს და სხუათა თხზულებებისა (კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია 1.540). პაექრობა, რომელსაც ადგილი ქონდა 1046 წელს, ეყოთვე ვაჟთ აჟმანენებლისა და თამარის დროს, უბრალო გამოძახილია ბიზანტიური მობობოქრე ანტისომხური მოძრაობისა, რომელიც უფრო ნაქმედს მასალას ვერ მისცემდა ჩრდილო მხარეთა მოძღვრების ლიტერატურულ შექოქებლებს, ვიდრე საქართველომდე მობწეული გამოძახილი მისი, თეგინდ ამ სამი პაექრობის სახით. ყველა ამ მოსაზრებათა გამო ძალიან ძნელია ერთი მხრივ, თქმა იმისა, რომ 11-12 სუკუნეთა განმელობაში რა ეი გა მოსვლა ხდებოდა სომხური მწერლობის ასარეზზე ქალკედონისტთა წინააღმდეგ, ვამოწვეულ იყო იმ ატმოსფეროთ, რომელიც შექმნილი იყო იმდროინდელ საქართველოში (გვ. 258-259), და, მეორეს მხრივ, „უშუალოდ“ (გვ. 105) დაეკავშირებ. ანანია სანაიხელის, იოანე სარკაეაგის და მხითარ გოშის ანტი-ეოფიჩიტური ტრაქტატების, დასახელებულ სამ პაექრობასთან საქართველოში, მათ უმეტეს, რომ ანანია სანაიხელის თხზულება, როგორც თვით ავტორი აღნიშნავს უნებლიეთ (გვ. 105), ახედება სწორედ იმ ხანას, როდესაც ადგილი ქონდა ეონსტანტინოპოლის პაექრობას იაკობ ქარაბნელის პონაწილეობით; იოანე სარკაეაგის ანტი-ქალკედონისტური ტრაქტატი, რომელიც ქართველთა შესახებ არაფერი ყოფილა ნათქვამი (გვ. 158), კარგად უდგება პაელე ტარონელის თეოფისტო ბერძენთან დისპუტის დროსაც ხოლო მხითარ გოშის თხზულება ვამოწვეული ყოფილა, როგორც ის თვითონ ამბობს, ან, თამარის დროს მომხდარი პაექრობით, არამედ ვველ-ფერი იმით, რა ქართლი, კათოლიკოს, „სომეხთა შესახებ და უწერილი“ და რაც მისი „ქორაბთა, ესე იგი ბერძენთაგან, ქონია მოსმენილი“ (გვ. 242).

ნათქვამთან დაკავშირებით არ შეიძლება ითლიანად გავიზიარო არც უმეტესი დებულება ავტორისა: „იმ დროს, როდესაც წინაპეროვლში, მე-8-7 სუკუნეიდან მოყოლებული მე-10-11 სუკუნეებდე, თავდამსხმელნი სომხები იყვნენ, მაშინ ქართველები თავდამსხმელად ჩანან, მე-12-13 სუკუნეებში კი, პოლიტიკურ-ეკონომიური მიზეზების გამო, მათი როლები იცვლება: ქართველები ეყენ თავდამსხმელნი არიან, სომხები კი თავდამსხმელად გამოდიან“ (გვ. 259. შეიფ. გვ. 83-84). ძნელია იმისი თქმა, რომ მე-11 სუკუნეებდე ფაქტიურად თუ ლიტერატურულ პოლემიკის დროს, აქტიურ როლში გამოდიან სომხები, როგორც თავდამსხმელნი, ქართველები კი პასიურში, რამდენადაც იონი მხოლოდ თავს იცავდენ, ხოლო მე-11 სუკუნეიდან, პირიქით, ქართველები აქტიურს როლს თამაშობენ, როგორც თავდამსხმელნი, სომხები კი პასიურს, როგორც თავდამსხმელნი, მართლაც მეექვსე-მეთერთმეტე სუკუნეებ

კუნთა მანძილზე ხვეწ გვაქვს ლატერატურული ფაქტები, რომელნიც გვიჩვენებენ რომ ქართველები მარტო პასოურ რაღს არ თამაშობენ, არამედ თავდასხმელებიდაც გამოდიან. მაგალითად, ტრაქტატი კათალიკონის არსენ დიდისა „განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა“, რომელიც ბრალს სდებს სომხებს კეშმარტი სარწმუნოებისაგან განდგომაში. საეკლესიო დამოუკიდებლობის უკანონოდ მოპოებაში და მანასერტის კრებამზე არაკანონიერ დადგენილებათა მიღებაში, აქტიური, თავდასხმითი ხასიათის, გამოსვლა არაა სომხეთა წინააღმდეგ, შინაარსს რომ დავანებოთ თავი, იმ შხრივ შინს, რომ სომხები, უბტანესის სახით, იძულებულნი შეიქნენ შემდეგში სადასტხო, თავდასხმითი ხასიათის, ტრაქტატ დაეწერათ მის წინააღმდეგ? განა თავდასხმა არ არს ის დახასიათება სომხებისა, რომელსაც იძლევა სტეფანე მტბევერი „გობრონის ეპოყრებაში“. რადესაც ამბობს „მიწა იგი სომხეთისა, ამპარტავან და მკვიდრნი მისნი კუდად მზებაბ, ანგარ, ლალ და ცოდვილ მოყვარე, ამპარტავან, უწყალო, უუღბლო და ყოველდ უკეთურებოთა საესე, რომელსა შინა არა იპოვა თვისა მისადრეკელი ქრისტესი, რომელთათვის ქრისტე კუდად მოკუდა“ (საქართუ—სამოთხე, გვ. 392). თავდასხმა არ არის ის ანტისომხური სტატეობა, რომელნიც აქეთიშე ათონელს შეუტანა მკეკესე მსოფლიო კრებოს დადგენილებებში, არა და ის სიტყვები, რომელნიც იმავე ექეთიშეს შეუტანა გრიგოლ ლეთისმეტყველის თხზულებაში „ცხოყრება მასილი უიღისა“ სომხეთა შესახებ: „უიღისა არს ნათესავი იგი სომხეთა არა წრფელი, არამედ მზაყობი და გულარძნილი და ბოროტი, მომხგავსებელი კლდეთა მათ, რომელნი არიან დაფარულ ზღუასა შინა და უიღბლენ მათ მენავენი, ვიდრე არა სკენ ნავი და განტეხონ ესრეთ სხუას, იტყვან იგინი და სხუად უე გულსა მათადის და სარწმუნოებათ მათთა არა არს, და რასაკერვლ არს, უკეთუ კაცსა იცრუნენ ვინადაგან თავადისა ღმრთისა შინა არა არა და მზაყობი და ბოროტი აღმარებელი“ (სიძე, მუხ. № 1, გვ. 283, № 16, ფ. 86), ეხლა ვნახოთ, რა მდგომარეობა იქმნება მე-11 სიუყუნოდგან, ნეთუ მართლა მარტო ქართველები ამარმოებენ თავდასხმას, სომხები კი პასოურიდ თავს იცავენ. საყმართისა გადოკოთხოთ „სიტყვისგება ბერისა იფთვიშესი გრძელისა სოსთენის მიმართ, სომხეთ მოძღუერისა“ (საქართუ სამოთხე, გვ. 615—621), რომ დარწმუნდეთ წინააღმდეგეთ: მეფის კარზე მოსული სოსთენი ანბდუელიდ ესხმის თავს ქართველებს, ასე რომ მათ არ იციან როგორ მოიქცენ და ეს მიმართონ თავდასხმისათვის, „მოვიდა უკუე“, ნათქვამია აქ, სოსთენი და „იწყო ზუაობით და ამპარტავნობით ქებად სჯულისა თვისისა, ხოლო გმობად და ძაყებად სარწმუნოებისა ჩუენისა“. უკუეთუ არს ვინმე საშეუფოსა შინა შენსა, უბნება ის ბაგრატ მეფეს, „მოუწოდე უკუე ყოველთავე სჯულის მეცნიერთა შენთა, რათა ყოველნივე ერთბაშად, ვითაცა კოცხითა მოვიგაენე და მაშინ გუწყოს ძალი სარწმუნოებისა ჩუენისა და უბღურება თქუენი, და კუილიდ ამასაცა ვითხოვე მეფობისაგან თქუენისა, რათა ბრძანება დასდუე ესრეთ უკუეთუ მე ეძლია სჯულის მეცნიერთა შენთაგან, შიშუელი განმოყვანონ პალატით შენით, ხოლო თუ იგინი იძლოენ ჩემგან, რათა განმარკვილ შიშუელი განავლონე პალატით შენით“. უფიქრობ, ასეთი გამოშწყვეი კილო და საქციელი თავდაცვა არაა, ეხლა თუალო გადავთვლოთ დავით აღმაშენებლის დროს მომხდა პაექრობას: შემატრანე ამბობს „შემოყრბა ოდესმე წინაშე მეფისა ნათესავი გულარძნილი ყოველდ ბოროტთა სომხეთა, ეპისკოპოსნი და მონასტერთა მათთა წინამძღუარნი ბრავალნი, რომელნი აზმნობდეს თივთა თვისთა მიწვენად თავსა ყოველისა სწიელულებსასა და მეცნიერებისასა და მოაქსენეს (დავითს), რათამცა ყოს ბრძანებითა მისითა კრებო და ყუეს

მც. სიტყვისგება და გამოძიება სწულისა; და უკუეთუ იძლიენენ (სომხურად) იქნენ თანაერთემა სწულთა და თვისი სწული შეაქვენონ, ხოლო ~~მეტი~~ სძლიონ, ესეოდენ მომადლოს, რათა არღარა გუხედვიდეთო მწუილებელად, არცა შეგუაქუენებდეთ (ქართლ. ცხოვრ. მარიაშ დედოფლისა, გვ. 325—326). აქაც, როგორც ვხედავთ, ინიციატივა ქართველებს კი არ ეუთენის, არამედ სომხებს, ისინი ყოყონობენ თავისი სიბრძნით და ცოდნით და იწვევენ ქართველებს კრებაზე გარკვეული პირობებით. მაშასადამე, ამ შემთხვევაშიაც თუდამსხმულნი სომხები არიან და არა ქართველები. არც მხითარ გოში თხზულებ, „ქართველთათვის“ არის მოყლებული აგრესიობას, რამდენადაც ის ამცობებს ქართველებს იმით, რომ მათ სამატრიარქოთა ბორის განსაცუფარებულ ადგილი არ უკავიათ (გვ. 247), უსაყვედურებს მათ ქალკედონის კრების შილებას. ავრიტუებს მათ „ჩვეულებებს“ და მოიხბოვს, რათა ქალკედონიტები და არა სომხები დაადგენ კომპრომიტულ გზას, თუ წერილმანებში არა, მთავარ განმასხვავებულ პუნქტებში მაინც. განა აგრესიული ხოსიათის არა „ეკლერაი ადგილები“ დავით აღმაშენებლის „კრებულისა“, რომელიც აზრამ ეათოლიკონის (მე-7 ს.) ენციკლიკის ზნგზეა აგებული და სომხებს უკრძალავს ქართველებს. შიერ დაყლებული საქონლის ხორცის ხმარებას (გვ. 167—168). ერთი სიტყვით, არ შეიძლება იმისი თქმა, რომ გარკვეულ ეპოქაში სომხები ესხმიან იდეოლოგიურად თავს ქართველებს, ხოლო გარკვეულში ქართველები სომხებს; ეპოქის მიუხედავად ისინი, ქართველები და სომხები, ზუდამ ესხმიან ერთმანეთს, თუ ამჟამათის შესაფერ სობაშ და მიზებს იშოვნიან.

8

შენიშნავ იწვევს აგრეთვე ზოგიერთი კერძი, ეპიზოდური ხასიათის, ხოსიობები. მაგრამ მე შევჩერდები მხოლოდ ერთზე, ეს არის საკათხი „ვარდაპეტის“ შესახებ. ავტორი ამბობს, რომ მის შრომაში ტერმინი ვარდაპეტო გუგებულისა თავისი ისტორიული მნიშვნელობით, რომელსაც ძველს ქართულს მწერლობაში ხვეულებრივ შეესატყვისება მოძღვარი (გვ. 11—12). ძველს სომხურს მწერლობაში, ავტორის სიტყვით, ის აზრი იყო გავრცელებული, რომ ეკლესიის ბურჯნი არიან ჭერ მოციქულნი. შერზე წინასწარმეტყველნი, ხოლო შესამედ მოძღვარნი (გვ. 11. შენ. 2). ასეთი აზრი არ არის სპეციფიური სომხური, ის პირველყოფილი ქრისტიანობის შეხედულებაა, რომელიც პირველად მოციქულმა ჰელემ გამოთქვა ასე: „რომელნიშე დაადგინა ღმერთმან ეკლესიასა; პირველად მოციქულნი, შიორედ წინასწარმეტყველნი, შესამედ მოძღვარნი“ (1 კორ. მე-12, 28). „მოძღვარი“ ეგრედწოდებული ქარიზმატიული ნიჭი იყო, რომელიც ქრისტიანობას შიოთხე საუკუნეშიაც კი არ გადმოყოლია სომხეთა ეკლესიაში ამ ტერმინით აღინიშნებოდა, ნ. შიარჩის სიტყვები რომ ეხმაროთ, *корпорации ученых духовного звания (Тексты и исследования. V, 35)*; ეს იყო განსაკუთრებული, სრულიად ჩამოყალიბებული კორპორაცია მწიგნობრულ-მეცნიერული ხასიათისა. შესაძლებელია, ეს სპეციფიური კორპორაცია საქართველოშიაც არსებობდა თავდაპირველად, განსაკუთრებით სომეხ-ქართველთა ეკლესიური ერთობის ხანაში, მაგრამ ეს კიდევ იმას არ ნიშნავს, რომ ყოველთვის, როდესაც ქართულს ძეგლებში სიტყვა „მოძღვარი“ გვხვდება, უსათუოდ სომხური „ვარდაპეტო“ იგულისხმება ზემოაღნიშნული ტექნიკური მნიშვნელობით (გვ. 12. შენ. 1). ყოველ შემთხვევაში, იქმ შიერ გამოყებულს „იერუსალიშის განჩინებაში“ „მოძღვარი“ რომ სწორედ „*святые*“-ის, ესე იგი ეპისკოპოსის ექვივალენტი და არა, სომხური „ვარდაპეტისა“, როგორც ლ. შიელიქსეთბეგი გუარწმუ-

ნებს ნ. შარჩის ავტორიტეტით, ეს თეორიონ ტექსტიანა დამოწმებული იქ, სადაც ამითუმ. ებისკოპოსის ხსენება აღნიშნული. ნაჩვენებია, რომ მის სადიდებულად უნდა შესრულებულ იქნეს იმ ტიპის ლეთისმსახურება, რაც „მოძღუარითათვის“ არის დადებული (იხ. მაგალითად, იანვრის 25, 26, 30, თებერვლის 22, 23, მარტის 11 და სხვ.). თავისი აზრის დასამტკიცებლად ავტორს ვერ გამოადგება ვერც ნ. შარჩის მიერ აღნიშნული მუხლი რუს-ურბნისის კრების ძეგლის წერისა (Издан. Акад. Наук. 1918, стр. 318, прим. 1), სადაც თითქმის პირდაპირ ნაჩვენებია, რომ „მოძღუარი“ ნიშნავს გარკვეული კვალიფიკაციის მქონე მონაზონს, სწორედ, ისე, როგორც სომეხთა „ვაჩაძაქტო“. ავტორს რომ ბოლომდე წაეკითხა ეს მუხლი და საფუძვლიანად ჩიფქრებოდა მას, დაინახავდა, რომ აქ „მოძღუარი“ სრულიადაც არ ნიშნავს სომხურ „ვაჩაძაქტს“, არამედ „სულიერ მოძღუარს“, ესე იგი — ისეთს პირს, რომელიც მორწმუნეთაგან აღსარებას ღებულობს; რადგანაც ძველად მონასტრებში „მოძღურობას“, ესე იგი — მორწმუნეთაგან აღსარების მიღების უფლებას, ისეთი ბერებიც კი ითვისებდენ, რომელთაც მღვდლობის ხარისხიც კი არ ჰქონიათ, ამიტომ აღნიშნულს მუხლში, იმ სიტყვების შემდეგ, რომლებიც ჩვენს ავტორს მოჰყავს, ნათქვამია: „და პირველად ამას განვსაზღვრებთ, რათა უმღუღელოსა არა კელმწიფებოდის განმციობველობად სულისა, არა თუ ეპისკოპოსი იყოს, ანუ მღვდელი ანუ დიაკონი, რამეთუ პირველად შეკრისა და განკანისა კელმწიფებად უბნს ქონებად და ეგრეთცა განციობვისა სულთა კელუთფად“ (საქართველოს სამოთხე, გვ. 525).

თი ყველა ის, თუ შეიძლება ითქვას, დეფექტები, რომელთა აღნიშვნა შესაძლებელია მივიჩნიო. ამ დეფექტებით შეცნიერული ლიტურგია წარმოდგენილი შრომისა არ არევა იმდენად, რომ ბოლოსდაბოლოს ის თავის მიზანს ვერ აღწევდეს. პირიქით, აქ თავმოყრილია სხვადასხვა წყაროებში თუ გამოკვლევებში გახსნილი ცნობები, რომელთაგან ზოგი უშეალოდ ხელნაწერადანა ამოღებული, ზოგი კიდევ შესწორებული და შემოწმებულია ავტორის მიერ. ერთი სიტყვით, დისერტანტმა მოგვცა მთლიანი, დასაგებელი, მდიდარი ბიბლიოგრაფიით შემკული მონოგრაფია, რომელშიაც ჩვენს თვალწინ იშლება ეგრეთწოდებული „ჩრდილო მხარეთა“ სომეხ მოძღუარების კულტურულ-ლიტერატურული შემოქმედება მე-11—13 საუკუნეთა მანძილზე. თხზულებაში ნათლად ჩანს გამოცდილი ხელი მეცნიერისა, რომლის კალიმს ეუთუნის არაერთი და ორი სპეციალური შრომა სომეხ-ქართულთა კულტურული ურთიერთობიდან, ამიტომ შე შესაძლებლად მიმაჩნია ეს შრომა გამოტანილი იქნეს აკადემიურ ტრიბუნაზე მისი საჭიროდ დაცვის მიზნით.