

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის
აღმოსავლეთმცოდნეობის ს/ს ინსტიტუტის
არქეოლოგიის კათედრა

სამეცნიერო შრომების კრებული

არქეოლოგია – 100

თბილისი
2023

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის
აღმოსავლეთმცოდნეობის ს/ს ინსტიტუტის
არმენოლოგიის კათედრა

სამეცნიერო შრომების კრებული

არმენოლოგია – 100



უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

სამეცნიერო რედაქტორი

ნათია ჩანტლაძე

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2023

ISBN 978-9941-36-102-9

მოღნისის ტაძარი თბილისში.
ახალი არქეოლოგიური მონაცემები

MOGHNISI CHURCH IN TBILISI.
NEW ARCHAEOLOGICAL DATA

გიორგი გაგოშიძე
Giorgi Gagoshidze

საქართველოს უნივერსიტეტი
The University of Georgia

თამაზ ბერაძის სახელობის ქართველოლოგიის ინსტიტუტი
Tamaz Beradze Institute of Kartvelology

საკვანძო სიტყვები: ქართულ-სომხური ურთიერთობები,
თბილისის მონოფიზიტური ეკლესიები, მოღნისი, XIX ს.

Keywords: Georgian-Armenian relationships, Monophysite
churches of Tbilisi, Moghnisi XIX c.

The domed Monophysite church of Moghnisi (built in 1751), situated in Kvemo Kala (7, B. Akhospireli st), Tbilisi, was suddenly destroyed as a result of a minor seismic shock in November 2009. The dome and the vaults collapsed; the walls were substantially damaged. Based on the analysis of the data provided in historical sources (Zacharia Kanakertsi – 17th c.), it was estimated that on the turn of the 13th-14th centuries, during the reign of King David VIII of Georgia (1293-1311), the holy relics of St. George were brought from Armenia to Tbilisi and a Chalcedonic church was built specially for this cause. According to the account of a French traveler Jean Chardin (17th c.), the relics of St. George were brought from the village of Mughni, Armenia and, supposedly, were laid to rest in the church built during King David VIII, due to which it was called Moghnisi.

Built in 1751, the domed church of Moghnisi was damaged during the invasion of Shah Agha Muhammad Khan of Iran (1795) and was restored at the beginning of the 19th century. The architectural image of the church is typical of Tbilisi: it is a domed church built of brick which looks like other Chalcedonic and Monophysite churches of Tbilisi of the time.

In 2010, minor archaeological excavations conducted in the frames of the rehabilitation project of Moghnisi Church (author of the project architect-restorer S. Melikidze; leader of the excavations – G. Mirtskhulava), revealed remains of an old church in the interior which, according to the accompanying archaeological material and architectural forms, were dated to the 13th-14th centuries. These must be remains of the church built during the reign of King David VIII. The small scale of the archaeological excavations does not provide full information about the church, but the uncovered details indicate that it was probably a three-nave basilica.

After cleaning the domed church, a lot of tombstones were exposed. They bear epitaphs executed in Georgian *mkhedruli* script. Each of them can be precisely dated by the 1720s-1730s. The persons mentioned in the epitaphs are definitely members of the Monophysite congregation of Moghnisi Church. Although there had to be Armenian epitaphs here, all of them are Georgian, which reminds us of the account of historian

Vakhushti Batonishvili (1696-1757) about the Armenian citizens of Tbilisi, who could have hardly been distinguished from the Georgian citizens. According to a Georgian poet Ioseb Grishashvili (1889-1965), in the 18th century Georgian language was so common among the Armenians living in Georgia that even Armenian prayers were written with Georgian letters. The epitaphs of the 18th-century graves of Moghnisi Church are the proof of this account.

The inscriptions made on these stones are coarsely carved in the same style by untrained artisans and look like tombstone inscriptions from the cemeteries of the villages or village-sites situated in the environs of Tbilisi.

There is a basalt tombstone preserved in situ on the floor in the south-west corner of the church. A marble slab with an eleven-line *mkhedruli* inscription is fitted in its center. The inscription mentions a certain Khoreshan (1772), who is a member of the congregation of the church. The epitaph is composed of refined elongated *Mkhedruli* graphemes and is executed by a trained, professional artisan.

It is difficult to say when the Chalcedonic church of Moghnisi was transferred to the Monophysites. Armenian historian P. Muradyan believes that the church was Armenian-Gregorian from the 15th century, which, according to him, becomes clear from the colophons of Armenian manuscripts. However, it is widely known that mass settlement of Armenians in eastern Georgia begins from the 17th century and it becomes particularly intensive in the 18th-19th centuries. Based on the research conducted on the site it can be stated that in the 18th century the Monophysite congregation of Moghnisi Church was fully Georgianized considering the language. The epitaph of the first half of the 19th century discovered near the church of Moghnisi features a Georgian-Armenian bilingual inscription. From the second half of the 19th century, as a result of the influence of Russian imperial policy Russian and Armenian epitaphs spread across the cemeteries near Monophysite churches of Tbilisi.

ქ. თბილისში, ქვემო კალაში, ერთმანეთის მახლობლად, მოლნისის (მოლნი, მოლნინი) ორი მონოფიზიტური ეკლესია იდგა – ღმრთისმშობლის სახელობის დიდი გუმბათიანი ტაძარი და წმ. გიორგის სახელობის მცირე სამლოცველო, ეს უკანასკნელი დღეს აღარ არსებობს. მოლნისის დიდი ეკლესია (ბ. ახოსპირელის ქუჩა 7) 2009 წლის ნოემბერს მცირე სეისმური ბიძგის გამო უცაბედად დაინგრა – ჩამოიქცა გუმბათი და კამარები, მნიშვნელოვნად დაზიანდა კედლები (სურ. 1, 2).

სომეხი ისტორიკოსის – ზაქარია ქანაქერცის (XVII ს.) ცნობით, სომხეთში – ჰოვანავანქის მონასტერში დაცული წმინდა გიორგის ნაწილები საქართველოში, „დათო მეფის“ ბრძანებით, თბილისში გადმოუტანიათ და დაუსვენებიათ წმინდა ნაწილებისთვის საგანგებოდ აგებულ ეკლესიაში (Захарий Канакерци, 1969, გვ. 271). წყაროში მითითებული ეკლესია გაიგივებულია თბილისის მოლნისის ეკლესიასთან, რადგანაც, გადმოცემით, სწორედ ამ ეკლესიაში ინახებოდა წმინდა გიორგის ნაწილები. ისტორიკოსი დავით ნინიძე მიიჩნევს, რომ ზაქარია ქანაქერცის ქრონიკაში მითითებული „დათო მეფე“ XIII-XIV სს-ის მიჯნაზე ამიერკავკასიაში არსებული პოლიტიკური ვითარების გამო მეფე დემეტრე თავდადებულის ძე – მეფე დავით VIII (1293-1311 წწ.) უნდა იყოს, ხოლო მის მიერ XIII-XIV სს-ის მიჯნაზე აგებული ეკლესია უდავოდ ქართულ-ქალკედონური იქნებოდა და ე. ი. წყაროში მითითებული ეკლესია მოლნისის ეკლესიის ადგილზე მდგარი პირველი ეკლესია უნდა ყოფილიყო (ნინიძე, 1991, გვ. 171). ამ ტაძარს მოლნისი მოგვიანებით შეერქვა, როდესაც სომხეთის სოფ. მულნიდან წმინდა გიორგის ნაწილები თბილისში ჩამოასვენეს და აქ დაასვენეს, ამის შესახებ ცნობა ფრანგი მოგზაურის, ჟან შარდენის (XVII ს.), თხზულებაშია: „*მოგნაი (მულნი გ. გ.) ეხევანთან ახლოს მდებარე სომხების ეხთი სოფლის სახეწოდებაა, სადაც, ხოგოხც იხწუმუნებთან, დიდი ხნის განმავლობაში ინახებოდა წმინდა გიორგის თავის ქადა. მაგჩამ შემდეგ თავის ქადის ნაწილი აქედან (თბილისის გ. გ.) მოგნაის ეკლესიაში გადმოუტანიათ. ამ უკანასკნელისთვის სწოხედ*

ამიგომ უწოდებიათ იმ ადგილის სახელი, საიდანაც იგი წამოიღეს“ (ჟან შარდენი, 1975, გვ. 321). წყაროდან ნათელია, რომ, სომხეთიდან გადმოტანილი წმინდა გიორგის ნაწილი თბილისში უკვე არსებულ ეკლესიაში დაუსვენებიათ (ქუთათელაძე, გვ. 282).

ქართლში თეიმურაზ II-ის მეფობისას (1744-1762 წწ.), 1751 წელს, აგებული მოღნისის გუმბათიანი ეკლესია (Иоселиანი, 1866, გვ. 233) დასავლეთი ფასადით ქუჩის პირზეა; დასავლეთი მკლავის კეხზე „შემომდგარი“ სამრეკლოს ფანჩატური და თორმეტნახნაგა გუმბათი ეკლესიის დანგრევამდე დიდი რაკურსით აღიქმებოდა (სურ. 1, 3, 4). შენობას ჩრდილოეთიდან მცირე ეზო ეკვრის, აღმოსავლეთ და დასავლეთ ფასადებთან კი საცხოვრებელი სახლები მიჭრითაა განლაგებული. ეკლესია ჩახაზული ჯვრის ტიპის ნაგებობაა (26,96X16,38 მ). გუმბათი ოთხ თავისუფლად მდგომ ათნახნაგა ბურჯს ეყრდნობოდა (სურ. 7). გუმბათქვეშა კვადრატი დასავლეთითაა მნიშვნელოვნად გადაწეული. მთლიანად აგურით ნაგები ტაძარი გვიანი შუა საუკუნეების თბილისური საეკლესიო არქიტექტურის ნიმუშებს ატარებს. მისი თორმეტნახნაგა გუმბათი თორმეტი მაღალი სარკმლით ნათდებოდა (სურ. 3), სარკმლებს – ლეკალური აგურის საპირეები, ნახნაგების წიბოებს კი ლეკალური აგურისვე ლილვები ჰქონდა, რომლებიც ქვაში ნაკვეთი კაუჭებით იყო დასრულებული. გუმბათის კარნიზის ქვეშ ცისფრად მოჭიქული ტოლმკლავა ჯვრები იყო ჩამაგრებული.

საკურთხევლის ღრმა, ნახევარწრიული აფსიდის ორსავ მხარეს აფსიდებით დასრულებული პასტოფორიუმებია, რომელთა თავზეც მეორე სართულის სათავსებია – ამ აფსიდიან სამლოცველოებში, საკურთხევლის ორსავ მხარეს, კედელში დატანებული კიბეებით შეიძლებოდა მოხვედრა (სურ. 6).

ეკლესიის საკურთხევლის არდაბაგი იატაკის დონიდან მნიშვნელოვნად იყო შემადღებული და მასზე აღმავალი კიბეები ჩრდილოეთიდან და სამხრეთიდან ისევე იყო მოწყობილი, როგორსაც ხშირად ვხვდებით სომხურ-გრიგორიანულ ეკლესიებში.

ტაძრის მახასიათებელი თავისებურება საკურთხევლისა და პასტოფორიუმების ნახევარწრიულად შვერილი აფსიდებია (სურ. 2, 5, 7), რაც სომხური ხუროთმოძღვრებისთვის არ არის მახასიათებელი და აშკარად ქართული არქიტექტურის გავლენას უნდა მივანეროთ; ძეგლის ამ ნიშანზე მრავალი მკვლევარი მსჯელობს, მურად ასრატიანს მიაჩნია, რომ ბიზანტიური არქიტექტურისთვის ტიპური შვერილი აფსიდები მოლნისის ეკლესიაში ქართული ხუროთმოძღვრების გავლენითაა აგებული (Асратян, 1978, გვ. 397); უდავოა, მშენებლობის დროს მოლნისის ხუროთმოძღვრი თბილისის მეტეხის (ხოშტარია, 2009, გვ. 164) თუ სიონის ეკლესიების ხუროთმოძღვრებას ითვალისწინებდა. ქართული გავლენა მოლნისის გუმბათის მხატვრულ გადაწყვეტაშიც ნათელია – კაუჭებით დასრულებული ლილვები თბილისის სიონის გუმბათის (1710 წ.) მიბადვითაა გაკეთებული (ლილუაშვილი, 2016, გვ. 133), ქართლ-კახური აგურის ხუროთმოძღვრებისთვის მახასიათებელი კედლის სისქეში ჩანული გოლგოთის ჯვრები (დასავლეთ ფასადზე) და, რაც მთავარია, აგურით ნაგები კედლები უცილობლად ქართული ხუროთმოძღვრებითაა ნასაზრდოები. საერთოდ, თბილისური საკულტო არქიტექტურა, ქალკედონური თუ მონოფიზიტიური, გარეგნული სახით მცირედ განსხვავდება ერთმანეთისგან და საერთო მახასიათებლებით ქართლ-კახური გვიანი შუა საუკუნეების ეკლესიებს გვახსენებს (თუმანიშვილი, 2012, გვ. 386, 387). მოლნისის ჩახაზული ჯვრის ტიპის გეგმა, რაც სომხურ ხუროთმოძღვრებაში სპორადულად იჩენს თავს, ქართული ხუროთმოძღვრების მახასიათებელი გეგმარებითი კომპოზიციია; სომხური ხუროთმოძღვრებისთვის მეტწილად გუმბათოვანი დარბაზის (Kuppelhalle) ტიპის ეკლესიებია დამახასიათებელი.

მოლნისის ეს გუმბათიანი ეკლესია ალა მაჰმად ხანის შემოსევის შედეგად (1795 წ.) დაზიანებულია, შემონახული სამშენებლო დოკუმენტებით ჩანს, რომ ეკლესია XIX საუკუნის დასაწყისში აღუდგენიათ (ბერძენიშვილი, 1938, გვ. 205-207, 208, 219, 233-251, 254-257). ვფიქრობ, შედეგად ეკლესიის ოთხივე მკლავზე დააშენეს სამ-

რეკლო-ფანჩატურები, გააფართოვეს ეკლესიის სარკმლები და კარის ღიობები, აგურით ამოავსეს კედელში წყობით გამოყვანილი დიდი ჯვრები; სამუშაოს აფინანსებდნენ, თბილისელი სომხები: მუნ-თოიანები, ბასტამიანები და ბაშინჯალიანები (Мурадян, 1988, გვ. 45).

2010 წელს მოღნიისის ტაძრის რეაბილიტაციის პროექტით (პროექტის საავტორო ჯგუფის ხელმძღვანელი არქიტექტორ-რესტავრატორი შ. მელიქიძე) გათვალისწინებული მცირე არქეოლოგიური გათხრების შედეგად (ხელმძღვანელი – არქეოლოგი გ. მირცხულავა) აღმოჩნდა დასავლეთ – აღმოსავლეთის ღერძზე დაგრძელებული ნაგებობა. დაგეგმილი გათხრებით მისი მხოლოდ მცირე ნაწილი გამოვლინდა, რაც არ გვადლევს საშუალებას, დარწმუნებით ვისაუბროთ ამ შენობის გეგმისა და ტიპის შესახებ, თუმცა აშკარაა, რომ ეს ობიექტი ძველი ეკლესიის ნანგრევია, რომლის ცენტრალური ნაწილი გუმბათიანი ეკლესიის ინტერიერის ფარგლებში მცირედ ჩრდილოეთით მდებარეობს (Мирцхулава, 2011, გვ. 166-168) (სურ. 7, 9, 10).

სამხრეთით გაჭრილ თხრილში აღმოჩნდა დასავლეთიდან აღმოსავლეთისკენ მიმართულ ღერძზე ბრტყელი „თბილისური აგურით“ აშენებული ორი სწორკუთხა გეგმის ბურჯი (ზომები: 110X120 სმ, 100X110 სმ), აღმოსავლეთით გამოიკვეთა აგურით ნაგები მსხვილი პილასტრი, რომლის დასავლეთი კედელი ორსაფეხურადაა დაკუთხული და შელესილია. პილასტრის აღმოსავლეთით, თხრილის ბოლომდე, ვიწრო კედელი გრძელდება, შესაძლებელია, იგი ბემის ნაწილი იყოს. სვეტებსა და პილასტრს შორის ბრტყელი აგურით მოგებული ფართობი ამ განათხარი შენობის იატაკია. სვეტების სამხრეთით, სამი მეტრის დაშორებით, გამოვლინდა დასავლეთიდან – აღმოსავლეთისკენ მიმართული ნამტვრევი ქვითა და აგურით ნაგები კედელი (სიგანე 120 სმ), იგი ამ ეკლესიის სამხრეთი კედელი უნდა იყოს (სურ. 8).

ჩრდილოეთ თხრილში აღმოჩენილი აგურით ნაგები სწორკუთხა გეგმის ბურჯი (ზომები: 110X120 სმ) სამხრეთ-დასავლეთით მდებარე ბურჯს უპირისპირდება (მათ შორის მანძილი – 380 სმ). სავარაუდოდ,

ამ მხარესაც ბურჯების სამხრეთი რიგის სარკისებრად კიდევ ერთი ბურჯი და მსხვილი პილასტრი უნდა მდებარეობდეს (სურ. 7).

არქეოლოგიური გათხრებით გამოვლენილი ნაგებობის ნაშთი მოღნისის თავდაპირველი ეკლესია უნდა იყოს, რომლის მშენებლობაც მეფე დავით VIII-ის (1293-1311 წწ.) სახელთანაა დაკავშირებული. XII-XIV საუკუნეებზე მიგვანიშნებს არქეოლოგიური არტეფაქტები – მოჭიქული კერამიკა, თამარ მეფის მონეტა და სხვ. (Мирцхулава, 2011, გვ. 167). ამავე ქრონოლოგიურ საზღვრებში თავსდება მოღნისის ძველ ეკლესიაში გამოვლენილი კამაროვანი აკლდამების კონსტრუქციული გადაწყვეტაც, ისინი ნაგებობის დასავლეთნაწილშია გამართული, მათი კამარები აგურით მოფენილი იატაკის ქვეშაა, შახტისებრი ჩასავლულები კამარების დასავლეთ ნაწილშია მოწყობილი. მსგავსი თაღოვან-კამაროვანი აკლდამები შესწავლილია თბილისშივე, საქართველოს საპატრიარქოს შენობის წინ მდებარე კარის ეკლესიის მახლობლად. მკვლევართა განმარტებით, ისინი განვითარებული შუა საუკუნეებით თარიღდება (ტყეშელაშვილი, 2004, გვ. 118-121, ტაბ. CXCVIII).

მოღნისის ძველი ეკლესიის (XIII-XIV სს. მიჯნა) ხუროთმოძღვრული ტიპი არქეოლოგიური შესწავლის ამ ეტაპზე ძნელი დასადგენია, მაგრამ ის ფაქტი, რომ ბურჯებს შორის კვადრატი ვერ „იკვრება“, მექანიკურად გამორიცხავს ძველი ეკლესიის გუმბათიანობას; სავარაუდოდ, ეს ეკლესია სამნავიანი ბაზილიკა უნდა ყოფილიყო. განვითარებული შუა საუკუნეების გვიან ეტაპზე ჩვენში ამ ტიპის ნაგებობები იშვიათად, მაგრამ მაინც შენდება – ჰატარა ლიახვისა და მეჯუდის ხეობებში XIII-XIV საუკუნეთა მიჯნით დათარიღებული ორი სამნავიანი ბაზილიკა – ქარები და კლივანაა შემორჩენილი (Мепишავილი, 1975, გვ. 121-125); კლივანას ორი წყვილი სწორკუთხა გეგმის ისეთივე ბურჯი აქვს, როგორსაც მოღნისის ეკლესიაში ვხვდებით.

2009 წელს მოღნისის გუმბათიანი ეკლესიის ჩრდილოეთი კედლის გასწვრივ in situ გამოვლინდა ბაზალტის საფლავის ფილა, რომელზეც ქართულ-სომხური ეპიტაფიაა ამოკვეთილი (სურ. 11),

1827 წლით დათარიღებული ბილინგვის ქართული (მხედრული) წარწერა ასე იკითხება:

„აქ განისვენებს სტეფანეს ძე სოდომონ აბიმედიქოვი, გთხოვთ შენდობა მიბძანოთ მე საწყადასა“

ეკლესიის ნანგრევებიდან გამოტანილ ქვის დეტალებში შეიმჩნევა რამდენიმე ქართულწარწერიანი საფლავის ქვა, რომლებიც, სავარაუდოდ, მოღნიის ეკლესიის მშენებლობისას (XVIII ს-ის 40-იანი წლების ბოლო) ან ეკლესიის აღდგენისას (XIX ს. დასაწყისი) სამშენებლოდ გამოუყენებიათ. ამ საფლავის ქვებზე არსებული მხედრული წარწერები მსგავსია, გრაფემების მოყვანილობა უხეშია.

ორად გახერხილ საფლავის ქვაზე (სურ. 12, 12a) ძლიერ დაზიანებული ეპიტაფიაა:

„ესე საფლავი ავეცისას შავიდის მოსესი, ვინც წაიკითხოს შენდობა [ბძანოს] ქ(ოხონი)კ(ონ)ს უი“ (1722 წ.)

ოთხსტრიქონიანი (სურ. 13) ეპიტაფიაა: *„ქ. მოიხსენე უფადო ესასშვიდი მიხაქასია, ვინც ბძანეთ ღმეხთმან თქვენც... ქ(ოხონი)კ(ონ)ს უ-კბ“ (1734 წ.)*

ეკლესიის ინტერიერში, უკიდურეს დასავლეთ ნაწილში, გაიწმინდა ნათალი ქვის იატაკის მოზრდილი ფრაგმენტი. ფილაქანში ჩართულია ბაზალტის საფლავის ქვები, რომლებიც სხვადასვა მიმართულებით, უსისტემოდაა დაწყობილი, ერთ-ერთი მათგანის ფრაგმენტი დასავლეთი კარის კიბის საფეხურის ფუნქციას ასრულებს, აშკარაა, საფლავის ქვები იატაკის ფილებადაა გამოყენებული. ამ ქვებზე არსებული წარწერები ერთი სტილის, უხეშად ნაკვეთი, ხალხის წრიდან გამოსული ოსტატების შესრულებულია და მარტივი შინაარსითა და გრაფემათა უხეში მოხაზულობით ჰგავს თბილისის მახლობელი სოფლებისა თუ ნასოფლართა სასაფლაოებზე არსებული საფლავის ქვების წარწერებს

იატაკის ფილაქანში ჩართული საფლავის ქვების ეპიტაფიებზე იკითხება:

„[ბა]ღდასახას ჯად... ქ(ოხონი)კ(ონ)ს უიდ ამენ“ (1726 წ.),

„ესე საფდავი სესია... ქ(ოხონი)კ(ონ)ს უკდ“ (1736 წ.),“

„ქ(ოხონიკონს) უნე (1767 წ.)

ესე საფდავი გეი სიმუნანთ მეულდე მახმააისა, ვინცა წაიკითხოს
შენდობა ბიძანოს“

დასავლეთი კარის საფეხურის ქვეშ, ჩრდილო-სამხრეთის მი-
მართულებით, დევს საფლავის ქვის ფრაგმენტი ძლიერ დაზიან-
ებული მხედრული ეპიტაფიით (სურ. 14), რომელიც ასევე XVIII
საუკუნის ოციანი-ოცდაათიანი წლებით უნდა დათარიღდეს: „ესე
საფდავი... მეულდე.. ვინცა...“

ეკლესიის სამხრეთ-დასავლეთ კუთხეში in situ მდებარეობს
ბაზალტის საფლავის ქვა, რომლის შუაგულში ჩამონტაჟებულია
მარმარილოს ფილა თერთმეტსტრიქონიანი მხედრული წარწერით.
წარწერა დახვეწილი, დაგრძელებული მხედრული გრაფემებითაა
შედგენილი და განსწავლული, პროფესიონალი ოსტატის ნახელავია
(სურ. 15); ეპიტაფია ასე იკითხება:

„ვიყავ მანდენანთ ოქხას მემცხედხე და უმეკანთ დავითას ასუდი
ხოხეშან, სიგყვიეი მახვიდმან ხომედი ახს ბიძანება ღუთისა ხამეთუ
მიწა იყავ და მიწათ იქეც მსწხაფდ მომკვეთა ამა საოფდისგან,
ამისთვის იობისამებხ გიხმობ თქვენ ჰე მხიღვენო, მიწყადეთ და
შენდობით მომიხსენეთ. ქ(ოხონიკონ)ს უდ“ (1772 წ.)

ამ წარწერით დგინდება მნიშვნელოვანი ქრონოლოგიური მიჯნა:
ეკლესიის იატაკი 1772 წელს არ გადმოსცდება, რაც კარგად ესადაგება
პლატონ იოსელიანის ცნობას, რომ მოღნისის გუმბათიანი ეკლესია
1751 წელსაა აგებული. მშენებლობაში გამოყენებული ერთი სტილის
საფლავის ქვების ეპიტაფიები XVIII საუკუნის ოციანი-ოცდაათიანი
წლებით ისაზღვრება, რაც მაფიქრებინებს, რომ ეს საფლავის ქვები
გუმბათური ეკლესიის აშენებამდე ამ ადგილას მდებარე ეკლესიის
გარშემო არსებული სამაროვნის კუთვნილი იყო და ახალი, დიდი
ეკლესიის საძირკვლის გათხრის შემდგომ დაზიანდა და ფუნქცია
დაკარგა.

ეპიტაფიებში ნახსენები პირები, უეჭველად, მოღნისის ტაძ-
რის მონოფიზიტი მრევლია, კანონით აქ სომხურწარწერიანი ეპი-

ტაფიები უნდა ყოფილიყო, თუმცა ყველა წარწერა ქართულია, რაც გვახსენებს ვახუშტი ბატონიშვილის სიტყვებს თბილისის მოქალაქეებზე: „მსახლობენი აჩიან ციხესა და სეიდაბადს სპახსნი და მოჰმადიანნი, ხოდო ციხესა გაჩეთ უფიოს სომეხნი და მციხედ ქაითვედნი, ქცევა-ზნითა ქაითუდითა“ (ბატონიშვილი ვახუშტი, 1973, გვ. 338). ეჭვგარეშეა, რომ ამ ამონარიდიდან „ქცევა-ზნითა ქართულითა“ სომეხების მიმართაა თქმული. იოსებ გრიშაშვილის ცნობით – „საიათნოვას დიხოს (XVIII ს. გ. გ.) ქაითუდი ენა იმდენად ყოფიდა გავიწყდებური სომეხებში, რომ თვით სომეხი დოცვებსაც ქაითუდი ასოებით სწეხდენ“ (გრიშაშვილი, 1985, გვ. 62). ცნობილი თბილისელი პოეტის ამ ჩანაწერის მატერიალური დასაბუთება მოღწისის ეკლესიის XVIII საუკუნის საფლავის ეპიტაფიებია, აშკარაა, რომ ეკლესიის მრევლი ქართულენოვანი იყო და, სავარაუდოდ, მათ არც კი ესმოდათ სომხურ ენაზე წარმოებული ლიტურგია, ვფიქრობ, წირვის შემდგომი ქადაგება აქ და თბილისის ზოგიერთ სხვა გრიგორიანულ ეკლესიაშიც ქართულად ტარდებოდა.

ძნელი სათქმელია, როდის გადავიდა მოღწისის ქალკედონური ტაძარი მონოფიზიტების ხელში, პ. მურადიანის მითითებით, ეს ეკლესია XV საუკუნიდან სომხურ-გრიგორიანული იყო, რასაც სომხური ხელნაწერების კოლოფონებიდან ვიგებთო (Muradyan, 1988, გვ. 45), თუმცა კარგადაა ცნობილი, რომ სომეხთა მასიური შემოსახლება აღმოსავლეთ საქართველოში XVII საუკუნიდან იწყება და განსაკუთრებით აქტიური XVIII, XIX საუკუნეებშია (გაგოშიძე, 2009, გვ. 15-24). ძეგლზე წარმოებული კვლევა-ძიების შედეგად დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ XVIII საუკუნეში მოღწისის ეკლესიის მონოფიზიტი მრევლი ენობრივად სრულად გაქართველებული იყო. მოღწისის ეკლესიასთან აღმოჩენილი XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ეპიტაფია – ქართულ-სომხური ბილინგვაა. XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან რუსული იმპერიული პოლიტიკის გავლენით თბილისის მონოფიზიტურ ეკლესიებთან არსებულ სამაროვნებზე რუსული და სომხური ეპიტაფიები მრავლდება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ბერძენიშვილი, ნ.** (1938), მასალები საქართველოს ეკონომიკური ისტორიისათვის, ნ. I, თბილისი.
- გაგოშიძე, გ., ჩანტლაძე, ნ.** (2009), მონოფიზიტური ძეგლები საქართველოში, თბილისი.
- გრიშაშვილი, ი.** (1985), საიათნოვა, თხზულებანი, ტ. III, თბილისი.
- თუმანიშვილი, დ.** (2012), საქართველოში გრიგორიანული ეკლესიის აღმშენებლობის გამო, კავკასია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის, ისტორიულ – ფილოლოგიური ძიებანი მიძღვნილის ზ. ალექსიძის დაბადების 75 წლისთავისადმი, თბილისი, 380-394.
- ლილუაშვილი, მ.** (2016), ქართული და სომხური არქიტექტურის ურთიერთქმედება XVIII-XIX საუკუნეების თბილისში, არქიტექტურა და იდენტობა, თბილისი, 133-148.
- ტყეშელაშვილი, ო., კალანდაძე, ზ., ჭუმბურიძე, ზ., წერეთელი, კ.** (2004), შუა საუკუნეთა ხანის თბილისის არქეოლოგიური ექსპედიცია, სავლე არქეოლოგიური კვლევა ძიება 1989-1992 წწ-ში, თბილისი, 118-121.
- ქუთათელაძე, მ., წერეთელი, გ.,** თბილისის ტაძრები და რელიგიური ნაგებობები, თბილისი.
- ხომტარია, დ.** (2009), ხარების ეკლესია თბილისში, საქართველოს სიძველენი, 13, თბილისი, 159-167.
- Асратян, М.** (1978). Памятники средневековой Армянской архитектуры в Тбилиси, второй международный симпозиум по Армянскому искусству, сборник докладов, том II, Ереван. 392-404.
- Мепишавილი, Р., Цинцадзе, В.** (1975). Архитектура нагорной части исторической провинции Грузии – Шида Картли, Тбилиси.
- Мирицхულავა, Г., Церетели, К., Меликидзе, Ш.** (2011). Предварительные итоги археологического изучения церкви Могнисского святого Георгия в Старом Тбилиси, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „კავკასიის არქეოლოგია, ეთნოლოგია, ფოლკლორისტიკა“, ეძღვნება აკადემიკოს ოთარ ლორთქიფანიძის ხსოვნას მოხსენებათა მოკლე შინაარსების კრებული, 2010 წლის 27-30 სექტემბერი. თბილისი – გორი – ბათუმი, 27-30 სექტემბერი 2010 წ. თბილისი, 166-168.
- Мурадян, П.** (1988), Армянская эпиграфика Грузии. Тбилиси, Ереван.



სურ. 1. მოღნიის ეკლესია
ჩხდილ-დასავლეთიდან



სურ. 2. მოღნიის ეკლესია ჩხდილ-აღმოსავლეთიდან



სურ. 3. გუმბათი



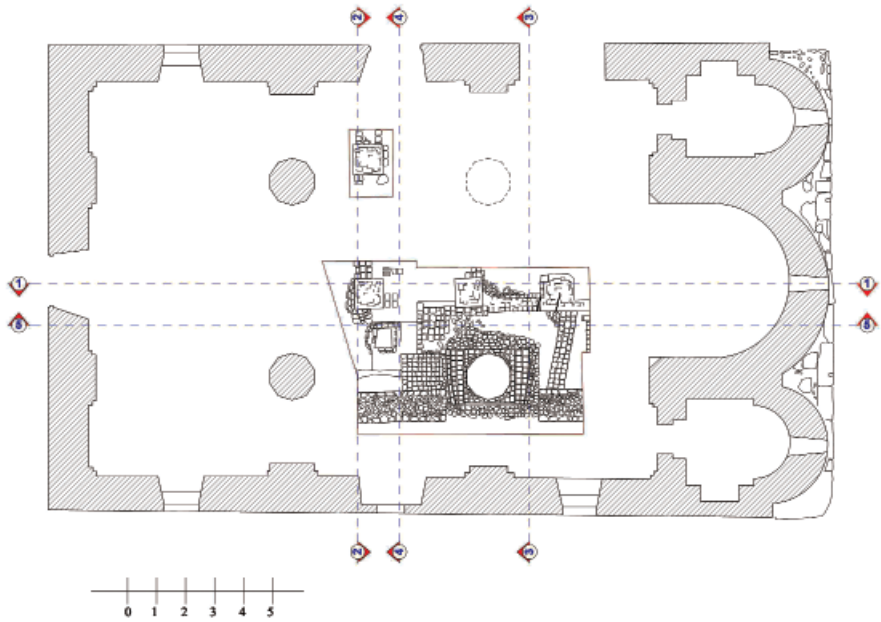
სურ. 4. მოღნისის ეკლესია,
ინგეხიეხი, სამხეთი მკდავი



სურ. 5. მოლნისის ეკლესია. აღმოსავლეთი ფასადი
დანგხევის შემდგომ



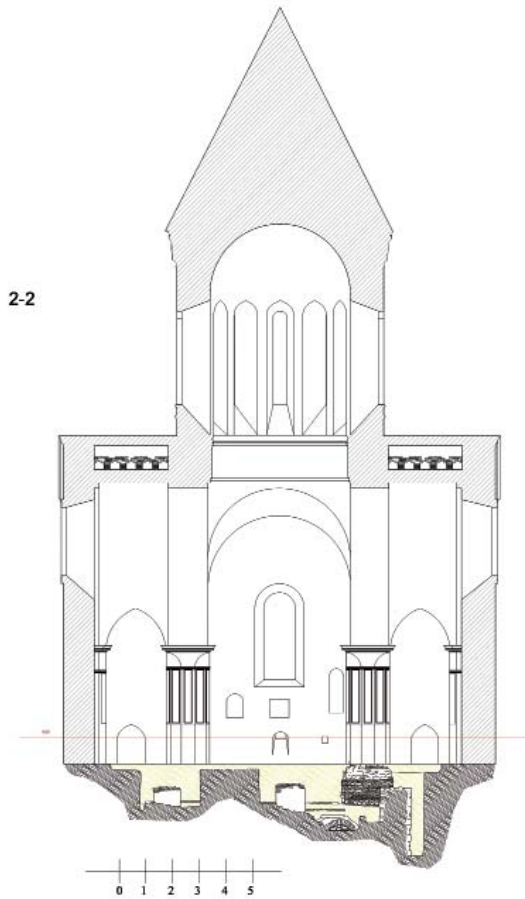
სურ. 6. მოლნისის ეკლესია. ინგეჩიეჩი,
საკუხთხევედის აფსიდა



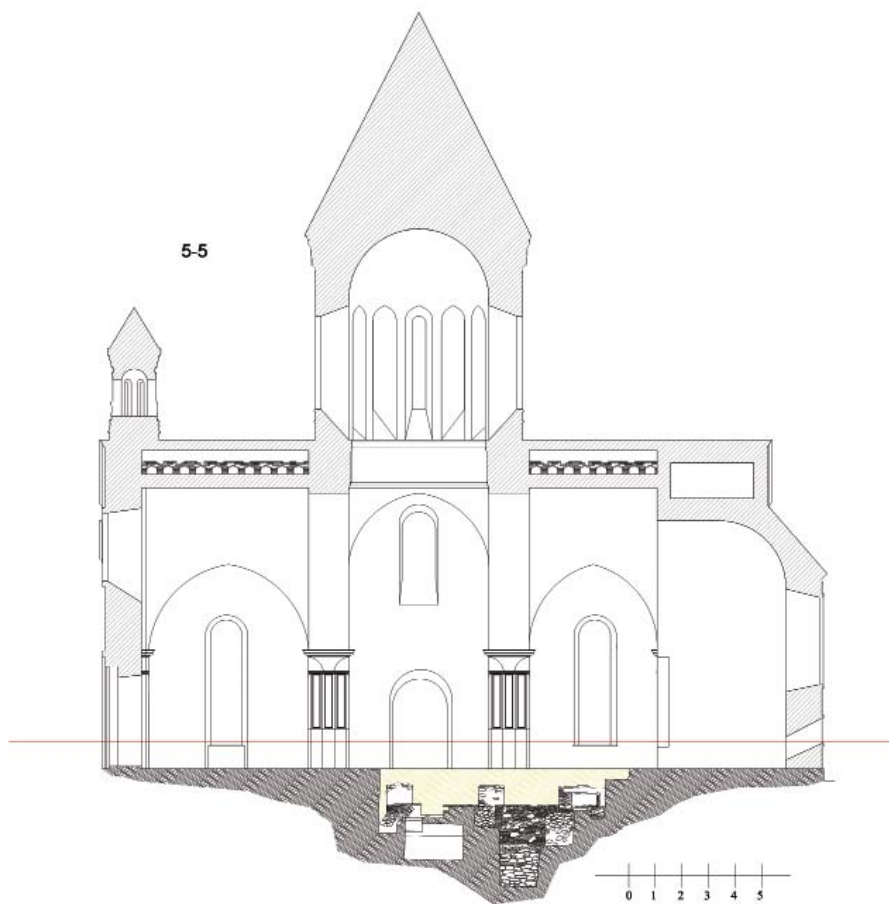
სურ. 7. მოღნისის ეკლესია. გეგმა, ცენტრში დაგანილია ძველი ეკლესიის ნაშთები (აზომა და გამოხაზა შ. მედიქიძემ)



სურ. 8. მოღნისის ძველი ეკლესიის ნაშთები, ხედი დასავლეთიდან



სურ. 9. მოღნისის ეკლესია, ჭიღრი აღმოსავლეთისკენ
(აბომა და გამოხაზა შ. მედიქიძემ)



სურ. 10. მონღისის ეკლესია, შიდა ჩხვიდროეთისკენ
(აბომა და გამონახა შ. მედიქიძემ)



სურ. 11. მოღნიის ეკლესია, სოლომონ აბიმედიქოვის
საფრავის ქვა



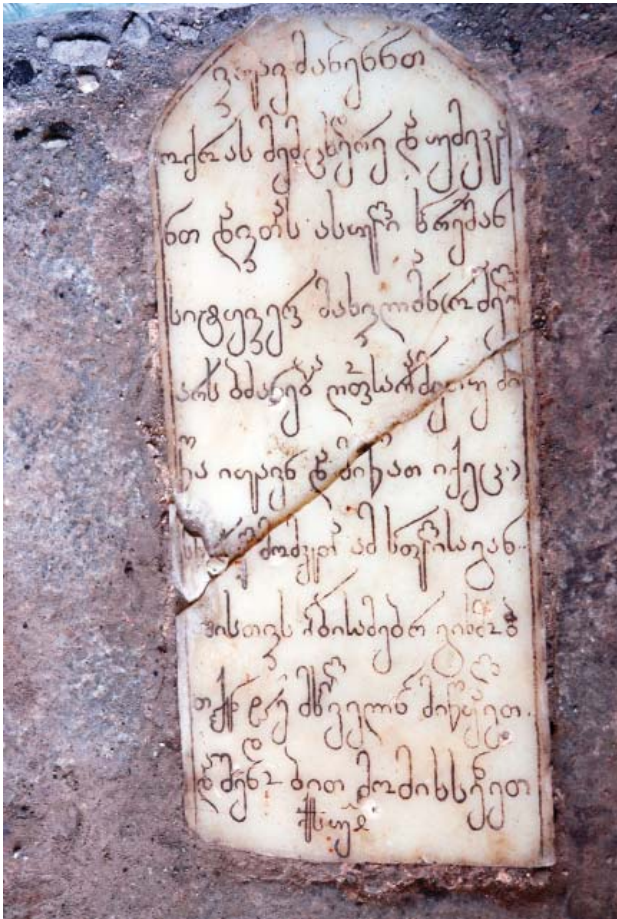
სურ. 12, 12a. ავეტიხას შვილის მოხეს ეპიტაფია



სურ. 13. ესაშვიდი მიხაქას ეპიტაფია



სურ. 14. საფრავის ქვა



სურ. 15. ხოხეშანის ეპიტაფია

**ახალი მასალა ტბელების
საგვარეულოს შესახებ**
NEW DATA ON THE TBELI FAMILY

ხათუნა გაფრინდაშვილი
Khatuna Gaprindashvili

კორნელი კეკელიძის სახელობის
საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

საკვანძო სიტყვები: ტბელები, ხელნაწერი, კოლოფონი,
საქართველო, სომხეთი

Keywords: The Tbeli, manuscript, colophon, Georgia, Armenia

The Tbeli family was a great feudal family and played an important role in the 9th-10th centuries in the History of Georgia. The Tbeli name derives from their domain of Tbeti, currently located in Shida Kartli. According to Georgian historical and epigraphical sources, in the 10th century the Tbelis owned villages and temples and were one of the powerful feudal families in Shida Kartli. During their existence, Tbelis were against the unification of Georgia, they fought against the aspiration of both the Abkhazian (western Georgia) kings and the Bagrations of Tao-Klarjeti to keep Kartli in their own and thus to retain their acquired rights and privileges.

The Tbeli family first opposed George II (922-957), king of Abkhazia, and supported his son Constantine, Eristavi of Kartli (923-926). King George defeated the rebels, punished his son, let some Tbelis go in peace, and others were punished and expelled from Kartli to Vaspurakan (historical province of Armenia). According to Georgian sources, the Tbelis also appear in the ranks of the opponents of Bagrat III (960-1014). King Bagrat defeated the unruly nobles in a decisive battle at Moghrisi, and the political ambitions of Tbelis ended.

There is only a few information about further activities of the Tbeli family. Despite the fact that Tbelis have lost their influence on Shida Kartli, they still continue to work. We find a representative of the Tbeli family at the royal court of Byzantium in the 11th century. Ivane Tbeli mentioned in the writings of Stephanos Orbeliani (13th-14th cc.) must be a descendant of Tbelis who migrated to Vaspurakan.

Another interesting information about Tbelis was revealed by the colophon of the Armenian Four Gospels (NCM Arm 17) preserved at the National Centre of Manuscripts. The colophons provide important information about the copyist and benefactors of the manuscript. According to this colophon, the manuscript was copied by a certain Barseghi in 1417. The Four Gospels were owned by different persons at different times. The colophon of the first benefactor of the manuscript is particularly interesting. According to the colophon, the first benefactor of the manuscript is the priest Arakel, who sold everything and went with his

wife to Jerusalem. The colophon describes the dangers that Arakel faced during the journey. In addition, thoughts, morals, human weaknesses, feelings and desires of the medieval person are clearly visible. Arakel was from the province of Arran, Her, Barda city. It is especially interesting that in the colophon Arakel's father and brother are mentioned as Tbelis: "[Commemorate] his father *Tpeli* Amira and mother Aruzi, his brother – *Tpeli* Mkhitar... “ “Tbeli” witnessed in the colophon must be the family name. It is possible that one branch of the Tbelis living in Vaspurakan migrated to Her, Arran province, and the persons mentioned in the colophon are the descendants of this noble family. It is obvious from the colophon that Arakel the priest was an authoritative person.

In conclusion, the historical difficulties brought the members of the Tbeli feudal family to different places in different eras. In this regard, the mentioned colophon is important as the latest confirmation of Tbelis is found here. It can be said that with this colophon, a kind of triangle of activity of Tbelis was blocked on a scale of Transcaucasian countries – Georgia, Armenia and Caucasian Albania.

ტბელების საგვარეულო პოლიტიკურ ორბიტაზე მე-9 საუკუნიდან ჩნდება და დიდ როლს ასრულებს საქართველოს ისტორიაში. ტბელებმა სახელწოდება თავიანთი მამულიდან – შიდა ქართლის ტბეთიდან, მიიღეს. ქართული საისტორიო და ეპიგრაფიკული წყაროების მიხედვით, X საუკუნეში ტბელები ფლობდნენ სოფლებსა და საგვარეულო ტაძრებს და შიდა ქართლის ძლიერ ფეოდალურ სახლს წარმოადგენდნენ. ტბელები მთელი თავისი არსებობის მანძილზე საქართველოს გაერთიანების წინააღმდეგ გამოდიოდნენ, ისინი ებრძოდნენ როგორც აფხაზთა (დასავლეთ საქართველო) მეფეების, ისე ტაო-კლარჯეთის ბაგრატიონების მისწრაფებას, დაუფლებოდნენ ქართლს და ამით შეეზღუდათ ფეოდალების მოპოვებული უფლებები და პრივილეგიები (შოშიაშვილი, ნ., 1985. გვ. 680).

920-იან წლებში ტბელების ფეოდალური სახლი აფხაზთა მეფის, გიორგი II-ის (922-957), წინააღმდეგ მოწყობილ აჯანყებაში მონაწილეობდა და მეფის განდგომილი ძის, ქართლის ერისთავ კონსტანტინეს (923-926 წწ.), მოკავშირედ გამოდიოდა. მეფე გიორგიმ აჯანყება ჩაახშო, შვილი სასტიკად დასაჯა, ზოგიერთი ტბელი მშვიდობით გაუშვა, ზოგი კი ვასპურაკანში გადაასახლა. ამის შესახებ ცნობა დაცულია „მატიანე ქართლისაჲში“: „*ტბერნი განუტევა მშვიდობით, და გაგზავნა იგინი ასფუხაგანს*“ (ქართლის ცხოვრება, 2008. გვ. 263).

ქართლში დარჩენილი ტბელები კვლავ განაგრძობდნენ ერისთავობას. ქართული წყაროების ცნობით, ტბელები ცენტრალური ხელისუფლების წინააღმდეგ მეორედ მე-10 საუკუნის 80-იან წლებში გამოდიან. ტბელების ფეოდალური საგვარეულო ბაგრატ III-ის (960-1014) მოწინააღმდეგეთა რიგებში გვევლინება. მას შემდეგ, რაც ბაგრატ III-ის თაოსნობით დასავლეთ საქართველოში პოლიტიკური ვითარება სტაბილური გახდა, მეფე შიდა ქართლის საქმეების მოგვარებას შეუდგა. „*მატიანე ქართლისაჲს*“ თანახმად, „*შემდგომად ამისსა გახდამოვიდა ქახთღს, ხათა განაგნეს საქმენი დაშრიდნი ქახთღისანი*“ (ქართლის ცხოვრება, 2008. გვ. 269).

ქართლის ფეოდალებს თავიანთი პოლიტიკური მიზნები ჰქონდათ და, რასაკვირველია, არ სურდათ უფლებების დათმობა. ქავთარ ტბელის მეთაურობით, ფეოდალებმა დიდი წინააღმდეგობა გაუწიეს ბაგრატს, მაგრამ სოფელ მოღრისთან გადამწყვეტ ბრძოლაში ფეოდალები დამარცხდნენ (ჯავახიშვილი, ივ., 1983. გვ. 126; ალექსიძე, ზ., 1978. გვ. 56).

ჟ. სამუშია, როდესაც ტბელების საგვარეულო სახლის ქმედებებზე საუბრობს, სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „ტბელებს თავისი პოლიტიკური ამბიციები ამოძრავებდათ. ჯერ ერთი, ისინი იბრძოდნენ შიდა ქართლის განსაკუთრებული სტატუსისთვის, რომელიც, შესაძლებელია, მოგვიანებით დამოუკიდებელი ერთეულის ფორმირებით დაგვირგვინებულიყო და მეორე, მათ საკუთარი ინ-

ტერესები ამოძრავებდათ – ტბელები დაკარგული უფლებების აღდგენას ცდილობდნენ“ (სამუშია, ჯ., 2012. გვ. 59).

ბაგრატ III-მ მოღრისთან გადამწყვეტ ბრძოლაში დაამარცხა ურჩი აზნაურები და ტბელების პოლიტიკურ ამბიციებს ამით ბოლო მოუღო. ტბელების ძლიერი ფეოდალური საგვარეულო ქართლის პოლიტიკური სარბიელიდან საბოლოოდ გაქრა. როგორც „მატიანე ქართლისაჲ“ გადმოგვცემს: „*ხომეღნიმე დაჯოცნეს, ხომეღნიმე დაიპყხნეს და სხუანი კუადად მეოგნი გახდაიხუეწნეს და დაიფანჩნეს*“ (ქართლის ცხოვრება, 2008. გვ. 269).

ტბელების საგვარეულოს შთამომავლები არსებობას ამის შემდეგაც აგრძელებენ. წყაროებმა მათ შესახებ მწირი ცნობები შემოგვინახა. სავარაუდოდ, ქვეყნიდან გაქცეულმა ტბელებმა თავშესაფარი მეზობელ მხარეებში იპოვეს. შესაძლოა, ვასპურაკანში გადასახლებული ტბელების შთამომავალი იყოს მე-13 საუკუნის სომეხი ისტორიკოსის, სტეფანოს ორბელიანის თხზულებაში მოხსენებული ივანე ტბელი, რომელიც ვასპურაკანის დედაქალაქ დვინში ცხოვრობდა. ტბელების საგვარეულოს წარმომადგენელს ვხვდებით ბიზანტიის სამეფო კარზე მე-11 საუკუნეში – სპანდალუდ ტბელი, რომელიც პატრიკიოსის ტიტულს ატარებს და ლაოდიკეის სტრატეგოსია (ალექსიძე, ზ., 2016. გვ. 133-152).

ჩვენი ცოდნა ტბელების საგვარეულოს შემდგომი საქმიანობის შესახებ საკმაოდ მწირია, ამიტომ სულ მცირე ინფორმაციაც კი ფასეულია იმისათვის, რომ ამ ძლიერი ფეოდალური სახლის შთამომავლების ისტორიას თვალი გავადევნოთ. ამ რამდენიმე წლის წინ, როდესაც ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის სომხურ ხელნაწერთა კოლექციის დეტალური აღწერილობა და შესწავლა დაიწყო, ტბელების შესახებ სომხურ ჰიშატაკარანში (ანდერძ-მოსახსენებელი) ერთ მეტად საყურადღებო ცნობას მივაკვლიეთ.

ხელნაწერი სომხურ ოთხთავს (Arm 17) წარმოადგენს და 1417 წლით თარიღდება. ოთხთავი 215 ფურცლისაგან შედგება, ტექსტი ნაწერია ყავისფერი მეღვინით ბოლორგირით (ნუსხურით), საზე-

დაო გრაფემები შესრულებულია წითელი ერკათაგირით (ასომთავრულით). ხელნაწერი საყურადღებოა მხატვრული გაფორმების თვალსაზრისით: ოთხთავს წინ უძღვის ევსები კესარიელის წერილი კარპიანეს მიმართ, ტექსტი ჩასმულია ცხოველებითა და ფრინველებით გამშვენებულ, ფერადი მელნით შესრულებულ კამარებში; კამარებშია ჩასმული სახარების სიმფონიაც. ხელნაწერი მინიატურებითა და ორნამენტებით არის გაფორმებული.

ოთხთავს ერთვის ანდერძ-მინაწერები, რომლებიც მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდიან ხელნაწერის გადამწერისა და მომგებლების შესახებ. სწორედ ამ ანდერძებიდან ვიგებთ, რომ ხელნაწერი გადწერილია ვინმე ბარსელის მიერ 1417 წელს. ოთხთავი სხვადასხვა დროს სხვადასხვა პიროვნების საკუთრება ყოფილა. განსაკუთრებით საინტერესოა ხელნაწერის პირველი მომგებლის ანდერძი. კოლოფონის თანახმად, ხელნაწერის პირველი მომგებელია მღვდელი არაქელი, რომელმაც გაყიდა ყველაფერი, რაც კი ებადა და მეულღესთან ერთად წმინდა ქალაქ იერუსალიმის მოსალოცად გაემგზავრა. ანდერძში აღწერილია ასევე ის განსაცდელი, რაც არაქელს მოგზაურობისას თავს გადახდენია. გარდა ამისა, ნათლად ჩანს შუა საუკუნეების პიროვნების აზროვნება, მორალი, ადამიანური სისუსტე, განცდები და სურვილები:

„ეს ყოველივე და [ამის] მსგავსი, ხომელიც დაწეხილია ამ ღმერთის-მეგყვედ მატიანეში, ყოვედგვახი სიბიძნით განიზხახა და აღასხუდა ეხთმა მღვდელმა, სახელად ახაქედმა, ხომელიც აღებ-მიცემობას ეწეოდა ამქვეყნად მხავადი ღიხსებით. და გაიხსენა, ხომ [ყვედაფეხი] ამაოა, წაჩმავადი და დამღუპვედი, ამიგომ მან იმედით განიზხახა მოეპოვებინა წაჩმავადით მაჩადიური და ხოხცივილით სურიეხი. ყვეაფეხი, ხაც კი ებადა, გაყიდა საუფრო საქმის თანახმად და ქიხსგეს შეუდგა. იგი თავის ცოდთან ეხთად წადიეხებით აღსავსე წავიდა, ხათა მოენახულებინა ადგილი ქიხსგეს მეუფებისა. და მხავადი განსაცდელით მოგზაუხოდა, სამი თვის მანძილზე გემით მიემგზავხებოდა, გემი დაიღუპა და იქ კი წინამძღვხოდა ზეციური მფახველობით, თავის

სუხვიდებს მოწყვეტილი ავაზაკების ხელში ჩავაჩდა, მახვილით დაიჭია და ამგვარად მოვიდა თავის ნავსაყუდელში.⁴¹

ოთხთავის მომგებელი არაქელი, ანდერძის თანახმად, „იყო ახანის ოდქიდან, ჰეჰვის გავაჩიდან, ქადაქ ბახგავიდან, სოფრიდან, ხომელსაც პაჩისი ეწოდებოდა. ქისტეს მიმდევარი იყო, ის ვინც მისდევს კეთილს, მისთვის ახ იქნება საკმაჩისი იმ სიკეთის კეთება, ხაც მან ქმნა. ამიგომ მოიგო ეს სახახება მოსახსენებლად თავისა და მშობელთა თვისა, ყველა სისხლით ნათესავისა და მეუღლისა თვისისა.“⁴²

Arm 17 ხელნაწერის კოლოფონში ჩვენი ყურადღება მიიქცია მომგებლის, არაქელის მამისა და ძმის მოხსენიებამ: „... ვინც წაიკითხოთ ეს წმინდა სახახება, მოიხსენეთ ქისტეს წინაშე მღვდელი ახაქედი, მისი მეუღლე – ჰეჩიქი, მისი მამა – **გპედები ამიხა** და დედა – ახუზი, მისი ძმა – **გპედი მხითაჩი**, ბიძა – ხოცადელი და მისი შვილი – ჰაკობი. მშობლები მისი მეუღლისა – ედრი და ჯანხათუნი, ძმები – მხითაჩი და დამუხბულე, ყველა მისი სისხლით ნათესავი. ასევე მე მხავადცოდვილი გადამწეხი ბახსელი, მხოლოდ ცოდვილი,

¹ «Ջայս ամենայն և գոյնպիսի գոր գրեալ է ի մատենիս աստուածախօս, գմտաւ ածեալ ամենայն իմաստութեամբ լցեալն Առաքեալ ուն անուն քահանա. սակեցեալ յաշխարհի բագում վայելչութեամբ. և յիշեաց զի յունայն և յանցաւոր և կորստականէ. ապա յոյս ի մտի եղ ստանալ յանցաւորաւքս զանանցն և մարմնաւորաւքս զհոգևորն: Ջամենայն ինչ գոր ունէր, վաճառեաց ըստ տերունական բանին և գնաց զհետ Քրիստոսի: Ինքն երթեալ կնան և իրով փափաքանաւք տեսանել զտեղ ի տնարկնութեան Քրիստոսի. և բագում նեղութեամբ գնացեալ նաւարկութեամբ յերից ամասաւք նաւակոծեալ և անտի առաջնորդեալ վերին խնամովն հատել փափաքանաց իւրոց. և դարձեալ ի գալն անկեալ ի ձեռս աւագակաց, սրախոյտողեալ վիրաւորեցաւ. և յանտի ժամանեալ ի նաւահանգիստ իւր:» (NCM Arm 17, 202r).

² «Սայ էր բնական ի Հերգա գաւառէ ի նահանգէ Առանս և քաղաքէ Բարտան, ի գեաղջէ, որ կոչի Պարիս: Ժառանգ ունելով զՔրիստոս, վասն զի որք հետևոյն բարոյն, ոչ յագին յետ ամենայն բարեացն, գոր գործեաց, յաւելևս և ստացաւ զաւետարանս զայս յիշատակ իւր և ծնողաց իւրոց և ամենայն արեան մերձաւորաց և ամուսնոյ իւրոյ...» (NCM Arm 17, 212v).

მეორე შემთხვევაში კი – მხოლოდითით («ყსაყს» – „ტპელი“). გარდა ამისა, „ძმა“ – ძეგაყყ სოყა მხოლოდით რიცხვშია და არაქელის მხოლოდ ერთ ძმას, მხითარს, გულისხმობს. აქ არ შეიძლება გრამატიკულ შეცდომასთან გვქონდეს საქმე, რადგან, როდესაც კოლოფონის ავტორი იქვე, იმავე ანდერძში მეუღლის ძმებს მოიხსენიებს და სურს „ძმების“ მრავლობითით აღნიშვნა, შესაბამის ფორმას იყენებს («ძეგაყყსა ყსაყსაყს ს ძმასოღოღოღს», „ძმები – მხითარი და დამურბულე“).

ჩვენი აზრით, კოლოფონში დადასტურებული „ტბელი“ საგვარეულო სახელის აღმნიშვნელი უნდა იყოს. შესაძლოა, ვასპურაკანის მსგავსად ტბელების ერთი შტო გადასახლდა არანის ოლქში, ჰერგის გავარში და სწორედ ამ საგვარეულოს წარმომადგენლები არიან ანდერძში მოხსენებული პირები. ის, რომ არაქელ მღვდელი გავლენიანი პიროვნებაა, ეს ანდერძიდანაც კარგად ჩანს.

არანი, ქართული წყაროებით, რანი – კავკასიის ალბანეთის არაბიზებული სახელწოდებაა. შუა საუკუნეებში მოიცავდა მდ. მტკვრისა და მდ. არაქსის შუამდინარეების ველის რაიონს, ქალაქებით: ბარდა, განჯა, ბელაქანი (ფაიტაკარანი). ჰერგის გავარის ადგილმდებარეობის საკითხთან დაკავშირებით სხვადასხვა მოსაზრებაა გამოთქმული სამეცნიერო ლიტერატურაში. მკვლევართა ნაწილი მას ჰერეთთან აიგივებს. ეს საკითხი კრიტიკულად განიხილა და შეისწავლა ჰ. მარგარიანმა. მეცნიერმა, არსებულ ცნობებზე დაყრდნობით, განსაზღვრა ჰერგის გავარის ადგილმდებარეობა, იგი უტიქის ოლქში მოათავსა (შაყყაყყსა, ჯ., 1984. გვ. 123-129).

როგორც ვხედავთ, ისტორიულმა ქართვეილებმა ტბელების საგვარეულო სახლის წარმომადგელები სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვა ადგილას მოახვედრა. ამ მხრივ, ჩვენი ანდერძი მნიშვნელოვანია იმით, რომ ყველაზე გვიანდელი დადასტურება ტბელებისა სწორედ აქ გვხვდება. შეიძლება ითქვას, ამ ანდერძით ტბელების მოღვაწეობის ერთგვარი სამკუთხედი შეიკრა ამიერკავკასიის ქვეყნების – საქართველოს, სომხეთისა და კავკასიის ალბანეთის, მასშტაბით.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ალექსიძე, ზ. (1978).** ატენის სიონის სომხური წარწერები. თბილისი: „მეცნიერება“.
- ალექსიძე, ზ. (2016).** ბიზანტიის უცნობი ქართველი დიდი მოხელე და მისი საგვარეულო ბალატუნუსის ბილინგვა, ქრისტიანული კავკასია, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, 3, 133-152, თბილისი: „ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი“.
- სამუშია, ჯ. (2012).** ტბელების წინააღმდეგ ბაგრატ III-ის ბრძოლის ისტორიიდან, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, V, 55-66, თბილისი: „მერიდიანი“.
- ქართლის ცხოვრება, (2008). თბილისი: „მერიდიანი“, „არტანუჯი“.
- შოშიაშვილი, ნ. (1985).** ტბელები, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 9, თბილისი.
- ჯავახიშვილი, ივ. (1983).** ქართველი ერის ისტორია. წ. II. თბილისი: „მეცნიერება“.
- NCM Arm 17 – სომხური ოთხთავი (Arm 17, 1417), ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი.
- Խաչիկյան, Լ. Ս. (1955):** ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Մ. I (1401-1450թթ.), Կազմ. Լ. Ս. Խաչիկյան: ՀՄՄՌ ԳԱ Պատմ. ինստիտուտ, Երևան: «ՀՄՄՌ ԳԱ հրատ.».
- Մարգարյան, Հ. (1984):** Հերզ գավառի և Հերք (Հերքան) բերդի տեղորոշման շուրջը, Բանբեր Երևանի Համալսարանի, Հասարակական գիտություններ, № 3 (54), 123-129, Երևան:

**ერთი მეტროლოგიური ტერმინი XIII საუკუნის
სომხურ ეპიგრაფიკაში**

**ON THE METROLOGICAL TERM WRITTEN IN THE
ARMENIAN EPIGRAPHY OF THE 13TH CENTURY**

ვლადიმერ კეკელია

Vladimer KeKelia

კორნელი კეკელიძის სახელობის
საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

საკვანძო სიტყვები: ანისი, სომხეთი, ეპიგრაფიკა,
მეტროლოგია, დანი

Keywords: Ani, Armenia, Epigraphy, Metrology, Dāniq

The work discusses the metrological term written in the Armenian epigraphical inscription on the wall of the Tigran Honents`s church built in city of Ani in 1215 named St. Gregory the Illuminator. In this building inscription there is used a metrological term – “Dang” and after studying it we have reached to a conclusion, that the term “dang” bears the meaning denoting of a space. Denoting this meaning, dang was not used either in Georgian or Armenian sources, therefore revealing the meaning of “dang” is a new and interesting material for the metrology of the Middle Ages of the Caucasus.

ნაქალაქარ ანისში ტიგრან ჰონენცის მიერ 1215 წელს აგებული წმინდა გრიგოლ განმანათლებლის სახელობის ეკლესიის სომხური ეპიგრაფიკა არაერთი მკვლევრის შესწავლის ობიექტი ყოფილა. 1966 წელს ი. ორბელის ავტორობით გამოცემულ სომხური წარწერების კორპუსის პირველ ტომში შესულია ტაძრის შვიდი, ი. ორბელის ნუმერაციით – № 188, 189, 190, 191, 192, 193 და 194, სომხური ლაპიდარული წარწერა (Орбели, 1966, გვ. 62-64).

ჩვენ რამდენიმე ეტაპად შევისწავლეთ აღნიშნული წარწერები და სამეცნიერო საზოგადოებას როგორც მოხსენებების, ისე პუბლიკაციების სახით წარვუდგინეთ (კეკელია, 2012, გვ. 101-107, 2014, გვ. 29-31, 175-176, 2018, გვ. 154-160, 2020, გვ. 25-32).

2020 წელს გამოიცა შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული პროექტის – „ანისი: ქართული კულტურული მემკვიდრეობა“ (HE 15-022) კვლევის საბოლოო შედეგი – ფუნდამენტური ნაშრომი „ანისი და საქართველო, ნარკვევები და მასალები“, რომლის მე-3 ტომში შევიდა წმინდა გრიგოლ განმანათლებლის ეკლესიის სომხური წარწერების კრიტიკულად დადგენილი ტექსტები და მათი ქართული თარგმანები (კეკელია, 2020, გვ. 166-176). წარწერებს ერთვის სათანადო ვიზუალური მასალა და სრული ბიბლიოგრაფია.



ტაძრის სამხრეთ ფასადზე არსებული საქტიტორო წარწერის ვრცელ ტექსტზე მუშაობისას ჩვენი ყურადღება წარწერაში სამ ადგილას ნახსენებმა ტერმინმა – *ღანგმა* მიიპყრო. ქვემოთ მოგვყავს პასაჟი წარწერიდან, რომელშიც ნახსენებია აღნიშნული ტერმინი:

„...**ԳԱԻՈՒԽՈՒՆԵՑ** ԳԵՂԻՆ ԿԷՍՆ, ՔԱՐՀՏԻՆ Է **ԴԱՆԿՆ**,
ՄՇԱԿՈՒՆ(Ե)Ց ԿԷՍՆ, | ԿԱՂՂՈՒՑՆ ԿԷՍՆ, ՅԱՄԱՔԹՈՎՆ ԲՈԼՈՐ,
ԽՈՒՋԱԾ ՄԱՀՄՈՒՆԴ Ի ԿԱՐՈՒՑ ՅԵՐԿԻՐՆ ՈՒ ՅԸՆԴՈՅ Բ **ԴԱՆԿՆ**,
ԽԱՉՈՐԿԱՆՆ ՀՈՂԵՐՆ ԵՒ ՓԸՆԴՈՒԿՆ. | Ի ՔԱՂԱՔԻՄ ՀԱՅՐԵՆԻՔ
ԲԱՂՆԻՍՆ ՈՒ ՄԻԼՆ, Ի ՄՈԴԱՆԻՄ ԽԱՆԱՊԱՐՆ ԿՈՒՂՊԱԿՆՈՎՆ ՈՒ
ԿԱՄԱՐԱԿԱՊ ՓԼԴՈՒԿՆ ՈՒ ՄԱՐԱԿՆ ՀԵՏ ԲԱՂՆԵՑՆ, Տ(Է)Ր ՄԱՐԳՄԻ
| ԱԽՈՒՆ ՈՒ ՄԱՐԱԿՆ ԶՈՐ ԳՆԵՑԻ ԿԱԼՆ ԵՒ Բ ԱԿՆ ԶԻԹԱՀԱՆՔ
ԵՒ ԱԽՈՒՆԻ ՈՒ ՄԱՐԱԿՆԻ ՎԱՆԻՑՄ, Ի ԴՈՒԱՆՄ ՎԱՆԻՑՄ ԱՌՋԵԻ
ՊԱՀԷՋՆ ՈՒ ԼԱՆՋՆԻՆ ԶՈՒԻՐՎԻ ԳԼԻՋՈՐԻ ԴՈՒՈՒՆ ԻՆՉՎԻ ԳԵՏՆ
ՈՒ ԳԵՏԵՋԵՐՆ, ՊԱՀԷՋՆ ԶՈՐ ԳՆԵԼ ԷՒ ԵՒ ՇԻՆԵԼ ԴՎՆԱ ԴՈՒԱՆՆ,
ԿԷՍ ԱԿՆ ԶԱՂԱՑ, ԹԱՐՓ ՄԻ ԲՈԼՈՐ ՈՒ ՄԻՆ ԱՅԼ ԹԱՐՓԻՆ |
ՇԱԲ(ԱԹ) Բ ԱԻՐ, ԳԼԻՋՈՐԻՆ ԶԱՂԱՑ Ա ԹԱՐՓՆ ՇԱԲ(ԱԹ) Բ ԱԻՐ Ի
ԲԵՇՔԵՆԱԿԱՊԷՆ ԻՆՉՈՒՐՎԻ ԿԱՐՄՈՒՆՋՆ ԳԵՏԻՆ ԿԷՍՆ ԻՄ ԳՆԱԾ
Է, ՊԱՊԵՆՑ ԽԱՆ|ԱԲԱՐՆ Դ **ԴԱՆԿՆ** ՈՒ ԴՈՒԱՆ ԿՈՒՂՊԱԿՆ, ԲՈԼՈՐ
ՏՆԵՐ ՀԱՏԷՑՈՆՑ, ԶՈՒԿԱԿԻ, ՔԱՂԱՔԻՄ ԴՈՒԱՆՄ ԲԱԶՈՒՄ ՀՈՂԵՐ
ԳՆԱԾ, ԱՅԳԻ Ա ՅԵՐԵՆԻԱՆ, Ա|ՅԳԻ Ա ՅՈՇԱԿԱՆ, ԱՅԳԻ Ա (Ի) ԿՈՇ, ԷԳԻ
Ա ՅԱՐՈՒՃ ՈՐ ՄԱԶՈՆՆ ԿՈՉԻ, ԱՅԳԻ Ա Ի ՄՐԵՆ, ԱՅԳԻ Ա Ի ԾՄԱԿԻՆ,
ՈՐ ԿԱԹՈՂԻՉՈՂ ԿՈՉԻ...” (კეკელია, 2020, გვ. 171-172).

„... სოფელ გაროხონეცის ნახევარი, [სოფელ] ქარჭტინის ხუთი **დანკი**, მშაკუნეცის ნახევარი, კალუცის ნახევარი, ცამაქწოვნი მთლიანად, ხუზან მაჰმუნდი ყარსის მხარეში, [სოფელ] ცნდოცის ორი **დანგი**, ხაჩორკანის მიწები და ფუნდუკი. თავად ქალაქში [ანისში]–[ჩვენში] სამემკვიდრო აბანო და წყალსადენი ნაგებობა, სასტუმრო სახლი (ხანაპარი) მოედანზე [არსებული სავაჭრო] დახლებით, თაღოვანი სასადილო და აბანოების უკან [მდებარე] სათივე; მღვდელი სარგისისაგან ნაყიდი თავლა და სათივე, კალო და ზეთსახდელი, მონასტრის თავლები და ალიზის სათავსო, ბოსტანი მონასტრის კარის პირდაპირ და ფერდობი გლიძორის კარიბჭიდან მდინარემდე – ნაპირითურთ, ჩემს მიერ შექმნილი და გაშენებული ბოსტანი დვინის კარიბჭის მოპირდაპირედ, წისქვილის ნახევარი, ერთი სრული [ყოველდღიური თევზჭერისათვის] გოდორყური, მეორე გოდორყური კვირაში ორჯერ [გამოსაყენებლად], გლიძორის წისქვილი, ერთი გოდორყური კვირაში ორჯერ ბეშქენაკაპიდან ხიდამდე [თევზჭერისათვის], [რამეთუ] მდინარის ნახევარი ნაყიდი მაქვს, ოთხი **დანგი** პაპენცის სასტუმრო სახლი და [სავაჭრო] დახლი კარიბჭესთან, ჰატეცონცის ქუჩის ყველა სახლი, დიდი მიწები ქალაქის ალაყაფთან, ჩემს მიერ ნაყიდი ზვრები – ერთი ერევანში, ერთი ოშაკანში, ერთი კოშში, ერთი არუჭში, რომელსაც მაზოტნი ეწოდება, ერთი მრენში, ერთი ცმაკში, რომელსაც კათოლიჰოდი ეწოდება...“ (კეკელია, 2020, გვ. 173).

ქართულ საისტორიო მეცნიერებაში ტერმინ „დანგის“ ქართულ სინამდვილეში გამოყენება და მისი მნიშვნელობა გარკვეულია: 1) დანგი, როგორც მონეტა და 2) როგორც წონის ერთეული, რომელიც დრამის ¼ უდრიდა (ჯაფარიძე, 1973, გვ. 36-37).

ტერმინ „დანგს“ ფულის მნიშვნელობით ვხვდებით 1218 წლით დათარიღებულ ცნობილ ქართულ იურიდიულ აქტში – საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქ ეტიფანეს განჩინებაში, რომელიც იმავე ნაქალაქარ ანისის „ქართული ეკლესიის“ ამჟამად დანგრეულ სამხ-

რეთ კედელზე იყო შესრულებული: „*გფიდუხი ასი ძხა[მაჲ] | იგი იყოს: დანგი ეხთი გ მიეცეს*“ (სხირტლაძე და სხვ., 2020, გვ. 138).

სომხურ საქტიტორო ნარწერაში ნახსენები ტერმინი დანგი კონტექსტით მონეტა, წონის ერთული, მასის მოცულობა ან სიგრძის საზომი ერთულის მნიშვნელობით გამოყენებული ვერ იქნება. მოცემულ შემთხვევაში, ნარწერის შინაარსიდან გამომდინარე, ყველაზე ლოგიკურია, იგულისხმებოდეს სოფლებისა და სასტუმროს ფართობი. მით უფრო, რომ ნარწერაში ჩამოთვლილია სხვა სოფლების ფართობი: „*გახობონეცის ნახევახი... მშაკუნეცის ნახევახი, კალუცის ნახევახი, ცამაქწოვნი მთღიანაჲ...*“. ქართულ წყაროებში ფართობის საზომი ერთულების შესახებ ცნობები საკმაოდ მწირია. არსებულ მონაცემებში ამ თვალსაზრისით დანგი არც სომხურ წყაროებში ფიგურირებს (სოქ რაიიქიქე, 1836, გვ. 593). უნდა აღინიშნოს, რომ დანგი, როგორც ფართობის აღმნიშვნელი საზომი, გამოიყენებოდა შუა აზიასა და ეგვიპტეში. შუა აზიაში 1 დანგი 1/6 თანაბს და ჯარიბს უდრიდა (Давидович, 1970, გვ. 122). არც თანაბს და არც ჯარიბს, როგორც ზოგადად მეტროლოგიურ ტერმინს, შუა საუკუნეების ქართული სინამდვილე არ იცნობს, ყოველ შემთხვევაში ამ ეტაპზე მსგავსი ცნობები არ მოგვეპოვება. რაც შეეხება ფართობის საზომ ევიპტურ დანგ/დანკს, დღეს ის 1/6 კირატის ტოლია, რაც 29, 172 კვ. მ. უდრის (Хинц, 1970, გვ. 73). არაბულ კირატს – *კეხატი-კახეგის* ფორმით ქართული სინამდვილე იცნობს (ჭაფარიძე, 1973, გვ. 37). ამდენად, დანგის, როგორც ფართობის აღმნიშვნელი ერთეულის არსებობა შუა საუკუნეების საქართველოში და, ზოგადად, კავკასიაში უცხო არ უნდა ყოფილიყო.

ჩვენი აზრით, სომხურ ლაპიდარულ ნარწერაში სამ ადგილას ნახსენები „დანგი“ ფართობის აღსანიშნად უნდა იყოს გამოყენებული.

- პირველ შემთხვევაში საუბარია სოფელ ქარჭტინის ხუთ დანგზე, რაც ამ სოფლის 1/6 x 5 მოიცავდა;
- მეორე შემთხვევაში საუბარია სოფელ ცნდოცის ორი დანგზე, რაც = ამ სოფლის მიწის 1/6 x 2;

- ხოლო მესამე შემთხვევაში კი საუბარი პაპენცის სასტუმრო სახლის ოთხ დანგს ეხება, რაც, შესაბამისად, სასტუმროს 1/6 x 4 ტოლია.

თუმცა აქ თავს იჩენს ერთი სირთულე, კერძოდ ის, თუ რა საწყისი ფართობის 1/6-ია დანგი? ახლოს იდგა თუ არა ის დანგის დღეს არსებულ ეგვიპტურ საზომთან (29, 172 კვ. მ.) ძნელი სათქმელია.

ერთი შეხედვით, სოფლისა და სასტუმროს ფართის 1/6 ნაწილად დაყოფა ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ შესანიშნავი ეს ნაწილი სიმბოლური უნდა ყოფილიყო, თუმცა, თუ საქტიტორო წარწერაში ჩამოთვლილ შეწირულობას – სათივე, კალო, თავლა, ზეთსახდელი, ბოსტანი, გოდორყური და სხვ., სოფლისა და სასტუმრო სახლის 1/6 ფართობს შევუდარებთ, ტიგრან ჰონენცის მიერ ტაძრისათვის ასეთი რაოდენობის ქონების გადაცემა გასაკვირი არ უნდა იყოს.

შემთხვევითი არ არის, რომ დანგს, როგორც ეგვიპტესა და მუსლიმურ აღმოსავლეთში დამკვიდრებულ ფართობის აღმნიშვნელ ტერმინს, ანისში ვხვდებით. ანისი, როგორც კავკასიის შუა საუკუნეების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სავაჭრო ცენტრი, მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ახლო აღმოსავლეთში არსებულ სავაჭრო გზებთან. მულტიკულტურული ქალაქისათვის, რომელსაც ფართო საგარეო-ეკონომიკური კავშირები ჰქონდა, უცხო ქვეყნებში დამკვიდრებული საზომ-საწონი ერთულებების გავრცელება უცხო არ უნდა ყოფილიყო. ჩვენთვის ამ ეტაპზე ძნელია იმის თქმა, იყო თუ არა საყოველთაოდ დამკვიდრებული დანგის განხილული მნიშვნელობა, მაგრამ გარკვეულ წრეებში რომ ის მიღებული იყო, ამის საფუძველს თავად ეპიგრაფიკაში მისი გამოყენების ფაქტი გვაძლევს. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა თავად აღნიშნული წარწერის ენა. ეპიგრაფიკის დასაწყისი და დასასრული სტატიკურ, ეპიგრაფიკაში დამკვიდრებულ ფორმულირებას იცავს, შუა ნაწილი კი, შეიძლება ითქვას, ტექსტის შესრულების თანადროულ ენობრივ ნორმებს შეიცავს. ამ თვალსაზრისით წარწერის ლინგვისტურ-ფილოლოგიური შესწავლა მეტ საინტერესო დეტალებს გამოავლენს. თუმცა აღნიშნული ჩვენი კვლევის მიზანს სცილდება.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ განხილულ სომხურ წარწერაში დაფიქსირებული დანგის მნიშვნელობის გამოვლენა კავკასიის შუა საუკუნეების მეტროლოგიისათვის ახალ და საინტერესო მასალას წარმოადგენს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- კეკელია, ვ.** (2012). ანისის ტიგრან ჰონენცის ეკლესიის კონფესიონალური კუთვნილების საკითხისათვის, შრომები, საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტი, 5, 101-107, თბილისი: „უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
- კეკელია, ვ.** (2014). ჩორდვანელთა ფეოდალური სახლის ისტორიის წყაროები და მათი ეთნიკური კუთვნილების საკითხი, III საერთაშორისო კონფერენცია ტაო-კლარჯეთი, თეზისები, 29-31 (ქართული), 175-176 (ინგლისური), თბილისი: „ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის გამომცემლობა“.
- კეკელია, ვ.** (2018). შანშე ათაბაგ-ამირსპასალარის 1251 წლის წარწერა ანისში, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოლოგიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 2, 154-160, თბილისი: „საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის გამომცემლობა“.
- კეკელია, ვ.** (2020). სომხური ლაპიდარული წარწერები, წიგნში: ანისი და საქართველო. ნარკვევები, მასალები ტ. III, თბილისი: „უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
- კეკელია, ვ.** (2020). რამდენიმე შესწორება ანისის ეპიგრაფიკაში (წმ. გრიგოლ განმანათლებლის ეკლესიის სომხური წარწერები), ქრონოსი, I, 25-32, თბილისი: „უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
- სხირტლაძე, ზ. კეკელია, ვ.** (2020). ქართული წარწერები, წიგნში: ანისი და საქართველო. ნარკვევები, მასალები ტ. III, თბილისი: „უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
- ჯაფარიძე, გ.** (1973). ნარკვევი ქართული მეტროლოგიის ისტორიიდან (IX-XIX სს.), თბილისი: „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“.

Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի (1836): Հատոր Առաջին, Վենետիկ.

Օրբելի, Հ. (1966): Դիվան հայ վիմագրության, I, Անի քաղաք, Երևան.

Хинц, В. Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему.

Часть 1, *Давидович Е. А.* Материалы по метрологии средневековой Средней Азии. Часть 2, Москва: 1970.

**სომხური დრამატული საზოგადოება
მე-19 საუკუნის ბოლოსა და მე-20 საუკუნის
დასაწყისის ქართული პრესაში***

**ARMENIAN DRAMA SOCIETY IN THE LATE 19TH
AND EARLY 20TH CENTURIE'S GEORGIAN PRESS**

ქეთევან ოთარაშვილი

Ketevan Otarashvili

საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა
National parliamentary Library of Georgia

საკვანძო სიტყვები: ქართული გაზეთები; სომხური დრამატული საზოგადოება; სომხური დრამატული საზოგადოების ანგარიში; სომხური თეატრი საქართველოში

Keywords: Georgian newspapers; Armenian Drama Society; Armenian Drama Society Report; The Armenian Theater in Georgia

* კვლევა განხორციელდა „შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით [FR-21-8081, თბილისის ეთნორელიგიური მოზაიკა (1801-1921)].

The policy made by Tsarist Russia created favorable conditions for the development of ethnic minorities in Georgia. In the same period, prominent representatives of the Armenian intelligentsia gathered in Tbilisi and carried out reforms in various fields of culture. The important event was the reform of the Armenian language. Schools and theaters were opened, the first newspapers and public organizations appeared and through them progressive ideas were spread among the population.

The Armenian drama society, which was one of the outstanding Armenian societies operating in Georgia, was fulfilling its cultural goals since the end of the 19th century.

The Armenian Drama Society was officially founded in 1901 through the efforts of Mariam Tumanyan and Gabriel Sundukyan. Along with them, the founders of the Armenian Drama Society were Mrs. Sofia Arghutyan-Yerkaynabazuk, Stefan Ananyan, M. Dolukhanyan and Isaya Fithoyan.

According to the statute approved by the Ministry of Internal Affairs of Russia, the governing body of the society was a general meeting (annual or extraordinary), which was held once a year, before the opening of the theater season.

The general meeting elected the board, listened to the annual report and approved the plan for the following year. The general meeting elected a seven-member board for a three-year term by secret ballot, and the board elected one of its members as chairman.

At different times the chairmen of the Armenian Drama Society were I. Fithoyan, Mrs. M. Tumanyan, Al. Shirvanzade, Mikael Jabari (Jabaryan), G. Tsurinyan, T. Hovanesyan and N. Arghutyan-Yerkaynabazuk.

In 1908, the Armenian Drama Society celebrated the 50th anniversary of the Eastern Armenian Theater, G. Chmshkian, A. Hrachian, in Siranu, G. Ter-Davtian, V. Abashidze, A. Yuzhin-Sumbatov, H. Abelian were elected as honorary members. The title of honorary member was permanent and was awarded for the special contribution to the Armenian theater.

The Armenian Drama Society was required obliged by its statute to regularly publish information about its annual reports in newspapers. It

is worth mentioning that the budget of the Armenian drama society, the contents of the meetings and information about Donors/patrons were almost fully reported in the Georgian newspapers “Chveni Gazeti”, “Chveni azri”, “Sakhalkho Gazetie”, “Tsnobis furtseli”, “Iveria” and others.

Huge interest in the Armenian drama society in Georgian newspaper publications may have been caused by the activity of the ethnically Armenian population, as it is clear from the newspaper sources of the given period that only a third of them knew the Armenian language. There were no plays with political content on the Armenian stage, they were mainly focused on reviving history of Armenia, promoting national self-awareness and the Armenian language. The Armenian Drama Society was supported by Georgian organizations with similar goals.

In 1918, after the declaration of independence of the Democratic Republic of Georgia, the Armenian Drama Society struggled to hold a theatrical season, and in 1921 The Armenian dramatic society ceased to exist.

In 1917-1921 due to favorable internal political conditions and state patronage, the foundation of the National State Theater of Armenia was laid. The youth, who studied in Tbilisi, Baku and Constantinople, moved to Yerevan and created the “fourth generation” of the Armenian theater.

მეფის რუსეთის მიერ იმპერიული მიზნების წარმატებით განსახორციელებლად გატარებულმა პოლიტიკამ ხელი შეუწყო საქართველოში არსებულ ეთნიკურ უმცირესობათა ინტერესების წინ წამოწევას და ხელსაყრელი პირობები შექმნა მათი განვითარებისთვის. იმდენად დიდი იყო ცარიზმის მიერ სომხების, როგორც რუსეთის მიმართ ლოიალურად განწყობილი ეთნიკური ჯგუფის, პოლიტიკური და ეკონომიკური მხარდაჭერა, რომ მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში თბილისში ჩამოყალიბდა ძლიერი სომხური ბურჟუაზია. ამავე პერიოდს უკავშირდება სომხური ინტელიგენციის გამოჩენილი წარმომადგენლების თავმოყრა საქართველოში და

მათ მიერ რეფორმების გატარება სომხური კულტურისა და განათლების სხვადასხვა სფეროში. მე-19 საუკუნის დასასრულსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისში თბილისში მოქმედი საზოგადოებრივ-კულტურული ორგანიზაციების მოღვაწეობის სტრატეგია უკვე მიმართული იყო, ერთი მხრივ, საკუთარი ეროვნული იდენტობის დაცვისა და განვითარების, მეორე მხრივ კი, კულტურული ინტეგრირების ფორმათა ფლობის უნარის გამოვლენისაკენ. იხსნებოდა სკოლები, თეატრები, ჩნდება პირველი გაზეთები და საზოგადოებრივი ორგანიზაციები, რომელთა საშუალებით სომხურ მოსახლეობაში ვრცელდება პროგრესული მიმართულებები.

საქართველოში მოქმედ სომხურ საზოგადოებებს შორის ერთ-ერთი გამორჩეული ადგილი უკავია სომხურ დრამატულ საზოგადოებას, რომელიც მე-19 ს-ის მიწურულიდან ახორციელებდა თავის კულტურულ მიზნებს. ჯერ კიდევ 1871 წელს გაზეთი „დროება“ წერდა:

„მე ნამდვირად შევიტყვე ხომ სომხების ძვედ სემინაჩიაში, ხომედიც ახდა შეაკეთეს, ეხთი ზადა გაუმახთავთ თეაგჩისთვის და პაგაჩა გხუპა შეუდგენიათ, წედს ზამთაჩში ხამდენიმე წაჩმოდგენის გამაჩთვა სუხთ. ხოგოხ გგონიათ უხიგო საქმე ხომ აჩ იქნებოდა ჩვენშიც ხომ გამორჩენიდიყო კეთიდი კაცი, ხომედსაც პაგაჩა გხუპის შედგენა და ქაჩთუდი წაჩმოდგენების გამაჩთვა ეთავებინა. უეჭვედია, ხომ სომხები დიდის სიამოვნებით გვათხოვებდნენ ზადას, ხომდის შოვნაც ყოვედთვის გვიტჩიხს ჩვენ. მე აჩ ვამბობ, შესაძრო იყოს ნამდვიდი გხუპის შედგენა, ხომედსაც ჯამაგიჩი ეძედოდეს. ისიც უნდა მივიღოთ მხედვედობაში, ხომ ამ სემინაჩიაში ქაჩთუდი და სომხუჩი წაჩმოდგენების შეეჩთებით, ქაჩთვედებიც ივდიდნენ და სომხებიც, ამნაჩიად ოჩივე ეჩთმანეთს დაეხმაჩებოდნენ და ოჩივეს საქმე უკეთ წავიდოდა. ამნაჩიად ქაჩთუდი თეაგჩის აღდგენა და მკვიდჩად დაფუძნება აჩ იქნება, მაგჩამ ხოგოჩც დაწყება საქმისა კაჩგი იქნებოდეს, ვინ იცის ხოგოჩ წავიდეს საქმე, იქნებ ისე მიეჩვიოს საზოგადოება, ხომ თეაგჩის გამაჩთვა მოინდომოს და მოჰყვეს ცფიდისში ქაჩთუდი თეაგჩის დაფუძნება“. (1871, № 42).

სომხური დრამატული საზოგადოება, იმავე დროს, იხსენიებოდა „სომხური არტისტული საზოგადოების“, „სომხური დრამატული კომიტეტისა“ და „სომხური დრამატული კლუბის“ სახელით.

„სომხური დრამატული კომიტეტისა“ ან „სომხური დრამატული საზოგადოების“ სახელით იხსენიებს მას გაზეთი „ივერია“ 1891 წელს: სომხური დრამატული საზოგადოების კრების გადამწყვეტილება „სათეაგხო დასის შესანახი ხაჩი უნდა იკისხოს ღამაგუდმა საზოგადოებამო. (ივერია. 1891, № 110, გვ. 1), „სომხური ღამაგუდი კომიტეტისა და სომხური სცენის მოყვახუდთა საეხთო კება შედგა 30 მაისს თეაგხის საქმეების გაუმჯობესების შესახებ. **ღამაგუდ საზოგადოებას მხოლოდ 114 მან. აქვს ნაღდი ფუდი. პეგხოსიანცი კი ამ საქმისთვის 2500 მან. ითხოვს. დიდხანს იმსჯედეს და დათანხმდნენ, იქვე გამაჩთეს ხედმოწეხა და 800 მან. შეკვიბეს“.** (ივერია, 1891, № 115, გვ. 1-2).

ასევე საინტერესოა, რომ სულ მალე „სომეხთ არტისტი ბ-ნი პეტროსიანი **„სომხური ღამაგუდი საზოგადოების“** მინდობილობით გაემგზავრა სტამბოლს, რათა იქიდან სომეხი არტისტები ჩამოიყვანოს მომავალი სეზონისთვის“. (ივერია 1891, № 151, გვ. 1-2). „სომხურ დრამატულ კომიტეტს გადაუწყვეტია, ქირისთვის დახარჯოს 3000 მან. ასეთი ხარჯის გაძღოლა საეჭვოა“. (თეაგხი, 1886, № 34, გვ. 401).

გაზეთ „ივერიის“ პუბლიკაციებიდან ჩანს, რომ სომხური დრამატული საზოგადოება სპეკტაკლებიდან მიღებული შემოსავლით მინიმალურ ხარჯებსაც ვერ ფარავს, მაგრამ ძლიერი სომხური ბურჟუაზია და კერძო პირთა შემოწირულობანი მას საშუალებას აძლევს, დაგეგმოს და განახორციელოს მასშტაბური ღონისძიებები.

სომხური დრამატული საზოგადოების მოღვაწეობა ასახულია ქართულ გაზეთებში: სომხურ თეატრს თბილისში დიდი ისტორია ჰქონდა და, როგორც გაზეთებიდან ირკვევა, მე-20 ს-ის დასწყისში უკვე რეგიონებშიც კი ფუნქციონირებდნენ თეატრალური დასები, „სომხური დრამატული საზოგადოების ანგარიშებში“ 1901 წლიდან

ინყება თეატრალური სეზონების ათვლა, რადგან 1901 წელს ოფიციალურად დაფუძნდა სომხური დრამატული საზოგადოება, მ. თუმანიანის¹ და გ. სუნდუკიანის² ძალისხმევით. 1901 წლის 21 მაისს წარდგენილი წესდება პირვანდელი სახით რუსეთის შინაგან საქმეთა სამინისტრომ არ დაამტკიცა. პერიოდული გამოცემები საინტერესოდ ასახავს მიმდინარე პროცესებს. როგორც გაზეთი „ცნობის ფურცელი“ წერს, „შინაგან საქმეთა სამინისტროს მოუწონებია განზახვად საზოგადოების წესდების უმთავრესი მუხლები. ახ მოუწონებია დამაახსებელთა განზახვავა, გაავსცემონ დამატებითი საზოგადოების მოქმედების ასპაჩეზი მთედს კავკასიაზე. მას მოქმედება შეეძლება მხოლოდ ტვირისის გუბერნიაში. საზოგადოებას ახ შეეძლება ჟუჰნადის ან გაზეთის გამოცემა და სხვა. ამ მოკლე ხანში დამაახსებელნი მოახდენენ საზოგადოების კიებას, განიხიდავენ სამინისტროს მიეხ ნაჩვენებ საქმიო ცვლილებებს“. (1901, № 1560, გვ. 2).

¹ მარიამ თუმანიანი (1870-1947) – სწავლობდა ქალთა პირველ გიმნაზიაში. 17 წლის ასაკში იგი დაქორწინდა გაზეთ „ნოვოე ობოზრენიეს“ რედაქტორ, გ. თუმანოვზე. მუშაობდა ჰოვ. თუმანიანის თხზულებათა მთარგმნელობით გამოცემებზე „ალბიურში“ (Ալբիურ), „მშაკში“ (Մշակ), „პასკერში“ (Հասկեր). 1901 წელს გ. სუნდუკიანთან ერთად დააარსა „სომხური დრამატული საზოგადოება“, რომლის თ-რე იყო 1903-1907 წლებში. 1908 წელს მან დააფუძნა გამომცემლობა „თავადი მ. თუმანიანი და ამხ.“ და გამოსცემდა საბავშვო წიგნებს ფერადი ილუსტრაციებით. მატერიალურად ეხმარებოდა სომეხ მწერლებს. მის მემუარებში ასახულია მე-19-მე-20 სს მნიშვნელოვანი მოვლენები: Իմ համառոտ կենսագրությունը և իմ հիշողությունները, Երևան, 2003.

² სუნდუკიანი, გაბრიელ (1825-1912) თარჯიმანი კავკასიის გუბერნატორის კაბინეტში (1850-1853 წ.), მონინავე შეხედულებების გამო 1853 წ. გადაასახლეს დერბენტში. 60-იანი წლებიდან დაიწყო ლიტერატურული და სოციალური მოღვაწეობა. სომხური თეატრის საქმის ერთ-ერთი ორგანიზატორი და სომხურ ლიტერატურაში კრიტიკული რეალიზმის ფუძემდებელი.

საზოგადოების საერთო კრებამ განახორციელა „საჭირო ცვლილებები“ და 1902 წლის 29 იანვარს შინაგან საქმეთა მინისტრის მოადგილემ, სენატორმა პ. დურნოვომ, დაამტკიცა სომხური დრამატული საზოგადოების წესდება. „სომხური დრამატული საზოგადოების წესდება დამტკიცდა 29 იანვარს შინაგან საქმეთა მინისტრის მიერ“. (ცნობის ფურცელი, 1902, № 1727. გვ. 2). 3 მარტის ნომერი კი მკითხველს აუწყებს, რომ „*ტფილისის გუბერნატორმა გაუგზავნა პოლიცემისგან უმადესად დამტკიცებული პიროვნები ტფილისის სომხთა დრამატული საზოგადოების წესდებისა და წინადადება მისცა, გადასცეს საზოგადოების დამფუძნებელთ, რომელთა შორისაც მოთავედ ითვლება დრამატული გ. სუნდუკიანი*“ (1902, № 1741, გვ. 2).

თავდაპირველი უარის მიუხედავად, საზოგადოება ყველა ხერხს მიმართავდა დასახული ამოცანის გადასაჭრელად: „*ხოგოც შევიცყეთ, ტფილისში ახლად შექმნილი სომხური დრამატული საზოგადოება შეუდგა საქმეს. მათ წინადადება მიუციათ ბაქოს დასისთვის, რომ შეეხდნენ და ნახევარი სეზონი ტფილისში ჩაატარონ, ნახევარი ბაქოში*“ (ცნობის ფურცელი, 1901, № 1501, გვ. 4)

სომხური დრამატული საზოგადოების დამფუძნებლები იყვნენ: ქ-ნი ს. არლუთიანი-მხარგრძელი¹, ს. ანანიანი², მ. დოლუხანიანი, ქ-ნი

¹ სოფია ვასილის ასული არლუთიანი-მხარგრძელი (1860-1954) – სომეხი პედაგოგი, საზოგადო მოღვაწე, ტფილისის სომეხ მასწავლებელთა კავშირის თავმჯდომარე. 1882 წელს აღმოსავლურ სომხურ რეალბაში პირველი საბავშვო ბიბლიოთეკის დამფუძნებელი, სადაც ასევე იყო საბავშვო ჟურნალ „ალბურის“ რედაქცია და ინტელექტუალების: დ. ალაიანის, რაფის, პ. პროშიანის, ა. ერციანის, ვ. ფაფაზიანის, პ. არაქელიანისა და სხვების შეხვედრის ადგილი. ბიბლიოთეკის ხარჯებს, რომელიც წელიწადში 700-800 მანეთს შეადგენდა, ს. არლუთიანი თავისი პირადი დანაზოგით ფარავდა. 1886 წელს პრესაში უკვე გამოქვეყნებული განცხადებებიდან ირკვევა, რომ ს. ვ. არლუთიანმა გახსნა ორსქესიანი საბავშვო ბაღი და სკოლა-ინტერნატი გოგონებისთვის. („ტარაზი“, 1892, № 41, გვ. 501).

² სტეფან ანანიანი – პროფესიით ექიმი, ქველმოქმედი. სომხური დრა-

მ. თუმანიანი, გ. სუნდუკიანი, ი. ფითოიანი¹.

1902 წ. გამოცემული წესდების მიხედვით, სომხური დრამატული საზოგადოების მიზანი იყო დრამატული ხელოვნების განვითარების ხელშეწყობა, წარმოდგენების გამართვა და პიესებით, ინვენტარით, მსახიობებით უზრუნველყოფა. საზოგადოებას უფლება ჰქონდა: ცენზურის წესების დაცვით, სომხურ ენაზე გამოეცა ორიგინალური ან ნათარგმნი დრამატული ნაწარმოებები (ლიბრეტო და სცენარი – მხოლოდ რუსულ ენაზე); ყოველ ჯერზე, ხელისუფლების ნებართვით, მოეწყო თბილისში თეატრალური გაკვეთილები ან დროებითი კურსები მსახიობების განვითარებისთვის; ასევე, ყოველ ჯერზე, ხელისუფლების განსაკუთრებული ნებართვით, მოეწყო სპექტაკლები.

წესდების მიხედვით, საზოგადოების მმართველობის ორგანო იყო საერთო კრება (მორიგი ან საგანგებო), რომელიც იმართებოდა წელიწადში ერთხელ, თეატრალური სეზონის გახსნის წინ. საერთო კრება ირჩევდა გამგეობას, ისმენდა წლიურ ანგარიშს, ამტკიცებდა დამდები წლის გეგმას. საერთო კრების დრო, ადგილი და განსახილველი თემები გამგეობას წინასწარ უნდა ეცნობებინა ადგილობრივი პოლიციის უფროსისა და კრების წევრებისთვის. საერთო კრება საზოგადოების წევრებისგან სამი წლის ვადით ფარული კენჭისყრის წესით ირჩევდა შვიდწევრიან გამგეობას, გამგეობა ყოველწლიურად ამზადებდა როგორც ფინანსურ, ისე

მატული საზოგადოების დამფუძნებელი.

¹ ისაია ფითოიანი (1844-1904) – ცნობილი მწერარე, ბანკირი, შედიოდა ტფილისის პირველი კლასის სახლის მესაკუთრეთა, მსხვილი გადასახადის გადამხდელთა სიაში. 1887 წ, დააარსა თბილისის არტისტული საზოგადოება და საკუთარი სახსრებით ააშენა თეატრის შენობა (1921 წლიდან: საქართველოს შოთა რუსთაველის სახელობის ეროვნული აკადემიური თეატრის შენობა), სადაც სომხურ და ქართულ ენებზე იდგმებოდა წარმოდგენები. სომხური დრამატული საზოგადოების გამგეობის თ-რე.

განხორციელებული ღონისძიებების ანგარიშს, ბეჭდავდა გაზეთებში და რუსულად წარუდგენდა თბილისის გუბერნატორს. გამგეობა თავისი წევრებისგან ერთს ირჩევდა თავმჯდომარედ.

„სომხური ელემენტების საზოგადოების პიხვედ საეხთო კიებაზე 16 მაჩგს აიხჩიეს გამგეობა, ხოდო გ. სუნდუკიანცი საპატოო წევრად“. (ცნობის ფურცელი, 1902, № 1783, გვ. 2). სომხური დრამატული საზოგადოების თავმჯდომარეები სხვადასხვა დროს იყვნენ ი. ფითოიანი, ქ-ნი მ. თუმანიანი, ალ. შირვანზადე¹, მიქაელ ჯაბარი (ჯაბარიანი)², გ. წურიანი, ტ. ჰოვანესიანი და ნ. არლუთიან-მხარგრძელი³.

შირვანზადეს ინიციატივით და ძალისხმევით, 1908 წელს სომხურმა დრამატულმა საზოგადოებამ აღნიშნა აღმოსავლეთ სომხური თეატრის 50 წლის იუბილე, სადაც, საპატოო წევრებად აირჩიეს გ. ჩმშკიანი, ა. ჰრაჩიანი, სირანუში, გ. ტერ-დავითანი, ვ. აბაშიძე, ა. იუჟინ-სუმბატოვი, კ. აბელიანი. საპატოო წევრის წოდება იყო მუდმივი და მიენიჭებოდა სომხური თეატრალური საქმისადმი განუვლი განსაკუთრებული ღვაწლის გამო.

¹ „კვირას, 12 ივნისს, სომხური დრამატული საზოგადოების თავმჯდომარედ შირვანზადე აირჩიეს“. ივერია, 1905. 19 ივნისი, № 104, გვ. 3.

² მიქაელ ჯაბარი (1876-1917) – განათლებით იურისტი, თბილისის საქალაქო სათათბიროს წევრი, გაზეთ „ტიფლისკი ლისტოკის“ რედაქტორი, სამსახიობო დასის დირექტორი. წერდა სტატიებს პ. ადამიანის შესახებ.

³ ნ. არლუთიან-მხარგრძელი (1845-1916) ცნობილი ინტელექტუალი. მისი ბიბლიოთეკა შედგებოდა 10000 ტომისგან და წარმოადგენდა კავკასიოლოგიითვის განსაკუთრებულ ღირებულებას; ტფილისის სამგზის მერი. 1900 წელს მისი აქტიურობის შედეგად აშენდა „ქალაქის სახლი“ ერევნის მოედანზე, რაც მოითხოვდა დიდ ფინანსურ ინვესტიციებს (პირადად შესწირა 300 მან.); გარდაცვალებამდე იყო ტფილისის ვაჟთა გიმნაზიის სამეურვეო საბჭოს წევრი. ყრუ-მუნჯი ბავშვებისთვის თბილისში დააარსა სკოლა, რომლის პრეზიდენტიც იყო სიცოცხლის ბოლომდე.

ნესდების მიხედვით, სომხური დრამატული საზოგადოების შემოსავლის წყარო იყო ნევრთა მიერ ყოველთვიურად ან ყოველწლიურად გადახდილი შესატანი (არანაკლებ 50 მან.), საზოგადოების მიერ გამართული ღონისძიებებიდან ან სპეკტაკლებიდან მიღებული შემოსავალი და მათი კაპიტალის პროცენტი. სომხურ დრამატულ საზოგადოებას ყოველწლიურად ჰყავდა 40-50 მუდმივი ნევრი, ხოლო საზოგადოების რიგით ნევრთა რაოდენობა 50-70-ს ითვლიდა.

ამავე ნესდებით სომხური დრამატული საზოგადოების წლიური ანგარიშების შესახებ ინფორმაცია რეგულარულად ქვეყნდებოდა გაზეთებში, მათ შორის ქართულ გაზეთებში: „ჩვენი გაზეთი“¹, „ჩვენი აზრი“², „სახალხო გაზეთი“³, „ცნობის ფურცელი“: „*კიებამ დაამტკიცა ანგაჩიში და ხაჩთაღიციხვა. წასუდ სეზონში საზოგადოებას გაუმაჩთავს 34 წახმოდგენა. შემოსავალი ამ წახმოდგენებისა ყოფიდა 15 095 მან. 78 კაპ. (441 მან თითოეულიდან). დაუხაჩნიათ 20 971 მან. 19 კაპ. აქედან ჯამაგიხად 10 001 მან 71 კ. ამიგიად საზოგადოებას 5 875 მ. 41 კ. დეფიციტი მოედის, ხაც დაუფაჩავს ფონდიდან და სხვა წყაჩოებიდან. ამავე კიებაზე აიჩიეს გამგეობის ოჩი წევჩი. ვადა გაუვიდათ ი. ტიგჩანოვსა და ვ. აჩწხუნის. ი. ტიგჩანოვი ხედახდა აიჩიეს, ხოლო ვ. აჩწხუნმა თვითონ განაცხადა უაჩი და მის ნაცვლად აიჩიეს ა. აჰაჩონიანი“ (1902, № 2321, გვ. 2), „ივერია“: „*მოგვივიდა სომხუჩი დჩამატუდი საზოგადოების ანგაჩიში 1903-1904 წლისა. საზოგადოებას გაუმაჩთავს 36 წახმოდგენა და შემოსვლია 16 965 მან. 1 კაპ. საშუალო ჩიციხვი თითოეუდ წახმოდგენაზე მოედის 461 მან. 25 კაპ., ხაჩი 24 000 მან. 82 კაპ. ამიგიად უზაჩარნია 7 853 მან. 81 კაპ., ჩომედიც დაუფაჩავთ საქვედმოქმედო წახმოდგენების გამაჩთვით და კეჩდო შემოწიხურობით“ (1904, № 159, გვ. 1-2).**

¹ ჩვენი გაზეთი, 1910, № 38. გვ. 2.

² ჩვენი აზრი, 1909, № 23, გვ. 3.

³ სახალხო გაზეთი, 1910, N 10 და N24, გვ. 3.

„სომხური დრამატული საზოგადოების ანგარიშის“ თანახმად, 1908/09 წ. (მე-11 სეზონი) დაიდგა 17 პიესა. შემოსავალი, მთლიანად, იყო 9411 მან. 34 კაპ., ხოლო 1911/12 წ. (მე-12 სეზონი) დაიდგა 52 პიესა. შემოსავალი, მთლიანად, იყო 37 135 მან. 05 კაპ.

ქრონოლოგიურად თუ გავყვებით საზოგადოების ხარჯთაღრიცხვას და ანგარიშებს, ვნახავთ, რომ დასაწყისისთვის საზოგადოების ხარჯები ბევრად აღემატება მის წლიურ შემოსავალს და მხოლოდ „სომხის შეძლებულ კაცთა“ ძალისხმევითი ფარებოდა საზოგადოების ბიუჯეტში არსებული დეფიციტი. მსახიობთა ხელფასები, წარმოდგენებისთვის საჭირო ინვენტარი, ლიტერატურული და თეატრალური კონკურსებისთვის საორგანიზაციო და საპრიზო ფონდი... მხოლოდ 10-იანი წლებიდან ფიქსირდება საზოგადოების ანგარიშებში ბალანსი ხარჯსა და შემოსავალს შორის, თუმცა გამოცემულ ანგარიშებში შეტანილია კერძო შემოწირულობებიც.

ასეთი მხარდაჭერა სანატრელი იყო ქართველთა დრამატული საზოგადოებისთვის. ალბათ ამ გარემოებამაც გამოიწვია ის ინტერესი, რომლის გამოც ძალიან ხშირად იბეჭდებოდა ქართულენოვან პრესაში ცნობები სომხური დრამატული საზოგადოებისათვის სომეხ მეცენატთა მიერ განეული ფინანსური დახმარების შესახებ, ამით ცდილობდნენ, ქართველებშიც გაეჩინათ ქართული კულტურისა და ხელოვნების მიმართ მზრუნველობის მოთხოვნილება. გაზეთი „ივერია“ სომეხთა ამგვარ ერთობას „მისაბაძი მაგალითს“ უწოდებს და ამავე სახელწოდებით ბეჭდავს ახალ ამბავს: „მისაბაძი მაგალითი. ამ დღეებში კეხძო კეება ჰქონდათ სომხის შეძლებულ კაცთ სომხური დრამატული საზოგადოებისთვის შემწეობის აღმოსრენად. გადაწყვიტეს ვისაც ხა სუხს შეწიხოს სომხური დრამატული საზოგადოებასო. ბ-ნმა მანთაშევმა ამ საქმისთვის გადადო 5000 მან., ბ-ნმა აფხიკიანმა 1 000 მან. და ასე კიდევ მრავადთა. ამგვარად იმდენი შეგროვდა რომ სომხური დრამატული საზოგადოებას ხამდენისამე წლის განმავლობაში შეუძლიან მახტო ამ შეწიხური ფულით შეინახოს მთელი დასი. ისე რომ წახმოდგენის შემოსავლიდან სხუდიად ახაფეხი დახაჩტოს. ჩვენს დრამატულ საზოგადოებასაც გამოუჩინებოდეს ნეცა

ასეთი გულშემატკივარნი, რომ იქნება ფეხზედ დადგეს (1904, № 260, გვ. 1).

„ამას წინათ მოკლული ა. მედიქ-აივაზოვის ანდუხდის მიხედვით, 150 000 მან. უანდუხდება სხვადასხვა საქვედმოქმედო ოხგანიზაციებისათვის. ამათგან 5 000 მან. დაუტოვებია სომხური ღჷამატური საზოგადოებისთვის“ (ახალი სხივი, 1910, № 44, გვ. 3). ამავე წელს გაზეთი „დროება“ წერდა „მანთაშევის მიეხ სომხური კულტურული დაწესებულებების დახმარების შესახებ“. (1910, № 7, გვ. 3), ასევე გაზეთი „ხალხი“ იძლევა ცნობას თბილისელი მენარმის, ნავთობის მაგნატის, ალ. მანთაშევის მიერ სომხური დრამატული საზოგადოებისთვის განუული ფინანსური დახმარების თაობაზე (1911, № 14, გვ. 1). კავკასიის სომხური საქვედმოქმედო საზოგადოების საბჭოს მიმართ 1908 წ. 1 მარტის წერილში ტ. აფრიკიანი წერს, რომ 1908 წ. სექტემბრიდან მზადაა, ტფილისის სომხურ დრამატულ საზოგადოებას შესწიროს წელიწადში 1000 რ.

ქართული პრესა რეგულარულად აშუქებდა ინფორმაციას სომხური დრამატული საზოგადოების კრებების შესახებ. ასეთი სახის ინფორმაცია ძირითადად განთავსებული იყო ახალ ამბებში, თუმცა ზოგჯერ გვხვდება სპეციალური რუბრიკაც – თეატრი და ხელოვნება. საგანგებო კრებაზე, როგორც წესი, განიხილავდნენ სხვადასხვა მოღვაწის იუბილეების ან დახმარების შესახებ ღონისძიებებს. ასეთი კრებები მოეწყო: გ. სუნდუკიანცის მოღვაწეობის 25 წლის იუბილეს აღსანიშნად (ივერია, 1888, № 275, გვ. 1), შექსპირის დღესასწაულისათვის მოსამზადებლად (ივერია, 1902, № 82. გვ. 2. თეატრი და ხელოვნება), ილია ჭავჭავაძის მკვლელობასთან დაკავშირებით (ისარი, 1907, № 193, გვ. 3), აკაკის იუბილესთვის მისალოცი ბარათის დამზადების შესახებ (დროება, 1908, № 9, გვ. 1), მსახიობ ვ. მელიქიანისათვის იუბილეს მოწყობის შესახებ (მომავალი, 1909, № 66, გვ. 3), დრამატურგ შირვანზადესთვის იუბილეს მოწყობის თაობაზე (საქმე, 1910, № 37, გვ. 3).

როგორც გაზეთი „ამირანი“ წერდა, სომხური თეატრის შენობის აგების თაობაზე გადაწყვეტილება სომხურმა დრამატულმა საზოგა-

დოებამ 1908 წ. მიიღო. (ამირანი, 1908, № 104, გვ. 2). 1910 წ. საგანგებო კრება შედგა, რომლის განხილვის საგანი იყო საზოგადოების მთავარი საზრუნავი – თეატრის შენობის მშენებლობა. საკითხის მიმართ ინტერესი საზოგადოებაში იმდენად დიდი იყო, რომ თითქმის ყველა გაზეთი წერდა სომხური თეატრის მშენებლობის დამფინანსებლების შესახებ. როგორც გაზეთი „მომავალი“ წერს, მშენებლობის ინიციატორი და დამფინანსებელი იყო ალ. მანთაშევი (1910, № 122, გვ. 3). გაზეთი „დროება“ დანარჩენ შემწირველებსაც აცნობს საზოგადოებას: „სომხური თეატრის მშენებლობისა და შემოწირული თანხების შესახებ საკითხები განიხილეს სომხური დრამატული საზოგადოების კრებაზე. თეატრის მშენებლობის საქმის შემომწირველები არიან ალ. მანთაშევი, გ. სუნდუკიანცი, მ. არამიანცი, ტერ-მარქაროვი, აბელოვი. (1910, № 8, გვ. 3). ამ კრების დეტალებს უფრო საინტერესოდ აღწერს გაზეთი „მომავალი“: „*კვებამ მიიღო ად. მანთაშევის ინიციატივა და გადაწყვიტილება, სპეციალური კომისიის მიერ თეატრის შენობის აგებისა და დამატური საზოგადოების ფონდის დაახსების შესახებ. აქვე გადაწყდა კაპიტალისგან მანთაშევის მიერ სომხური დამატური საზოგადოების სასახლებდოდე ყოველწლიუხად 4. 000 მან. დახმავების გამოყოფა.* (1910, № 111, გვ. 3).

„ქართული დრამატული საზოგადოება“¹ და „სომხური დრამატული საზოგადოება“ ხშირად თანამშრომლობდნენ და ერთობლივ წარმოდგენებსაც მართავდნენ. „სომხური დრამატული საზოგადოების“ გამგეობის თავმჯდომარე ი. ფითოიანი მხარს უჭერდა სომხურ თეატრში წარმოდგენების სომხურ და ქართულ ენებზე გამართვას, ხოლო ქართული დასი წარმოადგენდა სომეხი ავტორების პიესებს. თუმცა ქართულ პრესაში არ ჩანს მიღებული შემოსავლებიდან ქართული დრამატული საზოგადოებისთვის გაწეული ფინანსური თანადგომის ამსახველი პუბლიკაციები.

¹ 1881 წ. დაარსდა „ქართული დრამატული საზოგადოება“, რომლის პირველი თავმჯდომარე იყო ი. ჭავჭავაძე.

ქართული დრამატული დასი დგამდა სომხური პიესებს: „ბახაზოვის თეატრში 4 დეკ. შაბათ საღამოს, ქართული წახმოვგენა ქუთაისის სომხური სკოლის სასახლებდოდ. ამ სკოლის მასწავლებლებმა ითამაშეს სომხურიდან თახმნილი გ. სუნდუკიანცის პიესების: «ბებხებთ დანგება» და «ესეც შენი მოციქულობა». წახმოვგენა კახგი იყო, თეატრი სავსე მაგამ სომხობა კი მცირედ იყო“ (დროება, 1882, № 264, გვ. 2-3).

ქართველ და სომეხ მოღვაწეთა თანამშრომლობის თვალსაზრისით, საინტერესოა ჰოვანეს ტერ-გრიგორიანცის წერილი-მოგონება, რომელიც გაზეთ „მშაკში“ მისი დამაარსებლის, გრიგოლ არწრუნის, გარდაცვალების ოცდამეხუთე წლისთავზე, 1917 წლის 28 დეკემბერს, გამოქვეყნდა (მშაკი, 1917, № 254). ავტორი საუბრობს სომეხ და ქართველ მოღვაწეებს შორის მჭიდრო კავშირის შესახებ. იხსენებს ქართველთა დახმარებას თბილისში სომხურენოვანი გაზეთის გამოცემის საქმეში და წერს, რომ გაზეთ „დროების“ რედაქტორ სერგეი მესხის სტუმართმოყვარე ოჯახში თავად რედაქტორსა და გაზეთის ქართველ მუშაკებთან კონსულტაციის შედეგად მომზადდა 1872 წლის იანვრიდან გამოსაცემ სომხურენოვან გაზეთ „მშაკის“ პროგრამა. იქ იკრიბებოდნენ და ბჭობდნენ სერგეი მესხი, კ. ლორთქიფანიძე, გიორგი წერეთელი, სტეფანე მელიქიშვილი, გრიგოლ არწრუნი, გ. სუნდუკიანი, სტ. პალასანიანი, გ. ჩმიშკიანი, მ. ამერიკიანი, პოლოს იზმაილიანი (მოგვიანებით ტფილისის ქალაქის თავი) და მრავალი სხვ. გრიგორიანცი ხაზგასმით აღნიშნავს: „*ხოცა პხოგჰამა უკვე მზად იყო, სეხგი მესხმა ეთი ძღიეჰი და ბიწყინვადე სიციყვა წახმოთქვა კავკასიედთა სოდიდახოობის შესახებ, ხომედსაც ისეთივე მხუხვადე სიციყვებით უპასუხეს გ. ახჩუნმა და პ. იზმაიღოვმა. ასე და ამგვაჰად ამ სტუმახთმოყვაჰე ინტედივენტ ოჯახში შემუშავდა საბოდოდ „მშაკის“ პხოგჰამა და პიხვედად ჩაეყაჰა საფუძვედი კავკასიაში მცხოვხებეჰითა სოდიდახოობას“.* სტატია, მისი გამორჩეული შინაარსის გამო, თარგმნა და 1918 წელს გამოაქვეყნა აკაკი შანიძემ.

როგორც ითქვა, სომხურ დრამატულ საზოგადოების წესდების მიხედვით, ორგანიზაციას ეკრძალებოდა საკუთარი ბეჭდვითი ორგანოს გამოცემა. სხვადასხვა პერიოდულ გამოცემასთან თანამშრომლობა ამ აკრძალვისთვის გვერდის ავლის შესაძლებლობას აძლევდა დრამატული საზოგადოების მესვეურთ. სომხურ დრამატულ საზოგადოებას მხარს უჭრედნენ ის ქართული ორგანიზაციები, რომელთაც ანალოგიური მიზნები ამოძრავებდათ. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ქართული ორგანიზაციები ბევრად მძიმე მდგომარეობაში იყვნენ, მაგრამ გულშემატკივრობდნენ საერთო საქმეს. პირველ ყოვლისა, სწორედ ასეთ მხარდაჭერად უნდა მივიჩნიოთ ქართულ პრესაში სომხური დრამატული საზოგადოებისა და თეატრის საჭიროებების გაშუქება.

„სომხური თეატრის კომიტეტი აცხადებს რომ ვისაც სომხური ენაზე ოჩიგინადუხი ან სხვა ენებიდან გადმოღებული დრამატული ნაწიხები აქვს, წახუდგინონ კომიტეტს, რომელსაც სახედაქციო კომისია ჰყავს ამ ნაწიხების გასაჩივრად. სუფთად გადაწიხიდი, აჩიხუდი პიესის პატიხონი სასყიდელს მიიღებს. თუ ნათაჩემნია, დედანიც უნდა წახადგინოს. მსუხვედმა მიმახთოს შიხვანზადეს რომელიც გიბოედოვის ქუჩაზე მუნთოევის სახლში დგას. ასეთი კომისია ჩვენს დრამატულ საზოგადოებასაც სჭიხდება“ (ივერია, 1891, № 159, გვ. 1).

ვ. აბაშიძის მიერ დაფუძნებულ გაზეთ „თეატრში“ იბეჭდებოდა სომხური დრამატული საზოგადოებისა და თეატრების შემოქმედება და საგასტროლო რეპერტუარი თავად ვ. აბაშიძე კი სომხური დრამატული საზოგადოების მუდმივ საპატიო წევრებს შორის იყო. ეს წოდება საპატიო წევრს მიენიჭებოდა სომხური თეატრალური საქმისადმი განუული განსაკუთრებული ღვაწლის გამო.

როგორც გაზეთი „მომავალი“ წერს, სახალხო უნივერსიტეტის გამგეობის კრება მოიწვიეს სომხური დრამატული საზოგადოების სასარგებლოდ (1910, № 120, გვ. 3).

მიუხედავად იმისა, რომ სომხურ თეატრს არ აკლდა გულშემატკივარი და მეცენატი, სომხური გაზეთები მწუხარებას გამოთქვამენ

სომხური თეატრის სავალალო მდგომარეობის გამო და იწყებენ თეატრის რეფორმაზე საუბარს. რადგან მიიჩნევენ, რომ მხოლოდ შენობის აშენება და მსახიობთა დასის ხელფასებით უზრუნველყოფა საკმარისი არ არის, თეატრის შინაარსია მოძველებული. სომხური გაზეთი „ჰორიზონტი“ წერდა: „*დამეხმაჲე. სომხუჲი თეატრი კვდება... სცენა ეხთადეჲითი მიზეზია, ჲის გამოც ჩვენ გვყავს სუნდუკიანები... მაგჲამ ის მხოლოდ მაშინ იცოცხდება, თუ ცოცხად მასადას მისცემს ჩვენს დიგეჲაგუჲას*“, სომხური თეატრის მსახიობები კი ნახევრად მკვდარი სცენის კულისებში ატარებენ წლებს და მათმა უმეტესობამ სომხურიც კი არ იცის წესიერად (1910, № 5). ამ თვალსაზრისით მეტად სახასიათო ფაქტს აშუქებს აკაკი წერეთელი გაზეთ „დროების“ ფურცლებზე. (დროება, 1879, № 192) პოეტი 1879 წლის 14 სექტემბერს ტფილისში გამართული სომხური წარმოდგენის შესახებ შთაბეჭდილებას უზიარებს მკითხველს. წერილიდან ჩანს, რომ წარმოდგენას სომხებისა (არლუთაშვილები, ბებუთაშვილები... გორელი და სხვა ქართლელი სომხები...) და მის გარდა სხვა ქართველებიც ესწრებოდნენ. აკაკის სომხური ნაკლებად ესმოდა და თავის გვერდზე მსხდომთ სთხოვა დახმარება. აქ საგულისხმოა აკაკის შენიშვნა: „*მაგჲამ ისინიც ჩემს მდგომარეობაში ბეძანდებოდნენ: პუბლიკის სამ-წიღს აჲა ესმოდა-ჲა...*“ ცხადია, ამ სომხური წარმოდგენის შესახებ ინფორმაციის გამოქვეყნება ემსახურება არა იმდენად შთაბეჭდილების გაზიარებას, არამედ იმას, რომ სომეხი „პუბლიკის“ უმეტესობის მიერ მშობლიური ენის უცოდინრობისთვის გაესვა ხაზი. (დროება, 1879, № 192). ასევე, „*სომხუჲი გაზეთ „მშაკში“ იწეჲებიან ჲომ, ჲაც სომხუჲი გჲუპა დაწესდა ტფიღისში, მას აქეთ 17 წაჲმოდგენა ქონდათო და აქედან მხოლოდ ოჲი' გაიგო მაყუჲებედმა კაჲგადო. ხათაბადას წაჲმოდგენის დჲოს უფ. სუნდუკიანცს საზოგადოებამ მიაჲთვა საჩუქჲად ოქჲოს კადამი და მოოქჲოური საწეჲედი*“ (დროება, 1879, № 254, გვ. 1). ამიტომაც ი. ფითოიანი მხარს უჭერდა სომხურ თეატრში

¹ გ. სუდუკიანის კომედიები „პეპო“ და „ხათაბალა“.

წარმოდგენების სომხურ და ქართულ ენებზე გამართვას, რადგან თბილისის სომხური მოსახლეობა კარგად ფლობდა ქართულ ენას და დიდმა ნაწილმა არცთუ ისე კარგად იცოდა სომხური. ეს მაშინ, როდესაც თეატრი სკოლასა და პრესასთან ერთად მოიაზრებოდა სომხური ენის რეფორმის გავრცელების ერთ-ერთ საშუალებად. ალბათ ამავე მიზეზით, როგორც საგაზეთო პუბლიკაციებიდან ირკვევა, თეატრალურ წარმოდგენებს მოსახლეობის მცირე ნაწილი ეწინააღმდეგებოდა. თეატრი ნამდვილად საქიროებდა რეფორმას.

სომხურ სცენაზე არ იდგმებოდა პოლიტიკური შინაარსით დატვირთული პიესები, თუმცა ხშირად წარმოადგენდნენ სომხეთის ისტორიული დიდების ამსახველ თემებს და ამით ცდილობდნენ ეროვნული თვითშეგნების ამაღლებას. ა. წერეთელი ვრცლად გადმოგვცემს პიესის შინაარსს, რომელიც გადმოსცემდა IV საუკუნის სომხეთის „მეფე აჩშაკ II-ის ცხოვრებას, რომლის წინაშე იდგა უჩუთედესი პიობრემა რომისა თუ სპახსეთის პიოგექგოხატის აჩჩევისა. სომხეთის ამ ცნობილი მეფის ცხოვრების ამსახავ სპექტაკლს დამსწრე საზოგადოება აჩ აკდდა, ხადგან ის გადმოსცემდა ყველა სომხისთვის სათაყვანო მეფის ტახაგიკუდ ისტოხიას და აღვივებდა პატიოტუდ გიძნობებს“ (დროება, 1879, № 192). მათი ძირითადი ყურადღება მიმართული იყო სომხური თეატრალური ხელოვნებისა და სომხური ენის პოპულარიზაციისკენ. სომხური თეატრის სცენაზე დაიდგა ისეთი პიესები, როგორც არის: ცხოვრების ხმა, ნანგრევებზე, შერლოკ ჰოლმსი, ბედნიერებისთვის, ჰამლეტი, მიქაელ კრამერი, ვარდან დიდი, მშობლიური სახლი, სიყვარული და სიკვდილი, ცხოვრების კლანჭებში, რევიზორი, ნამუსი, დავა, სოკრატე, მედეა, ლალატი, ცოცხალი გვამი, დაკარგული, სამშობლო, რუზანა, ისტორიული ციხესიმაგრე, როგორ გახდა რედაქტორი ან ვეროჩკას საიდუმლო, ვოდევილი, ტრიბლი, გაზაფხულის წყალდიდობა, პატივსაცემი მათხოვრები... იდგმებოდა როგორც ორიგინალური, ისე ნათარგმნი (ძირითადად რუსული და ევროპული) პიესები.

სომხურპრესაშიატეხილიგანგაშისომხურითეატრისსავალალო მდგომარეობის შესახებ გამართლდა და 1918 წელს, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ, სომხურ დრამატულ საზოგადოებას იმდენად გაუჭირდა, რომ 1919 წლის ივნისში საზოგადოების გამგეობის თავმჯდომარე ნ. არლუთიან-მხარგრძელი მიმართავს ტფილისისა და ერევნის სამინისტროს 1919-1920 წ. თეატრალური სეზონის ორგანიზებასთან დაკავშირებით და მთავრობას სთხოვს მიიღოს გადაწყვეტილება დრამატული თეატრის შენარჩუნების შესახებ.

საზოგადოების ვიცე-პრეზიდენტ ვ. აჰრონიანის დახმარებით 1920 წლის დასაწყისში გაიხსნა თეატრალური სეზონი, მაგრამ 1921 წ. სომხურმა დრამატულმა საზოგადოებამ არსებობა შეწყვიტა. 1917-1921 წწ. ხელსაყრელი შიდაპოლიტიკური პირობების და სახელმწიფო მფარველობის შედეგად საფუძველი ჩაეყარა სომხეთის ეროვნულ სახელმწიფო თეატრს. ახალგაზრდა ძალები, რომლებიც სწავლობდნენ თბილისის, ბაქოს და კონსტანტინოპოლის სტუდიებში, გადავიდნენ ერევანში და წარმოშვეს სომხური თეატრის „მეოთხე თაობა“.

მე-19 ქართული პრესის მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ რევოლუციამდელი პერიოდის თბილისში ქართულ-სომხური კულტურათმორისი კავშირის მრავალგვარი ფორმა არსებობდა. საერთო იდეები და დამოკიდებულებები განაპირობებდა იმას, რომ სომეხი საზოგადოება აქტიურად იყო ჩართული და შეეწეოდა ქართული კულტურის დარგების განვითარებას. დღევანდელი გადასახედიდან, შეიძლება ითქვას, რომ სომხური დრამატული საზოგადოების მესვეურთა ტაქტიკამ თავის დროზე უდავოდ დადებითი როლი შეასრულა, ერთი მხრივ, საკუთარი ეროვნული კულტურის დაცვის, მეორე მხრივ, ზეეროვნული კულტურული ფასეულობების განვითარების თვალსაზრისით.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ახალი სხივი, 1910, № 44. გვ. 3.
ახალი სხივი, 1910, № 44. გვ. 3.
დროება, 1879, № 192.
დროება, 1908, № 9, გვ. 1.
დროება, 1910, № 7, გვ. 3.
დროება, 1871, № 42.
დროება, 1879, № 254, გვ. 1.
დროება, 1882, № 264, გვ. 2-3.
დროება, 1882, № 27, გვ. 2.
თეატრი, 1886, № 34, გვ. 401.
ივერია, 1888, № 275, გვ. 1.
ივერია, 1891, № 115, გვ. 1-2.
ივერია, 1891, № 159, გვ. 1.
ივერია, 1904, № 159, გვ. 1-2.
ივერია, 1904, № 260, გვ. 1.
ივერია, 1891, № 110, გვ. 1.
ივერია, 1902, № 82. გვ. 2.
ისარი, 1907, № 193, გვ. 3.
მომავალი, 1909, № 66, გვ. 3.
მომავალი, 1910, № 117, გვ. 3.
მომავალი, 1910, № 111, გვ. 3.
მომავალი, 1910, № 120, გვ. 3.
საქმე, 1910, N 37, გვ. 3.
სახალხო გაზეთი, 1910, № 10, გვ. 3.
სახალხო გაზეთი, 1910, № 24, გვ. 3.
ჩვენი აზრი, 1909, № 23, გვ. 3.
ჩვენი გაზეთი, 1910, № 38. გვ. 2.
ცნობის ფურცელი, 1901, № 1501, გვ. 4.
ცნობის ფურცელი, 1901, № 1560, გვ. 2.
ცნობის ფურცელი, 1902, № 1727. გვ. 2.

ცნობის ფურცელი, 1902, № 1741, გვ. 2

ცნობის ფურცელი, 1902, № 1783, გვ. 2.

ცნობის ფურცელი, 1902, № 2321, გვ. 2.

Հորիզონ, 1910, № 5.

Акты собранные Кавказскою археографическою комиссиею, т. XI, ч. II,
Тифлис, 1888, док. 647, стр. 624.

Туманов Г. Характеристики и воспоминания. Кн. 2. Тифлис, 1905, стр. 113.

ქვაბლიანის ხეობის რამდენიმე ნაკლებად
ცნობილი ძეგლის შესახებ

TOWARDS THE QUESTION OF SOME LESS KNOWN
MONUMENTS OF KVABLIANI GORGE

ნინო სილაგაძე

Nino Silagadze

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: სამცხე, ქვაბლიანი, ბაზილიკა, მონასტერი,
ეკლესია

Keywords: Samtskhe, Kvabliani, Basilica, Friary, Church

Kvabliani Gorge makes the part of the Samtskhe Region in Southern Georgia. The cultural heritage of the area is various: from the samples of megalithic architecture – to the 20th c. buildings, monuments of medieval Christian and Islamic culture etc.

In the presented paper we try to analyze some samples of medieval Georgian ecclesiastic architecture, which are less knowns and less studied by the scholars. The research has been done by the expedition being part of research project “Historical and Cultural Heritage of Samtskhe Region”, organized by a group of scholars, financed by Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia in 2022. The current condition of those monuments is bad: all of the buildings are seriously damaged, that’s why the analyses and suggestions about their dating and artistic particularities, historical context etc. is hypothetical. For more precise suggestions we took in the consideration some additional data: namely, the medieval stone-reliefs and inscriptions preserved in Samtskhe-Javakheti Historical Museum.

Among the architectural monumens came to our attention there is a group of churches which in our opinion belongs to the same period and same artistic style. All of these monuments are located in the vicinity of important communicative network of Feudal Age, connecting Southern Georgia with inner regions of the country. Along this way there are a lot of medieval fortresses too indicating its important strategic function (like Irmichala or Zazalo Castle, keeps and other fortifications in Kikibo, Apieti, Gagvi, Okrostsikhe Castle etc.). The religious and cultural importance of Kvabliani Gorge has increased as a result of activity of clergy in 9th c., especially of Michael of Parekhi, Serapion and Basil of Zarzma and other friars, well known from the historical written sources.

One of the monuments from this group of those buildings is the almost ruined church on the territory of Shoshkhoti monastery (nearby of village Gorguli), some kilometers from famous Zarzma friary and connected with Zarzma with special pad. The foundations and history of two monasteries seems to be closely connected. The Shoshkhoty church is rare example of

three-church basilica in western part of Samtskhe. Unlike it, thee-church basilica is widespread in the other regions of Samtskhe, especially in Borjomi Gorge, among the monastery churches founded by the followers of Grigol Khandzeli, by his disciples Theodorus and Christephorus. It is possible, that Shoshkhoti church continuous that tradition and was built by monks from Zarzma, being closely connected to the clergy of that monasteries.

As it is known, there were well-organized classes of stonemasons in Medieval Ages – the master mason, apprentice, journeyman, different workmen as carpenters, carriers, metal-smiths etc. – closely connected with clergy and architectural projects of monastic complexes tested over a long time, adapted to the needs of monastic life and conditions of environment. The various stonemasons working in Zarzma monastery are mentioned in historical sources. Considering this, constructions of the three-church basilica nearby Zarzma seems to be very logical. The ruined churches of Kvabijvari and Ijareti, in our opinion, should represent a structure quite similar to the basilica of Shoshkhoti, built in the same time (9th-10th cc.).

ქვაბლიანის ხეობა ისტორიული სამცხის რეგიონის ნაწილია, რომლის კულტურული მემკვიდრეობა განსაკუთრებული მრავალფეროვნებით გამოირჩევა: აქ არის სხვადასხვა ეპოქისა და ტიპის ისტორიული მონუმენტები – მეგალითური ნაგებობით დაწყებული მე-20 საუკუნის არქიტექტურის ნიმუშების დამთავრებული, შუა საუკუნეების ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების თუ ისლამური კულტურის ძეგლები და სხვ.

ნარმოდგენილ ნაშრომში გვინდა ყურადღება გავამახვილოთ შუა საუკუნეების ქართული საეკლესიო არქიტექტურის რამდენიმე ნიმუშზე, რომლებიც ნაკლებადაა შესწავლილი სამეცნიერო ლიტერატურაში. მათი კვლევა განხორციელდა 2022 წელს შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული

პროექტის („სამცხის რეგიონის ისტორიის და კულტურის ძეგლები“) ფარგლებში ორგანიზებული სამეცნიერო ექსპედიციის მიერ. ყველა მათგანის მდგომარეობა ამჟამად ძალზე ფრაგმენტულია, ამიტომ მათი დათარიღებისა და მხატვრულ-სტილური ანალიზისათვის, ისტორიული კონტექსტისა და სხვა თავისებურებების დასადგენად მომხრობილი გვაქვს დამხმარე მასალა, უმეტესად, ახალციხის მუზეუმში დაცული ქვის ფონდიდან. ესაა რეგიონის სხვადასხვა პუნქტში აღმოჩენილი ეპიგრაფიკული ძეგლები და რელიეფური ფრაგმენტები.

ქვაბლიანის ხეობის შუა საუკუნეების ქართული მონუმენტური ხუროთმოძღვრების ნიმუშებიდან გვინდა გამოვყოთ ძეგლთა ჯგუფი, რომელიც, ჩვენი აზრით, გარკვეულ ტიპოლოგიურ მსგავსებას ავლენს და, სავარაუდოდ, დაახლოებით ერთსა და იმავე პერიოდს უნდა განეკუთვნებოდეს. ყველა მათგანი განლაგებულია შუა საუკუნეების ეპოქაში მნიშვნელოვანი გზის სიახლოვეს, რომელიც სამხრეთ საქართველოსა და ქვეყნის ცენტრალური რეგიონების დამაკავშირებელ ერთ-ერთ არტერიას წარმოადგენდა. ეს მარშრუტი მონიშნულია მრავალი საფორტიფიკაციო ნაგებობითაც (ირმიჭალის (ზაზალოს), კიკიბოს, ღაღვის, აფიეთის და სხვ. ციხეები), რაც მის სტრატეგიულ ფუნქციაზეც მიუთითებს. კულტურულ-რელიგიური თვალსაზრისით რეგიონის დანიშნაურება მნიშვნელოვანწილად უკავშირდება ზარზმის მონასტრის დაარსებასა და გამოჩენილი სასულიერო პირების – სერაპიონ ზარზმელის და მისი მიმდევრების – მოღვაწეობას (ბასილი ზარზმელი, 2007, გვ. 155-180; კეკელიძე, 1974, გვ. 6-10).

ერთ-ერთი ძეგლი, რომელმაც ხსენებულ კონტექსტში მიიქცია ჩვენი ყურადღება, სოფ. გორგულის მახლობლად მდებარე შოშხოთის მონასტრის ტერიტორიაზეა შემორჩენილი. თავად მონასტერი სულ რამდენიმე კილომეტრითაა დაშორებული ზარზმას და უშუალოდ უკავშირდება მას საგანგებო ბილიკით, ასე რომ, ისტორიული წყაროების მონაცემების არარსებობის მიუხედავად, სავარაუდოა, რომ ამ ორი მონასტრის დაარსება და ისტორია მჭიდროდ იყო

დაკავშირებული ერთმანეთთან. მონასტრის ტერიტორიაზე შემორჩენილია მოზრდილი ნაგებობის ნანგრევები და ასევე XIV ს-ის დარბაზული ეკლესია. შესაძლებელია, რომ ნანგრევები სამეკლესიან ბაზილიკას წარმოადგენდა, თუმცა, სამწუხაროდ, ჩვენამდე მოღწეული ფრაგმენტები ნაგებობის თავისებურებების და მისი თარიღის შესახებ მხოლოდ ვარაუდების გამოთქმის საშუალებას იძლევა.

საკმაოდ მოზრდილი სწორკუთხა ეკლესიიდან (სურ. 1) (11,4 მX8,6 მ) დაახლოებით 1, 5 მეტრის სიმაღლეზე შემორჩენილია დასავლეთ კედლის ნაწილი. აღმოსავლეთით, საკურთხევლის კედლის რამდენიმე მეტრიანი ფრაგმენტები იმის გარჩევის საშუალებას იძლევა, რომ მთავარ დარბაზს ღრმა, ნახევარწრიული მოხაზულობის აფსიდი და ძალზე მასიური კონქი გააჩნდა. აფსიდალური დაბოლოება სავარაუდოა გვერდითა ეკლესიებშიც. მთავარი ეკლესიის სამხრეთი კედელი ასევე მეტ-ნაკლებად სახეზეა, შესაძლებელია აქედან იყო შესასვლელი კარიც, განირჩევა სამხრეთი ეკლესიის ნაშთებიც, ჩრდილოეთის კედელი კი პრაქტიკულად აღარ არსებობს. დასავლეთის კედლის ინტერიერის მხარეს შემორჩენილია რამდენიმე რიგი საპირის ქვა – კვარდატს მიახლოებული ფორმის მასიური ბლოკები. ნაგებობა ძალზე მსხვილი ქვითაა ნაგები, ასევე მსხვილია მტკიცედ შედუღაბებული ფლეთილი ქვა კედლის ბირთვში.

მონასტრის ტერიტორიაზე არსებული კიდევ ერთი, დარბაზული, ეკლესიის დასავლეთ ფასადზე სარკმლის თავზე ჩასმულ ქვაზე, რომელზეც ჯვარია ამოკვეთილი, წარწერაა: „--- / ... ა საშქენქე ბეღი მქან შქემოწიხა /... [შ](ეუნდვენ ღმეხთან“ (თ. გოგოლაძის მიხედვით) („ასაშენებელი მან შემოწიხა შეუნდვენ ღმეხთან“ (ბოჭორიძე, 1992, გვ. 83)). წარწერა XIV ს-ის ეკლესიაზე აშკარად ადრეულია და პალეოგრაფიული თვალსაზრისით, უფრო X-XI სს-ით შეიძლება დათარიღდეს. არაა გამორიცხული, რომ ის აქვე მდებარე სავარაუდო სამეკლესიანი ბაზილიკიდან იყოს გადმოტანილი.

სამეკლესიანი ბაზილიკის ტიპი მესხეთის დასავლეთი ნაწილისთვის საკმაოდ დიდი იშვიათობას წამოადგენს, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენთვის ქვაბლიანის ხეობის ტერიტორიაზე ასეთი ძეგლი ცნობილი არაა. თუმცა სამეკლესიანი ბაზილიკები გვხვდება სამცხის სხვა რეგიონებში (განსაკუთრებით – ბორჯომის ხეობაში (გოგოლაძე, 2014, გვ. 14, 19, 45, 49)). საინტერესოა, რომ ბორჯომის ხეობის მონასტრების დაარსება (ბერისსაყდრები, კვირიკენძინდა (ხოშტარია, 1985, გვ. 70-82), ჩითახევი (ხოშტარია, 1987, გვ. 9-11), ნეძვი)(მეფისაშვილი, 1963, გვ. 232-240)) გრიგოლ ხანძთელისა და მისი მოწაფეების მოღვაწეობას უკავშირდება. როგორც ცნობილია, ამ მონასტრების არქიტექტურაში ფართოდაა გავრცელებული სამეკლესიანი ბაზილიკა (ხოშტარია, 1987, გვ. 6-7). ბორჯომის ხეობაში კიდევ მრავლადაა ამ ტიპის ძეგლები და მათი უმეტესობა, არქიტექტურულ-მხატვრული თავისებურებების გათვალისწინებით, დაახლოებით IX-X სს-ით თარიღდება (მაგ., ლიკანის, ხვენის, საკირეს გიორგინძინდას ეკლესიები და სხვ.). ჰიპოთეზის სახით შეიძლება გამოვთქვათ ვარაუდი, რომ შესაძლებელია, შოშხოთის მონასტრის სამეკლესიანი ბაზილიკაც ამ ტრადიციის გარკვეული გაგრძელებაა და ის ზარზმის მონასტრის ბერების, სერაპიონ ზარზმელის მიმდევრების მიერ იყო აგებული. მით უმეტეს, როგორც სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებიდან ირკვევა, სამცხეში გადმოსულ სერაპიონს და მის ძმას, იოვანეს, თან ახლდა ოთხი ბერი პარეხიდან (კლარჯეთი), რომლიც გრიგოლ ხანძთელის და მისი მოწაფეების დაარსებულ მონასტერთა წრეს ეკუთვნოდა. ცნობილი ფაქტია, რომ შუა საუკუნეების საეკლესიო ხუროთმოძღვრების მდგრად და უნივერსალურ თავისებურებას წარმოადგენს სამონასტრო საძმოებში ხუროთმოძღვართა და ოსტატთა ორგანიზაციებისა და სამონასტრო კომპლექსების ხანგრძლივი დროის განმავლობაში აპრობირებული, „ტიპიზირებული“ არქიტექტურული პროექტების არსებობა. ოსტატთა ამგვარი ჯგუფი, რომელიც ზარზმის მონასტერში მოღვაწეობდა, დაფიქსირებულია ბასილ ზარზმელის თხზულებაში, თანაც ნახსენები არიან სხვადასხვა სპეციალიზაციის პირები

(„ხუროთმოძღვარ და ზედამდგომელ საქმისა მის გარბანელი და ორნი იგი ძმანი. . გალატოზ სახელით შუარტყლელი“ (ბასილი ზარზმელი, 2007, გვ. 167)). ოსტატთა ასეთი გაერთიანებები წლების მანძილზე არსებობდა და მრავალ მშენებლობას ახორციელებდა: ასეთი პროექტები საუკეთესოდაა მორგებული მონასტრის საჭიროებებზე და გარემოს კლიმატურ-გეოგრაფიულ პირობებზე. ამდენად, ზარზმის მონასტრის შორიახლოს, ქვაბლიანის ხეობაში, რომელიც თავისი ლანდშაფტით ბორჯომის ხეობას ძალზე უახლოვდება, კიდევ ერთი მონასტრის დაარსება და სამეკლესიანი ბაზილიკის მშენებლობის ფაქტი IX-X სს-ში საკმაოდ ლოგიკურად გვეჩვენება.

სოფ. გორგულიდან რამდენიმე კილომეტრში მდებარეობს ქვაბიჭვარის ნაეკლესიარიც (ბოჭორიძე, 1992, გვ. 138), რომელიც, ჩვენი აზრით, შოშხოთის ბაზილიკასთან საკმაოდ ახლოს მდგომ ნაგებობას უნდა წარმოადგენდეს. მდინარის ნაპირზე, მცენარეებით დაფარულ ტერიტორიაზე განლაგებული ეკლესიიდან (სურ. 2) აქაც მხოლოდ აფსიდის ფრაგმენტებია შემორჩენილი. ნახევარწრიულ კედელში თაღოვანი სარკმელია გაჭრილი, მის აქეთ-იქით თითო წრიული და თითო თაღოვანი ნიშია, სამხრეთი მხარეს კიდევ ერთი მცირე სახატეა მოწყობილი. მთავარ დარბაზს გვერდითა სათავსებიც გააჩნდა, რომელთა ხასიათზე მსჯელობა რთულია. ყოველ შემთხვევაში, თითქმის მთლიანად დანგრეულ დასავლეთ კედელზე, მის ჩრდილოეთ კუთხეში, შემონახულია გვერდითა სათავსის კამარის დასაწყისი და კონსტრუქციის კიდევ ერთი მასიური ფრაგმენტი აქვე გდია. ჩრდილოეთის სეგმენტიდან კიდევ ერთიმონაკვეთია შემონახული – აღმოსავლეთის კუთხეში კვარდატს მიახლოებული ფორმის უაფსიდო სავარაუდო პასტოფირიუმი, რომელიც თალითაა გადახურული. სათავსი ცენტრალურ ნაჭვე გაცილებით დაბალია.

აფსიდის მარჯვნივ სახეზეა სამხრეთ მხარეს მდებარე გვერდითა სათავსში გამავალი თალი – შესაძლებელია, ის სტოას წარმოადგენდა (ან თალი გვერდითი ნავის გამომყოფი თაღნარის

ნაწილი იყო?). ამრიგად, რთულია იმის გადაჭრით თქმა, ნაგებობა სამნავიან ბაზილიკას წარმოადგენდა თუ სამეკლესიანს, რომლის გვერდითა ეკლესიებში პასტოფორიუმები თუ განცალკევებული ეკვდერები იყო გამოყოფილი.

საგანგებოდ გვინდა შევეხოთ ქვაბიჯვარის ეკლესიის მდებარეობას და ისტორიული გეოგრაფიის გარკვეულ საკითხებს. ექვთიმე მთაწმინდელის „მოსახსენებელი მიმოსვლათათვის და ქადაგებათა ყოვლად ქებულისა და დიდებულისა მოციქულისა ანდრიასი“ (კობიაშვილი, 1998, გვ. 112) და „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, მოციქული ანდრია ტრაპიზონიდან (რომელსაც წყარო „მეგრელთა ქალაქს“ უწოდებს) გადასულა ქართლში, ადგილში სახელწოდებით „დიდ-აჭარა“, სადაც ღვთისმშობლის ხელთუქმნელი ხატი დაასვენა და ქრისტიანობა იქადაგა; შემდგომი მისი მარშრუტი, „ქართლის ცხოვრების“ თანახმად, ასეთია: ანდრია „წარმოემართა და გარდამოვლო მთა, რომელსა ეწოდების რკინისჯუარი, და თქმულ არს, ვითარმედ ჯუარი იგი თვთ ნეტარისა ანდრიას მიერ აღმართებულ არს“, შემდეგ ოძრხეს ხევი, სამცხის საზღვრები, რის შემდეგაც „წარმოემართა და მოინია აწყვერს“ (ქც, 1955, გვ. 39-43). როგორც ვიცით, აჭარა და სამცხე ჯერ კიდევ ფარნავაზის დროიდან ოძრხეს საერისთავოში იყო გაერთიანებული (ქც, 1955, გვ. 24). გავრცელებული მოსაზრების თანახმად, წყაროში ნახსენები დიდ-აჭარა დღევანდელი ხულოს მუნიციპალიტეტის სოფ. დიდაჭარაა. დ. ბერძენიშვილის მიხედვით, „სოფლიდან კარგად ჩანს გოდერძის უღელტეხილით სამცხეს მიმავალი გზა. ყოფილა მეორე გზაც, რომელიც რკინისჯვრის მთაზე ადის, იქიდან კი სამცხისა და იმერეთისაკენ დაეშვება... დიდ-აჭარიდან წამოსულ ანდრიას უნდა გავვლო ირემაძეები, საციხური, აგარა, ღორჯომი, ცივწყაროს მთა, ქვაბისჯვარი, მამლის მთა“ (ბერძენიშვილი, 2009, გვ. 132-133). გზა კარგად იკითხება თანამედროვე რუკაზეც. ჩვენი აზრით, ჩვენ მიერ აზომილი ძეგლი – ქვაბიჯვარის ნაეკლესიარი – სწორედ ამ მარშრუტის ერთ-ერთ პუნქტშია აგებული. შესაძლებელია, რომ იმ მასშტაბურ სააღმშენებლო საქმიანობაში, რომელიც

გააზრებულად მიმდინარეობდა აღნიშნულ ტერიტორიაზე IX-X სს-ში (მის იდეოლოგიურ ცენტრს ზარზმის მონასტერი წარმოადგენდა), ქვაბიჭვარი ერთ-ერთი ის ეკლესიაა, რომლის საშუალებით მონიშნული იყო ისტორიულ-რელიგიური თვალსაზრისით გამორჩეული ეს მარშრუტი.

სოფ. იჯარეთი შოშხოთის მონასტრიდან მხოლოდ 5 კმ-ში მდებარეობს. ქვაბლიანის ხეობის ბაზილიკურ და დარბაზულ ეკლესიებს შორის, რომლებიც აშკარად მსგავსი ძეგლების ჯგუფს ქმნის არქიტექტურული თავისებურებებიდან გამომდინარე და, სავარაუდოდ, ყველა დაახლოებით IX-X სს-ით თარიღდება, ერთ-ერთი ყველაზე მასშტაბური სწორედ იჯარეთის ეკლესია ჩანს (სურ. 3). ძეგლი კიდევ იმითაა ღირშესანიშნავი, რომ ის საკმაოდ მსხვილი კომპლექსის ნაწილია: კომპლექსში შედის ასევე საძვალე, გალავანი, ორსართულიანი სამრეკლო (მეორე სართული ამჟამად აღარ არსებობს), რომლის უახლოეს პარალელს, ჩვენი აზრით, დმანისის სიონის კარიბჭე წარმოადგენს.

თავად დარბაზული ეკლესიიდან მნიშვნელოვან სიმაღლეზე მხოლოდ კონქის კედელია შემორჩენილი. აქაც, როგორც თითქმის ყველგან ქვაბლიანის ხეობაში, ერთნაირ სურათს ვხედავთ, რომელიც ტაო-კლარჯეთის რეალობას გვაგონებს, სადაც ყველა ეკლესია პრაქტიკულად გაძარცვულია, პერანგის ქვები ამოგდებულია ბუდეებიდან და წაღებულია. შემორჩენილია საკურთხევლის კედლის ნაწილი და კონქი თითქმის ზენიტამდე, ასევე სახეზეა სამხრეთ და დასავლეთ კედლის ნაშთები. აფსიდში განირჩევა თაღოვანი სარკმლის მოხაზულობა და მცირე ნიშები მის აქეთიქით. სავარაუდოდ, იჯარეთის ნაეკლესიარი დარბაზული ნაგებობა ყოფილა, რომელსაც სამხრეთით ეკვდერი ჰქონდა. გ. ბოჭორიძის მოგზაურობის დროს ჯერ კიდევ შეიძლებოდა ამ მინაშენის გარჩევა; მკვლევარი ასევე აღწერს ეკლესიის აღმოსავლეთით მდებარე აკლდამას, რომლის კამარაც უკვე იმ დროს ჩამტვრეული იყო (ბოჭორიძე, 1992, გვ. 79). აფსიდის კედელი ჩრდილოეთის მხარესაც უხვევს, შესაძლებელია, თავდაპირველად აქაც დამატებითი სათავსი

იყო. შენობის ფრაგმენტების ზედაპირული დათვალიერებისა და ანალიზის საფუძველზე, სამწუხაროდ, პრაქტიკულად შეუძლებელია რაიმეს აღნიშნვა, ამ რამდენიმე ზოგადი არქიტექტურული თავისებურების გარდა.

აღსანიშნავია საინტერესო არტეფაქტის არსებობა – ესაა ფილა ახალციხის მუზეუმის კოლექციიდან, რომელიც აქ იჯარეთიდან გადმოუტანიათ 1972 წელს. ზევიდან მომრგვალებული ფორმის ქვაზე ამოკვეთილია ტოლმკლავა ჯვარი, ხოლო მის ქვემოთ – წარწერა **(„ქვისზე მოიხსენე სული.....“)**, რომელსაც ვ. სილოგავა X ს-ით ათარიღებს (სილოგავა, 2000, გვ. 26). ამრიგად, ჩვენი აზრით, იჯარეთის ეკლესია ასევე შეიძლება IX-X სს-ის ნიმუშს წარმოადგენდეს. თუ ჩვენი მოსაზრება მართებულია, ძეგლი შეიძლება შოშხოთისა და ქვაბიჯვარის ნაეკლესიარებთან ერთად გარკვეულ ბმაში განვიხილოთ. რთულია გადაჭრით იმის მტკიცება, თუ რომელ არქიტექტურულ ტიპს განეკუთვნება იჯარეთის ეკლესია. შესაძლებელია, რომ ის სამეკლესიანი ბაზილიკაც ყოფილიყო, მაგრამ ჩვენი აზრით, უფრო სავარაუდოა, რომ ეს მოზრდილი დარბაზული ნაგებობაა სამხრეთით მიშენებული ეკვდერით კორპუსის მთელ სიგრძეზე.

უაღრესად საინტერესო მასალა გამოვლინდა ქვაბლიანის მარცხნივ ოქროსციხის სიახლოვეს მდებარე სოფ. შოყას სასაფლაოს ტერიტორიაზე არსებული დარბაზული ეკლესიის კვლევისას (სურ. 4). ნაგებობის პერიმეტრის კედლები მეტ-ნაკლებად შემონახულია, მთლიანად ჩამოქცეულია კამარა. შესასავლელი სამხრეთიდანაა, თითო თაღოვანი სარკმელი – აფსიდში და დასავლეთ მხარეს. საკურთხეველში არსებულ სარკმელს შერჩენილი აქვს რკალისებრად გათლილი ბლოკი. პერანგის ქვები თითქმის მთლიანად ჩამოცლილია და გარეთ ყრია, მხოლოდ კონქშია შემორჩენილი საკმაოდ მსხვილი, კარგად მორგებული საპირე წყობა და კედელში ჩატანებული კერამიკული ქურჭელი. ასევე მასიური ბლოკები ახასიათებს საფასადო მოპირკეთებას. აქვე დევს სარკმლის ლილვებიანი მოჩარჩოების ფრაგმენტი, რომე-

ლიც აღმოსავლეთის სარკმელს ეკუთვნის, აღმოჩნდა ასევე ქვა დასავლეთის სარკმლის გაფორმების კომპოზიციით – მასზე გამოსახულია ვოლუტებით შემკულ კვარცხლბეკზე მდგომი ჯვარი. ჯვარს თავზე თაღოვანი მოჩარჩოება მიუყვება, რომლის ბოლოები გაშლილი ფრთებისმაგვარი დეკორითაა გაფორმებული, ხოლო ზევით კიდევ ერთი მომცრო ტოლმკლავა ჯვარია. ეკლესიის არქიტექტურული თავსებურებები, სამშენებლო ტექნიკა და დეკორატიული გაფორმება ასევე არ ეწინააღმდეგება ძეგლის IX-X სს-ით დათარიღებას.

კიდევ ერთი ნიმუში, რომელიც შეიძლება მოცემულ კონტექსტში იყოს განხილული, ქვაბლიანის მარცხენა ნაპირზე მდებარე პატარა სმადას დარბაზული ეკლესიაა. შენობა მაღალ პლატოზეა აღმართული, საიდანაც არაჩვეულებრივი პანორამა იშლება მიმდებარე ტერიტორიაზე. რესტავრაციის შედეგად, სამწუხაროდ, ფასადებს თითქმის დაკარგული აქვს პირვანდელი სახე. საარქივო ფოტოებიდან ჩანს, რომ შენობა მთლიანად გაძარცვული იყო, პერანგის ქვები – ჩამოცლილი, მხოლოდ სამხრეთის შესასვლელის თავზე შერჩენილი იყო მასიური ტიშპანის თაღოვანი მოხაზულობა და ალაგ-ალაგ – სადად გაფორმებული კარნიზის ქვები. ინტერიერის დეტალები – მასიური პროფილირებული კაპიტელები პილასტრებზე და თაღების ქუსლებზე (მათ შორის ერთი – ვერტიკალურად დაღარული), მძლავრი საბჯენი თაღები, მათი ოდნავ ნალისებრი ფორმა (ეს განსაკუთრებით აფსიდისპირა თაღს ეხება), კონქის წყობის თავისებურებები, კედლის წყობა, რომელიც მსხვილი ბლოკებისგან შედგება, თაღოვანი სარკმლების ფორმა (ქვევით ოდნავ გაგანიერებული, შიგნიდან გაფართოებული), თავისუფალი, ფართო, ერთიანი სივრცის შეგრძნება – ჩვენი აზრით, ასევე X ს-ზე უნდა მოუთითებდეს.

ახალციხის მუზეუმში ინახება ბალავრის ქვა პატარა სმადადან (სურ. 5). მასზე ამოკვეთილია რელიეფური ჯვარი. ჯვარი ჩასმულია თაღოვან მოჩარჩოებაში, რომელიც ორი ლილვისგან შედგება, ლილვები პატარა კოლონებს ეყრდნობა. კოლონების თავები კო-

რინთული კაპიტელების სახითაა გაფორმებული, თაღის მოყვანილობა ოდნავ ნალისებრია, ხოლო ჯვარს, საწინამძღვრო ჯვრების მსგავსად, ბურთულის ფორმის სახელური აქვს. ჯვრის მკლავებს ქვეშ ამოკვეთილია ტრადიციული ფორმულა **„ჯვაჰი ძღევაჲ“**. თაღს გარედან მოუყვება 1465 წლით დათარიღებული მსხვილი ასომთავრული წარწერა: **„ქოხონიკონს ხმე ამ ეკდესიისა აღმშენებელსა ეხისთავის შაბუხის ძის მაწყვეხედ მთავაჲჰისკოპოსს შიოს და მშობედთა მისთა შეუნდოს ღმეხითა“** (სილოგავა, 2000, გვ. 20). თაღის შიგნით არსებული სააღმშენებლო წარწერა კი, სავარაუდოდ, IX-X სს-ისაა: **„სახედითა ღმითისაჲთა. აღეშენა ესე წმიდაჲ ეკდესიაჲ იოვანე მაწყვეხედ ეპისკოპოზისა ცუღკუესისა ზეობასა. ქხისგე, განუსუენე სუღსა მშობედთა მისთასა“** (სილოგავა, 2000, გვ. 20). ნიმუში მუზეუმში 1985 წელს შევიდა. შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ იოვანე მაწყვერელის სააღმშენებლო წარწერა პატარა სმადას სწორედ ჩვენ მიერ აღწერილი ეკლესიიდანაა. როგორც ვთქვით, ნაგებობის შემორჩენილი ნაშთების ანალიზი არ ეწინააღმდეგება IX-X სს-ით დათარიღებას. თავად წარწერის თარიღი, ჩვენი აზრით, მეტი ალბათობით, X ს-ის შუახანებით შეიძლება დაკონკრეტდეს, მისი შინაარსიდან გამომდინარე: ქტიტორი ახსენებს სუვერენს („ცუღკუესისა ზეობასა“), როგორც ჩანს, ვინმე ადგილობრივ ფეოდალს. ნაკლებად სავარაუდოა, რომ XI ს-ში მას არ მოეხსენებინოს გაერთანებული საქართველოს მეფე, ხოლო IX ს-ში – ქართველთა მეფე ან ჩორჩანელთა საგვარეულოს წარმომადგენელი. X ს-ის შუა ხანებში კი ქართველთა მეფის ძალაუფლება სამცხის ამ ნაწილში წმინდა ნომინალურია და, ამდენად, ლოგიკურია სააღმშენებლო წარწერაში ადგილობრივი, ჩვენთვის ნაკლებად ცნობილი ფეოდალის მოხსენიება. X ს-ზე მოუთითებს, ჩვენი აზრით, რელიეფზე მოცემული თაღოვანი მოჩარჩოების ოდნავ ნალისებრი ფორმაც და აკანთის დეკორის სტილიზაციაც. იოვანეს წარწერა და რელიეფი ალბათ თანადროულია, რადგან ორი სტრიქონი ძალზე მოხერხებულად მიჰყვება თაღის პროფილსა და მის ქვეშ სიბრტყეს.

ღალვი შუა საუკუნეების ნასოფლარია ჩორჩანის თემში, მდ. ღალვისხევის საიხლოვეს, რომელიც ქვაბლიანის შენაკადს წარმოადგენს. ზედა ღალვის ტერიტორიაზე აღმოჩენილი ტრაპეზის ქვა წარწერით „წმიდაო ეკლესიაო, შეიწყადე მონა შენი ქონქობაჲ“, რომელსაც ვ. სილოგავა X ს-ის შუა წლებით ათარიღებს (სილოგავა, 2000, გვ. 21-22) (სურ. 6). თავად ეკლესიისაგან ამჟამად თითქმის აღაფერია დარჩენილი, თუმცა დ. ბერძენიშვილის ალბომში შემონახულია ფოტოსურათი, რომელზეც აღბეჭდილია გრებილილივებიანი სარკმლის თავსართის ფრაგმენტი ამ ნაგებობიდან.

ვ. სილოგავას თქმით, ტრაპეზის ქვის წარწერაზე ასომთავრულის გვერდით, ზოგან, ნუსხური მოხაზულობის ასოები ფიქსირდება, რაც არქაულობის ნიშანია, ისევე, როგორც წარწერის ორთოგრაფია, დაქარაგმების სტილი და მიმართვის ობიექტად ეკლესიის დასახელება, რაც VII-X სს-ის ეპიგრაფიკული ძეგლებისათვისაა დამახასიათებელი (წრომის სტეფანოს ვიბატოსის, ატენის სიონის ფრესკული (885) და სხვ. წარწერები). იშვიათია ასევე მსგავსი შინაარსის წარწერის განთავსება ტრაპეზის ქვაზე და საერთოდ საკურთხევლის ნაწილში (ასეთი მხოლოდ ორი შემთხვევაა ცნობილი – ოლთისისა და ფიის ეკლესიების საკურთხევლის ქვები) (სილოგავა, 2000, გვ. 22).

თავად ტრაპეზის ქვის გაფორმების თავისებურებები საყურადღებოდ გვეჩვენება. მასზე გამოკვეთილია ორი შეწყვილებული სვეტი ნახევარწრიული ფორმის კაპიტელებით, რომელთა შორის ხარის თავია გამოსახული. ფორმა საკმაოდ მასიური და მოცულობითია, აშკარად ჩანს ცხოველის სტილიზებული ყურები და დეკორატიული დეტალი შუბლზე, რქებს შორის. რქებს რკალისებრი ფორმა აქვს, რომელიც თითქოს იმეორებს კაპიტელების მოხაზულობას და რიტმს. ქართულ სინამდვილეში ხარის თავების გამოსახულება ეკლესიებში მხოლოდ ძალზე არქაულ ძეგლებზე გვხვდება, როგორებიცაა ბოლნისის სიონი, სვეტიცხოველი, ბანას ტაძარი. უახლოეს ანალოგიას ამ შემთხვევაში ბანას ტაძარი წარმოადგენს, სადაც ხარის თავი, ღალვის ტრაპეზის ქვის მსგავსად, კაპიტელის

ელემენტადაა გამოყენებული. ამრიგად, სავსებით შესაძლებელია, ტრაპეზის ქვა უფრო ადრეულიც იყოს, ვიდრე წარწერა. მით უმეტეს, რომ არაა აუცილებელი, წარწერა ტრაპეზის თანადროული იყოს და ის შეიძლება მოგვიანებითაც გაეკეთებინათ. სამწუხაროდ, ზედა ღაღვის ეკლესიის არქიტექტურული დეტალები თითქმის განადგურებულია და ჩვენ მოკლებული ვართ არგუმენტებს ამ მხრივ, ასევე არ შეგვიძლია იმის დაზუსტება, თუ რომელ ეკლესიას ეკუთვნოდა მუზეუმში დაცული ტრაპეზი, მაგრამ წარწერის მიხედვით შეგვიძლია დანამდვილებით ვთქვათ, რომ X ს-ში ამ ტერიტორიაზე არსებობდა ეკლესია. ხოლო თუ ჩვენი მსჯელობა ტრაპეზის ქვის სტილური თავისებურებების შესახებ სწორია, შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ ეს ნაგებობა კიდევ უფრო ადრინდელ ხანშიც აშენებულიყო.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბასილი ზარზმელი. ცხოვრება და მოქალაქობა ღმერთ-შემოსილისა ნეტარისა მამისა ჩუენისა და სერაპიონისი. მეცნიერულად დადგენილი ტექსტი ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. ზარზმა, რედ. რ. მეტრეველი, თბილისი: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 2007, გვ. 155-180.

ქართლის ცხოვრება I, ს. ყაუხჩიშვილის გამოც. თბილისი: „სახელგამი“, 1955.

ბერძენიშვილი, დ. (2009). წმინდა ანდრია მოციქულის ნაკვალევი საქართველოში. ანდრია პირველწოდებულის ნაკვალევზე, რედ: დ. მუსხელიშვილი, თბილისი: „საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიასთან არსებული ქრისტიანული კვლევის საერთაშორისო ცენტრი“, 123-140.

ბოჭორიძე, გ. (1992). მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, თბილისი: „მეცნიერება“.

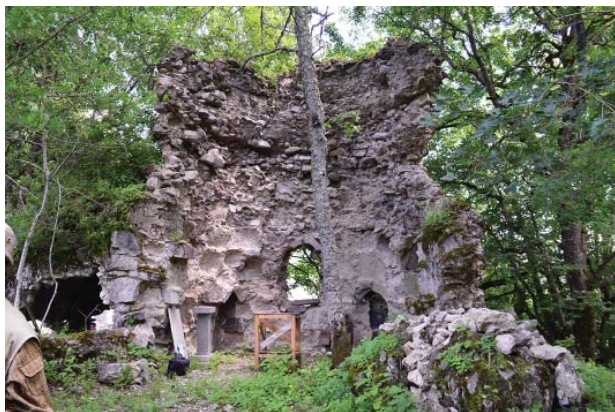
გოგოლაძე, თ. (2014). ბორჯომის ხეობის ისტორიული და ხუროთმოძღვრული ძეგლები (გზამკვლევი), თბილისი: „უნივერსალი“.

- კეკელიძე, კ.** (1974). ცხოვრება ღირსისა მიქელ პარეხელისა (მონტაჟი გრიგოლ ხანძთელისა და სერაპიონ ზარზმელისა ცხოვრებათა მონაცემებისა), „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, ტ. 13, თბილისი: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 6-10.
- კობიაშვილი, მ.** (1998). ანდრია პირველწოდებულის „მიმოსვლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, „ლიტერატურული ძიებანი“, XIX, თბილისი: „შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის გამოცემა“, 105-116.
- მეფისაშვილი, რ.** (1963). გრიგოლ ხანძთელის მონაფეთა სააღმშენებლო მოღვაწეობა ქართლში, „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, № 4, თბილისი: „მეცნიერება“, 232-240.
- სილოგავა, ვ.** (2000). სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმის ქართული ეპიგრაფიკული ძეგლები, კატალოგი-გზამკვლევი, ახალციხე: „ახალციხის მუზეუმის გამოცემა“.
- ხოშტარია, დ.** (1985). კვირიკენმინდის ადგილმდებარეობის საკითხისათვის, „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების სერია“, № 1, თბილისი: „მეცნიერება“, 70-82.
- ხოშტარია, დ.** (1987). IX-X საუკუნეების ხუროთმოძღვრული ძეგლები ბორჯომის ხეობაში, საკანდიდატო დისერტაციის ავტორეფერატი, თბილისი: ხელნაწერის უფლებით.

სურ. 1. შოშხოთის მონასტრის ნაეკდესიაჲი
და წახწეჲა დახბაზუდ ვკდესიაზუ



სურ. 2. ქვაბიჯვახის ნაეკდესიაჲი



სურ. 3. იჭახეთის ნაეკდესიაჰი



სურ. 4. შოყას სასაფლაოს ეკლესია





სურ. 5. ბაღავის ქვა პატიოსანი სმადან



სურ. 6. ტაძრის ქვა ზედა ლავიდან



ქართულ-სომეხთა პოლემიკა დოგმატურ-
ლიტურგიკულ საკითხებზე XVIII საუკუნეში

GEORGIAN-ARMENIAN POLEMIC ON DOGMATIC
AND LITURGY IN XVIII C.

ნათია ჩანტლაძე

NatiaChantladze

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: ქართულ-სომხური ურთიერთობები,
თეოლოგიური პოლემიკა, XVIII ს.

Keywords: Georgian-Armenian relationships, theological polemic,
XVIII c.

At the turn of the 6th & 7th centuries, a split occurred between Georgian-Armenian churches which changed a lot in the relationships of the neighboring people. One of the consequences, which kept coming up was that Georgians and Armenians started polemics about the topics of faith. Polemical works about dogmatic-liturgical topics were created whenever these two countries would become especially close to each other, whenever, due to political circumstances, they were forced to basically co-exist and act as a single kingdom. It is important to distinguish dogmatic-liturgical topics about which Georgian and Armenian Churches disputed and in which unresolvable obstacles, which excluded any chance of unity between the two Churches, were manifested.

In this paper, we have studied 18th century Georgian and Armenian polemical literature, in particular, Anton Bagrationi's „*Mzametq'veleba*“, Gevorg of Gori's collection of Questions and Answers and Łazar Džahkeć'i's „*Draxt c'ankali*“ and compiled the dogmatic-liturgical topics discussed in them as follows – topics, which after the Schism are always a subject of dispute between Georgian and Armenian Churches no matter the period, topics which used to be a subject of dispute in the past, but not anymore in the 18th century, topics which used to be often disputed, but then were forgotten and later came up again in the 18th century, topics about which the dispute started during the 18th century.

After analyzing these groups, we came to a number of conclusions:

- The liturgical rules of the Churches vary and new rule appears or the existing one disappears not only in accordance with the changes in dogmatics, but also according to particular historical events or particular person's wishes;
- The polemic literature contains unique data for Church divine service history, which cannot be found in other texts;
- The dispute about abovementioned topics gets heated when, due to the political and social context, one Church feels the pressure and influence from the other side. For the entirety of the 17th and

18th century Georgians and Armenians were thinking of some kind of union as they were not able to handle common enemies on their own; Georgians and Armenians had different models of this unity. For example, the idea of unification of Georgian and Armenian Churches was at the core of Erekle the Second's religious policy, as in his opinion, their falling out had only strengthened the enemy and now, in order to link them together again, it would be enough for both sides to agree to forget some „unnecessary and useless rituals“; Meanwhile, in this period, Georgia was much stronger from a political and military point of view; In the second half of the 18th century despite the highest number of Armenians living in Georgia who managed to keep their confession, they've almost forgotten not only their native language, but cultural heritage as well, due to ignorance of Armenian writing the Armenian clergy wasn't able to maintain liturgy properly in their churches. Obviously, these factors forced the Armenian Church to take necessary steps to defend its identity and so, around this time, bi-lingual manuscripts were created, where Armenian text is presented by Georgian transcription, theological treatises, Prayers, Questions, didactic and polemical works were translated from Armenian to Georgian so that Armenian clergy could preach to, explain and remind their parish (which can read Ecclesiastical Literature in Georgian and can listens to the divine service also in Georgian) not to forget Armenian Church Faith and traditions. Gevorg of Gori's collection is one of this kind of works which he has written abroad in order to send to Georgia. Another historical reality must be taken into account here, – in the abovementioned period Georgian population also was changing its faith – adopting Armenian Dogma – mostly, this happened when they tried to engage with trade activities and when Armenian merchants would buy Georgian orthodox serfdoms! It makes us think that the collection of Gevorg of Gori might have had an ulterior aim – in

particular, it might have been an attempt to convince Georgian people about the superiority of Armenian faith and to make them leave their own Church (*"... translated from the language of Armenians to the language of Georgians by Gevorg of Gori, the unworthy Vardapet for the benefit of the children of the church of Armenia, for those who do not understand the language of Armenians..."* – writes the author of the collection in one of his colophons and in our opinion, this refers to the Armenians which have adopted the Georgian as their native language and to those Georgians who are ready to change their faith for the benefit of the Armenian Church or have already done so). Maybe this is the reason as to why Anton feels it necessary to write „*Mzametq'vleba*"?! In any case, when the king and public leaders of the nation think about the unification of Georgians and Armenians while keeping in mind their political-economic needs and are seeking out ways to achieve this unification, including the strategy of unifying through religion, the Churches themselves reinforce this by publicly announcing the impossibility of this union and of overcoming of the contradictions established during the centuries;

- Dispute over Dogmatic-Polemical topics between Georgian and Armenian churches enriched their knowledge of each-other's churches' Dogmas and divine services and refined the opponents' theoretical and rhetorical mastery.

ქართულ-სომხური საეკლესიო განხეთქილება VI-VII საუკუნეების მიჯნაზე მოხდა და მისი გამოცხადილი ერთგვარ წითელ ზოლად გასდევდა ამ ორი ხალხის ურთიერთობებს საუკუნეთა განმავლობაში, ხშირად კი ამ ურთიერთობათა ხასიათის განმსაზღვრელიც ხდებოდა. მიუხედავად ამისა, სქიზმის ისტორიას თუ თვალს გადავავლებთ, დავინახავთ, რომ განხეთქილების შემდგომ ქართველები და სომხები გამუდმებით როდი კამათობდნენ სარწ-

მუნობრივ საკითხებზე. პოლემიკური ნაშრომები ყოველთვის გარკვეულ პირობებში წარმოიქმნებოდა ხოლმე და ემთხვეოდა ამ ორი ერის განსაკუთრებით დაახლოების ეპიზოდებს, როდესაც ისინი პოლიტიკური მოვლენების შედეგად პრაქტიკულად ერთ სახელმწიფოდ თანაცხოვრების აუცილებლობის წინაშე დგებოდნენ. ასე იყო ბაგრატ IV-ის დროს, სომეხ ბაგრატუნთა კავკასიაში დომინირების პერიოდში, დავით აღმაშენებლის მეფობაში, თამარ მეფის დროსა და თეიმურაზ II-ისა ერეკლე II-ის მმართველობაში.

XII-XIII საუკუნეების მიჯნის სომეხი მოღვაწის, მხითარ გოშის, ტრაქტატზე „ქართველთათვის“ მუშაობის დროს გამოიკვეთა ერთი საინტერესო თემა: დოგმატურ-პოლემიკურ საკითხთა რაობა, რაც საკამათოდ იქცა ქართულ და სომხურ ეკლესიებს შორის საუკუნეთა განმავლობაში. მასში იყო კიდევ მანიფესტირებული ის შეურიგებელი წინააღმდეგობები, რომელთა დაძლევაც შეუძლებელი ჩანდა, რაც, თავის მხრივ, გამორიცხავდა ამ ეკლესიათა ნებისმიერი სახის ერთობას. მაშინვე სავსებით ცხადი გახდა ისიც, რომ ამ საკითხთა ჩამონათვალი საკმაოდ ცვალებადია, რომ კონფესიური დავის სხვადასხვა ეტაპზე რიგი საკითხები კარგავენ აქტუალობას ან, პირიქით – მოიპოვებენ და არის ისეთი საკითხებიც, რომელთა მნიშვნელობაც არასოდეს იცვლება, თუმცა შეიძლება გადახალისდეს მტკიცებულებათა ბაზა (იხ. მხითარ გოში, 2012, გვ. 42-55). მართალია, ყოველთვის ცხადი არაა ამ ცვლილებათა კონკრეტული მიზეზები, მაგრამ ძალიან საინტერესო კია.

როგორც აღვნიშნეთ, პოლემიკა მწვავედებოდა განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ქართველები და სომხები ამა თუ იმ მიზეზის გამო პრაქტიკულად ერთ სახელმწიფოდ, ერთი მეფის მმართველობის ქვეშ ცხოვრობდნენ და მორიგი ასეთი პერიოდი XVIII ს-ში დადგა. თეიმურაზ II-ისა და ერეკლე II-ის მმართველობის ქვეშ გაერთიანებული ქართლ-კახეთის სამეფო ამიერკავკასიაში ყველაზე ძლიერი პოლიტიკური ერთეული გახდა და „თითქმის მთელი აღმოსავლეთი ამიერკავკასია თავის პოლიტიკურ კონტროლს

დაუქვემდებარა (ერევნის, განჯისა და ნახიჭევნის სახანოები)“ (მაისურაძე, გ. 1984. გვ. 326). გამოჩენილი სომეხი მოღვაწეების მხრიდან (იოსებ ემინი, „მადრასის ჯგუფი“, შაამირ შაამირიანი) ერეკლეს წინაშე არაერთხელ გამოითქვა ერთიანი ქართულ-სომხური სამეფოს შექმნის იდეა. სწორედ ამ დროს სომხური მოსახლეობის რაოდენობამ საქართველოში ყველაზე მაღალ მაჩვენებელს მიაღწია. ასეთ ფონზე კი, როგორც მოსალოდნელი იყო, ქართველებსა და სომხებს შორის განახლდა კამათი სარწმუნოებრივ საკითხებზე, რომლებიც მოიცავდა, ერთი მხრივ ანტონ კათოლიკოსის თხულებებს „მზამეტყველება“ – დაიწერა 1750-1752 წწ-ში (ანტონ I, 1892) და „წყობილსიტყვაობა“ – დაიწერა 1762-1768 წწ-ში (ანტონ ბაგრატიონი, 1980) და, მეორე მხრივ, სომეხი ავტორის, გევორგ გორელის, კითხვა-მიგებათა წიგნს (H-2809. კრებული, XVIII ს.). თემა აქტუალური რჩებოდა XIX საუკუნეშიც, როდესაც „მზამეტყველება“ დაისტამბა თბილისში 1892 წელს პეტრე კარბელოვის რედაქტორობით. „საქაჩთვედოს ეკკლესიის სამღვდელთებისათვის წიგნი ესე „მზამეტყველება“ შეადგენს ძვიხფას განძსა; იგი უცილობედად უნდა შეიქმნეს საყოვედღეო საკითხავად, რათა რაოდენთამე აღიჭურვოს საბრძოლველად კარს-მომდგარ ურწმუნოებასთანა და განდიდებულ-თავ-გასულ სომეხ-ლათინთა სამღვდელოებასთან“, – ვკითხულობთ რედაქტორის წინასიტყვაობაში (ანტონ I, 1892, გვ. I). აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მხითარ გოშის შემდგომ პერიოდში (XIII-XVIII სს) გევორგ გორელის შედგენილი კრებული არ ყოფილა ერთადერთი, რომელშიც სომეხთა ეკლესია თავის პოზიციას აყალიბებდა. სომეხ თეოლოგებს არა მხოლოდ ქართველებთან უწევდათ კამათი თავიანთი მრწამსის გამო, ისინი აგრეთვე ეპაექრებოდნენ ბერძენ მართლმადიდებლებს, რომის კათოლიკეებს, ლუთერანებს და მაჰმადიანებსაც კი, რის შედეგადაც საუკუნეების განმავლობაში მათ დაამუშავეს საკმაოდ მწყობრი არგუმენტაცია სომხური ეკლესიისათვის დამახასიათებელი და მის სხვათაგან განმასხვავებელი დოგმატური პოზიციის თუ ლი-

ტურგიკული წესების დასაცავად. მხითარ გოშის შემდგომ ასეთ ნაშრომთა რიგში შეიძლება გამოვყოთ სტეფანოს ორბელიანის „სიტყვისგება ორბუნებიანთა წინააღმდეგ“ (1302 წ.), გრიგოლ ტათეველის „კითხვათა წიგნი“ (XIV-XV სს-ის მიჯნა), იოანე არქუშელის „ჟამისწირვის განმარტება“ (1717 წ.), ლაზარე ჯაჭუკელის „სანადელი სამოთხე“ (1735 წ.) და სხვა. ჩვენი კვლევისთვის გევორგ გორელის ნაშრომი ანტონის „მზამეტყველებასთან“ შესაპირისპირებლად იმიტომ გამოვარჩიეთ, რომ მხითარ გოშის მსგავსად თავის იდეოლოგიურ ოპონენტებად უშუალოდ ქართველებს მხოლოდ ის ასახელებს; სხვა ავტორები კი ზოგადად ორბუნებიანთა წინააღმდეგ გამოდიან და ქართველებს მხოლოდ გაკვრით, რიგ ისტორიულ რეალებთან დაკავშირებით თუ ახსენებენ (მაგ. სომხეთში გამართული ადგილობრივი კრებები და ქართველების მათზე დასწრების საკითხი; კათოლოკოს აბრაამ ალბათანელის მოღვაწეობის დროს ქართველთა განყოფა სომეხთაგან (იხ. ჯაჭუკელი, ლ. 1735. გვ. 323, 587)) მაშინ, როცა გევორგი სომხეთის ეკლესიის სწორედ საქართველოში მცხოვრებ სამწყსოზეა ორიენტირებული, მისი აღჭურვა სურს შესაბამისი ცოდნით, რომ სომეხმა საეკლესიო პირებმა არ წააგონ ქართველებთან პაექრობა და სომხურმა თემმა საქართველოში შეინარჩუნოს თავისი იდენტობა, თუმცა ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ნაშრომში ვითვალისწინებთ ლაზარე ჯაჭუკელის თხზულებასაც, რომლითაც ორივე ავტორი აქტიურად სარგებლობს – ანტონი იყენებს, როგორც ძირითად საინფორმაციო წყაროს სომეხთა მრწამსის, სომეხი საეკლესიო მოღვაწეების, სამწერლობო ტრადიციისა და წეს-ჩვეულებების შესახებ და, იმავდროულად, მთავარ იდეოლოგიურ ოპონენტად წარმოადგენს, ხოლო გევორგი ეყრდნობა, როგორც სტრუქტურულ მოდელს თავისი ნაშრომის ასაგებად (მის მიერ წყაროდ დასახელებულ ავტორთაგან პოლემიკური კითხვა-მიგება მოსწავლისა და მოძღვრის გასაუბრების ფორმით მხოლოდ ლაზარესთან გვხვდება) და სანდო წყაროს მსჯელობისა და არგუმენტაციისათვის.

წინამდებარე ნაშრომში შევეცდებით დავახასიათოთ XVIII ს-ში ქართულ და სომხურ ეკლესიებს შორის მიმდინარე სარწმუნოებრივი დავა, წინა კვლევის შედეგების გათვალისწინებით (იხ. მხითარ გოში, 2012, გვ. 42-55), გამოვავლინოთ ის ახალი დოგმატური და ლიტურგიკული საკითხები, რომლებზე კამათიც უკვე ამ ეპოქაში დაიწყო, გამოვკვეთოთ ის საკითხები, რომლებიც კვლავაც დარჩა საკამათო ქართულ და სომხურ ეკლესიებს შორის და ცალკე გამოვყოთ ისინი, რომლებმაც ამ დროისათვის დაკარგეს აქტუალობა.

ჯერ ჩამოვთვლით იმ საკითხებს, რომლებიც უკვე XII საუკუნისათვის გამოიკვეთა, როგორც ქართულ-სომხური ეკლესიებისთვის მუდმივად საპაექრო:

- მსოფლიო და ადგილობრივი საეკლესიო კრებებისადმი დამოკიდებულება – მართალია, XVIII საუკუნისათვის სომეხმა თეოლოგებმა პირველ სამ კრებასთან ერთად VII მსოფლიო საეკლესიო კრების ღირებულებაც გადააფასეს და სომეხთა ეკლესიისათვის საფრთხის შემცველად აღარ განიხილავენ, მაგრამ აღიარებულ კრებათა რიცხვში მაინც არ შეაქვთ;
- სომეხ-ქართველთა საეკლესიო განხეთქილება – ამ საკითხზე სპეციალურად არცერთი მხარე აღარ ამახვილებს დიდად ყურადღებას, რადგან მოცემული პერიოდისათვის ეს უკვე მიღებული ფაქტია და ჩანს, აღარავინ ფიქრობს, რომ ეს ვითარება შეიძლება შეიცვალოს, რომ ჩვენი ეკლესიების შეერთება შესაძლებელია, განსხვავებით მხითარ გოშისგან, რომელიც ხაზგასმით აღნიშნავს – შეერთება შეუძლებელია! (მხითარ გოში. 2012. გვ. 86, 87), შესაბამისად, გვეორგ გორელი საერთოდ თავს არიდებს ამ ისტორიის გადმოცემას, ლაზარე ჯაჭუკელი კი მოკლედ ჰყვება, რომ კირონ ქართველთა კათოლიკოსის ნებით გამოუყვანენ ქართველები სომეხებს და ამისათვის მას უარყოფითი ეპითეტებით აღარც ამკობს (ჯაჭუკელი, ლ. 1735. გვ. 587);
- ქრისტეს ბუნებათა, ნებათა, მოქმედებათა, გონის საკითხები. ორივე მხარე სათითაოდ და დეტალურად არჩევს ამ საკითხებს,

ამასთან, ანტონი კონკრეტულად ივლიანიტობაში სდებს ბრალს სომხურ ეკლესიას, თუმცა ეს უკანასკნელი უკვე დიდი ხანია, იაკობიტობისკენაა გადახრილი;

- წმინდა ზიარების ღვინოში წყლის, საფუარის, ზეთისა და მარილის დამატება. ესეც ძველი თემაა და ორივე მხარე კარგადაა მზად მასზე საპაექროდ;
- წმინდა მირონის დამზადების წესი. საუბარია იმაზე, რომ სომხები, სხვებისგან განსხვავებით, არა ზეითუნის, არამედ ქუნჯუთის ზეთისაგან ამზადებდნენ მირონს, ცხადია, არც კეთილსურნელებს ამატებდნენ. ამ ბრალდებაზე მხითარ გოში პასუხობდა, რომ ვერაფერს პრინციპულს აქ ვერ ხედავდა და ეს ბუნებრივი პირობებით იყო განპირობებული მხოლოდ (მხითარ გოში. 2012. გვ. 114). საინტერესოა, რომ ლაზარე ჯაჭუკელი თავის ნაშრომში, როდესაც საუბრობს მღვდელმთავართა ვადებულებებზე, ამბობს, რომ უნდა „... აკურთხონ მირონი წმინდა ზეთისხილის ზეთისაგან...“ (ჯაჭუკელი, ლ. 1735. გვ. 651), მაგრამ ანტონი მაინც იმეორებს უკვე ჩვეულ ბრალდებას, რომ სომხები მირონს ქუნჯუთის ზეთისაგან ამზადებენ. ვფიქრობთ, სომხები ცდილობენ, შეცვალონ ეს ვითარება, დღევანდელ ეკლესიაში ეს ასეცაა – იყენებენ ზეითუნის ზეთს და სხვა კომპონენტებსაც ამატებენ, მაგრამ, როგორც ჩანს, XVIII საუკუნეში – ანტონის რეალობაში არსებულ სომხურ საეკლესიო პრაქტიკაში, ცვლილება ჯერ კიდევ არ ყოფილა ბოლომდე გატარებული;
- დიდი დღესასწაულების – შობა, ნათლობა, ხარება, გამოცხადება, აღნიშვნის თარიღი. სომხურ ეკლესიას არ შეუცვლია პოზიცია, მაგრამ თუკი მხითარ გოშთან მასზე მსჯელობა საკმაოდ ძუნწია და წინააღმდეგობრივი, XVIII საუკუნისათვის არგუმენტაცია დეტალურადაა დამუშავებული და საკმაოდ სოლიდურად გამოიყურება, თუმცა ძველებურად მაინც წინააღმდეგობრივია;
- სამწმიდა გალობის წარმოთქმის წესი, იგივე „ხაჩეცაჩის“ თემა. ამ საკითხთან მიმართებით არაფერია შეცვლილი;

- ალაჯორის მარხვა და წმინდა სარგისის დღესასწაული. ძველ პერიოდთან შედარებით, ეს საკითხი ნაკლებ მწვავედ დგას, ოპონენტები აღარ აქილიკებენ სომხებს მის შინაარსთან დაკავშირებით, მხოლოდ რჩება პრეტენზია დიდმარხვის ციკლში მისი ადგილის მიმართ და ამდენად, მაინც საკამათოა, მეტიც, გევორგ გორელი ქართველებს აღარც ასახელებს მათ რიგში, ვინც სომხებს ამ მარხვისთვის აკრიტიკებენ – „*ჩა აჩის*, რომ დაგვძრახენ ფრანგნი და ბერძენნი თუ კაცისთვინ იმარხავთო, როგორც სახელათ ვეტყვით სურფ-სარქისის მარხვას...“ (H-2809. კრებული, XVIII ს. 57v);
- „მაგალის“ (სომეხთა შორის დამკვიდრებული წესი საეკლესიო დღესასწაულებზე წითელი ელემენტებით მორთული საკლავის მსხვერპლად შეწირვისა) გადახდა. ამჯერადაც არგუმენტაცია უფრო დამუშავებულია, ჩანს, რომ დროთა განმავლობაში თვითონ ამ ჩვეულების ფორმა და შინაარსიც შეცვლილა;
- ჟამისწირვისას საიდუმლო – მსხვერპლის შეწირვის საკითხი;
- მარხვების დროისა და სამარხვო საკვების განსაზღვრა, გახსნილების დრო (აქ იგულისხმება სომეხთა ჩვეულება, რომლის თანახმადაც იხსნილებენ დიდ შაბათს საღამოს და არ ელოდებიან კვირის გათენებას);
- წმინდა ხატების მიმართ დამოკიდებულების საკითხი. ამ ბრალდებას, რომ სომხები ხატებს არ ცნობენ, სომხური ეკლესიის მესვეურნი ყოველთვის უარყოფდნენ და არ ეთანხმებიან ახლაც, თუმცა ბრალდებაც უცვლელად რჩება;
- ჭვრების სამსჭვალეობით დაჭედება (იხ. H-2809. კრებული, XVIII ს. 73v);
- ჭვრისა და ეკლესიის კურთხევის საკითხი;
- საეკლესიო პირთა შესამოსელი – სომეხი სამღვდელოება განსხვავებულად იმოსებოდა ყოველთვის, ეს ბრალდება სხვადასხვა პერიოდისათვის სხვადასხვა ელემენტს ეხებოდა (მაგალითად, გევორგ გორელი პასუხობს ბრალდება, რომ

სომეხ სამღვდლოებას წირვისათვის საგანგებო შესამოსელი არ აქვთ), ჩანს, მათი შესამოსელის სტანდარტიც დროთა განმავლობაში ცვალებადი იყო; ყოველ შემთხვევაში, XVIII საუკუნისათვის ის სავსებით შემუშავებულია, ლაზარე ჯაჭუკელი დეტალურად აღწერს, რომელი საეკლესიო ხარისხის წარმომადგენელს რა დროს რა უნდა ეცვას (იხ. ჯაჭუკელი, ლ. 1735. გვ. 651-658);

- მარხვაში წმინდანთა დღესასწაულების აღნიშვნა. ამ საკითხთან დაკავშირებით სომეხი თეოლოგები თითქოს იღებენ ოპონენტთა არგუმენტებს, მაგრამ წესს მაინც არ ცვლიან;
- ყველიერის საკითხიც ისევ საკამათოა, თუმცა სომეხთა არგუმენტები მეტია და უფრო მწყობრად ჩამოყალიბებული;
- ზიარებისას ეკლესიაში შესვლისა და ჯვრის თაყვანისცემის წესი;
- სომეხ საეკლესიო პირთათვის ხორცის ჭამის ნებართვა.

აქვე გვინდა მივანიშნოთ ერთ არგუმენტზეც, რომელსაც ხშირად იშველიებენ სომეხი ავტორები და რომელიც ასევე უცვლელად მეორდება პოლემიკაში – სომხური ეკლესია ერთგულად იცავს უძველეს წესებს, მსახურების უძველეს ფორმებს იქნება ეს სამარხვო ციკლი, თუ წმინდა ლიტურგია, რომ ისინი იმას იცავენ, რაც მათ იერუსალიმიდან მიუღიათ და რაც სხვებმა შეცვალეს.

მხითარგოშის ტრაქტატის წერის დროს გაჩენილი საკითხებიდან XVIII საუკუნემდე აქტუალობა შეინარჩუნა რამდენიმემ:

- სომხების ხელმეორედ მონათვლის წესი. მართალია, გევორგ გორელი საუბრობს მეორედ მონათვლაზე, მაგრამ ძალზე ზოგადად, როგორც თეორიულ საკითხზე, განსხვავებით მხითარ გოშისაგან, რომელიც აღშფოთებას გამოთქვამდა კონკრეტულად ქართველების მიმართ, რომლებიც ხელახლა ნათლავდნენ სომხებს, როდესაც ისინი ქართული ეკლესიის მრწამსზე გადადიოდნენ (მხითარ გოში. 2012. გვ. 46-47), ჩანს, ანტონ I-ის დროს ქართული ეკლესია ასე აღარ იქცევა;

- ცოცხალთათვის წირვის გადახდის წესი – XVIII საუკუნეში ეს თითქოს აღარაა საკამათო თემა;
- წინადაცვეთის წესი. ჩანს, ეს თემა ჯერ კიდევ აქტუალურია და არგუმენტაცია უფრო გამყარებული, გევორგ გორელი ამ საკითხზე ძირითადად კათოლიკეებთან კამათობს (H-2809. კრებული, XVIII ს. 23r);
- ნათლიის ამორჩევის წესი – XVIII საუკუნეში ეს აღარაა საკამათო თემა;
- მოძრავი კარავ-ეკლესიის საკითხი. ეს საკითხი აქტუალური აღმოჩნდა მხოლოდ მხითარ გოშის ეპოქაში მხარგრძელთა მიერ მართული ერთიანი ქართულ-სომხური ლაშქრის პირობებში, უკვე XIV საუკუნიდან ავტორები მას საერთოდ აღარ ახსენებენ, ეს საუკეთესო მაგალითია იმის საჩვენებლად, რომ საწესო პრაქტიკაში ესა თუ ის ცვლილება საერო პირსაც შეეძლო მოეთხოვა და ექცია პოლემიკის საგნად;
- მღვდელმთავართაგან საეკლესიო პირთა ხელდასხმისას ძღვნის აღება. ამ ბრალდებას სომხური მხარე აღიარებს და თავადაც გმობს, მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს ჩვეულება აღმოუფხვრელი აღმოჩნდა, რადგან XVIII საუკუნეში სომეხ ავტორებს ისევ უწევთ ამის გამო თავის მართლება;
- საკმეველში ზანზალაკის ქონა. არც ამ საკითხზე გრძელდება კამათი – ჩანს ან სომხური ეკლესიის ლიტურგიაში აღარ გამოიყენება ე. წ. „ქმოც“-ი ან ოპონენტებისთვის ამას მნიშვნელობა აღარ აქვს.
- ღვთისმშობლის მიძინების დღესასწაულის თარიღი. აღარ გრძელდება ამ საკითხზე კამათი, რადგან აღარაა აქტუალური სომეხთა და ქართველთა საეკლესიო კალენდრის დაახლოების აუცილებლობა, რასაც თავის დროზე ისევ ზაქარია მხარგრძელი ითხოვდა;
იმ 9 საკითხიდან კი, რომლებიც განიხილებოდა მხითარ გოშამდე ან მისი მოღვაწეობის ახლო პერიოდში, მაგრამ არ ასახულა მის ტრაქტატში, აქტუალობა დაიბრუნა შემდეგმა თემებმა:

- ლოცვაში სომხები არ ამბობენ „მამაო ჩვენოს“;
- სომეხ მღვდელმთავრებს არ აქვთ ხელდასხმა და უცხონი არიან მსოფლიო საპატრიარქოთაგან;
- საკლავს სწირავენ მიცვალებულთათვის. საინტერესოა, რომ გევორგ გორელი ამ ბრალდებას უკან უბრუნებს ქართველებს: „... ქართველნი ზურგიელს დაკვლნენ მკვდრისათვის. მაშ ურიანი არიან...“ (H-2809. კრებული, XVIII ს. 151v-152r);
- სომხები არ ეზიარებიან დიდ ხუთშაბათს;
- სამთა ჭვართა შეუღლების საკითხი; ყველაზე უფრო საინტერესო, ჩვენი აზრით, არის ის ახალი თემები, რომლებიც XVIII ს-ში ხდება აქტუალური:
- რიგი გამოჩენილი სომეხ მოღვაწეების, მათ შორის, პატრიარქთა მრწამსის საკითხი. ყველასთვის კარგადაა ცნობილი, რომ ქართულ-სომხური სქიზმის შემდგომ სომხურ ეკლესიას არაერთი ქალკედონიტი პატრიარქი ჰყოლია, შესაბამისად, ანტონ I მათ სახელებს მოწინებით, ხოლო სომეხი ავტორები წყევლა-კრულვით მოიხსენიებენ, მაგრამ ორბუნებიანთა მიმართ რიგი საეკლესიო მოღვაწეების ლოიალობას ეს უკანასკნელნი კატეგორიულად უარყოფენ მაშინ, როდესაც ქართველი თეოლოგი მათ სწორედ ასეთებად მიიჩნევს და დიდი ქებითა და პატივით მოიხსენიებს იმისდა მიუხედავად, რომ ნამდვილად იცის თუნდაც ლაზარე ჭაპუკელის პოზიცია ამ საკითხზე (იხ. ანტონ I. 1892. გვ. 117-121, 405);
- ნავაკატიქის//სატფურების განმარტების დახვეწა. ადრე ეს საკითხი ყველიერის თემას ებმოდა, მაგრამ დროთა განმავლობაში თვითონ სომხურმა ეკლესიამ მეტად დააზუსტა ნავაკატიქისა და ყველიერის ურთიერთმიმართება, გამიჯნა ისინი ერთმანეთისგან და სულ უფრო მკაფიო არგუმენტებით ცდილობს ოპონენტების დარწმუნებას იმაში, რომ ეს არაა არამართლზომიერი, მათი მოგონილი ახალი მარხვა, თუმცა ჩანს, რომ ამას ვერ ახერხებს;

- სადღესასწაულო კანონს ყველა სხვა ეკლესიისაგან განსხვავებულად გალობენ – სომეხი ავტორები ამ შემთხვევაშიც თავიანთ უძველეს წესებზე აპელირებენ;
 - „ბოღო ზეთისცხების“ აღსრულების წესი, რომელიც აღსარების საიდუმლოსთანაა დაკავშირებული და აქ განსხვავებას ანტონიც და გევორგიც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ (H-2809. კრებული, XVIII ს. 196v-197r; ანტონ I. 1892, გვ. 571-581);
 - სომეხები არ ცნობენ იმას, რომ მართალთა სულები მარად სასუფეველში არიან, ხოლო ცოდვილთა მარად სატანჯველში. ეს თემა უფრო ლათინებთან კამათში აქვთ სომეხ თეოლოგებს დამუშავებული, რადგან ადრინდელ ქართულ-სომხურ პოლემიკაში ეს საკითხი არ განიხილებოდა, ანტონი კი მესამე წიგნის XVIII თავში ამ საკითხზე საგანგებოდ საუბრობს (ანტონ I. 1892, გვ. 528-557);
 - ცრუ პასექის ისტორია. ეს ბრალდება, რომ სომეხებს შეეშალათ აღდგომის თარიღის გამოთვლა, ქართველებისთვის კარგადაა ცნობილი, მაგრამ ანტონი ამ თემას არ ახსენებს, თუმცა გევორგ გორელი ამ ისტორიას საკმაო ყურადღებას უთმობს (H-2809. კრებული, XVIII ს. 88r-89v)
- შემდეგ რამდენიმე საკითხს მხოლოდ „მზამეტყველებაში“ ვხვდებით, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ამ წესების კრიტიკისას ანტონი რაიმე სომხური წერილობითი წყაროთი კი არ სარგებლობს, არამედ თავად უნახავს და შესწრებია და თუ სომხურ დოგმატურ-პოლემიკურ ტექსტებში არსად გამოჩნდა მათზე მსჯელობა, ისიც შიძლება დავუშვათ, რომ ეს წესები, სწორედ საქართველოში მოქმედი სომხური ეკლესიების პრაქტიკისთვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი (იხ. ანტონ I. 1892. გვ. 505-602):
- „აქუს უკუეც საკუთრად ეკკლესიასა სომეხთასა, ძნიად დასაპყრობელი სიცილისა მსმენელთაგან, ჳმად რაფთამე უგუნურებისა, ვითარმედ ეკკლესიაჲ ვაჰარშაპატისა არს დედაჲ სარწმუნოებისა და დედა ყოვლისა სოფლისა, და დედუფალი

ყოვლისა სოფლისა ეკკლესიათა და ეპისკოპოსი მისი არს ყოველთა ქრიატიანთა მწყემსი“ – სომეხთა ამ პრეტენზიას, რომელიც, სავარაუდოდ, ანტონს თვითონ მოუსმენია სადღაც, რადგან ამას არც გევორგი და არც ლაზარე არ აცხადებენ, იმავე ლაზარე ჯაჭუკელის თხზულებიდან მოხმობილი ცნობებით აკრიტიკებს (ანტონ I, 1892. გვ. 594-595);

- მონაზვნად ან ბერად აღსაკვეცად არ აქვთ აღკვეცის ფორმა, არამედ ეპისკოპოსი აძლევს მათ ამ უფლებებს;
- „...პურსა, წმიდად შესაწირავად მცხვარსა დედათაგან – აყენებენ და გვყვედრიან ჩვენ, ვითარმედ ვითარცა დედათაგან გამოცხობილისა შემწირველთა...“ (ანტონ I. 1892, გვ. 597)
- ჯერ არ შემონაზვნებული ქალწულები ასრულებენ დიაკვნის მსახურებას და საკურთხეველშიც კი შედიან;
- მაჰმადიანთა მსგავსად ეკლესიაში ქსოვილებს აფენენ – ანტონის ეს ბრალდება ბოლომდე ცხადი არაა. გევორგ გორელთან დიდმარხვაში ბზობამდე ტრაპეზის კრეტსაბელის წაბურვაა ნახსენები (H-2809. კრებული, XVIII ს. 54v) და უნდა ვიფიქოთ, რომ ანტონი ან ამ წესზე საუბრობს ან მაჰმადიანებთან პარალელის გავლება იმაზე მიგვანიშნებს, რომ მას სომხურ ეკლესიაში წირვის დროს მრევლისთვის დაგებული რაღაც ნაჭრები უნახავს;
- „... ანანიას მიერ შირაკვანელისა დადებაჲ საზღვრისა სარცხვინელისა, რომელ არს წიგნი გრძნებისა და ეწოდების ექვსასიანი; აღწერილ არს უკუც დაფარულითა განზრახვითა საეშმაკოთა, რომელიცა მოიხსენების ქებისა სიტყვითა ლაზარეს მიერ...“ – ლაზარე ჯაჭუკელი მართლაც ქებით საუბრობს ანანია შირაკაცის წიგნზე „*Յարագս վեցհազարեկի*“// „ექვსათასიანისათვის“ (ჯაჭუკელი ლ. 1735, გვ. 627), რომელიც ერთგვარი არითმეტიკული გამოთვლების სახელმძღვანელოა (უფრო სწორად, ანანია შირაკაცის ამ ტიპის ნაწარმოებთა ციკლის შემადგენელი ნაწილი) მხოლოდ ანტონი არასწორად

თარგმნის – „ექვსასიანი“ და ჩანს, ვარსკვლავთმრიცხველურ წინასწარმეტყველებად მიაჩნია (შესაძლოა, სამართლიანადაც), ამიტომაც გმობს;

- მაზიარებელი სომეხი მღვდლები პურს ღვინოში ხელით ალბობენ და ასე არ შეიძლება – ხელი არ უნდა შეიღებოს და კანი არ უნდა დალბეს;
- საკურთხეველში ტრაპეზთან წმინდა მსხვერპლი არასწორი მხრიდან მიაქვთ – „წინაუკმო“- ამბობს ანტონი;
- ნათლობისას ჩასატარებელ მოქმედებათა განსხვავებული თანმიმდევრობა ;
- 6 იანვარს, ნათლილებზე, ასხამენ აიაზმას მირონში, რაც წესი არაა, კურთხევისას არ აღასრულებენ მცირე აიაზმას;
- სომეხი მღვდლები ხელდასხმიდან ორმოცი დღის განმავლობაში ვერ აღასრულებენ თავიანთ ვალდებულებებს;
- ხელდასხამენ ეპისკოპოსებს „უეკდესიოდ“, მაშინ, როცა ქართველებს მცირე დაბების ეკლესიებისთვისაც ეკრძალებათ ეპისკოპოსთა დასხმა;

XVIII ს-ის სომეხ ავტორებთან ახლებურად და უფრო დეტალურადაა დამუშავებული არგუმენტაცია რიგი საკითხებისთვის (XIII საუკუნეში ეს არგუმენტები უფრო მშრალი და ლაკონიური იყო): რა არის „ნავაკატიქი“, რა არის „ბაჩეკენდანი“, „მაგალი“, და სხვა. სომეხ ავტორთა თხზულებებში კიდევ არაერთი საკითხია განხილული, მაგრამ, რადგანაც ისინი არ ასახავენ ქართველ-სომეხთა შორის არსებულ წინააღმდეგობას, ამიტომ მათ აღარ შევხებივართ.

როგორ შეიძლება შეფასდეს ჩვენ მიერ მოპოვებული მასალა. უპირველეს ყოვლისა, წინამდებარე კვლევამ კიდევ ერთხელ დაგვარწმუნა იმაში, რომ მიუხედავად ერთი შეხედვით, მარტივი ქეშმარიტებისა, რომ საეკლესიო მსახურებაში თეორია უნდა განსაზღვრავდეს პრაქტიკას – ლიტურგიკული წესების შეცვლას უნდა განაპირობებდეს დოგმატური ცვლილებები, ყოველთვის ასე არ ხდება. ცხადია, დოგმატიკა განმსაზღვრელია კარდინალურ საკით-

ხებში–ზიარებისპურსადაღვინოში,აგრეთვეწმინდამირონშიწყლის, საფუარის, მარილის, კეთილსურნელებათა დამატება; სამწმინდა გალობაში „ჯვარცმულის“ დამატება; მსოფლიო კრებათა აღიარება და სხვა, მაგრამ, ამავე დროს, სრულიად მისგან დამოუკიდებლად ჩნდება, ქრება ან გადასხვაფერდება ბევრად უფრო მეტი მცირე წესი, რაც კონკრეტული დროის, პოლიტიკური ფონის, პრაქტიკული საჭიროების თუ კერძო მოღვაწეთა მოთხოვნათა შედეგადაა მომხდარი (როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უკვე ზუსტად ვიცით, რომ სომეხთათვის კარავ-ეკლესიების შემოღების ან ღვთისმშობლის მიძინების დღესასწაულის აღნიშვნის დროის შეცვლის საკითხი მხოლოდ ზაქარია მხარგრძელის მოთხოვნით დაისვა და სხვა დროს ის აღარ განხილულა. სამწუხაროდ, თითოეული ცვლილებისთვის ასეთი კონკრეტული მიზეზი ყოველთვის ვერ დგინდება).

საკვლევად შერჩეული ტექსტების შესწავლამ გვაჩვენა, რომ პოლემიკური ლიტერატურა ხშირად ინახავს ისეთ ინფორმაციას ამათუ იმ ეკლესიის ისტორიისათვის, რომელსაც სხვაგან ვერსად ვნახავდით – სრულიად აშკარაა, რომ ანტონ I-ის მიერ აღწერილი რამდენიმე წესი მას უშუალოდ თავისი მოღვაწეობის დროისა და არეალის სომხურ ტაძრებში უნდა ენახა და მათ შესახებ სხვა წყაროდან ვერ შევიტყობდით.

კიდევ ერთხელ დავრწმუნდით, რომ კამათი აღნიშნულ საკითხებზე მწვავედება მაშინ, როდესაც პოლიტიკურად და სოციალურად განსაკუთრებული დაახლოების ფონზე ერთი ეკლესია მეორისგან გრძნობს აგრესიულ ზეწოლას და ნიველირების საფრთხეს. მთელი XVII და XVIII საუკუნეების განმავლობაში, ქართველები და სომხები ფიქრობდნენ რაღაც ტიპის გაერთიანებაზე, რამეთუ ცალ-ცალკე ვეღარ უმკლავდებოდნენ საერთო მტრებს. ქართველებსა და სომხებს ამ ერთობის განსხვავებული მოდელები ჰქონდათ. გ. მაისურაძე მიიჩნევს, რომ ერეკლეს რელიგიური პოლიტიკა ქართული და სომხური ეკლესიების გაერთიანებას ისახავდა მიზნად (მაისურაძე, გ. 1984, გვ. 307), რადგანაც, მისი აზრით,

ქართველ-სომეხთა საეკლესიო განხეთქილებამ მხოლოდ მტრები გააძლიერა და ახლა მათ შესაკავშირებლად საკმარისი იქნებოდა, ორივე მხარეს უარი ეთქვა ზოგიერთ ზედმეტ და უვარგის რიტუალზე (მაისურაძე, გ. 1984. გვ. 266); სამხედრო-პოლიტიკური თვალსაზრისით საქართველო უფრო ძლიერი იყო, XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში საქართველოში მცხოვრები სომეხობა ენობრივად მეტწილად გაქართველებულიყო და ბრძოლა უწევდა საკუთარი ეროვნული და რელიგიური იდენტობის შესანარჩუნებლად. ცხადია, ეს ფაქტორები სომხურ ეკლესიას უბიძგებდა, გარკვეული ნაბიჯები გადაედგა თავის დასაცავად და, შესაბამისად, ამ დროს ჩვენ ვხედავთ, როგორ ქმნიან სომეხი ეკლესიის მესვეურები ქართულ ენაზე სხვადასხვა ჟანრის საღვთისმეტყველო ნაწარმოებებს, რათა თავიანთ მრევლს (რომელიც ქართულად კითხულობს სასულიერო მწერლობას ან ისმენს ჟამისწირვას) უქადაგონ, განუმარტონ და არ დაავიწყონ სომხური ეკლესიის მრწამსი და ღვთისმსახურება. სწორედ ასეთ თხზულებათა რიგშია გევორგ გორელის ნაშრომიც, რომელსაც ის წერს საქართველოს ფარგლებს გარეთ საქართველოში გამოსაგზავნად (იხ. მელიქსეთ-ბეგი, ლ. 1940. გვ. 98-99). მაგრამ ამ მედალსაც აქვს მეორე მხარე – აღნიშნულ პერიოდში ქართული მოსახლეობაც გადადიოდა სომხურ სარწმუნოებაზე (ძირითადად, ეს ხდებოდა ვაჭრულ საქმიანობაში ჩაბმის დროს და სომეხი ვაჭრის მხრიდან ქართველი მართლმადიდებელი ყმების შესყიდვისას (მაისურაძე, გ. 1984. გვ. 34-305)! ცხადია, სომხური ეკლესიაც გაააქტიურებდა თავის პროპაგანდას უკვე ამ მიმართულებითაც. ყოველივე ზემოთქმული კი გვაფიქრებინებს, რომ გევორგ გორელის მიერ შედგენილ კრებულს შეიძლება სხვა მიზანიც ჰქონოდა – კერძოდ, ქართველების დარწმუნება სომხური სარწმუნოების სიკეთეში და ქართული ეკლესიის წიაღიდან მათი გადაბირების მცდელობა („...გადმოთახგმანებული სომხის ენიღვან ქაჩთვედთ ენაზედ გოჩედი გევოჩგ ულიხსი ვაჩთაპეგისგან საჩგოთ ყხმათა სომხეთის ეკლესისათა, ვისაც სომხის ენა აჩ ესმით...“ –

წერს კრებულის ავტორი ერთ-ერთი ანდერძში (H-2809. კრებული, XVIII ს. 104r) და ჩვენი აზრით, აქ იგულისხმებიან ის სომხებიც, რომლებიც ენობრივად გაქართველებულან და ის ქართველებიც, რომლებიც მზად არიან, მრწამსი შეიცვალონ სომხური ეკლესიის სასარგებლოდ ან უკვე შეიცვალეს). იქნებ ამიტომაც გრძნობს ანტონი „მზამეტყველების“ შექმნის აუცილებლობას?! ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ შეგვექმნა ისეთი შთაბეჭდილება, რომ მაშინ, როდესაც ერისკაცნი ქვეყნის პოლიტიკურ-ეკონომიკური საჭიროებების გათვალისწინებით ერთობაზე ფიქრობენ და ამ ერთობის მიღწევის საშუალებებს ეძებენ, მათ შორის ქართული და სომხური ეკლესიების გაერთიანების გზითაც, თავად ეს ეკლესიები კიდევ ერთხელ საქვეყნოდ განაცხადებენ ასეთი გაერთიანების და საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოყალიბებულ წინააღმდეგობათა დაძლევის შეუძლებლობას.

კამათში იბადება ჭეშმარიტება.... ძნელი სათქმელია, რამდენად ახლოს მივიდნენ ჭეშმარიტებასთან დოგმატურ-ლიტურგიკულ საკითხებზე პაექრობის პროცესში ქართველი ან სომეხი მნიგნობრები, მაგრამ ის კი თვალსაჩინოა, რამდენად გაამდიდრა ამ კამათმა ცოდნა ერთმანეთის ეკლესიების რაობასა და თავისებურებებზე, როგორ დახვეწა მოპაექრეთა თეორიული თუ რიტორიკული ოსტატობა, ჩვენ კი მოგვცა უძვირფასესი მასალა ქართული და სომხური ეკლესიების ისტორიის შესწავლისათვის.

გამოყენებული ლიტერატურა:

H-2809. კრებული (XVIII ს.). შემდგენელი, მთარგმნელი: გევორგ ვარდაპეტი.

ანტონ I, (1892). მზამეტყველება, ტფილისი: სტამბა ე. ხელაძისა.

ანტონ ბაგრატიონი, (1980). წყობილსიტყვაობა, თბილისი: „მეცნიერება“.

მაისურაძე, გ. (1984). ქართველი და სომეხი ხალხების ურთიერთობა XIII-XVIII საუკუნეებში, თბილისი: „მეცნიერება“.

- მელიქსეთ-ბეგი, ლ.** (1940). გიორგი გორელი-უცნობი ქართველი და სომეხი მწერალი XVIII საუკუნის პირველი ნახევრისა. „საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე“, X-B. გვ. 89-122. თბილისი.
- მხითარ გოში,** (2012). ქართველთათვის, თბილისი: „არტანუჯი“.
- ჯაჭუკელი, ლ.** (1735). სანადელი სამოთხე, კონსტანტინოპოლისი, სტამბა ასტვანატურ კონსტანტინოპოლისელისა//*Греческо-Византская, Западная и Южная православная Церковь, У. Илия, и др. Матриархатом Унианитно-юлианским.*

სომეხ წმინდანთა ხსენებები ქართულ
ლიტურგიკულ კრებულებში დავითისა
და ტირიჭანის საგალობელი

COMMEMORATIONS OF ARMENIAN SAINTS
IN GEORGIAN LITURGICAL COLLECTIONS:
HYMN OF DAVID AND TIRICHAN

დალი ჩიტუნაშვილი

Dali Chitunashvili

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: თვენი, საგალობელი, მიქაელ
მოდრეკილი, დავითი და ტირიჭანი, ათონი.

Keywords: Menaion, Hymn, Miqael Modrekili, Davit and Tirichan,
Athos

In the Georgian liturgical manuscripts reflecting Jerusalem and Constantinople practices – Lectionaries, Iadgars, Synaxarion, Menaion, etc. – there are commemorations of those saints who are connected with the Armenian Apostolic Church. The appearance of the feasts of these saints in Georgian liturgical practice, for the most part, originates from the corresponding Greek liturgical sources, but there are exceptions as well.

Manuscript A-97 copied in Tao-Klarjeti, which contains the Great Synaxarion translated by George the Hagiorite, has long been known for its inscriptions. In addition to the basic calendar, on the margins with the same scribe's hand are written the commemorations of Armenian saints whose feasts were celebrated if not universally, at least in the monastery for which the A-97 manuscript was copied. These Saints are Mesukavelies – Sukia and his companions, tortured in Armenia (around 123 CE); Armenian archbishop Nerse – the descendant of the converter of Armenia, Gregory the Illuminatore (354-373), died near 373; Izidbozid Martyr – Mahashot of Persia, ex-Magi, accepted Christianity and was tortured in Armenia (around 553 CE); David of Dvin – Arab Surhan, who came to Armenia during the reign of Hamazaspi, became a Christian here and was tortured by the Arabs during the reign of Sumbat Bagratun and Sahak the Catholicos (around 703 CE), David and Tirichan – Armenian martyrs who were tortured by their own uncle in Tao for the Christianity (7th century). All these commemorations and saints are related to the Armenian world somehow, some of them are martyrs of the period before the Caucasian Schism, and some of them are from the period when the Armenian Church shared the Diophysit faith.

The hagiographic martyrdom-lives of these Armenian saints were translated from Armenian into Georgian or written directly in the Georgian language in the circle of Georgianized Armenian Chalcedonians. A large part of the “Martyrdoms” is presented in only one manuscript – the hagiographic collection Ivir. geo-8, dated back to the end of the 10th century.

A comparison of the titles of martyrdoms of the Athonian collection and commemorations of Synaxarion of Tao-Klarjeti origin with the data of the Armenian Lectionary of the same saints and Armenian Synaxarion of the later period showed us that the commemorations clearly repeat the witnesses of the Georgian texts of hagiographic lives and differ from the data of the Armenian Lectionary, as well as from the witnesses of the late Armenian Synaxarion.

The study of Georgian liturgical collections showed us that among the Armenian saints included in the Synaxarion and Athonian collections, only the hymns of David and Tirichan can be found in two places – in the first redaction of the Menaion reflecting the Constantinople liturgical service and in the Menaion of George the Hagiorite. As the day of commemoration, May 17 is set as the date of the “martyrdom” of the saints witnessed in the Athos manuscript and in Synaxarion in both collections.

It is known that the source of Menaion’s first redaction was the collection of hymns of the tenth century – Iadgari, whether the hymn of David and Tirichan was included in the last redaction of Iadgari or not, today it is difficult to answer this question. The Sinai manuscripts of Iadgari, which have reached us in more or less completeness, do not know David and Tirichan’s hymn, instead, their commemoration is found together with the common commemoration of the martyrs in Michael Modrekili’s “Great Iadgari” on January 22: “Let us embrace today, believers, Guria, Samona and Abibos, Iovane and Hromanos and **the nine children**, Kozman and Damiane, Kvirike and Ivrita, Konon with son, **David and Tirichan with their mother**” (GNCM S-425, 117r).

Based on all of the above, we make the assumption that Mikael Modrekili’s Iadgari should contain their hymns, which was a reflection of the local, Tao tradition. The text of the hymn did not reach us due to its defects in Iadgari (two-thirds of the text is missing, including the entire month of May), although it was Iadgari that was supposedly the source for the first redaction of Menaion.

The hymn of David and Tirichan, like their “martyrdom”, is an original Georgian text. The author of the hymn relies on the text of the lives of the martyrs when creating it. The canon is built on the facts of the martyrs’ lives. The similarities are not only structural and factual, but often literary comparisons and even phrases are repeated.

The Iadgari and not first redaction of Menaion should have been source the for George the Hagiorite, when he included the hymn of David and Tirichan in his own redaction of Menaion with preliminary revision. After George the Hagiorite moved his redaction of the hymn of David and Tirichan to the Menaion, the Georgian tradition declared David and Tirichan as Georgian saints.

Thus, the confirmation of the hymn of David and Tirichan in Georgian liturgical books is explained by the fact that the “martyrdom” of David and Tirichan, unlike the “martyrdom” of other Armenian saints, was written in the Georgian language, and already from the tenth century, these saints were perceived by Georgian clerical circles as part of the Georgian Church, the group of Georgian saints; even a church was built on their name and divine services were performed.

იერუსალიმური და კონსტანტინეპოლური პრაქტიკის ამსახველ ქართულ ლიტურგიკულ ხელნაწერებში – ლექციონარები, იადგარები, სვინაქსარები, თვენები და ა. შ. გვხვდება იმ წმინდანთა მოსახსენებლები, რომლებიც სომხურ სამოციქულო ეკლესიასთან არიან დაკავშირებული, მათ შორის: გრიგოლ პართელი, ქალწულ-მონაშენი რიფისიძე და გაიანე, თრდატ მეფე და სხვები.

ამ წმინდანთა დღესასწაულების გამოჩენა ქართულ ლიტურგიკულ პრაქტიკაში, უმეტესწილად, შესაბამისი ბერძნული ლიტურგიკული წყაროებიდან მომდინარეობს, მაგრამ გვაქვს გამონაკლისი შემთხვევებიც.

ტაო-კლარჯეთში გადანერილი A-97 ხელნაწერი, რომელიც გიორგი მთაწმიდელის მიერ თარგმნილ დიდ სვინაქსარს შეიცავს, დიდი

ხანია ცნობილია თავისი მინაწერებით. ძირითადი კალენდრის გარდა, მის არშიებზე გადამწერისავე ხელით მიწერილია იმ წმინდანთა მოსახსენებლები, რომელთა დღესასწაულიც აღესრულებოდა საყოველთაოდ თუ არა, იმ მონასტერში მაინც, რომლისთვისაც A-97 ხელნაწერი გადაიწერა. ამ წმინდანებს შორის გვხვდებიან: აბო თბილელი (7 იანვარი), რაჟდენ მოწამე (3 აგვისტო), კონსტანტი-კახა (10 ნოემბერი), გრიგოლ ხანძთელი (5 ოქტომბერი), ცხრა ყრმა კოლაელი (13 თებერვალი), გიორგი მთაწმიდელი (29 ივნისი), იოვანე ჭყონდიდელი (3 იანვარი) და სხვები. საინტერესოა, რომ გადამწერისავე ხელით არშიაზე მიწერილია სომეხი ან სომხურ სამყაროსთან დაკავშირებული წმინდანების ხსენებებიც. ეს ხსენებებია: 23 თებერვალს დავით დვინელის, 15 აპრილს მესუკაველთა, 17 მაისს დავითისა და ტირიჭანის, 1 ივლისს ნერსე სომეხთა მთავარეპისკოპოსის, 28 ივლისს იზიდობოზიდ მოწამის, 21 აგვისტოს წმინდა შუშანიკისი. (ბრეგაძე, და სხვ., 1973, გვ. 396-448).

ყველა ეს ხსენება და წმინდანი, ასე თუ ისე, დაკავშირებულია სომხურ სამყაროსთან, მათი ნაწილი კავკასიური სქიზმის წინა პერიოდის მოწამეა, ნაწილი კი იმ პერიოდის, როდესაც სომხური ეკლესია დიოფიზიტურ მრწამსს იზიარებდა.

მივყვეთ თანამიმდევრობით: მესუკაველები – სუქიასი და მისი თანმხლები პირები, იწამნენ სომხეთში (დაახლ. 123 წ.); ნერსე სომეხთა მთავარეპისკოპოსი – ნერსე დიდი, ნერსე პართელი – სომხეთის მომაქცევლის, გრიგოლ განმანათლებლის, შთამომავალი (354-373 წწ.), აღესრულა 373 წ. ახლოს; იზიდობოზიდ მოწამე – მაჰაშოტ სპარსი, მოგვყოფილი, მიიღო ქრისტიანობა და იწამა სომხეთში (დაახლ. 553 წელს); დავით დვინელი – არაბი სურჰანი, რომელიც ჰამაზასპის დროს ჩამოვიდა სომხეთში, აქ გაქრისტიანდა და არაბებმა აწამეს სუმბატ ბაგრატუნისა და საჰაკ კათალიკოსის დროს (დაახლ. 703 წ.), დავითი და ტირიჭანი – სომეხი მოწამეები, რომლებიც ტაოში საკუთარმა ბიძამ ქრისტიანობის გამო აწამა. (აბულაძე, 1944, გვ. 0119-0199).

ამ სომეხ წმინდანთა ჰაგიოგრაფიული წამება-ცხოვრებები გაქართველებულ სომეხ ქალკედონელთა წრეში ითარგმნა სომხურიდან ქართულად ან პირდაპირ ქართულ ენაზე დაინერა. „წამებათა“ დიდი ნაწილი მხოლოდ ერთ ხელნაწერში – მეათე საუკუნის მიწურულით დათარიღებულ ჰაგიოგრაფიულ კრებულ Ivir. geo-8 -შია წარმოდგენილი (Gippert, J. at all., 2022, 77-99), მეცხრამეტე საუკუნეში ხელნაწერი ნაწილ-ნაწილ გადმოწერა ალექსი ბაქრაძემ, დღეს მისი ასლები ეროვნულ არქივში ინახება (აბრალავა და სხვ., 2018, გვ. 328, 338-342).

ივირონის მთაზე დაცულმა ჰაგიოგრაფიულმა კრებულმა დიდი ხანია მიიქცია სამეცნიერო საზოგადოების ყურადღება, სამწუხაროდ, ხელნაწერში შემონახული არ არის გადამწერის ანდერძი, მაგრამ, ვფიქრობთ, ის ტაო-კლარჯეთის რომელიღაც სამონასტრო ცენტრში უნდა იყოს გადამწერილი არსენი მამადმთავრის დაკვეთით, რომლის სახელიცა და მოსახსენებელიც ხშირად გვხვდება კრებულის გვერდებზე: „ქრისტე ადიდე მამადმთავარი არსენი მადიდებელი წმიდათა შენთა მოწამეთა“ (Ivir. geo 8, 194v), „იესო ქრისტე უმეტესადრე ადიდე არსენი მამადმთავარი“ (Ivir. geo 8, 309v). რომელ არსენ მამადმთავარს გულისხობს კრებულის მოსახსენებლები, დღემდე სპეციალური კვლევის ობიექტი არ ყოფილა: ხელნაწერის პალეოგრაფიული მონაცემების გათვალისწინებით, ხელნაწერის დამკვეთი არსენი მამადმთავარი უნდა იყოს მცირე სვინაქსარის ანდერძში მოხსენიებული არსენი მამადმთავარი, რომელიც, სვინაქსარის მიხედვით, დავით კურაპალატის თანამედროვე ყოფილა,¹ მისი მოღვაწეობის ხანა მეათე საუკუნის მიწურულით შეიძლება განისაზღვროს. ჰაგიოგრაფიული კრებული მოგვიანებით, სავარაუდოდ, თორნიკე ერისთავის მცდელობით გაიგზავნა ათონის

¹ „და სალოცველად სულისა მზრდელისა და შემოქმედისა ჩემისა დავით ქართველთა კურაპალატისა, რომლისამცა სული ბრწყინავს სასუფეველსა ცათასა და საჯსენებელად მოძღუართა და მშობელთა ჩემთასა არსენი მამადმთავარისა...“ ხეც A-648, 72r, იხ. ჩიტუნაშვილი, 2022 გვ. 83.

მთაზე, ახლადაშენებულ ქართველთა მონასტრის ბიბლიოთეკაში.

წმინდათა ცხოვრება-წამებების შემცველი ხელნაწერის საკითხავთა ერთი ნაწილი გადამწერისავე ხელით განსაზღვრულია, როგორც სომხურიდან სომეხთა მიერ თარგმნილი ტექსტები. ხელნაწერში ვკითხულობთ: „ესე [საკით]ხავნი სომეხთაგან თარგმნილ არიან“ (Ivir. geo 8, 346r). ჰაგიოგრაფული კრებულის სწორედ ამ ნაწილში გვხდება ჩვენთვის საინტერესო წმინდანების ცხოვრება-წამებები.

შევადართ ერთმანეთს ათონური კრებულის წამებათა სათაურები, ტაო-კლარჯული წარმოშობის სვინაქსარის ხსენებები ერთ-ერთ კილიკიურ ლექციონარსა (1195, იხ. Renaux, 2004, გვ. 568, 578, 586, 598) და გვიანდელი, გრიგოლ ხლათელის პერიოდის (XIV ს.), სომხური სვინაქსარის მონაცემები:

თარიღი	ქართული სვინაქსარი A 97	Ivir. geo. 8	სომხური ლექციონარი Mat 832	სომხური სვინაქსარი
23 თებერვალი	ამასვე დღესა წმიდისა დავითისი, რომელი იწამა დვინს სარკინოზთაგან	თუესა ფებერვალსა კვ. წამებაჲ წმიდისი დავითისი, რომელი აღესრულა დვინს ქეშმარიტითა სარწმუნოებითა ქრისტეს მიერ	Արեգ ԻԳ Դասլի որ ի Դուխն կատարեցաւ արեցի 23-ს დავითისա, რომელიց დვინს აღესრულա	Արեգի ԻԲ, և Մարտի 30 Վկայաբանուքին սբբոյն Դասլի դըւնեցոյն արեցի 22-ს, լუանլի წმიდისա Դავით Դვინեղիսա

15 აპრილი	ამასვე დღესა წმიდათა მოწამეთა მესუკაველთაჲსუქიაფსი და მოყუასთა	თუესა აპრილსა იე წამებაჲ წმიდათა მოწამეთა მესუკაველთაჲს	ქ სასასა- რქი ძე აქცენს ჴაუქიგნ იქქ ქ სილას ნავასარ- დის 17-ს მესუკავე- ლეთა	სასასარქი ძე, ხუ საქსათი ჩე, ლიქ. ქსაქსაქსან- ქსიქს აქცენს სიქსასასგნ ანავასარდის 17-ს და აგვვისტოს 17-ს ღუანლი წმიდათა მესუკაველთა
17 მაისი	ამასვე დღესა წმიდისა მოწამეთა ორთა ძმათა დავითისი დატირიქანისი, რომელნი იყვნეს სომხითით და ინამნეს ტაოს ¹	თუესა მაისსა იზ წმიდათა ყრმათა ძმათა დავითისი და ტირიქანისი	-----	-

¹⁸ XII-XIII საუკუნით დათარღებულ იერუსალიმურ სვინაქსარში (Jer. geo 80) დავითისა და ტირიქანის ხსენება შემდეგი სახით გვხვდება: „ამასვე დღესა [17 მაისი] წმიდათა მოწამეთა დავით და ტირიქანისი, ძეთა ვარდან და თაგინესთაჲ, რომელნი ინამნეს **სომხითის** მათა ვარჯაგნისთა. ხოლო ნაწილნი მათნი დაისხნეს დივირს. ხოლო ინამნეს თვდოსის მიერ, დედის ძმისა მათისაგან, რომელი იგი თუალთა სიბრმითა (!) და არიარა ქრისტე და ნათელ იღო და განიკურნა და იქმნა მორწმუნე“ Jer. geo 80, 153v.

1 ივლისი	ამასვე დღესა წმიდისა ნერსე მთავარეპისკოპოსისა სომხეთისა	თუესა ივლისსა ა წამებად წმიდისა ნერსე მთავარეპისკოპოსისა სომხეთისა და ხადისი ეპისკოპოსისა მოწაფისა მისისა	SpEt ԺԱ սբբց ՆԵՐՍԵՍԻ և ԽԱՂԱ(յ) ԵՐԵՍ 11-ს წმიდათა ՆԵՐՍԵՍԻ და ԽԱԴԱՍԻ	SpEt ԺԱ, և ՆՈՒՆԻՍԻ ԺԹ. 19 ნოებერი ՏԱՆ Է ՆԵՐՍԵՍԻ ԽԱՂԱԿԱՍԻ և ԽԱՂԱԿ ԿԱԽԿՈՒԿԱՍԻ ԵՐԵՍ 11-ს და ՆՈՒՄԵՐԻՍ 19-ს დღესასწაულია ՆԵՐՍԵՍ ՄԱԿԱԴՄԱՅԻ ՐԻՍԱ ԵՎ ԽԱԴԻ ԵՍԿՈՒՍԿՈՒՍԻ
28 ივლისი	ამასვე დღესა წმიდისა მოწამისა იზიტბოზიტისა, რომელი იყო ნათესა-ვით სპარსი და ინამა სპარსთა მიერ, ცეცხლის მსახურთა	თუესა ივლისსა კՅ წამებად წმიდისა იზიტბოზიტისი მეფობასა ხუასროდსა ძისა კავადისა მეფისა სპარსთადსა	-----	ՄԵՆԵՍԻ ԺԹ, և ՓԵՏՐՈՍԱՐԻ ԻԵ. ՎԿԱԿԱԿԱՆՈՒՍԻ սբբյն ՅԻԿԱԿԱԿՈՒՍԻ ՄԵՊԵԿԻՍ 19-ს და ՏԵԲԵՐՎՈՐԻՍ 25-ს ԼՊԱՆԼԻ წმიდისა ԻԶԻԹԲՈՅԻՍ

21 აგვისტო	ამასვე დღესა წმიდისა მოწამისა შუშანიკისი, რომელი ინამა ქართლს ქმრისა მისისა ვასქენისა-გან	თუესა აგვისტოსა კა ნამებად წმიდისა შუშანიკისი ასულისა წმიდისა ვარდანი-სი, რომელი იყო ასულის წული წმიდისა საჰაკისი. ესე წმიდად შუშანიკ ინამა ქართლს ქმრისაგან თვისისა, რომელი იყო ანთიპატ-როსი და წინამძღ-უარი ქართლისა	ჭაიღი ოქტობრისა აგვისტოსა იუსტინიანოვსკისა წმიდასა აგვისტოსისა წმიდასა ვარდანი-სისა	ჭაიღი ოქტობრისა და ნოემბრისა 17-ს და დეკემბრის 25-ს ამ დღეს ღუანლი წმიდისა შუშანიკისა ასულისა წმიდისა ვარდანი-სისა
------------	---	---	---	--

როგორც ვხედავთ, ხსენებები აშკარად იმეორებენ ჰაგიოგრაფიული ცხოვრებების ქართული ტექსტების ჩვენებას და განსხვავდებიან სომხური ლექციონარის მონაცემებისაგან, ისევე, როგორც გვიანდელი სომხური სვინაქსარის ჩვენებებისგან. ამ ჩამონათვალიდან განსაკუთრებით საინტერესოა შუშანიკის ხსენების

თარიღი. „შუშანიკის წამების“ ქართულ ტექსტში მითითებულია, რომ ქართული ეკლესია მის ხსენებას 17 ოქტომბერს აღასრულებდა. (აბულაძე, 1978, გვ. 031) ჩვენი სვინაქსარი კი მის ხსენებას 21 აგვისტოს დებს, რაც ზუსტად ემთხვევა „შუშანიკის წამების“ მოკლე, სომხურიდან ქართულად თარგმნილი, რედაქციის მონაცემებს და, სავარაუდოდ, ადგილობრივ ტაოს ტრადიციას უნდა ასახავდეს.

ცალკე გვინდა გამოვყოთ იზიდბოზიდ მონამის ხსენება: ამ წმინდანის სახელს ვხვდებით მეათე საუკუნის მოღვაწის, იოანე ზოსიმეს, კალენდარშიც 16 ოქტომბერს – „ანიკიტოფის და ფოტოფს წმიდათა და იზიდბოზიდ მარტულთა...“ (Garitte, 1958, გვ. 358) წყარო ამ ხსენებისათვის დღესდღეობით დაუდგენელია. სომხური ტრადიციის მიხედვით, იზიდბოზიდი აღესრულა ქალოცი 2-ს, რაც შეესაბამება დეკემბრის 10-ს, ბერძნულ სვინაქსარებში მისი ხსენება აღინიშნება 9 დეკემბერს და ნათელია, რომ ბერძნული, თავის მხრივ, სომხურს ეყრდნობა. როგორც ვნახეთ, გრიგოლ ხლათელის რედაქციის სვინაქსარი იზიდბოზიდის ხსენებას 25 თებერვალს აღნიშნავს – **ՄԵՆԵՆԻ ԺԹ, և ՓԵՏՐՈՍԱՐԻ ԻՆ**. Վկայաբանութիւնս սրբոյն Յիզուբագոյի Աստուածատոյ. «Յասն թագաւորութեանն Պարսից Խորպովն որոյն Կաստայ...». [წამება წმიდა იზიდბოზიდისა: ჟამსა მეფობისასა სპარსელთა ზედა ხოსროვისა, ძისა კავატისა...]

ამ შემთხვევაშიც ნათელია, რომ A-97 ხელნაწერში დაცული სვინაქსარისთვის წმინდანის ხსენების დღის ამოსავალი ნამდვილად იზიდბოზიდის წამების ქართულად თარგმნილი ტექსტია და არა რომელიმე სომხური ლიტურგიკული წყარო.

A-97 სვინაქსარში ათონური კრებულის ყველა სომეხი წმინდანის ხსენება არ გვხვდება, გადამწერს კალენდარში არ შეუტანია იმ სომეხ წმინდანთა მოსახსენებლები, რომელთა „წამებებიც“ ზემოჩამოთვლილ წმინდანთა „წამებებთან“ ერთად გვხვდება ათონურ კრებულში: „ატომისი და ძისა მისისა“ (9 აპრილი), „წამებად წმიდისა ვარდანისი და ძმათა მისთა“ საჰაკ პართევი (30 აპრილი) წამებად წმიდათა მღდელთმოძღუართა სომხთისათა არისტაკისი ორთანჯსი, ოსიკისი, გრიგორისი, დანიელისი...“ (19 ივლისი).

რატომ არ შეიტანა სვინაქსარის გადამწერმა სხვა სომეხ წმინდანთა ხსენებები? ათონური კრებული, როგორც ვიცით, მათე საუკუნის მეორე ნახევარში, მის მიწურულს, უნდა იყოს გადანერილი, ჩვენთვის საინტერესო სვინაქსარი კი – მეთერთმეტე საუკუნის მეორე ნახევარში: ხელნაწერის არშიაზე გადამწერის მიერ მიწერილი ერთ-ერთი მოსახსენებელი გიორგი მთაწმიდელის გარდაცვალებას იხსენიებს – „ივნისსა კთ. ამას დღესა მიიცვალა ნეტარი მამა ჩუენი გიორგი მთაწმიდათა თარგმანი ამის წიგნისა და სხუათა კონსტანტინეპოლის და მოწაფეთა მისთა წარიყვანეს მთაწმიდას.“ (ბრეგაძე და სხვ., 1978, გვ. 424) ამდენად, ტაო-კლარჯული წარმოშობის სვინაქსარი გიორგის გარდაცვალების, ანუ 1065 წლის, შემდეგ უნდა გადანერილიყო, შესაბამისად, უნდა ვივარაუდოთ, რომ მის მინაწერებში მხოლოდ იმ წმინდანთა ხსენებები აისახა, რომელთა ხსენებაც ჯერ კიდევ მიღებული იყო ტაო-კლარჯეთში, გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ ნერსე მთავარეპისკოპოსისა და დავითისა და ტირიქანის გარდა, არცერთი მონამე ეროვნებით სომეხი არ არის.

რამდენად იყო ასახული ჩვენთვის საინტერესო წმინდანთა ხსენებები ქართულ ეკლესიაში ღმრთისმსახურების მიმდინარეობისას? ქართული ლიტურგიკული კრებულების შესწავლამ გვიჩვენა, რომ ამ ჯგუფიდან მხოლოდ დავითისა და ტირიქანის საგალობელი გვხვდება ორგან – კონსტანტინეპოლური ღმრთისმსახურების ამსახველი თვენის პირველ რედაქციისა¹ და გიორგი მთაწმიდელის

¹ თვენის პირველმა რედაქციამ სულ რამდენიმე ხელნაწერით მოაღწია ჩვენამდე (იხ. კეკელიძე, 1962, გვ. 5-55), მათ შორის უმნიშვნელოვანესია იერუსალიმის საპატრიარქოს ბიბლიოთეკაში დაცული Jer. geo-42 ხელნაწერი, რომელიც თებერვალ-აგვისტოს საგალობელ მასალას შეიცავს. ხელნაწერი კარგად არის ცნობილი და შესწავლილი, ის ჯვრის მონასტრის მეორედ აღმშენებლის, გიორგი-პროხოზის, ცხოვრებაში შეიქმნა შეჰანის მონასტერში და მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს როგორც წმინდა მინაზე ქართველთა კვალის, ისე ადრეული კონსტანტინეპოლური პრაქტიკის შესწავლის საქმეში (იხ.

თვენში. ხსენების დღედ ორივე კრებულში ათონურ ხელნაწერში დადასტურებული წმინდანთა „წამების“ დარად 17 მაისია დადებული.

ცნობილია, რომ თვენის პირველი რედაქციის წყაროს მეათე საუკუნის საგალობელთა კრებული – იადგარი წარმოადგენდა (ჭლამაია, 2016, გვ. 197-198), იყო თუ არა იადგარის ბოლო რედაქციაში დავითისა და ტირიქანის საგალობელი, დღეს ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა რთულია. იადგარის სინური ხელნაწერები, რომლებმაც ჩვენამდე მეტ-ნაკლები სისავსით მოაღწია, არ იცნობენ დავითსა და ტირიქანის საგალობელს, სამაგიეროდ, მათი მოხსენიება გვხვდება მიქაელ მოდრეკილის „დიდ იადგარში“. მიქაელი მოდრეკილი მეათე საუკუნის ცნობილი ჰიმნოგრაფია, რომელიც ტაო-კლარჯეთში მოღვაწეობდა, მის მიერ შედგენილი „დიდი იადგარი“ ითვლება (ხეც S-425) ამ ჰიმნოგრაფიული კრებულის განვითარების მწვერვალად, სამწუხაროდ, მეათე საუკუნის მიწურულს გადაწერილმა ხელნაწერმა ჩვენამდე ნაკლებად მოაღწია, მისი დიდი ნაწილი დაკარგულია. სწორედ ამ ხელნაწერში 22 იანვარს, იქ, სადაც ეკლესიის მამათა და წმინდათა ზოგადი მოსახსენებელი და საგალობელია, ამ ცხრა-ოდიანი გალობის „ადიდებდითსას“ ერთ-ერთი ტროპარი სხვა მოწამებთან ერთად ჩვენთვის საინტერესო წმინდანებსაც იხსენიებს. ტექსტი შემდეგი სახისაა: „სარწმუნოებით შევამკობდეთ დღეს, მორწმუნენო, გურიას, სამონას და აბიბოსს, იოვანეს და ჰრომანოზს და **ცხათა ყხმათა**, კოზმან და დამიანეს, კვრიკეს და ღირსსა ივლიტას, კონონს ძითურთ, **ღავითს და გიხიქანს ღეღითუხო მათით**“ (ხეც S-425, 117r).

ვფიქრობთ, ტროპარში მოხსენიებული ცხრა ყრმა, ცხრა ყრმა კოლაელი უნდა იყოს, დავითისა და ტირიქანის ხსენებას კი კითხვის ნიშანიც არ დაესმის. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჩვენ გამოვთქვამთ ვარაუდს, რომ მიქაელ მოდრეკილის იადგარში მათი საგალობლები უნდა არსებულიყო, რაც ადგილობრივი,

მეტრეველი, 2007, გვ. 238-242). სწორედ ამ ხელნაწერმა შემოგვინახა დავითისა და ტირიქანისადმი მიძღვნილი საგალობელი, იხ. Jer. geo. 42, 141v-143r.

ტაოს ტრადიციის ასახვას წარმოადგენდა. საგალობლის ტექსტმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია, რადგან, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მოდრეკილის ხელნაწერმა ნაკლულად მოაღწია ჩვენამდე, მათ შორის აკლია მაისის თვეც, სადაც, სავარაუდოდ დაცული იქნებოდა დავითისა და ტირიქანის ხსენებაცა და საგალობელიც.

მივუბრუნდეთ იერუსალიმურ ხელნაწერში დაცულ თვენის პირვერედაქციას. ამ ხელნაწერმა, პირველ ყოვლისა, სწორედ იმით მიიპყრო მეცნიერთა ყურადღება, რომ მასში აღმოჩნდა ქართველი ავტორების მიერ შექმნილი ქართველი წმინდანების საგალობლები, მათ შორის ექვთიმე მთაწმიდელის (13 მაისს), აბო თბილელის (7 იანვარს) (იხ. კეკელიძე, 1968, გვ. 44-50), წმინდა ნინოსი (14 იანვარს და ხორციელის კვირას) (იხ. კეკელიძე, 1968, 50-55).¹

ილია აბულაძის კვლევამ დაადასტურა, რომ დავითისა და ტირიქანის „წამება“ ისევე, როგორც ცხრა ყრმა კოლაელის „წამება“, გაქართველებული ქალკედონელი სომხების ქართულ ენაზე შესრულებული ორიგინალური შრომებია (იხ. აბულაძე, 1944, გვ. 064-067).² მიქაელ მოდრეკილის კრებულში მათი ხსენების არსებობა ადგილობრივ, ტაოს ტრადიციას, უნდა უკავშირდებოდეს. როგორც ჩანს, ქართული საეკლესიო წრეებისათვის ეს მოწამებები მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებულნი ქართულ ეკლესიასთან, დროთა განმავლობაში ეს ტრადიცია გასცდა ტაოს ფარგლებს, დავითისა და ტირიქანის საგალობელი თვენის პირველი რედაქციის ავტორმაც შეიტანა თავის კრებულში, რითაც უკვე საყოველთაო გახადა მათი მოხსენიება.

¹ ამავე ხელნაწერში 19 მისს, გვხვდება ასევე ქართველი ჰიმნოგრაფის მიერ შედგენილი იოდასაფის საგალობელიც (19 მაისი), რომელიც ქართველი ჰიმნოგრაფის მიერ არის შექმნილი. იხ. ჭლამაია, 1961, გვ. 33-56.

² ილია აბულაძის კვლევამდე მიიჩნეოდა, რომ ამ ორი „წამების“ სომხური ორიგინალები დაკარგულია და ტექსტები მხოლოდ ქართული თარგმანითაა მოღწეული.

დავითისა და ტირიჭანის საგალობელი – ორიგინალურ ქართულ ტექსტს წარმოადგენს, სამწუხაროდ, მისი ავტორი ჩვენთვის უცნობია, ნათელია, რომ შემდგენელი საგალობლის შექმნისას ეყრდნობა მოწამეთა ცხოვრების ტექსტს. კანონი აგებულია მოწამეთა ცხოვრების ფაქტებზე: დავითისა და ტირიჭანის დაბადება და აღზრდა, მამის სიკვდილი, წარმართი ბიძა, გაქცევა ტაოში, მოწამებრივი აღსასრული, სასწაულებრივად დაბრმავებული თევდოსი მთავრის განკურნება დავითის სისხლით, ნედლი ხის აყვავება და ა. შ. მსგავსება არა მხოლოდ სტრუქტურული და ფაქტობრივია (საკუთარი სახელები: თავინე, ვარდან, თევდოსი; გეოგრაფიული არეალი: ვაჟგნი, დივარის და სხვ.), არამედ ხშირად მხატვრული შედარებები და ფრაზებიც კი მეორდება.

საგალობელი

წამება

აღმოაცენნეს ღირსნი და უბიწონი ყრმანი **დავით გიიიჭანის** თანა, ნერგნი შუენიერნი, ყოვლად დაუჭნობელნი, რომელნიცა მეოხ არიან მარადის ქრისტეს მიმართ ცხოვრებად ჩუენდა

და მოსცა მათ უფალმან ორნი შვილნი ყუავილნი შუენიერნი და ნერგნი სამოთხისანი

სახელ-გედვა, ნეტარო **დავით**, მსგავსად წინანარმეტყუელისა და მამადმთავრისა დიდისა დავითის და აღიზარდე ძმითურთ მცნებათა შინა ქრისტესთა, რომელმანცა გონიერ ყუნის ჩჩუილნი.

და უნოდეს პირმშოსა მას სახელი დავით სახელად დავითისა დიდისა მის შარავანდედისა და წინადაწარმეტყუელისა დავითისა. ხოლო სახელ-სდვეს ამასცა მეორესა წინადაწარმეტყუელებით

ღირსთა ყრმათა ნეტართა
ლაღატ-ყვეს უშჯულოდსა მისსა
მიმართ: სამკვდრებელი ჩუენი,
მცირედ ჟამ წარმავალი, იყავნ
იგი შენდავე, არამედ ქრისტე
არს სასოდ ჩუენდა მარადის.

ნეტარმან მან დედაკაცმან...
ჰრქუა მას: სამკვდრებელი ესე
შვილთა ჩემთად და ყოველი
მონაგები მამისა მათისად კმა
იყავნ შენდა

ვითარცა იგი *დოსებ იაკობისაგან*
წარივლინა *ქებხონად*, ეგრეთვე
წარავლინა დედამან **ღავით და**
გიხიქან და ვითარცა მგელთა
განჭრნეს იგინი უწყალოდ.

და წარავლინა იგინი ჳევთა
მათ ვაჟგანისათა ვითარცა
იაკობ იოსებ ღელეთა მათ
ქებრონისათა

საგალობელი დაწერილია თავისუფალი ლექსით, მაგრამ მისი ავტორი ცდილობს დაიცვას ადრეული ჰიმნოგრაფიული ტრადიციისათვის დამახასიათებელი მარცვალთა ერთნაირი რაოდენობა ერთი გალობის სტროფებში, რაც გარკვეულ რიტმულობას სძენს საგალობელს, თუმცა მისი მცდელობა ყოველთვის წარმატებული არ არის. მიუხედავად ყველაფრისა, საგალობელი ქართული პოეტური შემოქმედების საინტერესო ნიმუშს წარმოადგენს.

როგორც აღვნიშნეთ, დავითისა და ტირიქანის საგალობელი შეიტანა თავის თვენში გიორგი მთაწმიდელმაც (Ivir. geo 56, 41r-43r) და ამ რედაქციას უკვე გიორგისეული გადამუშავების კვალი ემჩნევა, საგალობელს ერთვის გიორგი მთაწმიდელის თვენისათვის დამახასიათებელი ერთსტროფიანი გალობა – „წარდგომის“ (იხ. ჭლამაია, 2007, გვ. 12).

წარდგომის ტექსტი, საგალობლის ძირითადი ტექსტისაგან განსხვავებით, დაცლილია ყოველგვარი ფაქტობრივი მასალისაგან და მონამის სახელზე შეთხზულ ზოგად წარდგომას წააგავს: „წმიდათა მონამეთა ჰსუროდა სასუფეველისათვს მაცხოვრისა, შეურაცხ-ყვეს ჳორცთა გუემად და მოუდრიკნეს მახვლსა ქედნი მათნი, დასთხიეს უბრალოდ სისხლნი მათი და მოიგეს შენგან გვრგვნი. <გვრგვნი> ცათა შინა იხარებენ და მეოხ არიან“.

გარდა ამისა, თვენის გიორგისეულ რედაქციაში დაცულ დავითისა და ტირიქანის საგალობელში თვენის პირველ რედაქციაში დართული სტიქარონის „აქებდითსას“ ტექსტი კანონის წინ არის გადატანილი და მეორე სტიქარონის „უფალო ღაღადყავსას“ „სხუნად“ არის წარმოდგენილი, ბოლოში კი „აქებდითსას“ ისეთი ტექსტია, რომელიც არ იძებნება თვენის პირველ რედაქციაში.

ერთი შეხედვით, განსხვავებებია ერთნაირ ტექსტებს შორისაც, გიორგის თვენის ვერსია საგალობლისა აშკარად წარმოადგენს ტექსტის ლიტერატურულ გადამუშავებას:

თვენის პირველი რედაქცია

გიორგი მთანმიდლის თვენი

ვითარცა ვარდნი სპეტაკნი,
სუღითა ჰამონი, ჰყუავით
 ღელეთა მათ შინა **ქისცეს**
მცენებათასა, ღავით და
გიიქან ნეტარნო, სიქადულნო
 ყრმათანო, მორწმუნეთა
 ზღუდენო, რომლითაცა
 სძლიეთ სოფლისა ამის
 საცთურსა, **უსხუღთა ჰასაკითა**,
 რომელნიცა წინაშე ღმრთისა
 იხარებთ, გვთხოვეთ ჩუენ დიდი
 წყალობაჲ.

ვითარცა ვარდნი **სუღენენი**
ჰყუაოღით, ღმეხთშემოსიდნო,
 ღელეთა შინა **ეკდესიისათა**,
 დავით და ტირიქან ნეტარნო,
 სიქადულნო ყრმათანო
 მორწმუნეთა ზღუდენო,
 რომლითაცა სძლიეთ სოფლისა
 ამის საცთურსა. **უძხუღითა**
გუამითა, რომელნიცა აწ წინაშე
 ღმრთისა იხარებთ, გვთხოვეთ
 ჩუენ დიდი წყალობაჲ.

კეთილთაგან ძირთა
 აღმოსცენდეს: რტონი
 ყოველად ნაყოფიერნი: და
 ზეგარდამოფთა: ცუარითა
 ირწყვებოდეს: **ღავით**
გიიქანის თანა: და ქრისტესა
 უღალადებდეს: გიგალობთ შენ:
 ღმერთსა სახიერსა:-

კეთილთაგან ძირთა
 აღმოსცენდეს რტონი ყოველად
 ნაყოფიერნი და ზეგარდამოფთა
 ცუარითა აღიზარდნეს **ღავით**
გიიქანის თანა და ქრისტესა
 უღალადებდეს, გიგალობთ შენ.

ცნობილია, რომ გიორგი მთაწმიდელი თვენი საკუთარი ვერსიის შედგენისას სარგებლობდა როგორც იადგარის მასალით, ისე თვენის პირველი რედაქციითაც. რომელი მათგანი წარმოადგენდა უშუალო წყაროს მთაწმიდელისათვის დავითისა და ტირიქანის კანონის შემთხვევაში, რთული სათქმელია – რადგან საგალობლის იადგარისეულმა ვერსიამ ჩვენამდე ვერ მოაღწია ტექსტუალური სხვაობები გიორგისა და თვენის პირველი რედაქციის საგალობელს შორის კი გვაფიქრებინებს, რომ გიორგისათვის წყარო იადგარი უნდა ყოფილიყო, რადგან აშკარაა, რომ თვენის პირველი რედაქციის ტექსტი ადგილ-ადგილ გაუმართავია და გადმონერის შეცდომებს შეიცავს, ამ ტიპის შეცდომებს კარგად ასწორებს გიორგისეული ვერსია, მაგალითად:

თვენის პირველი რედაქცია

გიორგი მთაწმიდელის თვენი

შეზღუდვილ იყუნეს **დავით და გიჩიქან** დედითურთ, **ვითა ხცა სც განუპახველი** მტერთა ურწმუნოთაგან, რამეთუ შემწედ აქუნდა ქრისტე.

შეზღუდვილ იყუნეს **დავით და გიჩიქან** დედითურთ, **ვითა ხცა ციხე განუპახველი** მტერთა ურწმუნოთაგან, რამეთუ შემწედ აქუნდა ქრისტე.

ეუნყა რად მზაკუვარსა მას **უბიწოებით** ყრმათა ჩჩვლთად დავით და ტირიქანეთი დედითურთ ქრისტეს მოყუარეთა და იზრახა მან ზაკუვუთ წარწყმედად ნეტართა მათ.

ეუნყა რად მზაკუვარსა მას **უბიწოც ცხოხებად** იგი ღირსთა ყრმათა დავით და ტირიქანისი დედითურთ აღივსო შურით და იზრახა ზაკუვუთ წარწყმედად ნეტართა მათ.

გარდა ამისა, სტიქარონის – „აქებდითსას“ გიორგისეულ თვენში დაცული ტექსტი მთაწმიდელის კალამს არ უნდა ეკუთვნოდეს და მისი უშუალო წყაროდან უნდა იყოს გადმოსული, რადგანაც „წარდგომის“ ტექსტისაგან განსხვავებით, „აქებდითსას“ ტექსტი დამოკიდებულია მოწამეთა ცხოვრებაზე – ტექსტში ასახული დავითის

ხელჯობის სასწაულებრივად აყვავების შესახებ, და ის დავითისა და ტირიქანის ორიგინალური საგალობლის ავტორს უნდა ეკუთვნოდეს.

გიორგი მთანმიდელის მიერ დავითისა და ტირიქანის საგალობლის მისი რედაქციის თვენში გადატანის შემდეგ ქართულმა ტრადიციამ დავითი და ტირიქანი საერთოდაც ქართველ წმინდანებად გამოაცხადა, ამიტომაც გვიანდელ სადღესასწაულოებში მათი საგალობლის დასაწყისი შემდეგნაირად არის წარმოდგენილი: „წმიდათა მონამეთა ორთა ძმათა ქართველთა დავით და ტირიქანისი“ (ხეც A-515, A-1048 და სხვ.)

ამრიგად, ქართულ საღვთისმსახურო წიგნებში დავითისა და ტირიქანის საგალობლის დადასტურება აიხსნება იმით, რომ დავითისა და ტირიქანის „წამება“, სხვა სომეხი წმინდანების „წამებათაგან“ განსხვავებით ქართულ ენაზეა შექმნილი და უკვე მეათე საუკუნიდან ეს წმინდანები ქართული კლერიკალური წრეებისათვის ქართული ეკლესიის, ქართველ წმინდანთა გუნდის ნაწილად აღიქმებოდნენ, მათ სახელზე ეკლესიაც იყო აგებული და აღესრულდებოდა ღმრთისმსახურება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბრალავა ლ. და სხვ., (2018). ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს ეროვნული არქივის ხელნაწერთა ფონდი, ტ. II, შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს ლიკა აბრალავამ, ქეთევან ასათიანმა, თამარ გაბუნიათ, მაკა კერვალიძემ, ვერა შენგელიამ, მანანა ჭუმბურიძემ, თბილისი: „საქართველოს ეროვნული არქივი“.

აბულაძე, ილ. (1944). ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X სს-ში., თბილისი: „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“.

აბულაძე, ილ. (1978). შუშანიკის წამება, თბილისი: „მეცნიერება“.

ბრეგაძე, თ. და სხვ., (1973). ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის კოლექციისა, ტომი I, თბილისი: „მეცნიერება“.

- აკელიძე, კ.** (1962). უცნობი რედაქცია ქართული ჰიმნოგრაფიული კრებულისა, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. VIII, თბილისი: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
- მეტრეველი, ელ.** (2007). შეჰანის უდაბნო, XI საუკუნის უცნობი ქართული სკრიპტორიუმი პალესტინაში, ელენე მეტრეველი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, ტომი I, თბილისი: „არტანუჯი“.
- ჩიტუნაშვილი, დ.** (2022). ექვთიმე მთაწმიდელი, მცირე სვნაქსარი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და სამეცნიერო აპარატი დაურთო დალი ჩიტუნაშვილმა, თბილისი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი.
- ჯღამაია, ც.** (1961). იოდასაფის საგალობლის ახალი ვარიანტი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, მოამბე, ტ. III, თბილისი: „მეცნიერება“.
- ჯღამაია, ლ.** (2007). გიორგი მთაწმიდელის თვენი (სექტემბერი), ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, IX, გამოსცა, გამოკვლევა, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო ლალი ჯღამაიამ, თბილისი.
- ჯღამაია, ლ.** (2016). თვენის პირველი რედაქცია, ნარკვევები ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ისტორიიდან, ტ. III, თბილისი: „აღმახარებელი“.
- Garitte, G.** (1958). Le Calendrier Palestino-Géorgienne du Sinaitiquus 34 (X^e siècle), Louvani.
- Gippert, J. at all.** (2022). Holy Monastery of Iviron, Catalogue of Georgian Manuscripts, Jost Gippert, Bernard Outier, Sergey Kim, in cooperation with Ketevan Asatiani, Manana Dolakidze, Lali Jghamaia, Maia Karanadze, Mikheil Kavtaria, Lily Khevsuriani, Lia Kiknadze, Tinatin Tseradze, Cicino Guledani, Tinatin Jiqurashvili, Eka Kvirvelia, Giorgi Lomsadze, Sopio Sarjveladze, Mzekala Shaidze, Darejan Tvaltvdze and Georgius Boidalis, Mount Athos.
- Renaux, Ch.** (2004). Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie Le Čašoc'. III Le plus ancien Čašoc' Cilicien Le Erevan 832, par Charles Renaux, Patrologia Orientalis, tome 49, Fascicule 5, # 221, Turnhout: Brepols.

ბელნანერები:

Jer. geo-42 (XI ს.)

Ivir. geo-8 (X-XI სს.)

Ivir. geo-56 (XI ს.)

ბელნანერთა ეროვნული ცენტრი, S-425 (X ს.)

მაისსა იბ. წმიდათა მონამეთაჲ და ვით-ტირიქანისი.

უფალო და ღაღადყავსა. ჳმაჲ დ.

თანასწორთა ზედა.

Men. 1 სომხითისა სანახებთა: ხენი ფრიად შუენიერნი: აღმოსცენდეს **ვახჲან** და **თაგინე** ღირსნი: რომელთა ნაყოფად კეთილად: აღმოაცენნეს ღირსნი: და უბიწონი ყრმანი: **ღავით გიჲიქანის** თანა: ნერგნი შუენიერნი: ყოვლად დაუჭნობელნი: რომელნიცა: მეოხ არიან მარადის: ქრისტეს მიმართ ცხოვრებად ჩუენდა:

Men. Ge. სომხითისა სანახებსა ხენი ყოვლად შუენიერნი აღმოსცენდეს ვარდან და თაგინე ღირსნი, რომელთა ნაყოფად კეთილად აღმოაცენნეს ღირსნი და უბიწონი ყრმანი და ვით ტირიქანის თანა, ნერგნი შუენიერნი ყოვლად დაუჭნობელნი, რომელნიცა მეოხ არიან მარადის ქრისტეს მიმართ ცხოვრებად ჩუენდა

Men. 1 ვითარცა ვარდნი სპეტაკნი: სულითა ჳამონი ჳყუავით: ღელეთა მათ შინა ქრისტეს მცენებათასა: **ღავით და გიჲიქან** ნეტარნო: სიქადულნო ყრმათანო: მორწმუნეთა ზღუდენო: რომლითაცა სძლიეთ სოფლისა: ამის საცთურსა: უსრულთა ჳასაკითა: რომელნიცა: წინაშე ღმრთისა იხარებთ: გვთხოვეთ ჩუენ დიდი წყალობაჲ:-

Men. Ge. ვითარცა ვარდნი სულნელნი ჳყუაოდით, ღმერთშემოსილნო, ღელეთა შინა ეკლესიისათა, და ვით და ტირიქან ნეტარნო, სიქადულნო ყრმათანო მორწმუნეთა ზღუდენო, რომლითაცა სძლიეთ სოფლისა ამის საცთურსა. უძრულითა გუამითა, რომელნიცა ან წინაშე ღმრთისა იხარებთ, გვთხოვეთ ჩუენ დიდი წყალობაჲ.

Men. 1 ჳასაკითა მით ყრმებრითა: ძლიერად მოითმინენით: მახუილნი იგი მრავალფერნი წმიდანო: და ვით და ტირიქან ქებულნო: და

სულნი შესწირენით: მსხუერპლად ცხოველად სათნოდ: ზეცისა საკურთხეველსა: ქრისტესა ევედრენით: ჳსნად ჩუენდა ყოვლისაგან ბოროტისა: და რომელნი სარმუნოებით: ჳსენებასა თქუენსა აღვასრულებთ: საღმრთოთა წერილთა მიერ:-

Men. Ge. ჰასაკითა მით ჩჩვილითა მადლობით მიითუალენით მძვნვარენი იგი მახვლნი წმიდანო დავით და ტირიჭან ქებულნო, და სულნი შესწირენით მსხუერპლად ღმრთისა ცხოველად ზეცისა საკურთხეველსა, მას ევედრენით ჳსნად ჩუენდა.

უგალობდითსა დ გუერდი გალობად შუენი.

Men. 1 განმაბრძნობელი უგლისწმოთაჲ: და მომცემელი სიბრძნისაჲ: შენ მხოლოდ ხარ ქრისტე: ცნობაჲ განმინათლე მე: რადთა აღმოვთქუა ქებაჲ: მჳენეთა მათ მოწამეთაჲ: **ღავითისი და გიჰიჭანისი**:- 56

Men. Ge. განმაბრძნობელი უგლისწმოთაჲ და მომნიჭებელი სიბრძნისაჲ, შენ ხოლოდ ხარ ქრისტეჲ, ცნობაჲ ჩემი განაბრძვნე, რადთა აღმოვთქუა ქებაჲ მჳენეთა მათ მოწამეთაჲ, **ღავითისი და გიჰიჭანისი.**

Men. 1 კეთილთაგან ძირთა აღმოსცენდეს: რტონი ყოველად ნაყოფიერნი: და ზეგარდამოდთა: ცუარითა ირწყვებოდეს: **ღავით-გიჰიჭანის** თანა: და ქრისტესა უღალადებდეს: გიგალობთ შენ: ღმერთსა სახიერსა:-

Men. Ge. კეთილთაგან ძირთა აღმოსცენდეს რტონი ყოველად ნაყოფიერნი და ზეგარდამოდთა ცუარითა აღიზარდნეს **ღავით-გიჰიჭანის** თანა და ქრისტესა უღალადებდეს, გიგალობთ შენ.

Men. 1 სახელ-გედვა ნეტარო **ღავით**: მსგავსად წინანარმეტყუელისა: და მამადმთავრისა: დიდისა დავითისა: და აღიზარდე ძმითურთ . მცნებათა შინა ქრისტესთა: რომელმანცა. გონიერ-ყუნის ჩჩუილნი:-

Men. Ge. იწოდე, ნეტარო **ღავით**, სეხნად წინანარმეტყუელისა ბრძნისა და მამათმთავრისა დიდისა დავითისა და აღიზარდე ძმითურთ მცნებათა შინა ქრისტესთა, რომელმანცა გონიერ-ყუნის ჩჩვლნი. გიხაროდენ უქორ.

განძლიერდასა. განაძლიერებელ მექ.

Men. 1 წინანარმეტყუელებად იგი: დავითისი აღესრულა: შენ ზედა, სანატრელო **თაგინე**: რამეთუ იხარებდი: შვილთა მათ ზედა სახარულითა: და ქრისტეს მიმართ ჰლაღადებდ: განმაძლიერე, მოწყალე:-

Men. Ge. წინანარმეტყუელებად იგი დავითისი აღესრულა შენ ზედა, სანატრელო **თაგინე**, რამეთუ იხარებდი შვილთა მათ ზედა სახარულითა და ქრისტეს მიმართ ჰჰმობდი, განმაძლიერე, მოწყალე.

Men. 1 ყუავილთა მათ ზეცისათა: მიემსგავსნეს უშვილონი: და განასურნელეს ეკლესიად: ორთა ამათ ქებულთა: მტკიცითა სარწმუნოებითა: და აღორძინებითა: ცუარითა ზეგარდამოითა:-

Men. Ge. ყუავილთა მათ ედემისათა მიემსგავსნეს შვილნი შენნი და განასურნელეს ეკლესიად ორთა ამათ ქებულთა მტკიცითა სარწმუნოებითა და აღორძინებულთა ცუარითა ზეგარდამოითა.

Men. 1 შევამკობდეთ მორწმუნენო: ორთა ქრისტეს მოწამეთა: **დავითს და გიხიჭანს** უბიწოთა: და საღმრთოითა ქებითა: ქრისტეს მიმართ ესრეთ ვიტყოდით: რამეთუ არა ვინ არს: წმიდად შენებრ კაცთმოყუარე:-

Men. Ge. შევამკობდეთ, ჰ მორწმუნენო, ორთა ქრისტეს მოწამეთა – დავითს და ტირიჭანს, უბიწოთა და საღმრთოთა ქებითა ქრისტეს მიმართ ესრეთ ვიტყოდით, რამეთუ არა ვინ არს წმიდად შენებრ. ყოველთა დამბადებელი//ყოველთა

უფალო მესმასა. მესმა უფალო განგე.

Men. 1 დაღაცათუ მოეკუეთოს: რომელიმე ხს ყოვლად ნაყოფიერი: გარნა რტონი მისნი ყუავიედ: ცუარითა სიმართლისადათა ზეგარდამოდთა:-

Men. Ge. დაღაცათუ მოეკუეთოს რომელივე ხე ყოვლად ნაყოფიერი, გარნა ძირნი მისნი ირწყვედ ცუარითა საღმრთოდთა ზეგარდამოდთა.

Men. 1 მიცვალებისა შემდგომად: მამისა მათისა ყოვლად უბიწოისა:

დავით და გიხიჭან ნეტარნი: ეგნეს შეუძრველად ქრისტეს მცნებათა:-

Men. Ge. მიცვალებისა შემდგომად მამისა მათისა კეთილად მორწმუნისა დავით და გიხიჭან ნეტარნი ეგნეს შეუძრველად ქრისტეს მცნებათა.

Men. 1 ზრდიდა სიპოხით ნეტარი **თაგინე**: შვილთა თვისთა ქრისტეს ზუარაკთა: რომელნიცა შეწირულ იქმნეს: სულად სულნელებისა: საკურთხედ წმიდად:-

Men. Ge. ზრდიდა სიპოხით ნეტარი **თაგინე** შვილთა თვისთა ვითარცა კრავთა, რომელნიცა შეწირულ იქმნეს ქრისტეს მეუფისა საკურთხად წმიდად.

Men. 1 საყუარელთა შვილთა თანა: არა ზრუნვიდა ნეტარი მონაგებთა: რამეთუ ხედვიდა მათ განძად: საუნჯეთა შინა: ქრისტეს ღმრთისათა:-

Men. Ge. საყუარულითა შვილთადათა არა ზრუნვიდა ნეტარი მონაგებთა, რამეთუ ხედვიდა მათ განძად საუნჯეთა შორის ქრისტეს ღმრთისათა.

ღმერთი, რომელი გვიშევ ჩუენ უბ.

ღამითგანსა.

განგვნათლ.

Men. 1 რაჟამს იხილა: მტერმან ბოროტმან აღორძინებად **დავით და გიხიჭანისი** აღგზებული იქნა მსგავსად ცეცხლისა: უგულისწმოდ იგი მოშურნც:-

Men. Ge. რაჟამს იხილა მტერმან კეთილად აღორძინებად **დავით და გიხიჭანისი**, აღეტყინა მსგავსად მსგავსად ცეცხლისა, უგულისწმოდ იგი მოშურნე.

Men. 1 ეტყოდა ლიქნით: დასა თვისსა უშჯულოდ იგი: დატევებად შჯულსა ქრისტესსა: შვილითურთ ხოლო მწნემან მან: არადა თავს იდვა სიცბილი მისი:-

Men. Ge. ეტყოდა ლიქნით დასა თვისსა უშჯულოდ იგი დატევებად

შჯულსა ქრისტესსა შვილითურთ, ხოლო მწნემან მან არა თავს იდვა სიცბილი მისი.

Men. 1 შეზღუდვილ იყუნეს: **ღავით და გიიიქან** დედითურთ: ვითარცა ხც განუპარველი მტერთა ურწმუნოთაგან: რამეთუ შემწედ აქუნდა ქრისტე:-

Men. Ge. შეზღუდვილ იყუნეს **ღავით და გიიიქან** დედითურთ, ვითარცა ციხე განუპარველი მტერთა ურწმუნოთაგან, რამეთუ შემწედ აქუნდა ქრისტე.

მეოხ გუეყავ,

ღალატყავსა.

მოშიტევენ სიხარ.

Men. 1 არად კმა ეყო ბილნსა: მამული იგი სამკვიდრებელი: ჩჩვლთა ყრმათა ნეტართად: **ღავით გიიიქანეთი**: რადთამცა მიაქცივნა: შჯულსა მას თვსსა: ურგებსა და შეურაცხსა:-

Men. Ge. არად კმა ეყო ბილნსა მამული იგი სამკვიდრებელი ჩჩვლთა ყრმათა წმიდათად, არამედ აჭირვებდა რადთამცა მიაქცივნა შჯულსა მას თვსსა ურგებსა და შეურაცხსა.

Men. 1 ღირსთა ყრმათა ნეტართა: ღალატ-ყვეს უშჯულოდსა მისსა მიმართ: სამკვიდრებელი ჩუენი: მცირედჟამ წარმავალი: იყავნ იგი შენდავე: არამედ ქრისტე არს სასოდ ჩუენდა მარადის:-

Men. Ge. ღირსთა ყრმათა ნეტართა ღალატ-ყვეს უშჯულოდსა მის მიმართ: სამკვიდრებელი ჩუენი, მცირედჟამ წარმავალი, იყავნ შედა, უღმრთოო, ხოლო უფალი და ღმერთი იყავნ ნაწილ ჩუენდა.

Men. 1 ჰგონებდა მოქცევასა: **ღავითისა და გიიიქანისსა**: სოფლისა საფასითა: ხოლო მათ სიხარულით: ჰრქუეს უგულისხმოსა მას: საუნჯე ჩუენდა: იყავნ მარადის ღმერთი მხოლოდ:-

Men. Ge. ჰგონებდა მოქცევასა **ღავითისა და გიიიქანისსა** სოფლისა საფასითა, ხოლო მათ კადნიერად ჰრქუეს უგულისხმოსა მას: საუნჯე ჩუენდა და სიმდიდრედ იყავნ ღმერთი მხოლოდ.

განვერენითსა.

კურთხეულარსა.

ყრმათა ღმრთისმსახურთა.

Men. 1 განცხადებად სიტყუათა მათ შენთად ქრისტე: გონიერ ჰყოფს ჩჩვლთა შენდამი ცნობად: რომლითა **ღავით და გიიიქან** სიჩჩოთა შინა: ესრეთ ღალადებდეს და იტყოდეს: კურთხეულ ხარ უფალო: ღმერთო მამათა ჩუნეთაო:-

Men. Ge. განცხადებად სიტყუათა მათ შენთად, ქრისტე, გონიერ ჰყოფს ჩჩვლთა, რადთა გიცნან შენ, ვითარცა **ღავით და გიიიქან** სიჩჩოებასა შინა ესრეთ ღალადებდეს და იტყოდეს: კურთხეულ ხარ, უფალო.

Men. 1 ეგულებოდა ფარულად წარწყმედად: **ღავით და გიიიქანისი** უღმრთოსა: რამეთუ შურდა მას შჯული მათი მამული: რომელსა მტკიც ეგნეს იგინი: მცნებათა მათ ქრისტესთა: ყოვლად განმანათლებელთა.

Men. Ge. ეგულებოდა ფარულად წარწყმედად **ღავით და გიიიქანისა**, უღმრთოსა, რამეთუ შეშურდა მას შჯული მათი უბინოდ, რომელსა მტკიცედ ეგნეს იგინი და ჰმოგუნადა მათ ბილნი და აზმნობდა ცთუნებასა.

Men. 1 იხილა რად უკეთურებად: ძმისა თვისისად ნეტარმან თაგინე: ვითარცა რად გურიტი უბინოდ მყის წარემართა: ქუეყანად ჩრდილოდ რადთა მას შინა: აღზარდნეს უბინონი: მცნებათა ზედა ქრისტესთა:-

Men. Ge. იხილა რად უკეთურებად ძმისა თვისისად ნეტარმან თაგინე, ვითარცა გურიტი მართვურთ მყის წარემართა ქუეყანად ჩრდილოდ, რადთა მას შინა აღზარდნეს უბინონი მცნებათა ზედა ქრისტესთა.

მოვედით ყოველნი სარწმუნო.

აკურთხევდითსა

საჯუმელსა რად შეფთხ.

Men. 1 არეთა ვაჟგნისათა: იწროთა ფიცხელთა ღირღუაროვანთა: მრავლითა სიმდიდრითა: დაემკუიდრა დედად შვილითურთ: და ქრისტესა ღმერთსა: აკურთხევდა მარადის:-

Men. Ge. არეთა ვაჟგანისათა ფიცხელთა და ღირღოვანთა კეთილად ცხორებითა მკვდრობდა დედაჲ შვილთა თანა და ქრისტესა ღმერთსა აკურთხევდა მარადის.

Men. 1 ეუნყა რაჲ მზაკუვარსა მას: უბინოებით ყრმათა ჩჩვლთაჲ: **ღავით გიჩიქანეთი:** დედითურთ: ქრისტეს მოყუარეთა: და იზრახა მან ზაკუვუთ: წარწყმედაჲ ნეტართა მათ:-

Men. Ge. ეუნყა რაჲ მზაკუვარსა მას უბინოდ ცხორებაჲ იგი ღირსთა ყრმათა **ღავით და გიჩიქანისი** დედითურთ აღივსო შურიტ და იზრახა ზაკუვუთ წარწყმედაჲ ნეტართა მათ.

Men. 1 ვითარცა იგი დოსებ: **იაკობისაგან** წარივლინა ქებრონად: ეგრეთვე წარავლინნა: დედამან: **ღავით და გიჩიქან:** და ვითარცა მგელთა: განჭრნეს იგინი უწყალოდ:-
გიხაროდენ ტაკუკო ოქრო.

Men. Ge. ვითარცა იგი **იოსებ** **იაკობისაგან** წარივლინა ქებრონად, ეგრეთვე წარავლინნა დედამან **ღავით** და **ტირიქან** ვაჟგენისა მთათა ცხოვართა თვსთა თანა.

Men. 1 ვითარცა გუელთა ასპიტთა: მალნართა მათ შინა უდაბნოდსათა: მტერთა მათ სიმრავლემან: იხილნეს: **ღავით და გიჩიქან:** და ვითარცა მწეცთა: განჭრნეს იგი უწყალოდ:-

Men. Ge. ვითარცა გუელთა ასპიტთა მალნართა მათ შინა უდაბნოდსათა მტერთა მათ უკეთურთა იხილნეს **ღავით** და **ტირიქან** და ვითარცა მწეცთა განჭრნეს იგი უწყალოდ.

ადიდებდითსა

ქალწულსა მოცელსა.

Men. 1 მტერთა მათ სიმრავლესა შინა: იცნა დედის ძმა თვსი: ნეტარმან **ღავით** და ნუგეშინის-ეცა: რადთამცა განარინა მათგან: ხოლო მან ამბორსებისა წილ: უგუმირა წმიდასა მახვლითა:-

Men. Ge. უღმრთოთა მათ ამბოხსა შინა იცნა დედის ძმაჲ თვსი ნეტარმან **ღავით** და ნუგეშინის-ეცა, რადთამცა განერა მათგან. ხოლო მან ამბორებისა მის წილ უგუმირა ღირსსა მას მახვლითა.

Men. 1 ვითარცა კრავი მგელთა მათგან: განჰკრთა ღირსი **გიიჩქან**: რაჟამს იხილა აღსრულებად ძმისა თვისისა: **ღავითისი** და ივლტოდა იგი: **ღივაჰს** არამედ მასვე: ჟამსა იწამა ქრისტე ღმრთისათვის:-

Men. Ge. ვითარცა რად კრავი მგელთაგან განჰკრთა ღირსი **გიიჩქან**, რაჟამს იხილა აღსრულებად ძმისა თვისისა **ღავითისი** და ივლტოდა **ღივაჰს**, არამედ მასვე ჟამსა იწამა ქრისტესთვის.

Men. 1 მთავრსა მას **ღივაჰისასა**: ესმა ოხრად მალნართა: შინა უშჯულოთად მათ: და ვითარ მოიწინეს იგინი: მწუერვალთა მათ მთისათა: იხილნეს **ღავით და გიიჩქან**: წამებულნი ქრისტეს ღმრთისათვის:-

Men. Ge. მთავრსა მას **ღივაჰისასა** ესმა ოხრად მალნართა შინა უშჯულოთა მათ ამბოხისაგან და ვითარ მოიწინეს მათათა მათ, იხილნეს **ღავით და გიიჩქან** წამებულნი ქრისტეს ღმრთისათვის.

Men. 1 იგუემა რაი უშჯულოდ მძღავრი: სიბრმითა მით თუალთადათა: ვითარცა პირველ ჰავდე არამედ: რაჟამს აღიარა მან ძალი: ქრისტესი აღეხილნეს და: განათლდა იგი სულით და ჯორციით:-

Men. Ge. იგუემა რაი უშჯულოდ მძღავრი სიბრმითა მით თუალთადათა, სამალთლად ბჭობითა ღმრთისადათა, ხოლო რაჟამს აღიარა მან ძალი საღმრთოდ უძღვეველი განათლდა და განბრწყინდა სულით და ჯორციით.

Men. 1 ევედრებოდა რად **თევფოსი**: დასა თვისსა რადთამცა: დაანთო თუალთა მისთა სისხლისა მისგან: **ღავით** ძისა მისისა: და მყის განიკურნა იგი: ძალითა მით მაცხოვრისადათა.

//დასა თვისსა ევედრებოდა ღმობიერად **თევფოსი**, რადთამცა დაანუთოს თუალთა სისხლისაგან ძისა თვისისა **ღავითისა** და რაჟმს დაანთო ნეტარმან მან, განიკურნა და ღმერთსა აქებდა. ეჰა ღირსნო ყრმანო ნეტარნო, მოამენო ქრისტესნო, მორწმუნეთა მათ თანა მშობელთა თქუნთა მეოხ გუეყვენით, რომელნი სურვილით ვაქებთ ღუანლთა თქუნთა და ვადიდებთ ჳსენებასა თქუნსა.

მოუგონებელსა კაცთაგან.

**აქებდითსა.
ლახურისაგან.**

Men. 1 ვითარცა იფქლი წმიდაა: საუნჯეთა ცხოვრებისათა: დაიუნჯენით ჯელითა კეთილითა: მის მუშაკისა **ნეხსე მღდედთმოდუხისა** და: **დავით-გიჩქან** ყოვლად სანატრელნო: მომიწსენენით: წინაშე მაცხოვრისა:-

Men. Ge. ვითარცა იფქლი წმიდაა დაიკრძალენით თქუენ კეთილად და დაიუნჯენით ჯელთა მიერ წმიდათა მღდელთმთავრისა ნეტარისა **ნეხსესისათა დავით და გიჩქან** ყოვლად სანატრელნო, მომიწსენენით წინაშე მაცხოვრისა.

Men. 1 აღყუავილნეს საზღვარნი: **ღივაჩისანი** დასხმითა დღეს: ნაწილთა მათ თქუენითა წმიდათადათა ღირსნო: და აღმოგუიციენდების მორწმუნეთა: უხუად კურნებაა უძღურებათა ჩუენთაა: მეოხებითა: თქუენითა ქრისტეს მიმართ:-

Men. Ge. აღყუავილნეს საზღვარნი **ღივაჩისანი** დასხმითა დღეს ნაწილთა მათ თქუენითა წმიდათადათა, ღირსნო, და აღმოგუიჩენდების მორწმუნეთა უხუად კურნებაა უძღურებათა ჩუენთაა მეოხებითა თქუენითა ქრისტეს მიმართ

Men. 1 შემოკრებულთა ქებად: ეკლესიასა შინა თქუენსა: მადიდებელთა დღესასწაულსა ამას: ღუანლთა თქუენთასა **დავით და გიჩქან**: ქრისტესგან მითხოვეთ შენდობაა ცოდვათაა: და უვნებლად: დაცვაა განსაცდელთაგან:-

Men. Ge. შემოკრებულთა ქებად ეკლესიასა შინა თქუენსა და მადიდებელთა დღესასწაულსა ამას ღუანლთა თქუენთასა **დავით და გიჩქან**, ქრისტესგან მითხოვეთ შენდობა ცოდვათაა და უვნებლად დაცვაა განსაცდელთაგან.

გიხაროდენ, ვენაჯ.

Men. Ge. აქებდითსა. ზ სასწაულნი

ჰ სასწაული საკვრველთაა, რამეთუ კუერთხმან ჯმელმან ნეტარისა დავითისმან, ვითრცა-რაა ახალნერგმან გამოიღო ნაყოფი და ქამდეს მისგან დივარისა მკვდრნი და ადიდებდეს ღმერთსა საკვრ-

ველთმოქმედსა, რომლისა მიერ განშუენდეს ბრწყინვალედ წამებითა მწნენი ესე და გამოჩნდეს მოქმედად ძალთა და სასწაულთა. ზ სასწაული საკვრველთა, რამეთუ ორნი ყრმანი ნეტარისა თაგინესნი მსხუერპლად ქრისტესა შეინირნეს მახვლისა მიერ და მორწყო ქუეყანად სისხლითა მათითა და შეითხზნა მათთვის გვრგვნი დიდებისად და ან ცათა შინა იშუებენ დიდებულნი ქრისტეს თანა და მეოხ არიან ცხორებისათვის სულთა ჩუენთაჲსა.

ვითარცა ივლითა შენირა ძე თვისი მსხუერპლად ღმრთისა, ეგრეთვე ღირსმან თაგინე შეინრნა შვლნი თვისნი დავით და ტირიქან ვითარცა რაჲ საკუმეველნი სურლნელნი და წმიდათა თანა იხარებენ მარადის და ითხოვენ შენდობასა ქრისტეს მიერ, რომელნი დღეს საწსენებლსა მათსა ქებით პატივ-სცემენ.

Men. Ge. ნარდგომად

წმიდათა მონამეთა ჰსუროდა სასუფეველისათვის მაცხოვრისა, შუერაცხ-ყვეს ჳორცთა გუემაჲ და მოუდრიკნეს მახვლსა ქედნი მათნი, დასთხიეს უბარლოჲ სისხლნი მათი და მოიგეს შენგან გვრგვნი. <გვრგვნი> ცათა შინა იხარებენ და მეოხ არიან.

**რიფსიმეანთა ისტორია წმინდა ნინოს
„ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებში**
**HISTORY OF SAINT HRIPSIME AND HER COMPANIONS
IN ANCIENT RECENSIONS OF SAINT NINO'S VITA**

მარიამ ჩხარტიშვილი
Mariam Chkhartishvili

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი
Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology

საკვანძო სიტყვები: წმინდა ნინო; წმინდა რიფსიმე;
აგათანგელოსი; რელიგიური მოქცევა, ქრისტიანობა
სამხრეთ კავკასიაში

Keywords: Saint Nino, Saint Hripsime; Agathangelos; Religious
Conversion, Christianity in South Caucasus

St. Gregory, the Illuminator of the Armenians, St. Trdat, the first Christian King of Armenia, and St. Hripsime, the Roman nun (virgin) who came in Armenia with a group of nuns (virgins) played a pivotal role in the process of conversion of Armenia. Though the contribution of these three persons is incomparable, the merit of Saint Hripsime still seems special. Her martyrdom can be considered as a turning point in Armenian history. This tragic occurrence also gave the great impact to the process of official Christianity's establishing in South Caucasus in general. Therefore, it is very important scientific task to represent St Hripsime's biography.

The author with a pseudonym "Agathangelos" narrates about the deed of St. Hripsime and her companions. The account is designed in full accordance with the hagiographic cliché. The presence of a cliché by itself though does not imply that one is dealing with literary fiction, it should alarm researcher and give to him/her motivation to check the reliability of information through the study of other sources

For verification can be used the "Conversion of Kartli" ("Kartli" is an ancient designation of Georgia and Georgians.) – an outstanding monument of Georgian historical literature in the Late Antiquity. The archetypal text of this monument was created in the second half of the fifth century, however, without any doubt its constituent parts were written earlier this date.

The "Conversion of Kartli" includes historical chronicle and two recensions of the St. Nino's *Vita* – a shortened and lengthy ones. Both recensions of St. Nino's *Vita* contain information about Hripsimiantz. even more: St. Nino – the Illuminatrix of Georgians – is presented as one of St. Hripsime's companions. Information on Hripsimiantz is scarce, but it is worthy of attention as far as above-mentioned recensions of St. Nino's *Vita* concern all principal topics and provide unknown from other sources details of Hripsimiantz' history.

Despite the valuable information provided by the recensions of St/ Nino's *Vita* preserved in the "Conversion of Kartli", they had never been used for the representation of Hripsimiantz' history. The reason

of ignoring of Georgian sources were the incorrect conclusions made by many scholars, among them founding fathers of Georgian studies, concerning the datum of creation of Saint Nino's *Vita*. It was thought that the original text of this hagiographical cycle cannot be emerged before the ninth century. However, after establishing the early date for the emergence of the "Conversion of Kartli" and its constituent parts in result of modern inquiries, the above attitude have to be changed. And the Georgian source should be used for representation of the history of St. Hripsime and her companions.

In the paper the evidences on St. Hripsime kept in St. Nino's *Vita*'s two recensions preserved in the "Conversion of Kartli" are compared with of so called national recension of Agathangelos and made conclusion that Georgian source provides different from Armenian one data. The differences concern number of virgins came in Armenia, the day and the month of the beginning of their journey, the day and the month of their martyrdoms. And what is most important: the Georgian texts implies different historical context and different motivation for the virgins' initiative to reach Caucasia. The evidences of Georgian source are seemed as authentic information as far as they are well-fit with historical realities.

On the ground of this conclusions it can be assumed that Georgian version of Hripsimantz ' history is based on now lost authentic recension of Agathaanglos and by this very reason can be explained its peculiarities against the national recension of Agathangelos.

პრობლემის დასმა და საკითხის შესწავლის მდგომარეობა

წმინდა რიფსიმე იყო რომაელი მონაზონი (ქალწული), რომელიც რამდენიმე ათეულ მონაზონთან (ქალწულთან) ერთად სომხეთში მოვიდა IV საუკუნის დასაწყისში. ამ ქრისტიან მოღვაწეთა მონამებობრივმა აღსასრულმა (რიფსიმე, ამ გუნდის წინამძღოლი გაიანე და ქალწულთა მნიშვნელოვანი ნაწილი სომხეთის იმდროინდელი წარმართი ხელისუფლების რეპრესიებს შეეწირნენ) სამხ-

რეთ კავკასიაში. ოფიციალური ქრისტიანობის დამკვიდრების პროცესზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა. აღნიშნულის გათვალისწინებით ცხადია, რომ რიფსიმეანთა ისტორიის რეპრეზენტირება კავკასიოლოგიურ ძიებათა მნიშვნელოვანი ამოცანაა.

ჩვეულებრივმკვლევრები აღნიშნული ამოცანის გადასაწყვეტად იყენებენ სომეხთა განმანათლებლის, წმინდა გრიგოლის, მოღვაწეობის აღმწერ თხზულებათა ციკლს ეს ციკლი სპეციალურ ლიტერატურაში ხშირად ასოცირდება აგათანგელოსთან.

როგორც ცნობილია, „აგათანგელოსი“ ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს „კეთილის მაცნეს“. ავტორი ამ ფსევდონიმით თავს წარმოგვიდგენს, როგორც მწერალს რომიდან, რომელმაც სომხეთის ისტორიის აღწერა ითავა მეფე თრდატის (დაახლ. 250-330) ბრძანებით (Тар-Давтян, Аревшатян, 2004, с. 25-26). მიუხედავად იმისა, რომ ცნობა აგათანგელოსის ვინაობის შესახებ სრულიად ცალსახაა, მკვლევართა მნიშვნელოვანი ნაწილი მას მაინც არ ენდობა და თვლის, რომ სინამდვილეში აგათანგელოსი V საუკუნის მეორე ნახევრის მოღვაწეა. აქვე ვიტყვი, ჩემი აზრით, წყაროს პირდაპირი ინფორმაციის უგულებელყოფა ძალიან მყარი არგუმენტების გარეშე, არ არის სწორი. ამ საკითხს უფრო ვრცლად ქვემოთ დავუბრუნდები.

წმინდა გრიგოლის ღვანლის აღმწერ თხზულებათა ციკლში გამოყოფენ რედაქციათა ორ A და V ვერსიებს. აგათანგელოსს უკავშირებენ A ვერსიას. V ვერსიას კი უფრო ადრინდელად მიიჩნევენ. მას მესროპ მაშთოცის მიერ სომხური ანბანის გამოგონების შემდეგ უახლოეს პერიოდში შექმნილად თვლიან.¹ აქვე უნდა შევნიშნო, რომ ეს, უძველესად მოაზრებული რედაქცია, დღეს არ მოგვეპოვება, მას მკვლევრები მხოლოდ მოიაზრებენ.

ორივე ვერსია შეიცავს წმინდა რიფსიმეს და მისი თანამოღვაწე ქალწულების ისტორიას. ამიტომაც, რომ ეს ისტორია ციკლის უძველეს შრედ ითვლება. ამ გარემოების მიუხედავად, აღნიშნულ ნარატივს, როგორც საისტორიო წყაროს, არაერთი მკვლევარი უნდობლად ეკიდება. საქმე ისაა, რომ მასში საკმაოდ ბევრია მეტაისტორიული ელემენტები. ასეთად შეიძლება მიჩნეულ იქნეს

ჰაგიოგრაფიული ტოპოსები თუ წმინდა წეხიდის კლიშეთა მიხედვით გაფორმებული ეპიზოდები. ავიღოთ, მაგალითად, ქრისტიან ქალწულთა სექსუალური შევიწროება ძალაუფლების მქონე პირთაგან: ეს არის არაერთი ჰაგიოგრაფიული თხზულების საერთო ადგილი და მთავარი ინტრიგაც. რიფსიმეანთა ისტორიაში აღნიშნული მოტივი ფართო განვითარებას პოულობს ბიზანტიის იმპერატორ დიოკლეთიანეს თუ სომხეთის მეფის თრდატის მხრიდან წმინდა რიფსიმეს შევიწროების ეპიზოდებში. მეფე თრდატის გარეულ მხეცად გადაქცევაც ასოციაციურად უკავშირდება ნაბუქოდონოსორის მხეცად გადაქცევას, ქვრივის მიერ ხაროში მყოფი წმინდა გრიგოლის დახმარება ასევე წმინდა წეხიდი ინსპირირებული ეპიზოდი ჩანს.

ამ ყველაფერმა, მართლაც, შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ წმინდა გრიგოლის ღვაწლის აღმწერ თხზულებათა ციკლის ტექსტებში დაცული რიფსიმეანთა ისტორია ლიტერატურული ფიქციაა და ამიტომ ის, როგორც საისტორიო წყარო, ღირებულებას მოკლებულია.

მაგრამ მეტაისტორიული ელემენტების არსებობა ტექსტში არ უნდა გახდეს ისტორიკოსთა მხრიდან რიფსიმეანთა ნარატივის უგულებელყოფის საბაბი. უბრალოდ საჭიროა, რომ ამ ნარატივს სიფრთხილით მოვეკიდოთ და ისტორიულ რეპრეზენტაციისათვის ის მხოლოდ ღრმა წყაროთმცოდნეობითი ანალიზის შემდგომ გამოვიყენოთ.

მეცნიერულ სიფრთხილეში, პირველ ყოვლისა, ვგულისხმობ აგათანგელოსთან ასოცირებული ციკლის თხზულებებში რიფსიმეანებთან დაკავშირებით დაცული ინფორმაციის სხვა წყაროებით შემოწმებას.

ერთ-ერთი წყარო, რომელსაც ამ შემთხვევაში უსათუოდ უნდა მიექცეს ყურადღება, არის „მოქცევაი ქართლისაი“ – წინა-მოდერნული ქართული ისტორიოგრაფიის მრავალმხრივ ღირსშესანიშნავი ძეგლი.

„მოქცევაი ქართლისაი“ უნიკალური კომპოზიციის თხზულებაა: ის შედგება ისტორიული ქრონიკისა და წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ ორი რედაქციისაგან. ერთი მათგანი, კერძოდ ის, რომელიც მოცულობით მცირეა, ქრონიკაშია ჩართული ქრონოლოგიურად შესაბამის ადგილას, ანუ IV საუკუნის ისტორიის კონტექსტში, მეორე, რომელიც ვრცელია (მას თვითმხილველთა მოგონებების კრებულის ფორმა აქვს), ერთვის ქრონიკას. თავად ქრონიკა მოიცავს ძვ. წ. IV ს. – ახ. წ. IX ს. პერიოდს. ამჟამად ჩვენს ხელთ არსებული ტექსტი გვიანდელი რედაქტირების ნაყოფს წარმოადგენს, თუმც ამ თხზულების პროტორედაქცია შეიქმნა V საუკუნის მეორე ნახევარში. სხვა არგუმენტებთან ერთად ამ თარიღის დადგენისათვის განსაკუთრებით ანგარიშგასაწევია ის გარემოება, რომ „მოქცევაი ქართლისაი“ წყაროდ გამოყენებული აქვს V საუკუნის მეორე ნახევრის² სომეხ ისტორიკოსს, მოსე ხორენელს. მხედველობაში მაქვს მოსე ხორენელის „სომეხთა ისტორიის“ მეორე წიგნის 86-ე თავი, რომელიც ქართველთა მოქცევის ისტორიას აღწერს მოკლედ. ამ თავის წყაროდ მკვლევრები აგათანგელოსის ჩვენამდე მოუღწეველ რედაქციას ვარაუდობენ. ჩემი წინა კვლევების მიხედვით კი ამ თავის ძირითადი ნაწილის წყარო არის „მოქცევაი ქართლისაი“ და აგათანგელოსზე, როგორც წყაროზე, დამოკიდებულია მისი მხოლოდ ბოლო წინადადება, რომელიც წმინდა ნინოს სამისიონერო არეალის საზღვრების შესახებ წარმოგვიდგენს ინფორმაციას (ჩხარტიშვილი, 1987ბ, გვ. 20-34).

ამგვარად „მოქცევაი ქართლისაის“ ზემოთ აღნიშნული ნაწილები V საუკუნის მეორე ნახევარზე ადრინდელი გამოდის და დღეს ჩვენს ხელთ არსებულ „მოქცევაი ქართლისაიში“ შემავალი წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ რედაქციები, ქართველთა განმანათლებლის ღვანლისადმი მიძღვნილი ციკლის უძველესი რედაქციების პრე-ვენტატორი ტექსტებია.³

წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ ციკლის თხზულებების საშუალებით ჩვენ ვიტყობთ, რომ ქართველთა განმანათლებელი წმინდა ნინო ქართლში მოსვლამდე, ჯერ სომხეთში მივიდა რიფსიმეანებთან

ერთად. მანამდე კი ორი წლის განმავლობაში ის მათთან ერთ ჭერქვეშ ცხოვრობდა ქალაქ ეფესოში, სადაც წმინდა ნინო იერუსალიმიდან ჩავიდა. წმინდა ნინომ მონათლა რიფსიმეანები: წყაროს ცნობით, წმინდა რიფსიმე სწორედ იერუსალიმიდან ჩამოსულ პიროვნებას ნატრობდა თავის ემბაზად (აბულაძე, 1963, გვ. 114).

წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ ციკლის გარდა წმინდა ნინოს/ნუნეს რიფსიმეანებთან კავშირის შესახებ ინფორმაცია დაცული აქვს მოსე ხორენელს. ხორენელი, როგორც ითქვა, ეფუძნება „მოქცევაი ქართლისაის“ პროტორედაქციას (ჩხარტიშვილი 1980 (ჩხარტიშვილი 2021, გვ. 55-56). ქართველთა გაქრისტიანების ისტორიით მოსე ხორენელი სწორედ იმ მიზეზით უნდა დაინტერესებულყო, რომ ქართული წყაროსაგან მან შეიტყო ქართველთა განმანათლებლის კავშირი რიფსიმეანებთან. ამგვარად, მოსე ხორენელს მიეცა შესაძლებლობა, რიფსიმეანთა შესახებ სომხურ სინამდვილეში აგათანგელოსის მეშვეობით კარგად ცნობილი ნარატივი გაემდიდრებინა ახალი მონაცემით. წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ ციკლის თხზულებებში დაცული ზემოთ მითითებული ინფორმაცია კი უაღრესად საინტერესო უნდა ყოფილიყო სომხური საზოგადოებისათვის: წმინდა ნინო/ნუნე ხომ მეფე თრდატის რეპრესიებს სასწაულებრივ გადარჩენილი ერთადერთი ქალწული გახლდათ, რომელმაც მთელი ქვეყნის მოქცევა შეძლო.

მხედველობაში მისაღებია ისიც, რომ წმინდა რიფსიმესთან ერთად სომხეთში მისულ მრავალრიცხოვან ქალწულთა შორის, თავად წმინდა რიფსიმეს და წმინდა გაიანეს გარდა, სულ ორი ქალწულის სახელი შემორჩა სომეხთა კოლექტიურ მეხსიერებას და ერთ-ერთი მათ შორის წმინდა ნინო/ნუნეა.

ზემოთქმული, ვფიქრობ, ნათლად აჩვენებს, თუ რატომ არის ლოგიკური, რომ რიფსიმეანთა ისტორიის დეტალების დაზუსტებისათვის მკვლევარმა მიმართოს წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ ციკლის თხზულებებს და, კონკრეტულად, იმ რედაქციებს, რომლებიც დღეს დაცულია „მოქცევაი ქართლისაიში“.

მაგრამ მეცნიერებს, რომელთა ინტერესის საგანს სომხეთში ოფიციალური ქრისტიანობის დამკვიდრების ისტორია წარმოადგენს, რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, არასოდეს უცდიათ „მოქცევაი ქართლისაიში“, კონკრეტულად კი, მასში შემავალ წმინდანინოს „ცხოვრების“ რედაქციებში, რიფსიმეანთა შესახებ არსებული ინფორმაციის გამოყენება ისტორიული რეპრეზენტაციისათვის.

წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ ციკლის თხზულებების იგნორირების მიზეზი, ვფიქრობ, ნაწილობრივ, იყო (და ამჟამადაც არის) აკადემიურ წრეებში ფართოდ გავრცელებული თვალსაზრისი იმის თაობაზე, რომ ქართველთა განმანათლებლის ბიოგრაფიის აღმწერი პროტოტექსტი IX საუკუნეზე ადრინდელი არ შეიძლება იყოს. ამავე დროს, როგორც ითქვა, დამკვიდრებულია შეხედულება, რომლის მიხედვითაც აგათანგელოსის ციკლის პროტო-თხზულება შეიქმნა მესროპ მაშტოცის მიერ სომხური ანბანის გამოგონების უმალ, ანუ V საუკუნის პირველ ნახევარში. ვფიქრობ, სწორედ ამის გამო მკვლევრები დაინტერესებას აღარ იჩენენ წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ ციკლის მიმართ, რომლის თავდაპირველი რედაქცია, მათი აზრით, დაიწერა აგათანგელოსის ციკლის წარმოშობის დროიდან რამდენიმე საუკუნის გასვლის შემდგომ.

ამჟამად მკვლევართა ნაწილი კვლავ იმ თვალსაზრისს უჭერს მხარს, რომლის მიხედვითაც წმინდა ნინოს „ცხოვრება“ შეუძლებელია, IX საუკუნეზე ადრე შექმნილიყო. გასულ საუკუნეში გამოთქმული ეს თვალსაზრისი დღეგრძელი აღმოჩნდა არა იმიტომ, რომ არსებობს მისი მხარდამჭერი მყარი არგუმენტები, არამედ იმიტომ, რომ იგი მომდინარეობს მეცნიერული ქართველოლოგიის ფუძემდებლების – ი. ჯავახიშვილისა და კ. კეკელიძის – ნაშრომებიდან და მათი დიდი გავლენის გამო ნდობა ამ შეხედულებისადმი ინერციით გრძელდება. თუმც, უკვე არაერთი თანამედროვე გამოკვლევა აჩვენებს, რომ ზემოთ დაფიქსირებული ტრადიციული დამოკიდებულება წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ არქეტიპული რედაქციის წარმოშობის დროისადმი მცდარია და წმინდა ნინოს ღვაწლის აღმწერი ჰაგიოგრაფიული ციკლის პროტო ძეგ-

ლი შეიქმნა ქართლის მოქცევის შემდგომ უახლოეს პერიოდში, კერძოდ, IV საუკუნის შუა ხანებში, და ამ ტექსტის პრეზენტატორად დღეს უნდა ჩაითვალოს „მოქცევაი ქართლისაიში“ წარმოდგენილი წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია.

აღნიშნული დასკვნის ფონზე რიფსიმეანთა შესახებ „მოქცევაი ქართლისაიში“ წარმოდგენილ წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ რედაქციებში დაცული ცნობები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს. ამიტომაც აგათანგელოსის ციკლის თხზულებების მონაცემებთან ქართული წყაროს მონაცემების შედარება აქტუალური პრობლემა ხდება.

წმინდა ნინოს და წმინდა გრიგოლის ღვაწლისადმი მიძღვნილი თხზულებათა ციკლები გამორჩეულია მათში გაერთიანებული ტექსტების მრავალრიცხოვნებით. ამ წერილში ჩემს ძიებათა სფეროს შედარებით ვიწროდ შემოვფარგლავ და ერთმანეთს შევუდარებ მხოლოდ აგათანგელოსის ე. წ. ნაციონალური რედაქციის (Aa) და „მოქცევაი ქართლისაის“ შატბერდული რედაქციის მონაცემებს. სხვა რედაქციების მონაცემებს ამჯერად მოვიხმობ მხოლოდ ეპიზოდურად. დღეს მკვლევართა ხელთ არსებული ყველა ტექსტის შედარება კი სამომავლო საქმედ მესახება.

მაგრამ, ვიდრე უშუალოდ შედარებაზე გადავიდოდე, კიდევ ერთხელ მინდა შევეხო საანალიზო თხზულებების დათარიღების საკითხს.

როგორც ვთქვი, აგათანგელოსის ე. წ. ნაციონალურ რედაქციას V საუკუნის მეორე ნახევრის ძეგლად მიიჩნევენ, მიუხედავად იმისა, რომ აგათანგელოსი თავს თრდატ მეფის მდივნად წარმოგვიდგენს, მკვლევრები ამ ცნობას სარწმუნოდ არ მიიჩნევენ და ამის მიზეზი ისაა, რომ თრდატის დროს სომხური ანბანი ჯერ კიდევ არ იყო შექმნილი და, შესაბამისად, ითვლება, რომ ჩანაწერიც ვერ გაკეთდებოდა (Thomson, 2010, p. 7) ამ ლოგიკით თარიღდება აგათანგელოსის ციკლის პროტოთხზულების წარმოშობა მესროპ მაშ-თოცის მიერ სომხური ანბანის შემოღების დროის ახლო ხანებით.

მაგრამ მართებული არ არის სომეხთა გაქრისტიანების შესახებ პირველი ჩანაწერის გაკეთების და სომხური ანბანის გამოგონების თარიღების ერთმანეთთან დაკავშირება. საქმე ისაა, რომ სომეხთა მოქცევის ისტორიის წერილობითი ფიქსირება თავისუფლად შეიძლებოდა ბერძნულ ენაზეც. როგორც აგათანგელოსი გვამცნობს, თრდატი ბერძნულ გარემოში აღიზარდა, მას ისტორიის წერაში დახელოვნებული რომაელი მდივანი რომ ჰყოლოდა და მისთვის ჩანაწერის გაკეთება დაევალებინა, მოულოდნელი სულაც არ არის. ამგვარად, ცნობა უკვე IV საუკუნის პირველ ათწლეულებში სომეხთა მოქცევის ისტორიის პირველი ჩანაწერის გაკეთების თაობაზე უგულებელსაყოფი არ გახლავთ. თუმც, ამავე დროს, სავსებით მისაღებია მკვლევართა აზრი იმის თაობაზე, რომ კონკრეტულად ჩვენამდე მოღწეული რედაქცია თავდაპირველი ტექსტის შედარებით გვიანდელი მოდიფიკაციაა და არა თავდაპირველი ქმნილება, ანუ IV საუკუნის ჩანაწერი.⁴

საერთოდ კი, ყურადღება უნდა მიექცეს შემდეგ გარემოებას: სომეხეთში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად დამკვიდრება აშკარად არ იყო ადგილობრივი საზოგადოების დაბალი სოციალური ფენებიდან მომდინარე ინიციატივა.⁵ ეს იყო რომაელი მმართველი წრის კარგად მოფიქრებული „საპილოტე“ პროექტი, რომელიც „გაშვებული“ უნდა ყოფილიყო სამხრეთ კავკასიაში თავად რომში ახალი რელიგიის ოფიციალურად აღიარებამდე. ამ პროექტს, რომელიც უსათუოდ უნდა განვიხილოთ, როგორც „ზემოდან ქვეით“ პროექტი, მისი შედეგების სათანადო წერილობითი ფიქსირების გარეშე ეკარგებოდა ყოველგვარი აზრი, რადგან მხოლოდ ჩანაწერს შეეძლო მისი სოციალური იმპულსის შენარჩუნება და გადატანა.

ამგვარად, ერთი მხრივ, სომეხთა მოქცევის შესახებ ისტორიის ჩანაწერის გაკეთება სავსებით შესაძლებელი იყო მესროპ მაშ-თოცის მიერ სომხური ანბანის გამოგონებამდე; მეორე მხრივ, კი ის აუცილებლად უნდა გაკეთებულიყო. სხვაგვარად, ქვეყნის მოქცევა, როგორც ფაქტი, მოკლებული იქნებოდა გავლენას ქვეყნის საგარეო პოლიტიკურ ორიენტაციაზე თუ საშინაო განვითარებაზე.

ზუსტად იმავე ლოგიკით უნდა მივუდგეთ ქართველთა მოქცევის ისტორიის შესახებ პირველი ჩანაწერის გაკეთების თარიღის განსაზღვრის საკითხსაც. შეუძლებელია, ეს ჩანაწერი არ გაკეთებულიყო ფაქტის მოხდენის უმალ. გვაქვს კიდევ ამის უტყუარი მტკიცებულება. ვგულისხმობ V საუკუნის დასაწყისში ბიზანტიელი ისტორიკოსის, რუფინუსის, ცნობებს ქართველთა მოქცევის შესახებ. თავის ინფორმაცორად რუფინუსი იბერიელ „ფრიად სარწმუნო“ ბაკურს ასახელებს. ეს ბაკური ქართლის მეფე ბაკურ თრდატის ძე გახლდათ, ხოსროვანთა დინასტიის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელი, იგი ზეობდა V საუკუნის დასაწყისში და ათიან წლებში (ჩხარტიშვილი, 2018, გვ. 131-185). აშკარაა, რომ ბაკური რუფინუსთან საუბრისას იყენებდა სამეფო ოჯახის ინციატივით შექმნილ წერილობით ძეგლს ქართველთა გაქრისტიანების შესახებ, ეს იყო მისი დიდედას – სალომე უჯარმელის – მიერ შედგენილი წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ არქეტიპული რედაქცია, რომლის პრეზენტატორი დღეს, როგორც ითქვა, „მოქცევაი ქართლისაიში“ შემავალი წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციაა.

თუ სომხეთის შემთხვევაში დგება საკითხი იმის თაობაზე, თუ მესროპ მაშტოცის გამოგონებამდე რომელი ანბანით და რა ენაზე უნდა გაკეთებულიყო თავდაპირველი ჩანაწერი ქვეყნის მოქცევის შესახებ, საქართველოს შემთხვევაში ეს კითხვა არაა რელევანტური: საქმე ისაა, რომ ქართველებს ჰქონდათ ეროვნული დამწერლობა, შექმნილი ჯერ კიდევ მეფე ფარნავაზის ეპოქაში (Chkhartishvili, 2021, pp. 101-113); (ჩხარტიშვილი, 2022, გვ. 382-419). შესაბამისად, საფიქრებელია, რომ ქართველთა გაქრისტიანების შესახებ პირველი ჩანაწერი გაკეთდა ქართულ ენაზე ქართული ანბანის მეშვეობით და სწორედ ამ ჩანაწერის ადაპტირებული ვარიანტი მიაწოდა რუფინუსს „ფრიად სარწმუნო კაცმა“ – ბაკურმა, ანუ ქართლის მეხუთე ხოსროვანმა მეფემ, ბაკურ თრდატის ძემ.

წყაროთა მონაცემების შედარება

მეტი თვალსაჩინოებისათვის შერჩეულ წყაროებს შევადარებ რამდენიმე თემის მიხედვით.

1. ქალაქი, სადაც ჩიფსიმეანები იმყოფებოდნენ თავიდან და საიდანაც ისინი წამოვიდნენ სამხხეთ კავკასიაში

აგათანგელოსის ნაციონალური რედაქციის (Aa) მიხედვით, ეს იყო ქალაქი რომი (Тар-Давтян, Аревшатын, 2004, с. 59), „მოქცევაი ქართლისაის“ მიხედვით, ეს იყო ქალაქი ეფესო (აბულაძე, 1963, გვ. 113-114, წმ. ნინოს „ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია).

2. ჩიფსიმეანთა თავდაპიჩვედი ადგილსამყოფედი

აგათანგელოსის ნაციონალური რედაქციის (Aa) მიხედვით, ეს იყო დედათა მონასტერი (Тар-Давтян, Аревшатын, 2004, с. 59), „მოქცევაი ქართლისაის“ მიხედვით, ეს იყო წმინდა რიფსიმეს სახლი (აბულაძე, 1963, გვ. 114, წმ. ნინოს „ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია).

3. წმინდა ნინოსა და ჩიფსიმეანების უხითიეხთობა თავდაპიჩვედი ადგილსამყოფედიდან წამოსვდამდე

აგათანგელოსის ნაციონალურ რედაქციაში (Aa) ამის თაობაზე ცნობები არ გვაქვს; „მოქცევაი ქართლისაის“ მიხედვით კი, წმინდა ნინო, რომელიც იერუსალიმიდან გამოჰყვა ერთ ეფესელ ქალს, რიფსიმეს სახლში დანარჩენ ქალწულებთან ერთად ცხოვრობდა ორი წლის განმავლობაში. წმინდა ნინომ მონათლა ეს ქალწულები (აბულაძე, 1963, გვ. 114, წმ. ნინოს „ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია). ამას გარდა, წმ. ნინოს „ცხოვრების“ მცირე რედაქციიდან ვიტყობთ, რომ საბერძნეთში ჩასული წმინდა ნინო „ჰმოდღურიდა“ რიფსიმეს (აბულაძე, 1963, გვ. 44). ანუ თუ ამ ორივე რედაქციის მონაცემს გავითვალისწინებთ, ისე გამოდის, რომ წმინდა ნინო წმინდა რიფსიმეს თან ასწავლიდა ქრისტიანობას და თან მონათლა.

4. ქაღწურთა და მაჩგვიდთა ხაოღენობა

აგათანგელოსის ნაციონალური რედაქციის (Aa) მიხედვით, რიფსიმეანთა საერთო რიცხვი იყო 70-ზე მეტი. აქედან 37 შეეწირა მეფე თრდატის რეპრესიებს, ანუ იმარტვილა მხოლოდ 37 ქალწულმა (Тар-Давтян, Аревшатын, 2004, с. 77); „მოქცევაი ქართლისაის“ მიხედვით, ქალწულთა და მარტვილთა რაოდენობა შეადგენდა 50-ს (აბულაძე, 1963, გვ. 115, ნმ. ნინოს „ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია).

5. მაჩგვიდობის დღე და მაჩგვიდთა ხაოღენობა დღეების მიხედვით

აგათანგელოსის ნაციონალური რედაქციის (Aa) მიხედვით, 34 ქალწულმა იმარტვილა ერთ დღეს. ეს იყო 26 ოქტომბერი, ხოლო დანარჩენმა სამმა მეორე დღეს, ანუ 27 ოქტომბერს (Тар-Давтян, Аревшатын, 2004, с. 77); „მოქცევაი ქართლისაის“ მიხედვით, ყველა ქალწულმა იმარტვილა ერთ დღეს. ეს დღე იყო 30 მარტი (აბულაძე, 1963, გვ. 115, ნმ. ნინოს „ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია).

6. მაჩგვიდობის ეპოქა

აგათანგელოსის ნაციონალური რედაქციის (Aa) მიხედვით, იმარტვილეს იმპერატორ დიოკლეთიანეს ზეობის დროს (Тар-Давтян, Аревшатын, 2004, с. 59); „მოქცევაი ქართლისაის“ მიხედვით, ეს იყო კონსტანტინე დიდის ზეობის ხანა (აბულაძე, 1963, გვ. 83, ნმ. ნინოს „ცხოვრების“ მცირე რედაქცია; გვ. 113, ნმ. ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია).

7. სომხეთში ჩიფსიმეანთა მოსვლის წელი

აგათანგელოსის ნაციონალური რედაქციის (Aa) მონაცემების მიხედვით, ამ თარიღის გამოთვლა შეუძლებელია; „მოქცევაი ქართლისაის“ შატბერდული ხელნაწერის წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ მცირე რედაქციის მიხედვით, მისი გამოთვლა შესაძლებელია: ეს არის 322 წელი.⁶

8. *ხიფსიმეან ქაღწურთა მაჩგვილობის წელი*

აგათანგელოსის ნაციონალურ რედაქციაში (Aa) ქალწულთა მარტვილობის წელი არ არის მითითებული და მის მონაცემებზე დაყრდნობით გამოთვლაც შეუძლებელია. „მოქცევაი ქართლისაი-შიც“ წელი პირდაპირ მითითებული არ არის, თუმც მისი გამოთვლა არსებული მონაცემების გათვალისწინებით შესაძლებელია: ეს არის სამხრეთ კავკასიაში მოსვლის მომდევნო წელი, ანუ $322+1=323$.

9. *ხიფსიმეანთა მოგზაურობის მაჩშხუცი*

აგათანგელოსის ნაციონალურ რედაქციაში (Aa) რომაელთა ქვეყნის დატოვების შემდეგ რიფსიმეანთა გადაადგილების კონკრეტული დეტალები არ არის მოცემული. „მოქცევაი ქართლისაი“ მიუთითებს ზღვით მოგზაურობაზე (აბულაძე, 1963, გვ. 84, წმ. ნინოს „ცხოვრების“ მცირე რედაქცია). აღნიშნული ფაქტი რიფსიმეანთა განვლილი გზის შემდეგნაირად წარმოდგენის საშუალებას იძლევა: ეფესოდან მომავალ ქალწულებით სავსე გემს უნდა შემოევლო მცირე აზიისათვის დასავლეთ სანაპიროდან და სამხრეთისაკენ დაშვებულიყო. შემდეგ ქალწულები მიწაზე უნდა გადასულიყვნენ და ხმელეთით გაეგრძელებინათ გზა სომხეთისაკენ.

10. *ქაღწურთა მიეხ თავდაპირველი ადგილსამყოფელის დატოვების მიზეზი*

აგათანგელოსის ნაციონალურ რედაქციის (Aa) მიხედვით, ქალწულთა მიერ მათი თავდაპირველი ადგილსამყოფელის დატოვების მიზეზი იყო სექსუალური შევიწროების შიში. ეს ისტორია მოკლედ ასეთია: დიოკლეთიანეს სურდა საცოლის პოვნა და ამისთვის მთელ ქვეყანაში დააგზავნა თავისი კაცები. დედათა მონასტერში მათ ნახეს წმინდა რიფსიმე, მოიხიბლნენ მისი სილამაზით და მისი პორტრეტიც დაახატვინეს მხატვრებს, რათა იმპერატორისათვის ეჩვენებინათ. დიოკლეთიანეს საოცრად მოეწონა ამ სურათის ნახვის მერე რიფსიმე და მასზე დაქორწინება გადაწყვიტა. მაგრამ წმინდა რიფსიმეს ქალწულობის აღქმა ჰქონდა დადებული. ამიტომ

გადაწყვიტა გაქცევა. მასთან ერთად გამოიქცნენ დანარჩენი ქალწულებიც. ამგვარად, აგათანგელოსის მიხედვით, ეს იძულებით წამოსვლა იყო (Тар-Давтян, Аревшатын, 2004, сс. 60-62). „მოქცევაი ქართლისაიში“ რიფსიმეანთა წამოსვლის მიზეზი მითითებული არაა, თუმცა აღნიშნულია, რომ რაღაც მიზეზი არსებობდა („რომლისამე მიზეზისთვს“) (აბულაძე, 1963, გვ. 83, წმ. ნინოს „ცხოვრების“ მცირე რედაქცია). ძნელია იმის დაშვება, რომ ტექსტის ავტორი ამ „რაღაც მიზეზში“ იმგვარად სერიოზულ ფაქტს გულისხმობდა, როგორც იყო იმპერატორის მიერ ქალწულთა შვეინროების მოლოდინია.

11. ქაღწუღთა სომხეთში ჩასვლის მიზეზი

აგათანგელოსის ნაციონალური რედაქციის (Aa) მიხედვით, ისე გამოდის, რომ სომხეთი რიფსიმეანთა მოგზაურობის საბოლოო პუნქტად შემთხვევით გახდა. შთაბეჭდილება ისეთია, რომ, რადგან ქალწულები გაურბოდნენ დიოკლეთიანეს, თავი შორეულ ქვეყანას შეაფარეს, თუმცა ესეც უნდა აღვნიშნოთ, როგორც გარკვეულად უცნაური, რომ სომხეთი ქრისტიანული ქვეყანა არ ყოფილა და თრდატი გაქრისტიანებამდე გამოირჩეოდა სასტიკი ანტიქრისტიანული პოლიტიკით.

„მოქცევაი ქართლისაის“ მიხედვით კი, ისეთი შთაბეჭდილება რჩება მკითხველს, რომ წარმართულ სომხეთში მისვლა წინასწარ იყო დაგეგმილი: ჯერ კიდევ იერუსალიმში ყოფნის დროს წმინდა ნინომ თავისი მასწავლებლის, სარა მიაფორისაგან, შეიტყო, რომ ქართველთა დედაქალაქ მცხეთაში დაფლული იყო უდიდესი ქრისტიანული სიწმინდე – უფლის კვართი. წმინდა ნინოს აშკარად თავიდანვე გაუჩნდა ამ ქვეყნის მონახულების სურვილი. ეს ჩანს იქიდან, რომ წმინდა ნინო მაშინვე დაინტერესდა ქართველთა ქვეყნის მდებარეობით. რადგან სარა მიაფორი სომეხი იყო, მან წმინდა ნინოს ქართლის მდებარეობა აუხსნა სამხრეთიდან ჩრდილოეთისაკენ სომხეთის მეშვეობით. მან წმინდა ნინოს უთხრა, რომ ქართლი არის სომხეთის ჩრდილოეთით მდებარე ქვეყანა (აბულაძე, 1963, გვ. 113, წმ. ნინოს „ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია). შთაბეჭდილება ისეთია, რომ წმინდა ნინო სწორედ

ამიტომ გამოჰყვა რიფსიმეანებს, რომ ქართლში მოხვედრილიყო, მარტოს გაუჭირდებოდა კავკასიამდე მგზავრობა. მაგრამ თუ იგი ქართლის მოსაზღვრე სომხეთში მოხვდებოდა, აქედან უკვე შედარებით იოლად იყო შესაძლებელი კვართის ქვეყანაში მისვლა. ამგვარად, ისე ჩანს, რომ იგულისხმება: წმინდა ნინომ იცოდა, რომ რიფსიმეანები სომხეთში აპირებდნენ მისვლას და ამიტომაც გამოჰყვა რიფსიმეანებს. ამასთან აშკარად ვხედავთ, რომ რიფსიმეანები არ გარბოდნენ და წარმართულ ქვეყანაში თავშესაფარს და მშვიდ ცხოვრებას არ ეძიებდნენ: აგათანგელოსის მიხედვით, მათ დაბინავება გადაწყვიტეს არა ქვეყნის განაპირას, სადაც წარმართი მეფე ნაკლებად მისწვდებოდათ, არამედ სატახტო ქალაქში (Тар-Давтян, Аревшатын, 2004, с. 63). ცოტა მოგვიანებით მისიონერული განზრახვით ქართლში ჩამოსული წმინდა ნინოც ასევე მოიქცა, როცა ის დედაქალაქში მოვიდა და, მეტიც, სამეფო ბაღის მცველის სახლში დაიდო ბინა (აბულაძე, 1963, გვ. 122). წარმართი მეფეების აპარტამენტების სიახლოვეს ყოფნა, ჩანს, სამისიონეროდ წამოსულ ქალწულთაამ გუნდის წინასწარ მოფიქრებული ტაქტიკის ნაწილი იყო. ამგვარად, ნამდვილად დიდი ალბათობით არის სავარაუდებელი, რომ რიფსიმეანები, ისევე როგორც წმინდა ნინო, მისიონერული მიზნით მოადგნენ სამხრეთ კავკასიას. საგანგებოდ შეარჩიეს სანარმართო ქვეყნები, სადაც, „სამკალი ფრიადი იყო, ხოლო მუშაკნი მცირე“ (აბულაძე, 1963, გვ. 115, წმ. ნინოს „ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია). ამ სიტყვებს ზეციერი არსება ეუბნება წმინდა ნინოს ქართლის შესახებ. ცხადია, იგივე სიტყვები სამართლიანია სომხეთთან მიმართებითაც. სწორედ დიადი მიზანი ჩანს რიფსიმეანი ქალწულების უცხო ადგილებში წასვლის მიზეზი და არა ის, რომ თავი შეეფარებინათ სადმე მყუდრო ადგილას. სომხეთის არჩევანიც აშკარად არ იყო შემთხვევითი. მოტივაცია, შესაძლოა, სწორედაც თრდატის სასტიკი ანტიქრისტიანული პოლიტიკა ყოფილიყო ან კიდევ უფლის კვართის ანალოგიური საკრალური ნიშანი.

ამგვარად, „მოქცევაი ქართლისაიში“ წარმოდგენილი წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ რედაქციები რიფსიმეანთა ისტორიის აგათანგელოსის ნაციონალური რედაქციისაგან განსხვავებულ ვერსიას გვთავაზობენ. განსაკუთრებით თვალსაჩინოა სხვაობა წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ ვრცელ რედაქციასთან. რატომ? ამის მიზეზის ხვა რა უნდა იყოს თუ არა ის, რომ ქართულ გარემოში აგათანგელოსის ე. წ. ნაციონალური რედაქციისაგან განსხვავებული რედაქცია ცირკულირებდა. მკვლევრები კარგა ხანია მიუთითებენ იმას, რომ წმინდა გრიგოლის „ცხოვრების“ ვერსიის არქეტიპული ტექსტი, რომელიც V საუკუნის პირველ ნახევარში შექმნილად მიაჩნიათ, მნიშვნელოვნად განსხვავებული იყო A ვერსიისაგან, რომელსაც ე. წ. ნაციონალური რედაქცია განეკუთვნება. არის კი „მოქცევაი ქართლისაიში“ წარმოდგენილი რიფსიმეანების ისტორია მსგავსი წმინდა გრიგოლის ცხოვრების ამსახველი V ვერსიის რომელიმე რედაქციასა? ამ კითხვაზე პასუხი შესაძლებელია მხოლოდ საკვლევ ციკლებთან ასოცირებული შესაბამისი ტექსტების მონაცემთა შეჯერებით. როგორც უკვე განვმარტე, ამგვარი კვლევა სამომავლო საქმედ მესახება.

ამიტომ აღნიშნულ საკითხზე შეჩერების ნაცვლად, შევეცდები გავარკვიო, რამდენად რეალურია ქართული წყაროს მონაცემები და რამდენად შესაძლებელია, რომ ისინი შეესაბამებოდეს სინამდვილეს.

„მოქცევაი ქართლისაიში“ დაცული წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ რედაქციების მონაცემების განხილვა

ახლა სანდოობის თვალსაზრისით სათითაოდ განვიხილოთ შედარების შედეგად მოპოვებული მონაცემები.

როგორც ვნახეთ, „მოქცევაი ქართლისაის“ მიხედვით, წმინდა რიფსიმე და მისი თანმხლები ქალები მონათლა წმინდა ნინომ. შეიძლება ეს ცნობა სინამდვილეს შეესაბამებოდეს? განა ქალს ჰქონდა უფლება, აღესრულებინა ნათლისცემის რიტუალი? დიახ, შეიძლებოდა. გვიან ანტიკურ ხანაში ფიქსირდება შემთხვევები,

როცა გარკვეულ სიტუაციაში დასაშვები იყო, ქალს მონათლა ქალი (Hunt 2019). „მოქცევაი ქართლისაის“ ჭელიშურ რედაქციაში აშკარად გვიანდელი რედაქტორის მიერ ამ ცნობაში კორექტივია შეტანილი და მითითებულია, რომ რიფსიმეანები ნინომ მონათლა მღვდლის დახმარებით (აბულაძე, 1963, გვ. 114, წმ. ნინოს „ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია). მაგრამ ეს, აშკარად, გვიანდელი კორექტივია, რომელიც იმით აიხსნება, რომ მომდევნო ეპოქაში ასეთ პრაქტიკას აღარ იცნობდნენ. ამდენად, წმინდა ნინოს მიერ რიფსიმეანთა მონათვლა არ არის ეჭვის აღმძვრელი. ის შეიძლება შეესაბამებოდეს სინამდვილეს.

ქართული წყარო რიფსიმეანებს მოიხსენიებს „ქალწულებად“. გვიანი ანტიკური პერიოდის საქრისტიანოში მორწმუნე ქალების სამი კატეგორია გამოიყოფოდა: „ქალწული“, „ქვრივი“, „ცოლი“. სამივე კატეგორიის პიროვნებები შეიძლებოდა, ყოფილიყვნენ ღვთისმოსაობის გამო დაფასებულნი, მაგრამ ყველაზე საპატიოდ ითვლებოდა მსახურება ქალწულებით (Hofmann, 2007). ამიტომ მონაზონის აღსანიშნავად გამოყენებული ეს ტერმინიც საკმაოდ ძველი პრაქტიკის ამსახველია. ქართველ მკვლევართა შორის ამ საკითხს საგანგებოდ შეეხო და ამ კუთხით საინტერესო ინფორმაციაც დააფიქსირა შ. მათითაშვილმა (2018, გვ. 39-112).

ქალწულების აღთქმის დადების და სახლებიდან წამოსვლის შემდგომ მორწმუნე ქალები ერთად ცხოვრებას იწყებდნენ. ამისთვის თავიდან ისინი ირჩევდნენ კერძო სახლებს, საერთოდ ადრეულ ეპოქაში ქრისტიანთა თავშეყრის ადგილები ხშირად სწორედ კერძო სახლები იყო (Alikin, 2010, pp. 49-57); (Filson, 1939). ასე რომ, ცნობა რიფსიმეანთა წმინდა რიფსიმეს სახლში ცხოვრების შესახებ რეალურად არსებულ პრაქტიკას არ ეწინააღმდეგება.

ასევე დამაჯერებელია სამხრეთ კავკასიაში რიფსიმეანთა მოსვლის დროდ 322 წლის მიჩნევა, ხოლო მარტვილობა და, შესაბამისად, სომხეთის მოქცევის თარიღად – 323 წლის. ეს თარიღები, როგორც ითქვა, შეიძლება გამოითვალოს ქართული წყაროს მონაცემთა საფუძველზე. IV საუკუნის ოციანი წლები სწორედ ის დროა,

როცა კონსტანტინე დიდის ქრისტიანული იმპერიული თეოკრატიის თეორია საბოლოოდ გამოკვეთილ სახეს იძენს.

ქართული წყარო მიუთითებს, რომ რიფსიმეანთა მარშრუტი მოიცავდა ზღვით მოგზაურობას, ამგვარი ინფორმაცია აქვს წმინდა გრიგოლის ღვანლისადმი მიძღვნილი ციკლის Vგ რედაქციას მხოლოდ (Garitte 1946, pp. 293). თუმცა, ამ რედაქციის მიხედვითაც, ვერ ხერხდება ნათლად ქალწულთა მარშრუტის წარმოდგენა, მაშინ როცა ქართული წყარო ამის საშუალებას იძლევა. გვიან ანტიკურ ხანაში ადამიანები საკმაოდ მოძრავნი იყვნენ და დიდ მანძილებსაც ფარავდნენ, მათ შორის საწყლოსნო ტრანსპორტითაც (Cioffi, 2016). ანუ ქართულ წყაროში არარეალისტური არაფერია. ზემოთ აღვწერე ის მარშრუტი, რომელიც უნდა გაევლოთ ქალწულებს, სავარაუდოდ, მათი გემი ნაპირს მიჰყვებოდა. ნაოსნობა ეგეოსის და ხმელთაშუა ზღვაში საზოგადოდ აპრილიდან იწყებოდა, თუმც მარტის შუა რიცხვები, რომელიც ქართულ წყაროშია მითითებული ქალწულთა მოგზაურობის საწყისად, ცალკეულ შემთხვევებში (ეს დამოკიდებული იყო ეკიპაჟსა და მგზავრებზე) შეიძლებოდა ყოფილიყო მოგზაურობის დაწყების დრო.

ქალწულთა წამების დღედ მითითებულია 30 მარტი. ერთი შეხედვით, ეს ცნობა საეჭვოდ გამოიყურება, რადგან მათი წამოსვლის დროდ 15 მარტია მითითებული. ორი კვირის განმავლობაში შეუძლებელი ჩანს, რომ ეფესოდან წამოსულებს მიეღწიათ სომხეთამდე და მერე გარკვეული პერიოდის განმავლობაში აქ ყოფილიყვნენ მარტვილობამდე. მაგრამ ყველაფერი ნათელი ხდება თუ ამ მონაცემს გავიგებთ სხვაგვარად, ანუ თუ დავუშვებთ, რომ სიტყვა ეხება მომდევნო წლის 30 მარტს, რაც სრულიადაც არ არის გამორიცხული ტექსტით. ჰაგიოგრაფი, ჩანს, აქცენტს იმაზე აკეთებდა, რომ რიფსიმეანთა მოსვლაც და წამებაც, ორივე ეს ფაქტი მარტში მოხდა.

ამგვარად, „მოქცევაი ქართლისაის“ დაცულ წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებში წარმოდგენილი რიფსიმეანთა ისტორია სრულიად რეალისტურია. ამიტომ შეიძლება ვივარაუდოთ,

რომ ის წმინდა გრიგოლის ღვანლისადმი მიძღვნილი ციკლის უძველესი და ავთენტიკური ტექსტიდან მომდინარეობს. ეს ავთენტიკური ტექსტი კი, როგორც აღვნიშნე, აგათანგელოსის ცნობით, მეფე თრდატის ეპოქას უკავშირდება და ამ ცნობის უგულებელყოფისათვის საფუძველი არ არსებობს. აგათანგელოსი იმასაც მიუთითებს, რომ გაქრისტიანების შემდგომ თრდატი ესტუმრა უკვე გაქრისტიანებულ კონსტანტინე დიდს (Тар-Давтян, Аревшатын, 2004, გვ. 250-251). ზუსტად დრო მითითებული არ არის, მაგრამ აღვნიშნულია, რომ ამ დროისათვის უფაღზე მინდობილ კონსტანტინეს თავისი მტრები უკვე დამარცხებული ჰყავდა. სავარაუდოდ, აქ იგულისხმება რომაელთა სახელმწიფოში მიმდინარე 324 წლის სამოქალაქო ომი და კონსტანტინე დიდის მიერ მოპოვებული გადამწყვეტი გამარჯვება აღმოსავლეთის პროვინციების იმპერატორ ლიცინიუსზე.

აღნიშნულ შეხვედრაზე თრდატი კონსტანტინე დიდს მოუყვა სომეხთა ქვეყნის მოქცევის და რიფსიმიანთა მოწამეობრივი აღსასრულის ამბავს. ამ ცნობის ნამდვილობის საკითხს გარკვეული სკეპტიციზმით განიხილავენ იმიტომ, რომ მას მხოლოდ სომხური ტრადიცია იცნობს და კლასიკური ავტორები არა (Thomson, 1997 p. 277). მაგრამ, ვფიქრობ, ამ მონაცემის სისწორეზე დაეჭვება ზემოთ მითითებული არგუმენტით არ არის მართებული. სომხეთისთვის აღნიშნული ფაქტი იყო ძალიან მნიშვნელოვანი და ამიტომაც მას აფიქსირებს აგათანგელოსი და იმეორებს არაერთი მომდევნო ხანის სომეხი ისტორიკოსი. ეს ფაქტი სრულად თავსებადია პოლიტიკურ კონტექსტთან, სომხეთის მნიშვნელობასთან კონსტანტინეს საგარეო პოლიტიკაში. ამიტომ შეიძლება გასარკვევი იყოს ამ ინფორმაციის ცალკეული დეტალი (წმინდა გრიგოლის ცხოვრების ციკლის ზემოთ ხსენებულ ორ ვერსიაში არის რამდენადმე განსხვავებული მონაცემები), მაგრამ თავად შეხვედრის ფაქტი, ვფიქრობ, არ შეიძლება ეჭვს იწვევდეს.

კონსტანტინე დიდის წინაშე ამ უმნიშვნელოვანესი ისტორიის წარმოჩენისას ლოგიკურია ვივარაუდოთ, რომ თრდატი უკვე წერილობით მომზადებულ ჩანაწერს ეყრდნობოდა, თანაც ბერძნულად

გაკეთებულ ჩანაწერს, რადგან, კომუნიკაციის ენა კონსტანტინე დიდსა და თრდატს შორის უნდა ყოფილიყო ბერძნული. თავის მხრივ, კონსტანტინე დიდსაც მიუწოდებია რომაელ ქალწულებზე დამატებითი ინფორმაცია თრდატისათვის. ვიმეორებ, ასეთი მონაცემები არ არის უგულვებელსაყოფი იმ მიზეზით, რომ ისინი კლასიკურ ავტორებს არ შემოუნახავთ. კლასიკური ავტორთა თხზულებებში ვერ დაფიქსირდებოდა ადგილობრივი მნიშვნელობის ყველა ფაქტი. ეს ეხება როგორც სომხეთის, ისე საქართველოს ისტორიას. რადგან საქართველოს შემთხვევაშიც მკვლევართა ნაწილი ამ მიზეზით ხშირად არ ითვალისწინებს მონაცემებს, რომელთაც გვანვდიან მხოლოდ ქართული წყაროები.

ყოველივეზემთთქმულისგამოვფიქრობ, რომ აგათანგელოსის ცნობა იმის შესახებ, რომ სომეხთა მოქცევის ისტორია ფიქსირდება უკვე თრდატის სიცოცხლეში, სანდოა. თუ ეს ასეა და, ვფიქრობ, რომ ასეა, ცხადია, ლოგიკურია იმის დაშვებაც, რომ ეს ტექსტი ხელმისაწვდომი იყო სომხეთის მეზობელ ქართლის სამეფოშიც.

მაგრამ კონკრეტულად რა გზით? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად უნდა გავიხსენოთ, რომ წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის შემდგენელი, მირიან მეფის რძალი, მისი ძის – რევის მეუღლე სალომე უჭარბელია. ლეონტი მროველის ცნობით, ის იყო თრდატ მეფის ასული (მეტრეველი, 2008, გვ. 84). ბუნებრივია, სალომეს, როგორც გაქრისტიანების საკითხებით საგანგებოდ დაინტერესებულ პირს, ხელთ ჰქონოდა სომეხთა მოქცევის ისტორიის თავდაპირველი ჩანაწერი და სწორედ მის მიერ გამოყენებულ ამ წყაროდან მომდინარეობს ის განსხვავებული ინფორმაცია, რომელიც რიფსიმეანთა შესახებ გვაქვს „მოქცევაი ქართლისაიში“ წარმოდგენილ წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ რედაქციებში, კონკრეტულად კი, ვრცელ რედაქციაში.

დასკვნა

წინამდებარე გამოკვლევაში მიზნად დავისახე ერთმანეთისათვის შემედარებინა რიფსიმეანთა ისტორია, როგორც ის წარ-

მოდგენილია აგათანგელოსის ნაციონალურ რედაქციაში და „მოქცევაი ქართლისაის“ შატბერდულ რედაქციაში დაცულ წმინდა ნინოს „ცხოვრებებში“.

შედარებამ აჩვენა: ა) აგათანგელოსის მონაცემები მნიშვნელოვნად განსხვავდება „მოქცევაი ქართლისაიში“ დაცული მონაცემებისაგან; 2) ქართული წყაროს მონაცემები რეალისტური და ისტორიულ კონტექსტთან სრულად თავსებადია.

აღნიშნული დასკვნები იძლევა შემდეგი ვარაუდის გამოთქმის საფუძველს: რიფსიმეანთა ისტორიის წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებში დაცული ვერსია დამოკიდებული უნდა იყოს აგათანგელოსის ციკლის ჩვენამდე მოუღწეველ ავთენტიკურ ძეგლებზე, როგორც წყაროზე.

ავთენტიკური წყარო კი ის თხზულებაა, რომელიც სომეხთა მოქცევის შესახებ თრდატის ბრძანებით შექმნა აგათანგელოსმა. რადგან წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის შემდგენელი დედოფალი, სალომე უჟარმელი, თრდატ მეფის ასული იყო, ამიტომ მოულოდნელი სულაც არაა, რომ მას ჰქონოდა წვდომა სომეხთა მოქცევის ისტორიის სწორედ თავდაპირველ (სავარაუდოდ ბერძნულ ენაზე ჩაწერილ) ტექსტზე. ამგვარად, ის თავისებურებანი, რომელიც რიფსიმეანთა ისტორიას ახასიათებს წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ დღემდე მოღწეულთა შორის უძველეს რედაქციებში, შესაძლოა, იხსნებოდეს ამ რედაქციების კავშირით აგათანგელოსის ციკლის პროტორედაქციასთან.

ამ ვარაუდის დამატებითი მონაცემებით განმტკიცების შემთხვევაში „მოქცევაი ქართლისაიში“ წარმოდგენილი წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ მონაცემები რიფსიმეანთა შესახებ, განსაკუთრებულ ღირებულებას შეიძენს როგორც წმინდა გრიგოლ განმანათლებლის ციკლის, ისე სამხრეთ კავკასიაში ოფიციალური ქრისტიანობის დამკვიდრების ისტორიის რეპრეზენტირებისათვის.

სხვა ფაქტებს შორის სპეციალური აღნიშვნის ღირსია ქართული წყაროების მონაცემებზე დაფუძნებული რიფსიმეანთა გუნდის სომხეთში მისვლის თარიღი: 322 წელი და ამ მონაცემიდან

გამომდინარე სომეხთა მოქცევის თარიღი – 323 წელი. როგორც აღინიშნა, სამეცნიერო ლიტერატურაში სომეხთა მოქცევის დათარიღების თაობაზე ერთიანი აზრი არ არსებობს. თავიდან მიღებული იყო 301 წელი, ახლა უფრო გაზიარებულად ითვლება 314 წელი. არსებობს სხვა თვალსაზრისიც. ამგვარ ვითარებაში ქართული წყაროს ინფორმაციას დიდი დახმარების განევა შეუძლია პრობლემის საბოლოოდ გადასაჭრელად. ზედმეტი არ იქნება, აქვე ითქვას, რომ ამავე მონაცემებით ქართლის მოქცევა 330 წლით თარიღდება. ეს თარიღიც უაღრესად საინტერესოა სამხრეთ კავკასიაში ოფიციალური ქრისტიანობის ისტორიის ერთიანი კონტექსტის აღსადგენად.

შენიშვნები

- ¹ აგათანგელოსის ციკლის შესახებ ინფორმაციის ნახვა მკითხველს შეუძლია მრავალ ავტორთან. აქ მხოლოდ რამდენიმეს დავასახელებ: (Март, 1906); (Garitte, 1946); (Тер-Гевондян, 1967, сс. 125-130); (Тар-Давтян, Арешатян, 2004); (Jamgotchian, 2009); (Thomson, 2010). ინფორმაცია არსებობს ქართულ ენაზეც იხ. (ჩხარტიშვილი, 1987ა, გვ. 147-152); (ნ. აფციაური, 1987); (კუჭუხიძე, 1991) (ჩხარტიშვილი, 1996, გვ. 59-71); (ტერ-ბაღდასაროვი).
- ² მოსე ხორენელის თარიღის შესახებ მკვლევრებს შორის არსებობს განსხვავებული თვალსაზრისები. მათი ერთი ნაწილი მხარს უჭერს ამ ისტორიკოსის V საუკუნის მეორე ნახევრის ავტორად მიჩნევის შესახებ თვალსაზრისს (Conybeare, 1901, pp. 489-504); (Musheghyan, 2015), ნაწილი კი მისი გვიანი ხანით დათარიღების მომხრეა (Lewy 1936, pp. 81-96); (Thomson, 1976). მე პირველ თვალსაზრისს ვიზიარებ გარკვეული არგუმენტების მოშველიებით, მაგრამ ამჯერად, ამ საკითხზე ვრცლად საუბარი შეუძლებელია, რადგან ეს დავაცილებს ამ გამოკვლევის უშუალო მიზანს.
- ³ დასკვნები „მოქცევაი ქართლისაის“ სტრუქტურის ანალიზის და დათარიღების შესახებ ეფუძნება ჩემს გამოკვლევებს (ჩხარტიშვილი, 1987ბ). მთავარი აქ არის წმინდა ნინოს „ცხოვრების“

პროტორედაქციის IV საუკუნის შუა ხანებში შექმნის შესახებ დასკვნა. წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ პროტორედაქციის უშუალოდ გაქრისტიანების ხანაში შექმნის შესახებ აზრს სხვა არაერთი მკვლევარიც ავითარებდა და ავითარებს ჩემგან განსხვავებული არგუმენტების მოშველიებით (სირაძე, 1985, გვ. 153-170, (პატარიძე, 1993), (კუჭუხიძე, 1999, გვ. 129-142) და სხვ., თუმც არსებობს ისეთი თვალსაზრისებიც, რომელთა მიხედვით წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ არქეტიპული რედაქცია ქართლის მოქცევიდან რამდენიმე საუკუნის შემდგომ შეიქმნა. საკითხის შესწავლის მდგომარეობის წარმოსადგენად მკითხველს შეუძლია ისარგებლოს ისტორიოგრაფიული მიმოხილვის შემცველი ნაშრომებით: (მანია, 2009, გვ. 17-39); (არახამია, 2020, გვ. 145-162). ამის დამატებით საკითხის კვლევის დინამიკისათვის თვალის მიდევნება შესაძლებელია უცხოურ სამეცნიერო მედიაშიც. იხ. მაგალითად, (Horn, 1998, pp. 242-264), (Matitashvili, 2020, pp. 1-26). ეს უკანასკნელი, მართალია, წმინდა ნინოს არქეტიპულ რედაქციას IX საუკუნეზე ადრე შექმნილ ძეგლად მიიჩნევს და ტრადიციულ დათარიღებას ამგვარად უპირისპირდება, მაგრამ ამავე დროს ის იზიარებს თხზულების გაქრისტიანების შემდგომ გარკვეული პერიოდის გავლის შემდეგ შექმნის შესახებ თვალსაზრისს და თხზულების დაწერისათვის ხელსაყრელ პერიოდად V-VI საუკუნეებს ასახელებს (Matitashvili, 2020, p. 25).

⁴ აგათანგელოსის ნაციონალური რედაქციის სხვადასხვა ნაწილის და მათი შექმნის დროის შესახებ იხ. (Тер-Давтян и Апревшатян, 2004, с. 12 და შემდეგ), აგრეთვე (Thomson, 2010).

⁵ ამაზე ყურადღებას იმითომ ვამახვილებ, რომ არსებობს აზრი, თითქოს ქართლის გაქრისტიანება იყო „ქვემოდან ზევით“ პროექტი და არა პირიქით, როგორც ადრე თვლიდნენ (Sterk, 2010, p. 7 და შემდეგ). პრინციპში ამასვეს იზიარებს ზოგი სხვა მკვლევარიც, მაგალითად, შ. მათითაშვილი, როცა თვლის, რომ წმინდა ნინოს „ცხოვრება“ იყო არა სამეფო ოჯახის ინიციატივა, არამედ ის შეიქმნა ქალწულთა ორგანიზებულ ასკეტურ თემში (მათითაშვილი, 2018,

გვ. 65). მაგრამ ეს მცდარი შეხედულებაა. სრულიად აშკარაა, რომ სამხრეთ კავკასიის გაქრისტიანება არ ყოფილა დაბალი ფენების ინციატივა. ქართველთა მოქცევის პოლიტიკური ასპექტი კარგად ჩანს ბიზანტიელ ისტორიკოსებთან, მაგალთად, რუფინუსთან (ყაუხჩიშვილი, 1961, გვ. 206-207) თუ რა ადგილი ეკავა სომხეთს ბიზანტიის იმპერიულ პოლიტიკაში, ესეც თვალსაჩინოდ არის მოცემული წყაროებში (Patterson).

⁶ ეს გამოთვლა ეფუძნება შემდეგ ცნობებს: შატბერდულ „მოქცევაი ქართლისაიში“ დაცულ წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ მცირე რედაქციაში წმინდა ნინოს გარდაცვალების თარიღად მითითებულია 338 წელი (აბულაძე, 1963, გვ. 90). ამავე წყაროს მონაცემით ეს იყო წმინდა ნინოს ქართლში მოსვლიდან მეთხუთმეტე წელი (იქვე, გვ. 90). ანუ ამ მონაცემის მიხედვით, წმინდა ნინო ქართლში მოსულა 323 წელს. შესაბამისად, რიფსიმეანებთან ერთად ის სომხეთში უნდა ჩასულიყო 322 წელს. 322 წელი, ამგვარად, გამოდის რიფსიმეანთა ლტოლვილობის დასაწყისი. საინტერესოა, რომ განსხვავებული არგუმენტაციით ამავე დასკვნამდე მიდის ს. სალუაშვილი (სალუაშვილი, 2016, გვ. 127). იმავე წყაროს მონაცემებით, წმინდა ნინოს ქართლში მოსვლიდან მეშვიდე წელს, ანუ 330. არწმუნა ქართლის მეფეს ქრისტე (აბულაძე, 1963, გვ. 84).

⁷ აგათანგელოსის მიხედვით, სომეხთა მოქცევა, როგორც ითქვა, დიოკლეთიანეს ეპოქას უკავშირდება. აქედან გამომდინარე, სომეხთა გაქრისტიანება ტრადიციულად IV საუკუნის დასაწყისით თარიღებოდა. თუმც მერე ეს შეხედულება გადაისინჯა, რადგან ცხადი გახდა, რომ, მართალია, ეჭვს არ იწვევს, რომ სომხეთის ოფიციალური მოქცევა რომის მოქცევაზე ადრე მოხდა, მაგრამ მაინც IV საუკუნის დასაწყისით ამ ფაქტის დათარიღება ისტორიული კონტექსტიდან სრულად ამოვარდნილია. ამიტომ სომეხთა მოქცევა დაუკავშირეს მილანის ედიქტის მიღების მომდევნო ხანას (Thomson, 1988, p. 31). საკითხის ისტორიისათვის იხ. (Nersessian 2010) საინტერესოა, რომ სომხეთის მოქცევის დროდ IV საუკუნის დასაწყისის მიჩნევას ჯერ კიდევ XIII საუკუნის სომეხი

ისტორიკოსი, მხითარ გოში, გამორიცხავდა (ჩანტლაძე, 2012, გვ. 96. იხ. აგრეთვე მთარგმნელის კომენტარი, გვ. 136).

გამოყენებული ლიტერატურა:

- აბულაძე, ი.** (რედ.) (1963). ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი 1, დასაბეჭდად მოამზადა მკვლევართა კოლექტივმა ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი: „მეცნიერება“.
- არახამია, გ.** (2020). „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ისტორიული ქრონიკის პროტოგრაფის აღდგენისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოლოგიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, №2, 145-162.
- აფციაური, ნ.** (1987). კავკასიაში ქრისტიანობის გავრცელების წყაროთმცოდნეობითი საკითხები: გრიგოლ განმანათლებლის „ცხოვრებათა“ ციკლი თბილისი: „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
- კუჭუხიძე, გ.** (1991). გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების ერთი არაბული ვერსია და ქართველთა მოქცევის საკითხი. დისერტაცია ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი.
- კუჭუხიძე, გ.** (1999). კიდევ ერთხელ წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ დათარიღებისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, XX, 129-142.
- მათითაშვილი, შ.** (2018). ქართული ბერმონაზვნობა IV-VIII საუკუნეებში. ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია, თბილისი.
- მანია, ქ.** (2009). „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შესწავლის ისტორიიდან, წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა, შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა, კრებულის მთავარი რედაქტორი ს. მახარაშვილი, თბილისი: „ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა“, გვ. 17-39.

- მეტრეველი, რ.** (რედ.). (2008). ქართლის ცხოვრება, თბილისი: „მერიდიანი“, „არტანუჯი“.
- პატარიძე, ლ.** (1993). „ცხოვრებაი წმიდისა ნინოისი“. ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები, თბილისი: „მეცნიერება“.
- სალუაშვილი, ს.** (1916). ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული საისტორიო ძიებათა საკითხები. სადოქტორო ნაშრომი შესრულებულია ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი.
- სირაძე, რ.** (1985). წმინდა ნინო და „დედაუფალი“. „მნათობი“, №2, 153-170.
- ტერ-ბაღდასაროვი, დ.** ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის H404 ხელნაწერში დაცული გრიგოლ განმანათლებლის „ცხოვრება“, „სპეკალი“. <http://www.spekali.tsu.ge/index.php/ge/users/authorBio/526>
- ყაუხჩიშვილი, ს.** (მთარგ.) (1961). გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტომი 1.
- ჩანტლაძე, ნ.** (2012). მხითარ გოში. ქართველთათვის. სომხურიდან თარგმნა და გამოკვლევა დაურთო ნ. ჩანტლაძემ, თბილისი, „არტანუჯი“.
- ჩხარტიშვილი, მ.** (1987ა.) „წამება გრიგოლის, რიფსიმესი და გაიანესი“ ქართველთა გაქრისტიანების შესახებ. ქართველი ხალხის ტრადიციული სამეურნეო და სულიერი კულტურა. თბილისი: „მეცნიერება“, 147-152.
- ჩხარტიშვილი, მ.** (1987ბ). ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები („ცხოვრებაი წმიდისა ნინოისი“). თბილისი: „მეცნიერება“.
- ჩხარტიშვილი, მ.** (1997). „ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი ანალიზი (IV-VII საუკუნეების ისტორიის ამსახველი ძეგლები“. ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი დისერტაცია თბილისი.
- ჩხარტიშვილი, მ.** (2018). საქართველო III-V საუკუნეებში. ხოსროვანთა სამეფო სახლის ისტორია, თბილისი: „ნეკერი“.

- ჩხარტიშვილი, მ.** (2021). მოსე ხორენელის „სომხეთის ისტორიის“ წყაროთა იდენტიფიკაციისათვის: „მოქცევაი ქართლისაი“. ივანე ჯავახიშვილის 145-ე წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია, თეზისები, თბილისი, 55-56.
- ჩხარტიშვილი, მ.** (2022). „თუალი იგი ბივრიტი“, ანუ კვლავ ქართული ანბანის შექმნის დროის შესახებ. სამეცნიერო კრებული „იოსებ ალიმბარაშვილი – 60“, გორი: „გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 382-419.
- Alikin, V. A.** (2010), *The Origin of the Weekly Gathering in the Early Church*. In: *The Earliest History of the Christian Gathering. . Development and Content of the Christian Gathering in the First, to Third Centuries*, “Brill” 17–78. . <http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w76wv6>. 6
- Chkhartishvili, M.** (2021). Narrative Sources on the Creation of Georgian Alphabet, *Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies*. 31, 101-113.
- Cioffi, R. L. (2016)**. *Travel in the Roman World*, DOI: 10.1093/oxford-hb/9780199935390.013.110
- Conybeare, F.** (1901). The date of Moses of Khoren, *Byzantinische Zeitschrift*, 10(2), 489-504. <https://doi.org/10.1515/byzs.1901.10.2.489>
- Garitte, G.** (1946). *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Città del Vaticano. Biblioteca Apostolica Vaticana, MCMXLVI.
- Filson, F. V.** (1939). The Significance of the Early House Churches. „*Journal of Biblical Literature*“, 58(2), 105–112. <https://doi.org/10.2307/3259855>
- Hofmann, M.** (2007), *Virginity and Chastity for Women in Late Antiquity, Anglo-Saxon England, and Late Medieval England: on the Continuity of Ideas* „*TCNJ Journal of Student Scholarship*“, IX, April.
- Horn, C. B.** (1998). *St. Nino and the Christianization of Pagan Georgia, Medieval Encounters*, , 4(3), 242-264
- Hunt, H.** (2019). *Transvestite Women Saints: Performing Asceticism in Late Antiquity*, „*RIHA Journal*“, 0225, 30 September https://journals.ub.uniheidelberg.de/index.php/rihajournal/article/view/70051/65854#_RefHeading__Toc2465_674998827

- Jamgotchian, H. S.** (2009). *The Life of St. Gregory the Illuminator of Armenia in Ms. Sin. Ar. 455 A Preliminary Edition*, Yerevan-Moscow.
- Lewy, H.** (1936). *The Date and Purpose of Moses of Chorene's History*. „Byzantion“, vol. 11, no. 1, 81-96 . Peeters Publisher.
- Matitashvili, S.** (2020). *The Origins of the Vita of St. Nino*, „Vigiliae Christianae“, 1-26.
- Musheghyan A. V.** (2015). *The Historical Arguments for the Date (5th Century) of Writing “The History of Armenia” by Movses Khorenatsi* [http://www.fundamentalarmenology.am/Article/8/104/THE-HISTORICAL-ARGUMENTS-FOR-THE-DATE-\(5th-CENTURY\)-OF-WRITING-%E2%80%9CTHE-HISTORY-OF-ARMENIA%E2%80%9D-BY-MOVSES-KHORENATSI.html](http://www.fundamentalarmenology.am/Article/8/104/THE-HISTORICAL-ARGUMENTS-FOR-THE-DATE-(5th-CENTURY)-OF-WRITING-%E2%80%9CTHE-HISTORY-OF-ARMENIA%E2%80%9D-BY-MOVSES-KHORENATSI.html)
- Nersessian V. N.** (2010) *Armenian Christianity. The Blackwell Companion to Eastern Christianity* edited by Ken Parry, 23-46.
- Patterson L. E.** *Armenian Factor in Constantine's Foreign Policy*, Society for Classical Studies, <https://classicalstudies.org/annual-meeting/146/abstract/armenian-factor-constantine%E2%80%99s-foreign-policy>
- Sterk A.** (2010). *Mission from Below: Captive Women and Conversion on the East Roman Frontiers*, 79, No. 1 (MARCH 2010), 1-39.
- Thomson, R. W.** (Trans.). (2010). *The Lives of Saint Gregory. The Armenian, Greek, Arabic, and Syriac Versions of the History Attributed to Agathangelos*. Translated with introduction and commentary by Robert W. Thomson, Ann Arbor, Michigan: “Caravan Books”.
- Thomson, R. W.** (Trans.) (1978) *History of the Armenians by Moses Khorenats'*
- Thomson, R. W.** (1988). *Mission, Conversion, and Christianization: The Armenian Example*. Harvard Ukrainian Studies Vol. 12/13, Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine (1988/1989), 28-45 <http://www.jstor.org/stable/41036303>
- Thomson R. W.** (1997), *Constantine and Trdat in Armenian Tradition*, “Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae”. 50, no. 1/3 277-289. Published By: Akadémiai Kiadó.

- Марр, Н.** (Перевод.). (1906.) Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием, “Записки Русского Императорского археологического общества”, 16, 1904-1905. Вып. II-III.
- Тер-Давтян, К. С. и Аревшатян С. С.** (Перевод.) (2004). Агатангелос. История Армении: перевод с древнеармянского вступительная статья, комментарии, Ереван, “Наири”.
- Тер-Гевондян, А. Н.** (1967). Новая арабская редакция истории Армении Агафангела, Палестинский сборник, История и Филология Стран Ближнего Востока в Древности. Средневековье. Выпуск 17 (80), Ленинградское отделение, 125-130.
- Чхартишвили, М.** (1980)ю «Житие Св. Нино» и “История Армении” Мовеса Хоренаци (Опыт сравнительного исследования). Совместная научная конференция молодых ученых академий наук Азербайджана, Армении и Грузии. Тезисы докладов, Агверан.

**ოსმალეთის მმართველობის სისტემა და
პოლიტიკა იმპერიაში მცხოვრები ხალხის
მიმართ მე-17 საუკუნის სომხური ავტორის
ცნობების მიხედვით**

**THE GOVERNING SYSTEM OF OTTOMAN EMPIRE AND
THE POLITICS TOWARDS THE PEOPLE LIVING IN THE
EMPIRE ACCORDING TO THE SOURCES OF 17TH C.
ARMENIAN AUTHOR**

ირმა ხოსიტაშვილი
Irma Khositashvili

კორნელი კეკელიძის სახელობის
საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

საკვანძო სიტყვები: ოსმალეთის იმპერია, სომხეთი,
წყარო, ისტორია

Keywords: Ottoman Empire, Armenia, source, history

The Armenian chronicler of the 17th century, Jakob, has preserved an important information about the political, social and economic situation of the Ottoman Empire of that time. The author Jacob was a priest, a resident of the city of Karin (today's Erzurum), hence his name was derived. The main source in which his limited biographical information is preserved is his own writings. He was born in 1618. We have minimal information about the author's education, although even in this little evidence it is clear that Jacob went to Echmiadzin to get an high education, where he thoroughly studied theology. There is no information about the author's death. In his "Chronology" the chronologically last event is dated to 1672.

Jacob's main composition is "The beautifully-built city of Karin", in which, in addition to the foundation and subsequent history of the city of Karin, the same Erzurum, there is given historical-geographical description of the entire so-called "Upper Armenia", the same Erzurum vilayet; its political situation and social condition. The mentioned source is very important for studying the history of this period. In addition, the author gives us both its contemporary events and past stories not only about this Empire, but also about neighboring countries, including Georgia.

The chronicler of the "beautifully-built city of Karin" describes government system of the Ottomans, the "community and way of life of the Pashas sitting in the capital city of Arzrum", under whose influence are "all surrounding castles and gavars". In the empire, everyone obeys the supreme authority and "no one dares to stand in front of their will, not even the master, neither the Ishkhan, nor the judge", and in case of resistance, the punishment is immediate: "If someone appears obstinate, they will immediately kill him and his relatives as well. "

The Armenian author is surprised by such obedience to the king's authority, and he especially mentions that "the Ottomans had such a firm and cruel decree that they would send an order with a single handwritten note, wherever they wanted, they would find in their territory and oblige everyone, whether it was a master or a feudal. No matter, if he would be a great pasha, or even a relative of the king. "

The Armenian author living in the Ottoman Empire has a positive attitude towards such a strict system of the royal government, because at the same time he has a feeling that order is supreme in the empire and hopes for the law enforcement. Unlike the Christians and Jews, who are arrogant and dare to oppose the king, the Turks are loyal to the government and all the Ishkhans and Beylerbeys obey the king. This was the result of strict political rule.

In his writings, Jacob of Karin writes in detail on the borders of the city of Erzurum, as well as the borders of each Gavar (district) and the military strength, rights and duties of the pashas sitting over there, the supremacy and strength of the king of Istanbul, whose power extended to many countries and he “held this kingdom in his hand like an egg. With the signature of his hand, he could protect this entire domain even without fortresses. He blessed whoever he wanted, and lost whoever he wanted, because neither Qizilbash nor any other king could march against him. ”

On the other side, here are brought the difficulties and disadvantages that characterized the king’s supreme authority and the cruelty of the Ottomans. Medieval priest Jacob thinks, that the reason of the weakening of the Armenian nation and for being in suffering condition are the sins committed by his own nation.

As the priest claims the main key to the strength of the Ottoman Empire is obedience to the law and brings Paul the Apostle – “Indeed, when Gentiles do not have the law, do by nature things required by the law” (Rom. 2:14). In this way, these lesser ones obeyed the superiors and became too strong; because there are laws to be kept for them, and they follow them. “

The author’s attitude towards the Ottoman Empire is dual: he respects the rule of law and the supremacy of the court, but he cannot adapt to the severity committed by them. Throughout the work, the author positively characterizes the population living in the region and their activities. He does not talk about the system of uncountable taxes characteristic of the Ottoman Empire, he only mentions only once about it.

Since the end of the 16th century the role of Armenian merchants in the country was also growing along with the development of merchandising in the Ottoman Empire. This wing of moneylender merchants was called “Chelebi” in Western Armenia and in general, in ancient Asia. They had a great influence on the main regions of the empire and were also supporting them by financially. Chelebs also represented the Armenian upper class. In the 17th century, the most influential chelebs were brothers from Aleppo – Petik and Sano. Our author does not forget the kind rulers who were in the service of the Ottomans and who provided many favors to the local population or helped to enforce the law. Such kind person is Sanos Chelepi, who came to Arzrum during the reign of Sultan Murad IV (1623-1640), served in this city until the end of his life, and helped many needy people to pay taxes. He does not forget the Grand Vizier Mustafa (1634/35-1683), who reconciled Armenians, Greeks and Tajiks and earned a good name.

Under the Ottoman rulers it was possible to buy a house and a church inside the castle of the city for the Armenian population in return for paying a fee. In this matter, the Armenians of the city supported the same Sanos Chelepi, with the help of merchants. They paid many drams to the Pasha’s palace and redeemed the church. This happened in 1637, however, later a mosque was built on the place of this church by order of Pasha.

In the Ottoman Empire there was a sense of equality among the inhabitants of the city, in particular in the 17th century, according to the author, “another man or an unknown Tajik has no right to say bad words or lay hands on an Armenian. “

In addition to these references, there are historical facts and events in Jacob Karineli’s work. His work is important and interesting, because he is eyewitness of the mostly described events, he characterizes historical persons, Turkish and Armenian secular and clerical figures, gives us a clear idea of the life of that time. Although Jacob of Karin did not leave a rich literary heritage it can be said, that his few works with their importance fill the pages of Armenian historical heritage.

მე-17 საუკუნის სომეხ ჟამთააღმწერელს – იაკობს საყურადღებო ცნობები შემოუნახავს იმდროინდელი ოსმალეთის იმპერიის პოლიტიკური, სოციალური თუ ეკონომიკური მდგომარეობის შესახებ.

თავად ავტორი, იაკობი, იყო მღვდელი, ქალაქ კარინის (დღევანდელი ერზურუმის) მკვიდრი, აქედან მოდის მისი სახელწოდებაც. მისი ვინაობის შესახებ მეტად მწირი ცნობები მოგვეპოვება. ძირითად წყაროს, რომელშიც იაკობის ბიოგრაფიული ცნობებია შემონახული, წარმოადგენს მისივე თხზულებები. დაიბადა 1618 წელს. მატენადარანში დაცული ხელნაწერების მინაწერებიდან ირკვევა, რომ იაკობი ახალგაზრდობაში ხელნაწერთა გადანუსხვით იყო დაკავებული და, ამავე დროს, ხელნაწერთა მომგებელიც ყოფილა. (Հակոբյան, Վ. Ա. (1956): 542) მწირი ცნობები გვაქვს ავტორის განათლების შესახებაც, თუმცა ამ სიმწირეშიც ირკვევა, რომ იაკობი ეჩმიაძინში წასულა განათლების მისაღებად, სადაც მას საფუძვლიანად შეუსწავლია ღვთისმეტყველება და 1641 წელს კათოლიკოს ფილიპე აღბაკელს (1633-1655 წწ.) იქვე უკურთხებია მღვდლად. ავტორის გარდაცვალების შესახებ ცნობები არ მოგვეპოვება. თავის „ჟამთააღმწერლობაში“ ქრონოლოგიურად ბოლო მოვლენა 1672 წლით არის დათარიღებული და სავარაუდებელია, რომ ამ პერიოდის ახლო ხანებში გარდაცვლილიყო. (Հակոբյան, Վ. Ա. (1951): 238).

მიუხედავად იმისა, რომ იაკობ კარინელს არ დაუტოვებია მდიდარი ლიტერატურული მემკვიდრეობა, თავისუფლად შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენამდე მოღწეული მისი რამდენიმე შრომა თავისი მნიშვნელობით ავსებს სომხური საისტორიო მემკვიდრეობის ფურცლებს.

იაკობის ძირითად თხზულებას წარმოადგენს „კეთილად ნაგები ქალაქი კარინი“, რომელშიც, ქალაქ კარინის, იმავე ერზურუმის, დაარსებისა და შემდგომი ისტორიის გარდა, მოცემულია მთელი ე. წ. „ზემო სომხეთის“, იმავე ერზურუმის, ვილაიეთის ისტორიულ-გეოგრაფიული აღწერა, მისი პოლიტიკური ვითარება და სოციალური მდგომარეობა. ამის გამო აღნიშნული წყარო მეტად მნიშვნელოვანია ამ პერიოდის ისტორიის შესასწავლად. ამასთან, ავ-

ტორი გადმოგვცემს როგორც მის თანამედროვე მოვლენებს, ისე წარსულის ამბებს არა მხოლოდ ამ მხარის, არამედ მეზობელი მხარეების, მათ შორის საქართველოს შესახებაც.

არზრუმი საუკუნეთა განმავლობაში იყო ოსმალეთის იმპერიის ჩრდილო-აღმოსავლეთის საზღვარზე მდებარე მთავარი ციხე-ბურჯი. ის იყო ოსმალთათვის მთავარი დასაყრდენი არა მარტო საქართველოს, არამედ აღმოსავლეთ სომხეთსა და ირანზე იერიშის მისატანად. (სვანიძე, მ., 1971: 56) დაარსების დღიდან კარინი-თეოდოსიოპოლისი-არზრუმი-ერზურუმი, იმის გამო, რომ მდებარეობდა მცირე აზიასა და სპარსეთის დამაკავშირებელ მთავარ გზაზე, გახდა დასავლეთ სომხეთის ყველაზე დიდი ქალაქი, თურქეთისთვის კი ეს ქალაქი დღემდე ინარჩუნებს ერთ-ერთი მთავარი სტრატეგიული პუნქტის მნიშვნელობას.

როგორც ცნობილია, მთელი XVI-XVII საუკუნეების განმავლობაში ყიზილბაშურ ირანსა და ოსმალეთს შორის გამუდმებული ომი წარმოებდა. ამ ომის ასპარეზი კი, გარდა ამ ქვეყნებისა, საქართველო და სომხეთიც იყო, რამაც მძიმე კვალი დააჩნია ამირკავკასიის ამ ქვეყნების შემდგომ განვითარებას.

XVI საუკუნის I ნახევარში ოსმალეთის იმპერია მსოფლიოში ერთ-ერთი ყველაზე ძლიერი სახელმწიფო იყო. ამ დროიდან ძლიერდება ოსმალეთის შეტევა ირანის, ამიერკავკასიისა და არაბული ქვეყნების წინააღმდეგ. ოსმალეთისათვის ერთ-ერთ უმთავრეს ამოცანას ამიერკავკასიის დაპყრობა წარმოადგენდა, რადგანაც მას შესაძლებლობა ექნებოდა, უშუალოდ ეწარმოებინა სამხედრო კამპანია ირანის წინააღმდეგ ჩრდილო-დასავლეთის მხრიდან. ამას გარდა, ოსმალეთისთვის განსაკუთრებულად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ამიერკავკასიაზე გამავალი სავაჭრო გზების კონტროლს და წვდომას ამ რეგიონის ბუნებრივ რესურსებსა და სიმდიდრეზე.

იაკობ კარინელი თავისი თხზულებებით დგება იმ ისტორიკოსთა და მოგზაურთა გვერდით, რომელთა ჩანაწერებითა და ისტორიული ცნობებით განსაკუთრებით მდიდარია მე-17-18 საუკუნეების მსოფლიო ისტორია. შორს რომ არ წავიდეთ, შეგვიძლია დავასახელოთ

ცნობილი ოსმალო მოგზაური ევლია ჩელები (1611-1682/83), რომლის ცხოვრებაც ჩვენი ავტორის (1618-1672) მოღვაწეობის დროს ემთხვევა. ასევე, თითქმის ამავე პერიოდისაა სეფიანთა კარის ისტორიკოსის, ისქანდერ მუნშის (1560/61-1634), ცნობები. ამ თვალსაზრისით არც საქართველოა გამონაკლისი, ვახუშტი ბატონიშვილის (1696-1757) თხზულება „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, რომელიც შინა-არსობრივად ახლოსაა ჩვენი ავტორის თხზულებასთან.

იაკობ კარინელს თავისი თხზულების „კეთილად ნაგები ქალაქი კარინის“ დასაწყისში მოჰყავს ცნობილი სომეხი ისტორიკოსის, მოსე ხორენელის, „სომხეთის ისტორიიდან“ ნაწყვეტი ქალაქ კარინის, მაშინდელი თეოდუპოლისის დაარსების შესახებ, რის შემდეგაც, როგორც ამ ტიპის თხზულების ქარგა მოითხოვს, გვამცნობს საკუთარი თავის, წინამდებარე ნაშრომის შექმნის მიზნისა და შემკვეთის შესახებ. შემდეგ მოჰყვება მთელი ერზურუმის რეგიონისა და მის მეზობლად მდებარე მხარეთა აღწერას. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორს საკმაოდ მძიმე პოლიტიკურ პერიოდში უწევს ცხოვრება, თხზულების ძირითად ნაწილში, რეგიონების დახასიათებისას, ეს სიმძიმე თითქოს არ იგრძნობა და ერთი შეხედვით აღთქმულ ქვეყანას მოგაგონებს იქ არსებული საცხოვრებელი პირობები, რომ არა ოსმალეთის ხელისუფლების მიერ წარმოებული გაუთავებელი ომები და ამით გამოწვეული მძიმე პოლიტიკური თუ სოციალური მდგომარეობა.

ამის შემდეგ ჟამთააღმწერელი ახასიათებს ოსმალეთის მმართველობის სისტემას, „*დედაქალაქ ახზხუმში მჯდომ ფაშათა თემსა და ცხოვრების წესს*“, ვისი გავლენის ქვეშაც არის მოქცეული „*ყოველი იხგვიღვ მდებახე ციხე და გავახი*“. იმპერიაში უზენაეს ხელისუფალს უკლებლივ ემორჩილება ყოველი ადამიანი და „*ვეჩავინ გაბედავს, ამათ ნებას წინ აღუდგეს, ვეჩც ბატონი, ვეჩც იშხანი, ან მოსამახთდე*“, წინააღმდეგობის შემთხვევაში კი სასჯელი მყისიერია: „*თუ ვინმე შეუპოვახი გამოჩნდება, მაშინვე მახვირის ღუკმად აქცევენ მასაც და მისიანებსაც. ეს კანონი ვხცედება მოსახლეობის ყვედა ფენისა და ეთნიკური ჯგუფის წახმომადგენეღზე: „[იმ შემთხვევაში] თუ ეითი*

სომეხი, ან ეხთი თუხეი, ან სოფლელი ქუხთი, ღაჩიბი სოფლელი ვინმე, ან ეხთი აზაგი საჩივრედად წავა, მაშინვე მოკდავენ, ან თავისი გავაჩიდან, სადაც მოისუხვებენ, იქ გადაასახლებენ. [შესაძლოა] ციხესიმაგვიდან გააგდონ და მფლობელობაში სხვას მისცენ, ანდა გადახცვონ. საკუთარი გასამხვედროთი აჩავის ძაღუძს, მათი [ნების] წინააღმდეგ იყოს. მას ან მოკდავენ, ან აცოცხლებენ, გინდ მოღა იყოს, გინდ მოსამაჩთდე, სასამაჩთღო წესით გაასამაჩთდებენ და სიკვდილს მიუსჯიან.“ (Հակոբյան, Վ. Ա. (1956): 559).

სომეხი ავტორისათვის გასაკვირია მეფის ხელისუფლებისადმი ასეთი მორჩილება და საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ „ოსმალებს იმგვარი მტკიცე და სასტიკი ბიძანებულება ჰქონდათ, რომ ეხთი ხელნაწეხით აგზავნიდნენ ბიძანებას, სადაც კი სუხდათ, თავის მხახეში იპოვნიდნენ და დაავადებულებდნენ ყველას, ბატონსა თუ გავაჩის თავს.“ ეს ეხებოდა ყველას, განურჩევლად, „ჰამდენადაც დიდი ფაშა [ახ უნდა ყოფილიყო], თუნდაც მეფის მონათესავე, მაშინვე ციხიდან გამოვიდოდა საჩქახოღ, ეხთ საათს ახ დაიგვიანებდა.“ (Հակոբյան, Վ. Ա. (1956): 560).

ოსმალეთი სამხედრო-ფეოდალური სახელმწიფო იყო, რომლის არსებობისა და ძლიერების მთავარ წყაროს სხვა ქვეყნების დაპყრობა, ნადავლი და ხარკი შეადგენდა. ახალი ტერიტორიების დაკავების შემდეგ დაპყრობილ ადგილებს სანჯაყებად ყოფდა, აღწერდა და კანუნ-ნამეს (კანონთა წიგნები) ადგენდა. ამ ღონისიების გატარებით სულთანს სურდა დაპყრობილი ქვეყნის ინკორპორაცია, „ოსმალობის“ (ოსმალური სოციალურ-პოლიტიკური სისტემის) დამყარება. „კანუნ-ნამედან“ ირკვევა, რომ რეაია (გლეხი) მინერილი იყო სიფაჰზე (ფეოდალზე). სიფაჰს შეეძლო გაქცეული გლეხის ძებნა და მისი უკან დაბრუნება. ოსმალეთში, ისევე როგორც სხვა ქვეყნებში, გლეხი არ იყო თავისუფალი. ოსმალეთში მცხოვრები გლეხების ერთ-ერთი თავისებურება ის იყო, რომ რეაია მიმაგრებული იყო გადასახადზე, ხოლო გადასახადი – რეაიაზე. (სვანიძე, მ., 1971: 87).

იაკობ კარინელი თავის თხზულებაში ზუსტად გადმოგვცემს ქალაქ ერზურუმის, ასევე, თითოეული გავარის საზღვრებსა და იქ მჯდომ ფაშათა სამხედრო სიძლიერესა და უფლება-მოვალეობებს, რომელთაც „ემოხჩიდებოდნენ მხედრები და სოფლის ბატონები, იანიჩრები და ციხეთა მცველები, სამეფო მეომარი და მსახური, ხომელთა სახელები [თავიანთი] სახდულებითა და მიწებით მგვიცედ ჩაიწეხებოდა სამეფო კახზე. ისინი მუდამ იღებდნენ უღუფასა და ჭამდნენ პუხს.“ (Zakariya, v. II. (1956): 559) გარდა თანმხლები ჯარისა, ფაშას ასევე ჰყავდა 30 000 კაცი, რომლებიც არც [სამეფო დავთარში] აღირიცხებოდნენ და არც გასამრჯელო ეძლეოდათ. დიდი ბრძოლისა ან სამეფო ბრძანებულების შემთხვევაში ფაშას თავისი საბრძანებლიდან, [კერძოდ კი] ამ არზრუმიდან, 100 000 ცხენოსანი თურქის გამოყვანა შეეძლო.

ოსმალეთის იმპერიაში მცხოვრებ სომეხ ავტორს დადებითი დამოკიდებულება აქვს სამეფო ხელისუფლების ასეთი მკაცრი სისტემის მიმართ, რადგან, ამავე დროს, მას აქვს კანონის უზენაესობის განცდა და სამართლის აღსრულების იმედი. აი, რას ამბობს იგი კეთილსა და ბოროტ მმართველებზე: „თუ კახგი და მშვიდობისმოყვარე ფაშა იქნებოდა, ოთხი წლის განმავლობაში დაჩრებოდა, მეფეს ან ვეზირს ახც შეეძლოთ, თანამდებობიდან გაეშვათ [ასეთი] ფაშა, ახამედ [შეეძლოთ მხორღ] ეხთი ქადაქიდან მეოხეში გადაეყვანათ“, ბოროტი და კაცთმოძულე ფაშას შემთხვევაში კი მას „საჩქახოდ თავს მოკვეთდა, ჯახისა და ყველა მმახთველის დასაშინებლად“, რის შემდეგაც ფაშობას თავის მომდევნო მსახურს მისცემდა მეფე და ყველანი მას დაემორჩილებოდნენ, „ხადგანაც – ისევე ავგოხისავე სიგყვებით, – ახ აქვს მნიშვნელობა, ოჯახი ჰყავს თუ ახა, ან მთავრობა შვიდიდან ძეზე გადაეცემა [თუ ახა], ახამედ მას [მისცემს], ვისაც მის წინაშე დიდება მოუპოვებია და უმსახურია, [გინდ] უკანასკნელი მსახური იყოს, გინდ ქახთველის ნაშიეხი, ან ხომავის, სომხის, ანდა ახნავუტის. ქისტიანებს და ებრაელებს კი ახ ჰგვანან, ხომლებიც ქედმალდუხად ამბობენ: „მე უფლის შვიდი ვაიო“ და ღომივით მეფეს უპიიხისპიხელებიან; აღადნი ახიან და ყველა იშხანი

და ბეგდახოთბეგი მეფეს ემოხჩილება.“ (ჯაქიქიანი, წ. ა. (1956): 560-561) ამგვარად, განსხვავებით ქრისტიანებისა და ებრაელებისაგან, რომლებიც ამპარტავანნი არიან და მეტად ბედავენ მეფესთან დაპირისპირებას, თურქები ერთგულნი არიან მთავრობისა და ყველა იშხანი და ბეგლართბეგი მეფეს ემორჩილება. ეს იყო შედეგი მკაცრი პოლიტიკური მმართველობისა.

გაუთავებელ ომებში ჩაბმულ ჯარისკაცებს განსაკუთრებულ მოტივაციას აძლევდათ იმის ცოდნა, რომ მათი სახელი არ მიეცემოდა დავიწყებას და განსაკუთრებულ პატივს მიაგებდნენ იმპერიაში. ავტორი ამის შესახებ ერთი ფრაზით გვამცნობს: „თითოეული კაცის შესახებ კი, ხომელიც ომში დაიღუპებოდა, სტამბოლში ერთ ათ ადგილას გააკეთებდნენ ჩანაწერს.“ (ჯაქიქიანი, წ. ა. (1956): 561).

ავტორი არაერთგზის აღნიშნავს „სტამბულის მეფის“ უზენაესობასა და სიძლიერეს, რომელიც მრავალ ქვეყანაში ვრცელდებოდა, და ეს სამეფო „ხელში ისე ეჭიხა, ხოგოხც ერთი კვეციხი. თავისი ერთი ხედის მოწეხით შეეძლო მთელი ამ სამფლობელოს დაცვა ყოვედგვახი ციხე-სიმაგეების გახეშეც. ვისაც უნდოდა, აცხოვნებდა, ვისაც უნდოდა – დაღუპავდა, ხადგან ვეხც ყიზიღბაში და ვეხც სხვა ვინმე მეფე ვეხ შეძლებდა მის წინააღმდეგ გადაშეხებას.“ (ჯაქიქიანი, წ. ა. (1956): 562).

აქვე მოტანილია ის სირთულეები და უარყოფითი მხარეები, რომლებიც მეფის ერთპიროვნულ ხელისუფლებასა და ოსმალთა სისასტიკეს ახასიათებდა. იაკობი სომეხი ერის დასუსტებასა და მძიმე, შეჭირვებულ მდგომარეობაში ყოფნის მიზეზს ისევ საკუთარი ერის ცოდვებს მიაწერს: „ახდა 150 სამეფო უპყიხა ამ დიდ თუხქობას. ახათუ გაზვიადებით ვყვები ამას, ახამედ გლოვითა და გიხიღით ვწეხ, ვიხსენებ ხა ვედუხსა და უწესო სომეხთა ხაზმებს, ხომდებიც წინ აღუდგნენ მოციქულებსა და მღვდემთავხებს, მეფეებსა და იშხნებს, ხადგან გზას აცდნენ და ამპაჰგავნების გზით წავიდნენ, სანამ მოწყადე ღმეხთმა ხისხვით ახ გადახედა და [ახ დაუშვა], ხომ [თუხქები] გამეფებურიყვნენ.“ (ჯაქიქიანი, წ. ა. (1956): 562).

ხუცესი ოსმალეთის იმპერიის სიძლიერის მთავარ გასაღებს კანონის მორჩილებაში ხედავს და მოიშველიებს პავლე მოციქულს – „წარმართთა, რომელთა სჯული არ აქუნ და ბუნებითა მას სჯულსა ჰყოფდეს“. ამგვარად, ესენი უმცხოვანი უფროსს ემოხიჩიებოდნენ და მეტისმეტად გაძლიერდნენ; ჩადგანაც ამათთვის კანონებია და ასხუდებენ კიდევ.“ (ჯასკიქჟან, წ. უ. (1956): 563)

ავტორის დამოკიდებულება ოსმალეთის იმპერიის მიმართ ორგვარია: იგი პატივს სცემს კანონის მორჩილებასა და სასამართლოს უზენაესობას, თუმცა ვერ ეგუება მათ მიერ ჩადენილ სისასტიკეს. მთელი თხზულების განმავლობაში ავტორი დადებითად ახასიათებს რეგიონში მცხოვრებ მოსახლეობას და მათ საქმიანობას. იგი არ საუბრობს ოსმალეთისათვის დამახასიათებელი ურიცხვი გადასახადების სისტემის შესახებ, მხოლოდ ერთგან აღნიშნავს: „ყოვედ ხადხს ცხუ მიზეზით ხაჩკს ადებენ, გამოუთქმედი და აუწეხედი ხადხის განჯვა. უმოწყარო გადასახადს ილებენ ქისტიანთაგან.“ ხუცესი ხსნას კი ისევ ღვთის მოწყალებაში ხედავს: „ხოგოხც თვითონვე შთააგდო, ასევე თვითონ განკუხნავს და გაათავისუფლებს უფადი ჩვენი იესო სომეხ ხადხს ამათ ხელთაგან.“ (ჯასკიქჟან, წ. უ. (1956): 563).

აღსანიშნავია ისიც, რომ როდესაც ირან-ოსმალეთის ომებს ეხება, ავტორი წერს, სპარსელები თურქებზე არანაკლები ბარბაროსები აღმოჩნდნენო. საქმე ისაა, რომ გამუდმებული ომების ფონზე, დასავლეთსა თუ აღმოსავლეთში, ოსმალეთის სულთანი ქვეყნების დამორჩილებისას რიც შემთხვევებში იძულებული იყო, კომპრომისი დაეშვა. ოსმალები დასახული მიზნის ერთბაშად მიღწევას ვერ ახერხებდნენ და დაპყრობილი ქვეყნების გაოსმალების პროცესი საუკუნეთა განმავლობაში გრძელდებოდა. ოსმალეთის ასეთი პოლიტიკა გამოწვეული იყო სურვილით, გარკვეული შეღავათებისა და პრივილეგიების შენარჩუნების გზით გაეთიშა მოწინააღმდეგე, მიემხრო მისი გაბატონებული ფენის ერთი ნაწილი და მათი შემწეობით დაემორჩილებინა ქვეყანა. თუმცა ამ პრივილეგიებსა და შეღავათებს ოსმალეთის სულთანი სამარადისოდ არ იძლეოდა

და დროთა განმავლობაში, ქვეყნის დამორჩილების შემდეგ, მათ თანდათანობით აუქმებდა.

XVI საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული ოსმალეთის იმპერიაში მევახშეობის განვითარებასთან ერთად იზრდებოდა სომეხ ვაჭართა როლიც. მევახშე ვაჭართა ამ ფრთას დასავლეთ სომხეთსა და, ზოგადად, წინა აზიაში „ჩელები“ ეწოდებოდა. მათ დიდი გავლენა ჰქონდათ იმპერიის მთავარ რეგიონებზე და ფინანსურადაც შეეწოდნენ ხოლმე. ჩელებები წარმოადგენდნენ ასევე სომხურ მაღალი კლასის ფენას. XVII საუკუნეში ჩელებთა შორის ყველაზე გავლენიანი იყვნენ ალეპოელი ძმები პეტიკ და სანოს ჩელებები. (Հայոց Մատուցում, 2014: 619) ჩვენი ავტორი არ ივინყებს ოსმალეთის სამსახურში ჩამდგარ კეთილ მმართველებს, რომლებმაც მრავალი შეღავათი გაუწიეს ადგილობრივ მოსახლეობას ან დაეხმარნენ სამართლის აღსრულებაში. ასეთია ზემოთ აღნიშნული ალეპოელი მებაჟე სანოს ჩელები, რომელიც სულთან მურად IV-ის (1623-1640) დროს მოსულა არზრუმს, სიცოცხლის ბოლომდე უმსახურია ამ ქალაქში და მრავალ გაჭირვებულს შესწევია გადასახადების გადახდაში. არ ივინყებს დიდ ვეზირ მუსტაფასაც (1634/35-1683), რომელმაც სომხები, ბერძნები და ტაჭიკები ერთმანეთთან შეარიგა და კეთილი სახელიც დაიმკვიდრა.

მადლიერებით მოიხსენიებს სრულიად სომხეთის კათალიკოს მოსეს III-ს (1629-1632), რომელმაც *„ყვედა ბატონსა და მემამუდეს ხაჩი დააკისხა გყვეთა განთავისუფლების მიზნით.“* კათალიკოსი საკუთარი სახსრებითაც მონაწილეობდა ოთხი ათასამდე ერევნელი და თავრიზელი ტყვის გამოხსნაში. ამ საქმეში კი მას კვლავ ზემოთ ნახსენები სანოს ჩელები ეწეოდა ქალაქის შეძლებულ ფენასა და ვაჭრებთან ერთად.

ოსმალთა მმართველების პირობებში საფასურის გადახდის სანაცვლოდ შესაძლებელი იყო ქალაქის ციხის შიგნით სახლისა და ეკლესიის გამოსყიდვა სომეხი მოსახლეობისათვის. ამ საქმეში ქალაქელ სომხებს იგივე სანოს ჩელები ამოსდგომია მხარში, ვაჭართა დახმარებით მრავალი დრამი გადაუხდიათ ფაშას კარზე

და ვინმე ტაჭიკისგან გამოუსყიდიათ ეკლესია, სადაც სათავსო იყო მოწყობილი. ეს მომხდარა 1637 წელს, თუმცა მოგვიანებით ამ ეკლესიის ადგილას, ფაშას ბრძანებით, კვლავ მეჩეთი აუგიათ.

დადებით მოვლენათა რიგში ასახელებს ქალაქ კარინის ღვთისმშობლის სახელობის სომხური ტაძრის მძარცველთა შეპყრობასა და სამაგალითო დასჯას, რასაც საგანგებოდ ცალკე თავიც კი მიუძღვნა. გაძარცვული ტაძრის სამღვდელეობა და ერი დაუფიქრებლად მიდის ფაშასთან სამართლის აღსასრულებლად და ეს უკანასკნელიც ეხმარება მათ. მეტიც, ამისათვის არავითარ საჩუქარს არ იღებს და ყველას დასანახად, საგანგებოდ სჯის მის ხელქვეითებს.

მე-17 საუკუნის ოსმალეთის იმპერიაში მუდმივი რბევა-ანიოკების ფონზე თანასწორობის განცდა იყო ქალაქში მცხოვრებ მოსახლეობას შორის, კერძოდ, ავტორის ცნობით, „აბანოში ერთად შედიოდნენ უღიგვინვედად სომეხი და ტაჯიკი, კეთილი და ბიძენი, მოსამაჩთღე, მიწათმოქმედი და ხედოსანი“. ამასთან, „სხვა კაცს ანდა უცნობ ტაჭიკს ახ აქვს უფლება, ცუდი სიგყვები უთხიას, ანდა ხედი აიღოს სომეხზე.“ (ჯასკიქიან, ჟ. ა. (1956): 570)

ამრიგად, იაკობ კარინელს თავის ნაშრომში შემოუნახავს ცნობები ოსმალთა მმართველობის სისტემის ხასიათის შესახებ. ისტორიკოსი დიდ ყურადღებას უთმობს სომხური ეკლესიის მდგომარეობის გადმოცემასაც. თხზულებაში ხაზგასმულია ოსმალთა დამოკიდებულება, ზოგადად, ქრისტიანებისა და, კონკრეტულად კი, სომეხების მიმართ, რაც იაკობ კარინელის ნაშრომს მნიშვნელოვან წყაროდ აქცევს ამ პერიოდის ისტორიის შესასწავლად.

გამოყენებული ლიტერატურა:

სვანიძე მ., საქართველო-ოსმალეთის ურთიერთობის ისტორიიდან XVI-XVII სს., თბ., „მეცნიერება“ 1971.

ჯასკიქიან, ჟ. ა. (1951): Մանր ժամանակագրություններ, XIII-XVIII դդ., Հ. 1, կազմ. ՝ Վ. Ա. Ջասկիქիան, Երևկան: «Հայկական ՄՍՄ գիտությունների ակադեմիայի հրատարակչություն»:

Հակոբյան, Վ. Ա. (1956): Մանր Ժամանակագրություններ, XIII-XVIII դդ., Հ. II, կազմ. Վ. Ա. Հակոբյան, Երեվան: «Հայկական ՄՍՌ գիտությունների ակադեմիայի հրատարակչություն»:

Հայոց Պատմություն (2014): ՀՀ գիտությունների ազգային ակադեմիայի պատմության ինստիտուտ, Հ. II, Գիրք Երկրորդ, Երեվան, «Զանգակ»:

ახალი გეოპოლიტიკური რეალობები
სამხრეთ კავკასიაში

NEW GEOPOLITICAL REALITIES
IN THE SOUTH CAUCASUS

ნინო აფციაური

Nino Aptsiauri

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: სამხრეთ კავკასია, სომხურ-
აზერბაიჯანული კონფლიქტი, ყარაბაღის კონფლიქტი
Keywords: South Caucasus, Armenia-Azerbaijan conflict, the
Karabakh conflict

The purpose of this article is to study the recent situation in the South Caucasus after the “Second Karabakh War” (September 27 – November 9, 2020). Regarding new realities, created in the South Caucasus, position of regional countries and the leading states of the world, are studied. Here is an attempt to analyze the current situation in the South Caucasus region and develop relevant assumptions and recommendations for the future.

The article uses mass media materials, official government statements and opinions of the individual experts. Contemporary stage of the Armenia-Azerbaijan conflict and the attempt to normalize Armenian-Turkish relations are examined. This article attempts to outline conditions hindering the normalization of these relations (the Karabakh conflict and so-called “Armenian genocide”, public opinion in Armenia and Turkey and the attitude of diasporas and individual parties, etc.).

Involvement of the world’s leading countries, first of all the regional countries, of the European Union, of the USA, and Georgia’s “Peaceful Neighborhood Initiative” will contribute to the creation of an atmosphere of trust between the conflicting parties and the beginning of the process of normalization of Armenian-Azerbaijan and Armenian-Turkish relations.

სამხრეთ კავკასიაში განვითარებულმა ბოლოდროინდელმა მოვლენებმა ძირეულად შეცვალა რეგიონის გეოპოლიტიკური ვითარება და ახალი გამოწვევების წინაშე დააყენა რეგიონის ქვეყნები. ბოლო პერიოდის სომხურ-აზერბაიჯანული დაპირისპირების 44-დღიანი ომის შემდეგ, რუსეთის ჩარევით მიღწეულმა შეთანხმებამ გააძლიერა რუსეთის როლი სამხეთ კავკასიაში. მისი ქმედებები მიზნად ისახავს რეგიონში საკუთარი გავლენის სფეროების გაძლიერებას და დასავლეთის ქვეყნების მონაწილეობის შეზღუდვას სამხრეთ კავკასიაში.

2020 წლის შემოდგომაზე (27 სექტემბერი – 9 ნოემბერი) ყარაბაღის კონფლიქტთან დაკავშირებით სომხეთ-აზერბაიჯანს შორის 44-დღიანი ომის შემდეგ რუსეთის ფედერაციის, სომხეთისა და

აზერბაიჯანის პრეზიდენტებს შორის ხელი მოეწერა სამმხრივ სამშვიდობო ხელშეკრულებას, რომლითაც შეწყდა ცეცხლი.

სამმხრივი შეთანხმების მიხედვით, სომხურმა მხარემ აზერბაიჯანის კონტროლქვეშ დააბრუნა აზერბაიჯანის ის ტერიტორია, რომელსაც აკონტროლებდა 1994 წლიდან, თითქმის 26 წლის განმავლობაში. ლაპარაკია იმ ტერიტორიის თითქმის 70%-ზე, რომელსაც 1991-1994 წლების „ყარაბაღის ომის“ შემდეგ აკონტროლებდა სომხური შეიარაღებული ძალები. თუ მანამდე სომხური მხარე აკონტროლებდა 11 500 კვადრატულ კილომეტრს, ახლა მის კონტროლქვეშ დარჩა დაახლოებით 2 500 კვადრატული კილომეტრი, სტეფანაკერტი თავისი მიმდებარე ტერიტორიებით.

ბუნებრივია, ახალი რეალობის გათვალისწინებით, დადგა საზღვრების დადგენის საკითხი მთიან ყარაბაღსა და აზერბაიჯანსა და სომხეთსა და აზერბაიჯანს შორის. სპეციალისტების ერთი ნაწილის აზრით, საზღვრების დასადგენად აღებული უნდა იქნას საბჭოთა პერიოდში არსებული ადმინისტრაციული საზღვრები-სომხეთის, აზერბაიჯანისა და მთიანი ყარაბაღის ავტონომიური ოლქის საზღვრები. ექსპერტთა ნაწილი მიიჩნევს, რომ საზღვრის დადგენისას შეიძლება დავეყრდნოთ ცეცხლის შეწყვეტის შეთანხმების მომენტში არსებულ ფაქტობრივ ფრონტის ხაზს.

„ყარაბაღის მეორე ომის“ შემდეგ ჯერჯერობით უცნობია, სად იქნება რეალური საზღვარი სომხეთსა და აზერბაიჯანს შორის. 2020 წლის 10 ნოემბრის სამმხრივ შეთანხმებაში საზღვრის საკითხზე არაფერია ნათქვამი. გაურკვეველია ასევე, რა ბედი ელის აზერბაიჯანში სომხურ ანკლავს, მის ადგილობრივ სტრუქტურებს, რა სტატუსი ექნება მას, რა ფულის ერთეული იქნება იქ, რომელი ქვეყნის დროშები იფრიალებს ადგილობრივ სტრუქტურებზე და კიდევ ბევრი კითხვა. ილხამ ალიევის განცხადებით, ყარაბაღის არანაირ სტატუსზე არ შეიძლება იყოს საუბარი. ყარაბაღში რუსული სამშვიდობოების შეყვანის და პარლამენტში სომხურთან ერთად რუსული ენის ოფიციალურ ენად გამოცხადების კანონპროექტის შეტანის შემდეგ, ექსპერტთა წრეში დაიწყო საუბარი ყარაბაღისათვის „აფაზური გზის“ მოსალოდნელ შესაძლებლობაზე ან

მისი რუსულ სივრცეში ინტეგრაციაზე. ექსპერტთა აზრით, ყარაბაღის მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის შეცვლის და რეფერენდუმის ჩატარების შემდეგ რუსეთმა შეიძლება დაკარგოს ყარაბაღის რუსულ სივრცეში შეყვანის შესაძლებლობა.

„ყარაბაღის მეორე ომის“ შედეგებისა და სამმხრივი შეთანხმების დადების შემდეგ რამდენჯერმე შეიკრიბა ერთობლივი სამუშაო ჯგუფი სომხეთ-აზერბაიჯანის საზღვრის დემარკაციასთან დაკავშირებით, მიმდინარეობს მხარეებს შორის მოლაპარაკებები, თუმცა ჯერჯერობით არ არის მიღწეული არანაირი შეთანხმება. ამრიგად, „ყარაბაღის მეორე ომის“ შემდეგ ჯერჯერობით ოფიციალურ დონეზე არ არსებობს არანაირი სამართლებრივი დოკუმენტი სომხეთ-აზერბაიჯანის საზღვრის დემარკაციასთან დაკავშირებით. არის მხოლოდ ცალკეული სიტყვიერი განცხადებები, არ არის გარკვეული, კონკრეტულად რა დოკუმენტებსა და რუკებს დაეყრდნობა ახალი სასაზღვრო ხაზი. ამდენად, უახლოეს ხანებში, სავარაუდოდ, მხარეები ვერ შეძლებენ დელიმიტაციის პროცესის შესახებ გავრცელებული განცხადებების იქით წასვლას. დაიწყო მოლაპარაკებები სომხეთსა და აზერბაიჯანს შორის მშვიდობიანი ხელშეკრულების დადებაზე. 2022 წლის 10 მარტს აზერბაიჯანულმა მხარემ სომხეთს გადასცა პირობები აზერბაიჯანთან მშვიდობიანი ხელშეკრულების გაფორმებასთან დაკავშირებით. იგი მოიცავს ხუთ პუნქტს: სუვერენიტეტისა და ტერიტორიული მთლიანობის ურთიერთაღიარება; ერთმანეთის მიმართ ტერიტორიული პრეტენზიების არარსებობა; პოლიტიკური დამოუკიდებლობისა და ტერიტორიული მთლიანობის წინააღმდეგ ერთმანეთის მიმართ მუქარისა და ძალის გამოყენებლობა; სახელმწიფო საზღვრის დელიმიტაცია და დემარკაცია, დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარება; ტრანსპორტისა და სხვა ტიპის კომუნიკაციების გახსნა. აზერბაიჯანის წინადადებას სომხეთის საგარეო საქმეთა მინისტრმა არარატ მირზოიანმა უპასუხა და აღნიშნა, რომ მოლაპარაკებები აზერბაიჯანთან მშვიდობიანი შეთანხმების შესახებ უნდა დაიწყოს ყოველგვარი წინაპირობის გარეშე. სომხური მხარე ითხოვს ყარაბაღის სტატუსის განსაზღვრას ეუთო-ს მინსკის ჯგუფის ეგიდით,

აზერბაიჯანი კი აცხადებს, რომ ყარაბაღი აზერბაიჯანია. სომხური მხარის მტკიცებით, წლის ბოლომდე ხელი მოეწერება სომხეთ-აზერბაიჯანის სამშვიდობო ხელშეკრულებას.

სამშვიდობო ხელშეკრულების დადებას ხელს უშლის მხარეებს შორის შეუთანხმლობა ე. წ. „ზანგეზურის დერეფნის“ შესახებ, რომელიც ბაქოს მიერ ხელახლა დაკავებულ შუშას, სომხეთის ტერიტორიის – გორისისა და სისიანის – გავლით, აზერბაიჯანის ნახიჩევანს და მისი გავლით თურქეთს დაუკავშირებს. აზერბაიჯანსა და რუსეთს უნდათ რომ კორიდორი იყოს ექსტერიტორიალური, ანუ სომხეთმა ორივე მხარეს სარგებლობისთვის მისცეს კორიდორი ისე, რომ მასზე კონტროლის საშუალება არ ჰქონდეს. სომხეთისათვის მნიშვნელოვანია გორისი-კაპანის გზატკეცილი, რომელიც სიუნიქის რეგიონს ერევანთან აკავშირებს. აღნიშნულ გზას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს სომხეთის ეკონომიკისთვის, რადგან ის უზრუნველყოფს სახმელეთო კავშირს ირანთან, მის მთავარ სტრატეგიულ პარტნიორთან. სომხური მხარე წინააღმდეგია დერეფნების გახსნისა. ექსპერტთა აზრით, სომხეთ-აზერბაიჯანს შორის სამშვიდობო ხელშეკრულებას ხელი შეიძლება მოეწეროს ვაშინგტონში. ე. წ. ზანგეზურის კორიდორის აზერბაიჯანისთვის გადაცემაზე კატეგორიული წინააღმდეგია ირანი, არც ირანს უნდა, დაკარგოს სომხეთთან საზღვარი. ხელმოწერილი სამხრევი შეთანხმების მიხედვით, სომხეთი სარკინიგზო ხაზით რუსეთს აზერბაიჯანის გავლით დაუკავშირდება, აზერბაიჯანი კი- თურქეთს სომხეთის გავლით. თუ ეს მოხდა, სამხრეთ კავკასიაში ტვირთებისა და მგზავრების გადაადგილება მნიშვნელოვნად იცვლება. საქართველომ შესაძლოა შექმნილი ვითარებით მოკლე პერიოდში გარკვეულწილად იზარალოს, თუმცა ექსპერტთა აზრით, რეგიონალური თანამშრომლობის ზრდა მასზე მაინც პოზიტიურად აისახება. ე. წ. „ზანგეზურის“ კორიდორის არსებობით, აზერბაიჯანი საბჭოთა კავშირის დაშლისა და ყარაბაღის პირველი ომის შემდეგ პირველად, მართალია, მეორე ქვეყნის გავლით, თუმცა უმოკლესი გზით დაუკავშირდება ნახიჩევანის ავტონომიურ რესპუბლიკას, შესაბამისად – თურქეთსაც. აღნიშნული დერეფნის არსე-

ბობის შემთხვევაში, სომხეთის როლი იზრდება რეგიონული ურთიერთობების კონტექსტში.

სომხურ მასმედიაში აქტიურად ვრცელდება მასალები სახელწოდებით „ირანი ხელს შეუშლის რეგიონში საზღვრების შეცვლას“. ირანი აქტიურად საუბრობს „ჩრდილოეთი-სამხრეთის“ ავტომაგისტრალის მშენებლობაზე და ეწინააღმდეგება სამხრეთ კავკასიაში ე. წ. ახალი დერეფნების არსებობას.

ცეცხლის შეწყვეტის შესახებ სამმხრივი შეთანხმების მიუხედავად, სომხეთ-აზერბაიჯანის საზღვარზე დღემდე ისმის ერთმანეთის მიმართ გამოთქმული ბრალდებები ცეცხლის შეწყვეტის რეჟიმის დარღვევაზე. სომხური მხარის მტკიცებით, ა. წ. 13 სექტემბრის მოვლენების შემდეგ (აზერბაიჯანული სამხედრო დაჯგუფება შეიჭრა სომხეთის ტერიტორიაზე და დღემდე იქ იმყოფება). სომხეთი მოუწოდებს მსოფლიო საზოგადოებრიობას და საერთაშორისო ორგანიზაციებს, გაკიცხონ აზერბაიჯანის მხრიდან აგრესია, სომხეთ-აზერბაიჯანის საზღვარზე განლაგდნენ საერთაშორისო სამშვიდობო მისიის წარმომადგენლები და სომხეთში დაბრუნდნენ ტყვეები.

ამჟამად სომხეთ-აზერბაიჯანის ურთიერთობების ნორმალიზაციისათვის შექმნილია ორმხრივი სამუშაო ჯგუფები სომხეთ-აზერბაიჯანის საზღვრის დელიმიტაციის საკითხებთან დაკავშირებით, იმართება შეხვედრები ორი ქვეყნის პრეზიდენტებს, საგარეო საქმეთა მინისტრებსა და სამმხრივი შეთანხმების (სომხეთი, აზერბაიჯანი, რუსეთი) საკითხებზე სპეცნარმომადგენლებს შორის, მიმდინარეობს მოლაპარაკებები ორ ქვეყანას შორის სამშვიდობო ხელშეკრულების ხელმოწერაზე.

საზგასასმელია, ბოლო ხანებში სომხეთ-აზერბაიჯანის ურთიერთობების დარეგულირების პროცესში აშშ-ისა და ევროკავშირის ჩართულობა. მათი უშუალო ჩართულობით ა. წ. 6 ოქტომბერს, ქ.პრალაში გაიმართა ოთხმხრივი შეხვედრა (ნ. ფაშინიანი, ი. ალიევი. ე. მაკრონი და შარლ მიშელი), რომელზეც საზი გაეცვა აზერბაიჯანის ჯარების სომხეთის რესპუბლიკის სუვერენული ტერიტორიიდან გაყვანის, სომხეთის სამხედრო ტყვეების დაბრუნების, ასევე, სა-

საზღვრო სიტუაციის მონიტორინგისა და საერთაშორისო კონტროლის მექანიზმების დანერგვის აუცილებლობას.

ა. ნ. 17 ოქტომბერს ევროკავშირის 27 ქვეყნის საგარეო საქმეთა მინისტრმა შეათანხმა სამოქალაქო მისიის შემადგენლობა და მისი წარგზავნა სომხეთისა და აზერბაიჯანის საზღვარზე. ევროკავშირის 40 ექსპერტი გაიგზავნება „მონიტორინგის, ანალიზისა და რეგიონში ვითარებაზე ანგარიშების წარდგენისათვის“. 20 ოქტომბრიდან ორი თვის განმავლობაში იმუშავენ ევროკავშირის სამოქალაქო მისია. ასევე იმუშავენ ეუთო-ს სადამკვირვებლო მისია.

სომხეთის რესპუბლიკის უშიშროების საბჭოს მდივნის, არმენ გრიგორიანის განცხადებით, სომხეთსა და აზერბაიჯანს განზრახული აქვთ წლის ბოლომდე ხელი მოაწერონ სამშვიდობო ხელშეკრულებას და განახორციელონ დელიმიტაციის პროცესი.

ბოლო ხანებში (განსაკუთრებით ა. ნ. 13 სექტემბრის მოვლენების შემდეგ, როცა აზერბაიჯანი შეიჭრა სომხეთის ტერიტორიაზე (სომხეთის რესპუბლიკის გენშტაბის განცხადებით, აზერბაიჯანის დაჯგუფებები დღემდე იმყოფება სუვერენული რესპუბლიკის ტერიტორიაზე. ქ. ჯერმუკიდან 5-6 კმ. მანძილზე) და სომხეთმა ვერ მიიღო კუხო-სგან ვერანაირი დახმარება, სომხურ საზოგადოებაში იმატა ანტირუსულმა განწყობებმა, სომხეთის საზოგადოების და ექსპერტთა ნაწილი ალაპარაკდა სომხეთის საგარეო პოლიტიკური ვექტორის შესაძლო ცვლილებებზეც.

სომხეთ-აზერბაიჯანის ურთიერთობების რეგულირების პროცესში ბოლო ხანებში აქტიურად ჩართულმა ევროკავშირმა და აშშ-მა ერთგვარად გააღიზიანეს რუსეთი, რომელმაც მათი აქტიურობა კავკასიიდან რუსეთის გაძევების მცდელობად მიიჩნია. რუსეთი ცდილობს, არ დარჩეს მოვლენების მიღმა და აქტიურად მონაწილეობს სამხხრივ შეხვედრებში, ბოლო ასეთი შეხვედრა გაიმართა სოჭში ა. ნ. 31 ოქტომბერს.

ბოლო ხანებში განვითარებული მოვლენების ფონზე თვალსაჩინოა სომხეთის რესპუბლიკაში არსებული რუსული 102-ე სამხედრო ბაზის თანდათანობითი გაფართოება (ძირითადი ნაწილი განთავსებულია ქვეყნის ჩრდილოეთით, ქ. გიუმრიში), 2021 წელს

შეიქმნა რუსული სამხედრო ბაზის ორი საყრდენი პუნქტი სომხეთის რესპუბლიკის სამხრეთით, სომხეთ-აზერბაიჯანისა და სომხეთ-ირანის საზღვარზე. ა. წ. 18 ივნისის სომხეთის მთავრობის თანხმობით კი, იხსნება სომხეთში არსებული რუსული სამხედრო ბაზის კიდევ ერთი საყრდენი პუნქტი სომხეთის რესპუბლიკის ჩრდილო-დასავლეთით, ქ. ბერდში, საქართველოსთან რამდენიმე კილომეტრში. ამას თუ დავუმატებთ 2020 წელს ყარაბაღში განთავსებულ რუსულ სამშვიდობო ძალებს, დავინახავთ, რომ რუსეთი სომხეთის რესპუბლიკასა და ყარაბაღში თანდათანობით აფართოებს რუსული ბაზების შემადგენლობას და დისლოკაციის ადგილებს, რამაც სერიოზული საფრთხე შეიძლება შეუქმნას რეგიონის მშვიდობასა და სტაბილურობას.

ე. წ. „ყარაბაღის მეორე ომის“ შემდეგ გააქტიურდა სომხურ-თურქული ურთიერთობების დარეგულირების პროცესზე საუბარი, ორ ქვეყანას შორის ურთიერთობების ნორმალიზების პროცესის მთავარ დამაბრკოლებელ წინაპირობებს წარმოადგენს სომხეთ-აზერბაიჯანს შორის სადავო ტერიტორიების საკითხი (ყარაბაღის პრობლემა) და 1915 წლის მოვლენები (ე. წ. სომეხთა გენოციდის საკითხი).

„ყარაბაღის მეორე ომის“ შემდეგ დაიწყო ახალი ეტაპი სომხურ-თურქულ ურთიერთობებში. 2021 წლის ნოემბრიდან დაიწყო საუბარი სომხეთთან საზღვრის გახსნაზე, დიპლომატიური ურთიერთობის დამყარებაზე, ტვირთების პირდაპირ ავიაგადაზიდვებზე. აღდგა ჩარტერული რეისები ერევანსა და ანკარას შორის, სომხეთმა მოხსნა აკრძალვა თურქული პროდუქციის იმპორტზე, დანიშნეს სპეციალური წარმომადგენლები ურთიერთობების ნორმალიზებისათვის (თურქეთის ყოფილი ელჩი აშშ-ში, სერდარ ქილიჩი, და სომხეთის პარლამენტის ვიცე-სპიკერი, რუბენ რუბინიანი), დაიწყო მოლაპარაკებები ორი ქვეყნის სპეცნარმომადგენლებს, საგარეო საქმეთა მინისტრებსა და პრეზიდენტებს შორის „წინაპირობის გარეშე“ ურთიერთობების ნორმალიზების თაობაზე. სომხურ-თურქული ურთიერთობების რეგულირების პროცესს ხელი შეიძლება შეუშალოს „ყარაბაღის პრობლემა“. თურქეთის საგარეო საქმეთა

მინისტრმა, მეველეთ ჩავუშოლლუმ, განაცხადა, რომ „შეუძლებელია რაიმე ფუნდამენტური ნაბიჯის გადადგმა აზერბაიჯანთან კონსულტაციების გარეშე“. ეს პროცესი შეიძლება გააჭიანუროს ასევე სომხური დიასპორისა და სომხეთის ოპოზიციური პარტიების დამოკიდებულებამ, რომლებსაც „მტრულად“ განწყობილ თურქეთთან ურთიერთობის რეგულირება სომხეთის ინტერესების ღალატად მიაჩნიათ.

სამხრეთ კავკასიაში ბოლო ხანებში შექმნილი ახალი გეოპოლიტიკური რეალობების გათვალისწინებით, საქართველოს მართებს გონივრული, ფრთხილი და ზომიერი საგარეო პოლიტიკის გატარება თავის მეზობლებთან და, იმავდროულად, რეგიონში საგარეო პოლიტიკის გააქტიურება ევროპული და ევრო-ატლანტიკური მიმართულებით. საამისოდ მიზანშეწონილია საქართველოს გააქტიურება სამხრეთ კავკასიის რეგიონში დასავლეთის ქვეყნებთან ერთად სომხეთისა და აზერბაიჯანის ჩასართავად ერთიან ეკონომიკურ, კულტურულ-საგანმანათლებლო და ჰუმანიტარულ პროექტებში.

მიზანშეწონილია გააქტიურდეს დიალოგი სომხეთსა და აზერბაიჯანთან საქართველოს პრემიერ-მინისტრის, ირაკლი ღარიბაშვილის, ახალ „მშვიდობიანი სამეზობლოს ინიციატივაზე“ და ახალ სატრანსპორტო დერეფნებში სომხეთისა და აზერბაიჯანის ჩართვასთან დაკავშირებით, რაც გამოიწვევს რეგიონში დასავლეთის ვექტორის გაძლიერებას.

საქართველომ უნდა გაააქტიუროს სომხეთთან თანამშრომლობა ორმხრივ და მრავალმხრივ ფორმატში, აქცენტი დასვას არსებული სატრანზიტო დერეფნის ალტერნატიულ გზებზე, მაგ. საბორნე მიმოსვლა შავი ზღვის გამოყენებით როგორც ორმხრივ, ისე მრავალმხრივ ფორმატში (საქართველო-სომხეთი -აზერბაიჯანი), ხელი შეუწყოს სომხეთის საგარეო პოლიტიკურ კურსში დასავლური ფაქტორის გააქტიურებას, ერთობლივი ეკონომიკური პროექტების ინიცირებას ქვეყნის ეკონომიკური პრობლემატიკის გადასაჭრელად.

საქართველო უნდა გამოვიდეს დასავლეთის პარტნიორებთან ერთად სამშვიდობო დიალოგის წარმართვის ინიციატივითა და რეგიონული ეკონომიკური პროექტებისა და ინვესტიციის მოზიდვის (საქართველო-სომხეთი, აზერბაიჯანი-დასავლეთი) ინიციატივით. საქართველომ უნდა აიღოს ინიციატივა დასავლელ პარტნიორებსა და საერთაშორისო ორგანიზაციებთან ერთად აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე, მათ შორის ყარაბაღში, ქრისტიანული ძეგლების შესწავლის, მონიტორინგისა და დაცვის მიმართულებით. საკითხი განსაკუთრებით საინტერესოა მას შემდეგ, რაც ყარაბაღის ტერიტორიაზე არსებულ ქრისტიანულ ძეგლებს აკონტროლებს რუსული სამშვიდობო ძალები და მათზე ზრუნვა სომხურმა მხარემ სთხოვა პირადად ვლადიმერ პუტინს. ცნობილია, რომ აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე არსებული ქრისტიანული ძეგლები აზერბაიჯანულ მხარეს კავკასიის ალბანური კულტურის ნიმუშებად მიაჩნია, აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე არსებულმა რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის ბაქო-აზერბაიჯანის რუსულმა ეპარქიამ აზერბაიჯანში თავი კავკასიის ალბანური ეკლესიის სამართალმემკვიდრედ გამოაცხადა.

უცხოელი პარტნიორების დაინტერესებითა და დახმარებით, საქართველოს ზემოაღნიშნული ინიციატივა – აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე, მათ შორის ყარაბაღში, ქრისტიანული ძეგლების შესწავლა-დაცვის მიმართულებით, ხელს შეუწყობს საკითხის ინტერნაციონალიზაციას და რუსული ინტერესების სფეროდან მისი თანდათანობით გამოყვანას.

სომხეთის რუსული ეპარქიის დაარსება

ბოლო ხანებში სამხრეთ კავკასიაში შექმნილი ახალი გეოპოლიტიკური ვითარების ამსახველი უნდა იყოს რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის ერევნისა და სომხეთის ეპარქიის დაარსებაც.

2021 წლის 15 ოქტომბერს მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის პატრიარქის, კირილის, ინიციატივით გაიმართა რუსეთის მართლ-

მადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის სხდომა, რომელზეც გადაწყდა სომხეთის რესპუბლიკაში რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის ერევნისა და სომხეთის ეპარქიის შექმნის საკითხი. აღნიშნული გადაწყვეტილება მიიღეს მოსკოვში ა. წ. 15 ოქტომბერს მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის პატრიარქის, კირილის, ყოველთა სომეხთა კათალიკოსის, გარეგინ მეორისა, და კავკასიის მუსლიმთა სასულიერო მმართველობის თავმჯდომარის, შეიხ-ულ-ისლამ ალაჰშუქურ ფაშაზადეს, შეხვედრის შემდეგ.

საეკლესიო სამართლის მიხედვით, როცა არამართლმადიდებელ ქვეყანაში ცხოვრობენ მართლმადიდებლები, მათი წინამძღოლობის კანონიკური უფლება აქვს სამეზობლოს ყველაზე ახლო მდებარე ქვეყანაში მოქმედ მართლმადიდებელ ეკლესიას. ამასთანავე, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულების თანახმად, სომხეთის რესპუბლიკაში მცხოვრები მართლმადიდებელი ქრისტიანები საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წევრები არიან. ამას გარდა, რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის წესდების მიხედვით, იმ ქვეყნების ჩამონათვალში, რომლებიც შეადგენენ მის კანონიკურ ტერიტორიას, არ შედის სომხეთი.

რუსეთის ეკლესიის ამ გადაწყვეტილებით დაირღვა ასევე 1943 წლის მოსკოვის საპატრიარქოს განჩინება, რომლის მიხედვითაც, საქართველოს პატრიარქს ეთხოვა თავის დაქვემდებარებაში მიეღო სომხეთში მცხოვრები რუსი მართლმადიდებელი მრევლი.

რუსეთის ეკლესიის ზემოაღნიშნული გადაწყვეტილება საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის იურისდიქციაში შემოჭრის უკანონო ქმედებაა. არის საფრთხე, რომ ამითის მიიერთებს მთელი სომხეთის მართლმადიდებელ სამწყსოს, მათ შორის საქართველოს საპატრიარქოს დაქვემდებარებულ აგარაკ-ტაშირის ეპარქიას.

მოსკოვის ზემოაღნიშნული გადაწყვეტილებით, ერევან-სომხეთის რუსული ეპარქიის საზღვრები დაემთხვევა სომხეთის რესპუბლიკის საზღვრებს და იქ არსებული ქართული მართლ-

მადიდებლური კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლები რუსული ეპარქიის იურისდიქციაში გადავა.

საფრთხე ექმნება სომხეთში ქართული კულტურული მემკვიდრეობის კონფესიური კუთვნილების დადგენის საკითხსაც. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ სომხეთში აქტიურად დაიწყო სომხური ქალკედონური (მართლმადიდებლური) ეკლესიის აღდგენის მცდელობა, მოსალოდნელია, რომ სომხეთის ტერიტორიაზე არსებული ქართული ძეგლები სომხურ ქალკედონურ ძეგლებად გამოცხადდეს და რუსულმა ეპარქიამ თავი ამ ეკლესიის სამართალმემკვიდრედ გამოაცხადოს.

ერევან-სომხეთის რუსული ეპარქიის დაარსებით იქმნება უკვე არსებული ბაქო-აზერბაიჯანის რუსული ეპარქიის ქმედებების ანალოგიური საფრთხე, როცა ამ უკანასკნელმა თავი აზერბაიჯანში კავკასიის ალბანური ეკლესიის სამართალმემკვიდრედ გამოაცხადა.

ერევანი-სომხეთის რუსული ეპარქიის დაარსების ფაქტი შეიძლება განხილულ იქნას როგორც პოლიტიკური აქტი, როგორც სომხურ-აზერბაიჯანული ბოლოდროინდელი დაპირისპირების დროს რუსეთის მიერ მოპოვებული ერთ-ერთი შედეგი.

მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის საპატრიარქოს გადაწყვეტილება ერევან-სომხეთის რუსული ეპარქიის დაარსებასთან დაკავშირებით შეიძლება შეფასდეს, როგორც რუსეთის ეკლესიის შემოჭრა და უკანონო ქმედება საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციაში, ასევე ქართული კულტურული მემკვიდრეობის მორიგი „ოკუპაცია“.

ზემოაღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით არ გავრცელებულა არანაირი ოფიციალური განცხადება. მას შემდეგ, რაც 2021 წლის 29 დეკემბერს მოსკოვის საპატრიარქოს სინოდის გადაწყვეტილებით ალექსანდრიისა და სრულიად აფრიკის კუთვნილ კანონიკურ ტერიტორიაზე დაარსდა აფრიკის რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის ექსარქია, 2022 წლის 12 იანვარს დმანისის, ლორე ტაშირის, დიდი ბრიტანეთისა და ირლანდიის მთავარეპისკოპოსმა, მეუფე ზენონმა, ოფიციალური წერილით მიმართა ალექსანდრიისა და სრულიად აფრიკის პაპსა და პატრიარქს, უნეტარეს თეოდორეს. წერილში მეუფე ზენონი გამოხატავს ნუხილს მოსკოვის საპატ-

რიარქოს ამ გადაწყვეტილებასთან დაკავშირებით და აღნიშნავს, რომ მას კარგად ესმის ალექსანდრიის საპატრიარქოს სულიერი ტკივილი, რადგან ანალოგიურად, 2021 წლის 15 ოქტომბერს მის დაქვემდებარებაში არსებულ 1600-წლიან აგარაკ-ტაშირის ეპარქიაში, რომელშიც შედიოდა თანამედროვე სომხეთის ჩრდილოეთი რეგიონი, უკანონოდ შეიჭრა რუსეთის ეკლესია და დააარსა ერევნისა და სომხეთის რუსული ეპარქია. მეუფე ზენონი სოლიდარობას უცხადებს ალექსანდრიის პატრიარქს და სთხოვს დახმარებას. მისი თქმით, საზღვარი არ უჩანს რუსეთის ანტი-საეკლესიო ქმედებებს როგორც საქართველოს პოლიტიკურ საზღვრებში, ისე სამხრეთ კავკასიის რეგიონში.

ძნელია დაბეჯითებით იმაზე საუბარი, როდის და როგორ შეიცვალება სამხრეთ კავკასიაში დღეისათვის არსებული ვითარება რეგიონის ქვეყნებისა და მსოფლიოს წამყვანი სახელმწიფოების ინტერესების გათვალისწინებისა და მხარეთა შორის ურთიერთგამომრიცხავი პოზიციის გამო (ი. ალიევი: ყარაბაღის კონფლიქტი აღარ არსებობს, ყარაბაღი აზერბაიჯანია, ნ. ფაშინიანი: გასათვალისწინებელია ერთა თვითგამორკვევის პრინციპი და ყარაბაღელი სომხების უსაფრთხოების საკითხი). სავარაუდოდ, სომხეთ-აზერბაიჯანს შორის სამშვიდობო ხელშეკრულების დადებაზე და საზღვრის დელიმიტაციის საკითხებზე მუშაობა გაჩიანურდება, გახანგრძლივდება ასევე სომხურ-თურქული ურთიერთობების ნორმალიზების პროცესი (მევლუთ ჩაჟუშოღლუ: თურქეთი სომხეთთან მიმართებაში ნაბიჯს არ გადადგამს აზერბაიჯანთან კონსულტაციის გარეშე), ირანი კვლავ გააგრძელებს სამხრეთ კავკასიაში პროსომხურ ქმედებებს, გააქტიურდება რეგიონულ საკითხებში ევროკავშირი და აშშ, ასევე რუსეთი, რომელიც შეეცდება უკრაინასთან ომის გამორეგიონში დაკარგული და შელახული იმიჯის აღდგენას. მიზანშეწონილია საქართველოს პრემიერ-მინისტრის ახალი „მშვიდობიანი სამეზობლოს ინიციატივის“ მხარდაჭერა, რაც შეუწყობს რეგიონში დასავლური ფაქტორის გაძლიერებას და რუსეთის პოზიციების თანდათანობით შესუსტებას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- მენაღარიშვილი, ზ.**, ურთიერთობები ერევანსა და ანკარას შორის – რას უნდა ველოდოთ, <https://netgazeti.ge/news/561772/>
- მარტიროსიანი, ა.**, სომხურ-თურქული ურთიერთობების ნორმალიზაცია: პერსპექტივები და საფრთხეები, <https://jam-news.net/ge/somkhur-turquli-urtiertobebis-normalizacia-perspeqtivebi-dasafrtkheebi/>
- ჩანადირი, ნ.** (2022). სომხეთ-თურქეთის ურთიერთობათა ნორმალიზაციის პროცესი: შესაძლებლობები და ბარიერები, საქართველოს სტრატეგიისა და საერთაშორისო ურთიერთობათა კვლევის ფონდი, თბილისი.
- “Neighbors’ support vital in Turkey, Armenia normalization”. Daily Sabah, January 17, 2022
<https://www.dailysabah.com/politics/diplomacy/neighbors-support-vital-in-turkey-armenia-normalization>
- Safrastyan, R.**, Armenian-Turkish Relations: From Interstate Dispute to Neighborliness
<http://pdc.ceu.hu/archive/00001921/01/safrastyan.pdf>
- Giragosyan, R.**, Armenian expert hopeful for normalized Turkish-Armenian ties within a year
<https://www.aa.com.tr/en/europe/armenian-expert-hopeful-for-normalized-turkish-armenian-ties-within-a-year/2419237>
- Konarzewska, N.**, Normalization between Armenia and Turkey: Can it succeed?
<https://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/678-normalization-between-armenia-and-turkey-can-it-succeed>

კერძონინდებულთა გადმოტანის
საშუალებები მცირე წინასწარმეტყველთა
ძველ ქართულ და ძველ სომხურ თარგმანებში

RENDERING OF SEMIPREPOSITIONS IN THE OLD
GEORGIAN AND CLASSICAL ARMENIAN TRANSLATIONS
OF MINOR PROPHETS

ნინო გიორგაძე

Nino Giorgadze

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: კერძონინდებული, ძველი აღთქმა, მცირე
წინასწარმეტყველები, თარგმანის ტექნიკა, თარგმანის
წარმომავლობა

Keywords: Semipreposition, Old Testament, Minor Prophets,
Translation technique, Origin of the translation

The study presents an analysis of how the ancient Greek semiprepositions that on the one hand are influenced by the Hebrew are rendered in the old Georgian and classical Armenian translations of Minor Prophets. In particular, old Georgian and classical Armenian equivalents of the ancient Greek semiprepositions are determined, compared and analyzed from the point of the translation technique, its' linguistic characteristics, as well as the origin of the Georgian translation.

The term *semipreposition* itself, which we render as „*სახმილობმე-ბუნე*“, was introduced by Brockelmann (Brockelmann 1913:383) and Sollamo (1979:1) to denote a specific group of Hebrew prepositions that consists of two parts: the first part is so called the old or new prepositions or two fold prepositions (For example, old prepositions are: *ב* (in), *על* (at), new prepositions are – *מול* (before), *נכה* (before), and composite prepositions – *אל-מול* (אל (in/to)) and *מול* (before)), and the second component mainly belongs to the anthropomorphic terms, denoting parts of the human body (*פני* (face)) (Sollamo 1979:1). Accordingly, in Hebrew there is a combination of prepositions and anthropomorphic terms, which together function as a preposition. Thus, the term semipreposition is adapted considering its function and composition.

In Greek, the equivalents of the Hebrew semipreposition are improper prepositions, such as: *κατέναντι*, *ένώπιον*, or preposition+ anthropomorphic terms (eg: *ἀπὸ ὀφθαλμῶν*) – or even a compound preposition – *έν μέσῳ*. Some of them (e. g.: *ένώπιον*) are well-known to classical Greek texts as well, while others are the result of Hebrew influence (e. g.: *ἀπὸ προσώσεως*).

From the formal point of view, neither the old Georgian nor the classical Armenian should have had issues to render semiprepositions. However, the main issue is not in the formal rendering of the semiprepositions, but in the fact that the anthropomorphic terms that are the part of the semiprepositions, in some cases, are pleonastic in the context, for example, Amos 9:4 *πορευθῶσιν πρὸ προσώπου τῶν ἐχθρῶν* (they went before the face of their enemies) has the same meaning as *πορευθῶσιν πρὸς ἐχθρόν* (They went to the enemy). Therefore, the

analyses of rendering these pleonastic constructions is a perfect tool to characterize translation technique.

The Georgian empirical data includes translations made at different stages of language development, in particular – Oshki Bible (Athos 1 978-979), Jer 11/73 XI century, Gelati Bible XII-XIII century (A 1108), Mtskheta manuscript A 51 XVII-XVIII centuries and Bakari Bible, A 455, 1783.

At this stage of the research, we have focused only on the rendering of such Greek semiprepositions or improper prepositions, which are equivalent to the same Hebrew semiprepositions and therefore are synonyms in specific contexts, such are *ἐνώπιον, πρὸ προσώπου, ἀπὸ/ ἐκ προσώπου, εἰς πρόσωπον, ἐπὶ προσώπου, κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν and ἀπὸ / ἐξ ὀφθαλμῶν*.

As a result, we have determined the similarities as well as the differences between old Georgian and Armenian. We have concluded that the similarities between old Georgian and classical Armenian have only been typological from the point of translation technique. In particular, both old Georgian of the Oshki type and Armenian render the Greek semiprepositions with formal accuracy as well as semantically, therefore they are freely choosing the equivalents, while the old Georgian of the Gelati type is more systematic and formal. As for the differences between Armenian and Georgian, they prove that the old Georgian does not follow the Armenian translation.

ცნობილი ფაქტია, რომ ნებისმიერი თარგმანის ენა დედნის ენაზე – როგორც მის ლექსიკაზე, ისე გრამატიკაზე ახდენს გავლენას.

წინდებულთა თუ თანდებულთა სისტემის ჩამოყალიბება და განვითარება ერთ-ერთი თვალსაჩინო მაგალითია იმისა, თუ როგორ ყალიბდება ენაში ახალი ნიშანი ახალი აზრობრივი ნიუანსის გამო-სახატად. განსაკუთრებით კი საინტერესოა თარგმანის პროცესში ისეთ ერთეულთა გადმოტანა, რომელიც თავად დედანში სხვა ენის გავლენის შედეგადაა წარმოქმნილი, მისი ენის ბუნებას არ

შეესაბამება და ასევე უცხოა თარგმანისთვისაც. სწორედ ამიტომ, ჩვენი ყურადღება მიიპყრო კერძონინდებულთა გადმოტანის საშუალებებმა ბიბლიის ქართულ და სომხურ თარგმანებში.

თავად ტერმინი *semipreposition*, რომელიც ჩვენ გადმოგვაქვს, როგორც „კერძონინდებული“, შემოღებულია ბროკელმანისა (Brockelmann 1913:383) და სოლამოს (Sollamo 1979: 1) მიერ ებრაულ წინდებულთა ისეთი ჯგუფის აღსანიშნად, რომელიც ორი ნაწილისგან შედგება: **პირველი** ნაწილია ძველი ან ახალი წინდებული ან კომპოზიტური წინდებულები (მაგალითად, ძველი წინდებულებია: ჯ (-ში), ზე (-ზე), ახალი წინდებულებია – ზო (წინაშე), ჩა (წინაშე), კომპოზიტური წინდებულები კი – ზო-ზა(ზა (-ში/-კენ) და ზო (წინაშე)), ხოლო **მეორე** კომპონენტი, ძირითადად, განეკუთვნება ანთროპომორფულ, ადამიანის სხეულის ნაწილთა აღმნიშვნელ, სომატურ ლექსიკას (უჭ (პიჩი)) (Sollamo 1979:1). შესაბამისად, ებრაულში კერძონინდებული წინდებულისა და სახელის კომბინაციაა, რომელიც წინადადებაში ფუნქციონირებს, როგორც ერთი მთლიანობა, ერთი წინდებული. ამდენად, ტერმინი *semipreposition* შემუშავებულია მისი ფუნქციისა და შედგენილობის გათვალისწინებით.

ბერძნულში ებრაული კერძონინდებულის ეკვივალენტია კომპოზიტური წინდებული, როგორიცაა: *κατέναντι, ἐνώπιον*, ან წინდებული+სომატური სახელი (მაგ.: *ἀπὸ ὀφθαλμῶν*) – ან თუნდაც შედგენილი წინდებული – *ἐν μέσῳ*. ზოგი მათგანი (მაგ.: *ἐνώπιον*) კარგადაა ცნობილი კლასიკური ბერძნული ტექსტებისთვისაც, ზოგი კი ებრაულის გავლენის შედეგადაა წარმოქმნილი (მაგ.: *ἀπὸ προσώπου*).¹

ერთი შეხედვით, ფორმობრივი თვალსაზრისით, არც ქართველ და არც სომეხ მთარგმნელს არ უნდა გასჭირვებოდა აღნიშნული შესიტყვებების გადმოტანა, რადგან ძველ ქართულშიც ვხვდებით კომპოზიტურ თანდებულებსა თუ წინდებულებს, როგორებიცაა: *წინაშე, ქუეშე, გახშემო, შუაში* – რომლებიც თანამედროვე ქარ-

¹ იხ. ქვემოთ და ასევე, Sollamo R. (1979), *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint*, Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.

თულშიც პროდუქტიულია. ისევე, როგორც ძველ სომხურში ვხვდებით შედგენილ წინდებულებს, როგორებიცაა: *ի վէրայ* (ზედა), *ի մէջ* (შუაში), *ընդ մէջ* (შორის). მაგრამ, მთავარი სირთულე კერძონინდებულების ფორმალური გადმოტანა კი არა აის, არამედ ის, რომ კერძონინდებულების შემადგენელი სომატური სახელი რიგ შემთხვევებში პლეონასტურ წევრს წარმოადგენს კონტექსტში, მაგალითად, Amos 9:4 *παραθήσω πρὸ προσώπου τῶν ἔθρων* (წავიდნენ **წინაშე პირსა** მტერთა) მნიშვნელობით იგივეა, რაც *παραθήσω πρὸς ἔθρον* (წავიდნენ მტერთან). ასე რომ, ამ პლეონასტური კონსტრუქციების გადმოტანა მთარგმნელობითი მეთოდის კარგი მახასიათებელია.

ძველ ბერძნულ კერძონინდებულთა გადმოტანა ამჯერად მცირე წინასწარმეტყველთა ძველი ქართული და ძველი სომხური თარგმანების მიხედვით განვიზრახეთ; რაც მოგვცემს ქართველი და სომეხი მთარგმნელის მთარგმნელობითი მეთოდის შედარების საშუალებას. ასევე, რადგანაც ასფალგს ძველი ქართული მცირე წინასწარმეტყველთა წიგნების თარგმანი სომხურიდან მომდინარედ მიაჩნია¹, ამიტომ საკვლევი საკითხი საშუალებას მოგვცემს ძველი ქართული თარგმანის სომხურიდან მომდინარეობის საკითხის კვლევისაც.

ძველი ქართული თარგმანებიდან ამ ეტაპზე ყურადღებას გავამახვილებთ იმ ოშკური ტიპის თარგმანებზე, რომლებიც დაცულია შემდეგ ხელნაწერებში: Athos 1-ში (978-979 წწ.) და Jer 11/73-ში (XI ს.). ასევე, გელათურ რეცენზიებზე, შემონახულს – A 1108-სა (XII-XIII ს. ს.) და A 51-ში² (XVII-XVIII ს. ს.). ორივე მთარგმნელობითი ტრადიციის

¹ Aßfalg J. 1959, *Altrgische Übersetzungen der Propheten Amos, Michaeas, Jonas, Sophonias und Zacharias*, herausgegeben und untersucht von, München, , 3. Teil, S. 411-425.

² როგორც ცნობილია, საბას ბიბლიაში დაცული წინასწარმეტყველთა ტექსტი გელათურს მისდევს (დანელია 1985: 4-5), ამიტომ, როცა გელათური ნუსხა ნაკლულია, საბას ვეყრდნობით.

ურთიერთშედარება წარმოაჩენს მათ შორის თარგმანის ტექნიკის მსგავსებასა თუ განსხვავებას.

კვლევის ამ ეტაპზე განვიხილავთ მხოლოდ იმ ბერძნული წინდებულებისა თუ კერძონინდებულების გადმოტანას, რომლებიც ბერძნულში ერთი და იმავე ებრაული კერძონინდებულების ეკვივალენტად გვევლინებიან და კონკრეტულ კონტექსტებში სინონიმებს წარმოადგენენ.¹

ἐνώπιον

ἐνώπιον წარმოშობით ზედსართავი სახელის, ἐνώπιος-ის, აკუზატივია. პირველი კომპონენტი ძველი ბერძნული წინდებულის ἐν (-ში)-ია, ხოლო მეორე მომდინარეობს სახელისგან ᾤψ (თვარი) (Frisk 1960: 526; Chantraine 1999: 352; Beekes-Beek 2010: 432).²

ἐνώπιον, სეპტუაგინტას ბერძნულში უკვე არ აღიქმება ცალცალკე ოდენობად (როგორც წინდებულის ἐν და სახელის ᾤψ), არამედ ბერძენისთვის ის ერთიანად ფუნქციონირებს, როგორც წინდებულის (ἐνώπιον=წინაშე). სოლამოს შეხედულებით, ის ერთ-ერთი ყველაზე ლიტერალური თარგმანია კონკრეტული ებრაული

¹ მაგალითად, ἐνώπιον, πρὸ προσώπου, ἀπὸ/ ἐκ προσώπου, εἰς πρόσωπον ყველა გამოყენებულია ἡψ-ის შესატყვისად, რომელიც ორი კომპონენტისგან შედგება: 1. წინდებულის ἢ (-კენ, -თვის, შესაბამისად/ თანახმად, -ში) და 2. სახელის ἡψ (სახე) (Sollamo 1979: 18-19). დაწვრილებითი ანალიზი იხილეთ სოლამოსთან (Sollamo 1979: 30, 80-84, 95, 98-99, 102, 107, 109, 114-116, 119-120, 122, 129, 194-196).

² როგორც სოლამო (Sollamo 1979: 777) აღნიშნავს, იგი არაა ბიბლიური ბერძნულის კუთვნილება, მიუხედავად იმისა, რომ სეპტუაგინტაში ის ფართო დისტრიბუციისაა, ძირი ἐνώπιον კარგად იყო ცნობილი ჯერ კიდევ ჰომეროსის ეპოქაში. საყურადღებოა, რომ ის ხელნაწერები, რომლებშიც ἐνώπιον დასტურდება, უმეტესობა წარმოშობით ეგვიპტიდანაა. როგორც ჩანს, სიტყვა ეგვიპტურ კონიეს განეკუთვნებოდა, ხოლო ქრისტიანულმა ლიტერატურამ იგი სეპტუაგინტადან შეითვისა (Sollamo 1979: 777).

კერძონინდებულებისა, შედარებით ისეთ შესიტყვებებთან როგორცაა, მაგ.: *πρὸ πρῶτου*, რომელსაც იგი მონურ თარგმანად მიიჩნევს (Sollamo 1979: 30).

როგორც ჩანს, ისეთ მაგალითებში, რომლებშიც ბერძენი უპირატესობას *ἕνωσιον*-ს ანიჭებს, ებრაული კერძონინდებულების, რომლებიც წინდებულისა და სომატური სახელის კომბინაციაა, სახელური ნაწილი პლეონასტურია, მაგალითად: *ἡ*-ის გადმოსატანად, რომელიც შედგება: 1. წინდებული¹ (-კენ, -თვის, შესაბამისად/თანახმად, -ში) და 2. სახელი *ἡ* (სახე), ბერძენი იყენებს როგორც *ἕνωσιον* (წინაშე)-ს, ისე *πρὸ πρῶτου* (წინაშე პირსა)-ს. შესაბამისად, რიგ შემთხვევებში ბერძენი მთარგმნელიც უპირატესობას არა ფორმალურ, არამედ ფუნქციურ თარგმანს ანიჭებს.

ἕνωσιον სეპტუაგინტაში სახელს მართავს გენეტივში და აღნიშნავს:

1. მოქმედების მიმდინარეობას ვილაცის წინაშე. მაგ.: Gen. 11:28 *ἀπέθανεν Ἀβραμ ἕνωσιον* Θαρα (მოკვდა ახამი თაჩას წინაშე, თანდასწრებით);
2. შეფასებას – ვილაცის თვალში, ვილაცის შეფასებით, ვილაცის აზრით (ებრაიზმი), მაგ.: Ps. 9:25 *ὅτι ἕνωσιον* αὐτῶν (აჩახებობს, აჩაფეხია ღმერთი მათ თვალში (მათი შეხედვებით, აზრით)) (Muraoka 2009 : 243; Lust-Eynikel-Hauspie 2008: 462).

მცირე წინასწარმეტყველთა წიგნებში *ἕνωσιον*-ის ხმარების სულ 11 შემთხვევა გამოვლინდა სხვადასხვა შინაარსის (უმეტესად – ყოფნა, ასევე მოძრაობის აღმნიშვნელ ზმნებთან), მოგვყავს ყველა მაგალითი:¹

Hos. 6:2 *ζῆσόμεθα ἕνωσιον* αὐτῶν

6:2 *κτεγγούψ* **ათაფი** სირა:

O 6:2 ვცხოვრდეთ **წინაშე** მისსა.

SB 6:2 ცოცხალ ვიყუნეთ **წინაშე** მისსა.

¹ უნდა აღინიშნოს, რომ მნიშვნელობის მკაცრი განსაზღვრა ყოველთვის არ ხერხდება.

Hag. 2:14 οὐτως τὸ ἔθνος τοῦτο **ἐνώπιον** ἐμοῦ

2:14 ազգս այս առաջի իմ

OJ 2:14 ესე ნათესავი – **წინაშე** ჩემსა

SB 2:14 ნათესავი ესე **წინაშე** ჩემსა

Mal. 2:17 καλὸν **ἐνώπιον** κυρίου

2:17 բարութ թուի **առաջի** Տեսոն

OJ 2:17 იგი კეთილ არს **წინაშე** უფლისა¹

SB 2:17 კეთილ **წინაშე** უფლისა

Zech. 11:12 εἰ καλὸν **ἐνώπιον** ἡμῶν

11:12 Թէ բարութ թուի **յաչս** ձեր

J 11:12 უკუეთუ კეთილ არს თქვენ **წინაშე**²

SB 11:12 უკუეთუ კეთილ არს **წინაშე** თქვენსა

Hag. 2:3 πῶς ἴμεῖς βλέπετε αὐτὸν νῦν καθὼς οὕχ **ὑπάρχοντα ἐνώπιον** ἡμῶν
სხვაც შეამოკლე

2:3 Ո՞ր ի ձեռք տեսեալ իցէ գտունս գայս ի փառաւորութեան իւրում
գառաջինն, և ո՞րպէս արդ տեսանէք գղա՝ որպէս գոչինչ **առաջի** ձեր:

OJ 2:3 ვინ არს თქვენგანი, რომელსა ეხილვა სახლი ესე პირველ
დიდებობითა თვისითა და ვითარ ჰხედავთ ან მას? ვითარცა არა ყო-
ფილსა თქვენ **წინაშე**?

SB 2:3 ვინ არს თქვენგანი, რომელმან იხილა სახლი ესე დიდებასა
შინა მისსა წინაპარსა და ვითარ თქუენ ხედავთ მას ან? ვითარცა
არა მყოფსა თქუენ **წინაშე**?

Zech. 8:6 διότι εἰ ἀδυνατήσῃ **ἐνώπιον** τῶν καταλοιπῶν τοῦ λαοῦ τούτου ἐν ταῖς
ἡμέραις ἐκείναις μὴ καὶ **ἐνώπιον** ἐμοῦ ἀδυνατήσῃ

8:6 Այսպէս ասէ Տէր ամենակալ. Եթէ [79]տկարանայցէ ինչ **առաջի**՝
՜՜ Դասցորդաց ժողովրդեանդ այրորիկ յաւուրսն յայնուսիկ, միթէ և [80]
առաջի՝ իմ տկարանայցէ՝՝, ասէ Տէր ամենակալ:

¹ ე. ი. უფლის მოსაწონი.

² ე. ი. თქუენი მოსაწონი.

OJ 8:6 ამას იტყვს უფალი ყოვლისა მპყრობელი: უკუეთუ შეუძლებელ არს **წინაშე** ნეშტისა ამის ერისათა მათ დღეთა შინა, ნუუკუე ჩემ **წინაშეცა** შეუძლებელ არს? – იტყვს უფალი ყოვლისა მპყრობელი.
GSB 8:6 უძალოობდეს **წინაშე** ყოველთა ნეშტთა ... ნუ **წინაშეცა** ჩემსა უძალოობდეს?

Zech. 12:8 και ἔσται ὁ ἄσθενῶν ἐν αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὡς οἶκος Δαυὶδ ὁ δὲ οἶκος Δαυὶδ ὡς οἶκος θεοῦ ὡς ἄγγελος κυρίου **ἐνώπιον** αὐτῶν

12:8 ხე ლეჩხი ქაიური ქაქამიქ ყაუჰაყაქანსუგე სქერ ამნსაქან რნასკჯაგ სეროსაჲსიქ. ხე ლეჩხი ერ თსკარნ ჯგე ჯ სოსა ქაიური ქაქამიქ` ჯერესი ვჩაქიქ, ხე თოსინ ჩაქიქ` ჯერესი [145]კთოსინს ასათიბიქ`, ჯერესი კერესთასკ სესანს **სათაჲსი** სგსა:

OJSB 12:8 და იყოს მას დღესა შინა, შეწვენად-ყოს უფალმან დამკვდრებულთათვის იერუსალჱმისთა. და იყოს უძღური იგი მათ შორის მას დღესა შინა, ვითარცა დავით. და სახლი დავითისი, – ვითარცა სახლი ღმრთისა და ვითარცა ანგელოზი უფლისა და **წინაშე** მათსა.¹

Zeph. 3:20 ἐν τῷ ἐπιστρέφειν με τὴν αἰχμαλωσίαν ὑμῶν **ἐνώπιον** ὑμῶν

3:20 ჯ იარბოცანსელ ჯინდ კერეოქისინ დერ **სათაჲსი** დერ

OJ 3:20 ოდეს მოვაცქიო მე **წინაშე** თქვენსა ტყუჱ თქუენი

GSB 3:20 მოქცევასა ჩემგან ტყუჱობისა თქუჱნისასა **წინაშე** თქუჱნსა –

Hos. 2:12 ἀποκαλύψω τὴν ἀκαθαρσίαν αὐτῆς **ἐνώπιον** τῶν ἐραστῶν αὐτῆς

2:10 ქაქსინსეჩხი კყიბოქისინ სორა **სათაჲსი** ხონსანსეგ ჯიროგ.

OJ 2:12 გამოვაცხადო არანმიდებად მისი **წინაშე** ტრფიალთა მისთა

SB 2:12 განვაცხადო სიცოფე მისი **წინაშე** ტრფიალთა მისთა

¹ მურაოკა (2009: 243) ვარაუდობს, რომ, Zech. 8:6-სა და Hag. 2:3-ში ἐνώπιον-ის მნიშვნელობაა ვიღაცის თვალეებში, ვიღაცის განსჯით, ვიღაცის შეფასებით, რასაც თვითონ ებრაიზმად განიხილავს და კონტექსტებს შემდეგნაირად თარგმნის: Zech. 8:6 virtually non-existent so far as you can see (აქამდე შეუძლებელი, როგორც ხედავთ); Hg 2. 3; Ma 2. 17 wise in their own judgement (ბრძენი მათი შეხედულებით). ხოლო Zech. 12:8-ის შესახებ არც სოლამო და არც მურაოკა არაფერს აღნიშნავენ.

Mal. 3:16 ἔγραψεν βίβλιον μνημοσύου ἐνώπιον αὐτοῦ

3:16 գրեաց գիր յիշատակի **առաջի** երկիւղածաց

OJ 3:16 დანერა წიგნი საჯსენებელისაა **წინაშე** მისსა

SB 3:16 დანერა წიგნი მოსაჯსენებელისაა **წინაშე** მისსა

ქართულში ἐνώπιον-ის რეგულარული ეკვივალენტია წინაშე (ორივე ტრადიციაში). სომხურ თარგმანში კი იგი 10-ჯერ **აռაჯი** (წინაშე)-თი გადმოდის და მხოლოდ ერთხელ **յաჯა** (თვალეებში) (Zech. 11:12).

გარდა პირდაპირი მნიშვნელობისა, ამ წინდებულს (წინაშეს) შეიძლება შეფასების მნიშვნელობაც ჰქონდეს: სოლამოს ვარაუდით (Sollamo 1979: 19-130), ამ კონტექსტში, ისევე როგორც Mal. 2:17-ში, ἐνώπιον უნდა გავიგოთ, როგორც შეფასება ვიღაცის მიერ, ვიღაცის განსჯით, ვიღაცის თვარში. ქართველი მთარგმნელისგან განსხვავებით, Zech. 11:12-ში სომეხი, სავარაუდოდ, ეკვივალენტს კონტექსტის გათვალისწინებით არჩევს და ამ, შეფასების მნიშვნელობას უფრო გამოკვეთს. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ სომხური **յაჯა** (თვალეებში) ბერძნული ἐνώπιον (თვალში)-ის ეტიმოლოგიური შესატყვისია. ასევე შესაძლებელია, სომეხმა მთარგმნელმა იცის, რომ ἐν ὀφθαλμοῖς და ἐνώπιον სინონიმებია, რადგან სომეხს სხვა წიგნებში ἐν ὀφθαλμοῖς იმავე ეკვივალენტით გადმოაქვს (**յაჯა**)¹. ამრიგად, სომეხი და ქართველი მთარგმნელის მთარგმნელობითი მიდგომა მნიშვნელობების განსასხვავებლად ტიპოლოგიურად განსხვავებულია.²

Zech. 11:12-ის მაგალითი ღირებულია არა მხოლოდ თარგმანის ტექნიკის შეპირისპირებისთვის, არამედ ქართული დედნის დად-

¹ მცირე წინასწარმეტყველთა წიგნებში ἐν ὀφθαλμοῖς არ დასტურდება.

² ქართველი ფორმალური ეკვივალენტის შენარჩუნებით ამ მნიშვნელობას წინაშეს სძენს (ან ამ მნიშვნელობით უკვე არსებობს ენაში), როცა სომეხი ეკვივალენტის ცვლილებას ამჯობინებს.

გენისთვისაც: ქართულის დედანი სომხური რომ ყოფილიყო, ქართულში წინაშეს ნაცვლად, თუადთა შინა გვექნებოდა.¹

გარდა ἐνώπιον-ის ეკვივალენტთა ლექსიკური მნიშვნელობისა, საყურადღებოა მათი მეშვეობით შექმნილი სინტაქსური კონსტრუქციებიც:

ცნობილია, რომ ქართული წინაშე სახელს მართავს როგორც მიცემითში, ისე ნათესაობითში (მარტიროსოვი 1946: 245). კ. კეკელიძის დაკვირვებით, ძველ ქართულში მიცემითი გვაქვს მაშინ, როცა წინაშე-სთან შეწყობილი სახელი უსულოა, ხოლო ნათესაობითი – როცა სულიერი (კეკელიძე 1942: 283). ზემოთ აღნიშნული კონტექსტებიდან ქართულში მხოლოდ ექვს მაგალითშია შესაძლებელი ბრუნვის ზუსტი განსაზღვრა,² კერძოდ: ორ შემთხვევაში წინაშე-სთან შეწყობილი სახელი მიცემითში დგას (Zeph. 3:20 თქუნსა, Hag. 2:14 ჩემსა), ხოლო ოთხ შემთხვევაში (Hos. 6:2 მისსა, Mal. 3:16 მისსა, Mal. 2:17 წინაშე უფლისა, Zech. 8:6 წინაშე ნემტისა) – ნათესაობითში. მიცემით ბრუნვაში წარმოდგენილია მხოლოდ ნაცვალსახელები, ნათესაობითი კი გვხვდება როგორც ნაცვალსახელებთან, ისე არსებით სახელებთან, რაც ადასტურებს ზემოთ მოყვანილ კეკელიძის მოსაზრებას სულიერობა/უსულობის ფაქტორზე წინაშესთან ბრუნვის შერჩევისას.

¹ აღნიშნული ეკვივალენტი ძველი აღთქმის წიგნთა ქართულ თარგმანებში მხოლოდ ἐν ὀφθαλμοῖς-ის შესატყვისად გვხვდება. სომხურში, როგორც აღვნიშნეთ, აქაც ეკვივალენტია յաչս, როგორც Zech. 11:12-ში ἐνώπιον-ის. იხ. ზევით.

² ქართულში, ისევე როგორც სომხურში, სახელის ბრუნვის განსაზღვრათანდებულთან, რომელიც სახელს რამდენიმე ბრუნვაში მართავს, ყოველთვის არაა შესაძლებელი, მაგ.: ქართულში – როცა სახელი ე.წ. თანიან მრავლონითშია ან ნაცვალსახელი გაუფორმებელია ბრუნვაში; სომხურში – როცა სახელი ნათესაობითში ან მიცემითშია, ე.ი. ფორმით ერთმანეთს ემთხვევა.

სომხურში კი წინდებული առաջի სახელს მართავს მხოლოდ ნათესაობითში; ამიტომ წარმოდგენილ მაგალითებში ყველა სახელი ნათესაობითში უნდა ვიგულისხმოთ.

როგორც ჩანს, წინდებულთან შეწყობილი სახელის ბრუნვა ქართულში არც ბერძნულსა და არც სომხურზე დამოკიდებული.

საინტერესოა, აგრეთვე, ეკვივალენტთა ადგილი მისამართ სიტყვასთან. ბერძნულში ἔναπιον ყოველთვის პრეპოზიციანია. ოშკურ ტიპში 11-დან 8 შემთხვევაში წინაშე პრეპოზიციურადაა წარმოდგენილი, ბერძნულის შესაბამისად, ხოლო 3 შემთხვევაში – პოსტპოზიციურად, გელათურ ტიპში კი პოსტპოზიციანია მხოლოდ Hag. 2:3-ში, რაც იმის მანიშნებელია, რომ ქართულისთვის ბუნებრივი უფრო პოსტპოზიციური წყობაა. სომხურში კი რიგის ცვლილება არცაა მოსალოდნელი, აქ გვაქვს პრეპოზიციანია, რაც ისედაც დამახასიათებელია სომხურისთვის და ამ თვალსაზრისით ის არაა დამოკიდებული ბერძნულზე.

წინდებული+πρόσωπον πρὸ προσώπου

πρὸ προσώπου მნიშვნელობით ყველაზე ახლოს დგას ἔναπιον-თან. სახელური ნაწილი – πρόσωπον-იც წარმოშობით წინდებულისა და სახელის კომბინაციაა: წინდებული πρὸς (მიმართ, -კენ) და სახელი ὄψ (თვალი) (Frisk 1960: 602-603).

კერძოწინდებული πρὸ προσώπου (წინაშე პიხისა) ორიგინალურ ბერძნულ ლიტერატურაში არ გვხვდება, ამიტომ მას სოლამო ფრაზეოლოგიურ ებრაიზმად განიხილავს (Sollamo 1979: 30, 328), მაგ.: Exod. 23:20 Ἔγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου (მე ვგზავნი ანგელოზსა ჩემსა წინაშე პიხისა შენისა (ე. ი. შენს მიმართ))).

მცირე წინასწარმეტყველებში πρὸ προσώπου სულ 17-ჯერ გვხვდება:

Amos 9:4 πορευθῶσιν ἐν αἰχμαλωσίᾳ **πρὸ προσώπου** τῶν ἐχθρῶν αὐτῶν
9:4 գնայցեն ի գերութիւն **առաջի** թշնամեաց իւրեանց
OJGSB 9:4 წარვიდენ ტყუედ (ტყუცობად GSB) **წინაშე პირსა** მტერთა
მათთასა

Mic. 2:13 **πρὸ προσώπου** αὐτῶν διέκοψαν... ἐξῆλθεν ὁ βασιλεὺς αὐτῶν **πρὸ
προσώπου** αὐτῶν

2:13 զի ` ` **առաջի երեսաց** նոցա, խրամատեցին եւ անցին ընդ դուռն,
եւ ելին ընդ նա. ել եւ թագաւորն **առաջի երեսաց** նոցա
OJ 2:13 **წინაშე პირსა** მათსა განკუეთეს... განვიდა მეფე მათი **წინაშე
პირსა** მათსა.

შდრ. GSB 2:13 **პირისა** მათისა განკუცთეს... განვიდა მეფე მათი
წინაშე პირსა მათსა¹

Mic. 6:4 ἐξἀπέστειλα **πρὸ προσώπου** σου τὸν Μωυσῆν

6:4 առաքեցի **առաջի** քո զՄովսէս:

OJ 6:4 გამოვავლინე **წინაშე პირსა** შენსა მოსე

SB 6:4 განვავლინენ **წინაშე პირსა** შენსა მოსე

Joel 2:3 ἀναπτομένη φλόξ ὡς παράδεισος τρυφῆς ἢ γῆ **πρὸ προσώπου** αὐτοῦ

2:3 բորբոքեալ իբրև գորախտ [15]փափկութեան երկիրդ **առաջի** նորա

OJ 2:3 აღატყდეს ალი, ვითარცა სამოთხე სამუებლისად – ქუეყანად
წინაშე პირსა მისსა.

შდრ. SB 2:3 აღმაგებელი ალი, ვითარცა სამოთხე სამუებელისა –
ქუეყანად **პირისაგან** მისისა²

Joel 2:10 **πρὸ προσώπου** αὐτῶν συγχοῦσεται ἢ γῆ

2:10 **მერესაც** նոցა խոովեսցի երկիր

¹ ფორმა *პიჩისა*, გადამწერის შეცდომა ჩანს. დაწვრილებით იხ. 27-ე სქოლიო.

² *πρὸ προσώπου*] *απο πρ. C-68* ე. ი. ეკვივალენტის ცვლილება ბერძნულით იხსნება. აქაც არაა გამორიცხული, რომ კონტექსტიდან გამომდინარე იცვლებოდეს.

OJ 2:10 **წინაშე პირსა** მისსა დაეჭვას ქუეყანა
შდრ. GSB 2:10 **პირისაგან** მათისა შეიერიოს ქუეყანა¹

Hab. 3:5 **პრò პროσώπου** αὐτὸν πορεύσεται λόγος
3:5 **სთაჲხ ლრესაჲ** სურა გნსაჲქ რან
O 3:5 **წინაშე პირსა** მისსა ვიდოდის სიტყუა
GSB 3:5 **წინაშე პირსა** მისსა ვიდოდის სიტყუა

Mal. 3:14 ἐπορεύθημὲν ἰκέται **პრò პროσώπου** κυρίου παντοκράτορος
3:14 გნსაჲჲჲ ყაჲლათანოჲ **სთაჲხ** სსათნ ამნსაქაქი:
OJ 3:14 ვიდოდეთ ვედრებით **წინაშე პირსა** უფლისა ყოვლისა მჰყრო-
ბელისასა?
SB 3:14 ვიდოდეთ მრწემნი **წინაშე პირსა** უფლისა ყოვლისა მჰყრო-
ბელისასა?

Joel 2:11 καὶ κύριος δώσει φωνὴν αὐτὸν **პრò პროσώπου** δυνάμεως αὐτὸν
2:11 ხ სჲრ თაჲქ გდაჲს ჯი **სთაჲხ ლრესაჲ** გორიჲსან ჯიჲი.
OJGSB 2:11 და უფალმან მოსცეს ჳმად თჳსი **წინაშე პირსა** ძლიერებისა
(>GSB) მისისასა (მისსა GSB)

Zech. 14:20 καὶ ἔσονται οἱ λέβητες οἱ ἐν τῷ οἴκῳ κυρίου ὡς φιάλαι **პრò პროσώπου**
τὸν θυσιαστηρίου
14:20 ხ სჲ ლიჲჲს სანჲ ჯ თან სსათნ` ჯრეს გთაჲთუ **სთაჲხ** სსლანოჲ:
OJ 14:20 და იყვნენ ავაზანნი სახლსა უფლისასა, ვითარცა ფიალნი
წინაშე საკურთხეველსა.
შდრ. SB 14:20 და იყუნენ სიავნი სახლსა შინა უფლისასა, ვითარცა
ფიალი **წინაშე პირსა** მსხუჭრჳლის-საცავისასა.

Zech. 4:7 τίς ἐστὶν τὸ ὄρος τὸ μέγα **პრò პროσώπου** Ζοροβαβελ
4:7 ო² ქ სჲ იო, ქსათნ მნბ, კანგნსაქ **სთაჲხ** ჳორაჲჲჲქი
OJ4:7 ვინ ხარ შენ, მთად ეგე დიდი **წინაშე პირსა** ზორაბაბელისსა
SB 4:7 რად იყოს შენდა მთად დიდი **წინაშე პირსა** ზორობაბელისასა

¹ იბ. მე-13 სქოლიო.

Zech. 3:3 εἰστίκει **πρὸ προσώπου** τοῦ ἀγγέλου
3:3 կայր **առաջի** հրեշտակին
OJ 3:3 დადგა **წინაშე** ანგელოზისა
შდრ. SB 3:3 დადგა **წინაშე პირსა** ანგელოზისასა.

Zech. 3:1 ἐστῶτα **πρὸ προσώπου** ἀγγέλου κυρίου
3:1 կայր **առաջի** հրեշտակին Տեառն
OJ 3:1 მდგომარც **წინაშე** ანგელოზისა მის უფლისადასა
GSB 3:1 მდგომარე **წინაშე პირსა** ანგელოზისა უფლისასა

Zech. 3:4 καὶ ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν πρὸς τοὺς ἐστηκότας **πρὸ προσώπου** αὐτοῦ
3:4 Պատասխանի էտ էւ սսէ ցայնսիկ որ կային **առաջի** նորա.
OJ 3:4 და მიუგო და ჰრქუა მდგომარეთა მის **წინაშე**
SB 3:4 და მიუგო და ჰრქუა მდგომარეთა მიმართ **წინაშე პირსა** მისსა

Zech. 3:8 οἱ καθήμενοι **πρὸ προσώπου** σου
3:8 որ նստինդ **აռაჯი** քո
OJ 3:8 რომელნი სხენან **წინაშე პირსა** შენსა
SB 3:8 მსხდომარეთა **წინაშე პირსა** შენსა

Zech. 3:9 ὃν ἔδωκα **πρὸ προσώπου** Ἰησοῦ
3:9 գոր էտու **აռაჯი ღრესაგ** Յեսուայ
OJ 3:9 რომელი მოვეც **წინაშე პირსა** მისსა
SB 3:9 რომელი მივეც **წინაშე პირსა** იისუფსსა

ოშკური ტიპის თარგმანში 17 შემთხვევიდან 13-ში კერძონინდებულის ორივე კომპონენტი თარგმნილია (πρὸ προσώπου = წინაშე პირსა)¹, ხოლო მეორე ნაწილი (παρῶσαν) უთარგმნელადაა წარმოდგენილი მხოლოდ ოთხ შემთხვევაში (πρὸ προσώπου = წინაშე)². კერძონინდებულის გამარტივებული ფორმით გადმოტანისას ამ ოთხი მაგალითიდან ერთში ბერძნულში კერძონინდებულის დგას

¹ Amos 9:4, Mic. 2:13, Mic. 6:4, Joel 2:3, Joel 2:10, Hab. 3:5, Mal. 3:14, Joel 2:11, Zech. 4:7, Zech. 3:8, Zech. 3:9.

² Zech. 3:1, Zech. 3:3, Zech. 3:4, Zech. 14:20.

მესამე პირის ნაცვალსახელთან (Zech. 3:4), ორში – ზებუნებრივი არსების აღმნიშვნელ სახელთან – ანგელოზი (Zech. 3:1, Zech. 3:3) და ერთშიც – საკურთხეველთან (Zech. 14:20). კონკრეტულ სახელებთან შეკვეცილი ფორმის (წინაშე) ხმარება, სავარაუდოდ, იმის მიმანიშნებელია, რომ ქართულისთვის კერძონინდებულის მეორე კომპონენტი (πρόσωπον) პლეონასტური და არაზებუნებრივია.

გელათელი რეცენზენტი კი, როგორც ჩანს, იქ, სადაც ოშკურ ტრადიციაში გამარტივებული ფორმის წინდებული, ე. ი. ოდენ წინაშე გვაქვს (Zech. 3:1, Zech. 3:3, Zech. 3:4, Zech. 14:20), ყოველთვის სრულ ფორმას იყენებს – წინაშე პიხსა.

დანამდვილებით ვერ ვიტყვით, ოშკური ტიპის თარგმანებში კერძონინდებულის გამარტივებული ფორმით (წინაშე) გადმოტანა გადამწერისგან მომდინარეობს (გადამწერის შეცდომაა), თუ მთარგმნელის მიერ შერჩეული ეკვივალენტია. თუმცა როგორც ქვევით ვნახავთ, სხვა შემთხვევებშიც ძალიან იშვიათია კერძონინდებულის გამარტივებული ფორმა (წინაშე), კერძოდ – გამარტივებული ფორმის მხოლოდ ხუთი მაგალითი გვაქვს მთელ მცირე წინასწარმეტყველთა წიგნებში (πρό προσηπτος: Zech. 3:1, Zech. 3:3, Zech. 3:4, Zech. 14:20; από προσηπτος: Mic. 1:4). ამიტომ უფრო მეორე მოსაზრებისკენ ვიხრებით (რომ გადამწერის შეცდომაა). თუმცა აღნიშნულიც არსებითად არ ცვლის, არამედ პირიქით ადასტურებს ჩვენს მოსაზრებას, რომ კერძონინდებულის მეორე კომპონენტი (πρόσωπον) ქართველისთვის პლეონასტური იყო. ასე რომ არ ყოფილიყო ის (პიხი), დიდი ალბათობით, არც გადამწერს გამორჩებოდა.

გელათურ რეცენზიაში კი 17 შემთხვევიდან 15-ში πρό προσηπτος-ს ეკვივალენტია წინაშე პიხსა,¹ ხოლო ორ შემთხვევაში პიხისაგან (Joel 2:3, Joel 2:10) – ეკვივალენტის ცვლილება ერთ შემთხვევაში ან ბერძნულით იხსნება ან კონტექსტით (იხ. სქოლიო 15), ხოლო მეორე მაგალითში – კონტექსტით (იხ. სქოლიო 21).

¹ Amos 9:4, Mic. 2:13, Mic. 6:4, Hab. 3:5, Mal. 3:14, Joel 2:11, Zech. 4:7, Zech. 3:8, Zech. 3:9, Zech. 3:1, Zech. 3:3, Zech. 3:4, Zech. 14:20.

რაც შეეხება სომხურს – 17 მაგალითიდან 13-ში ეკვივალენტად ოდენ *սառաքի* (წინაშე)-ია წარმოდგენილი,¹ ერთ შემთხვევაში კი *ჩ* წინდებულიანი დაწყებითი – *ქრեսაყ* (პირთაგან).² კერძოწინდებული სრულად მხოლოდ 5-ჯერაა თარგმნილი (*პრბ პრისაპოს* = *საռაქი ლრესაყ* (წინაშე პირთა)).³

გამოდის, რომ *პრბ პრისაპოს*-ს შემთხვევაშიც იგივე ვითარება გვაქვს, რაც *ἐνπαιον*-ისა, კერძოდ: სომეხი მთარგმნელისთვის კერძოწინდებულის მეორე ნაწილი (*პრისაპოს*) პლეონასტურია, ამიტომ უპირატესობას არა სიტყვასიტყვით, არამედ სემანტიკურ ეკვივალენტს ანიჭებს (*საռაქი* (წინაშე)). მაშინ როცა ოშკური ტრადიცია, ისევე როგორც გელათური, *პრბ პრისაპოს*-ს თარგმანის კუთხით, უფრო სისტემურია უპირატესობას უფრო ფორმალურ ეკვივალენტს ანიჭებს, კერძოდ: როგორც აღვნიშნეთ, 17 შემთხვევიდან ოშკურში – 13-ში და გელათურში – 15-ში ეკვივალენტია *წინაშე პიხსა* (ე. ი. *პრბ პრისაპოს*-ს ფორმალური შესატყვისი), ხოლო სემანტიკური ეკვივალენტი – ოშკურში ოთხ შემთხვევაში ოდენ *წინაშე*, გელათურში კი – ორ შემთხვევაში *პიხისაგან*.

ბრუნვის ხმარება კერძოწინდებულთან: ქართულში, ისეთ შემთხვევებში, სადაც *პრბ პრისაპოს* მარტივი ფორმით, *წინაშე-თი* არის წარმოდგენილი, *წინაშე* ისევ, სახელს ხან ნათესაობითში მართავს, ხან კი მიცემითში. ნათესაობითში მართულია ზებუნებრივი არსების აღმნიშვნელი სახელი – ანგელოზი (Zech. 3:1, Zech. 3:3), ხოლო მიცემითში – ადგილის აღმნიშვნელი სახელი – საკურთხეველი (Zech. 14:20), რაც კვლავ ადასტურებს კეკელიძის მოსაზრებას

¹ Amos 9:4, Mic. 2:13, Mic. 6:4, Joel 2:3, Joel 2:10, Hab. 3:5, Mal. 3:14, Joel 2:11, Zech. 4:7, Zech. 3:8, Zech. 3:9

² Joel 2:10-ში. შესაძლოა, ეკვივალენტის ცვლილების მიზეზი კონტექსტში უნდა ვეძიოთ, კერძოდ კი, ზმნის მნიშვნელობაში, რომელიც სომეხ მთარგმნელს და შემდგომ გელათელ რეცენზენტს კონტექსტში ბერძნულ წინდებულიან ფორმას იაზრებს აგენსად, ანუ მოქმედების რეალურ სუბიექტად.

³ Mic. 2:13 (2), Hab. 3:5, Joel 2:11, Zech. 3:9.

- წინაშე ნათესაობითში მართავს სულიერ სახელს, მიცემითში - უსულოს (კეკელიძე 1942: 283). როცა წინაშე წინ უძღვის პიხს და კერძონინდებულს ქმნის, უკანასკნელი ყოველთვის მიცემითშია გაფორმებული (წინაშე პირსა), როცა ბერძნულში *πρωσπου* (პირსა) გენეტივში დგას, ე. ი. ქართული ბერძნულზე დამოკიდებული არაა. თავად კერძონინდებულთან (წინაშე პირსა) შეწყობილი სახელი კი (სადაც შესაძლებელია მისი ბრუნვის განსაზღვრა) უმეტესად ნათესაობითშია, მხოლოდ ერთ მაგალითში - მიცემითში (Zech. 3:8 შენსა).

სომხურში *սոսքի* სახელს ყოველთვის ნათესაობითში მართავს. ამიტომ ზემოთ მოტანილ მაგალითებშიც ყველგან ნათესაობითი უნდა ვივარაუდოთ. ხოლო რაც შეეხება *սոսքի* *էրեսաց* (წინაშე პირთა)-სთან შეწყობილ სახელს, აქაც ნათესაობითი უნდა ვივარაუდოთ, რადგან მაგალითებში, სადაც *սოսքი* *էրესաց*-ს ნაცვალ-სახელი მოხდევს¹, ის ყოველთვის ნათესაობითში დგას (Hab. 3:5, Mic. 2:13).

პოზიცია: ოშკური ტიპის თარგმანში 17 შემთხვევიდან მხოლოდ ორ შემთხვევაში წინაშე პოსტპოზიციურადაა წარმოდგენილი (Mal. 3:1, Zech. 3:4), გელათურში - ყველგან პრეპოზიცია. ამ დროს ბერძნულში ყოველთვის პრეპოზიცია გვაქვს. შესაბამისად, ქართულის წინაშეს პოზიცია აქაც დიდწილად ბერძნულით განისაზღვრება. სომხურში ყველა მაგალითში რიგი უცვლელია (გვაქვს პრეპოზიცია), რაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თავად სომხური ენისთვისაა დამახასიათებელი და ვერ ჩაითვლება ბერძნულის გავლენად.

ἀπό / ἐκ πρωσπου

წინდებულები *ἀπό* და *ἐκ* სინონიმურ ცალებად განიხილება. ისტორიულად ამ ორ წინდებულს შორის, არსებობდა გარკვეული სხვაობა, კერძოდ: *ἀπό* აღნიშნავდა მდებარეობას ან მოძრაობას

¹ რომლის ნათესაობითი და მიცემითი, ჩვეულებრივი სახელისგან განსხვავებით, ფორმობრივ ერთმანეთს არ ემთხვევა.

ზედაპირიდან, როცა ἐκ – მოძრაობას შიდა სივრციდან (შიგნიდან) გარეთ. მოგვიანებით, უკვე კლასიკური ხანის ბერძნულ ტექსტებში, ეს განსხვავება თანდათან ნაიშალა (Bortone 2010: 164). ანელი ემელიუსი კი აღნიშნავს, რომ, მაგალითად, ბერძნული ფსალმუნის მთარგმნელი კარგად ასხვავებს ἄπο და ἐκ-ის სემანტიკურ ნიუანსს და სწორად მოიხმარს მათ (Aejmelaeus 2001: 61).

რაც შეეხება ἄπο და ἐκ-ის მიერ შემდგარ კერძონინდებულებს: ἄπο προσώπου-სა და ἐκ προσώπου-ს – ისინი სინონიმური ცალებია. მათი კერძონინდებულად გამოყენება უცნობია ორიგინალური ბერძნული ტექსტებისთვის, ამიტომ სოლამო მათ ფრაზეოლოგიურ ებრაიზმად განიხილავს; მისთვის ორივე კერძონინდებულის მნიშვნელობაა წინიდან¹ ან გარკვეული სემანტიკის ზმნებთან (მაგ.: შიშის²) – ზედაპირისაგან (Sollamo 1979: 328-329), მაგ. : Gen. 41:46 ἐξήλθεν δὲ Ἰωσηφ ἐκ προσώπου Φαραω (ხოლო გამოვიდა იოსეფი პირისაგან ფარაოსა (ე. ი. ფარაოსგან)) Gen. 4:14 ἐβόλλεις με σήμερον ἄπο προσώπου τῆς γῆς (მაძევებ მე დღეს პირისაგან მიწისა (ე. ი. მიწისგან)).

კერძონინდებული ἄπο προσώπου მცირე წინასწარმეტყველთა წიგნებში გვხვდება 15-ჯერ:

Joel 2:6 ἄπο προσώπου ἀπὸ τοῦ συντριβήσοντα λαοί

2:6 მხრესაგ ἵنگა ჯარისაქესეხინ აცყე,

OJ 2:6 წინაშე პირსა მისსა შეიმუსრნენ ერნი

შდრ. GSB 2:6 პირისაგან მისისა შეიმუსრნენ ერნი

Mic. 1:4 αἱ κοιλᾶδες τικήσονται ὡς κηρὸς ἄπο προσώπου πυρὸς

1:4 ღირე ხაქესეხინ ქერეს ცინა სასაჟი ხრთ

OJ 1:4 დელენი დადნენ ქუეშე მისსა ვითარცა ცვლი წინაშე ცეცხლსა

შდრ. SB 1:4 ვევენებნი დადნენ, ვითარცა ცვლი პირისაგან ცეცხლისა

¹ from the front of, from before – სიცხადისთვის მოგვყავს ინგლისურიც.

² არ ასახელებს ყველა ზმნას.

Amos 9:8 **ἐξάρῳ ἀπὸ προσώπου** τῆς γῆς
9:8 բարձից գրա **յերեսաց** երկրէ.
OJGSB 9:8 აღვიღო იგი **პირისაგან** ქუეყანისა (ՅGSB)

Zeph. 1:3 **ἐξάρῳ** τοὺς ἀνθρώπους **ἀπὸ προσώπου** τῆς γῆς
1:3 բարձից գանօրէնս` ` **յերեսաց** երկրէ
OJ 1:3 აღვიხუნე უშჯულონი **პირისაგან** ქუეყანისა
GSB 1:3 აღვიხუამ უშჯულოთა **პირისაგან** ქუწყანისა

Hab. 2:20 **ἐσλαβείσθω ἀπὸ προσώπου** αὐτοῦ πᾶσα ἡ γῆ
2:20 երկիցէ` ` **յերեսաց** նորա ამենայն երկիր:
OJ 2:20 ეშინოდენ **პირისა მისისაგან** ყოველსა ქუეყანასა.
SB 2:20 შეკდემულ იქმენინ **პირისაგან** მისისა ყოველი ქუწყანა.

Zeph. 1:7 **ἐσλαβείσθε ἀπὸ προσώπου** κυρίου τοῦ θεοῦ
1:7 երկერուք **յերեսաց** Տեսան Աստուծոյ.
OJ 1:7 გეშინოდენ **პირისაგან** უფლისა ღმრთისა
GSB 1:7 შეშინდით **პირისაგან** უფლისა ღმრთისა

Zech. 2:17 **ἐσλαβείσθω** πᾶσα σὰρξ **ἀπὸ προσώπου** κυρίου
2:13 երկიցէ ამენայნ მარამინ **յერեսաց** Տեսան
OJ (13) ეშინოდენ ყოველსა ჯორციელსა, **პირისაგან** უფლისა (უფლისა
O)
GSB Zech. (13) ეშინოდედ ყოველსა ჯორცსა **პირისაგან** უფლისა,

Mal. 2:5 **ἀπὸ προσώπου** ὀνόματός μου στέλλεσθαι αὐτόν
2:5 **յերեսաց** անուան իմոյ խորշել:
OJ 2:5 **პირისაგან** სახელისა ჩემისა კრძალვად დიდად
SB 2:5 **პირისაგან** სახელისა ჩემისა შეკდემულ-ყოფად მისდა.

Zeph. 2:7 **δειλὴς καταλίσσουσιν ἀπὸ προσώπου** σὶδῶν Ἰουδα
2:7 ოჲ դադարեսցեն **յերեսաց** որդւոցն Յուդայ
OJ 2:7 მიმწუხრი დაემალნენ **პირისაგან** ძეთა იუდადსთა
GSB 2:7 მიმწუხრი დაივანებენ **პირისაგან** ძეთა იუდადსთადა

Zeph. 1:2 ἐκλείψει ἐκλιπέτω πάντα **ἀπὸ προσώπου** τῆς γῆς λέγει κύριος
1:2 Դակասելով պակասեցէ ամենայն **յերեսաց** երկրէ, ասէ Տէր:
OJGSB 1:2 მოკლებით მოაკლდინ **პირისაგან** ქუეყანისა (ქუცყანისა
GSB)

Hag. 2:14 ὀδυσγηθήσονται **ἀπὸ προσώπου** πόνων αὐτῶν
2:14 մորմոքեցին **յերեսաց** չարեացն իւրեանց
OJ 2:14 ელმოდის **წინაშე პირსა** უკეთურებისა მათისასა.
შდრ. SB 2:14 ღმობილობდენ **პირსაგან** უკეთურებათა მათათასა.

Nah. 1:6 **ἀπὸ προσώπου** ὀργῆς αὐτοῦ τίς ὑποστήσεται
1:6 **Առաջի** բարկութեան նորա ո՞ հանդարտեցէ
OJ 1:6 **პირისაგან** რისხვისა მისისა ვინ-მე დაუდგეს?
GSB 1:6 **პირისაგან** რისხვისა მისისა ვინ დაუთმოს?

Nah. 1:5 ἀνεστάλη ἡ γῆ **ἀπὸ προσώπου** αὐτοῦ
1:5 խախտեցաւ երկիր **յերեսաց** նորա
OJ 1:5 შეიპყრა ქუეყანაჲ ყოველი **პირისაგან** მისისა
GSB 1:5 კდემულ-იქმნა ქუეყანაჲ **პირისაგან** მისისა

15 შემთხვევიდან 12-ჯერ ოშკურ ტიპში აბო პროσωპოს-ს ეკვივალენტია *პიჩისაგან*,¹ ხოლო ორ შემთხვევაში – *წინაშე პიჩსა*² და ერთხელ ოდენ *წინაშე*,³ ხოლო გელათურ რეცენზიაში ყველგან – *პიჩისაგან*. სომხურ თარგმანში ორ შემთხვევაში ეკვივალენტად გვაქვს ოდენ *აռაჯი* (წინაშე)⁴, დანარჩენ 13 შემთხვევაში *յերեսաց* (პირთაგან) – ի წინდებულობის დანწყებითი.⁵

¹ Hos. 10:15, Amos 9:8, Nah. 1:5, 1:6, Hab. 2:20, Zeph. 1:2, 1:3, 1:7, 2:7, Hag. 1:12, Zech. 2:17, Mal. 2:5.

² Hag. 2:14, Joel 2:6.

³ Mic. 1:4.

⁴ Nah 1:6; Mic 1:4

⁵ Hos. 10:15, Amos 9:8, Nah. 1:5, Hab. 2:20, Zeph. 1:2, 1:3, 1:7, 2:7, Hag. 1:12, Zech. 2:17, Mal. 2:5, Hag. 2:14, Joel 2:6.

როგორც ჩანს, ოშკური ტიპის თარგმანსა და სომხურ თარგმანს შორის მთარგმნელობითი ტექნიკის თვალსაზრისით ტიპოლოგიური მსგავსება გვაქვს, კერძოდ: სომეხიც და ქართველიც ეკვივალენტს კონტექსტის შესაბამისად, კონტექსტში კერძონინდებულის მნიშვნელობის გათვალისწინებით არჩევს, მაშინ როცა გელათი უპირატესობას მყარ ფორმალურ შესატყვისს ანიჭებს.

მართალია, ოშკურ თარგმანსა და სომხურს შორის ტიპოლოგიური მსგავსებაა, თუმცა *ἀπό προσώπου*-ს ეკვივალენტად *წინაშეს* (სომხ. *առաջի* (წინაშე) გამოყენების თვალსაზრისით დამთხვევა მხოლოდ ერთადერთ შემთხვევაში გვაქვს – Mic. 1:4-ში (ოშკურში *წინაშე*, სომხ. *առաջი* (წინაშე)). იქიდან გამომდინარე, რომ *ἀπό προσώπου* და *πρὸ προσώπου*, როგორც აღვნიშნეთ, ხშირად ერთსა და იმავე ებრაული კერძონინდებულის გადმოსატანად იხმარება, ისინი სინონიმებად განიხილებიან. ამიტომ, გასაკვირი არაა ის ფაქტი, რომ *ἀπό προσώπου*-ს ეკვივალენტად კონკრეტულ კონტექსტებში ქართულსა და სომხურში იგივე ეკვივალენტი გვაქვს, რაც *πρὸ προσώπου*-ს შემთხვევაში გვქონდა – ქართულში *წინაშე* პირსა ან წინაშე, ხოლო სომხურში – *առաջի* (წინაშე). როგორც ჩანს, კონკრეტულ კონტექსტებში ქართულ -გან თანდებულიან ფორმასაც (სომხ. *ի წინდებულის* დაწყებითს) და *წინაშე*-ს (სომხ. *առաջი* (წინაშე)), ისევე როგორც ბერძნულ *ἀπό προσώπου*-სა და *πρὸ προσώπου*-ს სინონიმური მნიშვნელობები აქვს, კერძოდ: მოვიყვანოთ ისევ Mic. 1:4-ის მაგალითი:

Mic. 1:4 *αἱ κοιλᾶδες τὰ κηρὸς ἀπὸ προσώπου* *παρὸς*

1:4 *ბიჟჟ ხაქსუჟი ხჟჟუღი* *აღი* *առաջի* *ხი*

OJ 1:4 ღელენი დადნენ ქუეუე მისსა ვითარცა ცვლი **წინაშე ცეცხლსა** ზღრ. SB 1:4 ჯვენებნი დადნენ, ვითარცა ცვლი **პირისაგან** ცეცხლისა

აქ იგულისხმება, რომ ღეღები დადნა, *ხოგოხც ცვიღი ცეცხლისგან*, ე. ი. წინაშე ცეცხლსა=ცეცხლისგან.

აღნიშნული მაგალითი კიდევ ერთი თვალსაზრისითაა საინტერესო, კერძოდ: ქართულსა (ოშკურ ტიპში) და სომხურშიც კერ-

ძონინდებულის გამარტივებული ფორმაა წარმოდგენილი, ე. ი. ნაცვლად წინაშე პიხსა (სომხ. առաջի երեսաց (წინაშე პირთა), გვაქვს წინაშე (სომხ. առաջი (წინაშე), როგორც ჩანს, მსგავსება ტიპოლოგიურია – ორივე მთარგმნელისთვის არაბუნებრივია ცეცხლთან პირის ხმარება.¹ ქართველისგან განსხვავებით, სომეხი გამარტივებულ ფორმას (*აწაჯი* (წინაშე)) იყენებს სხვა კონტექსტშიც (Nah 1:6),² მაშინ როცა ქართველი გამარტივებულ ვარიანტს (წინაშე) მხოლოდ ერთხელ მიმართავს (Mic. 1:4.), სხვა კონტექსტებში კი – სრულს (წინაშე პიხსა) (Hag. 2:14, Joel 2:6.). რაც კვლავ პარალელს გვავლებინებს პრὸ προσώπου-ს გადმოტანასთან, როცა სომეხურში უმეტესწილად კერძონინდებულის გამარტივებული ფორმა გვექონდა (*აწაჯი* (წინაშე), ხოლო ოშკურში – სრული (წინაშე პირსა).

ასევე საინტერესოა, რომ პრὸ προσώπου-ს შემთხვევაში თუ გელათურში ორგან -გან თანდებულიანი ფორმა (პირისაგან) გვექონდა, ἀπὸ προσώπου-ს შემთხვევაში წინაშე პიხსა არსად არ გვიდასტურდება.

ἐκ προσώπου

რაც შეეხება ἐκ προσώπου-ს, იგი მცირე წინასწარმეტყველებში გვხვდება მხოლოდ 7-ჯერ, ქართულის ორივე ტრადიციაში ითარგმნება პიხისაგან-ით, ხოლო სომეხურში *ქერესაგ* (პირთაგან) – ქ წინდებულიანი დაწყებითით. მოგვყავს ყველა მაგალითი:

Hos. 11:2 ἀπόχοντο ἐκ προσώπου μου
 11:2 სოქსაქსა მერძესან *ქერესაგ* ჩინგ
 O11:2 წარვიდოდა პირისაგან ჩემისა
 SB 11:2 წარწყმდენ პირისაგან ჩემისა

¹ ქართულში შესაძლოა, აქაც გადამწერის შეცდომა იყოს.

² ვგულისხმობთ იმ კონტექსტებს, სადაც ἀπὸ προσώπου პრὸ προσώπου-ს სინონიმად ესმის.

Amos 5:19 ფსყი ანθρωπος ἔκ προσώπου τῶν λέοντος

5:19 ფაქიხე მარე **ქრესაგ** ანჰიბი

OJ 5:19 ივლტინ კაცი **პირისაგან** ლომისა

GSB 5:19 ივლტოდის კაცი **პირისაგან** ლომისა

Jon. 1:3 καὶ ἀνέστη Ἰωνᾶς τὸν φυγεῖν εἰς Θαρσὶς **ἔκ προσώπου** κυρίου ... ἐνέβη εἰς αὐτὸ τὸν πλεῖσαι μετ' αὐτῶν εἰς Θαρσὶς **ἔκ προσώπου** κυρίου

1:3 ხე ქრესა მიქასი ფაქიხე ჰ მარაქი **ქრესაგ** სესანი... **სასე** რეჟ სოთა ჰ მარაქი **ქრესაგ** სესანი

OJ 1:3 და აღდგა იონა და წარვიდა სივლტოლით თარშიდ **პირისაგან** უფლისა ... შვეიდა მას წარსლვად მათ თანა თარშიდ **პირისაგან** უფლისა.

GSB 1:3 და აღვიდა იონა სივლტოლად თარშიდ **პირისაგან** უფლისა ... აღვიდა მისდამი ცურვად მათ თანა თარშიდ მიმართ **პირისაგან** უფლისა.

Jon. 1:10 **ἔκ προσώπου** κυρίου ἦν φεύγων

1:10 **ქრესაგ** სესანი ფაქიხეჟეჟე ჰე

OJ1:10 **პირისაგან** უფლისა ივლტოდა იგი

GSB1:10 **პირისაგან** უფლისა იყო მლტოლვარე

Hos. 2:4 ἐξάρῳ τὴν πορνείαν αὐτῆς **ἔκ προσώπου** μου

2:2 რარბჰე ცაქონსიქის სორა **ქრესაგ** ჰინგ

OJ 2:4 (1:13) აღვიხუნე სიძვანი მისნი **პირისაგან** ჩემისა

SB 2:4 განაგდოს სიძვა **პირისაგან** მისისა

Amos 2:9 ἐγὼ δὲ ἐξήρα τὸν Ἀμορραῖον **ἔκ προσώπου** αὐτῶν

2:9 რაჟე ხე რარბჰე კსინიქიხაგჰი **ქრესაგ** სინგა

OJ 2:9 ხოლო მე აღვიღე ამორეველი იგი **პირისაგან** მათისა

GSB2:9 ხოლო მე აღვიღე ამორრეველი **პირისაგან** მათისა

როგორც ვხედავთ, ἔκ προσώπου-ს სომეხიც და ქართველიც (მთარგმენლიც და რეცენზენტიც) ერთნაირად თარგმნის. მათ შორის განსხვავება მხოლოდ სახელის (პიჩი) რიცხვშია, კერძოდ:

სომხურში სახელი მრავლობით რიცხვშია წარმოდგენილი (ე. წ. pluralia tantum-ია), ქართულში კი – მხოლობითში.

აღსანიშნავია, რომ ქართულში ἐκ προσώπου-ს ეკვივალენტად მცირე წინასწარმეტყველებში არასდროს გვხვდება წინაშე პიხსა ან ოდენ წინაშე, განსხვავებით ἀπό προσώπου-სი, სადაც (ოშკურ ტიპში) ეკვივალენტად გვქონდა ორ შემთხვევაში წინაშე პიხსა და ერთში – წინაშე. იგივე ვითარება გვაქვს სომხურშიც, აქაც სისტემურად ქრესაყ (პირთაგან)-ს ვხვდებით, მაშინ როცა ἀπό προσώπου-ს ეკვივალენტად სომხურშიც, ქრესაყ (პირთაგან)-სთან ერთად, ორჯერ გვქონდა *անաղի* (წინაშე). შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ სომეხი და ქართველი (ვგულისხმობთ ოშკურ ტიპს) განარჩევს ἀπό-სა და ἐκ-ის სემანტიკურ ნუანსს, მთარგმნელისთვის გამოსვლითობას ἐκ უფრო გამოხატავს და ამიტომაც, ყოველთვის -გან თანდებულობით თარგმნის (სომხ. ქ წინდებულებიანი დაწყებითით). საინტერესოა, ამ კუთხით მომავალში სხვა წიგნების შესწავლაც.

εις πρόσωπον

კერძონინდებული εις πρόσωπον (პიხისკენ, პიხის მიმართ) გვხვდება კონინეს ბერძნულშიც (Sollamo 1979: 32, 328), მაგ.: Jdt. 10:13 ἔρχομαι εις τὸ πρόσωπον Ολοφέρνηου (მივდივარ პირისკენ ოლოფერნესი (ე. ი. ოლოფერნესისკენ)).

კერძონინდებულად მცირე წინასწარმეტყველებში εις πρόσωπον გვხვდება მხოლოდ სამჯერ, მოგვყავს ყველა მაგალითი:

Hos. 5:5 ταπεινωθήσεται ἡ ἄβραϊς τοῦ Ἰσραὴλ **εις πρόσωπον** αὐτοῦ

5:5 ჯინსარხესუჲი ხაყართიუჲისნს რარაყელჲი **ქრესაყ** სორა.

OSB 5:5 და დამდაბლდეს გინებად ისრაჲლისადა **წინაშე პირსა** მისსა

Hos. 7:10 ταπεινωθήσεται ἡ ἄβραϊς Ἰσραὴλ **εις πρόσωπον** αὐτοῦ

7:10 ჯინსარხესუჲი ხაყართიუჲისნს რარაყელჲი **ქრესაყ** სორა.

O 7:10 დამდაბლდეს გინებად ისრაჲლისადა **წინაშე პირსა** მისსა.

SB 7:10 დამდაბლდეს ვნება ისრაჲლისა **პირისა მიმართ** მისისა.

Nah. 2:2 ἀνέβη ἐμψυδῶν εἰς πρόσωπόν σου

2:1 Բանգի էլ որ փչէ ընդ երեսս քո,

յ 2:1 აღმოցდა აღմոծերցազ Զիրსա շենսա

შდრ. GSB 2:1 აღვიდა მბერავი Զირისა շენისაզ

როგორც ვხედავთ, სამი შემთხვევიდან ორში (Hos. 5:5, Hos. 7:10) ოშკური ტიპის თარგმანში εἰς πρόσωπόν-ის ეკვივალენტია წინაშე Զիրსა (შდრ. πρὸ προσώπου), ერთში (Nah. 2:2) – ოდენ სავრცობიანი მიცემითი (Զირსა), რომელიც ამ კონტექსტში ფუნქციურად მიმახთ/-კენ თანდებულის სწორია. გელათური და ოშკური ტიპი ერთად დგას მხოლოდ Hos. 5:5-ში, Hos. 7:10-ში კი გელათურში გვაქვს Զիրსა მიმახთ. სავარაუდოდ, Hos. 5:5-ში და Hos. 7:10-ში ოშკურ თარგმანში ეკვივალენტის შერჩევა კონტექსტის შესაბამისად ხდება, ხოლო გელათურში – Hos. 5:5-ში ზუსტად ვერ ვიტყვით, ამ შემთხვევაშიც მიჰყვება თუ არა საბა გელათს.

რაც შეეხება სომხურს, აქ ორ მაგალითში გვაქვს յերեսս (Զირის-კენ/Զირში) – ի წინდებულისანი ბრალდებითი, რაც განსხვავდება ოშკური თარგმანისგან. ვფიქრობთ, განსხვავება ოშკურ ტიპსა და სომხურს შორის ტიპოლოგიურია – სომხური ფორმალურ თარგმანს მიმართავს, მაშინ როცა ოშკი – სემანტიკურს.

საყურადღებოა, რომ ერთ შემთხვევაში, როცა ოშკურში ეკვივალენტად გვაქვს ოდენ სავრცობიანი მიცემითი (Զირსა), ხოლო გელათურში – სავრცობიანი ნათესაობითი (ე. წ. მიმართულებითი ბრუნვა)¹, სომხურში წარმოდგენილია ընդ երեսս (მიმართ Զირთა) – ընդ წინდებულისანი ბრალდებითი, განსხვავება სომხურსა და

¹ ჩვენი აზრით, გელათურში საქმე უნდა გვექონდეს გადამწერის შეცდომასთან, რადგან მთელ ძველ აღთქმაში, იქ, სადაც გელათური რეცენზიაა წარმოდგენილი, Զիրსა მხოლოდ ორ შემთხვევაშია (Mic. 2:13 Jer. 13:17) გამოყენებული, ἄπὸ προσώπου-ს ეკვივალენტად Jer. 13:17-ში და πρὸ προσώπου-ს Mic. 2:13. სხვა შემთხვევებში მას ყოველთვის უსწრებს ან მოსდევს წინდებულის თუ თანდებულის. შესაბამისად, სავარაუდოდ, Nah. 2:2-ში მიმართ უნდა გვექონოდა.

ქართულს შორის კვლავ ტიპოლოგიურია, კერძოდ: სომეხი მიმართავს ფორმალურ ეკვივალენტს, ოშკი კი – სემანტიკურს.

როგორც ვხედავთ, აღნიშნული მაგალითები კვლავ მოწმობენ იმას, რომ ოშკური ტიპის თარგმანი არ მიზღვეს სომხურს. ასე რომ ყოფილიყო, ყველა მაგალითში ოშკურ თარგმანში გვექნებოდა *პიჩისა მიმახთ*.

ἐπὶ προσώπου

ἐπὶ προσώπου მნიშვნელობით უდრის πρὸ προσώπου-ს (წინაშე პირისა), თუმცა სეპტუაგინტაში აგრეთვე ვხვდებით მნიშვნელობას *ზედაპიჩზე*, რაც ორიგინალურ ბერძნულ ტექსტებში არ დასტურდება (Sollamo 1979: 328), მაგ.: Gen. 7:23 ὃ ἦν ἐπὶ προσώπου πάσης τῆς γῆς (რომელი იყო პირსა ზედა ყოვლისა ქვეყნისა (ე. ი. ყოვლისა ქვეყანასა ზედა)); Deut. 34:1 ἦ ἔστιν ἐπὶ προσώπου Ἰερυχῶ (რომელი არის წინაშე პირსა იერიქოსა (ე. ი. წინაშე იერიქოსა)).

მცირე წინასწარმეტყველებში ἐπὶ προσώπου კერძოწინდებულად ვხვდება მხოლოდ ორჯერ:

Hos. 10:7 ἀπέριψεν Σαμάρεια βασιλέα αὐτῆς...**ἐπὶ προσώπου** ὕδατος

10:7 ᄎᄆᄆᄆᄆ ᄆᄆᄆᄆᄆ ᄆᄆᄆᄆᄆ ᄆᄆᄆ...**ქერესაგ** ` ` ღრუ;

O 10:7 განავდო სამარიამან მეფე თვისი...**წინაშე პირსა** წყლისასა.

SB 10:7 განავდო სამარიამან მეფე თვისი...**პირსა ზედა** წყლისასა.

Amos 5:8 ἐκχέων αὐτὸ **ἐπὶ προσώπου** τῆς γῆς

5:8 ხელი **ქ ქერაყ ღრესაგ** ღრქრქ.

OJ 5:8 მიჰფინის იგი **პირსა ზედა** ქუეყანისასა

GSB 5:8 მიჰფენს მას **პირსა ზედა** ქუეყანისასა

ἐπὶ προσώπου-ს ეკვივალენტად ოშკური ტიპის თარგმანში ერთ მაგალითში (Hos. 10:7) გვაქვს *წინაშე პიჩისა*, ამ დროს სომხურ თარგმანში წარმოდგენილია – *ქერესაგ* (პირთაგან) – ქ წინდებულისანი დაწყებითი – ამ შემთხვევაშიც სომხური და ქართული სხვაობს, თუმცა

რთულია იმის თქმა, ეს ტიპოლოგიური სხვაობაა თუ გენეტიკური. შესაძლოა სომეხი აქაც კონტექსტის გათვალისწინებით ცვლის ეკვივალენტს, კერძოდ, ზმნის სემანტიკის გამო.

Amos 5:8 -ში ძველ ქართულ თარგმანში (ორივე ტრადიციაში) ეკვივალენტად გვევლინება – *პიხსა ზედა*, სომხურში ეკვივალენტია – *ի վերայ երեսաց* (ზედა პირთა). შესაბამისად, ტიპოლოგიური მსგავსება გვაქვს.

რაც შეეხება ოშკური და გელათური ტრადიციის ურთიერთმიმართებას, ოშკი აქაც ეკვივალენტს კონტექსტიდან გამომდინარე, კონტექსტში კერძონინდებულის ფუნქციის მიხედვით არჩევს, მაშინ როცა გელათი ფორმალური ეკვივალენტის ერთგული რჩება.

წინდებული+ὀφθαλμῶν κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν

κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν შედგება ორი ნაწილისგან: κατέναντι, რომელიც თავის მხრივ კომპოზიტურ წინდებულს წარმოადგენს – შედგება წინდებული κατά, ἐν და ἀντί-ისგან (Danker 2009: 198; Beekes-Beek 2010:419). მეორე კომპონენტი კი სახელი ὀφθαλμῶς (თვალი).

კერძონინდებული κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν – (წინაშე თვალთა) (Sollamo 1979: 154) მაგ.: Ps. 25:3 τὸ ἔλεός σου κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν μου ἐστίν (მონყალება შენი წინაშე თვალთა ჩემთა (ე. ი. ჩემს წინაშე) არს).

მცირე წინასწარმეტყველებში κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν გვხვდება მხოლოდ ერთხელ Joel 1:16 -ში:

Joel 1:16 κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν ἡμῶν βρώματα ἐξῶλεθρῆσθη

1:16 **სთაჟი აჯაჟ** ლერոგ ყაყსასუნგანს კერასკორჟ`

OJ 1:16 **წინაშე თვალთა** თქუნთა საზრდელი მოაკლდა

SB 1:16 **წინაშე თვალთა** თქუწნთა ჭამადნი მოაკლდეს

ქართულში ორივე ტრადიციაში გადმოდის, როგორც *წინაშე თუაღთა*, ხოლო სომხურში – *სთაჟი აჯაჟ* (წინაშე თვალთა). რო-

გორც ვხედავთ, ორივე მაგალითში ამ შესიტყვებაში წინაშე პრეპოზიციურადაა წარმოდგენილი, რაც ქართულში ისევ ბერძნულის გავლენას მიეწერება, ხოლო სომხურში – ეს ბუნებრივი პოზიციია და არაა დამოკიდებული ბერძნულზე.

აქაც ქართული და სომხური თარგმანი ერთ სურათს გვიჩვენებს – ორივე იყენებს ფორმალურ ეკვივალენტს და მიჰყვება თავის დედანს.

ἀπό ὀφθαλμῶν და ἔξ ὀφθαλμῶν

კერძონინდებული *ἀπό ὀφθαλμῶν* და *ἔξ ὀφθαლμῶν* (თვადთაგან, თვადთახედვის მიღმა) გვხვდება ჰომეროსთან და კლასიკური პერიოდის ბერძნულში, (Sollamo 1979: 332-333), მაგ. : Jdg. 6:21 ἄγγελος κυρίου ἐπορεύθη ἀπό ὀφθαλμῶν αὐτοῦ (ანგელოზი უფლისა განვიდა თუალთაგან მისთა (ე. ი. მისგან)); Num. 15:24 ἔξ ὀφθαλμῶν τῆς συναγωγῆς γειθηῖν (თვალთაგან შესაკრებელისა (ე. ი. შესაკრებლისგან) იქმნა).

ისევე, როგორც *ἀπό προσώπου* და *ἐκ προσώπου*, *ἀπό ὀφθαλμῶν* და *ἔξ ὀφθαλμῶν*-ც სინონიმური კერძონინდებულებია.

მცირე წინასწარმეტყველებში კერძონინდებული *ἀπό ὀφθαλμῶν* გვხვდება მხოლოდ ერთხელ:

Hos. 13:14 ἄθι παράκλησις κέκρυπται **ἀπό ὀφθαλμῶν** μου

13:14 მსიხუარუძიხს ბაბქსაქ **ქაჯაგ** ხინგ

OJ 13:14 ნუ გეშინის-ცემად დაფარულ არს **თუალთაგან** ჩემთა.

SB 13:14 ნუგეშინის-ცემად დაფარულ არს **თუალთაგან** ჩემთა.

ძველ ქართულ თარგმანში (ორივე ტრადიციაში) მისი ეკვივალენტია – თუალთაგან, ისევე, როგორც სომხურში – *յաჯաց* (თუალთაგან) – *ի* წინდებულიანი დაწყებითი. შესაბამისად, ქართული და სომხური თარგმანიც ფორმალურ ეკვივალენტს ირჩევს და ტიპოლოგიურად მსგავსია.

რაც შეეხება კერძონინდებულ ზღ ოფთალმონ-ს, იგი გვხვდება მხოლოდ 3-ჯერ:

Amos 9:3 *καταδύσωσιν* ზღ ოფთალმონ μου εις τὰ βάθη τῆς θαλάσσης

9:3 უნსკესეხს **იაჯაყ** ხინგ ხ ჯორუ ბოქო

OJ 9:3 შთაჯდენ **თუალთაგან** ჩემთა სიღრმესა ზღვსასა

SB 9:3 დაჰჯდენ **თუალთაგან** ჩემთა სიღრმეთა შინა ზღვსათა

Jon. 2:5 ἀπώσμαι ზღ ოფთალმონ σου

2:5 ოსერძესაყ **იაჯაყ** გრგ

SB 2:5 განვიგდე **თუალთა შენტაგან**.

შდრ. : OJ 2:5 გან-მე-გდებულ ვარა მე **პირისაგან თუალთა** შენტაღსა

Zeph. 3:7 *μη* ἔξολεθρῆσθῃτε ზღ ოფთალმონ ἀπὸ τῆς πάντα

3:7 ნუ სასთასკესეჰქ **ქერესაყ** სორა უსთ სამენსაქსი

OJ 3:7 არა მოისრას **თუალთაგან** მისთა ყოველი იგი

GSB 3:7 არ მოესრულნეთ **თუალთაგან** მისთა ყოველნი

ოშკურ ტრადიციაში ორჯერ ზღ ოფთალმონ-ის ეკვივალენტია თუადთაგან (Zeph. 3:7, Amos 9:3), როცა სომხურში ერთ შემთხვევაში წარმოდგენილია ქერესაყ (პირთაგან) (Zeph. 3:7), ე. ი. ამ შემთხვევაში ქართული და სომხური გენეტიკურად სხვაობს; მეორე მაგალითში კი სომხურშიც ბერძნულის ზუსტი ეკვივალენტია – იაჯაყ (თუალთაგან) (Amos 9:3).

საინტერესოა ოშკური ტიპის თარგმანში დადასტურებული დუბლეთი *პირისაგან თუადთა*, სომხურში ეკვივალენტია – იაჯაყ (თუალთაგან) (Jon. 2:5). კერძონინდებულებში სახელადი ნაწილები *πρόσωπον* და ოფთალმόν, სინონიმებია, კერძოდ: ვილაცის პირის წინაშე//მიმართ//ზედა//გან ყოფნა, იგივეა, რაც ვილაცის თვალების წინაშე//მიმართ//ზედა//გან ყოფნა. ამიტომ, ქართულში დუბლეთიც მექანიკურადაა შექმნილი.

როგორც ჩანს, აღნიშნული მწირი მაგალითებიც კი მეტად მნიშვნელოვან შედეგს გვაძლევენ იმის სათქმელად, მიჰყვება თუ არა ქართული თარგმანი სომხურს.

ახლა კი წარმოვადგენთ ეკვივალენტთა ერთიან ცხრილს მეტი თვალსაჩინოებისთვის:

ბერძნულიდან ამოსვლით:

ბერძნული	ოშკური ტიპი	გელათური ტიპი	სომხური
ἐνώπιον (11)	წინაშე (11) Hos. 2:12 OJ 6:2 O Zeph. 3:20 OJ Hag. 2:3 OJ 2:14 OJ Zech. 8:6 OJ 11:12 J 12:8 OJ Mal. 2:17 OJ 3:16 OJ	წინაშე (11) Hos. 2:12 SB 6:2 SB Zeph. 3:20 GSB Hag. 2:3 SB 2:14 SB Zech. 8:6 GSB 11:12 SB 12:8 SB Mal. 2:17 SB 3:16 SB	ათაღი (10) Hos. 2:12 6:2 Zeph. 3:20 Hag. 2:3 14 Zech. 8:6 12:8 Mal. 2:17 3:16 յաչս (1) Zech. 11:12
πρὸ προσώπου (17)	წინაშე პირსა (13) Amos 9:4 OJ Mic. 2:13 (2) OJ 6:4 OJ Joel 2:3 OJ 2:10 OJ 2:11 OJ Hab. 3:5 O Zech. 14:20 SB 4:7 OJ 3:8 OJ 3:9 OJ Mal. 3:1 OJ 3:14 OJ წინაშე (4) Zech. 14:20 OJ 3:1 OJ 3:3 OJ 3:4 OJ	წინაშე პირსა (14) Amos 9:4 GSB Mic. 2:13 (2) GSB 6:4 SB Joel 2:11 GSB Hab. 3:5 GSB Zech. 14:20 SB 4:7 SB 3:3 SB 3:1 GSB 3:4 SB 3:8 SB 3:9 SB Mal. 3:14 SB პირისაგან (2) Joel 2:3 SB 2:10 GSB პირისა (1) Mal. 3:1 SB	ათაღი ლქნასა (5) Zech. 3:9 Joel 2:11 Hab. 3:5 Mic. 2:13 (2) ათაღი (12) Amos 9:4 Mic. 6:4 Joel 2:3 2:10 Zech. 3:1 3:3 3:4 3:8 4:7 14:20 Mal. 3:1 1:14

ἀπὸ προσώπου (15)	30րոնաԳԵԾ (12) Hos. 10:15 O Amos 9:8 OJ Nah. 1:5 OJ 1:6 OJ Hab. 2:20 OJ Zeph. 1:2 OJ 1:3 OJ 1:7 OJ 2:7 OJ Hag. 1:12 OJ Zech. 2:17 OJ Mal. 2:5 OJ Ճոճաժց 30րոնա (2) Hag. 2:14 OJ Joel 2:6 OJ Ճոճաժց (1) Mic. 1:4 OJ	30րոնաԳԵԾ (15) Hos. 10:15 SB Amos 9:8 GSB Mic. 1:4 SB Joel 2:6 GSB Nah. 1:5 GSB 1:6 GSB Hab. 2:20 SB Zeph. 1:2 GSB 1:3 GSB 1:7 GSB 2:7 GSB Hag. 1:12 SB 2:14 SB Zech. 2:17 GSB Mal. 2:5 SB	յԷրեսաց (13) Hos. 10:15 Amos 9:8 Joel 2:6 Nah. 1:5 Hab. 2:20 Zeph. 1:2 1:3 1:7 2:7 Hag. 1:12 2:14 Zech. 2:17 Mal. 2:5 առաջի (2) Mic. 1:4 Nah. 1:6
ἐκ προσώπου (7)	30րոնաԳԵԾ (7) Hos. 2:4 OJ 11:2 O Amos 2:9 OJ 5:19 Jon. 1:3 OJ 1:10 OJ	30րոնաԳԵԾ (7) Hos. 2:4 SB 11:2 SB Amos 2:9 GSB 5:19 Jon. 1:3 GSB 1:10 GSB	յԷրեսաց (7) Hos. 2:4 11:2 Amos 2:9 5:19 Jon. 1:3 1:10
εἰς πρόσωπον (3)	Ճոճաժց 30րոնա (2) Hos. 7:10 OJ Hos. 5:5 O 30րոնա (1) Nah. 2:2 J	Ճոճաժց 30րոնա (1) Hos. 5:5 SB 30րոնա մոմարտ (1) Hos. 7:10 SB 30րոնա (1) Nah. 2:2 GSB	յԷրեսս (2) Hos. 5:5 7:10 ընդ Էրեսս (1) Nah. 2:2
ἐπὶ προσώπου (2)	30րոնա ՖցԵԿ (1) Amos 5:8 OJ Ճոճաժց 30րոնա (1) Hos. 10:7 O	30րոնա ՖցԵԿ (2) Hos. 10:7 SB Amos 5:8 GSB	Ի վԷրայ Էրեսաց (1) Hos. 10:7 Amos 5:8

κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν (1)	წინაშე თუალთა (1) Joel 1:16 OJ	წინაშე თუალთა (1) Joel 1:16 SB	Առաջի აչაგ (1) Joel 1:16
ἀπὸ ὀφθαλμῶν (1)	თუალთაგან (1) Hos. 13:14 OJ	თუალთაგან (1) Hos. 13:14 SB	ჯაչაგ (1) Hos. 13:14 Joel 1:16
ἐξ ὀφθαλμῶν (3)	თუალთაგან (2) Amos 9:3 OJ Zeph. 3:7 OJ პირისაგან თუალთა (1) Jon. 2:5 OJ	თუალთაგან (3) Amos 9:3 SB Jon. 2:5 SB Zeph. 3:7 GSB	ჯაչაგ (2) Amos 9:3 Jon. 2:5 ქერხაგ (1) Zeph. 3:7

ქართულიდან ამოსვლით:

ოშკური ტიპი	გელათური ტიპი	ბერძნული	სომხური
წინაშე (16) Hos. 2:12 OJ 6:2 O Zeph. 3:20 OJ Hag. 2:3 OJ 2:14 OJ Zech. 8:6 OJ 11:12 J 12:8 OJ Mal. 2:17 OJ 3:16 OJ Mic. 1:4 OJ Zech. 14:20 OJ 3:1 OJ 3:3 OJ 3:4 OJ	წინაშე (11) Hos. 2:12 SB 6:2 SB Zeph. 3:20 GSB Hag. 2:3 SB 2:14 SB Zech. 8:6 GSB 11:12 SB 12:8 SB Mal. 2:17 SB 3:16 SB პირისაგან (1) Mic. 1:4 SB წინაშე პირსა Zech. 14:20 SB 3:1 SB 3:3 SB 3:4 SB	ἐνώπιον (11) Hos. 2:12 6:2 Zeph. 3:20 Hag. 2:3 2:14 Zech. 8:6 12:8 Mal. 2:17 3:16 Zech. 11:12 πρὸ προσώπου (4) Zech. 14:20 3:1 3:3 3:4 ἀπὸ προσώπου (1) Mic. 1:4	առաջի (15) Hos. 2:12 6:2 Zeph. 3:20 Hag. 2:3 2:14 Zech. 8:6 12:8 Mal. 2:17 3:16 Mic. 1:4 Zech. 14:20 3:1 3:3 3:4 ჯაչა (1) Zech. 11:12

<p>Երեւանի շրջան (18)</p> <p>Amos 9:4 OJ Mic. 2:13 (2) OJ 6:4 OJ Joel 2:3 OJ 2:10 OJ 2:11 OJ Hab. 3:5 O Zech. 4:7 OJ 3:8 OJ 3:9 OJ Mal. 3:1 OJ 3:14 OJ</p> <p>Hag. 2:14 OJ Joel 2:6 OJ</p> <p>Hos. 7:10 OJ Hos. 5:5 O</p> <p>Hos. 10:7 O</p>	<p>Երեւանի շրջան (15)</p> <p>Amos 9:4 GSB Mic. 2:13 (1) GSB 6:4 SB Joel 2:11 GSB Hab. 3:5 GSB Zech. 3:8 SB 3:9 SB Mal. 3:14 SB Hos. 5:5 SB</p> <p>Շրջանի շրջան (1)</p> <p>Hos. 10:7 SB</p> <p>Երեւանի շրջան (1)</p> <p>Hos. 5:5 SB</p> <p>Շրջանի մոմարտ (1)</p> <p>Hos. 7:10 SB</p> <p>Շրջան (1)</p> <p>Mic. 2:13 GSB</p>	<p>Պրոֆ. Կարապետ (13)</p> <p>Amos 9:4 Mic. 2:13 (2) 6:4 Joel 2:3 2:10 2:11 Hab. 3:5 O Zech. 14:20 SB 4:7 3:8 3:9 Mal. 3:1 3:14</p> <p>Պրոֆ. Կարապետ (2)</p> <p>Hag. 2:14 Joel 2:6</p> <p>Երեւանի շրջան (2)</p> <p>Hos. 5:5 7:10</p> <p>Պրոֆ. Կարապետ (1)</p> <p>Hos. 10:7</p> <p>Պրոֆ. Կարապետ (12)</p> <p>Hos. 10:15 Amos 9:8 Joel 2:6 Nah. 1:5 Hab. 2:20 Zeph. 1:2 1:3 Zech. 1:2 1:3 1:7 Hag. 1:12 1:12 2:17 Mal. 2:5 Jon. 1:3 1:10</p> <p>Պրոֆ. Կարապետ (7)</p> <p>Hos. 2:4 11:2 Amos 2:9 5:19 Jon. 1:3 1:10</p>	<p>Երեւանի շրջան (5)</p> <p>Zech. 3:9 Joel 2:11 Hab. 3:5 Mic. 2:13 (2)</p> <p>Երեւանի շրջան (8)</p> <p>Amos 9:4 Joel 2:3 2:10 Zech. 3:8 4:7 14:20 Mal. 3:1 1:14</p> <p>Երեւանի շրջան (3)</p> <p>Hag. 2:14 Joel 2:6 Hos. 10:7</p> <p>Երեւանի շրջան (2)</p> <p>Hos. 5:5 7:10</p> <p>Երեւանի շրջան (18)</p> <p>Hos. 10:15 Amos 9:8 Joel 2:6 Nah. 1:5 Hab. 2:20 Zeph. 1:2 1:3 1:7 Hag. 1:12 2:14 Zech. 2:17 Mal. 2:5 Hos. 2:4 11:2 Amos 2:9 5:19 Jon. 1:3 1:10</p> <p>Երեւանի շրջան (1)</p> <p>Mic. 1:4 Nah. 1:6</p>
<p>Շրջանի շրջան (19)</p> <p>Hos. 10:15 O Amos 9:8 OJ Nah. 1:5 OJ 1:6 OJ Hab. 2:20 OJ Zeph. 1:2 OJ 1:3 OJ 1:7 OJ 2:7 OJ Hag. 1:12 OJ Zech. 2:17 OJ Mal. 2:5 OJ Hos. 2:4 OJ 11:2 O Amos 2:9 OJ 5:19 Jon. 1:3 OJ 1:10 OJ</p>	<p>Շրջանի շրջան (19)</p> <p>Hos. 10:15 SB Amos 9:8 GSB Nah. 1:5 GSB 1:6 GSB Hab. 2:20 SB Zeph. 1:2 GSB 1:3 GSB 1:7 GSB 2:7 GSB Hag. 1:12 SB Zech. 2:17 GSB Mal. 2:5 SB Hos. 2:4 SB 11:2 SB Amos 2:9 GSB 5:19 Jon. 1:3 GSB 1:10 GSB</p>	<p>Պրոֆ. Կարապետ (19)</p> <p>Hos. 10:15 Amos 9:8 Joel 2:6 Nah. 1:5 Hab. 2:20 Zeph. 1:2 1:3 1:7 2:7 Hag. 1:12 Zech. 2:17 Mal. 2:5</p>	<p>Երեւանի շրջան (1)</p> <p>Mic. 1:4 Nah. 1:6</p>

პირსა (1) Nah. 2:2 J	პირისა (1) Nah. 2:2 GSB	εις πρόσωπον (1) Nah. 2:2	რწჳ ღრესა (1) Nah. 2:2
პირსა ზედა (1)	პირსა ზედა (1)	ἐπι προσώπου (1)	ჩ ქერაჲ ღრესაგ (1)
Amos 5:8 OJ	Amos 5:8 GSB	Amos 5:8	Amos 5:8
წინაშე თუალთა (1)	წინაშე თუალთა (1)	κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν (1)	სწაჲსა აჯაგ (1)
Joel 1:16 OJ	Joel 1:16 SB	Joel 1:16	Joel 1:16
თუალთაგან (3)	თუალთაგან (3)	ἀπὸ ὀφθαλμῶν (1) Hos. 13:14	ჯაჯაგ (2) Hos. 13:14 Amos 9:3
Hos. 13:14 OJ	Amos 9:3 SB Zeph. 3:7 GSB Hos. 13:14 SB	ἐξ ὀφθαλμῶν (2) Amos 9:3 Zeph. 3:7	ქერესაგ (1) Zeph. 3:7
პირისაგან თუალთა (1) Jon. 2:5 OJ	თუალთაგან (1) Jon. 2:5 SB	ἐξ ὀφθαλμῶν (1) Jon. 2:5	ჯაჯაგ (1) Jon. 2:5

გელათური ტიპი ოშკური ტიპი ბერძნული სომხური

წინაშე (11)	წინაშე (11)	ἐνώπιον (11)	საწაჲს (10) Hos. 2:12 6:2
Hos. 2:12 SB 6:2 SB Zeph. 3:20 GSB Hag. 2:3 SB 2:14 SB Zech. 8:6 GSB 11:12 SB 12:8 SB Mal. 2:17 SB 3:16 SB	Hos. 2:12 OJ 6:2 O Zeph. 3:20 OJ Hag. 2:3 OJ 2:14 OJ Zech. 8:6 OJ 11:12 J 12:8 OJ Mal. 2:17 OJ 3:16 OJ	Hos. 2:12 6:2 Zeph. 3:20 Hag. 2:3 2:14 Zech. 8:6 12:8 Mal. 2:17 3:16 Zech. 11:12	Zeph. 3:20 Hag. 2:3 2:14 Zech. 8:6 12:8 Mal. 2:17 3:16 ჯაჯა (1) Zech. 11:12

Ծոճաձց Յոճոճա (14)	Ծոճաձց Յոճոճա (18)	πρὸ προσώπου (13)	սսսսսի էրէսսս (5)
Amos 9:4 GSB Mic. 2:13 (1) GSB 6:4 SB Joel 2:11 GSB Hab. 3:5 GSB Zech. 3:1 GSB 3:3 SB 3:4 SB 3:8 SB 3:9 SB 4:7 SB 14:20 SB Mal. 3:14 SB Hos. 5:5 SB	Amos 9:4 OJ Mic. 2:13 (2) OJ 6:4 OJ Joel 2:3 OJ 2:10 OJ 2:11 OJ Hab. 3:5 O Zech. 4:7 OJ 3:8 OJ 3:9 OJ Mal. 3:1 OJ 3:14 OJ Hag. 2:14 OJ Joel 2:6 OJ Hos. 5:5 O	Amos 9:4 Mic. 2:13 (2) 6:4 Joel 2:3 2:10 2:11 Hab. 3:5 O Zech. 14:20 SB 4:7 3:8 3:9 Mal. 3:1 3:14 ἀπὸ προσώπου (2) Hag. 2:14 Joel 2:6 εἰς πρόσωπον (2) Hos. 5:5	Zech. 3:9 Joel 2:11 Hab. 3:5 Mic. 2:13 (2) սսսսսի (8) Amos 9:4 Joel 2:3 2:10 Zech. 3:8 4:7 14:20 Mal. 3:1 1:14 յէրէսսս (2) Hag. 2:14 Joel 2:6 յէրէսս (2) Hos. 5:5
Յոճոճա ծոճաճոճ (1)	Ծոճաձց Յոճոճա (1)	εἰς πρόσωπον (1)	յէրէսս (1)
Hos. 7:10 SB	Hos. 7:10 OJ	Hos. 7:10	Hos. 7:10
Յոճոճնսցսճ (23)	Յոճոճնսցսճ (19)	ἀπὸ προσώπου (12)	յէրէսսս (20)
Hos. 10:15 SB Amos 9:8 GSB 5:19 GSB Nah. 1:5 GSB 1:6 GSB Hab. 2:20 SB Zeph. 1:2 GSB 1:3 GSB 1:7 GSB 2:7 GSB Hag. 1:12 SB 2:14 SB Zech. 2:17 GSB Mal. 2:5 SB Hos. 2:4 SB 11:2 SB Amos 2:9 GSB 5:19 Jon. 1:3 GSB 1:10 GSB Mic. 1:4 SB Joel 2:3 SB 2:6 GSB 2:10	Hos. 10:15 O Amos 9:8 OJ Nah. 1:5 OJ 1:6 OJ Hab. 2:20 OJ Zeph. 1:2 OJ 1:3 OJ 1:7 OJ 2:7 OJ Hag. 1:12 OJ Zech. 2:17 OJ Mal. 2:5 OJ Hos. 2:4 OJ 11:2 O Amos 2:9 OJ 5:19 Jon. 1:3 OJ 1:10 OJ	Hos. 10:15 Amos 9:8 Joel 2:6 Nah. 1:5 Hab. 2:20 Zeph. 1:2 1:3 1:7 2:7 Hag. 1:12 2:14 Zech. 2:17 Mal. 2:5 Hos. 2:4 11:2 Amos 2:9 5:19 Jon. 1:3 1:10 ἐκ προσώπου (7) Hos. 2:4 11:2 Amos 2:9 5:19 Jon. 1:3 (2) 1:10 πρὸ προσώπου (3) Joel 2:3 2:6 2:10	9:8 Joel 2:6 2:10 Nah. 1:5 Hab. 2:20 Zeph. 1:2 1:3 1:7 2:7 Hag. 1:12 2:14 Zech. 2:17 Mal. 2:5 Hos. 2:4 11:2 Amos 2:9 5:19 Jon. 1:3 1:10 սսսսսի (3) Mic. 1:4 Nah. 1:6 Joel 2:3

პირისა (2) Nah. 2:2 GSB Mic. 2:13 GSB	პირსა (1) Nah. 2:2 J	εις πρόσωπον (1) Nah. 2:2	ღნჳ ერესუ (1) Nah. 2:2
	წინაშე პირსა (1) Mic. 2:13 OJ	πρὸ προσώπου (1) Mic. 2:13	აოაჲჳ ერესაჲ (1) Mic. 2:13
პირსა ზედა (2) Amos 5:8 GSB Hos. 10:7 SB	პირსა ზედა (1) Amos 5:8 OJ წინაშე პირსა (1) Hos. 10:7 O	ἐπὶ προσώπου (2) Amos 5:8 Hos. 10:7	ჲ վերայ ერესაჲ (1) Amos 5:8 ქერესაჲ (1) Hos. 10:7
წინაშე თუალთა (1) Joel 1:16 SB	წინაშე თუალთა (1) Joel 1:16 OJ	κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν (1) Joel 1:16	Առաջի აჯაჲ (1) Joel 1:16
თუალთაგან (4) Amos 9:3 SB Zeph. 3:7 GSB Hos. 13:14 SB Jon. 2:5 SB	თუალთაგან (3) Hos. 13:14 OJ Amos 9:3 OJ Zeph. 3:7 OJ პირისაგან თუალთა (1) Jon. 2:5 OJ	ἀπὸ ὀφθαλμῶν (1) Hos. 13:14 ἐξ ὀφθαλμῶν (3) Amos 9:3 Zeph. 3:7 Jon. 2:5	ჯაჯაჲ (3) Hos. 13:14 Amos 9:3 Jon. 2:5 ქერესაჲ (1) Zeph. 3:7

სომხურიდან ამოხვლით:

სომხური	ბერძნული	ოშკური ტიპი	გელათური ტიპი
առաջի (24) Hos. 2:12 6:2 Zeph. 3:20 Hag. 2:3 2:14 Zech. 8:6 12:8 Mal. 2:17 3:16 Amos 9:4 Joel 2:3 2:10 Zech. 3:8 4:7 14:20 Mal. 3:1 1:14 Mic. 1:4 Nah. 1:6 Joel 2:3	ἐνώπιον (10) Hos. 2:12 6:2 Zeph. 3:20 Hag. 2:3 2:14 Zech. 8:6 12:8 Mal. 2:17 3:16 πρὸ προσώπου (12) Amos 9:4 Mic. 6:4 Joel 2:3 2:10 Zech. 3:1 3:3 3:4 3:8 4:7 14:20 Mal. 3:1 1:14 ἀπὸ προσώπου (2) Mic. 1:4 Nah. 1:6	წინაშე (11) Hos. 2:12 OJ 6:2 O Zeph. 3:20 OJ Hag. 2:3 OJ 2:14 OJ Zech. 8:6 OJ 11:12 J 12:8 OJ Mal. 2:17 OJ 3:16 OJ	წინაშე (11) Hos. 2:12 SB 6:2 SB Zeph. 3:20 GSB Hag. 2:3 SB 2:14 SB Zech. 8:6 GSB 11:12 SB 12:8 SB Mal. 2:17 SB 3:16 SB
յերեսաց (20) Hos. 10:15 Amos 9:8 Joel 2:6 Nah. 1:5 Hab. 2:20 Zeph. 1:2 1:3 1:7 2:7 Hag. 1:12 2:14 Zech. 2:17 Mal. 2:5 Hos. 2:4 11:2 Amos 2:9 5:19 Jon. 1:3 1:10 Zeph. 3:7	ἀπὸ προσώπου (13) Hos. 10:15 Amos 9:8 Joel 2:6 Nah. 1:5 Hab. 2:20 Zeph. 1:2 1:3 1:7 2:7 Hag. 1:12 2:14 Zech. 2:17 Mal. 2:5 ἐκ προσώπου (6) Hos. 2:4 11:2 Amos 2:9 5:19 Jon. 1:3 1:10 ἐξ ὀφθαλμῶν (1) Zeph. 3:7	პირისაგან (18) Hos. 10:15 O Amos 9:8 OJ Nah. 1:5 OJ Hab. 2:20 OJ Zeph. 1:2 OJ 1:3 OJ 1:7 OJ 2:7 OJ Hag. 1:12 OJ Zech. 2:17 OJ Mal. 2:5 OJ Hos. 2:4 OJ 11:2 O Amos 2:9 OJ 5:19 Jon. 1:3 OJ 1:10 OJ წინაშე პირსა (1) Hag. 2:14 თუალთაგან (1) Zeph. 3:7 OJ	პირისაგან (19) Hos. 10:15 SB Amos 9:8 GSB 5:19 GSB Nah. 1:5 GSB 1:6 GSB Hab. 2:20 SB Zeph. 1:2 GSB 1:3 GSB 1:7 GSB 2:7 GSB Hag. 1:12 SB 2:14 SB Zech. 2:17 GSB Mal. 2:5 SB Hos. 2:4 SB 11:2 SB Amos 2:9 GSB 5:19 Jon. 1:3 GSB 1:10 GSB თუალთაგან (1) Zeph. 3:7 GSB

առաջի երեսաց (5) Zech. 3:9 Joel 2:11	πρὸ προσώπου (5)	ճինճաջ թիրճա (5)	ճինճաջ թիրճա (4)
Hab. 3:5 Mic. 2:13 (2)	Zech. 3:9 Joel 2:11 Hab. 3:5 Mic. 2:13 (2)	Hos. 7:10 OJ Zech. 3:9 OJ Joel 2:11 OJ Hab. 3:5 O Mic. 2:13 (2) OJ	Zech. 3:9 SB Joel 2:11 GSB Hab. 3:5 GSB Mic. 2:13 (1) GSB թիրճա (1) Mic. 2:13 (1) GSB
յերեսս (2) Hos. 5:5 7:10	εις πρόσωπον (2) Hos. 5:5 7:10	ճինճաջ թիրճա (2) Hos. 5:5 O 7:10 O	ճինճաջ թիրճա (1) Hos. 5:5 SB թիրճա միմարտ (1) Hos. 7:10 SB
ընդ երեսս (1) Nah. 2:2	εις πρόσωπον (1) Nah. 2:2	թիրճա (1) Nah. 2:2 J	թիրճա (1) Nah. 2:2 GSB
ի վերայ երեսաց (1) Amos 5:8	ἐπὶ προσώπου (1)	թիրճա ծեղճա (1) Amos 5:8 OJ	թիրճա ծեղճա (1) Amos 5:8 GSB
Առաջի աչաց (1) Joel 1:16	κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν (1) Joel 1:16	ճինճաջ տյալտա (1) Joel 1:16 OJ	ճինճաջ տյալտա (1) Joel 1:16 SB
յաչաց (3) Hos. 13:14 Amos 9:3 Zeph. 3:7	ἀπὸ ὀφθαλμῶν (1) Hos. 13:14 ἐξ ὀφθαλμῶν (2) Amos 9:3 Zeph. 3:7	տյալտաղան (3) Hos. 13:14 OJ Amos 9:3 OJ Zeph. 3:7 OJ	տյալտաղան (3) Amos 9:3 SB Zeph. 3:7 GSB Hos. 13:14 SB
յաչս (1) Zech. 11:12	ένώπιον (1) Zech. 11:12	ճինճաջ (1) Zech. 11:12 J	ճինճաջ (1) Zech. 11:12 SB

რომ შევაჯამოთ განხილული მაგალითები, თარგმანის ტექნიკის თვალსაზრისით კარგად გამოიკვეთა, რომ ოშკური ტიპის მთარგმნელობითი მიდგომა სხვადასხვა ბერძნული კერძონინდებულის მიმართ განსხვავებულია. ბერძნულ კერძონინდებულებს ოშკური მთარგმნელი ხან ფორმალური სიზუსტით თარგმნის, ხან კი სემანტიკურად, მხოლოდ ფორმალურად თარგმნის: ἔναπιον-ს (წინაშე), ἐκ προσηπτος-ს (პირისაგან), κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν-ს (წინაშე პირსა) ἀπὸ ὀφθαλμῶν-სა (თუალთაგან) და ἐξ ὀφθαλμῶν-ს (თუალთაგან). ხოლო სხვა კერძონინდებულებს: ἐπὶ προσηπτος-ს, εἰς πρόσωπον-ს, ἐκ προσηπτος-სა და ἀπὸ προσηπτος¹ – ხან ფორმალურად, ხან კი ფუნქციურად. გელათი კი უფრო ფორმალური და მყარია ეკვივალენტთა შერჩევისას.

ბერძნული კერძონინდებულები ფაქტობრივი სინონიმებია და სწორედ ამით აიხსნება, რომ რამდენიმე ბერძნულ კერძონინდებულს რამდენიმე ქართული შეესატყვისება და პირუკუ.

სომხურშიც მთარგმნელობითი მიდგომა სხვაობს იმის მიხედვით, თუ რომელ კერძონინდებულს თარგმნის, მაგალითად, მხოლოდ ფორმალურად თარგმნის: ἐκ προσηπτος (ქრესაგ)-ს, ἀπὸ ὀφθαλμῶν-ს (ყაყაგ), κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν (ანაუქი აყაგ), სხვა შემთხვევაში კი ითვალისწინებს კონტექსტს, შესაბამისად, ხან ფორმალურად გადმოაქვს, ხან კი სემანტიკურად.

ქართულსა და სომხურს შორის გამოვლინდა ტიპოლოგიური მსგავსებები მთარგმნელობით მიდგომაში, მაგალითად: ἐκ προσηπτος-ს, κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν-ს, ἀπὸ ὀφθαლμῶν-ს ორივე ფორმალურად თარგმნის. თარგმანის ტექნიკის კუთხით, ტიპოლოგიური მსგავსება გვაქვს იმ შემთხვევებშიც, როცა ოშკურიც და სომხურიც ხან თარგმანის ფორმალურ მეთოდს იყენებს, ხან კი სემანტიკურს (ე. ი. თავისუფლად ცვლიან ეკვივალენტებს).

თუმცა თარგმანის ტექნიკის ტიპოლოგიური მსგავსება არ გულისხმობს ტიპოლოგიურ მსგავსებას ეკვივალენტებში. რიგ შემთხვევებში, სადაც თარგმანის მეთოდად სომეხსა და ქართველს

¹ ეკვივალენტები იხ. ცხრილში.

ერთი პრინციპი ჰქონდათ, განსხვავება ეკვივალენტიში იყო, მაგალითად: ἐνὶ πρῶσῳ-ს თარგმნისას ორივე თავისუფლად ცვლის ეკვივალენტს, მაგრამ ოშკურში ეკვივალენტად გვაქვს წინაშე პიხსა, ამ დროს სომხურ კი յԷԻԷսաց (პირთაგან)-ის იყენებს.

განაღიზებულმა მასალამ ასევე კარგად წარმოაჩინა, რიგი ტიპოლოგიური თუ გენეტიკური განსხვავებები სომხურსა და ძველ ქართულს შორის, მაგალითად: ἐνᾶπιον-ის თარგმნის შემთხვევაში, ქართველი ფორმალური მიდგომით ხასიათდება, ხოლო სომეხი – ფუნქციურით, შესაბამისად, გვაქვს განსხვავებული ეკვივალენტებიც: ქართულში მყარად – წინაშე, ხოლო სომხურში ხან առաջի (წინაშე), ხან – յաչս (თვალთაში); ასევე, ქართველისგან განსხვავებით, სომეხისთვის გაცილებით რთული აღმოჩნდა πρὸ πρῶσῳ-ს თარგმნა, კერძოდ: მისი სახელური ელემენტის (πρὸσῳον) – უმეტესად გამარტივებული ფორმით თარგმნიდა (აռაჯი (წინაშე)), ქართველი კი უმეტესწილად ფორმალურად (წინაშე პირსა). ამდენად, ამ კუთხითაც ქართული თარგმანი უფრო სისტემური აღმოჩნდა. ჩვენი შეხედულებით, გენეტიკურ განსხვავებაა Zeph. 3:7-ში როცა ἔξ ὀφθαλμῶν-ის ეკვივალენტად ნაცვლად յաչսց (თუალთაგან), გვაქვს յԷԻԷսաց (პირთაგან), ხოლო ქართულში – თუალთაგან.

გამოვლენილი განსხვავებები სომხურსა და ქართულს შორის მოწმობს, რომ ქართველი არ მისდევს სომხურ თარგმანს. ხოლო ის მსგავსებები კი, რომლებიც სომხურსა და ქართულს შორის გამოიკვეთა – გენეტიკური არცერთი არ აღმოჩნდა.

ბიბლიოგრაფია:

1. **იმნაიშვილი ი.** (1957), სახელთა ბრუნება და ბრუნვათა ფუნქციები ძველ ქართულში, თბილისი: „სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
2. **მარტიროსოვი ა.** (1946), თანდებული ქართულში, იკვ, I, 203-246, თბილისი: „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“.
3. **მიროტაძე ნ.** (2009), ებრაიზებული ფრაზეოლოგიური წინდებულე-

ბი და მათი მნიშვნელობა ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველთა წიგნებში, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „ტბელობა“ (მასალები).

4. **მიროტაძე ნ.** (2010), ებრაიზებული ფრაზეოლოგიური წინდებულები და მათი სემანტიკა სახარებაში, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „დიდაქარობა“ (მასალები).
5. **ხარანული ა.** (2009), ბიბლიის ძველი ქართული თარგმანის ტექნიკა (ხანმეტი ესაიას, იერემიას და ეზრა I-ის ფრაგმენტების მაგალითზე), ბიზანტიოლოგია საქართველოში 2, ეძღვნება აკადემიკოს გრიგოლ წერეთლის ხსოვნას, 938-968, II, თბილისი.
6. **Bortone Pietro** (2010), *Greek Prepositions: From Antiquity to the Present*, Oxford: „Oxford University Press“.
7. **Johannessohn M.** (1925), *Der Gebrauch der Prapositionen in der Septuaginta*, 165-387, Berlin: „Weidmannsche Buchhandlung“.
8. **Mirotadze N.** (2013), *The Influence of the Biblical Translation on the Postpositional System of the Georgian Literary Language*, *Oriental Languages in Translation and Interpretation*, Kraków.
9. **Schwyzler-Debrunner** (1950), *Griechische Grammatik—auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik. Zweiter Band: Syntax und syntaktische Stilistik*. Munich: „Beck“.
10. **Sollamo, R.** (1975). Some “Improper” Prepositions, Such as $\epsilon\kappa\omega\pi\iota\omicron\upsilon$, $\epsilon\kappa\alpha\iota\tau\iota$, etc., in the Septuagint and Early Koine Greek. *Vetus Testamentum*, 25(4), 773–782. <https://doi.org/10.2307/1517424>.
11. **Sollamo R.** (1979), *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint*, Helsinki: „Suoma-lainen Tiedeakatemia“.
12. **Kharanuli, A.** (2016) “Battling the Myths. What Language Was the Georgian Amos Translated from?” *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, 241-265, Munich: „SBL Press“.

ლექსიკონები:

1. **Beekes Paul, Lucien van Beek, Robert Steven** (2010), *Etymological Dictionary of Greek* (vols. 1, 2), Boston: „Brill“.

2. **Chantraine Pierre** (1999), Dictionnaire étymologique de la langue grecque (Histoire des mots), France.
3. **Frisk Hjalmar** (1960), Griechisches etymologisches Wörterbuch, the University of Michigan: „C. Winter“.
4. **Lampe G. W. H.** (1961), A Patristic Greek Lexicon, Oxford.
5. **Muraoka T.** (1993), A Greek-English Lexicon of the Septuagint (Twelve Prophets), Leuven: „Peeters Publisher“.
6. **Muraoka T.** (2009), A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Leuven: „Peeters Publisher“.

წყაროები

O – ოშკის ბიბლია Atos 1 978-979 წწ.

J – Jer 11/7 3 XI ს.

G – A1108 გელათის კატენებიანი ბიბლია XII-XIII სს.

S – მცხეთური ხელნაწერი A 51 XVII-XVIII სს.

B – ბაქარის ბიბლია, A 455, 1783 წ.

გამოცემები

Ziegler J. (1984), Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, XIII, Duodecim prophetae, ed., 3. Aufl.

ინტერნეტრესურსები

<https://en.katabiblon.com/us/index.php?text=lxx>

<http://bible.ge/Manuscript/2win.htm>

<https://www.logos.com/>

<https://arak29.org/bible/book/>

კომპიუტერული პროგრამები

BibleWorks 2010

<https://www.bibleworks.com/>

სარჩევი Table of Contents

გიორგი გაგოშიძე	3
მოღნისის ტაძარი თბილისში. ახალი არქეოლოგიური მონაცემები Giorgi Gagoshidze Moghnisi Church in Tbilisi. New Archaeological Data	
ხათუნა გაფრინდაშვილი	25
ახალი მასალა ტბელების საგვარეულოს შესახებ Khatuna Gaprindashvili New Data on The Tbeli family	
ვლადიმერ კეკელია	35
ერთი მეტროლოგიური ტერმინი XIII საუკუნის სომხურ ეპიგრაფიკაში Vladimer KeKelia On the metrological term written in the Armenian epigraphy of the 13 th century	
ქეთევან ოთარაშვილი	43
სომხური დრამატული საზოგადოება მე-19 საუკუნის ბოლოსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისის ქართულ პრესაში Ketevan Otarashvili Armenian drama society in the late 19 th and early 20 th centurie's Georgian press	

ნინო სილაგაძე	63
ქვაბლიანის ხეობის რამდენიმე ნაკლებად ცნობილი ძეგლის შესახებ	
Nino Silagadze	
Towards the Question of Some Less Known Monuments of Kvabliani Gorge	
ნათია ჩანტლაძე	85
ქართველ-სომეხთა პოლემიკა დოგმატურ-ლიტურგიკულ საკითხებზე XVIII საუკუნეში	
Natia Chantladze	
Georgian-Armenian polemic on dogmatic and liturgy in XVIII c.	
დალი ჩიტუნაშვილი	105
სომეხ წმინდანთა ხსენებები ქართულ ლიტურგიკულ კრებულებში	
დავითისა და ტირიჭანის საგალობელი	
Dali Chitunashvili	
Commemorations of Armenian Saints in Georgian Liturgical Collections: Hymn of David and Tirichan	
მარიამ ჩხარტიშვილი	135
რიფსიმეანთა ისტორია წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებში	
Mariam Chkhartishvili	
History of Saint Hripsime and her Companions in Ancient Recensions of Saint Nino's Vita	
ირმა ხოსიტაშვილი	165
ოსმალეთის მმართველობის სისტემა და პოლიტიკა იმპერიაში მცხოვრები ხალხის მიმართ მე-17 საუკუნის სომეხი ავტორის ცნობების მიხედვით	

Irma Khosiashvili

The Governing System of the Ottoman Empire and the Politics Towards the People Living in the Empire According to the Sources of 17th c. Armenian
Author

ნინო აფციაური 179

ახალი გეოპოლიტიკური რეალიები სამხრეთ კავკასიაში

Nino Aptsiauri

New Geopolitical Realities in the South Caucasus

ნინო გიორგაძე 193

კერძონინდებულთა გადმოტანის საშუალებები მცირე
წინასწარმეტყველთა ძველ ქართულ და ძველ სომხურ
თარგმანებში

Nino Giorgadze

Rendering of Semiprepositions in the Old Georgian and Classical
Armenian Translations of Minor Prophets

გამომცემლობის რედაქტორები: ქეთევან ქურდოვანიძე
მარინა ჭყონია
დამკაბადონებელი ნინო ვაჩეიშვილი
გარეკანის დიზაინერი ნინო ებრალიძე

0128 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 1
1, Ilia Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0128
Tel 995(32) 225 04 84, 6284/6279
<https://www.tsu.ge/ka/publishing-house>



უნივერსიტეტის
გამომცემლობა