

კორნელი კეკელიძე



ქართული ფილოლოგიის
კატრიარქი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

კორნელი კეკელიძე
ქართული ფილოლოგიის
პატრიარქი

„ქართველოლოგი“
თბილისი, 2021

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიისა და კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ეროვნული ინსტიტუტის თაოსნობით 2019 წლის 30 აპრილს ჩატარდა აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის დაბადებიდან 140 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია.

სამეცნიერო კრებული აერთიანებს დიდი მეცნიერის მონაფეხებისა და მონაფეთა მონაფეხების გამოკვლევებს მიძღვნილს ამ საიუბილეო დღეებისადმი.

შემდგენელი: ელგუჯა ხინთიბიძე

საგამომცემლო ჯგუფი:

ელგუჯა ხინთიბიძე (რედაქტორი)

თამარ მელიქიძე

კოტე ლომიძე

სტატიები იბეჭდება აზხოზივ-სტიდისგუჰი და საგამომცემლო ჩასწოებების გაცემე.

© ქართველოლოგი

13, ჭავჭავაძის გამზირი, თსუ
0179, თბილისი, საქართველო
ელფოსტა: kartvcentre@hotmail.com:
kartvelologist@gmail.com
ვებგვერდი: kartvelologi.tsu.ge

© Kartvelologi

13, Chavchavadze Ave., TSU
0179, Tbilisi, Georgia
Email: kartvcentre@hotmail.com:
kartvelologist@gmail.com
Website: kartvelologi.tsu.ge

© ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2021

ISBN 978-9941-491-25-2

შინაარსი

ლაურა გრიგოლაშვილი

მოდღვახთმოდღვახი.....5

ლადო მინაშვილი

აკადემიკოს კოხნედი კეკელიძის მეცნიერული
და ზნეობივი გამიხობა23

დარეჯან მენაბდე

შეხიხები კოხნედი კეკელიძის მოქადაქეობივი
პოხგეგისათვის.....35

ნათელა ვაჩნაძე, ელენე გიუნაშვილი

კოხნედი კეკელიძე და მითხაიზმისა და ქისტიანობის,
ხოგოხც ოხი ხედივიუხი სისგემის, შეპიხისპიხეებითი
ანადიზი (ისტოხიოგხაფიუდი ნახკვევი).....59

Natela Vachnadze, Helen Giunashvili

*Korneli Kekelidze's Legacy - Comparative Analysis of Two
Religious Systems, Mithraism and Christianity
(A Historiographic Essay)*97

ლელა ხაჩიძე

ისტოხიუდი ჟანხის ბიზანტიუხი თხზუდებები და მათი
გიოხგი მთაწმინდედისეუდი თახგმანი.....99

ნინო მელიქიშვილი

წმ. იოანე დამასკედის ღვთისმშობდის შობისა და
გახდაცვადებისადმი მიძღვნიდი ჰომიდიეების ძვედი
ქახთუდი თახგმანები და მათი მიმახთება ბეხძნუდ
წყახოსთან 121

ივანე ამირხანაშვილი

ძველი ქართული პირობის სტილის საკითხები
(აგიოგრაფია) 149

ნესტან სულავა, ნანა გონჯილაშვილი

კავკასიური სივრცე და მსოფდმხედველობივი
საზღვისი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში..... 159

ლია წერეთელი

„ცხემდსა ვახდი დაეთხოვიდა“ 205

მაია ცერცვაძე

ხუსთვედური ხიაზმი 219

ელგუჯა ხინთიბიძე

ქართული ფილოლოგიის პატრიარქი კოხნედი კეკელიძე
და ჩემი ოხიოდე მოგონება 231

ლაურა გრიგოლაშვილი

პოეზიის
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

მოძღვართმოდღვარი

გიორგი მთაწმინდელის ღვანლის აღმწერი გიორგი მცირე გვამცნობს: გიორგიმ „მისდა რწმუნებული იგი ტალანტი ბევრ ნილად აღაორძინა, რომელ არს წიგნთა თარგმანებად“ (13, 173). ამ თარგმანებმა „ყოველნი განაკვრნა, არა ხოლო თუ ქართველნი, არამედ ბერძენნიცა და ასურნიც“ (13, 148). ჰაგიოგრაფი ამის აღნიშვნით არ იფარგლება და ძალიან საყურადღებო აზრს გამოთქვამს: გიორგიმ „სხუანიცა ტალანტი შესძინა, ფრიად უმაღლესი პირველისა, რომელი არს ესოდენიცა სულისა განსწავლად და აღზრდად; რამეთუ მე, არა ესრეთ დიდად საკვრველ მიჩნს წიგნთა თარგმანებად, ვითარ ესოდენისა სულისა აღზრდა და ღმრთისა შეწირვა“ (13, 173). იგულისხმება გიორგი მთაწმინდელის მიერ 80 ობოლი ბავშვის აღზრდა და მათი გაგზავნა ათონის (მთაწმინდას) სულის საწვრთნელად, განსასწავლად.

აკად. კორნელი კეკელიძის მოღვაწეობაც მჭიდროდაა დაკავშირებული მის როგორც მრავალდუნაწინაგოვან სამეცნიერო სამნიგნობრო, ისე აღმზრდელობით-პედაგოგიურ შემოქმედებით ღვწასთან. მან ზუსტად განსაზღვრა ქართული სულიერი კულტურის განვითარების მაგისტრალური ხაზი, ჩვენი მწერლობის მსოფლმხედველობითი და ესთეტიკური პრინციპები შექმნა ახალი დარგი – ქართველოლოგია და ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებას მთელს მსოფლიოში გაუთქვა სახელი. ამასთანავე, ჩვენს უნივერსიტეტში აკად. კ. კეკელიძის მიერვე დაარსებული ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კა-

თედრა, აგრეთვე მის სახელთან დაკავშირებული ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი შოთა რუსთაველის სახელობისა, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, რომელიც აკად. კ. კეკელიძის სახელს ატარებს, მისივე ხელშეწყობით ახალგაზრდა მეცნიერთა წრთობის სამჭედლოდ იქცნენ.

ვფიქრობ, კ. კეკელიძის მონაფეხად უნდა მივიჩნიოთ არა მხოლოდ მისი უამრავი მსმენელი, სტუდენტი, ასპირანტი და დისერტანტი, არამედ ისინიც, ვინც დღესაც და მომავალშიც შუა საუკუნეების (და არა მხოლოდ შუა საუკუნეების), არამედ, საზოგადოდ, ჰუმანიტარულ დარგთა შესწავლას დაისახავენ მიზნად. ტერმინი „ჰუმანიტას“ XV საუკუნეში გაჩნდა და მყარად დამკვიდრდა XVI საუკუნეში რომში „სტუდია ჰუმანიტასის“ დაწესებასთან ერთად, სადაც გრამატიკის, რიტორიკის, პოეზიის, ისტორიის პროფესიონალ მასწავლებლებს ჰუმანიტატი (ჰუმანიტარები) უწოდეს.

თავიდანვე მინდა შევნიშნო, რომ კორნელი კეკელიძის სკოლის მოსწავლეებს ძალიან გაგვიმართლა. მხედველობაში მაქვს ის გარემოება, რომ ბატონმა კორნელიმ ლამის ბავშვობის ასაკიდანვე დაიწყო წრთობა თავის მომავალ პროფესიაში. მან დაწყებითი განათლება სახლში მიიღო. მისი პირველი მასწავლებელი იყო მისივე მამა – სამსონ კეკელიძე, რომელიც თავის წინაპართა მსგავსად, მღვდლისპატივით, ე.ი. საღვთო სწავლებითა და განათლებით ყოფილა აღჭურვილი. 7 წლის კორნელი ქუთაისის ოთხკლასიან სასწავლებელში შეუყვანიათ. ამ სასწავლებლის წარჩინებით დამთავრების შემდეგ მამას კორნელი თბილისში წაუყვანია და სემინარიის ინსპექტორის დახმარებით სტუდენტებით გადავსებულ სემინარიაში მისთვის ადგილი გამოუნახავთ. მას აქაც უსახელებია თავი სწავლითა და სიბეჭითით.

სემინარიის დამთავრების შემდეგ კ. კეკელიძე პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტზე აპირებდა სწავლის გაგრძელებას, სადაც იმჟამად ალექსანდრე ცაგარელი და ნიკო მარი მოღვაწეობდნენ, მაგრამ ხელმოკლეობის გამო გულის ეს წადილი ვერ შეუსრულებია. საბედნიეროდ, მისი ცხოვრების გზაზე ნათელი პერსპექტივა გამოჩენილა. მას, როგორც წარჩინებულ კურსდამთავრებულს, სემინარია დახმარებია და სახელმწიფო ხარჯზე სწავლის გაგრძელების საშუალება მისცემია კიევის განთქმულ სასულიერო აკადემიაში. მკაცრი გამოცდების ჩაბარების შემდეგ ის ამ აკადემიის სიტყვიერი განყოფილების სტუდენტი გახდა. ბრწყინვალე პროფესორების ხელმძღვანელობით ბრწყინვალე განათლება მიიღო. მისმა სადიპლომო ნაშრომმა – «Литургические памятники в отечественных книгохранилищах и их научное назначение», რომელიც 822 გვერდისგან შედგებოდა, არაჩვეულებრივად მაღალი შეფასება დაიმსახურა. დიპლომანტი დააჯილდოვეს ფულადი პრემიით. აკადემიის საბჭოს დადგენილებით მისი პროფესორობისთვის მოსამზადებლად დატოვებაც გადაწყდა.

შემდგომში მნიშვნელოვნად გაფართოებული ეს ნაშრომი სამაგისტრო დისერტაციად იქნა წარდგენილი. ოფიციალური ოპონენტის, პროფ. ა. დმიტრიევსკის შეფასებით „ეს სოლიდური და ჭეშმარიტი მონუმენტური ნაშრომი მასში თავმოყრილი მასალის სიუხვითა და მეცნიერულ მონაცემთა სიხვლით იქნება ლიტურგიკული მეცნიერების ძვირფასი განძი და იგი გახდება ლიტურგისტთა სამაგიდო წიგნი“ (2, გვ. 9). ეს ასეც მოხდა. ვერცერთი ლიტურგისტი ამ წიგნს გვერდს ვერ აუვლის. ლიტურგიკა კი შუასაუკუნეების კულტურის შემსწავლელ დარგთა შორის საფუძველდამდები სწავლებაა.

კ. კეკელიძემ ტრიუმფალური ნაბიჯებით შეაღო მეცნიერების კარი და ასეთივე წარმატებით განაგრძო მოღვაწეობა.

ა. დმიტრიევსკი სწერდა კ. კეკელიძეს: «Март в восторге от Ваших научных трудов и главное от вашего метода». კ. კეკელიძესთან სამეცნიერო კავშირი დაამყარეს: აკად. ვ. ლატიშევმა, რ. ჰუსენმა, ფ. კონიბირმა, ა. ბაუმშტარკმა და სხვა.

კ. კეკელიძეს ჯერ კიდევ 1908 წ. შესთავაზეს კიევის აკადემიაში ა. დმიტრიევსკის კათედრა (პროფესორი პეტერბურგში გადასულა სამოღვაწეოდ), მაგრამ ბატონ კორნელის უარი უთქვამს, რადგან თავის სამოღვაწეო ასპარეზად საქართველოს და ქართულ სიძველეთსაცავებს მიიჩნევდა.

1905 წ. კ. კეკელიძე ბრუნდება სამშობლოში, ამავე წელს მუშაობას იწყებს ჯერ ქუთაისის სასულიერო სასწავლებელში, 1906 წ. თბილისში გადმოდის ეპარქიული სასწავლებლის პედაგოგად. 1916 წ. კი მას თბილისის სასულიერო სემინარიის რექტორად ნიშნავენ.

აქ უნდა დაისვას კითხვა: როგორი შეიძლება ყოფილიყო კორნელი კეკელიძისა და ახალი ეპოქის შეხვედრა? თავისი ბიოგრაფიით როგორ შეეგუება იგი თებერვლისა და ოქტომბრის რევოლუციებს, საქართველოს გასაბჭოებას?

კ. კეკელიძე – სასულიერო სემინარიებისა და სასულიერო აკადემიის კურსდამთავრებული, დეკანოზყოფილი, სასულიერო სემინარიის რექტორი, მედავითნის შვილი, აღიარებული მკვლევარი სასულიერო მწერლობისა – თავისი ამ პროფილით, ცხადია, სრულიად მიუღებელი იქნებოდა ახალი იდეოლოგიის მესვეურთათვის. შეიძლება აქვე ითქვას, რომ მას ეს „დამლა“ ხელს უშლიდა არა მხოლოდ მოღვაწეობის დასაწყის ეტაპზე, არამედ ძალიან დიდხანს, იქნებ სიცოცხის ბოლომდეც კი.

კ. კეკელიძემ რეჟიმის პირველი ულმობელი დარტყმა 1924 წ. იგემა. მიხეილ კეკელიძე (კ. კეკელიძის ძმისწული) მოგვითხრობს: „საქართველოში 1924 წლის აგვისტოს მოვლენე-

ბის დროს სოციალ-ფედერალისტების გაზეთი „ტრიბუნა“ თავის მკითხველებს აუწყებს, რომ თბილისში, პლენაროვის პროსპექტზე, ცნობილი მეცნიერისა და პედაგოგის – კორნელი კეკელიძის ბინაში, მისმა ვაჟიშვილმა ალექსიმ თავის ამხანაგებთან – მიხეილ და შალვა ჭიჭინაძეებთან და ალექსანდრე ბოკერიასთან ერთად ფანჯრიდან გადმოყარა მათ დასაქვრად მისული ჩეკისტები. კორნელი კეკელიძის უფროსი ვაჟი, 18 წლის ალექსი იმ ქართველი ახალგაზრდების ჯგუფში შედიოდა, რომლებიც თბილისში აჯანყების დაწყების ნიშანს ელოდნენ, არ გაუმართლათ, ისინი შეიპყრეს და დახვრიტეს“ (6, 52-53).

კ. კეკელიძის სანათესაოში რეპრესიები გაგრძელდა. 1928 წ. დააპატიმრეს 17 წლის მიხეილ კეკელიძე (კორნელის ძმისშვილი), ადამიანი, რომელმაც შემოგვინახა კ. კეკელიძის პირადი ცხოვრების ამსახველი რამდენიმე საინტერესო ინფორმაცია. 1937 წ. დააპატიმრეს და დახვრიტეს ანდრია კეკელიძე (ძმა კორნელისა), ცნობილი იურისტი, სამხედრო ოფიცერი, დააპატიმრეს მისი მეუღლეც – თამარ აბაშიძე. 1937 წ. დახვრიტეს ბენედიქტე ბაკურაძე – მიხეილ კეკელიძის დეიდის ქმარი, დააპატიმრეს მათი ქალიშვილიც...

კ. კეკელიძესაც ხშირად შეახსენებდნენ ხოლმე დეკანოზობას. მას ერთხელ კიდევ უთქვამს: მღვდელი ვიყავი, ქურდი ხომ არაო, თუმცა, ალბათ კარგად იცოდა, რომ „ისინი“ ქურდულ სამყაროსთან უფრო პოულობდნენ საერთო ენას, ვიდრე სამღვდელოებასთან.

კ. კეკელიძეს ბრალად ისიც ედებოდა, რომ დაინტერესებული იყო სასულიერო მწერლობით. ერთხელ მიხეილ კეკელიძესთან საუბრისას უთქვამს: „ღმერთო, რა საშინელი დღეები იყო! ერთ დღეს უნივერსიტეტში თავს დამესხა მსუბუქი კავალერია და მიბრძანებდნენ, ამის შემდეგ მღვდლებსა და

ნმინდანებზე წერას თავი გაანებე, პროლეტარულ მწერლებზე წერე. იქნებ, შენ პროლეტარული სახელმწიფო და პროლეტარული მწერლობა არ მოგწონს, ამაზე გვიპასუხეო“ (6,59).

ეს მართლაც იყო დრო, როდესაც, პოეტის თქმით, „საქართველოზე კაენის სულის აღზევებამ გადისრიალა“. უსამართლობას, განუკითხაობას ვერაფერი აკავებდა. შიში და ტერორი მძვინვარებდა. ყველა დათრგუნული იყო...

მაგრამ კ. კეკელიძის ცხოვრებაში მაინც გამოანათა მზემ. დიდმა ივანე ჯავახიშვილმა ქართული უნივერსიტეტის დაფუძნება რომ გადაწყვიტა, ერთ-ერთი პირველი ვინც იხმო და გვერდით დაიყენა, სასულიერო სემინარიის რექტორი – კ. კეკელიძე იყო...

ბატონმა ივანემ ქართული უნივერსიტეტის გახსნის საზეიმო სხდომაზე წაიკითხა ლექცია: „ადამიანის პიროვნება და მისი მნიშვნელობა ძველ ქართულ საისტორიო და საფილოსოფოსო მწერლობაში“ (ცნობილია, რომ ივანე ჯავახიშვილი აგიოგრაფიულ მწერლობასაც საისტორიო მწერლობად მიიჩნევდა და მისი მოხსენება სწორედ ქართველ აგიოგრაფთა და ისტორიკოსთა ნააზრევს ეფუძნებოდა. ცხადია, მან კარგად იცოდა, რომ ქართული უნივერსიტეტის დედაბოძი ის დარგი უნდა ყოფილიყო, რომლის გაძღოლა იმ დროს მხოლოდ კ. კეკელიძეს შეეძლო.

კ. კეკელიძეს უკან არ დაუხევია. მან გადადგა ისტორიული ნაბიჯი. ერის მიზანდასახულობამ მალე გამოიღო შედეგი. კ. კეკელიძემ ახალდაარსებულ უნივერსიტეტს სულ მალე შესთავაზა ძველი ქართული მწერლობის ისტორიის სრული კურსი, რომლის I ტომი 1923 წ. გამოქვეყნდა, II ტომი კი – 1924 წ. ეს სენსაციური განაცხადი იყო, რასაც არნახული გამოხმაურება მოჰყვა. მოვიტან ბელგიელი ორიენტალისტისა და ქართველოლოგის პ. პეტერსის სიტყვებს: „ათასორას გვერდიანი

ქართული ლიტერატურის ისტორია არის დასაბუთება საქართველოს ინტელექტუალურ ღირსებათა და იმის უფლებისა, რომ იცხოვროს თავისი საკუთარი ცხოვრებით. ღირსებანი ბრწყინვალეა და უფლება აუცილებელი (8, 278).

ძალიან მნიშვნელოვნად მიმაჩნია ქართველი ორიენტალისტის – გიორგი წერეთლის შეფასება ამ ფაქტისა. იგი კ. კეკელიძეს ერთ-ერთი საიუბილეო თარიღის აღნიშვნისას ეტყვის: „თქვენ დააფუძნეთ მეცნიერების ახალი დარგი – ქართული ლიტერატურის ისტორია, თუ დღეს არსებობს დამოუკიდებელი მეცნიერული დისციპლინა – ქართული ლიტერატურის ისტორია, ეს უმთავრესად და ძირითადად თქვენი დამსახურებაა“ (14, 48).

კ. კეკელიძის ქართული ლიტერატურის ორივე ტომი სახელმწიფო ჯილდოზე – სტალინურ პრემიაზე ყოფილა წარდგენილი. მაგრამ ბერიას უთქვამს: ესღა გვაკლია ახლა, მღვდელსაც პრემია მივცეთო.

ერთიც მინდა აღვნიშნო: დიდი ხნის წინ ერთმა ახალგაზრდა ისტორიკოსმა თითქოს თავისთვის ჩაილაპარაკა, ბ-მა კორნელიმ მთელი ჩვენი ქართული მწერლობა საეკლესიო თვალსაწიერიდან წაიკითხაო. ამ გამონათქვამში თითქოს რაღაც კრიტიკული იგრძნობოდა.

მე კი თამამად შეიძლება ვთქვა: არ ვიცი ახალგაზრდა ისტორიკოსი რას გულისხმობდა, მაგრამ სიმართლე მის გამონათქვამში იყო. სადავო არ არის, რომ ქართული მწერლობა იაკობ ხუცესიდან მოკიდებული დავით გურამიშვილის პოეზიის ჩათვლით ბიბლიით საზრდოობს, ბიბლიურ წყაროებს ეფუძნება, ბიბლიური სახე-სიმბოლოებით გვესაუბრება. კ. კეკელიძემ მთელი თავისი ცოდნა, განათლება, გამოცდილება ჩვენი მწერლობის უკიდევანო სივრცისა და სიღრმეების კვლევას შეაღია. მან ამ მწერლობის მეცნიერული შესწავ-

ლისთვის მტკიცე საფუძველი შექმნა, ყველა დარგს, ყველა მწერალს, ყველა ნაწარმოებს თავისი ადგილი მიუჩინა. მან გადაჭრა თხუთმეტსაუკუნოვანი ქართული მწერლობის პერიოდიზაციის საკითხი, ზუსტად განსაზღვრა ქართული ჰიმნოგრაფიისა და აგიოგრაფიის როლი ქართული საერო მწერლობის აღმოცენებასა და განვითარებაში. კ. კეკელიძემ თავისი ავტორიტეტული სიტყვა თქვა შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის არსის წარმოჩენაში. კ. კეკელიძემ „გადაარჩინა“ დავით გურამიშვილი ოდენ დიდაქტიკოსი პოეტის ან საისტორიო ეპიკოსის მეტად საპატიო ტიტულით შემოსაზღვრისგან და სხვა. კ. კეკელიძემ დავით გურამიშვილის ბრწყინვალე ლირიკული ლექსების ანალიზით წარმოაჩინა საღვთო მიჯნურობის განმადიდებელი პოეტი და ამით მას გამორჩეული ადგილი დაუმკვიდრა არა მხოლოდ ქართულ პოეზიაში, არამედ შუასაუკუნეობრივი ევროპული პოეზიის წარმომადგენელთა გვერდით.

მაგრამ როგორი იყო ბ-ნი კორნელი აუდიტორიაში? როგორ მიჰყავდა მას სალექციო კურსი? თაობა არ მოსწრებია მისი მოღვაწეობის ამ ეტაპს, მაგრამ კ. კეკელიძის ყოფილი სტუდენტები გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნიან მასზე, როგორც ლექტორზე.

დიდი მეცნიერის საუნივერსიტეტო ლექციების ერთ-ერთი პირველი მსმენელი, ცნობილი ქართველი ენათმეცნიერი აკად. არნოლდ ჩიქობავა შენიშნავს: „მე არ შემიძლია მადლობით არ მოვიგონო წარუხოცელი შთაბეჭდილება, რასაც მსმენელზე ტოვებდა ერთი შეხედვით უმნიშვნელო ფაქტების, თითქოს შემთხვევითი ხასიათის ჩვენებათა ამეტყველება კულტურის ისტორიის რთული და ბუნდოვანი საკითხების გარკვევისას კორნელი კეკელიძის ლექციებზე“ (12, 46).

„კორნელი კეკელიძის ლექციები – განაგრძობს ბ-ნი არნოლდი, ახალგაზრდობას უნერგავდა პირველწყაროებზე მუშაობის, ფაქტების ანალიზის კლდოვან ბილიკებზე სვლის ძნელი და მოუცილებელი საქმის პატივისცემასა და სიყვარულს“ (იქვე).

„კორნელი კეკელიძის სამეცნიერო აზრი დღესაც ისეთივე ნათელი და საინტერესოა, როგორც ის იყო წინათ, როცა თავის პირველ კურსს კითხულობდა“ (იქვე).

კ. კეკელიძის ლექციების აგრეთვე ერთ-ერთი პირველი მსმენელი პროფ. იოსებ ბოცვაძე შენიშნავს: „კ. კეკელიძე იყო არა მხოლოდ დიდი მეცნიერი, არამედ ის იყო ასევე დიდი პედაგოგი, მეტად მგრძნობიარე, გულისხმიერი და უაღრესად თავმდაბალი ადამიანი, მხოლოდ მას შეუძლია შეაფასოს იგი, როგორც დიდი მასწავლებელი, ვისაც მოუსმენია მისი ლექციები, მისი აუჩქარებელი და დამაჯერებელი თხრობა, განუცდია მისი ლოგიკის გასაოცარი უნარი და შეუდარებელი ძალა. მისი მამობრივი მზრუნველობით აღიზარდა მრავალი თაობა, მრავალი სამეცნიერო კადრი“ (4, 171).

აქვე მინდა მოვიხმო დიდი ქართველი მათემატიკოსის, აკად. ნიკოლოზ მუსხელიშვილის სიტყვები: „მახსოვს, როგორი მზრუნველობით ეკიდებოდა კორნელი კეკელიძე ახალგაზრდა ქართველ მათემატიკოსებს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, რომლის მთელს სამეცნიერო საქმიანობას იგი წლების განმავლობაში უძღვებოდა. მას არაერთი ძვირფასი რჩევა მიუცია ჩვენთვის ქართული მათემატიკური ტერმინოლოგიის შემუშავებისას“ (7, 131-132).

სხვათა შორის, კორნელი კეკელიძე, თვითონ დიდებული პედაგოგი, ადრიდანვე იყო ნაზიარები მოძღვრისა და შეგირდის ურთიერთობის ფაქიზ ტრადიციას. მას არასოდეს ავიწყდებოდა ამაგი მისი პირველი პედაგოგების – პოლიევკტ კვი-

ცარიძის და თედო ჟორდანიასი, რომელთაც ჩაუნერგეს სიყვარული მწიგნობრობისა და მშობლიური წარსულისადმი. განსაკუთრებული სიახლოვე და სითბი იგრძნობა ღვანლმოსილი ისტორიკოსის თედო ჟორდანიასა და კ. კეკელიძის მიმონერაში. მასწავლებელი თურმე უწყვეტად ადევნებდა თვალს მოწაფის წარმატებებს და არც თავისი აღფრთოვანების გამოხატვას აყოვნებდა მოწაფის ახალი ნაშრომის გამოქვეყნებისას. ამ მიმონერიდან მხოლოდ ერთ ფრაგმენტს შემოგთავაზებთ. თ ჟორდანია წერს ბ-ნ კორნელის: „მივიღე ძვირფასი საჩუქარი – თქვენი ახალი წიგნი «Иерусалимский Канонарь», თვალი გადავაკვლე და მადლობა შევსწირე ღმერთს, რომელმაც აღმისრულა მე ჩემი წადილი: როგორც იყო ამ ბოლო ჟამს მოგვივლინა ქართველებს გამჭრიახი, საქმიანი და მცოდნე გამომძიებელი ქართული ხელნაწერებისა ... აქამდის თუ პატივს გცემდით, ახლა ძმაზე უძმესი ხართ ჩემთვის თქვენი მეცადინეობა, ახალგაზრდობა, ნიჭი, ცოდნა, სიყვარული მეცნიერებისადმი ჭეშმარიტს, უმნიკვლოს მოჰფენს დიდებულს ჩვენს ისტორიას“ (2, 13).

კორნელი კეკელიძე, როცა ჩვენ მას დავემოწაფეთ, ურთიერთობაში იყო ძალზე აკადემიური, ერთგვარად დისტანციური, ჩაკეტილი. არ ვიცი, ეს მისი პიროვნული ხასიათის გამოვლინება იყო, თუ შინაგანი „ემიგრაციისათვის“ შექმნილი ერთგვარი ბარიერი. ალბათ, ერთიც და მეორეც. ასეთი „ემიგრაციისკენ“ მას ბევრი რამ უბიძგებდა. მისი ბიოგრაფიის ყველაზე მძიმე ეპიზოდები რომ გავიხსენოთ, მოვიხმოთ, ერთი შეხედვით, „უნყინარ“ ფაქტს. ერთხელ მას კოლეგებმა სთხოვეს, ჩაეტარებინა მათთვის კონსულტაციები, საუბრები ბიბლიისა და საღვთისმეტყველო პრობლემათიკის ირგვლივ (ათეისტურ XX საუკუნეში ძალიან ჭირდა ამ ცოდნის მიღება, კიდევ უფრო მეტად, მისი გაღრმავება). კ. კეკელიძე დათანხმდა მათ. შეკ-

რებილან კიდეც ბატონი კორნელის ბინაში, მაგრამ ინფორმაციას მიუღწევია სათანადო ორგანოებამდე, მათაც არ დაუყოვნებიათ, შეჭრილან მეცნიერის სამყოფელში და მკაცრად აუკრძალავთ ამგვარი შეკრებების გამართვა.

კ. კეკელიძეს, როგორც მეცნიერსა და პიროვნებას, ასეთი დარტყმაც მიაყენეს: გაზეთ „კომუნისტში“ გამოაქვეყნეს წერილი, სადაც მას კოსმოპოლიტიზმში სდებდნენ ბრალს. ეს იყო უმეცრებისა და უტიფრობის აღლუმი.

შეუთიეს მის მიერ დაფუძნებულ სამეცნიერო ჟურნალს „ლიტერატურული ძიებანი“, მას „უგზო-უკვლო“ ძიებათა ორგანო უწოდეს, ეს წერილიც გაზეთ „კომუნისტში“ დაიბეჭდა. კ. კეკელიძეს უპასუხოდ არ დაუტოვებია აღნიშნული გამოსტომები, მაგრამ მათ პასუხი არ აინტერესებდათ. იდეოლოგიის დამქაშები ფხიზლად რომ იყვნენ, ამას შეახსენებდნენ ხოლმე მეცნიერებსაც, გაზეთ „კომუნისტის“ მეშვეობით თითის დაქნევა კი განაჩენის ტოლფასი იყო.

გავიხსენებ ერთ თითქოს „უნყინარ ფაქტსაც: დავით გურამიშვილის საიუბილეო დღეებში ჟურნალ „ნიანგში“ დაიბეჭდა კარიკატურა წარწერით: *აი, ხოგოხ ესმის ზოგიეხთ მკვდევახს ღავით გუხამიშვიდის გხფიადი ზუბოვკედი ქადისადმი*. გამოსახული იყო ზეცად თვალაპყრობილი პოეტი, რომელიც ცაში მყოფ მიჯნურს, იესო ქრისტეს, ესაუბრება. შემდგომმა კვლევებმა დაადასტურა, რომ ეს იყო ლექსის ერთადერთი სწორი ინტერპრეტაცია. ცენზურა, წნეხი, მორალური რეპრესია საზოგადოების მართვის ერთ-ერთი ბერკეტი იყო.

და მაინც, კორნელი კეკელიძის შინაგან ბუნებაზე ყველაზე მეტად მეტყველებდა მისი გულისხმიერი ხმა, რომელიც რაღაც ალერსის ინტონაციით იყო დამთბარი. აშკარად იგრძნობოდა, რომ ბ-ნი კორნელი თავის გარემოში, თავის ახლობლებთან სულაც არ იქნებოდა ცივი, მით უფრო – მკაცრი.

აკი წერს აკად. აღ. ბარამიძე, ვ. კეკელიძის ერთ-ერთი პირველი მოწაფე: „განთქმულია ვ. კეკელიძის აკურატობა, მკაცრი თვითდისციპლინა, გარეგნულად თითქოს მკაცრი და მიუკარებელი, ნამდვილად მიმზიდველი იყო, იშვიათად კეთილი გულის პატრონი, მოყვარული, მგრძნობიარე, ზოგჯერ გულჩვილი, ხალისიანი და ტკბილი მოსაუბრე. შინაურობაში უყვარდა ხუმრობა, ოხუნჯობა, მხიარულობა, გულით სიცილი. ჩვეულებრივ მხოლოდ თვალები თუ უცინოდა და ძვირად თუ დაეტყობოდა ბაგეზე ღიმილი“ (1, 74).

პირველკურსელი სტრუდენტები ვიყავით, როდესაც კორნელი კეკელიძე ჩვენმა ლექტორმა ლევან მენაბდემ დასასწრებად მოიწვია სემინარზე I კორპუსის 105-ე აუდიტორიაში. იგი ჩვენ გვერდით მერხზე ჩამოჯდა და ყურადღებით ისმენდა თითოეული სტუდენტის საუბარს. არ ვიცი, რა შთაბეჭდილებით დაგვტოვა ბატონმა კორნელიმ, მაგრამ ამ შეხვედრამ ღრმა კვალი გაავლო ახალბედა სტუდენტების ბუნებაზე. ეს იყო ცოცხალი კონტაქტი ქართული მეცნიერების პატრიარქთან, უნივერსიტეტის ერთ-ერთ დამფუძნებელთან, უფროს თაობასთან, ტრადიციასთან.... სტუდენტებმა რეალურად ვიგრძენით ქართული სულიერების ტაძარში რომ ვიყავით, სადაც ჯერ კიდევ ისმოდა წინაპართა გულისცემა...

აქვე მინდა გავიხსენო კორნელი კეკელიძის ალბათ უკანასკნელი წერილი, რომლის სათაურია „ხმა თეძმის ხეობიდან“ (5, 200). ხანდაზმულმა მეცნიერმა ჯანმრთელობის გაუარესების გამო ნაცვლად თავისი აგარაკისა (კოჯორში), ზაფხული ახალქალაქში (კასპის რაიონში), თეძმის ხეობაში, უმდიდრესი წარსულის მქონე მხარეში გაატარა. ადვილი წარმოსადგენია ახალქალაქის სიახლოვეს განლაგებული ერთანმინდა, ფავნისი, ქვათახევი, ატენი, ქვახვრელი, ნოსტე და სხვა ისტორიული ძეგლები რა ფიქრებს აღუძრავდნენ მას... „ხმა თეძმის

ხეობიდან“ მოგვიწოდებს ამ კულტურული მემკვიდრეობის მოვლა-პატრონობისკენ, შეგვახსენებს, რა მოვალეობა აკისრია ანმეოს წარსულისა და მომავლის წინაშე. ჩვენმა წინაპრებმა კარგად იცოდნენ, რომ ტრადიციებისგან გამიჯვნა, წარსულისადმი გაგულგრილება დეჰუმანიზაციის პროცესებს წარმოშობს, რაც, თავის მხრივ, განადგურებას უქადის არა მხოლოდ დღევანდელ კულტურასა და ცივილიზაციას, არამედ, საერთოდ, კაცთა მოდგმას.

ჩემს თანაკურსელებთან, რევაზ სირაძესთან და გრივერ ფარულავასთან ერთად ბატონ კორნელი კეკელიძესთან ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში გავიარე საასპირანტო კურსი. ეს იყო სწავლის, კვლევა-ძიებისათვის საჭირო უნარ-ჩვევების, მეცნიერული ეტიკეტის დაუფლების წლები. მოძღვარი ჩვენს მონათხრობს გარინდებით უსმენდა, ზოგჯერ ჩაერთობოდა, წაგვეხმარებოდა, ჩვენს მსჯელობაში მეტი სიღრმე შეჰქონდა.

ამ შეხვედრებიდან კიდევ ერთი შთაბეჭდილება გამომყვა. ბატონი კორნელის სამუშაო კაბინეტი უბრალოებითა და სისადავით გამოირჩეოდა. ეს იყო მოგრძო ოთახი, სადაც მზის სხივი ძალიან სუსტად აღწევდა. გარედან კი უწყვეტად ისმოდა ქუჩის ხმაური, ტროლეიბუსების ბიგელის ვარდნის ხმა... ბატონი კორნელი დავით აღმაშენებლის (ყოფილი პლეხანოვის) გამზირზე ცხოვრობდა. მისი ოთახის კუთხეში იდგა დიდი საწერი მაგიდა და სავარძელი. ირგვლივ წიგნები, წიგნები და სხვა არაფერი. არ ვიცი, დღეს რა მდგომარეობაშია ეს მემორიალური სივრცე...

გული მწყდება იმის გამოც, რომ კორნელი კეკელიძის საიუბილეო დღეებში მისი დაბადების 75 და სამეცნიერო მოღვაწეობის 50 წლისთავის აღსანიშნავად უნივერსიტეტის I კორპუსში, ქართული ლიტერატურის ისტორიის კაბინეტში მოეწყო

გამოფენა, სადაც წარმოდგენილი იყო მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამსახველი მრავალფეროვანი მასალა. ინგლისელი ქართველოლოგი დევიდ ლანგი იხსენებს: „ბედნიერი იყო ჩემი ცხოვრების ის წუთი, როდესაც წილად მხვდა სიამოვნება შევხვედროდი პროფესორ კორნელი კეკელიძეს 1960 წელს... მას შემდეგ აღარ გამიწყვეტია მასთან წერილობითი კავშირი. მიმდინარე წელს იანვარში ვინახულე პროფესორ კეკელიძის სასემინარო ოთახი უნივერსიტეტში“ [9,181]. სამწუხაროდ, დღეს ეს საგამოფენო ოთახიც აღარ არსებობს, ჩვეულებრივ აუდიტორიადაა ქცეული.

თავს ნებას მივცემ, ორიოდე კონკრეტული ფაქტი გავიხსენო. ბატონ კორნელის სადისერტაციო თემის გამო კონსულტაციისთვის მივმართე. ვუთხარი, რომ ვაპირებდი დავით აღმაშენებლის სინანულის საგალობლის შესწავლას. გაკვირვებით შემომხედა. სინანულისა და ცოდვის საკითხებით დაინტერესება ჩემგან, მაშინ სრულიად ახალგაზრდა მაძიებლისგან იუცხოვა. მაგრამ როდესაც ვუთხარი, რომ ხელნაწერებზე დიდი ხნის დაწყებული მქონდა მუშაობა, მეტი ნდობით განეწყობა და იქვე საგულისხმო რჩევა მომცა. განსაკუთრებით დავკვირვებოდი „გალობანი სინანულისანის“ ფინალურ სტრიქონებს, სადაც ხელნაწერები ერთმანეთისგან მნიშვნელოვნად სხვაობენ. ჩემთვის კი გასაკვირი იყო ის, რომ ამ ხელნაწერებზე კორნელი კეკელიძე ჩვენს საუბრამდე დაახლოებით 30 წლის წინ მუშაობდა და როგორ ახსოვდა ასეთი ნიუანსები. თუმცა ბატონი კორნელის განსაცვიფრებელი მეხსიერებაზე უფროსი თაობისგანაც ბევრი გვსმენია.

დაბოლოს, მეც მქონდა ბედნიერება, დავსწრებოდი იმ ისტორიულ პურობას, ჩვენი უნივერსიტეტის ერთ-ერთი თანამშრომლის, ნუნუ ქარხალაშვილის სახლში რომ გაიმართა. ეს ბინა იმიტომ შევარჩიეთ, რომ კ. კეკელიძის საცხოვრებელი

ბინის სიახლოვეს იყო (ბატონ კორნელის მაშინ ჯანმრთელობის გაუარესების გამო სიარული უჭირდა). ამ საღამოზე ფაქტობრივად მოძღვარი თავის კოლეგებსა და მოწაფეებს გამოეთხოვა და მათ ერთგვარი ანდერძიც დაუტოვა (ტექსტი ჩანერილია მისი ასპირანტის პროფ. გრ. ფარულავას მიერ) (11, 18-19).

აკად. კორნელი კეკელიძე მოწაფეებს წვრთნიდა არა მხოლოდ რჩევა-დარიგებებით, არა მხოლოდ დამოძღვრით, არამედ პირადი მაგალითით, პირადი ღვწითა და ქცევით. მხოლოდ ერთი მაგალითით შემოვიფარგლები: ჩვენს კათედრაზე საუნივერსიტეტო განაკვეთით ყოველწლიურად იკითხებოდა სამეცნიერო შრომები. კათედრის წევრთა შორის, როგორც ნესი, პირველი ამ მოვალეობას ბატონი კორნელი ასრულებდა სხდომაზე, რომელიც ოთხშაბათობით იმართებოდა, ის ყველაზე ადრე მოდიოდა. სხდომის დაწყებამდე იჭდა თავის სამუშაო მაგიდასთან მობილიზებული, ფიქრებში ჩაღრმავებული. მოხსენების დაწყებამდე ვერავინ შეჰბედავდა მიახლოებასაც კი. ზუსტად 11 საათზე სხდომა იწყებოდა და ბატონი კორნელი თავისი გულისმიერი ხმით იწყებდა მოხსენების კითხვას. და აი რა მინდა გაგიზიაროთ: ერთი სახელგანთქმული დირიჟორი მასზე კიდევ უფრო სახელგანთქმულ დირიჟორზე შენიშნავდა: „ბეთჰოვენის გმირული სიმფონიის მეხუთასეჯერ დირიჟორობისთვის 80 წლის ტოსკანიანი ისეთივე გულთადობით ემზადებოდა, როგორც თავისი კარიერის დასაწყისისას. პულტთან დადგომამდე ზუსტად ისე ლელავდა, როგორც ყოველთვის“-ო (3, 195). ასეთ განცდას ბადებდა ჩემშიც ძალზე აკადემიური იერსახე კორნელი კეკელიძისა მოხსენების კითხვისას.

სათქმელი მინდა დავამთავრო ბ-ნი კორნელის ასპირანტყოფილის, წევრ-კორესპონდენტის რევაზ სირაძის სიტყვე-

ბით: „კორნელი კეკელიძის ყოველ მონაფეს, თუ მონაფეთა მონაფეს, რომლის ნაშრომი მცირე რამ სიახლეს მაინც მოიტანს სიახლეს, მოპოვებულს არსებულ მყარ საფუძველზე დაყრდნობით, და მცირედით მაინც გაზრდის მეცნიერულ თვალსაწიერს შეუძლია შეუნიღბავი თავმდაბლობით გაიმეოროს ცნობილი სიტყვები: ჩვენ რამდენადმე მაინც თუ შორს ვხედავთ, იმის წყალობით, რომ გოლიათურ მხრებზე ვდგევართ.“ (10, 30)

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ბარამიძე, ალ., *ჩვენი დიდი მეცნიეხი*, თბ. 1979.
2. ბარამიძე, ალ., „კორნელი კეკელიძე, ცხოვრება და მოღვაწეობა“: კრ. *დიდი ქახთვედი მეცნიეხი*, თბ. 1965. კრებული შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა სოლომონ ყუბანეიშვილმა.
3. Бернштейн, Л., *Музыка всем*. Перевод с английского В. М. Четверджи, М., 1978 .
4. ბოცვაძე, ი., „დიდი ქართველი მეცნიერი“: კრებული *დიდი ქახთვედი მეცნიეხი*, თბ. 1965.
5. კეკელიძე, კ., „ხმა თეძმის ხეობიდან“, *ეტიუდები ძველი დიგეხაგუხის ისტორიიდან*, ტ. XIII, თბ. 1974. ტომი შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა სოლ. ყუბანეიშვილმა.
6. კეკელიძე, მ., „შეხვედრები კორნელი კეკელიძესთან“: *გედათის მეცნიეხებათა აკადემიის ჟუხნადი*, 2011 № 9-10. ტექსტი მოამზადეს შალვა კინწურაშვილმა და თამარ ციციშვილმა.
7. მუსხელიშვილი, ნ., „უკვდავი აზრის სვეტიცხოველი“: კრ. *დიდი ქახთვედი მეცნიეხი*, თბ. 1965.
8. პეტერსი, პ., კრებული: *ძველი ქახთუდი მწეხილობის მკვლევახნი*, რედ. ალ. ბარამიძე, ლ. მენაბდე, თბ. 1986.
9. პეტერსი, პ., „უცხოელთა გამოხმაურება“: კრ. *დიდი ქახთვედი მეცნიეხი*, თბ. 1965.

10. სირაძე, რ., *კოხნედი კეკელიძე* (დაბადების მე-100 წლისთავი), თბ. 1979.
11. ფარულავა გრ., კრ. *კოხნედი კეკელიძე 125*, შემდგენელი ელ. ხინთიბიძე, თბ. 2004.
12. ჩიქობავა, ა., პროფ. არნოლდ ჩიქობავას სიტყვა, კრ. *დიდი ქახთველი მეცნიეხი*, თბ. 1965.
13. *ძვედი ქახთუდი აგიოგხაფიუდი ძეგლები*, I, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1963.
14. წერეთელი, გ., „დიდი ქართველი მეცნიერი“, კრ. *დიდი ქახთველი მეცნიეხი*, თბ. 1965.

ლადო მინაშვილი

პროფესორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის მეცნიერული და ზნეობრივი გმირობა

როცა ვითვალისწინებთ კ. კეკელიძის მეცნიერულ ღვაწლს საერთოდ ლიტერატურისმცოდნეობის და პოეტიკის დარგში, ახალი და უახლესი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში, ვრწმუნდებით, რომ აკად. კ. კეკელიძის მზერის არიდან არ გადიოდა არც ერთი საკითხი, პრობლემა დაკავშირებული ქართულ მწერლობასთან, რომელზეც კ. კეკელიძე არ ფიქრობდა, არ გამოთქვამდა თავის საფუძვლიან მოსაზრებას, არ სახავდა პერსპექტივებს, გზებს მომავალი კვლევა-ძიებისათვის.

ძველი ქართული მწერლობის ფუნდამენტურ პრობლემებს შეჟიდებული, ხელნაწერთა ფოლიანტებში ჩაძირული დიდი მეცნიერი, გვიკვირს, ნამდვილად გვიკვირს, როგორ ახერხებდა ღრმად და საფუძვლიანად გაცნობოდა, გაეანალიზებინა ნიკოლოზ ბარათაშვილის, აკაკი წერეთლის თხზულებათა მეცნიერული გამოცემები, მიხეილ ზანდუკელის, გრიგოლ კიკნაძის, შალვა რადიანის, სერგი გორგოძის, აკაკი განწერელიას, ლეილა სანაძის, ეთერ შუშანიას საკვალთმცოდნეო ნაშრომები, ყოფილიყო მათი ოფიციალური ოპონენტი, შეეფასებინა ისინი ამომწურავად, დაესახა მომავლის ამოცანები, ახალი მეცნიერული დაკვირვებების საჭიროება და აუცილებლობა.

ყოველივე ამას თუ დავუმატებთ გამოკვლევებს და სტატიებს ახალი და უახლესი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში, რაოდენობით შედარებით მცირეს, მაგრამ უაღრესად მნიშვნელოვანს, დავასკვნით, რომ სრულიად გადაუქარბებლად

აკად. კორნელი კეკელიძე XX ს-ის 60-იან წლებამდე მთელი ნახევარი საუკუნის განმავლობაში წარმოადგენდა მეტრს ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში საერთოდ და ტონს აძლევდა, წარმართავდა კვლევა-ძიებას ყველა სფეროში.

კორნელი კეკელიძეს შეეძლო უდიდესი წარმატებით ეკვლია ახალი ქართული ლიტერატურის ისტორიის პრობლემები, მაგრამ თუ ასე არ მოიქცა, მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი იმ ტიპის მეცნიერი ბრძანდებოდა, რომელიც მეცნიერულ ინტერესთა გაშლისა და გაფართოებისაკენ კი არ მიისწრაფოდა, მრავალმხრივ ინტერესებს კი არ მიჰყვებოდა, არამედ ყველაფერს მიმართავდა ჩვენი მწერლობის ერთი უზარმაზარი, ძალზე ხშირად სქელი ბურუსით მოცული უბნისაკენ – ძველი ქართული მწერლობისაკენ და ამ მხრივ მისი მიღწევებიც გამორჩეულია, თვალშეუდგამი, სხვათათვის დაუძლეველი.

აკად. კ. კეკელიძის მრავალმხრივი სამეცნიერო მოღვაწეობის ერთ მნიშვნელოვან უბანს, როგორც ითქვა, წარმოადგენს შეფასება-რეცენზირება წიგნებისა, საკვალიფიკაციო ნაშრომებისა ქართული ლიტერატურის ისტორიის, ლიტერატურის თეორიის, პოეტიკის დარგში.

კ. კეკელიძის რეცენზიები გამოირჩევა საფუძვლიანობით, პრინციპულობით, ძალზე სერიოზული, საყურადღებო შენიშვნებით, საქები სიტყვების მოზომილად, იშვიათად წარმოდგენით.

მაგალითად, ცნობილი მოღვაწის, პედაგოგის, თსუ-ში ახალი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრის ერთ-ერთი წევრის მიხეილ ზანდუკელის წიგნზე „თერგდალეულები და ხალხოსნები ქართულ ლიტერატურაში“, რომელიც მისი სადოქტორო დისერტაცია გახლდათ, კ. კეკელიძე მოწონების სახით მხოლოდ იმას აღნიშნავს, რომ ნაშრომი „პირველი ცდაა ამ ეპოქის შესწავლას რომ ისახავს მიზნად, რაც უფრო

ზრდის ინტერესს ნაშრომის მიმართ“; ამდენად ოპონენტი მიესალმება ამ წიგნის გამოცემას. ეს არის და ეს, რაც, პირველ ყოვლისა, საჭიროდ ჩათვალა კ. კეკელიძემ ამ ნაშრომის შესაქებად ეთქვა.

ამის შემდეგ რეცენზენტი პირდაპირ გადადის შენიშვნებზე, რომელთა დიდი ნაწილი ძალზე მნიშვნელოვანია და პრაქტიკულად არც სადღეისოდ კარგავენ აქტუალობას.

აკად. კ. კეკელიძე იყო ოპონენტი შალვა რადიანის სადოქტორო დისერტაციისა „ვასილ ბარნოვი და ისტორიული რომანის პრობლემა“. ოპონენტს ნაშრომის ღირსებად მიაჩნია ის, რომ შალვა რადიანი ვასილ ბარნოვის რომანისტიკას პირველი შეეხო და განიხილა არა მარტო გამოქვეყნებული, არამედ გამოუქვეყნებელი რომანებიც, რომლებიც მწერლის პირად არქივში იყო დაცული. ვრცელი რეცენზიის დანარჩენი ნაწილი უჭირავს ძალიან სერიოზულ შენიშვნებს და შენიშვნებს არა მარტო შრომის ავტორის, არამედ მწერლის მიმართაც, რაც ვასილ ბარნოვის მომავალმა მკვლევარმა უსათუოდ უნდა გაითვალისწინოს.

აღნიშნული ფონზე გამორჩეულია გრიგოლ კიკნაძის სადოქტორო დისერტაციის „ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება“ შესახებ გაკეთებული რეცენზია. გამორჩეულია არა მარტო მაღალი შეგნებით, დიდი მეცნიერის მიერ განეული კეთილსინდისიერი შრომით, მასში გამომჟღავნებული ღრმა ერუდიციით და ა.შ., არამედ გმირობის ტოლფასი მეცნიერული გამბედაობით, მეცნიერებისადმი უღალატობით, პრინციპულობით.

ახლა, ამ გადასახედიდან ყველასათვის თანდათანობით გახდა ცხადი პროფესორ გრიგოლ კიკნაძის პიროვნება. „ყოველ მედროვეს აღიზიანებდა გრ. კიკნაძის აზროვნების ორიგინალურობა, შეუპოვრობა... ცნობილია, რომ ორიგინალობა, გამორჩეულობა არ მოსწონთ, სიახლესაც ეჭვის თვალით უც-

ქერიან ერთხანს. ლიტერატურული ცხოვრების თითქმის ეს კანონად ქცეული მოვლენა გრ. კიკნაძის შემოქმედებითი ცხოვრების მანძილზე მრავალგზის გამომჟღავნდა და ხანგრძლივადაც გაგრძელდა. XXს. 40-50-იან წლებში კი მან კამპანიური ხასიათი მიიღო“. ასეთი ადამიანები „მებრძოლი უმეცრების რიგებიდან, გრ. კიკნაძის გარშემოც ბევრნი აღმოჩნდნენ. ისინი საკუთარი უკეთური ბუნების გამომხატველ თვისებებს მიანერდნენ მრავალ მოღვაწეს და მათ შორის გრიგოლ კიკნაძესაც. რას არ სწამებდნენ მას – „ცრუმეცნიერებას“, წინამორბედთა მემკვიდრეობისადმი უპატივცემულობას და თვით „კოსმოპოლიტიზმსაც“ კი. ამ კამპანიის მონაწილენი კი ის მოქალაქენი გახლდათ, რომელთაც უფრო მეტად იმით გაითქვეს სახელი, რომ თავიანთი საჯარო გამოსვლებითა და პრესის საშუალებით აქტიური როლი შეასრულეს ჩვენს სახელოვან მწერალ-მოღვაწეთა დარბევასა და რეპრესირებაში“ (ი. ევგენიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 2000 წ., გვ. 72).

გრ. კიკნაძის სადოქტორო დისერტაციის დაცვა შედგა 1945 წელს. როგორც ითქვა, ერთი ოფიციალური ოპონენტი (აკად. შალვა ნუცუბიძესთან და პროფ. შალვა რადიანთან ერთად) ბრძანდებოდა აკად. კორნელი კეკელიძე. „ეს დაცვა შემდგომში ლეგენდად იქცა“ (ალ. გვახარია, იყო რამ კაცი მართალი..., კრებულში, *გჩიგოდ კიკნაძე* (გრიგოლ კიკნაძის ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული), თბ., 1999 წ., გვ. 6).

დაცვის წინ მოხდა გაუგონარი რამ. საქართველოს კომპარტიის ცენტრალურ გაზეთში „კომუნისტში“ გამოქვეყნდა გრ. კიკნაძის ჯერ დაუბეჭდავ დასაცავად წარდგენილ ნაშრომზე კოლექტიური წერილი-დაბეზლება, სადაც გრ. კიკნაძეს ამხელდნენ „ანტიმარქსიზმში“ და „იდეურ მანკიერებაში“. ამ დროისათვის ფაქტობრივად ეს იყო სასიკვდილო განაჩენი.

ცენტრალურ გაზეთში დაბეჭდილი წერილი არა მარტო ხელმომწერთა, არამედ მათ ზურგს უკან მყოფთა და საერთოდაც ცენტრალური კომიტეტის აზრს გამოხატავდა.

დისერტაციის დაცვა ასეთი ზენოლის ქვეშ გაიმართა.

სწორედ ასეთ ატმოსფეროში წარსდგა კ. კეკელიძე უკვე განკიცხული ნაშრომის ოფიციალურ ოპონენტად საბჭოს წინაშე და ასეთი სახიფათო წნეხის მიუხედავად კ. კეკელიძემ წარმოადგინა შესანიშნავი რეცენზია, აბსოლუტურად გამორჩეული ყველა იმ რეცენზიისაგან, რომლებიც მას საერთოდ დაუწერია.

რეცენზიის დასაწყისში კ. კეკელიძე ჩერდება საკუთრივ ვაჟას ფენომენზე. კ. კეკელიძის დახასიათებით, ვაჟა-ფშაველა ერთ-ერთი იმ დიდ პოეტთაგანია, რომლებიც მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნის დამდეგს მოღვაწეობდნენ ქართული ლიტერატურის ასპარეზზე (ეტიუდები, X, 114).

1945 წლისათვის, როცა ვაჟა ახალი, 30 წლის გარდაცვლილია, დიდი მნიშვნელობისაა კ. კეკელიძის შემდეგი აღიარება: „იმდენად დიდია ვაჟას შემოქმედების დიაპაზონი, იმდენად დიდი, რომ როდესაც მისი პოეტური სიტყვა პატარა საქართველოს ფარგლებს გაცვილდება და უცხოელთათვის გასაგონი გახდება, ის, ვაჟა, გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, საპატიო ადგილს დაიკავებს მსოფლიო ლიტერატურის პარნასზედაც“ (X, 114).

გრ. კიკნაძე მკვლევარი, როგორც უკვე მითითებულია, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების და საერთოდ ნებისმიერი მწერლის შემოქმედების განხილვისას, რა პრობლემასაც არ უნდა ეხებოდეს, „ჩერდება არა ყველა კრიტიკოსის ნაწერზე, არამედ მხოლოდ იმ ავტორებზე, რომლებიც ტიპურად გამოხატავენ მწერლის შესახებ (მოცემულ შემთხვევაში ვაჟას შესახებ)

ტრადიციულად გარკვეული ისტორიის მქონე აზრებს. გრ. კიკნაძისთვის, როგორც მკვლევარისათვის ღირებულია მხოლოდ ისეთი შეხედულება, რომელიც მეცნიერულად არგუმენტირებულ მსჯელობას ემყარება, სისტემატიზირებული სახე აქვს და არ წარმოადგენს მხოლოდ შთაბეჭდილებას ან განცხადებას. ვაჟას შესახებ არსებული ლიტერატურიდან ის გამოყოფს უმეტესად კ. აბაშიძის, იპ. ვართაგავას, ს. დანელიას შეხედულებებს, როგორც ქართული კრიტიკული მეცნიერული აზროვნების ტიპურ, ყველაზე ანგარიშგასაწევ ნიმუშებს. გრ. კიკნაძის მხრივ მასალის მოხმობის ამგვარმა მეთოდმა თავის დროზე უარყოფითი რეაქცია გამოიწვია“ (ი. ევგენიძე, ლ. მინაშვილი, *გზიგორდ კიკნაძე ვაჟა-ფშავედას მკვდევახი*, დაიბეჭდა „ვაჟას კრებულში“, III, თბ., 1991, გვ. 90). ზემოთწარმოდგენილ კოლექტიურ წერილშიც ავტორები ვერ ფარავდნენ და გრ. კიკნაძეს უკიჟინებდნენ, რომ არ მიუთითებს, ე.ი. არ ცნობს იმ ქართველ მეცნიერებს, კრიტიკოსებს, რომლებმაც მასზე ადრე იკვლიეს ვაჟას შემოქმედება“ (გაზ. „კომუნისტი“, 1945წ. იანვარი), რაზეც გრ. კიკნაძემ ასეთი არგუმენტირებული პასუხი გასცა – „იგი ასახელებდა და საჭიროების შემთხვევაში იმონებდა მეცნიერულად გამართული თვალსაზრისის მქონე მკვლევარებს და არა მხატვრული ქმნილებებიდან მიღებულ შთაბეჭდილების ტყვეობაში მოქცეულ ავტორებს“ (ი. ევგენიძე, ლ. მინაშვილი დასახ. ნაშრომი, დასახ. კრებული, გვ. 90).

პირდაპირ შეიძლება ითქვას, რომ ზემოთაღნიშნული ვითარების საპასუხოდ თითქოს სრულიად განგებ დისერტანტის აშკარად, ღიად მხარდასაჭერად აკად. კ. კეკელიძე რეცენზიაში ვაჟას ფიგურის მნიშვნელობის გახაზვის შემდეგ კითხვას სვამს: გაკეთებულა კი რამე იმისათვის, რომ ჯეროვნად შეფასებულყო ვაჟას ლიტერატურული მემკვიდრეობა და მოძებნილიყო ის ადგილი, რომელიც პოეტს უნდა ეკუთვნოდეს ქარ-

თული პოეზიის პანთეონში მაინც? სამწუხაროდ, ბევრი არაფერი. კითხულობთ გრძელ სიას სადისერტაციო ნაშრომში გამოყენებული მეცნიერული ლიტერატურისას და სამიოდე მხოლოდ ნარკვევს პოულობთ იქ, რომელიც უშუალოდ დაკავშირებულია ვაჟა-ფშაველას სახელთან. ამ ნარკვევებშიაც ვაჟასადმი ინტერესი, როგორც ავტორი ამბობს, მომეტებულ შემთხვევაში პოლემიკური ინტერესითაა შეღებილი, ერთი სიტყვით, ეს დიდი, არა მარტო ქართული საზომით, ფიგურა, ოდნავადაც კი შესწავლილი არაა და მისი შემოქმედება ჯერ კიდევ საიდუმლოებით მოცული რჩება“ (X, 114): აკად. კ. კეკელიძის ეს პირდაპირი და მოურიდებელი განცხადება იყო ფარი და მესამრიდი დისერტანტის დასაცავად და თან უპირობო მეტრისაგან ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში იმათ წინააღმდეგ მიმართული, ვინც ფიქრობდა, რომ თავად იყო დიდი მეცნიერი, აღმოჩენები ჰქონდა ვაჟას შემოქმედების შესწავლის გზაზე და ეს ვილაც გრიგოლ კიკნაძე არ ცნობდა, არ ახსენებდა, არ იმონებდა, რევერანსებს არ უკეთებდა. „ამიტომ, – აგრძელებდა აკად. კ. კეკელიძე, – ქართული მეცნიერული აზროვნება (ხაზი ჩემია ლ.მ.) ინტერესით შეეგებება გრ. კიკნაძის შრომას, რომელსაც მიზნად დაუსახავს ამ ხარვეზის ამოვსება ჩვენს ლიტერატურისმცოდნეობაში“ (იქვე).

ოფიციალური ოპონენტი საგანგებოდ განიხილავს სადისერტაციო ნაშრომის ცალკეულ ნაწილს. პირველ ნაწილში, სადაც კ. კეკელიძის დეფინიციით, ვაჟა-ფშაველას მსოფლმხედველობის საკითხებია განხილული. „პრობლემები ავტორის მიერ ჯეროვნადაა გადაწყვეტილი. სწორია, რომ სამშობლოს სავალალო მდგომარეობამ განსაზღვრა ვაჟას შემოქმედებაში ნაღვლიანი ტონის მქონე მასალის შერჩევა. ასევე სწორია, რომ ვაჟას გმირები ხდებიან მსხვერპლი არა თემთან ბრძოლისა, არამედ ამ თემში გაბატონებული წინააღმდეგობებისა.

დამაჯერებლადაა დასაბუთებული, რომ ვაჟა, მისი შემოქმედების მიხედვით არც წარმართია და არც პანთეისტი“ (X, 115).

დისერტაციის მეორე ნაწილის – „ვაჟას წერის მანერა“ – მიმოხილვის შემდეგ კ. კეკელიძე ასკვნის ჩვენს კრიტიკაში იყო და დღესაც არის ისეთი შეხედულება, თითქოს ვაჟა სიმბოლისტური ლიტერატურული სკოლის წარმომადგენელი იყოს. გრ. კიკნაძე იხილავს სიმბოლოს ცნებას და მისი გამოყენების ისტორიას და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ვაჟას შემოქმედებაში სიმბოლოს არა აქვს ის მნიშვნელობა, რაც მას ჰქონდა პირველყოფილი ადამიანის შეგნებაში, არც ის გაგება, რასაც რომანტიკოსებთან და ახალი დროის სიმბოლისტებთან ვხვდებით. აქედან, გრ. კიკნაძის დასკვნით, ვაჟა არ შეიძლება ჩაითვალოს სიმბოლისტად. მის შემოქმედებაში სიმბოლოს მნიშვნელობა ისეთივეა, როგორიც რეალისტებთან, მაშასადამე, ის წმინდა წყლის რეალისტია და მისი წერის მანერა რეალისტურია. „ეს მოსაზრება, რომელიც წინათაც ყოფილა გამოთქმული ჩვენს კრიტიკაში (კ. კეკელიძე აქ, სავსებით გასაგებია, გულისხმობს ტიციან ტაბიძეს, რომელსაც 40-იან წლებში ვერც „ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ავტორი და ვერც ოპონენტი, ვერ დაასახელებენ პირდაპირ) ავტორს დასაბუთებული აქვს თავისებურად და დამაჯერებლად ისტორიულ-ლიტერატურულ ფსიქოლოგიურ-ფილოსოფიურ და თეორიული ლიტერატურათმცოდნეობის მონაცემების საფუძველზე“ (X, 115).

აკად. კ. კეკელიძის ამ დასკვნას არც სადღეისოდ დაუკარგავს მნიშვნელობა, რამდენადაც დღესაც თავს იჩენს დიდი სურვილი ხელახლა „წრეზე წასვლისა“ და ისევ და ისევ ვაჟას მოდერნისტულ სკოლებთან დაახლოებისა.

ასევე შეფასებულია და მოწონებული აკად. კორნელი კეკელიძის მიერ ვაჟას პროზისა და დრამატურგიის ანალიზი.

ბუნებრივია, შრომის გარშემო ოპონენტი აკეთებს შენიშვნებს, რამდენადაც, მისი სიტყვით, „ადამიანის ხელიდან და გონებიდან გამოსულ საქმეს, რაოდენ მნიშვნელოვანი არ უნდა იყოს ის, არ შეიძლება დეფექტი არ ჰქონდეს“ (X, 116).

შენიშვნების ერთი ნაწილი გულისხმობს შრომის გარკვეული მონაკვეთების ადგილის შეცვლას და შესაბამის ნაწილში გადატანას. ერთ შემთხვევაში ერთობ მახვილგონივრულად აკეთებს ოპონენტი ამ შეცვლის საჭიროების დასაბუთებას, კერძოდ ვაჟას გრ. კიკნაძისეული პორტრეტის ადგილის განსაზღვრისას. დისერტაციის ხელნაწერი იხსნებოდა ვაჟას პორტრეტით. შენიშვნაში კ. კეკელიძე წერს: „ვაჟა-ფშაველას ერთ-ერთ მთავარ ღირსებად ავტორი მიიჩნევს იმას, რომ პოეტი თავისი გმირების სულიერი თვისებების გამოსავლენად წინასწარ „პორტრეტირებას“ არ მისდევს, მათი რაობა მათს მოქმედებაში მჟღავნდება. ყოველგვარი შემოქმედების (როგორც პოეტურის, ასევე მეცნიერულის) ამ დადებითს მხარეს მან თვითონ რატომღაც გვერდი აუარა, პირველივე გვერდები თავის შრომისა მან დაუთმო თავისი გმირის ასეთს წინასწარ პორტრეტს. ამ გვერდებზე ის გვანვდის დეკლარაციას იმის შესახებ, რომ ვაჟა დიდი, არაჩვეულებრივი ნიჭისა და ტემპერამენტის პოეტია, რომ მისი შემოქმედება „უცნაური შემოქმედებაა“, რომ მისი პოეზია „ქართული ლიტერატურის ზაფხულია“. ასეთი წინასწარი პორტრეტის ან განცხადების გავლენის ქვეშ სურს მას გვამყოფოს, სანამ მის ვრცელ შრომას წავიკითხავდეთ. უდავოა, ვაჟა დიდი დიაპაზონის პოეტია, მაგრამ უკეთესი იქნებოდა ის, რასაც მკვლევარი თხზულების შესავალში გვანვდის როგორც „პორტრეტს“, მოცემული ყოფილიყო შრომის ბოლოში, ისიც არა სიტყვიერი განცხადების სახით, არამედ თავისთავად მის მიერ ჩატარებული მუშაობის შედეგად“ (X, 116).

მართალია, დისერტანტი ვაჟას მიერ გმირთა პორტრეტების ხატვის ხერხებზე მსჯელობისას სხვა რამეს გულისხმობდა – პირდაპირი და არაპირდაპირი გზებით გმირთა ხატვას, მაგრამ ისე მარჯვდ იყო ოპონენტის მიერ შენიშვნა წარმოდგენილი დისერტანტის მსჯელობაზე დაყრდნობითვე, რომ გრიგოლ კიკნაძემ თავაზიანად მიიღო იგი. გრიგოლ კიკნაძემ სადოქტორო ნაშრომის გამოქვეყნება მოგვიანებით მოახერხა – 1957 წელს. აქ, გამოცემაში ვაჟა-ფშაველას პორტრეტი შრომის ბოლოშია გადატანილი (გრ. კიკნაძე, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება, თბ., 1957წ., მეორე გამოცემა ავტორის გარდაცვალების შემდეგ 1989წ., მესამე გამოცემა, გრ. კიკნაძე, თხზულებანი ხუთ ტომად, ტ. I, თბ., 2005).

ასევე დისერტაციის თავი, რომელიც ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ხალხურობას ეხება, ოპონენტის აზრით, უნდა შესულიყო ნაშრომის იმ ნაწილში, სადაც ვაჟას შემოქმედების მანერაზეა მსჯელობა და მისი ადგილი არ არის მსოფლმხედველობის პრობლემატიკაში. ეს შენიშვნა მიიღო გრ. კიკნაძემ (იხ. გრ. კიკნაძე, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება, 1957 და ა.შ.).

ოპონენტის შენიშვნით, „ასარიდებელია შრომაში ზოგიერთი გამეორება, არის ზედმეტი ადგილები – თავისთავად ეს ნაწილები დიდად საყურადღებონი და საინტერესონი არიან, მათი შემოკლება შეიძლებოდა“ (უნდა ვთქვათ, რომ ეს „ზედმეტი“ ადგილები ჩვენთვის, შემდგომი დროის მკვლევართათვის დიდად ძვირფასნი არიან, დიდი შემეცნებითი ძალისანი და ძალიან კარგია, რომ ისინი არ შემოკლდა – ლ.მ.).

აკად. კ. კეკელიძე საჭიროდ თვლის საგანგებოდ აღნიშნოს, „ლიტერატურისმცოდნეობა იმით განსხვავდება ე.წ. „ზუსტი“ მეცნიერებათაგან, რომელნიც ექსპერიმენტული მეთოდით ხელმძღვანელობენ, რომ აქ გაცილებით უფრო ფართოა საცილობელი, სადისკუსიო სფერო, განსაკუთრებით ეს

უნდა ითქვას ისეთ, ჯერ კიდევ შეუსწავლელი, მეტად ორიგინალური და თავისებური მწერლის შემოქმედების შესახებ, როგორცაა ვაჟა-ფშაველა. ბუნებრივია თუ ვაჟაოლოგიაში ყოველშემთხვევაში დღევანდელ საფეხურზე არა ერთი სადავო და საკამათო საკითხი აღმოჩნდება“ (X, 121).

ოპონენტი იმის აღნიშვნასაც საჭიროდ თვლის, რომ წარმოდგენილ შენიშვნებს იგი საგანგებო მნიშვნელობას არ აძლევს, ისინი ავტორის „მაგისტრალური კვლევის გზაზე მხოლოდ ბორცვებად და უბრალო ხერგებად შეიძლება მივიჩნიოთ. ამ გზის ზოგად სისწორედ ისინი არ სცვლიან“.

მეტად საყურადღებოა აკად. ვ. კეკელიძის საბოლოო შეფასება. ვ. კეკელიძე წერს: გრ. კიკნაძის „სახით ჩვენ საქმე გვაქვს სავსებით მომწიფებული და სერიოზული ერუდიციის მქონე მკვლევართან, ორიგინალურ და დამჯდარ მოაზროვნე ადამიანთან, რომელიც აღჭურვილია ჯეროვანი კვლევა-ძიების მეთოდით. ამით აიხსნება, რომ მან მოგვცა ისეთი სერიოზული და სრული მონოგრაფიული გამოკვლევა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების შესახებ, რომლის მსგავსი ხშირად არ ჩნდება ჩვენი ლიტერატურისმცოდნეობის ჰორიზონტზე“ (ვ. გოგუაძე, ი. ევგენიძე, ლ. შინაშვილი, ჯ. ჭუმბურიძე, გიგორ კიკნაძე, ცხოვრება და მოღვაწეობა, თბ., 1976, გვ. 7). სამწუხაროდ, ხაზგასმული ბოლო წინადადება ამ რეცენზიიდან არ არის დაბეჭდილი ვ. კეკელიძის ეტიუდების... X ტომში, სადაც პირველად გამოქვეყნდა ეს რეცენზია. დასაწყისია, რომ ის, რაც ზენოლის პირობებში შეფასების სახით უშიშრად ბრძანა დიდმა მეცნიერმა და პრინციპულმა მოქალაქემ 1945 წელს დაცვაზე, მისი გარდაცვალებიდან ექვსი წლის შემდეგ ვერ მოხერხდა ეტიუდების X ტომში შეეტანა ტომის რედაქტორს. ჩვენ ვეყრდნობით უშუალო რეცენზიის ავტოგრაფს, რომელიც თავის დროზე

მოვიძიეთ გრ. კიკნაძის არქივში და აქედან შევიტანეთ მო-
ნოგრაფიაში გრ. კიკნაძეზე.

უნდა ითქვას, რომ ასეთი შეფასება-აღიარება დიდი მეც-
ნიერისაგან, ქართული ლიტერატურისმცოდნეობის მეტრისა-
გან არ ღირსებია არავის მის თანამედროვეთაგან.

ფინალი ამ გახმაურებული დაცვისა ასეთია: „დიდმა სა-
მეცნიერო საბჭომ ფარული კენჭისყრით მიანიჭა დისერტანტს
საძიებელი ხარისხი... უნივერსიტეტის ხელმძღვანელობა და
ოპონენტები დაიბარეს იქ, „ზემდგომ ინსტანციებში“ და გან-
რისხებულმა მედროვეებმა... უბრძანეს მათ სამეცნიერო საბ-
ჭოს დადგენილების გაუქმება.

უნივერსიტეტის მაშინდელმა რექტორმა, ქართული გეო-
ლოგიური სკოლის ფუძემდებელმა, შესანიშნავმა პიროვნებამ
აკად. ალექსანდრე ჯანელიძემ მტკიცე უარი განაცხადა. ამის
გამო მას, უნივერსიტეტის ერთ-ერთ დამფუძნებელს, თანამ-
დებობის დატოვება მოუხდა. მკვახე შედახილს ზემოდან,
თქვენ რა, გაზეთებს არ კითხულობთ, გაზეთში ხომ ითქვა ყვე-
ლაფერიო, აკად. შალვა ნუცუბიძემ (გრ. კიკნაძის ერთ-ერთი
ოპონენტმა), მისთვის დამახასიათებელი ენამოსწრებულო-
ბით, უპასუხა: „ჩემი თავი ძეხვი კი არ არის, გაზეთში გავახვი-
ოო“ (ალ. გვახარიას ზემოთდასახელებული წერილი, დასახ.
კრებულში). ეს იყო უნივერსიტეტის რექტორის აკად. ალ. ჯანე-
ლიძის, სამეცნიერო საბჭოს ხელმძღვანელის და გრ. კიკნაძის
ოფიციალური ოპონენტების აკადემიკოსების კ. კეკელიძისა
და შ. ნუცუბიძის ზნეობრივი გმირობა იმ პირქუშ დროში. მათ
უნივერსიტეტის ღირსებაც დაიცვეს და ქეშმარიტი მაღალი
მეცნიერების ღირსებაც.

აკად. კორნელი კეკელიძე ერთგან წერს: „მეცნიერული
კვლევა-ძიების საქმეში მარტო ის კი არ არის დასაფასებელი,
თუ რა დადებითი შედეგები მიიღო მკვლევარმა, რა მიღწევები

აქვს მეცნიერებაში, არამედ ისიც, თუ რამდენად დააინტერესა მან სხვები, რამდენად შეუწყო ხელი მეცნიერული აზრის განვითარებას, სხვა მკვლევართა მუშაობის წარმართვას“.

როცა ამ მხრივ ვაფასებთ აკად. კ. კეკელიძის ღვანლს, უნდა გარკვევით ითქვას, რომ ეს ღვანლი თვალშეუდგამია და დაუფასებელი და არა მარტო ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის, არამედ ახალი და უახლესი ქართული ლიტერატურის ისტორიის, საერთოდ ქართული ლიტერატურისმცოდნეობის თვალსაზრისით; მან მკვლევარ-მეცნიერთა და პედაგოგთა თაობები აღზარდა, რომლებმაც ბეჯითად გააგრძელეს მის მიერ მეცნიერებაში გაკაფული გზა. დასახა ამოცანები, პერსპექტივები ახალ პრობლემათა დასაყენებლად და გადასაჭრელად.

ისიც უნდა გარკვევით ითქვას, რომ ამ მხრივ დიდი მეცნიერის წინაშე ჯერ კიდევ ვალშია კვლევა-ძიება ახალი და უახლესი ლიტერატურის დარგებში, ჯერ კიდევ გადაუჭრელია ბევრი ამოცანა, რომელთაც თავის დროზე, 20-იან, 40-იან და 50-იან წლებში კ. კეკელიძე წამოჭრიდა მკვლევართა წინაშე.

დარეჯან მენაბდე

ფილოლოგიის მეცნიეჩებათა დოქტორი
ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის
შოთა ხუსთაველის ქაჩთული დიგეჩაგუჩის ინსტიტუტის
მთავაჩი მეცნიეჩი თანამშხომედი

მტრეხეხი კორნელი კეკელიძის მოქალაქეობრივი პორტრეტისათვის

დიდი ქართველი მეცნიერის, კორნელი კეკელიძის (1879-1962), სტატიეხი სამეცნიერო და საზოგადოებრივი ცხოვრეხის საკითხეხებზე ათეული წლების განმავლობაში იბეჭდებოდა ქართულ პრესაში. მათი ძირითადი ნაწილი შესულია ავტორის სამეცნიერო შრომათა კრებულებში, თუმცა არის ისეთი სტატიეხიც, რომლებიც XX საუკუნის დასაწყისის (პირველნაბეჭდების) შემდეგ არ გამოქვეყნებულა. კორნელი კეკელიძის „ეტიუდების“ XIII ტომის რედაქტორი სოლ. ყუბანეიშვილი ტომის წინათქმაში აღნიშნავდა: „კ. კეკელიძის „ეტიუდების“ წინამდებარე ტომში მეცნიერული ნაშრომების გარდა იბეჭდება საზოგადოებრივი ხასიათის წერილებიც. არ შეგვიტანია ის წერილები, რომლებიც საქართველოს საეკლესიო საკითხეხს ეხება და დაბეჭდილია 1914-1916 წლების პერიოდულ გამოცემეხში („სვეტიცხოველი“, „საქართველო“, „Вестник грузинского экз.“ – კეკელიძე 1974: 5).¹ უნდა ითქვას, რომ აღნიშნული საგაზეთო სტატიეხი მითითებულია კ. კეკელიძის ბიობიბლიოგრა-

1 სხვათა შორის, „ეტიუდების“ ამ ტომში შეტანილია გაზეთ „საქართველოში“ იმავე პერიოდში დაბეჭდილი კ. კეკელიძის ორი საჯარო გამოსვლის ტექსტი – „ვაჟა-ფშაველას დასაფლავებაზე წარმოთქმული ქვაშვეთის ეკლესიაში“ და „თედო ჟორდანიას კუბოსთან“ (კეკელიძე 1974: 197-200) – ოლონდ არა საეკლესიო საკითხეხებზე.

ფიასა (კეკელიძე 1979ა: 69, 71-72) და პირადი არქივის აღწერილობაში (კეკელიძე 1979ბ: 100). თუ რატომ ვერ მოხვდა ეს სტატიები კ. კეკელიძის შრომათა მრავალრიცხოვან გამოცემებში და რატომ მიიჩნიეს ისინი მხოლოდ საეკლესიო საკითხებზე მსჯელობად, დღევანდელი გადასახედიდან ძნელი მისახვედრი არ არის – კითხვის პასუხი თვითონ ამ სტატიებშივეა (იხ. კეკელიძე 2019).

კორნელი კეკელიძის ბიოგრაფიიდან ცნობილია, რომ კიევის სასულიერო აკადემიაში სიტყვიერების განყოფილებაზე სწავლის დამთავრების შემდეგ, 1905 წელს, იგი ბრუნდება სამშობლოში და ქუთაისის ქალთა სასულიერო სასწავლებელში მასწავლებლად იწყებს მუშაობას, 1906 წლიდან კი გადმოდის თბილისში, სადაც მას ქალთა ეპარქიული სასწავლებლის პედაგოგიური ნაწილის გამგედ ნიშნავენ. როგორც კორნელი კეკელიძის შესახებ უკანასკნელ ხანს გამოქვეყნებულ ლ. გრიგოლაშვილის სპეციალურ ნაშრომშია აღნიშნული, „კ. კეკელიძემ ათი წელი დაყო ამ სასწავლებელში და მას სრულიად ახალი მნიშვნელობა შესძინა: ის ნამდვილ ეროვნულ სასწავლებლად გადააქცია. გაზეთ „საქართველოში“ (1916 წ. #226) კორნელი კეკელიძის ღვაწლის შემფასებლებმა აღტაცება ასე გამოხატეს: „კორნელი კეკელიძის მიერ გაკეთებული საქმე არ უნდა ჩაიფუშოს... ქართლ-კახეთის ეპარქიის დედათა სასწავლებლის ხელმძღვანელი უნდა იყოს ქართველი არა მარტო გვართ, არამედ სულითაც“. 1916 წ. კ. კეკელიძე დაინიშნა თბილისის სასულიერო სემინარიის რექტორად. ეს პირველი შემთხვევა ყოფილა საუკუნის შემდეგ, როცა ჩვენი ქვეყნის ასეთ მნიშვნელოვან სასწავლო დაწესებულებას სათავეში ჩასდგომა ქართველი კაცი. მისთვის ახალი თანამდებობა ასე მიულოცავთ: „გილოცავთ არა რექტორობას, არამედ იმას, რომ თქვენ გაარღვიეთ ქართველთადმი უნდობლობის კრეტსაბმე-

ლი“. სხვათა შორის, ცოტა ხანში სემინარიის სტუდენტებს ამბობებოდა მოუწყვიათ. შოვინისტი პედაგოგების დათხოვნა მოუთხოვიათ, სემინარიის გაქართულება სდომებიათ. ახალგაზრდა რექტორი სტუდენტების მხარეს ყოფილა, რაც შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ და სინოდის ბრძანებით კ. კეკელიძე რექტორობიდან კიდეც გადაუყენებიათ. ბრძოლამ თავისი შედეგი მაინც გამოიღო: 1917 წ. სემინარია ქართულად გადააკეთეს. კ. კეკელიძემაც დაიბრუნა თავისი უფლებები. ის სემინარიას სათავეში ედგა 1916-1921 წლებში. კ. კეკელიძე სემინარიის ბოლო რექტორი აღმოჩნდა“ (გრიგოლაშვილი 2018: 326). ასე რომ, სწორედ კორნელი კეკელიძის, თბილისის სასულიერო სემინარიის პირველი ქართველი რექტორის, სახელს უკავშირდება ამ სემინარიის „გაქართულება“.

იმ პერიოდის ქართულ პრესაში საეკლესიო საკითხებზე კორნელი კეკელიძის არაერთი სტატია გამოქვეყნდა ეროვნულ-დემოკრატიული მიმართულების გაზეთ „საქართველოში“ (რედაქტორი ს. შანშიაშვილი), აგრეთვე, სრულიად საქართველოს საკათალიკოსოს საბჭოს ჟურნალ „სვეტიცხოველში“ (რედაქტორი პ. ინგოროყვა) ხელმოწერით „დეკ. კორ. კეკელიძე“ და ფსევდონიმებით: „ქართველი“, „მეგობარი“, „-ნელი“. შემდგომში, სავარაუდოდ, საბჭოური ეპოქის მთელ რიგ გარემოებათა გამო, ეს ტექსტები, როგორც ითქვა, აღარსად დაბეჭდილა [გარდა 1917 წლის საეკლესიო კრებაზე წაკითხული მოხსენებისა – იხ. ნ. პაპუაშვილის პუბლიკაცია (პაპუაშვილი 2005: 9-12)], არადა, მათში წამოჭრილი საკითხები არა მარტო იმ ეპოქისთვის იყო აქტუალური... ამ სტატიებში მკაფიოდ ჩანს კორნელი კეკელიძის პატრიოტიზმი, ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი აზროვნება და მოქალაქეობრივი პოზიცია.

მივყვეთ ქრონოლოგიას...

1915 წელს გაზეთ „საქართველოში“ ფსევდონიმით „ქართველი“ კორნელი კეკელიძე აქვეყნებს მცხეთობის დღესასწაულის აღნიშვნისადმი მიძღვნილ სტატიას – „მცხეთობა“.

„დღეს ქართველი ერი დღესასწაულობს „მცხეთობას“, ანუ, საეკლესიო ტერმინოლოგია რომ ვიხმაროთ, – „კათოლიკე ეკლესიისა, სვეტიცა წმიდისა და კვართისა საუფლოისა“ დღეობას. იქნება ბევრი არც კი იცნობდეს ამ სიტყვების ისტორიულ შინაარსს, ამიტომ მოკლედ გავითვალისწინებთ მათ მნიშვნელობას“ – ამ სიტყვებით მიმართავს ავტორი მკითხველს და მოკლედ მოუთხრობს უფლის კვართის საქართველოში ჩამოტანისა და სვეტიცხოვლის ტაძრის ისტორიას, იხსენებს „ქართველების გაქრისტიანებას და წმ. ნინოს და მირიანის ღვანღს ამ საქმეში“... სტატიაში განსაკუთრებული აქცენტი კეთდება მცხეთობის დღესასწაულის მნიშვნელობასა და ამ უძველესი ტრადიციის შენარჩუნების აუცილებლობაზე. „...კვართი უფლისა საქართველოში შეიქმნა სიმბოლოდ არამც თუ ეკლესიისა, არამედ ცხოვნებისა და სახელმწიფოისა; ქართველი მეფეები მას ჰხატავდნენ თავიანთ ღერბში. „მცხეთობა“ არის ჩვენი კულტურის და ისტორიის ფოკუსი. „კათოლიკე ეკლესიის“ აშენებიდგან და მასში სვეტი-ცხოველის აღმართვიდგან ჩვენში იწყება ახალი ხანა, რომელმაც ერთხელ და სამუდამოდ გამოარკვია ჩვენი ისტორიული სვე-ბედი. დღეს ჩვენ თუ შეგვრჩენია „ქართველის“ სახელი, დღეს ჩვენ თუ გვატკბობს ენა ქართული, – ეს „მცხეთობის“ მეოხებით, ვინაიდგან მცხეთაში მომხდარმა ფაქტმა, რომელსაც დღეს ვიგონებთ, შექმნა და განამტკიცა ქართული ეროვნული და პოლიტიკური ორგანიზმი“. თუმცა სტატიის ბოლოს მეცნიერი გულისტკივილით შენიშნავს: „მართალია, დღეს ჩვენთვის ამ დღესასწაულს იმდენი სარწმუნოებრივი სიცხოველე აღარ აქვს, როგორც წინედ, მაგრამ ის ეხლა ჩვენთვის უფრო ძვირფასი უნდა იყოს, როგორც ეროვ-

ნულ იდეის გამომხატველი და მატარებელი. ამისთვის ყოველი შეგნებული ქართველი, ყველა ის, ვისთვისაც „ქართველის“ სახელწოდებას რაიმე მნიშვნელობა და ფასი აქვს, ვალდებულია მივიდეს დღეს მცხეთაში და თაყვანი სცეს თავისი კულტურის, ეროვნების და პოლიტიკური წარსულის აკვანს და ემბაზს“ (კეკელიძე 1915; კეკელიძე 2019: 10-12). ეს არცთუ დიდი მოცულობის საგაზეთო სტატია – თავიდან ბოლომდე მიმართული ქართველი მკითხველის ეროვნული ცნობიერების ამაღლებისკენ – თავისთავად ნათელი გამოხატულებაა კორნელი კეკელიძის მაღალი მოქალაქეობრივი შეგნებისა და სახელმწიფოებრივი აზროვნებისა.

1916 წლიდან თბილისის სასულიერო სემინარიის რექტორად დანიშნული კორნელი კეკელიძე აქტიურად ერთვება საეკლესიო საქმეებში, ეხმაურება თითქმის ყველა მოვლენასა თუ ცვლილებას, რომლებიც საქართველოს ეკლესიის ირგვლივ ხდებოდა. ამავე დროს, იბრძოდა სასულიერო სასწავლებლებში ქართული ენის დასაცავად. სტატიაში – „როგორ აუმჯობესებენ საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობას“ – კორნელი კეკელიძე შეეხო ქუთაისში სასულიერო სემინარიის აღდგენისა და იქ სწავლების რუსულ ენაზე წარმართვის თემას. „ჩვენ გვეგონა, პიტირიმი [საქართველოს ეგზარქოსი 1914-1915 წწ. – დ. მ.] ეროვნულ სემინარიას აღგვიდგენდა, ისეთ სემინარიას, სადაც მომავალი მწყემსები ქართველ ერისა მშობლიურ ენაზე მიიღებდნენ განათლებას; სამწუხაროდ, იმედი არ გაგვიმართლდა: ჩვენ მოგვცეს ისეთი სემინარია, სადაც ქართული ენის ხსენებაც არ არის, არამც თუ როგორც ყველა საგნების სამოსწავლო ენისა, არამედ როგორც კერძო საგნისა. ნუთუ ასეთი სემინარია გააუმჯობესებს საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობას?“ (კეკელიძე 1916ა; კეკელიძე 2019: 14) ზემოთაც აღინიშნა, რომ სწორედ კორნელი კეკელიძის სა-

ხელს უკავშირდება როგორც ქუთაისის, ისე თბილისის სასულიერო სემინარიების „გაქართულება“.

კორნელი კეკელიძე განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენდა „კავკასიის სამიტროპოლიტო ოლქის“ შექმნის მიმართ. 1916 წელს გაზეთ „საქართველოში“ იგი რამდენჯერმე შეეხო ამ თემას. დასახელებულ სტატიაში კ. კეკელიძე წერდა:

„ამას წინად დეპეშამ გადმოგვცა, რომ სინოდს განუზრახავს რუსეთის ეკლესიის „სამიტროპოლიტო ოლქებად“ დაყოფა. სატახტო გაზეთები უფრო ვრცლად ეხებიან ამ პროექტის შინაარსს: მთელი რუსეთის ეკლესია იყოფა რვა სამიტროპოლიტო ოლქად, ერთ მათგანს ერქმევა „კავკასიის **სამიტროპოლიტო ოლქი**“; ესე იგი ამიერიდგან საქართველოს ეკლესიის სახელი დოკუმენტებშიც, ქალაღდზედაც, კი ჰქრება, ვინაიდგან მას ჰყლაპავს „კავკასიის სამიტროპოლიტო ოლქი“. 1906-07 წლებში, როდესაც ცნობილმა ვოსტორგოვმა ჩვენი ეკლესიის გათახსირება მოინდომა, უკეთესი საშუალება ვერ გამოძებნა მიზნის მისაღწევად და ეგრედ წოდებულ „წინასწარ კრებას“ სწორედ ასეთი პროექტი წარუდგინა. მაშინდელმა სინოდის წევრებმა ეს პროექტი უყურადღებოდ დასტოვეს, ეხლა კი, როგორც სჩანს, ვოსტორგოვს ის ადვილად გაუსაღებია. ტერმინი „საქართველოს საექსარხოსო“ თავის შინაარსით კიდევ გვაგონებდა, რომ, თუ ეხლა არა, ოდესღაც მაინც ყოფილა „საქართველოს ეკლესია“; „კავკასიის სამიტროპოლიტო ოლქმა“ კი სამუდამოდ დამარხა ეს კანონიკური და ისტორიული ფორმულა, ვინაიდგან ამ „სამიტროპოლიტოში“, რომელიც გადაიჭიმება სტავროპოლიდან აზრუმ-სპარსეთის ზღვამდე, ქართველებს და მათ ინტერესებს მეტად მცირე ალაგი ეკავებათ. ნუთუ მიტროპოლიტ პიტირიმს საქართველოს ეკლესიის გაუმჯობესობა და მისი „კანონიურ“ უფლებათა აღდგენა, რასაც ის დაბეჯითებით გვპირდებოდა, ასე ესმის? „რომელთა

ესხენ ყურნი სმენად, ისმინენ“ (კეკელიძე 1916ა; კეკელიძე 2019: 17-18).

„კავკასიის სამიტროპოლიტო ოლქის“ შექმნა კორნელი კეკელიძემ შეაფასა როგორც „უკანასკნელი აქტი საქართველოს ეკლესიის ტრადიციისა“. იგი აღშფოთებით წერდა: „ოფიციალად მტკიცდება ცნობა „კავკასიის სამიტროპოლიტოს“ შესახებ, რომელიც, მთელის მისი სიმწვავით, პირველად „საქართველომ“ აღნიშნა ჩვენში (#41). სამწუხაროდ, ჩვენმა გაზეთებმა, „სახალხო ფურცლის“ გარდა, რომელიც ყრუდ გამოეხმაურა ამ ცნობას (#512), ყურადღების ღირსად არა სცნეს ეს გარემოება. ეხლა კი ყველა დარწმუნდება, რომ ჩვენს თვალ წინ იშლება უკანასკნელი აქტი საქართველოს ეკლესიის ტრადიციისა, ის აქტი, რომელიც ამ ათიოდე წლის წინად ცნობილმა ვოსტორგოვმა შეთითხნა“ (კეკელიძე 1916ბ; კეკელიძე 2019: 24).

„რა გვმართებს ეხლა ჩვენ?“ – სვამს კითხვას ავტორი და გასაოცარი შეუპოვრობითა და უკომპრომისობით იქვე ასაბუთებს თავის პოზიციას:

„ვიდრე საკითხი საქართველოს ეკლესიის კანონიერ უფლებათა აღდგენისა ჯერ არ გადაწყვეტილა, ჩვენს საეკლესიო გარეგნულ წეს-წყობილებაში უნდა დაცულ იქმნას სტატუს ქუო: „საქართველოს საექსარხოსო“, რომელიც ჩვენთვის უშინაარსო ბგერა არ არის, არსებითად უცვლელად უნდა დარჩეს. ან რად მოსდომებია სინოდს მისი მოსპობა და გაუქმება? იქნებ იმისთვის, რომ არ იცის, რომელს სამიტროპოლიტოს მიაწეროს ჩრდილო კავკასია? ნუ დაავიწყდება, რომ მთელი თერგის ოლქი (ვლადიკავკავის ეპარქია) და კასპიის იქითა მხარე მეცხრამეტე საუკუნის ბოლომდის საქართველოს ექსარხოსს ექვემდებარებოდა, მაგრამ ამას არ გამოუწვევია „საექსარხოსო“ გაუქმება. იქნებ იმისთვის, რომ ჩვენშიაც საჭიროდ სთვლიან მიტროპოლიტის ხარისხს? ექსარხოსი დღეს-დღეო-

ბით წარმომადგენელია უძველეს ავტოკეფალურ ეკლესიისა, რომელსაც პატრიარქი განაგებდა... პირველი ჩვენი ექსარხო-სები, სამოციან წლებამდის, ევსევი ექსარხოხამდის, მიტრო-პოლიტის ხარისხს ატარებდენ, მაგრამ ამას არ გამოუწვევია „საქართველოს საექსარხოხოს“ გაუქმება. რა იწვევს ეხლა იმას, თუ არა პოლიტიკანობა? რავდენიც უნდოდეთ, იმდენი სამიტროპოლიტო ოლქი დაიარსონ თავისთვის, საქართვე-ლოს საექსარხოხო კი „საქართველოს საექსარხოხოდ“ უნდა დარჩეს იმ დღემდის, როდესაც მისი ბედი საბოლოოდ გა-დაწყდება. ამ მხრივ ქართველებმა უნდა ხმა აღიმადლონ ეს-ლავე: ხმა უნდა ამოიღონ მათ სახელმწიფო სათათბიროში, ხმა უნდა ამოაღებინონ მათ ვისმეს სინოდში, განსაკუთრებით მიტროპოლიტ პიტირიმს, რომელსაც, მეტი არ იქნება, მოვა-გონოთ – რას გვპირდება და რას გვაძლევს. აქაც, ადგილობ-რივ, სათანადო დეპუტაცია უნდა გაუგზავნოთ მეფის ნაცვალს და აგრეთვე ახალ ექსარხოხს, რომელიც, რამდენადაც ვიცით, „საქართველოს საექსარხოხოს“ გაუქმების იდეიას არ თანაუგ-რძნობს“ (კეკელიძე 1916ბ; კეკელიძე 2019: 25-27).

იმავე წელს გამოქვეყნდა კორნელი კეკელიძის კიდევ ერ-თი სტატია „საქართველოს საექსარხოხო (ისტორიულ-კანონი-ური ცნობა)“, რომელიც აგრეთვე მიეძღვნა საქართველოს ეკ-ლესიის საკითხს. აი, რას წერს ავტორი ამ სტატიაში:

„1811 წელს, ღენერალ ტორმასოვის განკარგულებით, სა-ქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობაში ძირითადი ცვლი-ლება მოხდა: კანონიერი კათალიკოზი გადაყენებულ იქმნა თავის საყდრიდგან და „საკათალიკოზო“ შეიცვალა „საექსარ-ხოხოდ“. რეფორმის ინიციატორებს აზრადა ჰქონდათ საქარ-თველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის ხსენებაც კი აღარ და-ერჩინათ, მაგრამ უნებლიედ მათ ისეთი ინსტიტუტი შემოიღეს,

რომელიც სულ სხვა მიზანს აღწევს. მართლაც და, რას ნიშნავს „ექსარხოსი“, „საექსარხოსო“?

ფილოლოგიურად თუ გავსინჯავთ, დავინახავთ, რომ „ექსარხოსი“ არის ბერძნული ლექსი (ეხარცჰოს) და აღნიშნავს უზენაესს გამგეს ისეთი ადგილისას, რომელიც განსაზღვრულ ტერიტორიის **გარეშე** იმყოფება და მის ორგანულ ნაწილს არ შეადგენს.

სამოქალაქო ტერმინი „ექსარხოსი“ ბიზანტიაში გადაიქცა საეკლესიო-კანონიურ ტერმინად; იმით აღინიშნებოდა, როგორც ესა სჩანს მეოთხე მსოფლიო კრების მეცხრე და მეჩვიდმეტე კანონებისაგან, სრულიად დამოუკიდებელი, ავტოკეფალურ საეკლესიო ოლქის უფროსი, რომელსაც, ძველი ქართული მწერლობით, **კათალიკოზი** ეწოდებოდა, ხოლო ბიზანტიაში, საეკლესიო ტერმინოლოგიის შემუშავების შემდეგ, – **პატრიარქი**.

შემდგომ საუკუნოებში „ექსარხოსებად“ აღმოსავლეთში იწოდებოდნენ ის მღვდელ-მთავრები, რომლებიც დროებით განაგებდნენ „დაქვრივებულ“ ავტოკეფალურ კათედრას. კერძოდ, რუსეთის ეკლესიაში „ექსარხოსი“ ესმოდათ, როგორც „დროებით მცველი“ დაქვრივებულ საპატრიარქო კათედრისა.

ამნაირად, ფილოლოგიურ, კანონიურ და ისტორიულ თვალსაზრისით „ექსარხოსი“ აღნიშნავს უზენაეს გამგეს ავტოკეფალურ ოლქისას, რომელიც მეორე ოლქის გარეშე იმყოფება და მის ორგანულ ნაწილს არ შეადგენს. მაშასადამე, ტერმინი „საქართველოს საექსარხოსო“ თვით რუსების მიერ შემოღებული არგუმენტია ჩვენი ეკლესიის ავტოკეფალობისა: ის გვეუბნება, რომ საქართველოს ეკლესიის ინკორპორაცია ჯერ არ მომხდარა, ის დღესაც დამოუკიდებელი საპატრიარქოა, მხოლოდ მას, როგორც „დაქვრივებულს“, დროებით რუსეთის „ექსარხოსი“ განაგებს.

რასაკვირველია, ღენერალ ტორმასოვს, როდესაც ასეთ სახელს იგონებდა, სულ სხვა ჰქონდა აზრად, მაგრამ ჩვენ კი, ვინაიდან მას საეკლესიო ისტორიისა და კანონების არა გაეგებოდა რა, მეტი საბუთი მოგვცა ჩვენი პრეტენზიების გასამართლებლად. ტორმასოვის უნებლიეთი შეცდომა შეიგნეს ვოსტორგოვმა და სინოდის დღევანდელმა წევრებმა და მონდომეს იმის გამოკეთება: როგორც ვიცით, იმათ განუზრახავთ „საქართველოს საექსარხოსოს“ გაუქმება და მის მაგიერ „კავკასიის სამიტროპოლიტო ოლქის“ შემოღება. ამ ოლქის მეოხებით მოხდება ჩვენი ეკლესიის ინკორპორაცია და მისი დღევანდელი სახის წარყვანა. აქედგან ცხადია, რამდენად საჭიროა დროებით, სანამ ჩვენი ეკლესიის კანონიურ უფლებათა აღდგენის საკითხი არ გადაწყვეტილა, არსებულ ინსტიტუტის – „საექსარხოსოს“ დაცვა და შენარჩუნება“ (კეკელიძე 1916გ; კეკელიძე 2019: 28-31). აღნიშნული საგაზეთო პუბლიკაციებითა და ზოგადად იმ პერიოდში განეული თავდაუზოგავი ბრძოლით კორნელი კეკელიძემ სხვა ქართველ მეცნიერებთან (ალ. ცაგარელი, ალ. ხახანაშვილი, ნ. მარი) ერთად მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის საქმეში.

კორნელი კეკელიძის პატრიორიზმის, მაღალი სახელმწიფოებრივი ცნობიერებისა და მოქალაქეობრივი პრინციპულობის გამოხატულებაა მისი საგაზეთო სტატიები ე. წ. „სოხუმის საეკლესიო ოლქის“ გამოყოფის საკითხებზე. სტატიაში „ახალი სიურპრიზი“ კორნელი კეკელიძე წერდა:

„რუსეთში ბოლო ხანს თავი წამოჰყო საეკლესიო საკითხმა, სინოდის მესვეურნი გრძნობენ, რომ იმათ, ნებისთ თუ უნებლიედ, ანგარიში უნდა გაუწიონ ქართულ საეკლესიო საკითხსაც და გარკვეული ფიზიონომია მისცენ მას.

სწორედ ამისთვის მოინდომეს ამას წინად რაღაც „კავკასიის სამიტროპოლიტო ოლქი“, რომელშიაც ჩვენს ეკლესიას ყოველივე ფიზიონომია უნდა დაეკარგა. მართალია, დროზე გამოთქმულმა გულისწყრომამ ეს ხიფათი თავიდან აგვაშორა, მაგრამ ჩვენს კეთილმყოფელებს ეხლა ახალი სიურპრიზი დაუმზადებიათ ჩვენთვის: სინოდის ერთ-ერთ კომისიას, მიტროპოლიტ პიტირიმის თავმჯდომარეობით, განუზრახავს საექსარხოსოდან გამოჰყოს სოხუმის ოლქი და მისი „არა ქართული“ სამრევლოები მიაწეროს შავი ზღვის ეპარქიას, რომელსაც ახლად ჰქმნიან“ (კეკელიძე 1916დ; კეკელიძე 2019: 32).

სტატიაში დანვრილებითაა გადმოცემული სოხუმის ეპარქიის შექმნის ისტორია, მიზანდასახულობა და მოსალოდნელი შედეგები:

„1885 წელს დაარსდა სოხუმის ეპარქია, რომელიც ამდენ ხანს საქართველოს საექსარხოსოში შედიოდა. ამ ეპარქიას შეადგენენ სოხუმის ოლქი და შავი ზღვის გუბერნია. შავი ზღვის გუბერნიაში, სადაც მეხუთე-მეექვსე საუკუნოებში ეგრედ წოდებული ზიქპიის (სიკცპი) ანუ, ქართული გამოთქმით, ჭიქეთის სამიტროპოლიტო არსებობდა, ქართული ელემენტი წინადაც და ეხლაც შემთხვევით მოვლენას წარმოადგენდა და წარმოადგენს; ამიტომ ამ გუბერნიის გამოყოფვა საექსარხოსოდან ჩვენთვის საყურადღებოს არას წარმოადგენს. სულ სხვაა სოხუმის ოლქი.

პროექტი სოხუმის ეპარქიის გამოყოფვისა არა ახალი, – ძველია; ჯერ კიდევ 1906 წელს დააკანონა ცნობილმა ვოსტორგოვმა, რომ საქართველოს ეკლესიას, თუ ასეთი ეკლესია ოფიციალად ოდესმე ცნობილი იქმნება, უნდა ჩამოშორდეს სოხუმის ოლქი და იმისაგან ახალი, დამოუკიდებელი, ეპარქია შედგეს, რომელსაც ქ. ბათომიც უნდა მიენეროსო“ (კეკელიძე 1916დ; კეკელიძე 2019: 33-34).

სინოდის ხელმძღვანელობის ამ გადაწყვეტილებაში კორნელი კეკელიძე აშკარად ხედავს რუსიფიკატორული პოლიტიკის შორს გამიზნულ გეგმებს და საკითხს ამგვარად სვამს: „განა შესაძლოა აფხაზების ქართველებისაგან ჩამოშორება? ეს ხომ ჩვენი ისტორიის საფუძვლის უარყოფა იქნებოდა!“ (კეკელიძე 1916დ; კეკელიძე 2019: 36).

კორნელი კეკელიძის სიტყვით, „ახალი პროექტით სოხუმის ეპარქიის „წმიდა ქართული“ (чисто грузинские) სამრევლოები ისევ საექსარხოზოში უნდა დარჩეს, მაგრამ საკითხი ისაა, რას ჰგულისხმობს პროექტი „წმიდა ქართულ“ სამრევლოებად? 1910 წლის ვრცელი „კავკასიის კალენდარი“ სოხუმის ოლქში შემდეგ მართლმადიდებელ ეროვნებათ უჩვენებს! რუსებს 3648 სული, აფხაზებს 37 976 (ამათგან ქრისტიანებად მხოლოდ 20 777 სული ითვლება), ბერძნებს 4079, სვანებს 170, სამურზაყანოელებს 35 516, მეგრელებს 17 346 და ქართველებს (ქართლ-კახელებს, იმერლებს და გურულებს) 6053. ამავე ეროვნებათ უჩვენებს თავის ანგარიშში სოხუმის ეპარქიის რუსის ეპისკოპოზი არსენი და ჩვენი მეგობარი ვოსტორგოვი. როგორც ვხედავთ ოფიციალი წყაროები არამც თუ აფხაზებს, მეგრელებსაც, სამურზაყანოელებსაც და სვანებსაც არა სცნობენ ქართველი მოდგმის ერებად. ვოსტორგოვი თავის პროექტში იმეორებს სოხუმის ოლქის უფროსის თანაშემწის, ვილაცა ზენჩენკოს სიტყვებს და ამბობს: „სამურზაყანოელები იგივე აფხაზებია“, რომელთაც არავითარი ერთობა ქართველებთან არა აქვთო. განა დიდი ხანია მას შემდეგ, რაც ვოსტორგოვი და მისი დამქაშები (სამწუხაროდ ქართული წრეებიდან) წარბეუხრელად უარჰყოფდენ მეგრელთა ქართველობას და აშორდიები მათთვის ახალ ანბანს და მწერლობას ჰქმნიდენ? ყველა ამის შემდეგ რა გასაკვირველი იქნება, თუ ახალი პროექტი სოხუმის ოლქის „წმინდა ქართულ“ სამრევლოებში არც ერთ ამ „ეროვნებას“ არ ჩარიცხავს და ამერ-იმერთა ამარა

დასტოვებს მათ?! მაგრამ, ნუ თუ იმ პასუხის შემდეგ, რომელიც პროფ. **ნ. მარმა** გასცა ვოსტორგოვს, კიდევ ვინმე გაბედავს მეგრელების ქართველობა უარყოს? არამც თუ მეგრელები, ენათმეცნიერებამ გამოიკვლია, რომ აფხაზებიც ქართველთა მოდგმის, იაფეტურ შტოის, ხალხია. ეთნოგრაფიული და ლინგვისტური ნათესაობაც რომ არ იყოს, განა შესაძლოა აფხაზების ქართველებისაგან ჩამოშორება? ეს ხომ ჩვენი ისტორიის საფუძვლის უარისყოფა იქნებოდა! აფხაზეთი და საქართველო ისტორიულად ისე არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულნი, რომ მათი გათიშვა წარმოუდგენელია. იყო დრო, როდესაც აფხაზებს დასავლეთი საქართველო ლაზიკად ჰნათლავდა; იყო ისეთი დროც, დაახლოვებით მერვე საუკუნედან, როდესაც „აფხაზეთი“ საეთნოგრაფიო ტერმინიდან პოლიტიკურ ცნებად გარდაიქცა და მთელს დასავლეთ საქართველოს აღნიშნავდა. აქ, აფხაზეთში, საფუძველი ჩაიყარა საქართველოს პოლიტიკურად გაერთიანებისა, გაძლიერებისა და აღყვავებისა. აგეთივე მტკიცე და შეურყეველი იყო საეკლესიო ერთობაც აფხაზეთსა და საქართველოს შორის. უკვე მერვე საუკუნიდან აფხაზეთში ფეხს იკიდებს ქართული სამონასტრო ახალშენები, რომელთაც თან შემოიტანეს და გაავრცელეს ქართული საღვთისმსახურო ენა და საეკლესიო წესწყობილება, რაღაც ერთი საუკუნის განმავლობაში ქართული ქრისტიანობა ისე გაძლიერდა აქ, რომ არაბთა ბატონობის პირველ ხანებში საქართველოს ეკლესიამ სწორედ აფხაზეთში მოიბრუნა სული... 1885 წლიდან, მას შემდეგ, რაც აქ რუსის საეპისკოპოზო დაარსდა და მისიის საქმეც ქართველების ხელიდან რუსებისაში გადავიდა, ქრისტიანობას არამც თუ წინ არ წაუწევია, თანდათან სუსტდება, მიუხედავად იმისა, რომ რუსებმა საკუთარი მწერლობაც კი შეუქმნეს აფხაზებს“ (კეკელიძე 1916დ; კეკელიძე 2019: 34-38).

კორნელი კეკელიძეს თბილისის პრესის ფურცლებზე გამოჰქონდა სოხუმის ეპარქიაში წარმოქმნილი პრობლემები, რადგან შესანიშნავად ესმოდა, რომ ეს არ იყო მხოლოდ საეკლესიო პრობლემები და რომ სინოდის მესვეურთა ზრახვები საქართველოს საფრთხეს უქმნიდა. ამიტომაც სტატიის ბოლოს იგი დაბეჭდვით იმეორებდა: „სოხუმის ეპარქია საქართველოს საკათალიკოზოს ისტორიულ საკუთრებას და განუკვეთელ ნაწილს შეადგენდა და შეადგენს; მაშასადამე მისი საქართველოს ეკლესიის სხეულისაგან ჩამოჭრა იქნება ახალი აქტი ძალმომრეობისა, რომელიც კატეგორიულად დაგმობილია მესამე მსოფლიო კრების მერვე კანონით. დღეს სოხუმის ოლქში გამოჰყოფვენ „არაქართულ“ სამრევლოებს, ხვალ თბილისის გუბერნიაში მოსძებნიან ასეთ სამრევლოებს, ზეგ სხვაგან, ასე რომ ბოლოს და ბოლოს საქართველოს ეკლესია დაემსგავსება რტომეჭრილ და შეკვეცილ ხეს და საქართველოს საეკლესიო საკითხიც სულ უბრალოდ გადასწყდება. ყველა ვალდებული ვართ ხმა ამოვიღოთ ამის წინააღმდეგ, განსაკუთრებით ხმის ამაღლება ჰმართებთ სოხუმის ოლქსა და მის შეგნებულ ელემენტებს“ (კეკელიძე 1916დ; კეკელიძე 2019: 38-39). დღევანდელი გადასახედიდან აფხაზეთის საეკლესიო საკითხების შესახებ კორნელი კეკელიძის პოზიცია კიდევ უფრო მძაფრად აღიქმება.

სოხუმის ეპარქიის გადარჩენისა და, საერთოდ, საქართველოს ეკლესიის მთელი რიგი პრობლემების მოგვარების ერთ-ერთ გზად მეცნიერი მიიჩნევდა ეკლესიის წარმომადგენლობის ჩართვას ნიკო ნიკოლაძის ინიციატივით ჩამოყალიბებულ „კულტურულ-განმანათლებელ საზოგადოებათა კავშირში“.

„საეკლესიო საკითხი თავის-თავად, პრინციპიულად, განაერთი საჭირობოროტო კულტურულ საკითხთაგანი არაა დღეს ჩვენში? – წერდა კორნელი კეკელიძე სტატიაში „მცირე შენიშ-“

ვნა“, – საქართველოს ეკლესიის კანონიურ უფლებათა აღდგენის და მისი გამოცოცხლების საკითხი დღეს მართოდ მღვდლების საკითხად ვეღარ ჩაითვლება, ის გარდაიქცა ქართულ ეროვნულ საკითხად... აი, დღესაც უშიშვლნიათ ხმალი, რათა ჩვენი ეკლესიის სხეულიდან სოხუმის ოლქი ჩამოსჭრან. არავინ ამის შესახებ კრინტს არა სძრავს, გარდა გაზეთ „საქართველოისა“, რომლის იერემიადა რჩება „ხმად მღალადებელისა უდაბნოსა შინა“. რათა? იმიტომ რომ ჩვენ არა გვაქვს ისეთი ორგანო, რომელიც ქართველ ერის საერთო აზრის და მისწრაფების გამომხატველი იყოს ასეთ შემთხვევებში. ამნაირ ორგანოდ დღეიდან უეჭველად „კავშირი“ უნდა გახდეს ჩვენში... აი, ამიტომ ვამბობ, რომ ახალ „კავშირში“, რომელმაც უნდა გამოსატოს ქართველ ერის საერთო აზრი, საჭიროება და მისწრაფება, უნდა გვესმოდეს მკაფიოდ **ქართულ ეკლესიის** ხმაც, არა როგორც ვინრო პროფესიონალურ საზოგადოებისა გინა თუ კერძო წოდებისა, არამედ როგორც ერთგვარ კულტურულ ორგანიზაციისა, რომლის მისწრაფებანი და ინტერესები დღეს ეროვნულ ხასიათს იღებენ“ (კეკელიძე 1916; კეკელიძე 2019: 47-49).

XX საუკუნის პირველი მეოთხედის საქართველოს საეკლესიო ცხოვრების არაერთი საჭირბოროტო საკითხია დასმული აგრეთვე ამავე პერიოდის საგაზეთო სტატიებში: „საჭიროა თუ არა ქართლში საეპისკოპოსო კათედრა?“ (კეკელიძე 1916; კეკელიძე 2019: 19-23), „დიდუბის ეკლესია“ (კეკელიძე 1916; კეკელიძე 2019: 40-45), „პროვოკაცია თუ სიბეცე?“ (კეკელიძე 1916; კეკელიძე 2019: 51-58).

1917 წელს ჟურნალ „სვეტიცხოველში“, რომელიც პავლე ინგოროყვას რედაქტორობით გამოდიოდა, გამოქვეყნდა სრულიად საქართველოს 1917 წლის საეკლესიო კრებაზე კორნელი კეკელიძის მიერ წაკითხული მოხსენების ტექსტი სათაუ-

რით „ღვთის-მსახურება და სამღვდელოება“. ეს მრავალმხრივ საინტერესო ტექსტი კიდევ ერთი ნიმუშია იმისა, თუ რამდენად აინტერესებდა კორნელი კეკელიძეს საქართველოს საეკლესიო ცხოვრება და როგორი კორექტულობით ცდილობდა იგი ცალკეულ პრობლემებზე სასულიერო წრეებისა და საზოგადოების ყურადღების გამახვილებას.

მოხსენებაში კორნელი კეკელიძე გამოყოფს რამდენიმე კონკრეტულ ამოცანას, რომლებიც იმდროინდელი საღვთის-მსახურო რიტუალების შესრულებასა და სამღვდელოების გარეგნულ სახეს შეეხებოდა. სტატიის დასაწყისში ავტორი წერს:

„საქართველოს ეკლესიას, როგორც წევრს აღმოსავლეთის მართლმადიდებლობითი ეკლესიისას, აქვს მეტად რთული და ვრცელი რიტუალი, ე. ი. ღვთის-მსახურების წეს-რიგი. ჩვენი ღვთის-მსახურება იმდენად ვრცელია, რომ ძნელად თუ ვინმე მოიპოვება ისეთი, რომელმაც შესძლოს ტიბიკონისებური ლოცვა ბოლომდის მოისმინოს. დღევანდელი ტიბიკონი, რომელიც განსაზღვრავს ჩვენს ღვთის-მსახურებას, არის სამონასტრო, ის დანიშნულია ბერ-მონაზონთათვის, რომელნიც სულ სხვა პირობებში იმყოფებიან, ვიდრე ყოველდღიურ ჭირვარაში გართული და ათასგვარ ზრუნვით შეპყრობილი ადამიანი... ამისათვის საჭიროა ღვთის-მსახურება შემოკლდეს და განმარტივდეს ისე, როგორც ეს შეეფერება დღევანდელ პირობებში მყოფ მორწმუნე ადამიანის ცხოვრებას. საკითხავია, რამდენადა გვაქვს ჩვენ ასეთი განმარტივებისა და შემოკლების უფლება. როდესაც ლაპარაკია ღვთის-მსახურების და საზოგადოდ ტიბიკონის განმარტივებაზე, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ დღევანდელი ტიბიკონი სრულიად მოსპობილ იქმნეს; ის შეიძლება დარჩეს იმათთვის, ვისთვისაც დანიშნულია და ვისაც შეძლება აქვს უფრო სისრულით შეინახოს ის, სახელ-

დობრ მონასტრებში. შეიძლება შენახულ იქმნეს ის აგრეთვე საკათედრო ტაძრებში, სადაც სამღვდელთმთავრო ღვთისმსახურება სრულდება ხოლმე. რაც შეეხება სამრევლო ტაძრებს, აქ იგი შემოკლებულ უნდა იქმნეს... რასაკვირველია, რიტუალის განმარტივების საქმე მთავარმა საეკლესიო ორგანომ უნდა იკისროს... ერთად-ერთი კომპეტენტი ორგანო, რომელმაც უნდა უხელმძღვანელოს ამ საქმეს მეცნიერ-სპეციალისტთა საგანგებო კომისიის საშუალებით, არის საკათალიკოზო საბჭო“ (კეკელიძე 1917: 13-14; კეკელიძე 2019: 59-63).

ავტორი საგანგებო ყურადღებას უთმობს საღვთისმეტყველო ლიტერატურის „ყველასათვის ხელმისაწვდომი“ მხედრული ანბანით ბეჭდვის თემას.

„ერთი მთავარი საკითხთაგანია, – წერს კ. კეკელიძე, – აგრეთვე თუ რა ანბანით უნდა იბეჭდებოდეს საღვთის-მსახურო წიგნები. ჩვენს ეკლესიაში თავიდანვე მიღებულია საღვთისმსახურო წიგნების საბეჭდად ეგრედწოდებული „ხუცური“ ანბანი. ამას, რასაკვირველია, თავისი ისტორიული მიზეზი აქვს. პირვანდელი უძველესი ანბანი ქართული მწერლობისა, როგორც ეხლა დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს ქართულ პალეოგრაფიაში, არის „ხუცური“, რომლიდანაც თანდათანობით მხედრული განვითარდა. პირველად „ხუცური“ ანბანით იწერებოდა არა თუ საღმრთო და საეკლესიო წიგნები, არამედ საერო ხასიათის ნაწარმოებნიც. მხედრულის გაბატონების შემდეგ „ხუცური“ საეკლესიო ანბანად დარჩა, თუმცა, უნდა ვსთქვათ, მეთვრამეტე საუკუნეში უკვე საეკლესიო წიგნების წერაც იწყეს მხედრული ანბანით. თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ხუცური დღეს ყველასათვის ხელმისაწვდომი არაა და მხედრულთან შედარებით უფრო ძნელი საკითხავია, ვალიაროთ, რომ არავითარ საჭიროებას არ წარმოადგენს საღვთის-მსახურო წიგნების ხუცურად ბეჭდვა და დროა ეკლესია-

შიაც მხედრული ანბანი შემოვიღოთ ხმარებაში... საღვთის-მსახურო წიგნების გამოცემის დროს უნდა მიექცეს აგრეთვე ყურადღება ზოგიერთ მეტად დაძველებულ ფრაზებისა და წინადადებათა განმარტივებას და თანამედროულად და უფრო გასაგებად გადმოკეთებას. თვით ლიტურდიის წესში ჩვენ ვხვდებით ისეთ ადგილებს, რომელთა გაგება მეტად ძნელია არამც თუ უბრალო მსმენელისათვის, არამედ ცოტად თუ ბევრად ძველს მწერლობაში დახელოვნებულისთვისაც... ეს საქმეც, რასაკვირველია, იმავე საკათოლიკოზო საბჭოს კომპეტენციას უნდა მიენდოს“ (კეკელიძე 1917: 14; კეკელიძე 2019: 63-65).

ამავე მოხსენებაში არის პასაჟები, რომლებშიც კორნელი კეკელიძე საქართველოს ეკლესიის მესვეურთ ურჩევს, არ გაიზიარონ რუსეთის ეკლესიაში დამკვიდრებული ტრადიციები – საეკლესიო წიგნების გამოცემის პრაქტიკა, ერთი მხრივ („ბევრი მორწმუნე ქართველი იქნება ისეთი, რომელსაც საეკლესიო წიგნების წაკითხვა სწყურია, მაგრამ „ხუცურის“ უცოდინარობა უშლის ხელს. რათ უნდა დაუხშოთ მას კარი მაღალ პოეზიით და გრძნობით აღსავსე სალაროისა? უნდა გვახსოვდეს, რომ ამგვარ მოვლენას ადგილი აქვს მხოლოდ საქართველოს ეკლესიაში და აგრეთვე რუსეთისაში, სადაც საეკლესიო წიგნები „სლავური“ ანბანით იბეჭდება; სხვა ეკლესიებში კი, მაგალითად საბერძნეთისაში, სომხებისაში, – ყველგან ერთი და იგივე ანბანი არის ხმარებაში“ – კეკელიძე 1917: 14; კეკელიძე 2019: 64), და, მეორე მხრივ, რუსი სამღვდელოების ჩაცმულობის სტილი („ერთ-ერთი მთავარი მორიგ საკითხთაგანია აგრეთვე ჩვენი სამღვდელოების ჩაცმულობა. სამღვდელოება თავისი განსაკუთრებული ტანისამოსით განსხვავებული და გამოთიშულია დღეს თავის სამწყსოისაგან. სამღვდელოების ეს ჩაცმულობა, ანაფორა-კაბები გამომუშავდა განსაკუთრე-

ბით აღმოსავლეთის ეკლესიაში, უფრო კი რუსეთში, სადაც თითქმის ყველა წოდებას და ყოველგვარ პროფესიას თავისი ფორმა ჰქონდა მიჩემებული. დასავლეთ ევროპაში ეს ასე არ არის. იქ არამცთუ ადგილობრივი მღვდელმსახურნი, არამედ მართლმადიდებელი სამღვდლოებაც ჩვეულებრივს საერო ტანისამოსს ატარებს ხოლმე“ – კეკელიძე 1917: 14; კეკელიძე 2019: 65-66).

ტექსტს ერთვის ძირითადი დებულებები:

„1) საჭიროა ჩვენი ღვთის-მსახურება განმარტივდეს, ცხოვრებას დაუახლოვდეს და, შეძლებისდაგვარად, შინაარსით და ფრაზეოლოგიით, საშვალო მლოცველ-მორწმუნეთათვის გასაგები იყოს. ამის მოსაგვარებლად საკათოლიკოზო საბჭოსთან უნდა დაარსდეს განსაკუთრებული „საღვთის-მსახურო კომისია“.

2) საღვთო და საეკლესიო წიგნების საბეჭდავად უნდა შემოღებულ იქმნეს მხედრული ანბანი, ვინაიდან ამ შემთხვევაში ეს წიგნები ფართო მასისთვის უფრო ხელმისაწვდომი იქნება.

3) კრებულის წევრთათვის სავალდებულო არ უნდა იყოს ეკლესიის გარეშე ანაფორის ტარება: სურვილისამებრ მათ შეუძლიათ საერო ტანისამოსი ატარონ.

4) მათთვის არც გრძელი თმებისა და წვერის ტარება უნდა იყოს სავალდებულო, ესეც კერძო სურვილზე უნდა იყოს დამოკიდებული“ (კეკელიძე 1917: 16; კეკელიძე 2019: 71-72).

ას წელზე მეტი გავიდა კორნელი კეკელიძის ამ სტატიების გამოქვეყნებიდან, მაგრამ მათში წამოჭრილი პრობლემები დღესაც არ კარგავს აქტუალურობას. ვფიქრობთ, ამ ტექსტების საზოგადოებისათვის შეხსენება და სამეცნიერო მიმოქცევაში დაბრუნება კიდევ ერთ საგულისხმო შტრიხს შემატებს დიდი მეცნიერის მოქალაქეობრივ პორტრეტს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. გრიგოლაშვილი 2018: გრიგოლაშვილი ლ. *კოხნედი კეკელიძე – დედაბოძი პიხვედი ქაითუდი უნივერსიტეტისა*. // ლ. გრიგოლაშვილი. *დიგეხაგუხუდი კონცეპტები და სხვა*. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა. 2018.
2. კეკელიძე 1915: *ქაითვედი* [კეკელიძე, კორნელი]. *მცხეთობა*. გაზ. „საქართველო“, 1.X, 1915, №106.
3. კეკელიძე 1916ა: *მეგობახი* [კეკელიძე, კორნელი]. *ხოგოხ აუმჯობესებენ საქაითვედოს ეკდესიის მდგომარეობას*. გაზ. „საქართველო“, 23.II, 1916, №41.
4. კეკელიძე 1916ბ: კეკელიძე კ. *„კავკასიის სამიტროპოლიტო ოლქი“*. გაზ. „საქართველო“, 5.III, 1916, №51.
5. კეკელიძე 1916გ: კეკელიძე კ. *„საქართველოს საექსარხოსო“* (ისტორიულ-კანონიური ცნობა). გაზ. „საქართველო“, 10.III, 1916, №55.
6. კეკელიძე 1916დ: *-ნედი* [კეკელიძე, კორნელი]. *ახადი სიუხპიხიზი*. გაზ. „საქართველო“, 29.III, 1916, #70.
7. კეკელიძე 1916ე: კეკელიძე კ. *მციხე შენიშვნა*. გაზ. „საქართველო“, 19.IV, 1916, №86.
8. კეკელიძე 1916ვ: კეკელიძე კ. *საჭიხოა თუ ახა ქაითდში საეპისკოპოსო კათედრა?* გაზ. „საქართველო“, 25.II, 1916, №43.
9. კეკელიძე 1916ზ: *ქართველი* [კეკელიძე, კორნელი]. *დიდუბის ეკდესია*. გაზ. „საქართველო“, 17.IV, 1916, #85.
10. კეკელიძე 1916თ: კეკელიძე კ. *პხოვოკაცია თუ სიბეცე?* (ალ. რემიზოვი და სომხების „სურფსარქისი“). გაზ. „საქართველო“, 5. VI, 1916, №124.
11. კეკელიძე 1917: კეკელიძე კ. *ღვთის-მსახუხება და სამღვედელება* (მოხსენება, წაკითხული სრულიად საქართველოს 1917 წლის საეკლესიო კრებაზე). ჟურნ. „სვეტიცხოველი“. 1917, №4 (დეკემბერი).
12. კეკელიძე 1974: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძვედი ქაითუდი დიგეხაგუხის ისტოხიიდან*. XIII. ტომი შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა სოლ. ყუბანეიშვილმა. თბილისი: „მეცნიერება“. 1974.

13. კეკელიძე 1979ა: კორნელი კეკელიძე. ბიობიბლიოგრაფია. შემდგენლები: სოლ. ყუბანეიშვილი, ე. დოლიძე. თბილისი: „მეცნიერება“. 1979.
14. კეკელიძე 1979ბ: კოხნედი კეკელიძის პიხადი აქქივის აღწეხილობა. შეადგინა რ. კავილაძემ. თბილისი: „მეცნიერება“. 1979.
15. კეკელიძე 2019: კეკელიძე კ. ათი სგაგია პეხისისთვის. შეადგინა, ბიბლიოგრაფიული ცნობები და საძიებლები დაურთო დ. მენაბდემ. თბილისი: თსუ შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. 2019.
16. პაპუაშვილი 2005: პაპუაშვილი ნ. დეკანოზ კოხნედი კეკელიძის მოხსენებები საეკლესიო კეებებზე. ჟურნ. „ზღვარი“, 2005, №1(5).

ნათელა ვაჩნაძე

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი,

საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პივედწოდებულის
სახელობის ქართული უნივერსიტეტი

ელენე გიუნაშვილი

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
გ. წეხეთის აღმოსავლეთმცოდნეობის
ინსტიტუტი/ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

კორნელი კეკელიძე და მითრაიზმისა და ქრისტიანიზმის, როგორც ორი რელიგიური სისტემის, შეპირისპირებითი ანალიზი (ისტორიოგრაფიული ნარკვევი)¹

თავისი ეპოქის უდიდეს ინტელექტუალს, ქრისტიანული მოძღვრების ისტორიის უბადლო მცოდნეს, ბატონ კორნელი კეკელიძეს მხედველობიდან არც მითრაიზმი გამოჩენია. თავის ერთ-ერთ ადრინდელ სტატიაში მეცნიერი იხილავს ამ ორი რელიგიური სისტემის ჩასახვის, ურთიერთმიმართების, მათ შორის ბრძოლის და მისი შედეგის ისტორიას საქართველოში.² ბატონი კორნელი თავადვე აღნიშნავს, „... რომ ქრისტიანობის ერთ-ერთი მძლავრი და მნიშვნელოვანი წინამორბედი, როგორც რომის იმპერიაში, ისე საქართველოში, იყო ღვთაება მითრა, რომელიც თავდაპირველად სასტიკად ებრძოდა მას, მერე კი, დამარცხების შემდეგ, თავისი მსგავსებით [მასთან], ხელს უწყობდა მის გავრცელებას იმ ქვეყნებში, სადაც ის წინათ ბატონობდა“,³ როგორც ამ მოკლე მიმოხილვიდან ჩანსო. ჩვენ კი დავძენთ: მოკლე, მაგრამ უმნიშვნელოვანესი მიმოხილვიდან, რომელსაც ყავლი ჯერაც არ გასვლია ათეულობით წლის გავლის შემდგომ და დიდძალი, მეტად მრავალფეროვანი საისტორიო წყაროს აღმოჩენის, გაანალი-

ზების და მდიდარი სამეცნიერო ლიტერატურის გაჩენის მიუხედავად როგორც ჩვენში, ისე მის საზღვრებს გარეთ.

ადამიანი, მით უფრო მეცნიერი, მკაცრად შემოსაზღვრულ დროსა და სივრცეში განიხილება. თუ ამ თვალსაზრისით მივუდგებით ბატონი კორნელის ზემოდასახელებულ სტატიას და მითრიაზმის, როგორც მრავალი ქვეყნის მეცნიერთა კვლევის საგანს, ადვილად წარმოვიდგენთ, მსოფლიოს რამდენი მეცნიერი შეეცდებოდა ეძია მისი, როგორც რელიგიური სისტემის, ჩასახვისა და განვითარების, ბრძოლისა და გამარჯვებების, ბატონობისა და საბოლოო დამარცხების გზები და მიზეზები, მაგრამ ბატონმა კორნელიმ შეარჩია რამდენიმე მეცნიერის გამოკვლევა, ხოლო ჩვენ ისლა დაგვრჩენია, მივყვით მის არჩევანს.⁴ გამოკვლევების შედეგად ცხადი გახდა, რომ „... პრეტენზია ქრისტიანობისა, რომელიც გაბედულად წამოაყენა მისმა ფუძემდებელმა: „ერთ არს ღმერთი და არავინ არს სხუა მისსა გარეშე“ (მრ. XII, 32), დიდი ხანია უარყოფილია. ისიც გამოირკვა, რომ ღმერთები გენეტიკურ კავშირში არიან ურთიერთთან. ეს თვალსაზრისი ქრისტიანობაზეც ვრცელდება. ისიც, სხვათა მსგავსად, აღმოცენებული ყოფილა... ამ ქვეყნიური ცხოვრების პირობებში და მისი კარნახით“.⁵ საუკუნეთა სიღრმეებში ჩასახული, მრავალი ათასწლეულის განმავლობაში ქრისტიანობა გავრცელებული ყოფილაო ძველ აღმოსავლეთში, დასძენს მკვლევარი, ჩამოთვლის ღმერთებს, იესო ნაზარეტელის ორეულებს, არსებულთ განსხვავებულ ადგილებსა და სხვადასხვა დროს, **მათ შორის ასახელებს მითრას**, და იმონებებს ნეტარი ავგუსტინეს სიტყვებს, რომელიც სულ სხვა მიზნით და სხვა აზრით ამბობდა: „ის, რასაც ქრისტიანულ რელიგიას უწოდებენ, არსებობდა უხსოვარი დროიდან და დაცული იყო იმ დრომდე, სანამ ქრისტე განხორციელდებოდა; მხოლოდ ამის შემდეგ უწოდეს ქეშმარიტს, უკვე არ-

სებულ რელიგიას, ქრისტიანობა“.⁶ შემდგომ ამისა ბატონი კორნელი გადადის რელიგიაზე, რომელსაც მითრიაზმი ეწოდება და რომელიც უდიდეს კონკურენციას უწევდა ქრისტიანობას IV საუკუნემდე, ანუ ამ უკანასკნელის აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში საბოლოო გამარჯვებამდე.

მითრას კულტი ერთ-ერთი უძველესია ძველ სპარსეთში (ისლამამდელ ირანში), სადაც ნაციონალური ღვთაება იყო აჰურამაზდა ან ორმუზდი, „... თითქოს ჩვენებური, ქართული არმაზი“, ბრძანებს ბატონი კორნელი და იმონებს ბატონ შალვა ამირანაშვილის ცნობილ ნაშრომს.⁷ ეს იყო ღმერთი ცისა, რომელთან ერთად სპარსელები (ირანელები) ეთაყვანებოდნენ მზისა და სინათლის ღვთაებას – მითრას, დიდად გაძლიერებულს ერთ დროს და გავრცელებულს აღმოსავლეთიდან დასავლეთის მიმართულებით სპარსეთის უძლეველი მონარქების მიერ. ბატონი კორნელი აღწერს გზას, რომელიც მითრიაზმმა განვლო ბაბილონის ქვეყნიდან (ძველი მესოპოტამიიდან, ნ. ვ., ე. გ.), სადაც დიდი ხნიდან მოყოლებული მისდევდნენ მნათობთა თაყვანისცემას, ვიდრე მცირე აზიაში დამკვიდრებამდე, სადაც მან ღრმად გაიდგა ფესვები“.⁸ პონტოს მეფეს მითრიდატს, რომელიც პირველ საუკუნეში ქრისტეს წინ რომაელებს ებრძოდა, ბედმა არ გაუღიმა, „თორემ იმას რომ გაემარჯვა ამ ბრძოლაში, მითრას რელიგია, რომლის სახელს ის ატარებდა, მთელს მაშინდელ მსოფლიოს მოედებოდა, ის ქრისტიანობის ადგილს დაიჭერდა და დღეს ევროპა, ალბათ, ისეთივე მითრიასტი იქნებოდა, როგორც ქრისტიანია“,⁹ აღნიშნავს მეცნიერი. ამას ხელი შეუწყო რომაელთა გაბატონებამ წინა აზიაში მდინარე ევფრატამდე პირველ საუკუნეში, რამაც აქ გააჩინა რომაელი ვაჭრები, ლეგიონერები, რომელთაც, სამშობლოში დაბრუნებულთ, თან მიჰქონდათ მითრას კულტი, რომელიც სწრაფად ვრცელდებოდა

ყველგან, სადაც რომაელთა ლეგიონები იდგა, თვით რომში – უძლიერესი იმპერიისა და იმდროინდელი კულტურული სამყაროს შუაგულში, საფრანგეთსა, გერმანიასა, ესპანეთში, ყველგან, დუნაის შესართავიდან ბრიტანეთამდე. ვინ, რომელი მეცნიერი არ მოაწერდა ხელს ბატონი კორნელის მიერ ხატოვნად აღწერილ სცენას: „... ისპანიაში მან (მითრას კულტმა, ნ. ვ., ე. გ.) მალე მოიპოვა ფართე პოპულარობა, იმდენად ძლიერი, რომ საშუალო საუკუნეთა ისპანიაში კუნთებდაჭიმული ტორეადორის ამონაკვნესში ჩვენ მკაფიოდ გვესმის გულისცემა მითრასი, რომელსაც ერთი ხელი ჩაუჭიდნია რბენისაგან აქაფებული ხარისათვის, მეორეთი კი სასიკვდილო ხანჯალსა სცემს მას გულში!“¹⁰ და მის დასკვნას, რომ ქრისტიანული წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეში მითრაიზმი მთელი დასავლეთ ევროპის რელიგია იყო.¹¹ რომის იმპერიაში მითრას უძღვნიდნენ მისტერიებს. XX საუკუნის ოთხმოციანი წლების დასაწყისის ევროპელი მეცნიერები თვლიდნენ, რომ მითრას თაყვანისმცემლები იყვნენ რომაელი იმპერატორები – ნერონი (Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus, 54-68 წწ.) და კომოდოსი (Commodus Lucius Aurelius, 180-192 წწ.). ბატონ კორნელის ორი მაგალითი მოაქვს: სეპტიმიოს სევეროსის დედის, იულია დომნასი, მითრას კულტის თავგამოდებული პროპაგანდისტიკა და მისი წრის, აგრეთვე, მესამე საუკუნის იმპერატორის ავრელიანეს (Lucius Domitius Aurelianus, 270-275 წწ.), რომელმაც მარსის მოედანზე აღმართა საუცხოო ტაძარი მითრას სახელობისა.¹²

IV საუკუნის დამდეგს ვითარება მკვეთრად შეიცვალა: დაიწყო დიდი განხეთქილება ამ ორი რელიგიური სისტემის – მითრაიზმისა და ქრისტიანიზმის – მომხრეებსა და მოწინააღმდეგეებს შორის. თვით კონსტანტინე დიდის ოჯახშიც კი გაიყო აზრი ამ საკითხზე, მაგრამ პროცესი ქრისტიანობის გამარ-

ჯვებით დასრულდა, თუმც ისიც ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ კვლავ გრძელდებოდა მითრას კულტის თაყვანისცემა გამარჯვებული ქრისტიანობის ხანაში, „... მითრას დიდხანს არ გაუგდია ხელიდან ის ბასრი ხმალი, რომელიც სურათებსა და ბარელიეფებზე მის განუყრელ ატრიბუტს შეადგენს.¹³ ქრისტიანული ტაძრის აგების მხოლოდ განზრახვისა და არა აღშენების გამო მითრას ტაძრის ნანგრევებზე, მოიკლა ალექსანდრიაში პატრიარქი გიორგი, მაგრამ ამგვარი ვითარება დიდხანს არ გაგრძელებულა: 387 წელს იმპერატორმა გრაციანემ მითრასტა სარწმუნოებრივ კორპორაციებს ჩამოართვა ყოველგვარი კაპიტალები და ამით საბოლოოდ შეარყია მათი ანმყო და მომავალი“.¹⁴ კითხვაზე, რამ შეუწყო ხელი ქრისტიანობის ასე ადვილად გავრცელებას, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც იმპერატორის კარმა და პოლიტიკურმა ელიტამ ირწმუნა იგი, ბატონი კორნელი ასე განმარტავს: მსგავსებამ მითრაიზმსა და ქრისტიანობას შორის, თუმც ეს მსგავსება იყო ერთ-ერთი და არა ერთადერთი მიზეზი. რაც შეეხება საზოგადოების დაბალ ფენებს, „... რომელიც ვერ ერკვეოდა ვერც ისტორიაში, ვერც მითოლოგიაში, მით უმეტეს ვერც ფილოსოფიურ-რელიგიურ სპეკულაციაში, იესო ნაზარეტელში ნაცნობი მითრა ეჩვენებოდა და ეს გარემოება უადვილებდა მას ახალ მოძღვართან მიახლოვებას“.¹⁵ ამ განმარტების შემდგომ მეცნიერი, როგორც თვითონ ბრძანებს, „ზოგად ხაზებში“ მაინც წარმოგვიდგენს ამ ორი რელიგიური სისტემის ნათესაობას, თუმც საკმაოდ ვრცლად მსჯელობს მათ შესახებ, ადარებს რა ერთმანეთს ქრისტიანული და მითრასტული თეოლოგიის, მორალისა და კულტის თვალთახედვით.

სპარსული (ირანული) მახდევანობა, რომელსაც ემყარება მითრაიზმი, დუალისტურია ისევე, როგორც ქრისტიანობა. ორთავე ორი საწყისითაა წარმოდგენილი – კეთილთა და ბო-

როტი. მითრაიზმში კეთილ საწყისს წარმოადგენს აჰურა მაზდა (ავესტური Ahura Mazda, ძველი სპარსული Ahuramazda) ან ორმუზდი (საშუალო სპარსული (ფალაური)/ Ohrmazd-/Hormizd; შდრ. ქართულ ისტორიოგრაფიაში დადასტურებული ფორმები: ურმიზდ, ურმისდ), ხოლო ბოროტს – აჰრიმანი (ავესტური Angra/Agra Mainyu). მათ შორის განუწყვეტელი ბრძოლაა. ორმუზდის მხარეზეა მისი შვილი – მითრა, აგრეთვე, კეთილი ანგელოზები – იაზატები (ავესტური yazata, ფალაური yaz(a)d), ხოლო აჰრიმანის მხარეს – დემონები და ეშმაკები. მითრა ციდან მიწაზე დაეშვა და კაცის სახე მიიღო. ქრისტიანობაში კეთილი საწყისის წარმომადგენელია „ღმერთი, მამა ყოველი ხილულის და უხილავისა, ხოლო ბოროტის – სატანა მისი დამხმარე დემონებითა და ეშმაკებით.¹⁶ სწორედ სატანა ებრძვის ღმერთს, სთესავს ბოროტებას ამქვეყნად. სწორედ მასთან საბრძოლველად მოავლინა ღმერთმა თვისი ძე, ქრისტე, კეთილ ანგელოზებთან ერთად, რომელიც, როგორც ბატონი კორნელი ბრძანებს, „პირნათლად ასრულებს თავის დანიშნულებას“.¹⁷ ადარებს რა მითრასა და იესო ქრისტეს ბიოგრაფიებს, მეცნიერი აღნიშნავს, რომ ისინი მხოლოდშობილნი არიან თავთავიანთი „უმაღლესი ღვთისა“, ანუ „ღვთისა მაღლისა“ და დაბადებას „უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა“ ითვლიან.

მითრა არის შუამავალი ღმერთსა და კაცთა შორის, ქრისტეს შესახებ ნათქვამია: „ერთ არს ღმერთი და ერთ არს შუამდგომელი ღმრთისა და კაცთა, კაცი იესო ქრისტე“ (I ტიმ. II, 5).

მითრა – შემოქმედი ქვეყნისა და კაცისა – ადამიანთა მოდგმის მხსნელია ყოველგვარი ბოროტებისგან. ქრისტიანული მოძღვრებით, ღმერთმა ხილული და უხილავი „ქვეყანა შექმნა იესო ქრისტეს მეშვეობით“ და იხსნა მოდგმა ადამიანთა ეშმაკისგან თავისი სიკვდილით ანუ სისხლდათხევით.

მითრა ასრულებს ნება-სურვილს თავისი მამის, ქრისტე კი ამბობს: „ჩემი ჭამადი არს, რათა ვყო ნება მომავლინებელისა ჩემისა და აღვასრულო საქმე მისი“ (იოანე, IV, 34). სხვაგან ამბობს: „გარდამოვხედ ზეცით არა რათა ვყო ნება ჩემი, არამედ ნება მომავლინებელისა ჩემისა მამისა“ (იოანე, VI, 38).

მითრა მზე-ღმერთია,¹⁸ სიცოცხლისა და სინათლის მომნიჭებელი, იესო ქრისტეც – „ნათელი ნათლისაგან“, „მზე სიმართლისა“, „მზე აღმოსავალი“,¹⁹ ცხოვრების მომნიჭებელი, ქვეყნად სინათლის მომფენი.

მითრა ებრძვის ბოროტების სიმბოლოს – აჰრიმანს, აგრეთვე, მის თანმხლებ დემონებს და ანადგურებს მათ ქვეყნის განკითხვისას ანუ მეორედ მოსვლის დღეს. ქრისტე ებრძვის სატანას, ნაწილობრივ ამარცხებს თავისი სიკვდილით, მაგრამ საბოლოოდ დათრგუნავს მას მეორედ მოსვლის ჟამს, „განაქარვებს გამოჩინებითა მის მოსლვისა მისისაბთა“ (II თესალ. II, 8).

შემდეგი მახასიათებელი ქრისტიანიზმისა, როგორც მისი მთავარი დოგმატისა, არის სულის უკვდავება. ავტორი დეტალურად იხილავს მითრაისტულ შეხედულებას სულის ადამიანის სხეულში ჩასახვიდან, აგრეთვე, ადამიანის სიკვდილის შემდგომ, ანუ სულის აღმოხდომიდან მის სამყოფელში – მერვე ცაზე – დაბრუნებამდე, „თუ ის წმიდა და მართალი იყო“, ²⁰ თუ არა, სულმა უნდა განვლოს შვიდი სფერო, თითოეულს აქვს თავისი კარი, რომელსაც ანგელოზნი უდგანან მცველებად. სულმა ყოველი კარის წინ უნდა წარმოთქვას მოკლედ საღმრთო იდეა, რათა მცველებმა გაატარონ შემდეგ სფეროში. თითოეულ სფეროში სული ტოვებს თავის რომელიმე ერთ თვისებას, რომელიც ამქვეყნიური ცხოვრებისას შეიძინა და განმენდილი ავა მარადიულ, უსასრულო ნათელში მერვე ცაზე, საიდანაც ის პირველად დაეშვა, ანუ ღმერთთან, და მარადი-

ულ ნეტარებას მიეცემა. ადამიანის სხეულიდან გამოსულ სულს ერთმანეთს ეცილებიან ანგელოზები და დემონები. მერვე ცაზე ასვლამდე სული წარსდგება სამსჯავროზე, მითრას წინაშე. მას სასწორზე დასდებენ. თუ კეთილმა საქმეებმა სძლია ბოროტს, სული ავა მერვე ცაზე, თუ არა, მას დაეპატრონებიან ავი სულები და აპრიმანი, რომელთაც იგი ჯოჯოხეთში მიჰყავთ, ტანჯვა-წვალებისთვის გამზადებული. „ვინ არ იცნობს ამ მოძღვრებაში ქრისტიანობის შეხედულებას ამავე საგანზე?“²¹ – კითხულობს მეცნიერი და მრავალი ქრისტიანული აპოკრიფიდან გვისახელებს ერთს: „ხილვა მაკარი მეგვიპტელისა“, რომელშიც დაწვრილებითაა გადმოცემული „მთელი ეს მოგზაურობა“ (გამოთქმა კეკელიძისეულია, ნ. ვ., ე. გ) სულისა; იქვე შენიშნული აქვს, რომ კათოლიკეებს მის დროსაც ურყევად სწამდათ სალხინებლისა ან განსანმედელის არსებობა, და ეს არა მარტოდენ მაშინ იყო, არამედ ბევრად გვიან, როგორც ეს ახალი დროის ფრანგულმა ისტორიოგრაფიამ აჩვენა. „დაუსრულებელი ნეტარება მართალი სულისა, ხოლო დაუსრულებელი ტანჯვა ბოროტისა ქვაკუთხედია ქრისტიანული დოგმატიკისა ზოგადად-ო“,²² დასძენს მკვლევარი.

მითრავინ იცის არა მხოლოდ სულის უკვდავება, არამედ ადამიანების მკვდრეთით აღდგომა და ეს მოხდება მეორედ მოსვლის დღეს, „... როდესაც ბოლო მოეღება ამ ქვეყანას, ამის მომასწავებელი იქნება ის საშინელებანი და სტიქიური უბედურებანი, რომელთაც არიმანი (ანუ აპრიმანი, ნ. ვ., ე. გ.) დაატებს ქვეყნიერებას“.²³ აი, როგორი საშინელი სურათი იხატება ქრისტეს მიერ, როდესაც საქმე ეხება მეორედ მოსვლის დღის მოახლოებას: „იქმნეს ბრძოლანი, აღსდგეს ნათესავი ნათესავსა ზედა და მეუფება მეუფებასა ზედა. და იყვნენ სიყმილნი და სრვანი და ძრვანი; მაშინ მიგცენ თქვენ ჭირსა და მოგწყვიდენ თქვენ, მაშინ სძულობდენ ურთიერთას. იყოს

მაშინ ჭირი დიდი, რომელი არა იყო დასაბამითგან სოფლისა ვიდრე აქამდე, არცაღა ყოფად არს“ (მთ. XXIV, 3-21). ყოველივე ამის მიზეზი იქნება სული ბოროტი – ანტიქრისტი. როგორი იქნება ამქვეყნიური უკანასკნელი დღე მითრას მიხედვით? მითრა ჩამოვა ამქვეყნად, მკვდრებით აღადგენს ადამიანებს, შეკრებს „... და განაცალკევებს მართლებს უმართლოთაგან“, „კეთილთ ბოროთთაგან“,²⁴ მოავლენს ზეციურ ცეცხლს, გადანვაკვს ქვეყანას, განაქარვებს ბოროტებას, შთანთქავს მის საწყისს, მის თანმხლებ დემონებს, ბოროტ ადამიანებს, ხოლო კეთილებს, ანუ მართალთ „სამარადისო, დაუსრულებელი ნეტარი ცხოვრება“ დაუნესდებათ. „ყველაფერი განმეორებულია ქრისტიანიზმშიც“,²⁵ ბრძანებს ბატონი კორნელი და თავად ჩამოთვლის რამდენიმე განმასხვავებელ ნიშანს: ადამიანთა მკვდრებით აღდგომა მეორედ მოსვლის წინ ანგელოზთა საყვირის ხმაზე ხდება, ზეციდან ქვეყნად ჩამოვა ქრისტი, იგი, ვითარცა მწყემსი აცალკევებს თხებს ცხვრებისაგან, ისე გააცალკევებს კეთილთა (respicite: მართალთა) და ბოროტთ.

ქრისტიანული და მითრისტული თეოლოგიის შესახებ მსჯელობას მოსდევს მორალური პრინციპების განხილვა. უპირველეს ყოვლისა ნათქვამია, რომ მითრისტებს ჰქონდათ ორგანიზაციული თვალსაზრისით მყარი, შეკრული საზოგადოებები, თანასწორუფლებიანობის პრინციპზე აგებული, „... უკანასკნელი მონა ისეთივე ღირებულებისა იყო, შეიძლება მეტისაც, როგორისაც უფალი“.²⁶ საზოგადოების წევრებს შორის გამოიყენებოდა მიმართვის ფორმულა: „საყვარელო ძმაო“! სიტყვა „ძმაო“ მიმართვისას ჩვეულებრივ იხმარებოდა და ხაზს უსვამდა წევრთა შორის არსებულ თანასწორობას. ქრისტიე ამბობს: „... რომელსა უნებს თქვენ შორის დიდყოფა, იყონ თქუენდა მსახურ, და რომელსა უნებს თქუენ შორის პირველყოფა, იყოს იგი თქუენდა მონა“ (მთ. XX, 26-27; მარკ. IX, 35).

მითრას მიმდევარნი, მარადიულ მზადყოფნაში ბოროტებასთან საბრძოლველად არ იღლებოდნენ, როგორც ეს შეშვენოდა ღმრთის მხედრობას, მის სულს. ასევე იყო ქრისტიან საზოგადოებებში, სადაც თითოეული წევრი ქრისტეს კეთილ მხედრად მოიაზრებოდა და დამონმებულია მოციქულის სიტყვები: „შენ უკუე ჭირი დაითმინე, ვითარცა კეთილმან მხედარმან ქრისტეს იესობსამან“ (2 ტიმ. II, 3).

მითრაიზმი თავისი მიმდევრებისგან მოითხოვს წმიდა ცხოვრებას, „უდიდეს სათნობას“, აღთქმული სიტყვის შესრულებას, გმობს სიცრუეს, რაც არა მარტოდენ მისი, არამედ ქრისტიანული მოძღვრების, მისი მორალის საფუძველთა საფუძველია. მითრაიზმი თავისი მიმდევრებისგან მოითხოვდა ლოცვას, მარხვას, თავშეკავებულ ცხოვრებას, რასაც მითრას ადეპტი ასკეტური ცხოვრებისკენ მიჰყავდა. მათ ჰქონდათ მონასტრები, ჰყავდათ ბერ-მონაზვნები. ეს ყოველივე დამახასიათებელია ქრისტიანობისთვისაც.

უფრო მეტ მსგავსებას ამ რელიგიურ სისტემათა შორის ბატონი კორნელი კულტსა და ღმრთისმსახურებაში ხედავს. მითრაისტებს ჰქონდათ თავისი ტაძრები – მითრეუმები, საზოგადოებას სათავეში ედგა ათი პირისგან შემდგარი საბჭო, რომლის ანალოგიას მეცნიერი ხედავს კათოლიკეთა დეკანატში, ქართული ეკლესიის – დეკანოზში. საზოგადოებას ჰყავდა კურატორი, სამეურნეო ნაწილის გამგე, დეფენზორი – საზოგადოების ინტერესების დამცველი იურიდიულ დაწესებულებებში.²⁷ აღნიშნული თანამდებობები ცნობილი იყო პირველყოფილ ქრისტიანულ საზოგადოებაშიც.²⁸ მითრაიზმს ჰყავდა სამღვდელთა, „... რომლის უზენაესი თანამდებობის პირს, როგორც ქრისტიანობაში, **პაპა** ეწოდებოდა“.²⁹ მითრაისტებიცა და ქრისტიანებიც დღეში სამჯერ ასრულებდნენ ტაძრებში საზოგადოებრივ ლოცვას.³⁰

მითრისტულ ტაძრებს, როგორც ქრისტიანულს, ჰქონდათ საკურთხეველი, სადაც იდგა მითრას გამოსახულება. ქანდაკების წინ ენთო ერთი ლამპარი, როგორც ეს ქრისტიანულ ტაძრებშია, ოღონდ ქრისტიანთა ტაძრის საკურთხეველში, ტრაპეზზე ასვენია ჯვარცმული ქრისტე.

ბატონი კორნელი მსგავსებას ხედავს სამღვდლოების გრძელ სამოსში, ისე როგორც ღვთისმსახურებაში, რომლის მთავარი აქტი ორივეგან საქონლის მსხვერპლშენიერვა იყო. თუ სხვაგან ეს წესი, „ალაგ-ალაგ... შემდეგში გადაგვარდა, საქართველოში უკანასკნელ დრომდე ძალაში იყო“-ო,³¹ დასძენს მკვლევარი. ეს წესი ქრისტიანობაში დღემდე შემორჩა. მითრისტულ ღვთისმსახურებას ახლავს მუსიკა და გალობა, რაც ესოდენ დამახასიათებელია ქრისტიანული ღვთისმსახურებისათვის. და ბოლოს, ყველაზე საზეიმო მომენტი ორთავე სისტემის ღვთისმსახურებაში: მითრისტულისთვის იყო ის წუთები, როდესაც გადასწევდნენ ფარდას და გამოჩნდებოდა მითრას გამოსახულება, ქრისტიანულისთვის კი – როდესაც გადაინეოდა საკურთხეველის ფარდა, გაიღებოდა კარი და გამოჩნდებოდა ტრაპეზზე დასვენებული ქრისტე გარდამოხსნისა და ჯვარის სახით.

მითრისტებისთვის, როგორც ქრისტიანებისთვის, კვირა იყო ლოცვის დღე. მიბრუნებულნი პირით აღმოსავლეთისკენ, ხელებაპყრობილნი, მზეს „შესთხოვდნენ ...შენყალებას და დახმარებას“. პირით მზისკენ მიქცევა და უფლისთვის შეწყალების შეთხოვნა ქრისტიანთათვის ჩვეული რამ იყო.

მითრისტებს ჰქონდათ „ცხების“ შვიდი საფეხური, ქრისტიანთა „შვიდი საიდუმლოს“ დარად, აგრეთვე, „წმიდა ტრაპეზი“, რომლის დროსაც წყლითნარევი ღვინით და პურით აზიარებდნენ თავიანთ მიმდევრებს. რომელი ქრისტიანი არ შეიცნობს ამ აქტში მსგავსებას ქრისტესთან მისტიური ზიარების?!

სწორედ ზიარებით უერთდებოდნენ მითრასტები მითრას, ისევე, როგორც ქრისტიანები – ქრისტეს. როგორც ერთნი, ისე მეორენი თვლიდნენ, რომ ზიარებით მოიპოვებდნენ უკვდავებას. ზიარების აქტს წინ უსწრებდა მარხვა: მარხულობდნენ როგორც ერთნი, ისე – მეორენი.

როგორც მითრასტა, ისე ქრისტიანთა საზოგადოებაში შესვლას წინ უსწრებდა განათვლა, ანუ ყოველგვარი სიბილწისგან განწმენდა. ბატონი კორნელი ამ წესშიც საოცარ მსგავსებას ხედავს: ნათლისღების რიტუალი იქაც და აქაც თითქმის იდენტურია.

ნათლისღების აქტს მოჰყვება მირონცხება – საიდუმლო ნიშნის გამოსახვა განწმენდილის შუბლზე. როგორც მითრასტებთან, ისე ქრისტიანებთან მირონცხება ახლადმონათლულის სულიერი აღორძინებისთვის ტარდება. ბატონი კორნელის დასკვნით, იმდენად დიდი იყო მსგავსება ამ ორი რელიგიის კულტისა, რომ ქრისტიანობის აპოლოგეტები იძულებულნი იყვნენ განემარტად და გაემართლებინათ კიდეც ამგვარი მსგავსება. საამისოდ მოტანილია III საუკუნის აპოლოგეტის ტერტულიანეს სიტყვები: „ეშმაკი აიძულებს მწვალებლებს, როდესაც ისინი თავიანთ ცრუ ღმერთებს თაყვანსა სცემენ, მიჰბადონ ჩვენ წმიდასა და საღმრთო წესებს, ის უკარნახებს მითრას მხედრობას გამოისახონ შუბლზე ნიშანი“.³²

სტატიაში კულტის განხილვას მოსდევს პარალელური ბიოგრაფიები, ცხადია, მითრასა და ქრისტესი. რასაკვირველია, თითოეულის ბიოგრაფია ეფუძნება მათი მიმდევრების წარმოდგენებს ამ საკითხზე, გადმოცემულს მათსავე შექმნილ წერილობით წყაროებში. როგორია ეს წარმოდგენები? მითრას კლავს „გამძვინვარებულ ხარს“, მეტად საშიშს ადამიანთათვის, გადმოადენს კლდიდან წყალს და წყურვილისგან იხსნის ადამიანს, აგრეთვე, გადაარჩენს წარღვნისა და ცეცხლისგან.

ეს ყველაფერი აღიბეჭდა ქრისტეს ბიოგრაფიაში – მან დათრგუნა „მხეცი მძვინვარე“, ანუ ეშმაკი, ვეშაპი ზღვისა,³³ იგია „კლდე მყარი“, „წყარო ცხოვრებისა“, მას ევედრებიან მიმდევრები, რათა იხსნას ისინი წარღვნისა და ყოვლის შემმუსვრელი ცეცხლისგან.

მითრა არის მწყემსი, ისევე, როგორც ქრისტე, რომელიც ამბობს: „მე ვარ მწყემსი და სულსა ჩემსა დავსდებ ცხოვართათვის“ (იოანე X, II, 15);¹ ან კიდევ: „ისმინოს ხმისა ჩემისა და საძოვარი პოვოს“ (ინ. X, 9).² „ქრისტიანული სიმბოლიკა წარმოგვიდგენს ქრისტეს როგორც მწყემსს, რომელსაც კომბალი უკავია ხელში, ცხვრის ფარას აძოვებს და ერთი ბატკანი ბეჭბე გაუდვია“,³⁴ წერს მეცნიერი.

როდესაც დამთავრდა ქვეყნად მოღვაწეობის ჟამი, მითრამ გამოსათხოვარი ვახშამი გაუმართა მეგობრებს. ასევე ქრისტემ, თავისი მოღვაწეობის დასასრულს გამართა ტრაპები მოწაფეებისთვის და შემდეგი სიტყვებით მიმართა: „თქვენ ჩემი მეგობრები ხართ, ამას ჰყოფდით ჩემდა მოსაგონებლად“-ო.

დასრულდება მითრას მოღვაწეობა ამქვეყნად, იგი ამაღლდება ზეცად, მაგრამ დადგება უკანასკნელი დღე – ჟამი განკითხვისა – და გასამართლდებიან ადამიანები. ასევეა ქრისტიანობაშიც: ქრისტე ამაღლდება ზეცად, იქიდან ზრუნავს ადამიანებზე, მაგრამ აქაც დადგება ჟამი განკითხვისა, ის კვლავ, უკვე მეორედ, მოვა ამქვეყნად და გაასამართლებს მათ. ცხადია, დიდია მსგავსება.

ამის შემდგომ ბატონი კორნელი გადმოგვცემს ქრისტეს ბიოგრაფიის ძალზე მნიშვნელოვან ეპიზოდს – შობას – სახა-

¹ ვფიქრობთ, კორექტურული შეცდომაა. უნდა იყოს: (იოანე, X, 11, 25), სადაც უკანასკნელი ორი რიცხვი აღნიშნავს მუხლებს.

² უნდა იყოს: (იოანე, X, 9).

რების მიხედვით, რომელმაც გამოხატულება ჰპოვა ერთადერთ უდიდეს ქრისტიანულ დღესასწაულში. ქრისტე იშვა გამოქვაბულში, რომელშიც მწყემსები ავდარში ცხვარს აფარებდნენ. მისი შობა წმიდა ანგელოზებმა იმავე ღამეს ახარეს მინდორში მწყემსებს, აგრეთვე, აღმოსავლეთში, სპარსეთში ვარსკვლავთმრიცხველებს და „... მოგონი აღმოსავალით მოვიდეს“ (მათე 2,1) ჰურიასტანს,³⁵ თაყვანს სცემენ ბავშვს, ვითარცა მეფეს და დიდძალ ძვირფას ძღვენს მიართმევენ. „ყველაფერი ეს ისეთი ამბავია, რომლის მეცნიერული გამართლება შეუძლებელია“,³⁶ აღნიშნავს მეცნიერი.

კითხვაზე, თუ რას წარმოადგენს ქრისტეს „შობა“ (ამ სიტყვას მკვლევარი ბრჭყალებში სვამს, ნ. ვ., ე. გ.), პასუხი ასეთია: ეს არის მიბაძვა მზის ღვთაების დაბადების დღესასწაულისა, რადგან ამ რიცხვიდან დღე მატულობს, მზე მეტ სინათლეს და სითბოს გამოსცემს. ეს დღეა 25 დეკემბერი, იულიუსის კალენდრით მზის დაბადების დღე. ამავე დღეს დიდი ზეიმით დღესასწაულობდნენ ქრისტეს დაბადებას რომში. რაც შეეხება აღმოსავლურ ქრისტიანულ ქვეყნებს, ისინი ქრისტეს დაბადებას აღნიშნავდნენ ჯერ 6 იანვარს, შემდგომ – 25 დეკემბერს. ავტორის მსჯელობით, ასეთი დამთხვევა შემთხვევითი შეუძლებელია იყოს: ქრისტეს ხომ მზე უწოდეს, მითრას გავლენით, „მზე სიმართლისა“ (შდრ. კომენტარი N19), თავად მითრას – „ღმერთი უძლეველი მზისა“, რომლის დაბადებას, სხვა ღმერთებთან ერთად, სწორედ 25 დეკემბერს დღესასწაულობდნენ. მაშასადამე, ეს დღეა მიჩნეული მითრას, ქრისტეს და ისტორიულად ცნობილი ყველა ღმერთის დღედ, აღნიშნავს ავტორი. „თვით ქრისტიანობის იდეოლოგიური მებაირახტრენი არ მალავდნენ, რომ ქრისტეს შობის დღესასწაული მათ მიერ დაკავშირებულია მზის მოქცევასთან“,³⁷ ნათქვამია სტატიაში. ეს აზრი განმტკიცებულია ამონარიდებით **გჩიგოღ ნასეღის** და

ავვისტინე აფიკანელის თხზულებებიდან.³⁸ განსაკუთრებით ხაზგასმულია, რომ მითრაც, ქრისტეს მსგავსად, დაიბადა ქალწულისგან, გამოქვაბულში და მასაც მიერთვა ძღვენი ისევე, როგორც ქრისტეს.

იბადება კიდევ ერთი შეკითხვა: როგორ მოხდა მითრაიზმის, III საუკუნეში რომის იმპერიის ოფიციალური სახელმწიფო რელიგიის დამარცხება ქრისტიანიზმის მიერ?! ისინი ხომ გამამაგებით ებრძოდნენ ურთიერთ მსოფლიოში ბატონობისთვის?! და პასუხმაც არ დააყოვნა. გაირკვა, რომ მითრაიზმი კი არა, ქრისტიანიზმი „... უფრო შეეგუა ელინურ ფილოსოფიას და უფრო ხელმისაწვდომი გახდა ელინიზაციისთვის, ვიდრე მითრაიზმი“. ასეთი იყო აზრი არა მხოლოდ ბატონი კორნელის, არამედ იმ დროის საერთაშორისო სარბიელზე მოღვაწე მეცნიერთა, როდესაც ეს სტატია იწერებოდა.

ბოლოს, ბატონი კორნელი აშუქებს მეტად საინტერესო საკითხს, ძალზე მნიშვნელოვანს არა მხოლოდ ჩვენთვის, არამედ საერთაშორისო სამეცნიერო საზოგადოებისთვის: იცნობდნენ თუ არა, და თუ იცნობდნენ რამდენად, ძველ საქართველოში, ანუ ქრისტიანობამდელში მითრაიზმს? მკვლევარს ეჭვი არც კი ეპარება იმაში, რომ ქრისტიანობამდელი ქართველები არამც თუ იცნობდნენ ამ რელიგიას, არამედ პოპულარულიც იყო იგი, რასაც ხელს უწყობდა ამ ქვეყნის ადგილმდებარეობა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის. როგორ შეიძლებოდა მცირე აზიის ქვეყნებთან ესოდენ მჭიდრო კავშირში მყოფი საქართველო ამ თვალსაზრისით სრულიად მოწყვეტოდა აღმოსავლეთს?! მეორე მხრივ, გასათვალისწინებლად მიაჩნია ის გარემოება, რომ აპურამაზდას რელიგია, უკვე მეცნიერულად გათანაბრებული არმაზთან, ხომ სახელმწიფო რელიგიად იყო აღიარებული ჩვენში?! განსაკუთრებით ეს სასანელთა ხანას შეეხება. ის, რომ „... მითრაიზმის წესები, ჩვეულება-

ნი და კულტის მოვლენანი, რომელნიც გადანაშთის სახით დღემდეც კი შემონახულან საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში“,³⁹ სტატიის ავტორს აღნიშნული რელიგიის პოპულარობის დასტურად მიაჩნია, ეყრდნობა რა ბატონ სერგი მაკალათიას მიერ შეკრებილ ცოცხალ ეთნოგრაფიულ მასალას და მასზე დამყარებულ გამოკვლევებს, დღემდე კლასიკად მიჩნეულს, იმონებებს, მაგრამ თავად მასალას არ იხილავს – თხრობას სულ სხვა მიმართულებით წარმართავს. იმონებებს რა „ქართლის ცხოვრების“ შესაბამის ადგილებს, სადაც იხსენიება კერპი ზადენი, მეცნიერი აღნიშნავს, რომ ეს უკანასკნელი ყველგან მეორე ადგილზეა, არმაზის შემდგომ და მის გვერდით, და „... უნდა იყოს ავესტის yazata ან სპარსული yazdan, რაც კეთილ გენიას ნიშნავს, პირველყოვლისა **მითრას**“,⁴⁰ თავად არმაზის კერპის „ქართლის ცხოვრებისეული“ აღწერილობაც, მეცნიერის მიერ ციტირებული, აგრეთვე, შედარებული მის დრომდე მოღწეულ ბარელიეფებზე გამოსახულ პორტრეტებთან, იგი მიჰყავს დასკვნამდე, რომ ქრისტიანობამდელ საქართველოში, მის პოლიტიკურ და რელიგიურ ცენტრში აღმართული იყო არა მთავარი ღვთაების – არმაზის გამოსახულება, არამედ მითრასი. ამ შეცდომას ბატონი კორნელი ქართველი მემათიანის გულუბრყვილობას მიაწერს.⁴¹ მკვლევარი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ მაზდეანურმა რელიგიამ არ იცოდა კერპების თაყვანისცემა, რომ აპურამაზდას, ანუ არმაზის კერპს არ აღმართავდნენ და, მაშასადამე, არ იზიარებდა ნიკო მარრის და ივანე ჯავახიშვილის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ საქართველოში, კერძოდ მცხეთაში, არმაზის კერპის აღმართვა და მხედრის ატრიბუტებით გამოხატვა „...მაზდეანობის ქართულ ნიადაგზე გადაგვარებითა და შეცვლით“⁴² მომხდარიყო.

ქრისტიანობამდელ საქართველოში მითრიაზმის არსებობის დასტურად ბატონ კორნელის ერთი საინტერესო მაგალითი მოაქვს: ჩვენი წინაპრები, და ეს განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოს ეხებაო, წერს მკვლევარი, რადგან ბატონი სერგი მაკალათიას მასალებს ეყრდნობა, საგანგებოდ ემზადებოდნენო ქრისტესშობის დღესასწაულისთვისო. ეს დღესასწაული, როგორც იმავე ნაშრომშია გამორკვეული, 25 დეკემბერს აღინიშნებოდა. საგანგებოდ ამ დროისთვის ასუქებდნენ ღორს, კლავდნენ და მისი ხორციტ გახსნილებას დიდ, პირდაპირ რიტუალურ მნიშვნელობას ანიჭებდნენო. ბატონი კორნელი ცდილობს ახსნას ამ რიტუალის წარმომავლობა, დღესაც ასე ფართოდ და მყარად რომ არის წარმოდგენილი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. ქრისტესშობის დღე ემთხვევა მითრას ამქვეყნიურად მოვლინების დღეს. ღორი ყოველთვის და ყველა ქვეყანაში, სადაც კი მითრიაზმმა ფეხი მოიკიდა, მითრას წმიდა ცხოველად იყო წოდებული. ამგვარივე გახლდათ დამოკიდებულება გარეული ღორის – ტახის მიმართ, რომელსაც იეშთ-სადეში ეწოდებოდა და წარმოდგენილი იყო მითრას ცხოველად, რომლის არსებობა მკვდრეთით აღდგომამდე უნდა გაგრძელებულიყო. სტატიაში მოტანილია ერთი მუხლი ავესტიდან, სადაც ნათქვამია: როდესაც მითრა ბნელი ძალების გასანადგურებლად ეტლით გამოდის, მას წინ მიუძღვის „ვერეთრაგნა“ და „ბრძენტა ფიცი“, ისინი ტახის სახით არიან წარმოდგენილნი და თავიანთი მახვილი ეშვებით მუსრს ავლებენ ბოროტ სულებს.⁴³

ამრიგად, ქრისტესშობის დღესასწაულთან ღორის რიტუალური დაკავშირება ბატონ კორნელის საქართველოში მითრიაზმის არსებობის ერთ-ერთ საბუთად მიაჩნია. იგივე თვალსაზრისის განსამტკიცებლად მკვლევარი კიდევ ერთ მაგალითს იშველიებს: იგი ჩამოთვლის ჩვენი მეფეების საკუთარ

სახელებს – მიჰრ, მიჰრდატ, მიჰრიან (იხ., ასევე, ჩვენი კომენტარი N8) – და მათ სპარსულიდან ქართულში გადმოსულ ჩვეულ გადმოღების წესს კი არ უკავშირებს, არამედ მითრაიზმის, როგორც ოფიციალური რელიგიის არსებობას ამ ქვეყანაში, თან დასძენს, რომ როგორც მითრას თაყვანისმცემელმა კონსტანტინე დიდმა ჩასცა მახვილი მითრას და დათრგუნა იგი, ისე მირიანმა, მითრას სახელის მატარებელმა და, საფიქრებელია თაყვანისმცემელმა, მახვილი ჩასცა მითრას და გზა გაუხსნა ქრისტიანობას ქართლში.

ქრისტიანობის გამარჯვების შემდეგ, როგორც აღნიშნავს ბატონი კორნელი, მითრაიზმმა იწყო ქრისტიანობასთან შეგუება, რასაც შედეგად ის მოჰყვა, „...რომ ქრისტიანულ ხანაში მითრა ჩვენ გვევლინება წმიდა გიორგის სახით; წმიდა გიორგის კულტი, რომელიც ასე პოპულარული და გავრცელებული იყო საქართველოში, არის სახეცვლილი მითრაიზმის კულტი“, აღნიშნავს მეცნიერი და ბატონ სერგი მაკალათიას მასალასა და გამოკვლევას ემყარება.⁴⁴

განსაკუთრებით ღირებულია ბატონი კორნელის მიერ გამოყენებული კვლევის მეცნიერულ-კომპლექსური მეთოდი, რომელიც გულისხმობს: წერილობითი წყაროების, კერძოდ, ბიბლიის ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების, აპოკრიფული, ჰაგიოგრაფიული თხზულებების, ავესტის, ქართული საისტორიო მათიანეების, ხალხური ლეგენდებისა და თქმულებების, ველზე შეკრებილი და ცოცხალ სინამდვილეში შემორჩენილი ეთნოგრაფიული მასალის, ხელოვნების ძეგლების გამოყენებას.⁴⁵

წმიდა გიორგისა და მითრას კულტის იგივეობის ნათელსაყოფად ბატონ კორნელის შემდეგი არგუმენტები მოაქვს: 1. წმიდა გიორგი, გამოჩენილი მხედარი – მებრძოლი, ისევე როგორც მითრა, სამხედრო აღკაზმულობითაა შემკული – თავზე

ჩაფხუტი, მუზარადი, ხელში გრძელი შუბი, წელზე შემორტყმული ხმალი, თეთრ ცხენზე ამხედრებული. მითრასა და წმიდა გიორგის პორტრეტები ამ მხრივ იდენტურია; 2. ორივენი ებრძვიან ბოროტებას, რომელიც წმიდა გიორგის შემთხვევაში გველექაპის სახითაა წარმოდგენილი; 3. წმიდა გიორგის სახელი, ისევე როგორც მითრასი, უკავშირდება ხარს. სტატიაში მოხმობილია მასალა, რომელიც წმიდა გიორგის ცხოვრებიდან არის ამოღებული: ეპიზოდები მის მიერ დაკარგული ხარის პოვნისა, მკვდარი ხარის გაცოცხლებისა, ხარის მისთვის მსხვერპლად შეწირვისა, განსაკუთრებით გერსა და ილორში; გვიხატავს სცენას ილორში გიორგობის დღესასწაულის: ღამით, 20 ნოემბერს წმიდა გიორგი ხარს იპარავს, ამწყვდევს ეკლესიაში, შემდეგ მას კლავენ, ხორცს მლოცველთ დაუნაწილებენ. ეს ყოველივე, მწყობრად გადმოცემული, მეცნიერს მითრას კულტის გადმონაშთად მიაჩნია. ამის შემდგომ მსჯელობა გადადის მითრას კულტზე. აღნიშნულია, რომ მითრას ყველა ხართან არის დაკავშირებული: მითრას კლავს ხარს, მას მსხვერპლად სწორედ ხარს სწირავენ; იგი იჭერს ხარს, თავის სადგომში ამწყვდევს, ისე როგორც წმიდა გიორგი იპარავს ხარს, ამწყვდევს ილორის ტაძარში. როგორც მითრას, ისე წმიდა გიორგის „ხარიპარიად“ მოიხსენებენ. „მითრას ე. წ. ტავრობოლიები მდგომარეობდა იმაში, რომ, როგორც ილორობას, ხარს დაჰკლავდნენ, მისი სისხლით მორწმუნეებს აპკურებდნენ, ხოლო ხორცს საერთო „საძმო სუფრაზე“ მიირთმევდნენ“.⁴⁶

ბატონი კორნელის აზრით, მთელი მის ხელთ არსებული მასალა გვიჩვენებს წმიდა გიორგის მემკვიდრეობით კავშირზე მითრასთან და თეთრი გიორგის ჩვენში აგრერიგად გავრცელებული კულტი, მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი სათავეს მითრას კულტიდან უნდა იღებდეს, ხოლო მითრას

კულტს ახასიათებდა მნათობთა, განსაკუთრებით კი მთვარის, თაყვანისცემა. ასე რომ, თეთრი გიორგის მემკვიდრეობითი კავშირი მთვარის კულტიდან მომდინარედ კი არ უნდა მივიჩნიოთ, არამედ მითრადან, მით უფრო, რომ მითრას წინააზიურ ქვეყნებში წარმოგვიდგენენ მთვარის სახით,⁴⁷ წერს მეცნიერი და ასახელებს პონტოს სამეფოსა და სომხეთს. „აქედან, გასაკვირველი არაა, თუ ჩვენშიაც მთვარის სახით მითრასა სცემდნენ თაყვანს, ხოლო ქრისტიანობის მიღების შემდეგ – მითრას სახით წმიდა გიორგის“,⁴⁸ ასკვნის მეცნიერი.

და ბოლოს, ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ ესოდენ დაწვრილებითი განხილვა ბ-ნი კორნელის სტატიისა განაპირობა თავად საკვლევმა პრობლემამ, რთულმა და ძალზე მნიშვნელოვანმა, მეორე მხრივ, მისდამი მიდგომამ ისტორიოგრაფიული თვალსაზრისით: ისტორიოგრაფია, როგორც დამოუკიდებელი სამეცნიერო დისციპლინა, უპირველესად, საკვლევ ტექსტთან სიახლოვეს ითხოვს, რაც ჩვენი მხრივ პირნათლად შესრულებულია.

1. სასანელი მეფის, ჰორმიზდ I-ის (Hormizd I//Ōhrmazd I), (270-271 წწ.) მონეტაზე გამოსახული მითრა (მარჯვნივ).

მონეტის შესახებ იხ. შემდეგი გამოცემები: В. Г. Луконин, *Культура сасанидского Ирана*, Москва, 1969:170; R. Göbl, *Sasanian Numismatics*, Braunschweig, 1971 (ტაბულა II, ფოტო 1); R. Gyselen, *Romans and Sasanians in the Third Century: Propaganda Warfare and Ambiguous Imagery*, in Börm, H. and Wiesehöfer, J. (eds.), *Commutatio et Contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East in Memory of Zeev Rubin*, Düsseldorf, 2010:78, ფოტო 16.

მონეტის ფოტო გადმობეჭდილია წიგნიდან: M. Shenkar, *Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*, Leiden-Boston, 2014:279.



2. მითრას გამოსახულება სასანურ გემაზე. გემას აქვს წარწერა: *mtry yzdty* „ღვთაება მითრა“.

აღნიშნული გემა გამოცემულია შემდეგ ნაშრომებში: Ph. Gignoux, *Catalogue des sceaux, camées, et bulles sasanides de la Bibliothèque Nationale et du Musée du Louvre. II: Les sceaux et bulles inscrits*“, Paris, 1978: 62, no. 1972.1317.45, ტაბულა XXII, ფოტო 6.84; R. Gyselen, *Catalogue des sceaux, camées et bulles sassanides de la Bibliothèque Nationale et du Musée du Louvre. I. Collection générale*, Paris, 1993, ტაბულა 20. ფოტო G.4.

ფოტო გადმობეჭდილია წიგნიდან: M. Shenkar, დას. ნაშრომი, გვ. 280.



3. მითრას გამოსახულება (მარცხნივ) ტაკ-ი ბუსთანის (Tāq-i Bustān) საინვესტიტურო რელიეფზე. ფოტო გადმობეჭდილია ნიგნიდან: M. Shenkar, დას. ნაშრომი, გვ. 281.



შენიშვნები:

- ¹ „... ვეთაყვანებით მითრას, რომლის ნათქვამი ქეშმარიტია“ (Mihr Yašt (Yašt X) (Karde 2, 7) (იხ.: Ilya Gershevitch, „*The Avestan Hymn to Mithra. With an introduction, translation and commentary*“, Cambridge, 1959; repr., 1967:76-77; Almut Hintze, Mihr Yašt, in *Encyclopaedia Iranica*, online edition, 2014: <http://www.iranicaonline.org/articles/mihr-yasht>).
- ² კ. კეკელიძე, „ქრისტიანიზმი და მითრაიზმი (რელიგიურ სისტემათა ისტორიიდან საქართველოში)“, *ეტიუდები ძველი ქახთუღი ღიგე-ხაგუხის ისტორიიდან*, II, სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1945:342-353.
- ³ *Ibid.*, გვ. 353. აღნიშნული მრავალფეროვნების დასტურად ისიც იკმარებს, თუ იმ სამეცნიერო დარგების მხოლოდ ჩამოთვლით დავკმაყოფილდებით, რომელთა ფარგლებში შეისწავლება ისეთი რთული და მნიშვნელოვანი საკითხის შესახებ არსებული წყაროები, რომელსაც ეწოდება „მითრაიზმი საქართველოში“. ეს დარგებია: ისტორია, რელიგიის ისტორია, წყაროთმცოდნეობა, არქეოლოგია, ეთნოლოგია, ნუმისმატიკა, გლიპტიკა, ტორევეტიკა, ფოლკლორისტიკა, ისტორიული გეოგრაფია, ხელოვნებათმცოდნეობა. საკითხთან დაკავშირებული მონაცემების ერთი სტატიის ფარგლებში ჩატევა სრულიად შეუძლებლად მიგვაჩნია. აღსანიშნავია, რომ ბატონი კორნელი კეკელიძისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ სამეცნიერო ფორუმზე მითრაიზმისა და ქრისტიანობის მიმართების თემატიკის აქტუალურობა უკვე წარმოდგენილი იყო, იხ.: ნინო ჟვანია, „ქართული ქრისტიანული კულტურა და მითრაიზმი“, *ფილოლოგიის ფაკულტეტისა და თსუ ფილიალების II სამეცნიერო სესია, მიძღვნილი აკადემიკოს კოხნედი კეკელიძის დაბადებიდან 120-ე წლისთავისადმი*, 1999 წლის 15-17 აპრილი, თბილისი-სიღნაღი, მუშაობის გეგმა და მასალები, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 1999:122-124.
- ⁴ გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ მეცნიერს აღნიშნულ სტატიაზე მუშაობა უმძიმეს ხანაში მოუხდა, როდესაც წარმოდგენილი უნდა ყოფილიყო ერთი ახალი ნაშრომის შემოღწევა საბჭოთა კავშირში. „ეტიუდების“ II ტომი ხელმოწერილია დასაბეჭდად 1945 წლის 4/VIII.
- ⁵ *Ibid.*, გვ. 342.
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ პროფ. შ. ამირანაშვილის გამოკვლევით, არმაზი ხეთურ წარწერებში მთვარის ღვთაებას ეწოდება (იხ.: „ქართული ხელოვნების

ისტორია“, I, თბილისი, 1944:56). შენიშვნა ეკუთვნის ბატონ კორნელის (Ibid., გვ. 342, სქოლიო 2). აღსანიშნავია, რომ ღვთაება არმაზის შესახებ მრავალი მოსაზრება არსებობს სამეცნიერო ლიტერატურაში: ზოგი მკვლევარი მას ძველ ანატოლიურ პანთეონს მიაკუთვნებდა, რიგი მკვლევრებისა – ირანულს (ანუ აჰურა მაზდას) (იხ.: ბიბლიოგრაფია: Michael Shenkar, „Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World“, Leiden-Boston, 2014:22-23). როგორც ბოლო წლების კვლევები გვიჩვენებს (მდრ. განსაკუთრებით: Mariam Gvelesiani, „The Notion of Iranian *xvaranah* in Post-Achaemenid Georgian Kingship“, *Journal of Persianate Studies* 1, Brill, 2008:174-182), ის ძველ ირანულ კულტურულ-რელიგიურ სამყაროს უნდა უკავშირდებოდეს.

- ⁸ მითრს ერთ-ერთი მთავარი ღვთაებაა უძველესი ინდო-ირანული პანთეონისა. მისი ადრეული მოხსენიება, სხვა ინდო-ირანულ ღვთაებათა გვერდით, გვხვდება ჩრდილო მესოპოტამიის მითანის მმართველის კურტივაზას (Kurtiwaza) და ხათის მეფის – შუპილულიუმას (Shuppiluliuma) შორის დადებული ხელშეკრულების ტექსტში, რომელიც თარიღდება 1375-1350 წწ. ჩვ. წ-მდე (Paul Thieme, „The „Aryan“ Gods of the Mitanni Treaties“, *Journal of the American Oriental Society* 80/4, 1960:301-317). არიული ღვთაებების (გარდა მითრასი, მოხსენებულნი იყვნენ ვარუნა, ინდრა და ნასატია) ამსახველი მასალა, რომელიც დადასტურებულია ირანელთა საღვთო წიგნის ავესტის ადრეულ ნაწილებსა და ინდოელთა საღვთო წიგნი რიგვედაში, სავარაუდოდ, მითანის ხელშეკრულებაზე უფრო ძველი უნდა იყოს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ ავესტური და ვედური ტექსტების წერილობითი ვერსიები გაცილებით გვიანაა ჩანერილი.

მითანურ ხელშეკრულებაზე უფრო ადრინდელია მატერიალური კულტურის ნიმუში – ხარის შემუსვრის ამსახველი მითანური სამეფო გეგმა (1450 წ. ჩვ. წ-მდე), რომელზედაც ხარის შემუსვრელად, შესაძლოა, გამოსახული იყოს მითრას ფიგურა (Richard David Barnett, „A Mithraic Figure from Beirut“, in John Hinnels (ed.), *Mithraic Studies*, Manchester, Manchester University Press, 1975:466-469).

ინდო-ირანული ღვთაების – მითრას სახელწოდება (ვედური Mitra, ავესტური Miθra, ძველი სპარსული Mitra, Miθra) ემყარება არსებით სახელს *mitrā* „ხელშეკრულება (კონტრაქტი)“, რომელსაც დამატებითი სემანტიკური დატვირთვაც ჰქონდა, როგორიცაა „კავშირი (ალიანსი), ერთობა, დაპირება (პირობა), შეთანხმება“.

ამ არსებითი სახელის მნიშვნელობა და მისი დამატებითი ნიუანსები დაადგინა და ძველ ინდო-ირანულ ენებში კოდიფიკაცია მოახდინა ქრ. ბარტოლომემ (Christian Bartholomae, „*Altiranisches Wörterbuch*“, Strassburg, 1904, col. 1183). თუმცა მკვლევარმა ეს ღვთაება საერთო არიულ მზის ღვთაებად მიიჩნია, მაგრამ არ ახსნა მიმართება არსებითსა და საკუთარ სახელს შორის. დიდმა ინდოევროპეისტმა ანტუან მეიემ, როგორც ლინგვისტმა, შეიტანა მნიშვნელოვანი კორექტივები ადრინდელ ინტერპრეტაციებში, რომელთა მიხედვითაც მითრა წარმოადგენდა სინათლეს ან მზედ მიჩნეულ მორალურ არსებას, რის მიხედვითაც აღნიშნული არსებითი სახელი უნდა მომდინარეობდეს ღვთაების ფუნქციური მნიშვნელობიდან (Antoine Meillet, „*Le dieu Indo-Iranien Mitra*“, *Journal Asiatique*, sér.10, 1907:143-159). მეიემ აჩვენა, რომ არსებითი სახელის აბსტრაქტული მნიშვნელობა ბევრად შეესაბამება ღვთაების არსსა და ფუნქციას. ამრიგად, მითრა წარმოადგენს ცნება „კონტრაქტის“ გაპიროვნებასა (განსახიერებასა) და გაღმერთებას (იხ. ამის შესახებ დანვრილებით: Hanns-Peter Schmidt, „*Indo-Iranian Mitra Studies: The State of the Central Problem*“, in *Études Mithriaques*“, *Acta Iranica* 17, Leiden, 1978:345-393).

მიუხედავად იმისა, რომ მითრა ასოცირდება მზესთან, ის არ არის მზე (Mary Boyce, „*A History of Zoroastrianism*“, I, Leiden, 1975:69), ასევე ძველ ინდურ ვედებშიც (Jan Gonda, „*The Vedic God Mitra*“, Leiden, 1972:54-61). მითრას იდენტიფიცირება მზესთან როგორც ირანში, ასევე ინდოეთში ხდება გვიან. ყველაზე ადრეული იდენტიფიცირება მითრასი მზესთან დასტურდება სტრაბონთან (Albert de Jong „*Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*“, Leiden, 1997:128-129).

მითრას ამოსავალი მნიშვნელობა იყო, როგორც აღნიშნავს რიჩარდ ფოლცი (Richard Foltz), „ის, რაც განაპირობებს დაკავშირებას (ხელშეკრულებით, ვალდებულებით)“, ანუ მისი ფუნქცია, როგორც სიტყვიერი ვალდებულებების განმახორციელებელი ღვთაებისა, გადამწყვეტი იყო მწყემსურ-მომთაბარე საზოგადოებაში; ზეპირი შეთანხმებები შეადგენდა სოციალური სტაბილურობის საფუძველს (Richard Foltz, „*Religions of Iran*“, Oneworld Publication, London, 2013:19).

ავესტის ადრეულ ნაწილებში, ვენდიდადტსა და იაშტებში, დასტურდება მითრას ცნების გამოყენების ვრცელი კონტექსტური პასაჟები, სადაც მისი ვიწრო სემანტიკა ვლინდება – „კონტრაქტი, დაპირება“ და, ამავე დროს, დასტურდება მითრას საკრალურობის სხვადასხვა დონის აღმნიშვნელი ფართო ცნება „ალიანსი“ (კავ-

შირი, ერთობა, სულიერი ნათესაობა). ამ მნიშვნელობით გვხვდება მითრა ავესტის იაშტებში (განსაკუთრებით მისადმი მიძღვნილ *Mihr Yašt*-ში და ვედებში). ამრიგად, უძველესი დროიდან ეს ტერმინი მოიცავდა ცნებას „მეგობრული კავშირი, (ერთობა)“, მისი გაფართოებული სემანტიკური ველია „მშვიდობა“ (შდრ. სლავური *mir*) და „სიყვარული“ (შდრ. ახალი სპარსული *mehr*). მისი დამატებითი სემანტიკური ფუნქცია, რომელიც ვედურსა და ავესტურ წყაროებში ვლინდება, არის „შუამავალი (მედიატორი)“, ან „არბიტრი“ და გაფართოებული ცნება – „მოსამართლე“ (*Shaul Shaked*, „*Mihr the Judge*“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 2, 1980:1-31 (მითრას, როგორც ინდო-ირანული ღვთაების კულტის შესახებ იხ.: მარიკა მშვილდაძე, „არიული მითრა“, მონოგრაფიაში: „*იომი და აღმოსავლური ხედიგები*“, გამომცემლობა „ენა და კულტურა“, თბილისი, 2005:86-92; მაია ქუთათელაძე, მითრას კულტის ისტორიისთვის, მონოგრაფიაში: „*მითრას კულტი საქართველოში*“, ტექნიკური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2006:13-24).

მითრას, მის ღვთაებრივ თვისებებსა და რეგალიებს მთლიანად მიეძღვნა ავესტის ერთ-ერთი ჰიმნი – *Mihr Yašt* (Yt. 10). აღსანიშნავია, რომ ავესტის მითრას მახასიათებელი ტერმინოლოგიის შესაბამისი პარალელებია რიგვედის მითრას ამსახველ კონტექსტებში, რაც ამ ღვთაების ინდო-ირანული წარმომავლობის კიდევ ერთი დამადასტურებელი ფაქტია. ეს ტერმინები გამოყენებულია არა მხოლოდ მითრას მიმართ, არამედ თანაბრად გამოიყენება ღვთაებების – ვარუნასა (*Varuna*) და ადიტიასის (*Ādityas*) მიმართაც, რომლებთანაც დაკავშირებულია მითრა (*Hanns-Peter Schmidt*, „*Mithra i. Mitra in Old Indian and Mitra in Old Iranian*“, in *Encyclopaedia Iranica*, 2006: <http://www.iranicaonline.org/articles/mithra-i>).

მითრას კულტის დამკვიდრება და შენარჩუნება ირანულ სამყაროში დაკავშირებული იყო მინათმოქმედებასთან; ხალხისთვის, რომელიც იყო მინათმოქმედი, მნიშვნელოვანი იყო საკუთარი რიტუალების დაცვა. ირანული მითოლოგიის, ლიტერატურისა და ისტორიის გამოჩენილი მკვლევარი მეჰრდად ბაჰარი (*Mehrdad Bahar*) განსაკუთრებით აღნიშნავდა ხარის შეწირვის რიტუალს დასავლეთ ირანის მინათმოქმედ რეგიონებში. მისი თვალსაზრისით, ეს რიტუალი ბევრად უსწრებდა ირანელების მიგრაციებს იმ არეალში. ვინაიდან ვედურ და ზოროასტრულ ტრადიციებში მსხვილფეხა რქოსანი საქონლის შეწირვა იგმოება, ბაჰარმა დაუშვა, რომ ხარის მსხვერპლშეწირვა აქ ადრე არსებული ტრადიცია იყო, რომელიც მესოპოტამიის მოსახლეობამ და ელამელებმა შემოიტანეს, რომლებიც ირანელების მმართველობის

ქვეშ მოექცნენ და აღიარეს ღვთაება მითრა, როგორც სამართლიანობის საწყისი და თავიანთი საკრალური რიტუალი მას დაუკავშირეს (Mehrddad Bahar, „Az ostūreh tā tārix“, Ćeshmeh, Tehran, 1997:297-299).

ირანული მითრაიზმი, როგორც ამას აღნიშნავს რიჩარდ ფოლცი (Richard Foltz, „Religions of Iran“, Oneworld Publication, London, 2013:19), სრული უფლებით შეიძლება განიხილებოდეს ცალკე (დამოუკიდებელ) რელიგიად. ისლამამდელი ირანის რელიგიური ვითარება და მიმართულებები რიგ მკვლევართა მიერ ხშირად იყო განზოგადოებული როგორც „ზოროასტრიზმი“, რომლის კანონიზაცია გაცილებით გვიან, სასანელთა ეპოქაში (224-651 წწ.) მოხდა. სინამდვილეში სასანელებამდე ირანული რელიგიური ფორმები მეტად მრავალსახოვანი იყო და ნაკლებად დამადასტურებელია ფაქტები იმ დასკვნის გამოსატანად, რომ რიტუალებისა და რწმენათა უმრავლესობა სპეციფურად ზოროასტრული იყო. აღსანიშნავია, რომ ძველ ირანში ოდითგანვე ბევრი იყო მითრას მიმდევარი და ეს რწმენა, შესაძლოა, გაცილებით ადრინდელი ფენომენი იყოს.

აქემენიანთა ეპოქიდან (550–330 წწ. ჩვ. წ-მდე) მაზდეანობის კულტი უფრო ძლიერია დასავლეთ ირანში, ხოლო აღმოსავლეთ ნაწილში – მთავარი ღვთაებაა მითრა. გვიან აქემენურ ხანაში ყველაზე გავრცელებული ღვთაებაა ანაჰიტა, რომლის შესაბამისია ნანაი შუა აზიაში (სოლდელების მთავარი ღვთაება); მაზდეანურ ორთოდოქსალურ რელიგიაში მოგვებმა ამ რელიგიის ჩარჩოში მოაქციეს სხვა ღვთაებები, მითრა და ანაჰიტა, ამიტომაც მათი კულტები ზოროასტრულ ტექსტებში მაზდას თაყვანისცემის კონტექსტებშია (Richard Foltz, „Religions of Iran“, Oneworld Publication, London, 2013:20).

ირანული სახელმწიფოებრიობის დამაარსებელი დინასტია – აქემენიანები – ზოგადად ცნობილია, როგორც მაზდას მიმდევარნი, მაგრამ თანამედროვე არქეოლოგიური და რელიგიური კვლევები მოწმობს, რომ რელიგიური სურათი არ იყო ერთიანი და მითრას კულტის თაყვანისცემის დამადასტურებელი ფაქტი ბევრია.

კიროსი, რომელიც ცნობილი იყო, როგორც სხვადასხვა რელიგიათა მიმდევარი, მითრას თვლიდა მთავარ ღვთაებად: მისი აკლდამის შესასვლელთან არის მითრას კულტისთვის დამახასიათებელი სოლარული დისკი (Jacques Duchesne-Guillemin, „Le dieu de Cyrus“, Acta Iranica 3, 1974: 1-21). როგორც ქსენოფონტე აღნიშნავს, მითრას მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა კიროსის სა-

მეფო პროცესიებში. კიროსის ხაზინადარს ბაბილონში ერქვა მითრ-დატა (მითრას მიერ ბოძებული) (შდრ. ქართ. სახელები – მიჰრ, მიჰრან, მირიან, მიჰრანტუხტ//მირანდუხტ, მირდატ, მითრიდატე, მირვან, მირვანოზ, შდრ. ასევე თვის დასახელება – მიჰრაკან//მირკან). ეს სახელი მეტად გავრცელებული იყო და ხშირად დასტურდებოდა აქემენიდებიდან მოყოლებული პართელების ხანის ჩათვლით მოღწეულ საბუთებში. სახელი *Mithrayazna* (მითრას თაყვანისმცემელი//მომლოცველი) ასევე ხშირად გვხვდება აქემენიდების ხანაში. მითრას შემცველი სახელების გამოყენება ხშირია აქემენიანთა მესოპოტამიისა და ეგვიპტის სპარსულ მოსახლეობაში. მითრას ტაძარი იყო მემფისში და თარიღდებოდა ჩვ. წ-მდე მე-5 საუკუნით (Muhammad A. Dandamaev, Vladimir G. Lukonin, „*The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*“, Cambridge, Cambridge University Press, 1989:314). მითრას კულტის თაყვანისცემის შესახებ რიგი ისტორიული ცნობებისა და არქეოლოგიური მონაცემები მოგვეპოვება კიროსის შემდგომი მეფეების ხანაში (Richard Foltz, „*Religions of Iran*“, Oneworld Publication, London, 2013:22; შდრ. ასევე Michael Shenkar, „*Intangible Spirits and Graven Images: „The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*“, Leiden-Boston, 2014:102).

რიჩარდ ფრაი (Richard Frye) თვლიდა, რომ აქემენიანთა დროს მითრას კულტი, უმთავრესად, სამხედრო ფენაზე ვრცელდებოდა და ეს ხორციელდებოდა მაზდაიასნას რელიგიის ფარგლებში (Richard Frye, „Mithra in Iranian History“, in *Mithraic Studies*, vol 1, (ed. John Hinnells, 1975:62-63), მაგრამ ეს კონცეფცია არ არის ფართოდ გაზიარებული (Richard Foltz, „*Religions of Iran*“, Oneworld Publication, London, 2013:22).

პართელების ხანაში (247 წ. ჩვ. წ-მდე – 224 წ. ჩვ. წ-ით) მითრას თაყვანისცემის ფაქტები აღმოსავლეთ ირანში დასტურდება როგორც მმართველი ელიტის, ასევე, მასზე დაქვემდებარებულ მოსახლეობაში: რამდენიმე მეფეს მითრას საპატივცემულოდ ერქვა მითრიდატე, ასევე, სასანელოთა ხანის ერთერთი საკრალური ცეცხლის – ბურზენ-მიჰრის დაარსება პართელების ხანას განეკუთვნება (Richard Foltz, „*Religions of Iran*“, Oneworld Publication, London, 2013:22; შდრ. ჩვ. წ-ით II საუკუნის ბორის პინაკზე დადასტურებული საკუთარი სახელი ბუზ მიჰრ, ასევე, პალესტინის ძველ ქართულ წარწერებში დადასტურებული საკუთარი სახელი ბუზმირ<საშუალო სპარსული ბურზენ მიჰრ „მაღალი მითრა“. იხ.: გიორგი წერეთელი, „*უძველესი ქახთუდი წაჩუჩები პადესტინიდან*“, თბილისი, 1960:19-23; შდრ. ასევე, საშუალო სპარსულ ეპიგრაფიკულ

ნიმუშებში დადასტურებული შემდეგი საკუთარი სახელები: Burzēn, Burzēn-varz, Burzēn-Māh, Burz-Mihr და სხვ., იხ.: Philippe Gignoux, „Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique“, *Iranisches Personennamenbuch*, Band II, Faszikel 2, Wien, 1986: II/63-64).

პართელების თანადროულად ბაქტრიაში ქუშანთა მმართველობის ხანაში (I-III სს. ჩვ. წ-ით) ნუმისმატური მასალა მკაფიოდ წარმოაჩენს მითრას კულტს (ბაქტრულად მას ეწოდებოდა Miuro, Mioro).

მითრას იკონოგრაფია სასანელების ხანაშიც გვხვდება. ასევე შუა აზიის, კერძოდ, სოლდურ ფერწერაში (Franz Grenet, Mithra ii. „Iconography in Iran and Central Asia“, in *Encyclopaedia Iranica*, online edition, 2016: www.iranicaonline.org/articles/mithra-2-iconography-in-iran-and-central-asia; Michael Shenkar, „Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World“, Leiden-Boston, 2014:102-114) (იხ. სტატიის ბოლოს ფოტოები 1, 2, 3).

⁹ Ibid., გვ. 343.

¹⁰ Ibid., გვ. 343.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid. არსებობს სრულიად ახალი პუბლიკაცია რომაული პერიოდის მითრიაზმზე: Jaan Lahe, „Mithras – Miθra – Mitra. Der römische Gott Mithras aus der Perspektive der vergleichenden Religionsgeschichte (Kasion 3)“, München: Zaphon, 2019. უკვე ვწერდით, რომ ტრადიციულად (Franz Cumont-დან მომდინარე) მას ირანული წარმომავლობისად თვლიდნენ. ამ ახალი შრომის მიხედვით, ეს კულტი არ იყო შემოტანილი ირანიდან, არამედ განვითარდა რომაულ იმპერიაში და გაძლიერდა ჩვ. წ-ით პირველი საუკუნისთვის. ცხადია, რომ რომაელთა შორის (უპირველესად ლეგიონერებში) ეს კულტი არ აღმოცენდებოდა, მათ რომ არ სცოდნოდათ ირანული მითრა. ცნობილია, რომ ბერძენ-რომაელი ავტორები ავრცელებდნენ ცნობებს მითრას შესახებ. ვინაიდან აღმოსავლური რეგიონები (განსაკუთრებით მცირე აზია), სადაც მითრას კულტი მეტად გავრცელებული იყო მანამდე, სანამ იგი რომის იმპერიაში მოიკიდებდა ფეხს, ამიტომ დასაშვებია, რომ რომაელები მის ვიზუალს გაცნობოდნენ მას შემდეგ, რაც მცირე აზია რომის იმპერიის ხელთ გადავიდა. დასაშვებია, რომ რომაელებმა ასე გაიცნეს მითრული იკონოგრაფია.

ნაშრომის ავტორი მიიჩნევს, რომ მითრას რომაული კულტი არ არის იდენტური ელინისტური აღმოსავლეთის **Mithra/Mithras/Mithres** ან ირანული რელიგიის, არამედ დამოუკიდებელ კულტად უნდა განიხილებოდეს რომაული რელიგიის კონტექსტში.

ამავე დროს, ამ სამ კულტს შორის არსებობდა მნიშვნელოვანი კავშირები. ეს არის ღვთის ფიგურა ან პიროვნება, რომელსაც რომაულ იმპერიაში ეწოდებოდა *Mithras*, ელინისტურ აღმოსავლეთში *Mithra* ან *Mithres*, ხოლო ირანში – *Miθra/Mithra* (გვიანდელი *Mihr*). ეს ანალიზი ემყარება ლიტერატურული წყაროების, ეპიგრაფიკულ, ნუმისმატურ და ღვთაების სხვა მასალაზე შესრულებულ გამოსახულებათა ანალიზს ზოგადად, მითრაიზმის, მისი აღმოსავლური, დასავლური ფორმებისა და რომაულ იმპერიაში გავრცელების შესახებ იხ. კომპილაციური სტატია ბიბლიოგრაფიით: Roger Beck, „Mithraism“, in *Encyclopaedia Iranica*, 2002: <http://www.iranicaonline.org/articles/mithraism>, ასევე, იხ.: Richard L. Gordon, „From Miθra to Roman Mithras“, in *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, edited by Michael Stausberg and Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina with the assistance of Anna Tessmann, Wiley Blackwell, 2015:451-455.

¹³ Ibid., გვ. 343.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., გვ. 344.

¹⁶ ძველი ირანელების ბოროტების დემონი *Aēšma* (გვიანდელი ფორმა *Xešm*) „რისხვა, მრისხანება, გაცოფება“ უმეტესად დასტურდება ავესტის პანთეონში, გათებში, მთავარი დემონის *Angra Mainyu* (*Ahremen*)-ის გვერდით. ეს ფიგურა დაკავშირებულია ირაციონალურ, შმაგ, აფექტურ სანყისებთან და ამით უპირისპირდება სიკეთის ისეთ ღვთაებებს, როგორცაა *Aša*, *Vohu Manah*, *Sraoša* და სხვ. ავესტაში ეს ტერმინი გადმოსცემს რისხვას მეტაფიზიკურად, როგორც ცალკეულ დემონს, ასევე ფსიქოლოგიურად – ამ დემონის ფუნქციას და თვისებებს, რომელნიც განსახიერდება ადამიანში. ავესტური ეშმა მოიხსენიება ბოროტ სულებთან – *daēva* – დევებთან ერთად. ასეთივე დიდი სიმბოლური დატვირთვა აქვს ამ დემონს გვიანავესტურსა და ფალაურ (ზოროასტრულ) ლიტერატურაში – *Xešm* უპირისპირდება *Mihr*-ს. აპრიმანის მსგავსად, მას მოაქვს ნგრევა, სიკვდილი, დაპირისპირება როგორც დემონოლოგიურ სამყაროში, ასევე, მოკვდავთა შორის. *Xešm* ერთ-ერთი დემონთაგანია, რომელიც თავს ესხმის გარდაცვლილთა სულს *Činvat*-ს ბუნვის ხიდზე გასვლისას (განმარტება ლიტერატურის მიმოხილვით იხ.: Jes Peter Asmussen, „*Aēšma*“, in *Encyclopaedia Iranica*, New York, 2014:479-480). ასევე დასტურდება იგი როგორც დემონი მანიქეურ, იუდეურ, ბერძნულ და კლასიკურ არაბულ ლიტერატურაში (Sh. Shaked, „The Zoroastrian Demon of Wrath“, *Tradition*

and Translation, in *Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, Berlin, 1994:285-291).

უძველეს ქართულ წერილობით ძეგლებსა და ბიბლიის თარგმანებში ქრისტიანულ ტერმინად განზოგადდა და გადმოვიდა სიტყვებით – „სატანა, დემონი“, ასევე, „ბოროტი საწყისი“, (იხ.: „*ძვედქახთუდ-ძვედბეხძნუდ ფიდოსოფიუხ-თეოლოგიუხი გეხმინოლოგიის დოკუმენტები დექსიკონი*“, რედაქტორი – ანა ხარანაული, ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, თბილისი, 2010: 142). აღსანიშნავია, რომ შუშანიკის „ნამებაში“, ეშმაკის სინონიმად იხმარება ასევე ძველი ირანული პანთეონიდან შემოსული ტერმინი „დევი“. მოგვიანო პერიოდის ქართულ ძეგლებში ფორმა *Aēšm* წარმოდგენილია შემდეგნაირად: ეშმა, შმაგი და ხაშმი. ქალბატონი მზია ანდრონიკაშვილი ქართულისთვის ამოსავალ ფორმად თვლიდა ძველ ირანულ (ავესტურ) ფორმას (მზია ანდრონიკაშვილი, „*ნახკვევები იხანუდ-ქახთუდი ენობივი უხთიეხ-თობიდან*“, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 1966:316-317). ქართული ეშმაკისთვის აღდგენილია საშ. ირანული (სპარსული) ეტიმონი *ēšmak* „დემონი“ (Jost Gippert, „*Daemonica Irano-Caucasica*“, in *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Klíma*, Praha, 1994:53-88). პართულ მანიქურ ტექსტებში დასტურდება მისი შესატყვისი ფორმა *išmag* „დემონი“. შესაძლებელია, ამოსავალი ირანული ფორმა, რომელიც ქართულ ეშმაკს დაედო, ყოფილიყო თავკიდური *h-*ს შემცველი – *hešmak* (საკუთრივ ირანულში იგი აღარ შემორჩა), სამაგიეროდ გვხვდება მოციქულთა წიგნის ხანმეტ ვერსიებში (ციალა ქურციკიძე, „*ქახთუდი ვეხსიები აპოკრიფების მოციქულთა შესახებ*“, თბილისი, 1959:027) ფორმით ჰემ-მაკი. შდრ. ასევე აღდგენილი სომხური კომპოზიტი *hešmakpašt* „რელიგიური რიტუალი“.

¹⁷ Ibid., გვ. 344.

¹⁸ Ibid., გვ. 344. მახლობელი აღმოსავლეთისა და მედიტერანული სამყაროს რელიგიებში განსაკუთრებული ადგილი ეთმობოდა მზისა და სინათლის კულტს: მას ეთაყვანებოდნენ როგორც უზენაეს ღვთაებას, ასტრალურ და კოსმიურ საწყისს. ეგვიპტურ მითოლოგიაში მზეს უკავშირდება მამრი ღვთაებები – ატუმი, რა, ამონი, ჰორი. შუამდინარულ მითოლოგიაშიც მზის ღვთაებას, რომელიც ასევე მამრულ საწყისს უკავშირდებოდა, განსაკუთრებული ადგილი ეკავა. შუმერულ სამყაროში მზის ღვთაება იყო უთუ, აქადურში – შამაში. ბაბილონის ხანაში (ჩვ. 6-მდე მე-18 საუკუნიდან) გაჩნდა მზიური ასპექტის მატარებელი ახალი ღვთაება – მარდუქი, რომელიც გადაიქცა შუამდინარეთის უზე-

ნაეს უნივერსალურ ღვთაებად. ხეთული სამყაროს უზენაესი ღვთაება იყო ქალღმერთი არინადან (იხ.: ეკა ავალიანი, „ძველი ცივილიზაციების ფოხმიხება მახლობელ აღმოსავლეთსა და ცენტრალურ მედიტერანულ სამყაროში“, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 2001:210-214).

¹⁹ Ibid., გვ. 344-345; შდრ. ასევე „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტში დადასტურებული „მზე სიმართლისა“, რომელსაც მკვლევრები „მითრას კულტის სახელმწიფოებრივი პერცეფციის ავტობიოგრაფი“ ნიშნად თვლიდნენ, ასევე გვხვდება „მოქცევა ქართლისა“-ში (იხ.: თედო დუნდუა, ნინო სილაგაძე, „MIOPAΣ საქართველოში“, ივანე ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტი, გამომცემლობა უნივერსალი, თბილისი, 2010:31, შენიშ. 50).

²⁰ Ibid., გვ. 345.

²¹ Ibid., გვ. 345.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., გვ. 346.

²⁷ Ibid., გვ. 347. დეკანოზი ლათინურად ხუცესთ-უხუცესი ZA., ლათინურად უხუცესი B. ნ. იკონომოსი. იკონომოსი (იკონომესი D) ბერძულია, ქართულად გამრიგე ჰქვიან ZAB. გა(ნ)მგებელი CD. ბერძულია დეკანოზი, გინა მარიგებელი E. ნ. პარიკონომოსი (იხ.: სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ტომი IV₁. ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ილია აბულაძემ. გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1965). პარიკონომოსი უფროსი გამგებელი ZA უმცროსი გა(ნ)მგებელი (+ბერძულია B) BC. ნ. საპარიკონომოსო (ეფთვიმის ცხოვრება) B (იხ.: სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ტომი IV₂. ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ილია აბულაძემ. გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1966); შდრ. ასევე თანამედროვე განმარტება: „დეკანოზი“, (Decano), გვიანლათინური სიტყვა decanus, რომელიც ნაწარმოებია სახელიდან decem „ათი“ (თავდაპირველად აღნიშნავდა „ათკაციანი ჯგუფის მეთაურს“). არის პირი, რომელიც თანამდებობაზე ყოფნის, მსახურების ხანგრძლივობისა თუ ასაკის გამო კოლეგებს შორის პირველ ადგილს იკავებს. კარდინალთა კოლეგიის დეკანოზს ირჩევენ რომაულ ეკლესიათა წოდებამინიჭებულ კარდინალთა შორის. იგი ამავე კოლეგიის თავმჯდომარეა (Primum inter pares). მისი

მოვალეობაა არჩეული პაპის ეპისკოპოსად კურთხევა, თუკი ის ამ წოდებას არ ატარებს (იხ.: პიერო პეტროზილო, „ქრისტიანობის დექსიკონი“, იტალიურიდან თარგმნა მარიკა სააკაშვილმა, რედაქტორი – მერაბ ლაღანიძე, სულხან-საბა ორბელიანის სასწავლო უნივერსიტეტის გამოცემა, თბილისი, 2011:63; შდრ. ასევე დეკანოზი „1. მთავარი მღვდელი ეკლესიაში, ეკლესიარქი. დიდ ეკლესიებში დეკანოზს ზოგჯერ ცალკე სამრევლო – „სადეკანოზო“ ებარა. ქართულ მონასტრებში – მღვდელმონაზონთა და მგალობლთა უფროსი, მეორე პირი მონასტრის წინამძღვრის შემდეგ და მისი თანაშემწე ღვთისმსახურების დროს. სახელწოდება გვიჩვენებს, რომ უძველეს მონასტრებში დეკანოზი 10 მონაზვნის მეთაური უნდა ყოფილიყო; 2. აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში „დეკანოზი“ ეწოდებოდა ხატის მსახურს, რომელიც სახატო რიტუალს (დროშებისა და ხატების გამოსვენების, დალოცვისა და მსხვერპლშენიშვნის წესს) ასრულებდა და ხატის ქონებას განაგებდა“ (იხ.: „საქართველოს მახტიდმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური დექსიკონი“, შემდგენლები: ენრიკო გაბიძაშვილი, მაია მამაცაშვილი, ანა ლამბაშიძე; რედაქტორები: ენრიკო გაბიძაშვილი, ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი. საქართველოს საპატრიარქოს და ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის გამომცემა. თბილისი, 2007: 249-250. შდრ. ასევე ტერმინი „დეფენზორი“ (ლათ. defensor civitatis) პროცესების მმართველი ქალაქებში ანდა კორპორაციებში. აღნიშნული თანამდებობა შექმნა ვალენტინიან I (თავდაპირველად ილირიაში), რათა პლებსი დაეცვა ხელისუფალთა მხრიდან ძალაუფლების ბოროტად გამოყენებისგან (იხ.: „Lexikon der Antike“, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig, 1984).

²⁸ Ibid., გვ. 347.

²⁹ Ibid. რომის პაპის ტიტულისა და ფუნქციის შესახებ იხ.: *Камоллическая энциклопедия*, том III. Издательство францисканцев, Москва, 2007:1248-1250. რაც შეეხება ტექსტში გამოყენებულ ტერმინ „პაპა“-ს, იგი მომდინარეობს ძველი ბერძნული πάπας-დან „მმართველ მამასადმი – მამავ, მამაო“, ბერძნული კოინე πάπας „სასულიერო პირი, რომის ეპისკოპოსი“, შუა საუკუნეების ლათინური papa. ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში ტერმინი „პაპა“ გამოიყენებოდა სასულიერო პირებისადმი პატივისცემის გამოსახატად უკვე ჩვ. წ. III საუკუნეში, შდრ. ტერტულიანთან (III ს-ის დასაწყისი) დამონშებული „benedictus papa“.

³⁰ Ibid., გვ. 347.

³¹ Ibid.

³² Ibid., გვ. 348.

³³ Ibid., გვ. 349.

³⁴ Ibid., გვ. 348-349.

³⁵ Ibid., გვ. 349.

³⁶ Ibid., გვ. 350.

³⁷ Ibid., გვ. 350

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., გვ. 351, შენიშვნა 1.

⁴⁰ Ibid., გვ. 351.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ ინდოევროპეისტიკაში მითრას თანმზლები ღვთაების – ვერეთ-რაგნას ჰიპოსტასად თრაეტონაა მიჩნეული (ინდოევროპულ ღვთაებათა პანთეონის სტრუქტურის შესახებ იხ.: Тамаз Валерья-нович Гамкрелидзе, Вячеслав Всеволодович Иванов, „Индоевропейский язык и индоевропейцы“, т. II. Издательство ТГУ, Тбилиси, 1984:790-798; შდრ. აგრეთვე, კონსტანტინე გამსახურდია, „აღე-ქისციანული ქახთის კულტურული მოზაიკა“, გამომცემლობა „პი-თაგორა“, თბილისი, 1995:39); ძველ ირანულ მითოლოგიურ-რელი-გიურ პანთეონს უკავშირდება ქართულ ფოლკლორში დადას-ტურებული თრიტინო, რომელიც თავისი ფორმით მხოლოდ ავეს-ტური შეიძლება იყოს (მზია ანდრონიკაშვილი, „ნახვევები იხა-ნუდ-ქახთული ენობრივი უხთიეხთობიდან“, ტ. I, თსუ გამომცემლობა, 1966, 34). ირანული ეპოსის ამ სახელგანთქმული გმირის სახელი სხვა უფრო ახალი (საშუალო და ახალი სპარსული) ფორმებითაც არის ცნობილი, კერძოდ, „ქართლის ცხოვრებაში“ „აფრიდონ“ და „შაჰ-ნამე“-ს ქართულ თარგმანებში – „ფრიდონ“ (მზია ანდრო-ნიკაშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 34-35).

თრიტინოს იდენტიფიკაცია ავესტურ Oraētaona-სთან ეკუთ-ვნის გიორგი ახვლედიანს (იხ.: გიორგი ახვლედიანი, „ავესტა (თარგმანი და კომენტარი)“, *დიჭეხატეხური ძიებანი*, II, თბილისი, 1944:4). ავესტაში ის არის გველეშაპ Aži Dahāka-ს დამმარცხებელი.

⁴⁴ Ibid., გვ. 352. მითრას მისტერიების კვალზე ქართულ საკულტო პრაქტიკის კონტექსტში, რომ წმ. გიორგი მითრას ლეგენდის მემ-კვიდრეა, ყურადღება გაამახვილეს როგორც ქართველმა (ს. მაკა-ლათიამ), ასევე ევროპელმა (ფ. კიუმონმა, ა. გუდშიტმა) მკვლევ-რებმა; იხ., ასევე, ნინო აბაკელია, „მისტერიული რელიგიების კვალი ქართულ მითორიტუალურ სისტემაში“, *კავკასიუხ-ანდოლ-მოსავლეხი კიებური XIV (ნანა ხაზაჩაძის საიუბილეოდ)*, თსუ გამომ-ცემლობა, პროგრამა „ლოგოსი“, თბილისი, 2011:47-61.

ფ. კიუმონმა ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტს, რომ დასავლეთ საქართველოში ყველაზე ცნობილი ილორის წმ. გიორგის საკულტო ცენტრი განლაგებულია კოლხეთის დაბლობზე, რომელიც მას შემდეგ, რაც მითრიდატეს (ძვ. წ. IV ს.) სამეფოში შედიოდა, ოკუპირებულ იქნა იმპერიული გარნიზონების მიერ სებასტოპოლისთან (დიოსკურიასთან) ახლოს, რომელიც ძლიერ დაცული იყო ადრიანეს დროს და რომელიც იმპერატორ იუსტინიანეს ხანაში კვლავ ავანპოსტად რჩებოდა (ნ. აბაკელია, დას. ნაშრომი, გვ. 52-53). საკრალური ნარატივი, რიტუალები და სიმბოლოები, რომელიც ილორის წმ. გიორგის სალოცავთანაა დაკავშირებული, მის ლოკალურ კულტში მითრას თაყვანისცემასთან დაკავშირებული პლასტების ახლებური გამოვლენის საშუალებას იძლევა (ნ. აბაკელია, დას. ნაშრომი, გვ. 52-53).

⁴⁵ წყაროთა მოცემულ ჩამონათვალს მითრაიზმის პრობლემის კვლევისას თანამედროვე მეცნიერებაში ემატება ისეთი სამეცნიერო დარგების კვლევის შედეგები, როგორიცაა: არქეოლოგია, ნუმისმატიკა, გლიპტიკა, ტორევტიკა, მსოფლიო რელიგიათა ისტორია.

⁴⁶ Ibid., გვ. 353. ილორის წმ. გიორგის ეპითეტი „ხარიპარია“ არა მარტო მისი ეპითეტია, როგორც ნ. აბაკელიამ აღნიშნა (დას. ნაშრ., გვ. 53-54), არამედ ცისკრის ვარსკვლავის ხალხური სახელწოდებაცაა და, შესაძლოა, მიუთითებდეს იმ დროზე, როდესაც აღნიშნული საკრალური ქურდობა უნდა შესრულებულიყო.

ილორში დაცულია მართლმსაჯულების ოქროს სასწორის სიმბოლო, რომელიც ოდესღაც ილორის ეკლესიაში ეკიდა და ფიცისა და აღთქმის (ანუ ხელშეკრულების) დამრღვევებს სჯიდა და უშუალოდ, როგორც ნ. აბაკელია თვლის (დას. ნაშრ., გვ. 54), მითრანისტულ სიმბოლიზმთანაა დაკავშირებული.

დასავლეთ საქართველოში ჯეგე-მისარონის კულტის შესაბამისობები გამოვლენილია სვანეთში – მეისარობა, გურიში – მოისარობა, რაჭა-ლეჩხუმში – მეისარობა. მისარონის კულტის არსებობამ სვანეთში, რაჭასა და ლეჩხუმში, შესაბამისი კუთხური სახელებით – მეისარიბ, მოისარი, მეისარი და რიტუალების შედარებამ ნათელი გახადა, რომ მისარონი/მეისარონი იგივე მირსა/ნირსა წმ. გიორგი მოისარს უნდა ნიშნავდეს, რომლის განუყრელ ატრიბუტს ისარი წარმოადგენდა და რაც ადგილობრივ წარმოდგენებს წმ. გიორგიზე სრულად შეესაბამებოდა, ანუ ეტიმოლოგიური ნიშნით მირსა/ნირსა ვერ გაიგივდება მითრასთან, მაგრამ მისი ატრიბუტი – ისარი, თუკი მას მითრას ატრიბუტებს და ფუნქციებს შევადარებთ, ამ თემატიკის ახალ ასპექტს აშკარად

ავლენს. ნ. აბაკელია იმონუმებს (დას. ნაშრ., გვ. 55-56) რელიეფურ საკულტო თასს მაინცის მითრეუმიდან, რომელიც მნიშვნელოვან მასალას იძლევა მითრასტული რიტუალის არსსა და ბუნებაზე: ისრის ტყორცნის სცენა (მოისარი მითრა/მოისარი მამა), რომელიც ინტერპრეტირებულია როგორც გვალვაზე გამარჯვება, ანუ მოისრობა = წყალი = ცხოვრება. ისრის ტყორცნა უთანაბრდება ნათლობის მოდელს. ამრიგად, ისარი და მოისარობა მნიშვნელოვანი მითრასტული სიმბოლოა.

აღსანიშნავია, ასევე, წმ. გიორგის (თეთრ ცხენზე ამხედრებული წმინდანის) ეპითეტი თოროსანი/თეროსანი, შდრ. სვანური თეთროსან შქედლი (ანუ შქედის თეთროსანი), რაც ნიშნავდა თეთრი ცხენის მფლობელს. ეს კიდევ ერთი რემინისცენციაა მითრასი, რომელიც მთელ რიგ წარმოდგენებში იყო მეომარი, ასევე მონადირეც, ამხედრებული ცხენზე (მაგალითად, მცირე აზიაში). ფ. კუმონის აზრით (რასაც ნ. აბაკელიაც ეთანხმება), დასაშვებია იყო, რომ ქრისტიანი წმინდანებისთვის მიეცათ მისი თეთრი რაში იმის გამო, რომ თეთრი იყო მაზდეანობის საკრალური ცხენების, მზის ცხენების, ფერი (ნ. აბაკელია, დას. ნაშრ., გვ. 57).

ამრიგად, ილორის წმ. გიორგი არ იყო ერთადერთი ლოკალური კულტი აღნიშნული წმინდანის, რომლიდანაც მითრას თაყვანისცემის უძველესი შრეების გამოყოფა არის შესაძლებელი. მათი არსებობა გამოვლენილია წმ. გიორგის – მოისარის, თეთროსანის, ბატონი გამარჯვებულის და სხვა ადგილობრივ კულტებშიც.

საქართველოში, რომელიც რომაული სამყაროს პერიფერიად მოიაზრებოდა, გარკვეულ ისტორიულ ჩარჩოებში, საკრალური ნარატივი თამაშდება რიტუალში და ეს რიტუალი ქრისტიანულ კონტექსტში წმ. გიორგის სახელს უკავშირდება. დასავლეთ საქართველოს რეალიაში დადასტურებული მითი და რიტუალი, რომელშიც ასახულია მითრას თაყვანისცემა, ნ. აბაკელიას აზრით, (ნ. აბაკელია, დას. ნაშრ., გვ. 60) უნდა ყოფილიყო მითრას რომაული მისტერიებიდან შემორჩენილი ფრაგმენტები, რომლებიც გაჟღენთილი იყო ირანული რწმენა-წარმოდგენებით.

⁴⁷ Ibid., გვ. 353.

⁴⁸ Ibid.

Natela Vachnadze

*Doctor of Historical Sciences, Professor at
Saint Andrew the First-Called Georgian University
of the Patriarchate of Georgia*

Helen Giunashvili

*Doctor of Philological Sciences,
George Tsereteli Institute of Oriental Studies, Ilia State University*

**Korneli Kekelidze's Legacy - Comparative Analysis of Two
Religious Systems, Mithraism and Christianity
(A Historiographic Essay)**

The greatest intellectual of his epoch, incomparably knowledgeable in the history of Christian doctrine, both theoretically as well as practically speaking, Mr. Korneli Kekelidze (1879-1962) has significantly contributed in Mithraic studies as well. In one of his articles, entitled as „Christianity and Mithraism“ /from the history of religious systems in Georgia, see: K. Kekelidze, „Essays in the History of Old Georgian Literature“, v. 2, Tbilisi, 1945, in Georgian/, the scientist analyses the origins of these two religious systems, issues of their interrelations, their controversies and results for the world history as well as for the Georgian culture itself. K. Kekelidze states ‘...the strongest and chief predecessor of the Christian faith as in Roman Empire and also in Georgian kingdom was the deity Mithra, struggling at first against it, and then, after being defeated [by it], was aiding the spread of the new faith in the countries of his dominance”.

Creative legacy of a person, and mostly of a scientist in humanities is considered in a very limited time and space. The above-mentioned work of K. Kekelidze has no signs of ideological pressure, except two passages that are especially brought in the comments and wherein it is being interpreted as the necessary tribute

made for the epoch's ideology dominated in the state. We should remember that this article was written during the Second World War and has been signed for to be published on the 4th of August, 1945, when the Soviet Union celebrated the brilliant victory over the Nazis.

The most valuable in this work is the scientifically complex method used by K. Kekelidze in his scientific investigations of Mithraic elements in Georgia, by employing different sources, in particular, the data from Old and New Testaments, Apocrypha, Avesta, Rigveda, Georgian annals, oral literature (legends, myths) that represent mostly the ancient works though have been recorded much later. The most important thing was that the above mentioned investigations were based on real ethnographic material-the principal source for folk Christianity studies with its realities: shrines, religious celebration days, ancient believes and rites, so deeply incorporated into the Georgian culture and that exist up till now.

K. Kekelidze's research of these issues is based on the data presented in works of the well-known Georgian ethnographer, Sergi Makalatia, that have been recorded and then published in the early 20-ies of XX century and also later, during his expeditions in Western Georgia, namely, in Mingrelia. K. Kekelidze elucidates issues of the Mithraism spreading before Christianity adoption in Georgia and its popularity among the local population. For arguments confirming this statement the author refers to numerous Mithraic rites, cults preserved in different sites of the country, that exist even today and originate from Mithraic believes. Additionally, according to K. Kekelidze's point of view, these materials attest hereditary relations of the main Georgian Christian Saint's, Saint George's cult with Mithra. Saint George/respicite: White George/'s cult was very widespread in Christian Georgia and these rites take their origin in Mithraic cult, the most characterized feature of which was worshipping luminaries,

especially the Moon worshipping. Thus, the cult of Saint George previously and traditionally was associated by most scholars with the Moon cult much before K. Kekelidze published the corresponding article; however, it should be related rather to Mithra as K. Kekelidze attested later. It is noteworthy that in Asia Minor (Pontus, Armenia) Mithra was represented as the Moon and thus, it could not also be astonishing, that in Georgia the Mithra was worshipped through the Moon before the Christianity's arrival and after it, the worshipping of Mithra was transformed into that of the Saint George.

ლელა ხაჩიძე

პროფესორი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,

ისტორიული ჟანრის ბიზანტიური თხზულებები და მათი გიორგი მთაწმინდელისეული თარგმანი

ძველი ქართული ორიგინალური და ნათარგმნი ლიტერატურა ისტორიული ხასითის ნაწარმოებებით არ არის მდიდარი. ბიზანტიის ისტორიის ამსახველი ერთ-ერთი საინტერესო ძეგლია ე. წ. „საკითხავი დაუჯდომელთაჲ“. მის შესახებ ცნობა დაცულია ეფრემ მცირის ანდერძში, რომელშიც იგი ასახელებს X საუკუნის ქართველი მოღვაწისა და მწერლის – სტეფანე სანანოძეს – ჭყონდიდელის მიერ ბერძნულიდან ნათარგმნი ნაწარმოებებს: „ეგრეთვე სანატრელსა სტეფანეს სანანოძესა უთარგმნია საკითხავი დაუჯდომელთაჲ და ცხორება თეოკტისტე ლეზველისაჲ და სხუანიცა“ [კეკელიძე 1957: 223].

ბოლო დრომდე თხზულებისადმი – „საკითხავი დაუჯდომელთაჲ“ ყურადღება სათანადოდ არ იყო დათმობილი და მოიპოვებოდა, როგორც საყოველთაოდ ცნობილი საგალობელი – „ღვთისმშობლის დაუჯდომელი“ ანუ „აკათისტო“. შესაბამისად, სტეფანე სანანოძეს – ჭყონდიდელი მიჩნეული იყო „აკათისტოს“ მთარგმნელად.

ამ აზრს იზიარებდა აკად. კ. კეკელიძე [კეკელიძე 1980: 180], თუმცა ნაშრომში „უცხო ავტორები ძველ ქართულ ლიტერატურაში“ სტეფანე სანანოძეს მითითებულია „აკათისტოს“ შესახებ საისტორიო თხრობის (და არა თავად „აკათისტოს“) ქართულ ენაზე მთარგმნელად [კეკელიძე 1957: 109]. თხრობის

ბიზანტიელი ავტორის საკითხი კი დასაზუსტებელია, რადგან აღნიშნული საკითხავი სერგი პატრიარქს არ ეკუთვნის.

„საკითხავი დაუჯდომელთაჲ“ „ღმრთისმშობლის დაუჯდომლად“ ანუ ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ საგალობლად – „აკათისტოდ“ იქნა მიჩნეულ შემდგომშიც [ჭელიძე 2006: 304-316].

ჩვენ მიერ ჩატარებულმა კვლევამ ნათელყო, რომ **ეფრემ მცირის მიერ სტეფანე - სანანოჲსძე-ჭყონდიდელის თარგმანებს შორის დასახელებული „საკითხავი დაუჯდომელთაჲ“ არ წარმოადგენს ღვთისმშობლის „აკათისტოს“**. სინამდვილეში ესაა ისტორიული ჟანრის თხზულება, რომელიც ქართულად თარგმნა სტეფანე - სანანოჲსძემ.

ეს თარგმანი შესულია ორ ქართულ ხელნაწერში – A-162 და A-140. პირველი მათგანი თარიღდება XI საუკუნით, ხოლო მეორე – XII-XIII საუკუნეებით. ორივე ხელნაწერში ტექსტის დასაწყისთან აღნიშნულია: „სტეფანეს თარგმანი“.

2018 წელს გამოვაქვეყნეთ ამ მეტად საინტერესო ისტორიული თხზულების სამეცნიერო ლიტერატურაში მანამდე უცნობი თარგმანი, შესრულებული სტეფანე სანანოჲსძე-ჭყონდიდელის მიერ [ხაჩიძე 2018: 89-102]. გავარკვეით ამ თარგმანის ბერძნული ორიგინალიც – VII ს-ის ბერძენი ისტორიკოსის – გიორგი პისიდიელის თხზულება. ბერძნულ-ქართული ტექსტების შედარებამ ცხადყო, რომ სტეფანე სანანოჲსძის თარგმანი ზედმიწევნით თანხვდება ორიგინალს. ამავე დროს, შეიცავს არაერთ ტერმინოლოგიურ სიახლეს [ხაჩიძე 2018: 85-88].

სტეფანე სანანოჲსძის მიერ თარგმნილი „საკითხავი დაუჯდომელთაჲს“ ბერძნული ორიგინალი შესულია Migne-ის „პატროლოგიაში“ [PG. ტ.92, ცოლ...1353-1372]. ავტორი – გიორგი პისიდიელი იყო აღწერილი მოვლენების თვითმხილველი. საინტერესოა, რომ გიორგი პისიდიელის სახელით ცნობილ ამ

თხზულებაში აღწერილი ისტორიული მოვლენები იმ პერიოდ-საც მოიცავს, როცა ავტორი – გიორგი პისიდიელი უკვე გარდაცვლილი იყო (631-634 წლებს შორის). ამის გათვალისწინებით ცხადი ხდება, რომ გიორგი პისიდიელის სახელით ცნობილი ამ თხზულების სახით საქმე გვაქვს ე.წ. კომპილაციურ ნაწარმოებთან. ჩვენ მიერ შესწავლილი წყაროების საფუძველზე გაირკვა ისიც, რომ „საკითხავის“ ის ნაწილები, რომლებსაც გიორგი პისიდიელი ვერ დაწერდა (არაბთა შემოსევები 678 და 717-728 წლებში) ცნობილი მეტაფრასტის – სვიმეონ ლოდოთეთის მიერ უნდა იყოს დამატებული [ხაჩიძე 2018: 87].

ამრიგად, ირკვევა საინტერესო გარემოება როგორც ძველი ქართული მწერლობის, ისე ბიზანტიური ლიტერატურის კვლევისათვისაც.

ნიშანდობლივია ისიც, რომ ისტორიული ჟანრის ეს საინტერესო თხზულება სამჯერ ყოფილა თარგმნილი ქართულად. სტეფანე სანანოხსძე-ჭყონდიდელის თხზულების გიორგი მთაწმინდელისეული თარგმანი მოცულობით საგრძნობლად აღემატება წინააღმდეგულ – სტეფანესეულ თარგმანს, რადგან გავრცობილია სხვადასხვა ისტორიული თხზულებებით.

გიორგი მთაწმინდელის თარგმანის ერთი ნაწილი 1912 წელს გამოაქვეყნა მ. ჯანაშვილმა თხზულების ამავე ნაწილის მის მიერვე შესრულებულ რუსულ თარგმანთან ერთად [Джанашвили 1912]. ეს არ იყო კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი.

კვლევამ გვიჩვენა, რომ გიორგი მთაწმინდელის თარგმანი შესულია რიგ ქართულ ხელნაწერებში, რომელთაგან გამოირჩევა A-500 და K-762. ამ ხელნაწერების მიხედვით გამოსაცემად მომზადებული გვაქვს გიორგი მთაწმინდელის თარგმანის კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი.

„საკითხავი დაუჯდომელთაჲ“ ბიზანტიის ისტორიის სამ რთულ პერიოდს ასახავს. საკითხავის ძირითადი ნაწილია

კონსტანტინოპოლის 626 წლის ალყა, როდესაც სპარსელებმა, სკვითებმა და ავარებმა განიზრახეს იმპერიის დედაქალაქის დაპყრობა. შემდგომი პერიოდია არაბთა შემოსევა 678 წელს იმპერატორ კონსტანტინე პოლონატის (668-685) დროს და მესამე – არაბთა კიდევ ერთი შემოსევა 717-718 წლებში, იმპერატორ ლეონ ისავრიელის (717-741) დროს.

VII საუკუნეს ბიზანტიის ისტორიაში „ბნელ პერიოდად“ მოიხსენიებენ ბიზანტიასა და კერძოდ, კონსტანტინოპოლზე გამუდმებული შემოსევების გამო. ერთი მხრივ, ესაა ეპოქა ბერძენ-სპარსელთა ხანგრძლივი ომებისა, რომელსაც ბოლო აღარ უჩანდა. VI საუკუნის 80-იანი წლებიდან ბიზანტიას დაემუქრა ახალი საფრთხე სლავების ინტენსიური ექსპანსიის სახით. VII საუკუნის 30-იანი წლებიდან კი ახლად შექმნილმა ისლამურმა სახელმწიფომ ზედიზედ დაიპყრო უზარმაზარი ტერიტორია და მიაღწა ქრისტიანული სამყაროს ცენტრს – კონსტანტინოპოლს.

ამ ბრძოლებში, კონსტანტინოპოლის კედლებთან, მხოლოდ ბიზანტიის ბედი არ წყდებოდა. აღმოსავლეთის ყველა ქრისტიანული ქვეყანა, რომელთა დიდი ნაწილი ჯერ სპარსელების, შემდეგ კი არაბების მიერ იყო დაპყრობილი, კონსტანტინოპოლის ბედს აღიქვამდა, როგორც განაჩენს. ეს, გარკვეულად, ასეც იყო.

626 წლის ალყა, რომელიც ამ თხზულების უძველესი ნაწილია, უკავშირდება ბერძენ-სპარსელთა ომებს ჰერაკლე კეისრის (610-641) – ბიზანტიის ისტორიაში ერთ-ერთი უდიდესი მმართველის პერიოდში.

როგორც ცნობილია, ქვეყანაში წარმატებით ჩატარებული შიდა რეორგანიზაციის შემდეგ მისი მეშვეობით იმპერია ნანგრევებიდან აღდგა და პირველ გამარჯვებებს მიაღწია [Острогорский 2011 : 142 -151].

წარმატებაში უდიდესი როლი შეასრულა ბიზანტიის ეკლესიამ, რომელმაც გალატაკებულ სახელმწიფოს გადასცა თავისი განძი. ამ გზით, დიდი ფულადი საზღაურის ფასად, 619 წელს ჰერაკლემ ზავი დადო ავართა ხაყანთან (ძეგლის მიხედვით – „ხაღანთან“). 622 წლის ბრწყინვალე ორშაბათს, აღდგომის მეორე დღეს, საზეიმო ღვთისმსახურების შემდეგ, იმპერატორმა დატოვა დედაქალაქი და სპარსეთში სალაშქროდ გაემგზავრა. ეს იყო გაბედული სტრატეგია – ბრძოლა სასტიკ მონინალმდეგესთან არა შინ, არამედ თვით სპარსეთის გულში.

ჰერაკლე კეისარი თავად ჩაუდგა სათავეში მეომრებს. კონსტანტინოპოლის მართვა კი მიანდო პატრიარქ სერგის და პატრიკიოსს ვონოსს. ამას მოჰყვა ჰერაკლე კეისრის შესვლა კავკასიაში. სომხეთში მან გამარჯვება მოიპოვა სპარსელთა სახელგანთქმულ სარდალთან – სარვარონთან ბრძოლაში.

როგორც ცნობილია, ჰერაკლე კეისარს უძლიერესი მონინალმდევე ჰყავდა სპარსეთის შაჰის – ხოსრო II-ის სახით. ჰერაკლემ სცადა მასთან ზავის დადება, მაგრამ პასუხად ქრისტიანული სარწმუნოების შეურაცხმყოფელი პასუხი მიიღო. ამიერიდან სპარსელებთან ბრძოლამ რელიგიური ომის ხასიათი მიიღო. ჰერაკლემ დაანგრია დვინი, განძაკი და სხვა მამულები სალოცავები. ეს იყო პასუხი სპარსელების მიერ იერუსალიმის დაპყრობაზე. ბერძენთა ლაშქარმა, ტყვეებთან ერთად, დროებით უკან დაიხია. ჰერაკლემ თავისი არმია გააძლიერა ლაზებით, აბაზგებით და იბერებით.

ჰერაკლე კეისარი სპარსეთში შესაჭრელად ემზადებოდა. პირველი მცდელობა უშედეგოდ დამთავრდა. საპასუხოდ სპარსელები გადავიდნენ შეტევაზე ბიზანტიაში – 626 წელს კონსტანტინოპოლს დაემუქრა საშინელი საფრთხე სპარსელებისა და ავარების მხრივ, რომლებმაც დაარღვიეს 619 წლის

ზავი. სპარსელების დიდმა არმიამ სარვარონის მეთაურობით გადალახა მცირე აზია, აიღო ქალკედონი და დაბანაკდა ბოსფორში. 626 წლის 27 ივლისს სპარსელთა ლაშქარი ავარებთან, სკვითებთან და ბულგარელებთან ერთად, მიადგა კონსტანტინოპოლს და ალყა შემოარტყა მას ხმელეთიდანაც და ზღვიდანაც. კონსტანტინოპოლის ბედი ბენჯზე ეკიდა. სტეფანე სანანოხდისეული თარგმანი სწორედ ამ ამბის აღწერით იწყება:

„წელთა ირაკლის ბერძენთა მეფობისათა ხუასრო სპარსთა წარმოავლინა სარვარონ მწედართა მძლუანველი თვისი ძალითა მძიმითა ტყუცნვად ყოველსა ბერძენთა ქუცშესა აღმოსავალისასა, მსგავსად მეხისტეხისა რაფსმე, წუვად და სრვად და უჩინო-ყოფად“ [ხაჩიძე 2018: 89].

თხზულების გიორგი მთაწმინდელისეული თარგმანი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საგრძნობლად გავრცობილია და იწყება შესავლით. აღნიშნული ამბავი გიორგისეულ თარგმანში ასეა გადმოცემული:

„ესე სარვარონ კუალად წარმოივლინა რაფ ძალითა მრავლითა და ერთთა ფრიად დიდძალითა მეფისა მისგან სპარსთაფსა მორბევად და მოსრვად ყოველთა საზღვართა და საბრძანებელთა საბერძნეთისათა და უფროფსად ღმრთივდაცველისა ამის ქალაქისა სამეუფოფსა ბოროტის ყოფად.

და ვითარცა მოინია იგი კერძოთა აღმოსავლეთისათა, ვითარცა ცეცხლი მეხის-ტეხითა მოწვეწული ზეგარდამო მეყსა შინა აღეგებოდა ყოვლით კერძო და შესწუვიდა ყოველთა და განრჰყუნა და აღჰჰოცდა და ესრეთ მრავლითა კადნიერებითა ურიდად წარსწყმედა ყოველსა აღმოსავლეთსა...“¹

თხზულების ქართული თარგმანებიდან მოტანილი ეს ფრაგმენტებიც ცხადყოფს მათ ხასიათს. სტეფანე სანანოხდის

¹ ციტატები გიორგი ათონელის თარგმანიდან მოტანილია ჩვენს მიერ გამოსაცემად მომზადებული ტექსტიდან.

– „მეხელთა“ ბრწყინვალე თაობის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენლის თარგმანი გამორჩეულია მხატვრულობით და დინამიურობით. თხზულების გიორგი ათონელისეულ თარგმანს ისევე, როგორც მთელ მის შემოქმედებას, გამოარჩევს მონუმენტურობა და სიზუსტე.

ქალკედონში დაბანაკებულმა სპარსელებმა გადაწვეს მიმდებარე ადგილები, მას შეუერთნენ „სკვთნი და ბარბაროზნი“. კონსტანტინოპოლის კედლებთან გაიმართა უთანასწორო ბრძოლა. ქალაქის მართვა ევალებოდათ პატრიარქ სერგის და პატრიკიოს ვონოსს. კონსტანტინოპოლის მცხოვრებლებთან ერთად, ერთი იარაღით, მეორე ჯვრით თავს არ ზოგავდა. თხზულების გიორგი ათონელისეულ თარგმანში ნათქვამია: „ხოლო ყოველსა მას ერსა სამეუფოჲსა მის ქალაქისასა. მრავლითა სიტყვთა ნუგეშინის-ცემისაჲთა ასწავებდა სერგის, რომელსა-იგი ეპყრა მას ჟამსა შინა პატრიაქობაჲ საყდარსა კონსტანტინეპოლისასა, რადთა არა განწირონ სასოებაჲ და დაინთქნენ მწუხარებითაჰჰხოლო მეფისა მიერ ჰერაკლისადატევებულ იყო მცველად ქალაქისა და ეპარხოსად „ვონოს“ ვინმე სახელით, კაცი მოსწრაფც და მწნე და რაოდენცა შესაძლებელ იყო მის მიერ, ისწრაფდა იგი წინადადგომად თითოსახეთა მათ მანქანებათა და ღონეთა წინააღმდგომთაჲსა და ყოველსავე სიმარჯუესა იქმოდა იგი და ყოვლითა ძალითა თვისითა იღუწიდა შეწევნად ქალაქისა და წსნად ერისა და არა დაჰსცხრებოდა იგი ყოლადვე ძიებად ღონესა, რომლითამცა სახითა შეუძლო განრობად მოპოვნებულთა მათ მათთა – ბრძოლისა სიბოროტეთა.

რამეთუ ესრეთ ჰნებაჲს ღმერთსა ყოლადვე, რადთა არა უჭმრად და უქმად უზრუნველ ვიყვნეთ, არამედ ჩუენგანცა ჩუენებად მოსწრაფებისა და მღვდარებისა და ყოვლისავე სახესა ძიებად, პოვნად წსნისა და დაწსნად საცთურისა, ხოლო რადთა

გუაქუნდეს ყოველივე სასოებად ცხორებისად მისა მიმართ მხოლოდსაო.

მაშინ, როცა „საგონებელ იყო თითოეულსა ქრისტიანეთა ერისასა, ვითარ ათი მწედარი ბარბაროზთა მათ სკვთთა მიხუდომად ბრძოლად“, ღვთისმშობლის ტაძართან, მისივე შეწევნით, ბერძნებმა სძლიეს მომხდურს.

ამ გამარჯვებით გულმოდგემულმა ბერძნებმა ელჩები გაუგზავნეს ხალანს, რომელიც პასუხად დედაქალაქის დაქცევით დაემუქრა მათ. მუქარა რეალური იყო. ქალაქის დამცველებმა, პატრიარქის წინამძღოლობით, დაიწყეს ერთობლივი, მხურვალე ლოცვა მრავალრიცხოვანი მტრისაგან დასაცავად.

ბერძენთა პირისპირ მრისხანე ძალა იდგა. ბრძოლის ბედი უკვე გადაწყვეტილი იყო – კონსტანტინოპოლი გარშემორტყმული იყო საბრძოლო ხომალდებით, ყველა გასასვლელი შეკრული იყო და მტერი ქალაქში შესაჭრელად ემზადებოდა.

გიორგი მთაწმინდელის თარგმანში ეს ეპიზოდი ასეა გადმოცემული: „ვითარ-იგი შეემზადა მათ ზოგად ორკერძოვე, რამეთუ ქუეყანით ზღუდის საბრძოლი მანქანად აღემართა დასარღუეველად ქალაქისა, ხოლო ზღვთ უფროჲს რიცხვსა იყვნეს ნავნი იგი მონოქსკლოსნი, რომელნი შეემზადნეს სკვთთა მათ უმრავლეს რიცხვსა, ვინაჲცა ერთსა შინა დღესა და ერთსა შინა ჟამსა შეთქუმით ერთბამად ეკუეთნეს ბრძოლად ქალაქსა ამას ქუეყანით და ზღვთ მბრძოლნი იგი ღმრთისანი ბარბაროზნი – სპარსნი და სკვთნი“.

ამ დროს მოევლინა მხსნელად კონსტანტინოპოლს მისი მფარველი – ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი. მოწინააღმდეგის უძლიერესი ფლოტი ვლაქერნის ტაძართან.

გიორგი მთაწმინდელი ამ მოვლენას ასე გადმოგვცემს:

„პირველადვე უკუე მიიწინეს-რად მახლობელად ტაძარსა მას ყოვლადწმიდისა ღმრთისმშობელისასა ვლაჭერნას სიმ-

რავლე მონოქსვლოსთა მათ, ენია საშველი საღმრთოდ: ეჰა საკვრველებად, რამეთუ მეყსეულად დაემართნეს-რაჲ ტაძარ-სა მას წმიდასა ნიავ-ქარი სასტიკი მოუჭდა მათ ზედა და და-ანთქნა იგინი მუნთქუესვე ადგილსავე მას და რაჲოდენნიცა მოიწეოდეს არესა მას კერძო ვლაჰერნისასა მახლობელად ყოველნივე დაინთქმოდეს, რამეთუ ამალღდის ზღუაჲ გარეგან ბუნებითისა წესისა აღმატებულად, საშინელებით სახილვე-ლადცა და მერმე განიყვის ორად წამისყოფითა საღმრთოდთა და მიუჭდის თითოეული მონოქსვლოსთა მათ ზედა მათთა. და მყის დაანთქნის იგინი უბსკრულთა და იყო ხილვაჲ განსაკვრ-ვებელი და ზარის აღსაჯდელი და ქეშმარიტად შემსგავსე-ბული ძლიერებასა საკვრველებისა საღმრთოდსასა, რამეთუ შესწორებულად ბორცუთა აღდგებოდეს ღელვანი და სახედ მწეცთა მძჳნვარეთაჲსა განრისხებულნი და რეცა ვითარცა ცხოველნი შურისგებით განცოფებულნი შთანსთქმიდეს მათ და განხრწნიდეს უწყალოდ, ვიდრეღა ყოველნი ერთბამად დაფარნა ღელვამან და დაინთქნეს და წარსაწყმედელსა მიე-ცნეს, ვითარცა-იგი ოდესმე მეგჳპტელნი პირველ, რაჟამს-იგი ჰსდევნიდეს ისრაელთა, რომელნიცა უცხოსა მავალ იქმნნეს გზასა შორის სიღრმეთა უფსკრულისათა, რომელსაცა დაინ-თქნეს მდევარნი იგი მათნი და წარწყმდეს უკუნისამდე. ესე-ვითარივე აჩუენა კუალად სასწაული ღმერთმან საკვრველე-ბათამან“.

ეს იყო უდიდესი სასწაული – 626 წლის 7 აგვისტო. სპარ-სელთა სახელგანთქმული მხედართმთავარი – სარვარონი და სკვითების მეთაური – ხალანი გაიქცნენ, „ეგრეთვე უკუე, მჭედ-რობადცა იგი სპარსთაჲ მონვენულისა მისთვის შემუსრვილე-ბისა მათ ზედა განლიგებულ იქმნნეს, ჴელი პირსა დაიდვეს და დაიფარნეს პირნი მათნი სირცხვლითა და ეგეოდენტა მათ

ათასეულთაგან მცირედნი რიცხვთა მიიქცეს ქუეყანად თვსად, სავსენი კდემითა და სიმწარითა“.

ეს მღელვარე ისტორია აღწერილია რამდენიმე ბიზანტიელი ისტორიკოსის მიერ.

626 წლის კონსტანტინოპოლის ალყა პირველად აღწერა თეოდორე სვინგელოსმა, რომელიც წარმოთქმულია ქადაგების სახით თეოდორე იყო ჰერაკლე კეისრის თანამედროვე და საბრძოლო მოქმედებების დროს უშუალო მონაწილე იმ ელჩობისა, რომელიც მოლაპარაკების მიზნით გაიგზავნა კონსტანტინოპოლიდან სკვითების მთავარ ხალანთან [Theodore the Syncellus 2007].

იგივე ისტორიული მოვლენა აღწერილია ანონიმი ავტორის „პასქალურ ქრონიკაში“. ქრონიკის გაცნობიდან ირკვევა, რომ ავტორი ჰერაკლე კეისრის თანამედროვეა. ის იყო სერგი პატრიარქთან დაახლოებული პირი [Chronicon Paschale 1989].

კონსტანტინოპოლის 626 წლის ალყისადმი განსაკუთრებულ ყურადღებას იჩენს ისტორიკოსი და პოეტი გიორგი პისიდიელი. ეს ავტორიც აგრეთვე თანამედროვეა ჰერაკლე კეისრისა და ამასთან, იყო პრესვიტერი „აია სოფიის“ ტაძრისა. მას ეკუთვნის ამ თემაზე დაწერილი სხვა თხზულებებიც: „ჰერაკლიადა“ და „In Bonnum Patricium“ [James Howard-Johnston 2010:16-28].

დასახელებული სამი თხზულება წარმოადგენს მთავარ წყაროებს 626 წლის ალყის შესახებ.

კონსტანტინოპოლის 626 წლის ალყის შესახებ თხრობა ამ ისტორიული თხზულების ძირითად ნაწილს წარმოადგენს. ამის შემდეგ სამივე ქართულ თარგმანში ისევე, როგორც გიორგი პისიდიელის სახელით ცნობილ „ისტორიაში“, აღწერილია კონსტანტინოპოლის ორი შემდგომი ალყა არაბთა მხრიდან – 678 წელს კონსტანტინე პოლონატისა და 717-718 წლებში

ლენონ ისავრიელის მეფობაში. ამის შემდეგ სტეფანე სანანოძისა და გიორგი ათონელის თარგმანებში შესულია ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ვრცელი ლოცვა.

აღნიშნული მოვლენების შესახებ მოგვითხრობენ IX საუკუნის ბიზანტიელი ისტორიკოსებიც. მათგან უპირველესია გიორგი ამარტოლი, რომელიც ავტორია „მსოფლიო ისტორიისა“ – სამყაროს შექმნიდან 842 წლამდე. ეს ვრცელი თხზულება 4 ნაწილისგან შედგება. IV ნაწილია თხრობა „ქრისტიანი მეფეების შესახებ“. აქაა გადმოცემული კონსტანტინოპოლის სამივე ალყის ისტორიაც [Boor 1904].

გიორგი ამარტოლის „მსოფლიო ისტორიამ“ დიდი გავლენა მოახდინა ქრისტიანული აღმოსავლეთის ქვეყნების ისტორიული მწერლობის განვითარებაზე. გიორგი ამარტოლი ცნობილი ავტორია ძველ ქართულ მწერლობაშიც. [ყაუხჩიშვილი 1973: 191-192]. მისი „ისტორიის“ ერთი ნაწილი თარგმნილი და შესწავლილია ს. ყაუხჩიშვილის მიერ [ყაუხჩიშვილი 1920; 1926]. რაც შეეხება ჩვენთვის საინტერესო პერიოდს, ქართულ ენაზე მისი თარგმანი ცნობილი არ არის და მისი შესწავლა შესაძლებელია ამ თხზულების ბერძული ორიგინალით, აგრეთვე სხვაენოვანი თარგმანებით.

ბიზანტიის ისტორიის ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის შესწავლისათვის (626 წლიდან 718 წლის ჩათვლით) საყურადღებოა აგრეთვე IX საუკუნის თვალსაჩინო მოღვაწის – თეოფანე აღმსარებლის „ქრონოგრაფი“, რომელშიც თხრობა იწყება 284 წლიდან და გრძელდება 813 წლამდე. თეოფანეს ეს თხზულება დაწერილი უნდა იყოს 810-814 წლებში.

VII-VIII საუკუნეების ბიზანტიის ისტორიის შესახებ არსებობს კიდევ ერთი თხზულება – პატრიარქ ნიკიფორე I-ის (806 – 815 წწ.) „მოკლე ისტორია“, სადაც თხრობა 769 წლამდე გრძელდება [Острогорский 2011: 135-137].

ყველა ეს წყარო (და შესაძლოა სხვებიც) გასათვალისწინებელია „დაუჯდომლის საკითხავის“ გიორგი მთაწმინდელის თარგმანის კვლევისას.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია საქართველოს ეკლესიისა და ქართული კულტურის ამ უდიდესი წარმომადგენლის მუშაობის ხასიათი. მის მიერ ნათარგმნი მრავალრიცხოვანი თხზულებები, მის მიერ შედგენილი ყოველი კრებული გამოირჩევა წყაროთა სიმრავლით და მასშტაბურობით. ქართული და ბიზანტიური მწერლობის ზედმინვევით მცოდნე სწავლული ცდილობს მაქსიმალური სისრულით გადმოსცეს მისი თანამედროვე და წინადროინდელი ბიზანტიური ტრადიცია [კეკელიძე 1980: 220; 226; ხაჩიძე 1987: 65; ჭლამაია 1966: 83].

ამავე ნიშნით გამოირჩევა „დაუჯდომლის საკითხავის“ მის მიერ შესრულებული თარგმანიც, რომელიც წინადროინდელ თარგმანთან შედარებით, ბევრად ვრცელი და მასშტაბურია. მასში, ფაქტობრივად, გადმოცემულია ბიზანტიის ისტორიის რამდენიმე ეპოქა. ესაა მთელი პანორამა VII-VIII საუკუნეების და წინადროინდელი საკვანძო ისტორიული მოვლენებისა იმდროინდელ იმპერიებში – ბიზანტიაში, ირანსა და არაბეთში.

გიორგი ათონელის თარგმანი იწყება ვრცელი შესავლით, სადაც საუბარია ღვთისმშობლის მრავალგზისი შემწეობის შესახებ, თხზულების შექმნის მიზეზებზე, ურჯულოთა მიერ კონსტანტინოპოლის დაპყრობის მცდელობებზე. ამის შემდეგ მოკლედ გადმოცემულია შემდგომში ვრცლად აღწერილი მოვლენები და მათი წინაისტორია.

შესავლის შემდეგ აღწერილია კონსტანტინოპოლის 626 წლის ალყა, რომელიც ბევრად ვრცელია, ვიდრე წინადროინდელი თარგმანი. ამის შემდეგ მოდის თხრობა არაბთა შემოსევების შესახებ 678 და 717-718 წლებში. ამის შემდეგ წარმოდ-

გენილია ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი საკმაოდ ვრცელი ლოცვა სათაურით: „აქა ზე აღდგენ ყოველნი“.

ამრიგად, გიორგი მთაწმინდელის ამ კომენტარის მიხედვით, საგალობელი ღვთისმშობლის „დაუჯდომელს“ ანუ „აკათისტოს“ წარმოადგენს, მაგრამ, როგორც შედარებამ ცხადყო, ეს არაა „ღვთისმშობლის“ საყოველთაოდ ცნობილი „დაუჯდომელი“.

ამ ლოცვით (ოღონდ განსხვავებული თარგმანით) მთავრდება სტეფანე სანანოხსძის თარგმანი.

მის შემდეგ გიორგი ათონელის თარგმანში იწყება ახალი თხრობა, რომელსაც წინ უძღვის შემდეგი სათაური: **„არამედ ჯერ არს უწყებად, ვინაფთგან სურის უმრავლესთა ცნობად დასაბამი და მიზეზი თხრობისა ამის საკვრველისა“**.

ამ სათაურის მიხედვით ნათელი ხდება, რომ შემდგომი თხრობა ერთგვარ წინაისტორიას წარმოადგენს უკვე აღწერილი ისტორიის სრულად გასააზრებლად.

მართლაც, თარგმანის ამ ნაწილში გადმოცემულია ტიბერიუსის მეფობის ბოლო პერიოდი, მავრიკიოს კეისრის მეფობის ყველა ძირითადი მოვლენა, ფოკას გამეფება, ჰერაკლეს დაბრუნება საბერძნეთში, ფოკას დასჯა და ხოსრო II-სთან მორიგების მცდელობა. ხოსროს მიერ ჯერ მხედართმთავარ სეითის გამოგზავნა, რომელსაც ჰერაკლე კეისრის მოკვლა ევალებოდა, შემდგომში კი მხედართმთავარ სარვარონის წარგზავნა კონსტანტინოპოლის ასაღებად მრავალრიცხოვან ჯართან ერთად.

თხზულების ამ ნაწილში აღწერილია ჰერაკლეს სპარსეთში სალაშქროდ გამგზავრება, მისი ძის დაბადება „სანახებთა მათ სამეგრელომსათა“.

მოთხრობილია ჰერაკლეს მიერ კეთილგანწყობილი ურთიერთობის დამყარება ხაზარებთან, დამოყვრება მათ მეფეს-

თან და „სიმრავლე დიდძალთა [ხაზართა] ლაშქართაჲ“, რომლებიც ბერძენ მეომრებს შეუერთდნენ.

თხზულებაში აღწერილია ჰერაკლეს გამარჯვება ხოსრო II-სთან ბრძოლაში. მოთხრობილია, თუ როგორ შეცვალა ხოსროს მიერ სარვარონისადმი მიწერილი წერილი ჰერაკლემ და ამით კიდევ უფრო დააჩქარა სპარსელთა მარცხი „და მოკლეს ხუასრო სიკუდილითა მწართა“.

გიორგისეული თარგმანის ბოლოს (A-500: 321v-323r) მოკლედაა გადმოცემული ისლამის ფუძემდებლის – მუჰამედის ცხოვრების ძირითადი ეპიზოდები. აქ საუბარია იმაზეც, როგორ შეისმინა ჰერაკლე კეისარმა მუჰამედის თხოვნა და უბოძა მას „ადგილი სამკვდრებელად“.

რა წყაროებს ეყრდნობა გიორგი მთანმინდელი?

როგორც კვლევაში გვიჩვენა, ძველ ისტორიებთან ერთად, მისი უმთავრესი წყაროა გიორგი ამარტოლის „ისტორია“. სწორედ მას ემყარება გიორგისეული თარგმანის ძირითადი ნაწილი.

როგორც აღვნიშნეთ, გიორგისეული თარგმანის ბოლოს წარმოდგენილია თხრობა მუჰამედისა და არაბთა შემოსევების შესახებ. ამ შემთხვევაშიც, როგორც ირკვევა, გიორგი ათონელის წყარო გიორგი ამარტოლის „ისტორია“.

მსგავსია მრავალი ეპიზოდი. ასე მაგ., გიორგი ათონელის თარგმანში დეტალურადაა განხილული სპარსელების დამარცხების შემდეგ ჰერაკლე კეისრის მოქმედება ირანში, მათ შორისაა შემდეგი ამბავი: „ერთსა შინა ტაძარსა პოვა, რამეთუ ხუასროს კერპი თვისი გამოესახა ღმერთ-ყოფად თავი თვისი, ვითარმცა ცათა შინა მჭდომარე იყო და მზც და მთოვარც და ვარსკულავნი გარემოჲს მისსა და ან|გელოზნი დგეს წინაშე მისა [და ელვათა და ქუხილთა და წყალთა] გამოავლინებდა ქუეყანად [რეცა], რომელიცა აღფხუარა ერაკლე მისაფუძვლამდე და ვერ ვინაჲ იყო ხუასრო წინააღმდეგომ ერაკლესსა“

(A- 500: 318v). როგორც ჩანს, ამ ეპიზოდის წყაროც გიორგი ამარტოლის თხზულებაა [Boor 1904 : 671-672].

გიორგი მთაწმინდელი იყენებს თხზულების ორიგინალს. ქართულად ეს თხზულება მისი მოღვაწეობის შემდეგ მხოლოდ ნაწილობრივია თარგმნილი XI საუკუნის ბოლოს ან XII საუკუნის დასაწყისში. მთარგმნელია არსენ იყალთოელი [კეკელიძე 1956: 252-259].

გიორგი ამარტოლის „ისტორიასთან“ ერთად, როგორც ჩანს, გიორგი ათონელის ერთ-ერთი წყაროა IX საუკუნის ცნობილი საეკლესიო მოღვაწის, ჰიმნოგრაფისა და ისტორიკოსის – თეოფანე აღმსარებლის „ქრონოგრაფია“. არაბთა მესამე შემოსევის აღწერისას (717-718 წლები) გიორგი ათონელის თარგმანში ვკითხულობთ: „ხოლო მეფემან ლეონ ისავრი, რომელსა ეპყრა მეფობაჲ ბერძენთაჲ მას ჟამსა შინა პაემანი მოჰჴადა მათ განჩინებულთა წელიწადთა შინა მიცემად მათდა ხარკისა, ხოლო იგინი კუალად ეძიებდეს მცველთა ქალაქისათა შეყვანებად და განწესებად მათგანისა ერისა სიმაგრეთა შინა ქალაქისათა და ყოვლითურთ დაპყრობად და დამორჩილებად აიძულებდეს, რამეთუ მინდობილ იყვნეს იგინი სიმრავლესა მწედრობისასა, რომელნი ჰყვეს მათ თანა მოლაშქრედ თჳსნიცა და მიზდურნი ერნი და შემზადებულნი იგი საბრძოლონი ნავნი ვითარ ათასრვაასი ნავი რჩეული, განწესებული ყოვლითა საჭმრითა საბრძოლელითა აღრიცხული და განჩინებული, ვითარ-იგი აღწერილ არს წერილთა მათ მოსაწყენებელთა „ხრონოღრაფისათა“.

თეოფანე აღმსარებლის „ქრონოგრაფია“ კარგად ცნობილი ისტორიული ძეგლია [Boor: 1983]. მასში ასახულია ბიზანტიის ისტორია 284 წლიდან 813 წლამდე. ის დიდი პოპულარობით სარგებლობდა როგორც ბიზანტიაში, ისე დასავლეთში. ბუნებრივია, რომ მას იცნობდა გიორგი მთაწმინდელი.

თეოფანე აღმსარებლის ამ თხზულებაში აღწერილია ლეონ ისავრიელის მეფობის პერიოდიც და არაბთა შემოსევა 717-718 წლებში. თეოფანე დანვრილებით აღწერს მრავალრიცხოვან თავდამსხმელებს და მათ რაოდენობასაც [Boor : 468-469]. როგორც ჩანს, ამ ეპიზოდის აღწერისას გიორგი მთაწმინდელი თეოფანეს თხზულებას ეყრდნობა. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ უშუალოდ საბრძოლო ნაგებობის და მათი რაოდენობის შესახებ თეოფანე აღმსარებლის ჩვენამდე მოღწეულ ამ თხზულებაში საუბარი არ არის. თუ გავითვალისწინებთ გიორგი მთაწმინდელის ცნობების სიზუსტეს, ეს საკითხი შემდგომ კვლევას მოითხოვს – გასარკვევია, რას გულისხმობს გიორგი მთაწმინდელი სიტყვებში „წერილთა მათ მოსახსენებელთა „ხრონოღრაფისათა“.

გიორგი მთაწმინდელის მუშაობის ხასიათის მასშტაბურობიდან გამომდინარე იგი, იცნობდა და ასახავდა სხვა წყაროებსაც, რომელთა ძიებას მომავალში განვაგრძობთ.

გიორგი ათონელის თარგმანში გვხვდება მისივე კომენტარები, რომელთა დართვა საჭიროდ მიუჩნევია. ასე მაგ., სკვითებზე საუბრისას, რომლებმაც დაარღვიეს პირობა და თავს დაესხნენ კონსტანტინიპოლს, გიორგი განმარტავს – „სკვითთა – ესე იგი არს რუსთა“; „ილაშქრა რად სკვითთა ზედა ძლიერად ესე იგი არს რუსთა“; ასევე საჭიროდ მიუჩნევია მას ბიზანტიის იმპერატორის – კონსტანტინე პოლონატის ზედწოდების განმარტება: „მიიღო თვთმპყრობლობად კოსტანტინე ნიკაფ დიდმან“.

კონსტანტინოპოლის 626 წლის ალყის ისტორიისა და ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ლოცვის შემდეგ გიორგი ათონელის თარგმანში შესულია შემდეგი მითითება: „ამის-თვსცა საჯსენებელად ქველისმოქმედებისა მის დიდისა განენესა დღც ესე, წლითი-წლად დღესასწაულსა დიდებულსა ხა-

რებისასა წინაფთ შაბათ..., რომელსა შინა ვიქმთ ბრწყინვალე-
სა კრებასა ყოვლითკერძო და ღამესა მას განვათევთ გალო-
ბითა სულიერითა და ვედრებასა შევსწირავთ დედისა ღმრთი-
სა, ჳმითა ქებისა და კურთხევისაფთა სამადლობელად მისა და
სადიდებელად ძისა მისისა – უფლისა ღმრთისა და მაცხოვრი-
სა ჩუენისა იესუ ქრისტესა, რომელსა ჰშუენის დიდებაფ, პატი-
ვი და თაყუანისცემავ თანა მამით და სულით წმიდითურთ და-
უსრულებელთა მათ საუკუნეთა უკუნისამდე. ამინ!”

ეს მითითება შეიცავს საინტერესო ლიტურგიკულ ცნობას
იმის შესახებ, რომ ხარების დღესასწაულის წინააღმდეგ - შა-
ბათს დაწესდა ამ თხზულების წაკითხვა „წლითი-წლად“ – ყო-
ველ წელს. ამავე პერიოდში იკითხებოდა ღვთისმშობლისად-
მი მიძღვნილი საგალობელი – „აკათისტო“ და შესაბამისად,
ეს დღე იწოდება „აკათისტოს შაბათად“¹. ეს ორივე ტექსტი
ღვთისმშობლისადმი მადლიერებას და მის განდიდებას წარ-
მოადგენს. ამან გამოიწვია მათი ერთმანეთთან დაკავშირება.
უფრო მეტიც, „აკათისტო“ ბევრად ადრე შექმნილ ტექსტს
დაემატა პირველი სტროფი, რომელიც ღვთისმშობლის მიერ
626 წელს კონსტანტინოპოლის ხსნისადმი მადლიერებას გა-
მოხატავს.²

ბუნებრივია, გიორგი ათონელის ეს თარგმანი მოხსენიე-
ბული უნდა იყოს მის მიერვე თარგმნილ „დიდ სვნაქსარში“,
რომელი „საფუძველ არს ეკლესიათა“. მართლაც, დიდმარხვის
მეხუთე - ე.წ. „აკათისტოს შაბათს“ დეტალურადაა აღწერილი
„აკათისტოს“ ანუ „ღვთისმშობლის დაუცდომლის“ შესრულე-
ბის წესი, რასაც მოსდევს შემდეგი მითითება: „ხოლო შემ-
დგომად ათორმეტთა იბაკოთა დასრულებისა ამით პირველ

¹ „ღვთისმშობლის აკათისტო“ დიდი ხნის მანძილზე ხარების დღე-
სასწაულზე – 25 მარტს სრულდებოდა.

² ამ საკითხზე უფრო ვრცლად ვისაუბრებთ სხვაგან.

წსენებულითა განგებითა დასხდენ და იკითხონ საკითხავი იგი, მაუწყებელი მიზეზისა ამის ლოცვისასა...” [დიდი სვნაქსარი 2017: 345]. მსგავსი მითითება გვხვდება 25 მარტის - ხარების დღესასწაულის განგებაშიც: „ამით სახითა ითქუნენ ათორმეტნი იბაკონი. და ესრეთღა დასხდენ და წარიკითხონ საკითხავი იგი, მაუწყებელი მიზეზსა ამის ლამისთევისასა“ [დიდი სვნაქსარი 2017: 189].

„საკითხავი იგი, მაუწყებელი მიზეზისა ამის ლოცვისასა“ ისევე, როგორც „საკითხავი იგი, მაუწყებელი მიზეზსა ამის ლამისთევისასა“, სწორედ ამ საისტორიო თხზულებას გულისხმობს.

ამრიგად, ძველ ქართულ მწერლობაში „საკითხავი დაუჯდომელთაჲს“ სახელით გვხვდება ბიზანტიურ მწერლობაში კარგად ცნობილი ისტორიული ნაწარმოები, რომელიც აღწერს სპარსელებისა და არაბთა შემოსევებს VII-VIII საუკუნეებში და მათ წინააღმდეგ გამართულ ბრძოლებს. ამ ბრძოლებში ბერძენთა გამარჯვებების ძირითად მიზეზად კონსტანტინოპოლისადმი ღვთისმშობლის განსაკუთრებული მფარველობაა მიჩნეული. სწორედ ამან განაპირობა აღნიშნული ისტორიის დაკავშირება ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ცნობილ საგალობელთან – „ღვთისმშობლის დაუჯდომელთან“ ანუ „აკათისტოსთან“.

კონსტანტინოპოლის კედლებთან სპარსელი და არაბი დამპყრობლების წინააღმდეგ გამართული ეს ბრძოლები ვრცელ ეპოპეას ქმნის, რომელიც საუკუნეების მანძილზე ივსებოდა ცნობილი ბერძენი ავტორების მიერ.

თხზულების გიორგი ათონელისეული თარგმანი სრულყოფილად გადმოგვცემს აღნიშნულ ისტორიულ მოვლენებს და მათ წინაისტორიასაც. ის ითვალისწინებს სხვადასხვა ბერძენ ისტორიკოსთა ნაშრომებს. მისი ძირითადი წყაროა გიორგი ამართოლის „ისტორია“.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. **აღწერილობა 1953:** ქახთუდ ხედნაწეხთა აღწეხიდობა (K ფონდი), ტ. I. თბ., 1953.
2. **აღწერილობა 1994:** საქახთვედოს სახედმწიფო მუზეუმის ქახთუდ ხედნაწეხთა აღწეხიდობა, IV (A კოლექცია). თბ., 1994.
3. **დიდი სვინაქსარი 2017:** დიდი სვინაქსარი, გიორგი მთაწმიდელი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს და სამეცნიერო აპარატი დაურთეს მანანა დოლაქიძემ და დალი ჩიტუნაშვილმა. თბ., 2017.
4. **კეკელიძე 1956:** კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქახთუდი დიგეხატუხის ისტოხიიდან, I, თბ., 1956.
5. **კეკელიძე 1957:** კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქახთუდი დიგეხატუხის ისტოხიიდან, V, თბ., 1957.
6. **კეკელიძე 1980:** კეკელიძე კ. ძველი ქახთუდი დიგეხატუხის ისტოხია, I. თბ., 1980
7. **ყაუხჩიშვილი 1973:** ყაუხჩიშვილი ს. ბიზანტიუხი დიგეხატუხის ისტოხია. თბ., 1973.
8. **ყაუხჩიშვილი 1920; 1926:** ყაუხჩიშვილი ს. გიოხგი ამახტოდის ქოხნოგეხაფი. თბ., 1920;1926.
9. **ჭელიძე 2006:** ჭელიძე ე. დოცვანი და დაუჯდომედი დმხთისმშობდისად, თბ., 2006.
10. **ხაჩიძე 1987:** ხაჩიძე ლ. იოანე მინჩხის პოეზია, თბ., 1987.
11. **ხაჩიძე 2018:** ხაჩიძე ლ. ნახკვევები ძველი ქახთუდი და ბიზანტიუხი მწეხდობის ისტოხიიდან. თბ., 2018.
12. **ჯღამაია 1967:** ჯღამაია ლ. XI საუკუნის ქახთუდი ოხიგინადუხი ჰიმნოგეხაფიის ისტოხიიდან (გიოხგი მთაწმიდელის თვენი). საკანდიდატო დისერტაციი. თბ., 1966.
13. **Boor 1904:** Georgii Monachi. *Chronicon*/Ed.C.de Boor. v.2, Lipsiae, 1904.
14. **Boor 1883:** *Theophanis Chronographia*/ Ed.C.de Boor. v.1, Lipsiae, 1883.
15. **Chronicon Paschale:** *Chronicon Paschale* 284-628, by M. and M. Whitby. Liverpool, 1989.
16. **Dictionary 1991:** *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York, Oxford, 1991.

17. **Джанашвили 1912:** Джанашвили М. *Сказания об осаде Константинополя персами, ски-фами- русскими и арабами*. Материалы по истории и древностям Грузии и России. Тифлис, 1912.
18. **James Howard-Johnston 2010:** James Howard-Johnston. *Witnesses to a World Crisis*. Oxford, 2010.
19. **Острогорский 2011:** Острогорский Г. *История Византийского государства*. Москва 2011.
20. **PG. 2004:** J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, t. 92, ΑΘΗΝΑΙ, 2004, col. 1353-1372
21. **PG. 1863:** J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, t. 110, Paris, 1863, col. 893
22. **Theodore the Syncellus 2007:** Theodore the Syncellus, *Homily on the siege of Constantinople in 626 AD* (2007). English translation.
23. **Воробьев 2017:** Воробьев К., *Осада Константинополя 626 года и богослужбная память Субботы Акафиста*.
http://e-notabene.ru/article_24269.html

ნინო მელიქიშვილი

კოხნედი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა
ეხოვნული ცენტრის
კოლიკოლოგიისა და ტექსტოლოგიის დეპარტამენტის
მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი

წმ. იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის შობისა და გარდაცვალებისადმი მიძღვნილი ჰომილიების ძველი ქართული თარგმანები და მათი მიმართება ბერძნულ წყაროსთან

დიდი ქართველი მეცნიერის, ძველი ქართული მწერლობის კვლევის ფუძემდებლის, აკად. კორნელი კეკელიძის ფუნდამენტური ნაშრომები – „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია“ და „უცხო ავტორები ძველ ქართულ ლიტერატურაში“ – ამ დარგში მომუშავე ყველა მეცნიერის სამაგიდო წიგნებს წარმოადგენს. წინამდებარე სტატიაც სწორედ მათში თავმოყრილი ინფორმაციისა და კვლევის გათვალისწინებით დაიწერა.

წმ. იოანე დამასკელის „ღმრთისმშობლის შობისა“ და „ღმრთისმშობლის გარდაცვალებისადმი“ მიძღვნილი ჰომილიების ქართული თარგმანების სახით გვაქვს კარგი შესაძლებლობა, გავცეთ პასუხი, თუნდაც მიახლოებით და თუნდაც ვარაუდის დონეზე, კითხვას, თუ რითი იყო გამოწვეული ამ კონკრეტულ თხზულებებთან მიმართებით ძველ ქართულ მწერლობაში არსებული პრაქტიკის – უკვე თარგმნილი თხზულებების ხელახლად თარგმნის – განხორციელება? ამის საშუალებას გვაძლევს ის, რომ ეს ჰომილიები რამდენიმე თარგმანის სახით არსებობს, კერძოდ, „ღმრთისმშობლის შობის“ ბერძნული ჰომილია (PG 1976:661-681; Kotter 1988:169-182) სამი მთარგმნელის: ეფთვიმე ათონელის, ეფრემ მცირისა და თეოფილე ხუცესმონაზონის მიერ იქნა გადმოღებული ქართულ

ენაზე. მსგავსი ვითარებაა ჩვენთვის საინტერესო მეორე ჰომილიასთან მიმართებითაც, კერძოდ, „ღმრთისმშობლის გარდაცვალებისადმი“ მიძღვნილი სამი ბერძნული ჰომილიის (PG 1976:700-761; Kotter 1988:483-555) ორი თარგმანი გაკეთდა ქართულ ენაზე. ორივე თარგმანი (სამ-სამი ტექსტი) ანონიმურია. მკვლევარმა ქეთევან სალაღაიამ თავის საკვალიფიკაციო ნაშრომში გარკვეული კუთხით შეისწავლა ეს ჰომილიები და დაასკვნა, რომ ერთი თარგმანი წინაათონურ პერიოდს განეკუთვნება და მისი მთარგმნელის ვინაობის დადგენა ვერ ხერხდება¹, ხოლო მეორე თარგმანის ანონიმი მთარგმნელი უნდა იყოს შავი მთის ცნობილი მოღვაწე, ეფრემ მცირე².

იმისათვის, რომ გავარკვიოთ მიზეზი წმ. იოანე დამასკელის ზემოთ დასახელებული ჰომილიების რამდენიმე ქართული თარგმანის არსებობისა, აუცილებელია გავითვალისწინოთ

¹ ქ. სალაღაია ამ რედაქციის წინაათონურობას ასკვნის იმაზე დაყრდნობით, რომ მისი მეორე ჰომილიის ერთი ფრაგმენტი 57-ე საკითხავის სახით შესულია კლარჯულ მრავალთავში. (იხ.: სალაღაია 2008: 107-108; 2009: 182).

² ჰომილიის ამ რედაქციას ეფრემ მცირისეულ თარგმანად მიიჩნევს ქ. სალაღაია შემდეგ მოცემულობებზე დაყრდნობით: მეორე ჰომილიაში, მეთვრამეტე თავში, დამონმებულია მოზრდილი მონაკვეთი, ე. წ. “თხრობა ევთვიანი“-დან, ანუ ევთვიმის ისტორიიდან, კერძოდ, ამ თხზულების მესამე საკითხავის მე-40 თავი. თავის მხრივ, ამ ნაწყვეტში ჩართულია ვრცელი ამონარიდი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებიდან “საღმრთოთა სახელთათვს“. ეს თხზულება ეფრემ მცირის თარგმანია და საერთო მონაკვეთი მეორე რედაქციის მეორე ჰომილიასა და „საღმრთოთა სახელთათვს“-აში არსებული ტექსტისა ემთხვევა ერთმანეთს უმნიშვნელო ვარიანტული სხვაობებით, რასაც ერთი და იმავე მთარგმნელის მიერ სხვადასხვა დროს შესრულებული თარგმანით ხსნის ქ. სალაღაია. გარდა ამისა, ქ. სალაღაიას აზრით, ამ რედაქციის ენობრივ-სტილისტური მახასიათებლებიც მიანიშნებს, რომ თარგმანი ეფრემ მცირეს ეკუთვნის (ვრცლად ამის შესახებ იხ.: სალაღაია 2009; სალაღაია 2006; სალაღაია 2007).

ამ ტექსტების ბერძნულ წყაროსთან შედარების შედეგები, ანუ რა სახის თარგმანები გაკეთდა – რა მიმართებაშია ისინი ბერძნულ ტექსტთან და ერთმანეთთან, როგორი მთარგმნელობითი მეთოდით იქნა გადმოღებული ეს თხზულებები დედნიდან.

დასაწყისში ამ კუთხით მიმოვიხილავთ წმ. იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის შობის ჰომილიის ეფთვიმე ათონელის, ეფრემ მცირისა და თეოფილე ხუცესმონაზონის ქართულ თარგმანებს.

ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდი კარგად არის შესწავლილი და ჰომილიის ფარგლებში ჩვენ მიერ გაანალიზებული მასალაც მხარს უჭერს ამ საკითხზე მომუშავე მკვლევართა დასკვნებს.

ეფთვიმე ათონელი იმავე მეთოდით თარგმნის წმ. იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის შობისადმი მიძღვნილ ჰომილიას, რაც მისთვის ზოგადად არის დამახასიათებელი – კერძოდ, თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდით. ამ მეთოდის ფარგლებში იგულისხმება ტექსტის გავრცობა-შემოკლება¹, ასევე, რთული ადგილების კომენტირება და ტექსტის არა სიტყვა-სიტყვით გადმოღება, არამედ აზრის უფრო გასაგები და მარტივი ენით გადმოცემა. თუ რა მიზანს ემსახურება მთარგმნელისეული **გავრცობა-შემოკლება წმ. იოანე დამასკელის განსახილველ ჰომილიაში, კარგად გამოჩნდა შედარების შედეგად მიღებული მასალის გაანალიზებისას. ეს მასალა შესაძლებლობას გვაძლევს წმ. ეფთვიმე ათონელი სხვადასხვა კუთხით დავინახოთ და შევაფასოთ. შევეცდებით, რამდენიმე კონკრეტული მაგალითით გადმოვცეთ ტექსტში ეფთვიმესეული ჩარევების არსი.**

¹ კეკელიძე 1980: 191-192, 253-254; კეკელიძე 1956: 186; კეკელიძე 1945: 265.

„ბუნებად თქუენგან თანამდებ არს, ვითარცა მოსეს ხი-საგან“ (S 3648:4; PG 96 col. 664, A 15; Kotter 1988:170,12). ხაზ-გასმული დამატებული ფრაზით ეფთვიმემ პარალელი გაავლო მოსესა და ღვთისმშობლის მშობლებს შორის, სავარაუდოდ, იმ უმნიშვნელოვანესი მოვლენის გამო, რაც იყო, ერთი მხრივ, მოსეს მიერ ებრაელების ეგვიპტიდან გამოყვანა და, მეორე მხრივ, მაცხოვრის შობა იოაკიმესა და ანას ასულის, მარიამი-საგან.

ეფთვიმე ათონელი თავის თარგმანში უკომენტაროდ არ ტოვებს ისეთ პასაჟებს, რომლებიც, შესაძლოა, გაუგებარი დარჩეს მკითხველისათვის. ამის ერთ-ერთი მაგალითი განსა-ხილველი თარგმანიდან არის წმ. იოანე დამასკელის მიერ „უთავონებ“-ზე საუბარი (ბერძნ.: ἡκεφαλαι PG 96 col. 664 D 5; Kotter 1988:171,9). ეფთვიმე წერს: „ბორგნეულ იქმნენ და გან-ჩემებულ უთავონი იგი და მრავალგესლოვანნი იაკობნი“ (S 3648b:7). დამატებული ხაზგასმული სიტყვებით ეფთვიმემ ნათელი გახადა მკითხველისათვის, თუ ვინ იგულისხმება „უთავონებში“, კერძოდ, ეგვიპტელი მონოფიზიტები, რომელ-თაც მოგვიანებით „იაკობიტებადაც“ მოიხსენიებდნენ.

ეფთვიმე ათონელი თარგმნისას არა მხოლოდ წმიდა ნე-რილსა და საეკლესიო ისტორიას იშველიებს. ის მკითხველს ემოციური ხასიათის წიაღსვლებსაც სთავაზობს და ამ გზით ამა თუ იმ მოვლენის მნიშვნელობას ზრდის ან მის მოსალოდ-ნელ შედეგს აზუსტებს. ძალიან ლოგიკური დასკვნა გააკეთა ეფთვიმემ წმ. იოანე დამასკელის ნათქვამიდან, რომ ადამი-ანს აქვს უნარი, წარმართოს თავისი ცხოვრება – და ეს დას-კვნა ბერძნულ ტექსტზე (PG 96 col. 661 C 12; Kotter 1988: 169, 18-170,19) დამატებული ფრაზით ასე გადმოსცა: „უკუეთუ კაცი ... არს ... შეცვულ ხილვითა და უხილავითა და განაგებს მას ზრახვითა თვისითა, რავდენ არა უფროდს განაგოს ცხორებად

ჩუენი მხოლომან მან? (S 3648:3). ე. ი. ჩუენი ცხოვრების გეზის განსაზღვრა კიდევ უფრო მეტად ძალუძს მაცხოვარს.

ეფთვიმე ათონელმა, თეოფილესა და ეფრემისაგან განსხვავებით, არ თარგმნა სიტყვა **oikonomikw-** (**PG 96 col. 665 C 5-6; Kotter 1988: 172,37**) – „განგებულება“ და ამის ნაცვლად ტექსტზე დამატებული სიტყვებით: „**იშვა ... ბუნებისა ჩუენისაგან“ (S 3648: 10)**, კიდევ ერთხელ გაუსვა ხაზი, რომ ქრისტეში არის ორი ბუნება – საღვთო და კაცობრივი.

ბევრი მაგალითის მოტანა შეიძლება თარგმანიდან იმის საჩვენებლად, თუ რა სახის ჩარევები აქვს გაკეთებული ეფთვიმე ათონელს სათარგმნ ტექსტში. განვაზოგადებთ ჩვენ ხელთ არსებულ მასალას და ვიტყვი, რომ მოტანილ მასალაზე დაყრდნობით იკვეთება ეფთვიმე ათონელის სახე როგორც საეკლესიო მოღვაწის, მოაზროვნის, განსხვავებული მეთოდის შემომტანი მთარგმნელის... კარგად ჩანს მისი სიღრმისეული ცოდნა წმიდა წერილისა და საეკლესიო ისტორიის და, ამავე დროს, უაღრესად მოწინებელი დამოკიდებულება ბიბლიური ტექსტის მიმართ; მისი ზრუნვა იმაზე, რომ მკითხველისათვის არაფერი დარჩეს გაუგებარი – კომენტარების დართვა ტექსტზე მოითხოვს ტექსტის წვდომას სასულიერო მწერლობის ყველა დარგის ფარგლებში, რაც წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელს ნამდვილად ხელ-ენიფებოდა; ჩანს ეფთვიმეს აზროვნების სიღრმეც – მას შეუძლია იმსჯელოს იმ შედეგებზე, რაც ჰომილიაში აღწერილ მოვლენებს შეიძლება მოყვეს; ჩანს მთარგმნელის ემოციური დამოკიდებულება ტექსტისადმი, რაც აძლიერებს მკითხველსა თუ მსმენელზე ამ ჰომილიის ზემოქმედების ძალას. ეფთვიმე მთაწმიდელზე უსასრულოდ შეიძლება საუბარი და მისი ყოველი თარგმანის შესწავლა ზრდის ამ თარგმანების სრულყოფილების შთაბეჭდილებას.

ამავე ჰომილიის თეოფილე ხუცესმონაზონის თარგმანში PG-სა და, აგრეთვე, კოტერის გამოცემაში გათვალისწინებული

95 ნუსხისაგან (მათ ფარგლებში, ვარიანტული მსგავსების საფუძველზე, გამოყოფილია რამდენიმე ჯგუფი) საკმაოდ ბევრი განხვავებული ნაკითხვის არსებობა შეიძლება აიხსნას ან დღევანდლამდე ვერმოღწეული ბერძნული ტექსტის გამოყენებით (ჩვენ, თეორიულ დონეზე, ვვარაუდობთ ასეთი ნუსხის ან ნუსხების არსებობას), ან ისინი მივანეროთ თვით თეოფილეს ჩარევას სათარგმნ ტექსტში. შესაძლებელია ორივე მიზეზის დაშვებაც – დღეს იმის დადგენა, თუ რომელი ნაკითხვა შეიძლება მომდინარეობდეს განსხვავებული ბერძნული წყაროდან და რომელი თვით თეოფილეს ეკუთვნის, საკმაოდ ძირს, თუმცა გარკვეულ შემთხვევებში ვარაუდი შესაძლებელია. ეს განსხვავებები, ძირითადად, შემდეგი სახისაა: ტექსტის უფრო ხატოვნად და, აზრის გაძლიერების მეშვეობით, დამაჯერებლად გადმოცემა, აგრეთვე, სათარგმნი ტექსტის კომენტირება. ამ განსხვავებათა ნაწილი მაინც რომ თეოფილეს ეკუთვნის, ეს უდავოა. ამდენად, ვვარაუდობთ, რომ თეოფილე არღვევდა თავის თეორიულ შეხედულებას ტექსტის დედანთან ზედმიწევნითი სიახლოვით თარგმნის აუცილებლობის შესახებ¹.

მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს სათარგმნ ტექსტში თეოფილე ხუცესმონაზონისეული ჩარევისა:

ხატოვანება და სიღრმე მიანიჭა თეოფილემ თავის თარგმანს, როდესაც ღვთისმშობლის ზეცად ამაღლებაზე საუბრისას დაუმატა ტექსტს ერთი ფრაზა: „**და წარვლო და წარჰქდა ყოველსავე დაბადებულებასა დაბადებულთასაო (Ath. 20: 176v; H 1760: 5v)**, ანუ გვითხრა, რომ ღვთისმშობელი ამაღლდა ყველა დაბადებულზე – ცხადია, აქ ხაზგასმულია არა ფიზიკური ამაღლება.

¹ იხ. თეოფილე ხუცესმონაზონის ანდერძი: Ath. 20, 190r-v (ანდერძი გამოცემულია: ლოლაშვილი 1982: 49-50. ათონური ნუსხა 1986: 104).

არის ტექსტის გავრცობის ბევრი სხვა შემთხვევა, სადაც უფრო დაბეჭითებით შეიძლება ვისაუბროთ ტექსტის კომენტირებაზე – ასეთ შემთხვევებში ტექსტის გავრცობა ემსახურება არა მეტი დამაჯერებლობისა და ხატოვანების მინიჭებას თხრობისათვის, არამედ რომელიმე კონკრეტული ადგილის განმარტებას. ღვთისმშობლის შობაზე საუბრისას, ბერძნულ ტექსტსა და მის მიმყოფ ორ ქართულ თარგმანში მარტივად დასმულ კითხვას, შესაძლებელია თუ არა, რომ არ ვიამაყოთ ამ შობით, თეოფილე ამატებს დასაბუთებას, თუ რატომ არის ეს შობა ასეთი მნიშვნელოვანი: **„არამედ იძლევის სიტყუად წესისაგან და დღენი ესე ნათლისანი ჰმძღავრობენ დღეთა მათ სახისათა და მიგებად იგი საუკუნეთა მათ ფრიად უაღრეს არს“** (Ath. 20: 175r; H 1760: 4v).

ბერძნულ ტექსტში, ერთ-ერთ კონტექსტში საუბარია იმის შესახებ, რომ ქალწულს, უხორცო მამის ნებით, ხორციელად უნდა ეშვა ღმერთის ძე და რომ ამ ნების განსახორციელებლად საჭირო იყო მხოლოდშობილის აღმოცენება სინმიდისა და ქალწულებისაგან, მისი ხორციელად შემოყვანა ნათელში (ანუ ამქვეყნად). წმ. იოანე დამასკელი ხაზს უსვამს, რომ ღმერთის ძის შობა მისი მხოლოდ **„გვამოვანების თვთებაა“** (ანუ შობა საჭირო იყო მისი ფიზიკური სხეულით მოსვლისათვის ამქვეყნად). თეოფილე კომენტარს უკეთებს ამ ადგილს დამატებული ფრაზით, რადგან, როგორც ჩანს, ღმერთის ძის **„გუამოვანების თვთების“** საჩვენებლად მარტოოდენ **„შობილობის“** აღნიშვნას არ მიიჩნევს საკმარისად და აზრს აკონკრეტებს და ავსებს საზგასმული ტექსტით: **„რომლისა თვთებად გუამოვნებათა ესეოდენ არს მშობელობად, შობილობად და გამოსლვად მისვე თავადისა მამისა და ძისა და წმიდისა სულისა, ერთისა მის და განუყოფელისა ღმრთეებისა“** (Ath. 173v; H 1760: 3r).

თავისუფალი თარგმანი ხშირად გულისხმობს მცირე აზრობრივი ნიუანსის შეტანას სათარგმნ ტექსტში. ეს, შესაძლოა, გაკეთდეს როგორც ტექსტზე დამატების, ასევე, სათარგმნი მონაკვეთის უმნიშვნელო ცვლილებების ხარჯზე. ასე მაგალითად, ფრაზა: „**და რამეთუ არა განჭრა** (განჭნა Ath. 20,175r) **იგინი ოდესვე და მარადის მოღუანემან ცხორებისა ჩუენისამან**“ (Ath. 20:175r; H1760: 4v) – არ არის არც ბერძნულ ტექსტში, არც ეფთვიმესთან და არც ეფრემთან. გავრცობილი მონაკვეთით თეოფილე კომენტარს უკეთებს ტექსტს, სადაც საუბარია იმაზე, რომ უფალმა ცოდვაში ჩავარდნილი ერი გამოიყვანა ფარაონის მონობისაგან. თეოფილეს მიერ დამატებული ფრაზა გვეუბნება, რომ უფალმა „**არა განჭრა**“ (არ დაღუპა, არ გაფანტა) თავისი ერი, არამედ, ადამიანებზე მარადმზრუნველმა, ამ შემთხვევაშიც ქმედითი დახმარება აღმოუჩინა მას.

წმ. იოანე დამასკელი ეყრდნობა წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის ტექსტს, კერძოდ, მის I ეპისტოლეს კლიდონის მიმართ და საუბრობს ღმერთის ძის თანასწორობაზე მამა ღმერთთან და სული წმიდასთან (PG 96 col. 668 B 8-10; Kotter 1988: 173, 25-26). თეოფილე ხუცესმონაზონი წმ. იოანე დამასკელის ტექსტს თავის თარგმანში აზუსტებს ინფორმაციით იმის შესახებ, თუ წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველამდე ვინ მოგვანოდა ეს მოძღვრება, კერძოდ: „**პირველად თვთ თავადისა ღმრთისაგან, რომელი განკაცნა მისგან, და მერმე – წმიდათა მოციქულთაგან, ხოლო უფროჲსლა – დიდისა მისგან ღმრთისმეტყველისა, იოანე მახარებელისა, რომელმან-იგი ღმრთივშუენიერად გამოთქუა გამოუთქუმელი იგი ღმრთეებაჲ სიტყვსაჲ და აღგვიწერა ჩუენ რჩეულად პირველობაჲ იგი ძისაჲ და თანასწორებაჲ მამისა და სულისაჲ, და შემდგომად მისა – წმიდათა მამათა მიერ და მღდელთმთავართა და ნეტარისა გრიგოლის მიერ ღმრთისმეტყველისა ღმრთისმეტყველებით სწავ-**

ლულ ვიქმნენით“ (თეოფ., Ath. 20: 173r; H 1760: 3v). ე. ი. თეოფილემ მკითხველს საკმაოდ საინტერესო ცნობა მიაწოდა იმის შესახებ, თუ რას ეყრდნობოდა თვით წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი, რომელსაც წმ. იოანე დამასკელი მიუთითებს თავის წყაროდ.

სოსო მახარაშვილმა წმ. ეპიფანე კვიპრელის „ოთხმეოცთა წვალებათათჳს“ თეოფილესეული ქართული თარგმანის გამოცემას დაურთო გამოკვლევა, რომელშიც მიმოიხილავს თეოფილე ხუცესმონაზონის მთარგმნელობით მეთოდს¹. მკვლევარი სწორად შენიშნავს, რომ „ზუსტი თარგმანის მიმდევრები გარკვეულ ანგარიშს მაინც უწევდნენ ძველ ლიტერატურულ ტრადიციას... ეს მომენტიც, როგორც ერთგვარი გამოწაკლისი, ალბათ, გათვალისწინებული უნდა იქნეს თეოფილეს ლიტერატურული მემკვიდრეობის შესწავლისას“².

ვფიქრობთ, თეოფილეს ანდერძში ასეთი ხაზგასმით ნათქვამი, რომ **„უკუეთუ ვინმე წერდეს ამიერ, ვითა აქა პოოს, ეგრეთ წერდინ შეუცვალებულად... ვითარცა ბერძულად მიპოვნია წიგნთა შინა მართალთა და ფრიადცა წარჩინებულთა, ესრევე ქართულად დამინერია...“**³, არის ელინოფილი მთარგმნელის მიერ ზუსტი თარგმანის აუცილებლობის არა მხოლოდ ხაზგასმა, არამედ თავის დაცვა ისეთი პიროვნებებისაგან, როგორიც იყო, მაგალითად, ოზანი⁴ და მათ მიერ ტექსტის დამახინჯებისა და „განწყუნისაგან“. ვფიქრობთ, რომ

¹ მახარაშვილი 2012: 58-61.

² მახარაშვილი 2012: 60. ავტორს თავისი გამოკვლევების სქოლიოებში (გვ. 58-62) მითითებული ყავს ის მკვლევრებიც, რომლებმაც ამ კუთხით შეისწავლეს ელინოფილი მთარგმნელების თარგმანები (ჯავახიშვილი 1977: 159-164; კეკელიძე 1980: 253-255; მიმინოშვილი 1959: 753-757; ხინთიბიძე 1982: 116-118; სირაძე 1978: 66-67; რაფავა 2000: 13-15).

³ Ath. 20, 190r.

⁴ კეკელიძე 1980: 192-193.

ამ მთარგმნელთა მიერ გამოცხადებული პრინციპი ტექსტის ზუსტი გადმოღებისა გულისხმობდა სწორედ აზრობრივად სწორ თარგმანს და არა ისეთ ჩარევებს, რაც მიზნად ისახავდა თარგმანში მკითხველისათვის მეტი გარკვეულობის შეტანას. თუ ჩვენი ეს მოსაზრება საფუძველს მოკლებული არ არის, ამით შეიძლება ავხსნათ ის ნაწილობრივი თავისუფლება თარგმნის პროცესში, რის უფლებასაც ელინოფილი მთარგმნელები აძლევდნენ საკუთარ თავს¹ და რაზეც მსჯელობს თუნდაც ს. მახარაშვილი თავის გამოკვლევაში². ს. მახარაშვილი თეოფილეს „თავისუფალ მთარგმნელობით აზროვნებაში“ არ გულისხმობს ისეთ შედარებით მსხვილ ცვლილებებს, რაზეც ჩვენ ვმსჯელობთ ღვთისმშობლის შობის ჰომილიის თეოფილესული ქართული თარგმანის ბერძნულ ტექსტთან შედარების შედეგად გამოვლენილ მასალაზე დაყრდნობით, თუმცა „თავისუფალი თარგმანის“ მსგავსი მაგალითებიც მოაქვს განხილული თარგმანიდან, ოღონდ ამ ცვლილებებს უცნობი ბერძნული დედნიდან მომდინარედ თვლის³. ს. მახარაშვილის მიერ მოწოდებული განმარტება გასაგები და მისაღებია: ჩვენც ასევე გვიჭირს შობის ჰომილიაში დადასტურებული ცვლილებები ერთმნიშვნელოვნად მივანეროთ ან თეოფილეს და ან ჩვენთვის უცნობ ბერძნულ დედას. მაგრამ თეოფილე ხუცესმონაზონი რომ ზოგადად გარკვეულ თავისუფლებას ანიჭებდა თავს ბერძნული ტექსტის გადმოღებისას, ამაზე მეტყველებს მის მიერ თარგმნილი „მამათა სწავლანი და თხრობანი“-ს ტექსტის ანალიზიც. მოვიტანთ მცირე ამონარიდს ამ თარგმანის ტექსტზე დართული გამოკვლევიდან: „პატერიკში გვხვდება შენიშვნები (იგულისხმება ტექსტში, გაბმულ თხრობაში, ჩართული ადგი-

¹ იხ.: კეკელიძე 1956: 189-190

² მახარაშვილი 2012: 89.

³ მახარაშვილი 2012: 64-70.

ლები, ნ.მ.), რომლებიც მთარგმნელს ეკუთვნის და ტექსტის გაგებარი ადგილის ახსნას წარმოადგენს¹.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არსებობს წმ. იოანე დამასკელის შობის ჰომილიის მესამე, **ეფრემ მცირისეული თარგმანიც**. ამ თარგმანზე არ შევჩერდებით, რადგან იგი ზუსტად მისდევს ბერძნულ ტექსტს².

გადავალთ წმ. იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის გარდაცვალების ჰომილიის ორი უძველესი ქართული თარგმანის, **წინათონურისა და ეფრემ მცირისეულის**, მიმოხილვაზე. ამ შემთხვევაშიც შევეცდებით ძალიან მცირე რაოდენობის მაგალითების საფუძველზე დავახასიათოთ ეს ორი თარგმანი.

სამეცნიერო კვლევა წინათონელ მთარგმნელთა მიერ ტექსტის უცხო ენიდან გადმოღების მეთოდების შესახებ ძირითადად ეფუძნება უძველესი ქართული ბიბლიური თარგმანების შესწავლას. ამ კვლევათა მიხედვით დადგინდა შემდეგი: მთარგმნელთა მიზანი იყო, ზუსტად ეთარგმნათ ღვთის სიტყვა – რა მეთოდით შეიძლებოდა ამ სიზუსტის მიღწევა, სპეციალური მსჯელობის საგანი, რა თქმა უნდა, იმ პერიოდში (V-VII სს-ში) ვერ გახდებოდა და სისტემური სახე ამ მოღვაწეობას, მთარგმნელობითი სკოლების შექმნის სახით, ვერ მიეცემოდა. მთარგმნელები ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში თარგმნის პრინციპს თავიანთი შეხედულებისამებრ ირჩევდნენ, რაც იმას ნიშნავს, რომ ამ თარგმანებში ვლინდება როგორც სიტყვა-სიტყვითი, ისე თავისუფალი თარგმანისათვის დამახასიათებელი ნიშნები. გვიანდელ თარგმანებსა თუ

¹ თეოფილე ხუცესმონაზონი 2014: 58.

² ტექსტი გამოცემულია: გოგუაძე 1986: 115-125. ღვთისმშობლის შობის ეფრემ მცირისეული თარგმანი ჩვენ შევუდარეთ როგორც ბერძნულ ტექსტს, ასევე ეფთვიმე ათონელისა და თეოფილე ხუცესმონაზონისეულ თარგმანებს. ეფრემი აკეთებს ბერძნული ტექსტის ზუსტ თარგმანს.

რედაქციებში გამოყენებული თარგმანის არც ერთი მეთოდი ადრინდელი თარგმანებისთვის უცხო არ არის, მაგრამ განსხვავება მათ შორის ის არის, რომ ადრეულ თარგმანებში ეს პრინციპები სპონტანურად არის გამოყენებული, შემდგომში კი – უკვე გააზრებული, საგანგებოდ ჩამოყალიბებული, განვითარებული, დახვეწილი სახით და რეგულარულად¹.

მთარგმნელობითი მეთოდის კუთხით ტაოკლარჯული ნათარგმნი ლიტერატურის თუნდაც ზედაპირული შესწავლიდან იძლევა იმის საშუალებას, რომ ვისაუბროთ X საუკუნემდე არსებული მთარგმნელობითი მეთოდების შესახებ. მოკლე შეჯამება ამ თარგმანებში არსებული ვითარებისა ასეთია: „ტაოკლარჯულ კრებულებში არ ჩანს მკაცრად ერთგვაროვანი მიდგომა თარგმანის მიმართ – ერთმანეთის პარალელურად შეიძლება შეგვხვდეს დედანთან უფრო დაშორებული თარგმანიც და ე. წ. ელინიზებულიც, რომელიც თარგმანის მიმართ უფრო მკაცრ დამოკიდებულებას ასახავს“².

წინათონური ხანის ყოველი ახალი თარგმანის შესწავლა მთარგმნელობითი მეთოდის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ამ საკითხის დღევანდლამდე არასაკმარისი კვლევის გამო. წარმოვადგენთ ჩვენთვის საინტერესო მასალის ბერძნულ ტექსტთან შედარების შედეგად მიღებულ დასკვნებს³. დედანთან დაშორების მიზეზების ჩვენეული განმარტება ყოველთვის ვერ იქნება ზუსტი, რადგან აბსოლუტური დარწმუნებით არ შეგვიძლია იმის თქმა, რომ ხელთ გვაქვს ამ ჰომილიების ყველა უძველესი ბერძნული ნუსხა.

¹ ვრცლად ამის შესახებ იხ.: ხარანაული 2005: 133-152.

² სურგულაძე 2018: 54.

³ ჩვენ არ ვიცით, სად შესრულდა წმ. იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის გარდაცვალებისადმი მიძღვნილი ჰომილიების წინათონური თარგმანი, მაგრამ, ვფიქრობთ, სამწიგნობრო ცენტრებს შორის არსებული საკმაოდ ინტენსიური კონტაქტების გამო მთარგმნელობითი მეთოდი ამ პერიოდში ყველგან მსგავსი იქნებოდა.

წმ. იოანე დამასკელის ჰომილიის წინაათონელ მთარგმნელს ტექსტი თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდით გადმოაქვს. ამ პროცესში ხშირად იკვეთება მთარგმნელის პოზიცია ამა თუ იმ პასაჟთან მიმართებით. ეს არ არის დოგმატური საკითხები, არამედ ეხება სათარგმნ ჰომილიაში გადმოცემული გარკვეული ეპიზოდების მიმართ მთარგმნელის სუბიექტურ დამოკიდებულებას.

განვიხილავთ რამდენიმე შემთხვევას:

თარგმანში იკვეთება მთარგმნელის სურვილი, რაც შეიძლება სრულად გამოხატოს თავისი მოწინებული დამოკიდებულება სამების წევრების მიმართ. ზოგიერთ შემთხვევაში მთარგმნელისეული ჩარევა სათარგმნ ტექსტში, როგორც ჩანს, განპირობებულია მისი მცდელობით, არ დაირღვეს მიმართება სამების წევრებს შორის. ეს იკვეთება იმ კონტექსტებში, სადაც მამა ღმერთი და ძე ღმერთი გვერდი-გვერდ არიან მოხსენიებულნი: **მთარგმნელმა თარგმანში ძე ღმერთს ჩამოაშორა ის ეპითეტები, რომლებიც მისადაგებულია იმავე წინადადებაში მამა ღმერთისადმი:** *oltou basi-lew~ twin apantwn qeou uib~*, *olsunanarco~ kai; sumbasileuwn tw/oijkeiw/ Gennhitori* (PG 96 col. 713 B 1-2; Kotter 1988:493,3-494,4). წინაათონელმა მთარგმნელმა დატოვა ფრაზის მხოლოდ ნაწილი: „მეუფე იგი ყოველთაჲ, რომელ არს ძე ღმრთისაჲ“ (I, Ier. 2, 6r), ხოლო ეფრემმა ზუსტად გადმოიღო ბერძნული ტექსტი: „ყოველთა მეუფე ძე ღმრთისაჲ, თანადაუსაბამოდ და თანამეუფე თვისისა მშობელისა მამისაჲ“ (I, H 1347, 382v)¹.

ასევე მოიქცა მთარგმნელი ღმერთის ძისა და ღვთისმშობლის მიმართაც, არ გაავლო რა პარალელი მათ შორის –

¹ ტექსტიდან დამონშებულ მაგალითებთან ღვთისმშობლის გარდაცვალების ჰომილიების რიგითი ნომრები რომაული ციფრებით არის მითითებული (I, II, III).

გამოტოვა მთელი ფრაზა, რომლითაც, თუნდაც ვარაუდის დონეზე, ღვთისმშობლის შესაძლებლობები შეიძლება გათანაბრებულიყო ძე ღმერთის ღვანლთან: **Ti+ gar, eij mhtige ol Logo~ hj, prosenhktai touto pašcwñ, o) prattein ubei|hptai** (PG 96 col. 733 C 12-14; Kotter 1988:526,12-13). ეფრემმა, წინათონელი მთარგმნელისაგან განსხვავებით, ზუსტად თარგმნა ეს წინადადება: „რამეთუ რაღლა სხუად შეგემთხუევის, **თვნიერ მასვე თავს-იდებ, რომელი კაცთათვს თავს-იდვა სიტყუამან, შენგან ჯორცშესხმულმან**“ (II, H 1347, 391r).

ბერძნული კონტექსტის გაანალიზების შედეგად წინათონელი მთარგმნელი საინტერესო დასკვნას სთავაზობს მკითხველს თავისი რამდენიმესიტყვიანი დამატებით, კერძოდ, ასკვნის, რომ ღვთისმშობელი ვერ იქნება „**სიტყვს ნაწილი**“ და „**ვინც ჰგონებდეს მას ნაწილად სიტყვსა მის**“, ცდება, რადგან ღვთისმშობელმა თავის თავში დაიტია ის, ვისი დატევნაც არ შეუძლია არაფერს და არავის (**nb.:II, Ier. 148, 243**).

სულისა და ხორცის ერთ სიბრტყეზე დაყენების გამოსარიცხად მთარგმნელმა ის ეპითეტები ჩამოაშორა „ხორცს“, რაც მისადაგებულია ბერძნულ ტექსტში „სულისათვს“: **kai; fusikw~ hj paniero~ kai; makaria sou yuch; tou panolbiou kai; akhratou sou cwrizetai swmato~** (PG 96 col. 716 A 14-15; Kotter 1988:495,9-10). ეფრემის თარგმანი მიყვება ბერძნულ ტექსტს: „წესითა ბუნებითითა განეშორების **ყოვლადდიდებული და ყოვლადსანატრელი სული შენი ყოვლადსანატრელთა და უბინოთა ჯორცთაგან შენთა**“ (**nb.: I, H 1347, 383r**). აი, რა სახე მისცა ამ ფრაზას წინათონელმა მთარგმნელმა: „არა დაადგრეს სიკუდილსა შინა და არცა დაიწსნნეს **ჯორცნი შენნი** ხრწნილებითა, დაღაცათუ სული შენი უბინოდ განეშორა მათგან“ (**I, Ier. 2, 7r**).

იმ შემთხვევაში, თუ ღვთისმშობლის მიძინებისადმი მიძღვნილი ჰომილიების წინათონური ქართული თარგმანის ბერძნული ტექსტისაგან არსებულ ყველა განსხვავებას მთარგმნელის ნახელავად მივიჩნევთ, მას საკმაოდ მაღალი შეფასება უნდა მივცეთ – ტექსტის გადმომღები უაღრესად დაკვირვებულად და სიღრმისეულად ჩანვდა ჰომილიას და შესაშური კვალიფიციურობით ჩაერია მასში. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, წინათონური თარგმანები მთარგმნელობითი მეთოდის კუთხით ნაკლებად არის ნაკვლევია. ვფიქრობთ, მიღებული დასკვნები შესაძლებელია განვაზოგადოთ წინათონური პერიოდის გარკვეულ თარგმანებზე: ჩავთვალოთ, რომ შესწავლილი თარგმანი არ არის გამონაკლისი და მთარგმნელებს იმ პერიოდში თავისუფალი თარგმანის საკმაოდ მაღალი ხარისხით გადმოჰქონდათ სათარგმნი ტექსტები.

მოტანილი მასალა, გარკვეულწილად, ბადებს იმავე ეჭვს, რაც ზემოთ უკვე გამოვთქვით თეოფილე ხუცესმონაზონთან დაკავშირებით: ხომ არ სარგებლობდა წინათონელი მთარგმნელი PG-სა და კოტერის გამოცემისაგან რედაქციულად განსხვავებული ბერძნული ნუსხით? როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, კოტერს გათვალისწინებული აქვს დღევანდლამდე მოღწეული 95-მდე ხელნაწერი, რომელშიც არის ღვთისმშობლის გარდაცვალების ამ სამი ჰომილიის ტექსტი. ეს ნუსხები ერთმანეთისაგან მეტ-ნაკლები სიდიდის ვარიანტულ სხვაობებს აჩვენებენ: განსხვავებები მათ შორის ნამდვილად არ არის იმ ხასიათის, როგორი სხვაობებიც დადასტურდა ქართულ წინათონურ თარგმანსა და დღეისათვის არსებულ ბერძნულ ტექსტებს შორის. ამით იმის თქმა გვსურს, რომ კოტერის გამოცემის მიხედვით, ფაქტობრივად, არსებობს მხოლოდ ერთი რედაქცია ამ ჰომილიებისა. ცხადია, არის მცირე ალბათობა, რომ სწორედ იმ ბერძნულ ნუსხას ვერ მოვლნია, რომელიც უფრო

საფუძვლიანად განსხვავდებოდა ყველა დანარჩენი 95 ნუსხის ტექსტისაგან და რომელსაც, შესაძლოა, იყენებს ქართველი წინაათონელი მთარგმნელი. ამ ალბათობის სრულად გამო-რიცხვა არ შეგვიძლია. თუ ეს თეორიული დაშვება სიმართლეს შეესაბამება, ქართული წინაათონური თარგმანი ვერმოღწეული ბერძნული რედაქციის თუ ნუსხის ასლად (ამ შემთხვევაში ის დედნის მნიშვნელობას შეიძენს) უნდა ჩაითვალოს, რაც, ფაქტობრივად, ქართულ წინაათონურ თარგმანს ბიზანტინის-ტიკისათვის საკმაოდ მნიშვნელოვან ძეგლად აქცევს.

XI ს-ის 80-იან წლებში ეფრემ მცირე წერდა, რომ „წმიდა-თა თქუმულსა და მართლმადიდებელთა აღწერილსა ვერვინ იკადრებს შეხებად“¹, მაგრამ, მიუხედავად ამ განცხადებისა, სხვადასხვა სახით მაინც თვითონვე ერეოდა წმიდა მამების ნაწერებში², აგრეთვე, ბიბლიური წიგნების ძველ ქართულ თარგმანებში³. მხოლოდ თავისი მოღვაწეობის ბოლოს, XI ს-ის უკანასკნელ წლებში, წმ. გრიგოლ ნაზიანზელის 16 ლიტურგიკული სიტყვის თარგმნისას, დედანში ჩაურევლობის ეს პრინციპი მან სრულად განახორციელა⁴. ასე რომ, არაფერი მოულოდნელი არ არის იმაში, რომ ღვთისმშობლის მიძინების სა-მი ჰომილია, რომლებიც მან ბერძნულიდან, როგორც ჩანს, თავისი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში გადმოიღო, თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდით არის შესრულებული.

ღვთისმშობლის გარდაცვალებისადმი მიძღვნილი სამი ჰომილიის ეფრემ მცირისეული თარგმანის ბერძნულ ტექსტთან შედარების შედეგები დაახლოებით ისეთსავე ჭკუფებში განლაგდა, როგორშიც წინაათონურ თარგმანთან დაკავში-

¹ A 24, 3v: რაფავა 1976 : 68.

² ხინთიბიძე 1982:163-176; მიმინოშვილი 1966:116-142.

³ დანელია 1983:352-358.

⁴ მელიქიშვილი 1999.

რებული მასალა, ანუ ეფრემის ჩარევა სათარგმნ ტექსტში, მისი თავისუფალი მიდგომა სათარგმნი მასალისადმი, დიდად არ განსხვავდება წინაათონელი მთარგმნელის მიდგომისაგან. მაგრამ ერთი არსებითი განსხვავება მაინც გამოიკვეთა, კერძოდ: ეფრემი შედარებით იშვიათად ერევა ბერძნული ტექსტის შინაარსობრივ მხარეში თავისი პოზიციის დასაფიქსირებლად, რაც გამოჩნდა წინაათონელ მთარგმნელთან.

მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს, რათა თვალნათლივ წარმოვიდგინოთ, თუ რა სახის ჩარევები აქვს გაკეთებული ეფრემ მცირეს ბერძნულ ტექსტში:

ეფრემი ავრცობს ბერძნულ კონტექსტებს, რათა აღწერილი მოვლენის არსი, მიზეზი და მიზანი გამოკვეთოს და დააზუსტოს. ერთ-ერთი ამ შემთხვევათაგანი გამოიხატება იმგვარ დამატებაში ბერძნულ წყაროზე (**PG 96 col. 701 D 6- col. 704 A 1; Kotter 1988:485,12-14**), რომლის მეშვეობითაც ცხადი ხდება, რომ ის, რაც აღასრულა ღვთისმშობელმა, კერძოდ, შვა ღმერთის ძე, უფლის მიერ „უნინარეს ჟამთა“ იყო ჩაფიქრებული (**იხ.: I, H 1347, 378r**).

საუბრისას, თუ როგორ მოხდა ღვთისმშობლის ნიაღში კაცობრივი და საღმრთო ბუნების შეერთება (**PG 96 col. 712 D 15-17; Kotter 1988:493, 38-39**), ეფრემმა თავისი დამატებით გვამცნო ამ შეერთების შედეგი: იშვა „ღმერთი სრული“ (**იხ.: I, H 1347, 382r**).

ძალიან ნიშანდობლივია ეფრემისათვის ტექსტის გავრცობის კიდევ ერთი შემთხვევა – მან, ეფთვიმე ათონელის მსგავსად, რომელსაც თავის დიდ მასწავლებლად მიიჩნევდა, დაამატა თარგმანს მოზრდილი მონაკვეთი, რათა ხაზი გაესვა იმ ადამიანთა უგუნურებისა და სიშლევისათვის („**სიჩქური-სათვის**“), რომლებიც, წარმართთა მსგავსად, ღვთისმშობელს ღმერთს უწოდებენ: „წარვედ ამიერ, რამეთუ წამართული სიჩ-

ქურე არს ზღაპრობად ესე ღმერთათჳს დედალთა და მამალთა, ხოლო ჩუენ არა უწოდთ ამას ღმრთად, რამეთუ სიკუდილსაცა მისსა მიუთხრობთ, არამედ სახელ-ვსდებთ დედად ღმრთისა განკაცებულისა და ღმრთისმშობლად აღვიარებთ“ (იბ.:II, H 1347, 394v). რაც შეეხება წინათონურ თარგმანს, ის უცვლელად მიყვება ბერძნულ ტექსტს (**apage, th- Ellhnikh-tergreia- ta; toiauta muqeu mata epei; qanaton aujth- katagge llomen alla; sarkwqento- qeou Mhtera ginwskonte- (PG 96 col. 744 B 8-9; Kotter 1988: 533, 33-39)**: „ნუ იყოფინ, ვითარ-იგი იონნი უგუნურნი უცნებით იტყვან, არამედ მიუთხრობთ სიკუდილსა მისსა და უწყით, ვითარმედ დედად არს იგი ღმრთისა განმაცხოველებელისა“ (იბ.: II, Ier. 2, 14v). ამ მაგალითის გვერდით შეიძლება განვიხილოთ კიდევ ერთი მსგავსი შემთხვევა, როდესაც ეფრემმა ზოგად ნათქვამს, რომ შეუძლებელია ღვთისმშობელს ღირსეული ქება აღუვლინონ სხვადასხვა ენაზე მოსაუბრე ადამიანებმა, რაგინდ მრავალრიცხოვანნიც უნდა იყვნენ ეს ენები, დაუმატა სიტყვა „წარმართები“ და შემოსაზღვრა სიმრავლე ამ ადამიანებისა: „ყოველნი ენანი მრავალთესლთა წარმართანი...“ (იბ.: II, H 1347, 386r). წინათონელი მთარგმნელი მიყვება ბერძნულ ტექსტს: **ei; pasai twñ polusporwn ail glwssai (PG 96, col. 721 C 2)** და ზუსტად თარგმნის მას: „და არცალა კუალად ყოველნი თუ ენანი შეკრბენ“ (იბ.: II, Ier. 2, 8r).

მთარგმნელის სიღრმისეულ განათლებაზე მიუთითებს ის ჩანართი, რომელიც მან გააკეთა მე-18 ჰომილიის დასაწყისში და რომელიც გვანვდის გარკვეულ ცნობას, თუ ვინ არის ჰომილიაში ნახსენები ევთჳმი (ეს ცნობა არ არის ბერძნულ ტექსტში): „ევთჳმის ვისმე, ჟამთა თხრობისა აღმწერელსა, აღუწერია წიგნი მოთხრობად მათ ჟამთად, რომელსა შინა ქალკიდონისა კრებად იქმნა და მისსა მას წიგნსა უწოდს წმი-

დად ესე თხრობად ევთვიანად, რამეთუ ესე ევთვი იყო კაცი, აღმწერელი საქმეთა მის ჟამისათაჲ, ჩუეულებისაებრ ბერძულთა ხრონოდრაფთა, ესე იგი არს ჟამთა აღწერათაჲ“ (იხ.: II, H 1347, 391r). მართალია, ბოლომდე დადასტურებულად ვერ ვიტყვით, რომ ჩანართი ნამდვილად მთარგმნელისეულია, მაგრამ ქ. სალაღაიას სამართლიანი შენიშვნით, გაძნელებულა ამ ჩანართის მიკუთვნება ჰომილიის ავტორისათვის ფრაზის: „**მისსა მას წიგნსა უწოდს წმიდაჲ ესე თხრობად ევთვიანად**“ გამო და მკვლევარი არ გამოორიცხავს ამ დაშვების შესაძლებლობას¹.

ეფრემის თარგმანში გვაქვს ტექსტის გავრცობის კიდევ ერთი მაგალითი, კერძოდ: ტექსტში საუბარია იმაზე, რომ ღვთისმშობლის მადლი „უშურველად“ არსებობს: **Thn mnhmhn thn hmeteran toinun tameion th~ qeotokou kataskeuaswmen** (PG 96 col. 752 B 6-8; Kotter 1988: 539, 6-7). სწორედ ამ კონტექსტში (იხ.: II, H 1347, 397v) აკონკრეტებს მთარგმნელისეული დამატება, რომ მხოლოდ ხორციელ ზრახვათაგან განწმენდის შემთხვევაში შეიძლება ამ მადლის მიღება: „**გულისა და გონებისა ჩუენისაჲ განუმზადოთ ადგილი მოჭსენებისაჲ**“ .

ეფრემის მიერ ბერძნული ტექსტის კომენტირებად შეიძლება მივიჩნიოთ იმ ადგილის გავრცობა, სადაც საუბარია იმაზე, თუ როგორ მიეგება ღმერთის ძე თავის მშობელს, - იგი ეუბნება ღვთისმშობელს, რომ დარჩეს მასთან (ძესთან), რომელიც მის გამო „**დაგლახაკდა**“. სწორედ ამ კონტექსტში დააკონკრეტა ეფრემმა ბერძნული ტექსტის ფრაზა: **deuro sumbasileuson tw ek sou sun soi; ptwceusanti** (PG 96 col. 760 B 5-6; Kotter 1998, 553,29-30) შემდეგი ხაზგასმული სიტყვებით: „რომელი ჟამ რაოდენმე ნებსით ვგლახაკობდ შენ თანა **გლახა-**

¹ სალაღაია 2008:109.

კობითა მით წორცთშესხმისა და სიკუდილისაჲთა“ (იხ.: III, H 1347, 401r). ეფრემს თავისი დამატებით განმარტებული აქვს, თუ რას გულისხმობს სიტყვა „დაგლახაკება“ ამ კონტექსტში, გვეუბნება, რომ გლახაკობა იყო უფლის ძის ხორცშესხმა და სიკვდილი. რაც შეეხება წინაათონურ თარგმანს, ის უცვლელად თარგმნის ბერძნულ ტექსტს: „და სუფევდ ჩემ თანა, რომელი შენგან და შენთვის დავგლახაკენი“ (III, Ier. 2, 21v).

მოტანილი მასალიდან ცხადია, რომ ამ ჰომილიების თარგმნისას ეფრემი, მართალია, უფრო ახლოს არის ბერძნულ ტექსტთან, ვიდრე წინაათონელი მთარგმნელი, მაგრამ ეს არ არის სიტყვა-სიტყვითი, ზუსტი თარგმანი, რასაც აკეთებდა ის თავისი მოღვაწეობის მეორე პერიოდში¹. მთარგმნელობითი საქმიანობის დასაწყის ეტაპზე ეფრემს, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თავისი დიდი წინამორბედის, წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელის მსგავსად და მისი მიბაძვით, საკმაო თავისუფლებით გადმოჰქონდა ბერძნული ტექსტი². თუ განხილული მასალის საფუძველზე ერთმანეთს შევადარებთ წინაათონელი მთარგმნელისა და ეფრემ მცირის თავისუფალი თარგმანის ხარისხს, დავინახავთ, რომ ეს თავისუფლება საკმაოდ განსხვავებულად არის გამოხატული: წინაათონელი მთარგმნელის ჩარევა სათარგმნ ტექსტში უფრო სიღრმისეულია – ის ხშირ შემთხვევაში საკუთარ პოზიციას გამოხატავს და სათანადო ცვლილება შეაქვს სათარგმნ წყაროში. რაც შეეხება ეფრემს, იგი არ სცილდება სათარგმნ ტექსტის აზრობრივ ჩარჩოებს და თავს მხოლოდ იმის უფლებას აძლევს, რომ სათქმელი შედარებით მკვეთრად გამოხატოს, ან, პირიქით, შეარბილოს.

¹ მელიქიშვილი 1991:89-96

² ამის კარგი ნიმუშია ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი გრიგოლ ნაზიანზელის სამი არალიტურგიკული ჰომილიის (17, 18, 32) ტექსტი. იხ.: მელიქიშვილი 2001: 225-235.

ეფრემის თარგმანთან მიმართებით, ისევე როგორც წინათონური თარგმანის შემთხვევაში, ვერ გამოვრიცხავთ დღეს ჩვენ ხელთ არსებულისაგან განსხვავებული ბერძნული წყაროს გამოყენებას. ასეთი რეალობა, რა თქმა უნდა, შეცვლის განხილული მაგალითების კვალიფიკაციას და მათ ველარ მივიჩნევთ ეფრემის თავისუფალი მეთოდით თარგმნის გამოხატულებად, არამედ ვისაუბრებთ დღევანდლამდე ვერმოღწეულ ბერძნულ ტექსტზე – ეფრემის თარგმანს, ისევე როგორც წინათონელისას, დედნის მნიშვნელობა მიენიჭება, რითაც მისი ფასეულობა ბიზანტიური ლიტერატურის შესწავლის კუთხით გაცილებით გაიზრდება.

ამგვარად, ზემოთ ჩვენ მიმოვიხილეთ ერთი და იმავე ბერძნული ტექსტების სხვადასხვა მთარგმნელის მიერ ქართულ ენაზე გადმოღებული თარგმანები. ჩნდება კითხვა იმის შესახებ, თუ რატომ ითარგმნა ეს ჰომილიები რამდენიმეჯერ: ღვთისმშობლის შობის ჰომილიის შემთხვევაში 3-ჯერ, ხოლო ღვთისმშობლის გარდაცვალების სამი ჰომილია – 2-ჯერ. შესაძლებელია ორგვარი პასუხი: 1) მთარგმნელებს შორის არ იყო კარგი კოორდინაცია ან 2) მომდევნო მთარგმნელი გარკვეული მიზეზის გამო თავიდან თარგმნიდა უკვე ნათარგმნ ტექსტს.

X ს-ის მიწურულსა და XI ს-ის დასაწყისში სვიმეონ მეტაფრასტის მიერ გადამეტაფრასებული თხზულებების შემცველი ბევრი სხვადასხვა შედგენილობის ბერძნული მეტაფრასული კრებულიდან ძირითადად თარგმნიდნენ ცალკეულ აგიოგრაფიულ თუ ჰომილეტიკურ თხზულებებს. მთარგმნელები იყვნენ ეფთვიმე ათონელი, დავით ტბელი, სტეფანე სანანოქსძე, გიორგი ათონელი. XI ს-ის დამლევისათვის დაიწყეს უკვე მთლიანი თვეების საკითხავების თარგმნა (გოგუაძე 1986: 12).

სექტემბრის თვის ჩვენთვის საინტერესო ღვთისმშობლის შობის (8/21 სექტემბერი) საკითხავი შედის სექტემბრის თვის

შემდეგ კრებულებში: S 384, Ath. 20, K 4. გარდა კრებულებისა, ეს საკითხავი, ისევე როგორც სხვა თვეებისა და დღეების საკითხავები, გაბნეულია სხვადასხვა, ადრინდელ და გვიანდელ ნუსხებში. მეტაფრასული კრებულების ერთი წყება უკავშირდება თეოფილე ხუცესმონაზონის სახელს. მათ შორის არის Ath. 20-ც, რომელიც თეოფილეს ავტოგრაფია და რომელსაც აქვს მინაწერი, რომ „თვნიერ ჭუარისა საკითხავისა სხუად ყოველივე ახალი არს“ (გოგუაძე 1986:12). ჭუარის საკითხავს დამატებით მიწერილი აქვს: „თარგმანებული წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთვიმესი“. ვფიქრობთ, ნათქვამიდან უნდა ვივარაუდოთ, რომ თეოფილემ არაფერი იცოდა ეფთვიმე ათონელის მიერ თარგმნილი ღვთისმშობლის შობის ჰომილიის შესახებ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ან ეფთვიმეს თარგმანს შეიტანდა კრებულში, ან მინაწერს მაინც გაუკეთებდა თავის თარგმანს და ახსნიდა, თუ რა მიზეზითა და მიზნით თარგმნა ეს ჰომილია თავიდან.

კითხვაზე პასუხის გასაცემად, თუ რატომ თარგმნა ეფრემ მცირემ თავიდან ეფთვიმე ათონელის მიერ უკვე თარგმნილი ღვთისმშობლის ჰომილია, ლოგიკური იქნება პარალელის გავლება ეფრემის მიერ წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული სიტყვის ხელმეორედ თარგმნის ისტორიასთან. მიმართვაში ბერ კვირიკე ალექსანდრიელისადმი¹ ეფრემი საუბრობს იმაზე, რომ ეფთვიმეს თარგმანში დაიკარგა გრიგოლ ღვთისმეტყველის „სიტყუამოკლეობა“ და „სიტყუათა მიფარულება“. ის განადიდებს ეფთვიმეს, წერს, რომ „ყოველი მჭელი ღმრთისმეტყუელისაჲ მას (ეფთვიმეს) აედვა ურემსა ქარ-

¹ Jer. 43,3r-v (ეს მიმართვა რამდენიმეჯერ არის გამოქვეყნებული: ბლეიკი 1926: 166-171. გამოაქვეყნეს, აგრეთვე, ნ. მარმა (1955 წ.) და თ. ბრეგაძე (1988 წ.).

თველთასა“, ხოლო ეფრემს „სანთლით ჯუვილნიდა აღუკრებია დატურთვად ურემსა მისსა“¹. ეფრემი თვლიდა, რომ ეფთვიმემ თავისი თარგმანით, რომელიც ყველასათვის გასაგები იყო სწორედ მისი „სიტყუასივრცის“ გამოისობით, აღზარდა ერი და მისცა მას საშუალება გაეგო წმ. გრიგოლ ნაზიანზელის ნაწერების არსი, ხოლო ამ ჰომილიების „სიღრმის“ ჩვენებას ეფრემი შეეცადა მათი ზუსტი თარგმანის გაკეთების მეშვეობით.

გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ეფრემისეულ თარგმანებზე დართული შესავლისა და ანდერძ-მინაწერების საფუძველზე წლების წინ გამოვყავით ეფრემისეული მთარგმნელობით პრინციპები², რაც შეიძლება დაგვეხმაროს ჩვენ მიერ ამჟამად დასმულ კითხვაზე პასუხის გაცემაში, თუ რატომ თარგმნა მან თავიდან წმ. იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის შობისა და გარდაცვალების ჰომილიები. ეს პრინციპები შემდეგში მდგომარეობს: ეფრემი თვლიდა, რომ მთარგმნელს უნდა ჰქონოდა სრული ინფორმაცია უკვე არსებული თარგმანის შესახებ და ამ ინფორმაციაზე დაყრდნობით მიეღო გადაწყვეტილება, თუ რამდენად იყო მიზანშეწონილი და აუცილებელი თხზულების ხელახლა თარგმნა. ეს აუცილებლობა შეიძლება გამოწვეული ყოფილიყო ძირითადად შემდეგი მიზეზებით: 1) მდარე, უხარისხო თარგმანი; 2) მთარგმნელის მიერ დაშვებული უნებლიე შეცდომები; 3) მთარგმნელის მიერ დედნის შეგნებული ცვლა. ამ პუნქტების გარდა, ეფრემის მთარგმნელობითი პრინციპები რამდენიმე სხვა მოთხოვნასაც შეიცავს, რაზეც აქ აღარ შევჩერდებით³.

¹ Jer. 43, 43, 3v.

² ნ. მელიქიშვილი, *გრიგოლ ნაზიანზელის 16 ჰომილეტიკური სიტყვის ეფრემ მცხისეული თარგმანი*, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, თბ., 1999, 1-4, გვ. 149-165.

³ მელიქიშვილი 1999: 157-158.

ნმ. იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის შობისა და გარდაცვალების ჰომილიების ხელახალი თარგმნის მიზეზად ნამდვილად ვერ ვივარაუდებთ ზემოთ დასახელებულ პირველ ორ მიზეზს, რადგან ეს არ არის არც მდარე, უხარისხო თარგმანები და მათში არც შეცდომებია დაშვებული მთარგმნელთა მიერ. რაც შეეხება მესამე მიზეზს – დედნის შეგნებულ ცვლას – მას ვერ გამოვრიცხავთ, რადგან წინაათონელი ანონიმი მთარგმნელი ღვთისმშობლის გარდაცვალების ჰომილიის თარგმნისას საკმაოდ აქტიურად ჩაერია არა მხოლოდ ფორმისა და სტილის კუთხით, არამედ გარკვეული აზრობრივი ცვლილებებიც შეიტანა დედნისეულ ნაკითხვებში. მართალია, ღვთისმშობლის გარდაცვალების ჰომილიები, განსხვავებით ღვთისმშობლის შობის ჰომილიისაგან, არც ეფრემ მცირეს უთარგმნია სიტყვა-სიტყვით და ამის მიზეზზე ჩვენ ზემოთ ვისაუბრეთ, მაგრამ, როგორც ჩანს, დედანში აზრობრივი ცვლილებების შეტანა მისი მთარგმნელობითი მოღვაწეობის პირველ პერიოდშიც არ იყო მისთვის მისაღები. რაც შეეხება ნმ. იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის შობის ეფთვიმესეულ თარგმანს, მასშიც არის დედნისეულ ტექსტში მთარგმნელისეული საკმაოდ აქტიური ჩარევა და, ამდენად, ბუნებრივად გვეჩვენება ეფრემის სურვილი დედანთან დაახლოებული თარგმანის გაკეთებისა – მან ზედმინევნითი სიზუსტით გადმოიღო ტექსტი ბერძნული წყაროდან. თუ ჩვენი მოსაზრება სწორია და ეფრემმა ზემოთ წარმოდგენილი ჰომილიების ხელახალი თარგმანები ამ მიზეზით გააკეთა¹, მაშინ უფრო თამამად შეიძლება მთარგმნელებს მივანეროთ ყველა ჩვენ მიერ

¹ ეფთვიმეს მიერ თარგმნილი ნმ. იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის შობის ჰომილიის თარგმნის შესახებ ინფორმაციას გვანჯდის მისი მამა, იოანე ათონელი, ასე რომ, ეფრემს ნამდვილად უნდა სცოდნოდა ამ თარგმანის არსებობა.

აღნუსხული გადახვევა ბერძნული ტექსტიდან: თარგმანებში ორიგინალისაგან განსხვავებული წაკითხვები რომელიმე ბერძნული ნუსხიდან მომდინარე რომ ყოფილიყო, ეფრემ მცირეს, ვფიქრობთ, ეს გაურკვეველი არ დარჩებოდა და ამ საკმაროდ დიდი მოცულობის ტექსტებს ხელახლა არ თარგმნიდა.

ჩვენ მიერ ჩატარებული სამუშაო და ამის საფუძველზე გამოთქმული ვარაუდი ერთი და იმავე ბერძნული ტექსტის რამდენიმე ქართული თარგმანის არსებობის მიზეზის შესახებ, ვფიქრობთ, ასახავს ათონური სკოლის თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდიდან ელინოფილური მიმდინარეობის მთავარ პრინციპზე – დედანთან დაახლოებულ თარგმანზე – გადასვლის პროცესს. ნმ. გრიგოლ ნაზიანზელის 16 ლიტურგიკულ სიტყვასთან მიმართებით, როგორც ეს ზემოთ აღვნიშნეთ, ეფრემს გაცილებით ხელშესახები მიზეზი ჰქონდა ტექსტების ხელმეორედ თარგმნისათვის, ვიდრე ეს იყო ნმ. იოანე დამასკელის ჩვენ მიერ შესწავლილი ჰომილიის თარგმანთან დაკავშირებით, რადგან ამ უკანასკნელში რაიმე არსებითი გადახვევა ბერძნული ორიგინალიდან არ არის. მიუხედავად ამისა, ეფრემმა მაინც იტვირთა ეს საქმე. ამდენად, სურვილი და აუცილებლობა უკვე არსებული თარგმანების ბერძნულ ორიგინალებთან დაახლოებისა, როგორც ჩანს, იმდენად დიდი იყო, რომ ელინოფილური მთარგმნელობითი მიმდინარეობის ეს პროცესი შეეხო ისეთი დიდი საეკლესიო მამისა და მთარგმნელის ნამუშევრებსაც კი, როგორც იყო ეფთვიმე ათონელი.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ათონური ნუსხა 1986 – გოგუაძე ნ., *სექტემბრის თვის მეტაფიხასების ათონური ნუსხა*, მრავალთავი, XII, თბ., 1986.
2. ბლეიკი 1926 – ბლეიკი რ., „ეფრემ მცირის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან“: *მიმომხიდევი*, ტ. I, ტფ., 1926.

3. გოგუაძე 1986 – გოგუაძე ნ., *ძველი ქართული მეტაფიზიკური კიბუღები*, თბ., „მეცნიერება“, 1986.
4. თეოფილე ხუცესმონაზონი 2014 – „თეოფილე ხუცესმონაზონი“: მამათა სწავლანი და თხიობანი, შუა საუკუნეების ნოველების ძველი ქართული თაგმანები, ტ. III, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს მანანა დვალმა და დალი ჩიტუნაშვილმა, თბ., 2014.
5. კეკელიძე 1945 – კეკელიძე კ., „ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის ერთი ნიმუში“: ეტიუღები ძველი ქართული დიგეხაგუხის ისტოიიდან, ტ. II, თბ., 1945.
6. კეკელიძე 1956 – კეკელიძე კ., „მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი“: ეტიუღები ძველი ქართული დიგეხაგუხის ისტოიიდან, ტ. I, თბ., 1956.
7. კეკელიძე 1980 – კეკელიძე კ., *ძველი ქართული დიგეხაგუხის ისტოიია*, I, 1980.
8. ლოლაშვილი 1982 – ლოლაშვილი ი., *ათონუხ ქართულ ხედნაწეხთა სიახდენი*, თბ., 1982.
9. მახარაშვილი 2012 – მახარაშვილი ს., *წმიდა ეპიფანე კვიპხელი, „ოთხმეოცთა წვადებათათვს“*, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო ს. მახარაშვილმა, თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემლობა, 2012.
10. მელიქიშვილი 1991 – მელიქიშვილი ნ., „ზუსტი თარგმანის როლი ტერმინთა ჩამოყალიბების საქმეში“: *მაცნე*, ელს, 1991, #2, თბ., 1991.
11. მელიქიშვილი 1999 – მელიქიშვილი ნ., „გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ჰომილეტიკური სიტყვის ეფრემ მცირისეული თარგმანი ძველ ქართულ ხელნაწერებში (ტექსტოლოგიური ანალიზი)“: *მხავადთავი*, XVIII, თბ., 1999.
12. მიმინოშვილი 1959 – მიმინოშვილი რ., *ამბოხოსი მედიოღანედის „ცხოვხების“ ახალი ხედაქცია ქართულ მწეხღობაში*, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 23. #6, თბ., 1959.
13. რაფავა 1976 – იონანე დამასკელი, *ღიადექტიკა*, ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მაია რაფავამ, „მეცნიერება“, თბილისი, 1976.

14. რაფავა 2000 – წმ. იოანე დამასკელი, *მახტდმადიდებლური სახწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა*, ორი ძველი ქართული თარგმანი (წმ. ეფრემ მცირისა და წმ. არსენ იყალთოელისა) გამოსაცემად მოამზადეს რ. მიმინოშვილმა და მ. რაფავამ, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო მ. რაფავამ, თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, 2000.
15. სალაღია 2007 – სალაღია ქ., „ერთი ბერძნული ტერმინის გადმოტანისათვის ეფრემ მცირის თარგმანებში“: აკად. ე. ხაჩაძის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, ს.ს.ი.პ. ახალციხის ინსტიტუტი, ახალციხე, 2007.
16. სალაღია 2008 – სალაღია ქ., „თხრობად ევთვიანის“ ავტორისა და ევთვიმი დიდი პალესტინელის იდენტიფიკაციისათვის“: გუდანნი, 4, გამომცემლობა „ნეკერი“, ახალციხე, 2008.
17. სალაღია 2009 – სალაღია ქ., „ანონიმი მთარგმნელი თუ ეფრემ მცირე?“, აკად. ს. ჯიქიას დაბადების 110 წლისთავისადმი მიძღვნილ *ხესპუბლიკურ სამეცნიერო კონფერენციაზე წაკითხული მოხსენებები*, ახალციხის სასწავლო უნივერსიტეტი, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბ., 2009.
18. სალაღია 2006 – სალაღია ქ., „იოანე დამასკელის ღმრთისმშობლის მიძინების ჰომილიათა რიტორიკული სტილის ქართულ თარგმანებში გადმოტანის საკითხი“: *შრომები, ჰუმანიტაჲრ მეცნიერებათა სეხია*, 1, ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მესხეთის ფილიალი, 2006.
19. სირაძე 1978 – სირაძე რ., *ქახთუდი ესთეგიკური აზხის ისგოხიიდან*, თბ., 1978.
20. ხარანაული 2005 – ხარანაული ა., *ძვედი აღთქმის ხანმეგი ფხაგმენგები და ქახთუდი ბიბდიის გექსტის ისგოხიის საკითხები* (სადოქტორო დისერტაცია), 2005.
21. ხინთიბიძე 1982 – ხინთიბიძე ე., *ქახთუდ-ბიზანტიური დიგეხაგუხური უხთიეხთობის ისგოხიისათვის*, თბ., 1982.
22. ჯავახიშვილი 1977 – ჯავახიშვილი ივ., *თხზუდებანი 12 გომად*, ტ. 8, თბ., 1977.
23. **Kotter 1988** - Die Schriften des Johannes von Damaskos, herausgegeben von Byzantinischen Institut der Abtei Scheiern, V, Opera Homi-

letica et Hagiographica, besorgt von P. Bonifatius Kotter O.S.B., Walter de Gruyter. Berlin, New York, 1988 (**Sermo in Nativitatem Iogo~ eij~ to; geneq̄lion th~ abia~ qeotokou Maria~**): p. 169-182. (**Orationes in Dormitionem Sanctae dei Genitricis Mariae hkoimhsi~ th~ abia~ qeotokou Iogo~**): I - p. 483-500; II - p. 516-540; III p. 548-555).

24. **PG 1976** - Patrologiae, Cursus Completus, Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum, Sive Latinorum, Sive Graecorum, Accurante J. P. Migne, Bibliothecae Cleri Universae, Patrologiae Graecae, Tomus 96, Brepols - Turnhout, 1976, S. Joannis Damasceni (**Sermo in Nativitatem Iogo~ eij~ to; geneq̄lion th~ abia~ qeotokou Maria~**): p. 661-681). (**Orationes in Dormitionem Sanctae dei Genitricis Mariae hkoimhsi~ th~ abia~ qeotokou Iogo~**): I - col. 700-721; II - col. 721-753; III - col. 753-761.

გამოყენებული ხელნაწერები

- S 364** (XIX ს., გვ. 1-38) – ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექცია, თბ., 1967, გვ. 129.
- H 1347** (XI-XII სს., **377r-402v**) – ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (H კოლექცია), ტ. III, თბ., 1948, გვ. 300.
- H 1760** (XV ს., **1r-7r**) – საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (H კოლექცია), ტ. IV, თბ., 1950, გვ. 189.
- Jer. 2** (XI ს., **1r-22v**) - Catalogue des Manuscrits Géorgiens de la Bibliothèque Patriarcale Grecque a Jérusalem par Robert P. Blake, Paris, Librairie Auguste Picard, 1924, p. 13-14.
- Jer. 148** (XII ს., 212-237) - Catalogue des Manuscrits Géorgiens de la Bibliothèque Patriarcale Grecque a Jérusalem par Robert P. Blake, Paris, Librairie Auguste Picard, 1924, p.

ივანე ამირხანაშვილი

ფილოლოგიის დოქტორი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
შოთა ხუსთაველის
დიგეჩაგუჩის ინსტიტუტი

ძველი ქართული პროზის სტილის საკითხები (აგიოგრაფია)

ძველი ქართული პროზის სტილის შესახებ საუბრისას, უპირველეს ყოვლისა, წამოიჭრება ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც, თუ თავიდანვე არ გაირკვა, შესაძლოა მსჯელობამ არასწორი მიმართულებით წაგვიყვანოს. საქმე ეხება წერის რეალისტური და დოკუმენტური პრინციპების აღრევას, რაც არცთუ იშვიათია და რაც ხშირად გამხდარა მცდარი დასკვნების მიზეზი. რამდენადაც დოკუმენტალიზმი განსხვავდება რეალისტური ხელოვნებისაგან, იმდენად თავისებურია მათი ენობრივი სტილი, წესი, კანონი. საერთოდ, ხელოვნების არც ერთი დარგი, რეალისტური იქნება ეს, რომანტიკული თუ სიურრეალისტური, არ არსებობს წესებისა და კანონების გარეშე.

სტილი, როგორც ესთეტიკური კატეგორია, არის შედეგი სახეობრივი აზროვნებისა. ცნებით აზროვნებაში სტილის არსებობა თითქმის არ განიხილება, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ენათმეცნიერებას, სადაც სტილისტიკის დარგი არსებობს. არ შეიძლება საუბარი თეოლოგიის ან ფილოსოფიის სტილზე, რადგან აქ ოპერირება ხდება ცნებებით და არა მხატვრული სახეებით.

აგიოგრაფია, ისევე, როგორც ისტორიული მათიანე, არის დოკუმენტური თხრობა, მაგრამ ისტორიოგრაფიისაგან განსხვავებით მას ევალება წმინდანის ხატის, მისი შინაგანი და

გარეგანი ბუნების დახატვა, რაც სიტყვიერი ხელოვნების გარეშე ვერ გადმოიცემა.

შეიძლება ითქვას, რომ სიტყვა არის აგიოგრაფიის შინაგანი იმპერატივი. ამ თვალსაზრისის დადასტურებად გამოდგება თუნდაც აგიოგრაფიული თხზულების შესავალი, რომელშიც ყველა ავტორი განსაკუთრებულ პასუხისმგებლობას ამჟღავნებს სიტყვიერი გამომსახველობის მიმართ. მაგალითად, ბასილ ზარზმელი „სერაპიონის ცხოვრების“ შესავალს ამთავრებს, ერთი შეხედვით, არცთუ უჩვეულო განცხადებით, რომ მას სურს, მკითხველმა (მსმენელმა) გაიზიაროს თხზულების ავტორის მძიმე მდგომარეობა და ითხოვოს მისთვის ღვთის შემწეობა, – ეს არის ტრადიციული ლიტერატურული ხერხი, რომლის გამოყენებას სავალდებულოდ თვლიდა შუა საუკუნეების თითქმის ყველა ავტორი. განცხადების შინაარსი უჩვეულოს მართლაც არაფერს შეიცავს, თუმცა ამავეს ვერ ვიტყვოდით ფორმაზე, რომელიც განსაკუთრებული გემოვნებით არის ჩამოყალიბებული. თვალშისაცემია მწერლის საგანგებო მონდომება ფრაზის ნატიფი დამუშავების თვალსაზრისით, რაც, სხვათა შორის, ბასილ ზარზმელს არც სხვა ეპიზოდებში აკლია, მაგრამ ამ შემთხვევის განსაკუთრებულობა იმაში მდგომარეობს, რომ ესთეტიკური აქცენტი გაძლიერებულია ალიტერაციით, რომელშიც ფიგურულ კეთილსახოვანებასთან ერთად უთუოდ კონცეფციური მუხტიც დევს.

„ცრემლით ვევედრები სიყვარულსა თქუენსა, – მიმართავს ბასილი მკითხველებს, – რაითა თანალმობილ იქმნეთ „უძლურებისა ჩემისა მოცემად სიტყუაი ღირსი აღებასა პირისა ჩემისასა სიტყვისა მიერ უსიტყუთა სიტყვიერ-მყოფელისა და უძლურთა განმადლიერებელისა, რამეთუ იწყებს სიტყუაი დასაბამსა ცხოვრებისა მისისასა“.

„უსიტყუთა სიტყვიერ-მყოფელი“ რომ ლოგოსის – უფალი ღმერთის თვითგამოვლინების ცნობილ გაგებას გულისხმობს, სავსებით ნათელია, მაგრამ საკითხავია, თუ რისთვის დასჭირდა მწერალს ცნობილი მისტიკური ფორმულის პარაფრაზირება კაზმული ფიგურის დონეზე? ხომ შეიძლებოდა სათქმელი უფრო ღიად, ლაკონიურად გადმოეცა და საერთო ტონისა და კოლორიტის შესაქმნელად მკვეთრად სახასიათო მასალა არ დაეხარჯა? რა თქმა უნდა, შეიძლებოდა, მაგრამ მაშინ მას უარი უნდა ეთქვა იმ პირობებზე, რასაც სიტყვა სთავაზობდა მოცემულ კონტექსტში. კერძოდ, სიტყვა თავად ახდენდა თავისი თავის სტილიზაციას და ამ მომენტის უგულებელყოფა სიტყვის შინაგანი ენერჯის შეზღუდვას მოასწავებდა, საიდანაც ერთი ნაბიჯიღა რჩება პრინციპების დარღვევამდე.

ბასილ ზარზმელი მთლიანად ნებდება სიტყვის დიალექტიკას და ამ გზით მოიპოვებს სრულ თავისუფლებას საკუთარი შემოქმედებითი შესაძლებლობების ფარგლებში, რასაც გვაუწყებს ზემოთ მოყვანილი ფრაზის დასკვნითი ნაწილი: „ინყებს სიტყუაი დასაბამსა ცხოვრებისა“.

მაგრამ რას ნიშნავს სიტყვის დიალექტიკის აღიარება, თუ არა გარკვეული მსოფლმხედველობის არსებობის ფაქტს, რომელსაც მეთოდოლოგიის ენაზე მხატვრულ სტილს უწოდებენ. ძველი ქართული პროზის საუკეთესო ნიმუშების ანალიზი იძლევა იმის საშუალებას, რომ ვილაპარაკოთ აგიოგრაფიული თხზულების მხატვრულ სტილზე როგორც ზოგადი, ისე ინდივიდუალური თვალსაზრისით. შორს რომ არ წავიდეთ, ბასილ ზარზმელის თხზულების განხილული მაგალითიც მოწმობს, რომ ენის ექსპრესიული ანუ სტილური საშუალებების გამოყენება სრულიად ბუნებრივად თავსდება ნორმატიული ჟანრის ჩარჩოებში.

უნდა აღინიშნოს, რომ სტილის ცნება საკმაოდ ამორფული და მრავალმნიშვნელოვანი მოვლენაა. სხვანაირია მისი გაგება ლიტერატურაში, სულ სხვა – ენათმეცნიერებაში, ხელოვნებათმცოდნეობასა თუ ესთეტიკაში, მაგრამ შედარებით იოლი და გარკვეულია საქმის ვითარება, როდესაც მას რომელიმე კონკრეტულ საგანთან მიმართებით განვიხილავთ. მაგალითად, იმ შემთხვევაში, თუ ლაპარაკია ლიტერატურულ ანუ ფილოლოგიურ სტილზე, მაშინ სავსებით ცხადია, რომ იგულისხმება მთელი ის სტილისტური პრაქტიკა, რაც საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებულა სამწერლო ენის, ტროპების, ფიგურებისა და სხვა მხატვრული საშუალებების სახით.

მოკლედ, სტილი არის მხატვრული ფორმის არა ელემენტი, არამედ თვისება. ამიტომ იგი ლოკალიზდება არა რომელიმე ცალკეულ ფორმაში, როგორც, მაგალითად, სიუჟეტის ელემენტები ან მხატვრული საშუალებები, არამედ გაბნეულია, განფენილია ფორმის მთელ სტრუქტურაში.

აგიოგრაფიაში ჟანრი დომინირებს სტილზე. ეს იმას ნიშნავს, რომ სტილი იდეოლოგიურად „ანგაჟირებულია“, ესე იგი, სტილი არის არა მარტო ესთეტიკური, არამედ იდეოლოგიური, სოციალური, ისტორიული და პოლიტიკური მოვლენა. ამან განაპირობა ის, რომ აგიოგრაფია ჩამოყალიბდა ნორმატიული ხასიათის ლიტერატურად. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სულ სხვაა ნორმა, კანონი და მეთოდი, სულ სხვა – სტილი. შეიძლება აგიოგრაფიულ ნაწარმოებში ყველაფერი კანონისა და მეთოდის მიხედვით იყოს შესრულებული, მაგრამ სტილის ფაქტი მაინც არ შედგეს. ასეა დაწერილი, მაგალითად, „არჩილ მეფის წამება“, რომელშიც სტილის არარსებობას ვერანაირად ვერ ფარავს კარგად გამართული კანონი. ანტონ კათალიკოსთან კი, სადაც უკვე გვაქვს ჟანრის კრიზისული დაისი, შეიძლება სტილზე უფრო მეტად სტილიზაციაზე ანუ სტილის

იმიტაციაზე ვისაუბროთ, რადგან აქ ჟანრული კანონი აღრეულია ბაროკოსა და კლასიციზმის ელემენტებში, რაც მანერულობას უხსნის გზას. ეს არის ბუნებრივი პროცესი – სტილი იქმნება, ვითარდება და კნინდება დროში, ისტორიულ, სოციალურ და სხვა ცვალებადობათა ზემოქმედებით, იკარგება ის სიცხადე და მიზანშეწონილობა, რომელსაც არისტოტელე სტილის მთავარ ღირსებად მიიჩნევდა.

ეპოქა, ისტორიული კონტექსტი და, რაღა თქმა უნდა, ენა არის ის წიაღი, სადაც ყალიბდება სტილის თავისებურებანი, მაგრამ ზოგადი თვალსაზრისით სტილი მაინც სტილად რჩება და ამიტომ შეუძლებელია საუბარი აგიოგრაფიის „ქართულ სტილზე“ იმ გაგებით, რა გაგებითაც ვსაუბრობთ, ვთქვათ, ფოლკლორის „ქართულ სტილზე“.

მკაცრი ჟანრული კანონების პირობებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ავტორის ენას, ინდივიდუალობას, შემოქმედებით შესაძლებლობებს.

საერთოდაც ასეა, ავტორის ენით იქსოვება ნებისმიერი ლიტერატურული ნაწარმოების გარეგანი ფორმა, რომელიც სტილის შემცველის ფუნქციას ასრულებს. ავტორის ენაშია გამობატული სტილის მხატვრული კანონზომიერება.

რამდენი მოწინააღმდეგეც უნდა ჰყავდეს სტილის ინდივიდუალიზაციის კონცეფციას, ისტორიულად მტკიცდება, რომ პიროვნულ, სუბიექტურ ხელწერას დიდი მნიშვნელობა აქვს ნაწარმოების მხატვრული გაფორმების საქმეში. ტრივიალური, მაგრამ სრულიად ქეშმარიტია ნიკოლაი ჰარტმანის აზრი იმის შესახებ, რომ ყოველგვარი ჟანრის მხატვრულ ნაწარმოებში მწერალი, როგორც ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, თავის თავს გამოხატავს. დიახ, სტილი – ეს ადამიანია მთელი თავისი შემოქმედებითი ინდივიდუალობით, ფსიქოლოგიური ნყო-

ბით, ცხოვრებისეული გამოცდილებით, საზოგადოებრივი გარემოთი, აღზრდითა და ტრადიციებით.

ყოველივე ამის მიუხედავად, მაინც არ შეიძლება, რომ სტილი სუბიექტურ მოვლენად მივიჩნიოთ, უკიდურესი ინდივიდუალიზმის პირობებშიც კი იგი ინარჩუნებს სრულ დამოუკიდებლობას.

ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, მაშინ აღარ იარსებებდა განსხვავება აგიოგრაფიულ ლიტერატურასა და რეალიზმს, კლასიციზმსა თუ რომანტიზმს შორის. ლიტერატურული მიმდინარეობებისა და ჟანრების არსებობა ამტკიცებს, რომ სტილი არის ობიექტური, თავისთავადი მოცემულობა, ისტორიული ჩამოყალიბებული ფორმა.

აგიოგრაფიის სტილი ირეკლავს ყველა იმ იდეოლოგიურ, მსოფლმხედველობრივ და ლიტერატურულ რეალიებს, რასაც ადგილი ჰქონდა ჟანრის განვითარების ხანგრძლივი ისტორიის განმავლობაში. ამიტომ, თუ გვინდა გავიგოთ აგიოგრაფიის სტილი, უნდა გავიაზროთ ამ სტილის შინაგანი ლოგიკა და დავადგინოთ, მხატვრული ელემენტების მოცემული სისტემა კერძო შემთხვევითობების ჯამია, თუ ზოგადი კანონზომიერება?

„კონსტანტი ქართველის წამებაში“ დაფიქსირებულია თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით აგიოგრაფია წარმოადგენს ბიბლიური წიგნების ტრადიციის გაგრძელებას. ტრადიციის სათავეა სულიწმიდის უწყებით დაწერილი მოსეს ხუთწიგნეული, ამას მოჰყვება წინასწარმეტყველთა წიგნები, რომლებშიც ნაქადაგებია მაცხოვრის მოსვლის შესახებ, შემდგომ – უფლის ოთხი სახარება და საქმე მოციქულთა. ქრისტიანობის პირველი პერიოდის პრაქტიკამ კი წარმოშვა საჭიროება იმისა, რომ წმინდა წიგნების ტრადიციებზე დაყრდნობით აღწერილიყო მოწამეთა ცხოვრებანი სარწმუნოებრივი გმირობის

„აღსაბაძვებლად“ და სადიდებლად. „კონსტანტი ქართველის წამების“ ავტორი წერს, ძველი აგიოგრაფოსების მიბაძვით აღვწერე ნეტარი კონსტანტის წამებაო. ამ ისედაც უდავო ფაქტის საგანგებო ხაზგასმა – „მიბაძვებად პირველთა მათ“ – სწორედ იმას ნიშნავს, რომ მწერალი აღიარებს და იცავს ტრადიციას, რომლის გარეშე აგიოგრაფიული ლიტერატურა არ იარსებებდა.

აგიოგრაფიული თხზულება, როგორც ტექსტი, ორმაგი და-ნიშნულებით იწერებოდა: მოსასმენად და წასაკითხად, ამიტომ რეცეფციის ორმაგი ხასიათი მწერალს აიძულებდა მოეძებნა გამოხატვის ისეთი საშუალებები, რომლებსაც ერთნაირი ზემოქმედება ექნებოდა როგორც მსმენელზე, ისე მკითხველზე. ეს ის მომენტი, როცა მასალა ავტორს აიძულებს დაიკავოს შემოქმედის პოზიცია და წმიდანის ცხოვრების ამბავს შეხედოს არა როგორც ფაქტს, არამედ როგორც სიუჟეტს, რომელიც, რაც შეიძლება, ეფექტურად უნდა იყოს გადმოცემული.

აგიოგრაფიისთვის აქ იწყება მხატვრული შემოქმედება, ანუ როგორც ფსიქოლოგისტები იტყოდნენ, აზრის ეკონომიის განსაკუთრებული სახეობა. თხზულების ავტორისთვის უკვე აღარ კმარა, თუ რას იტყვის, მისთვის მთავარია იმის ცოდნა, თუ როგორ იტყვის.

ქართული აგიოგრაფია იცავს რიტორიკის იმ პოპულარულ მოძღვრებას, რომელიც არისტოტელეს მოწაფემ, თეოფრასტემ (IV-III სს. ჩვ. წ. აღ-მდე) შეიმუშავა და შემდგომ საფუძვლად დაედო ყველა სისტემას, რაც კი მომდევნო ხანებში შექმნილა: სიფაქიზე, სინათლე, სათქმელისა და მთქმელის შესაბამისობა და სილამაზე, რომელიც სასიამოვნოსა და ამაღლებულის შერწყმას გულისხმობს – ეს ოთხი ხარისხი მონაწილეობს ქართული აგიოგრაფიული თხზულების სტილის ჩამოყალიბებაში. თუ ქართული აგიოგრაფიული სტილის პირობით

კლასიფიკაციაზე ვილაპარაკებთ, ჩემი აზრით, აქ ოთხი პუნქტი უნდა გამოიყოს: 1. რაციონალური სტილი („შუშანიკის წამება“, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება“, „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“, „ბალავარია-ნი“ და ა. შ.); 2. პათეტიკური სტილი („აბო თბილელის წამება“, „კონსტანტი ქართველის წამება“, „დავით და კონსტანტინეს წამება“); 3. რაციონალურ-პათეტიკური სტილი („აბიბოს ნეკრესელის წამება“, არსენ ბერის „ნინოს ცხოვრება“, „წამება ქეთევანისი“); 4. მანერულ-რიტორიკული სტილი (ანტონ კათალიკოსის თხზულებები). ამ თემას უკავშირდება კიმენური და მეტაფრასული ტექსტების სტილური ურთიერთმიმართების საკითხები, რომელზედაც ცალკე გვაქვს საუბარი.

მაშ ასე, როგორ „ამბობს“ ანუ როგორ ჰყვება ამბავს აგიოგრაფოსი? რაკილა კლასიკური რიტორიკის წესებით ხელმძღვანელობს, მაშინ ამ წესების აუცილებელი პირობების დაცვა – მეტყველების სინათლე, სილამაზე ანუ კეთილხმოვანება და თვით მიზანშეწონილობაც – მას შეუძლია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გამოიყენებს შესაბამის მხატვრულ საშუალებებს. სიტყვა „შესაბამისი“ გულისხმობს მრავალ საშუალებას დაწყებული ბიბლიური ციტატებით, ეპიზოდებითა და რემინისცენციებით და დამთავრებული შედარებებით, ეპითეტებით, მეტაფორებითა თუ რიტორიკული მიმართვებით.

აგიოგრაფიული ჟანრის კონვენციური პირობაა, სტილი იყოს ნათელი, ლამაზი და მიზანშეწონილი, რათა ავტორს საშუალება მიეცეს „განჰმართოს ენა ბრგვნილი იგი სულისა“ (გიორგი მცირე).

ავტორმა წინასწარ იცის, რა უნდა თქვას, მაგრამ არ იცის, როგორ თქვას. ამიტომ წინა პლანზე გამოდის გამოხატვის საშუალებათა მთელი სისტემა: რიტორიკული ფიგურები, მეტა-

ფორები, შედარებები, ეპითეტები, ბიბლიური ციტატები, რემინისცენციები და ა. შ.

ფიგურა და მეტაფორა, სხვა მხატვრულ საშუალებებთან ერთად, წარმოადგენს იმ მასალას, რომლის გამოყენება არის უაღრესად ტრადიციული და არა სპონტანური;

ფიგურა არის მეტყველების ელემენტი, რომელსაც ტექსტის აზრობრივი კონსტრუქციის განახლების ფუნქცია აკისრია; მეტაფორა კი ჩნდება იქ, სადაც დოკუმენტური თხრობა, სიტყვის შინაგანი დიალექტიკის ძალით, თხრობის ექსპრესიულ, კაზმულ ხარისხში გადადის.

აგიოგრაფიული მეტაფორა არც სამკაულია და არც სისტემური მხატვრული აზროვნების პროდუქტი, ეს გახლავთ სტილისტური საშუალება, რომელიც აღქმის პროცესის გაცხოველებას ემსახურება.

დაბოლოს, შეიძლება ითქვას, რომ სახეობრივი გამოხატვის ის დონე, რაც სტილს ესთეტიკურ კატეგორიად აქცევს, აგიოგრაფიაში წესად არის ჩამოყალიბებული.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ბასილ ზარზმელი, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, *ქახთუდი მწეხრობა*, ტ. 1, „ნაკადული“, თბ., 1987.
2. *ღიგეხაგუხუდი ენციკლოპედია* (რუს. ენაზე), „ინტელგაკი“, მ., 2001.
3. არისტოტელე, *ხიგოხიკა*, ძველბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო თამარ კუკავამ, თსუ გამომცემლობა, თბ., 1981.

ნესტან სულავა

პოფესორი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ნანა გონჯილაშვილი

პოფესორი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

კავკასიური სივრცე და მსოფლმხედველობრივი საზრისი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში

ერთ-ერთი იმ პრობლემათაგანი, რომელიც ქართული ლიტერატურის კვლევისას იქცევა ყურადღებას, არის გეოგრაფიული სივრცის, მასთან დაკავშირებული საკითხების ასახვა და მათი მისიის, მხატვრული ფუნქციის განსაზღვრა. ამ თვალსაზრისით საგანგებო ყურადღებასა და კვლევას მოითხოვს ქართული ჰაგიოგრაფიის გეოგრაფიული სივრცე, რელიგიური, კულტურული, მსოფლმხედველობრივ-იდეოლოგიური და ენობრივი ფენომენი, რადგან თითოეული მათგანი ჩვენი ქვეყნის გეოპოლიტიკურ როლს წარმოაჩენს კავკასიის რეგიონულ სივრცეში. ქართული ჰაგიოგრაფიის პერსონაჟები გადასერავენ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის, სამხრეთისა და ჩრდილოეთის, საკუთრივ კავკასიურ სივრცეს, რის საფუძველზეც განისაზღვრება ქართველ წმინდანთა ადგილი საერთაშორისო მასშტაბით.

ამ კუთხით ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში კვლევა არ წარმართულა და ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა გეოგრაფიული სივრცე კავკასიოლოგიური თვალსაზრისით არ შესწავლილა. ამიტომ ჩვენი ნარკვევის საგანია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, იაკობ ხუცესის, იოვანე საბანის ძის, სტეფანე მტბევრის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა, ასურელ მამათა „წამება-ცხოვრე-

ბების“, ანონიმ ავტორთა მიერ მოწამე ბავშვების ამსახველი თხზულებების განხილვა საერთოკავკასიური ინტერესების კვალობაზე, რადგან ის ადგილები, სადაც მათ ფეხი დადგეს, ან მონასტრები ააშენეს, მხოლოდ გეოგრაფიული პუნქტი არაა, არამედ ის კულტურულ-საგანმანათლებლო და სულიერების ცენტრია, რომელმაც ქართველი ერის სულიერი და ინტელექტუალური პოტენციალი წარმოაჩინა, უდიდესი კულტურული მონაპოვრები შესძინა როგორც ქართულ, ისე მსოფლიო კულტურას, მათ შორის კავკასიური არეალის კულტურულ სამყაროს, რადგან საქართველოს და მის კულტურას ყოველთვის დომინანტური ადგილი ეკავა კავკასიურ სივრცეში, უძველესი დროიდან მოყოლებული, კავკასიელთა საურთიერთობო ენა, XIX საუკუნის 50-60-იან წლებამდე, ქართული ენა იყო. სწორედ ამ მიმართულებით, პოლიტიკურ-სოციალური, რელიგიური, კულტურულ-ლიტერატურული და ენობრივი თვალსაზრისით დაკვირვება მიგვაჩნია საჭიროდ, რათა უკეთ განისაზღვროს საქართველოს სახელმწიფოებრიობის, ქართული კულტურის, ქრისტიანული რელიგიის ადგილი კავკასიურ სივრცეში. ამავე დროს, საჭიროდ მიგვაჩნია იმის აღნიშვნა, რომ „კავკასია“, როგორც რეგიონული სივრცის აღმნიშვნელი ტერმინი-სახელწოდება, ქართულ ჰაგიოგრაფიაში მხოლოდ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში გვხვდება, მაგრამ, საზოგადოდ, ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა სამოქმედო სივრცული არეალი კავკასიაა. შესაბამისად, კავკასიისათვის კონცეპტუალური საკითხებია აღძრული, რის გამოც ყველა იმ თხზულების შესახებ ვისაუბრებთ, რომელთა პერსონაჟები ამ არეალიდან არიან, ამ არეალში მოქმედებენ, ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას, საზრისს გამოხატავენ და მხატვრულ-ესთეტიკურ სამყაროს წარმოაჩენენ.

საუბარს იაკობ ხუცესის ჰაგიოგრაფიული თხზულებაზე მსჯელობით დავიწყებთ.

1. იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“ იმთავითვე გვანჯდის საინტერესო და საყურადღებო მასალას არამარტო ქართლის, კერძოდ, ქვემო ქართლის, არამედ მთელი კავკასიის რეგიონის შესახებაც. მიუხედავად იმისა, რომ თხზულების ხელნაწერები გვიანდელია (X საუკუნისა და შემდგომი პერიოდისაა), აქ დაცული ცნობები და ისტორიული რეალიები უაღრესად მნიშვნელოვანია, რადგან ისინი V საუკუნის ისტორიულ ვითარებას გადმოსცემენ და ასახავენ აღნიშნულ რეგიონში, შესაბამისად, მათ პირველწყაროს მნიშვნელობა ენიჭებათ.

საკითხის საკვლევადა, უწინარეს ყოვლისა, ყურადღება უნდა შევაჩეროთ ნაწარმოების მთავარ გმირზე, შუშანიკ დედოფალზე. იაკობ ხუცესი ვარსქენის დახასიათებისას აღნიშნავს, რომ ქართლის პიტიახშს ცოლად ჰყავდა „ასული ვარდანისი, სომეხთა სპადპეტისაჲ“ (იაკობ ხუცესი 1963: 11). ვარდანი, როგორც ცნობილია, გახლდათ სომეხთა ერთ-ერთი წარჩინებული გვარის, მამიკონიანთა, წარმომადგენელი, ირანელთა წინააღმდეგ სომეხთა აჯანყების (450-451) დიდად სახელმძღვანელო ერთ-ერთი მეთაური; ხოლო დედის მხრიდან შუშანიკი სომეხთა კათალიკოსის, საჰაკ დიდის, შვილიშვილი იყო.

თავად ვარსქენის მამა, არშუშა პიტიახში, მთელ ამიერკავკასიაში ცნობილი პიროვნება გახლდათ. სომეხი ისტორიკოსი, კორიუნი (V ს.), ქართველ დიდებულთაგან მხოლოდ მას მოიხსენიებს, თანაც დიდი პატივისცემით: „კაცი პატივცემული და ღმრთისმოყვარე“ (ჯანაშია 1988: 284). ლაზარე ფარპეცი, კორიუნის მსგავსად, ქართლზე საუბრისას, არშუშას გარდა, არავის ახსენებს და მას „ჭკვიანსა და გამომრჩეველ კაცს უწოდებს“ (ჯანაშია 1962: 226), ამასთანავე, აღნიშნავს მის დიდ ავტორიტეტს ირანის წინააღმდეგ განწყობილ სომეხ დიდე-

ბულთა წრესთან ერთად. ვარსქენს კარგად იცნობს სომეხი ისტორიკოსი მოვსეს ხორენაციც (V ს.). ვარსქენის დედა, ანუშვრამ არწრუნი, სომხეთის უმაღლესი არისტოკრატიის წარმომადგენელი გახლდათ, ხოლო დეიდამისი ვარდან მამიკონიანის ძმის, ჰმაიკ მამიკონიანის, მეუღლე იყო. საისტორიო წყაროები მიუთითებენ, რომ არშუშამ ჰმაიკის მეუღლე და ვაჟები ირანის შაჰისაგან დიდ ფასად გამოიყიდა, ქართლში წაიყვანა და გაზარდა.

ნ. ჯანაშია აღნიშნავს: „...ქვემო ქართლის პიტიახშებს, როგორც ჩანს, განსაკუთრებით ახლო ურთიერთობა და ახლო კავშირები უნდა ჰქონოდათ სომეხ დიდებულებთან... სომეხ დიდებულებთან დამოყვრებით ქართლის პიტიახშები გარკვეულ პოლიტიკურ მიზნებსაც ისახავდნენ. პიტიახშები, უთუოდ, ცდილობდნენ მხარდამჭერნი გაეჩინათ მეზობელ ქვეყანაში და თანაც ეჩვენებინათ თანამემამულეებისათვის თავისი განსაკუთრებულობა“ (ჯანაშია 1988: 350).

ყოველივე ზემოთქმული, კერძოდ, შუშანიკისა და ვარსქენის საგვარეულოთა შტო, მათი კავშირები და მონაწილეობა ქართლისა და სომხეთის ისტორიის მნიშვნელოვან პროცესებში ცხადყოფს ამიერკავკასიის ამ ორი დიდი რეგიონის მჭიდრო ურთიერთობას ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ინტერესების თვალსაზრისით.

„შუშანიკის წამებაში“, გარდა ზემოაღნიშნულისა, მოხსენებულია კავკასიაში მცხოვრები სხვა ტომი, ასევე დასახლებულია ქართლის საზღვრებს მიღმა არსებული რამდენიმე გეოგრაფიული პუნქტი, რომლებიც კავკასიის ტერიტორიაზე მდებარეობს. ამ მხრივ საყურადღებოა ცნობები ჰონების/ჰუნების შესახებ. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ჰონები არიან „თურქულენოვანი მომთაბარე ტომი, რომელმაც IV-V საუკუნეებში მრავალი ქვეყანა დაარბია. ჰუნების

ერთ-ერთი განშტოებაა ე.წ. დაღესტნელი ჰუნები. V საუკუნეში ისინი ხან ემხრობოდნენ ირანს, ხან ებრძოდნენ. მათი მცირე სამეფო დარუბანდის ჩრდილოეთით არის სავარაუდებელი“ (ძველი ქართული ლიტერატურა 2015: 238). თხზულების მიხედვით, ვარსქენი ეუბნება იაკობს: „უნყია, ხუცეს, მე ბრძოლად წარვალ ჰონთა ზედა...“ (იაკობ ხუცესი 1963: 19). იაკობ ხუცესი სხვა ეპიზოდშიც ახსენებს ჰონებს: „და ვით მოიწია აღვსებისა ორშაბათი და მოვიდა პიტიახში ბრძოლისა მისგან ჰონთაჲსა...“ (იაკობ ხუცესი 1963: 19).

მოხმობილი ციტატებიდან ირკვევა, რომ ვარსქენ პიტიახში, როგორც სპარსეთის ერთგული მოკავშირე და მათი ინტერესების დამცველი, ვახტანგ გორგასლის გვერდის ავლით ეომება ჰონებს//ჰუნებს, რომლებიც იმიერკავკასიაში ცხოვრობენ. ამ ნაბიჯით ქვემო ქართლის პიტიახში დემონსტრაციულად წარმოაჩენს თავის არჩეულ გზას, პოლიტიკურ გეზს და ცხადად ემიჯნება ქართლის ეროვნულ-სარწმუნოებრივ მრწამსს.

სხვა გეოგრაფიულ სახელთა შორის „შუშანიკის ნამებაში“ რამდენიმეგზისაა დასახელებული „ჩორი“, კერძოდ, იაკობი აღნიშნავს: „ხოლო პიტიახში ჩორდ წარემართა“ (იაკობ ხუცესი 1963: 22). „ჩორი“ გვხვდება მეორე ეპიზოდშიც, როდესაც ვარსქენი ემუქრება შუშანიკს: „ანუ ნებაჲ ჩემი ყავ და მოვედ ტაძრად: უკუეთუ არა მოხვდე შინა, ჩორდ წარგცე შენ ანუ კარად კარაულითა“ (იაკობ ხუცესი 1963: 24). შუშანიკის პასუხშიც იკითხება „ჩორი“: „...მე თუ კარად ანუ ჩორდ წარმცე, ვინ უწყის, თუ მუნ კეთილსა რასმე მივემთხვო...“ (იაკობ ხუცესი 1963: 24).

სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ ქალაქი „ჩორი“ მდებარეობდა „...კასპიის ზღვის სანაპიროზე, დღევან-

დელი დერბენდი (იგივე დარუბანდი). სამხრეთ კავკასიიდან ჩრდილოეთისაკენ მიმავალი გზა მხოლოდ დარიალსა და დარუბანდზე გადიოდა“ (ძველი ქართული ლიტერატურა 2015: 249). ამასთან დაკავშირებით აბულაძე აღნიშნავს, რომ სომხური წყაროების მიხედვით, „ჩორ“/„ჩორი“ – ამგვარად ხშირად დარუბანდი იწოდებოდა (აბულაძე 1978: 68). აქვე ნათქვამია, რომ ჩორი და კარი შუშანიკისთვის საშიში ადგილებია, რადგან ჩორში სპარსელთა ლაშქარია ჩაყენებული, ხოლო კარი, ირანის სამეფო კარს, კტესიფონს, უნდა გულისხმობდეს, როგორც ირანის ცენტრალური ხელისუფლების სამყოფელს. ამ განმარტებათა მიხედვით, ვარსქენი ორივე შემთხვევაში სპარსელებთან გაგზავნით ემუქრება შუშანიკს, რომლისთვისაც ეს ფაქტი სასიხარულოდ აღიქმება, რამეთუ მალე მოეღებოდა ბოლო მის ტანჯვას და მონამეობრივად აღასრულებს სიცოცხლეს. საყურადღებოა ის ფაქტიც, თუ როგორ აღიქვამს და ეხმაურება წმ. შუშანიკი უშჯულო მეუღლის მუქარას ჩორში ან კარად წარგზავნის თაობაზე: „ხოლო მე თუ კარად ანუ ჩორდ წარმცე, ვინ უწყის, თუ მუნ კეთილსა რასმე შევემთხვო და ბოროტსა ამას განვერე“ (იაკობ ხუცესი 1963: 24). ამ პერიოდში ყარსი ასეთ საშიშ ადგილად არ გამოიყურება, შუშანიკისათვის ასეთი მიუღებელი ადგილი ირანის სამეფოს დედაქალაქი კტეზიფონია, მაგრამ კონტექსტი იმას მიუთითებს, რომ წმინდანი დედოფლისათვის მიუღებელ ადგილას წარგზავნა შესაძლოა უკეთესიც აღმოჩენილიყო.

ამრიგად, თხზულებიდან ირკვევა, რომ იმ პერიოდში ჩორში, ანუ დარუბანდში სპარსელები მძლავრობენ. ამ ფაქტს ორი მხარე აქვს: 1. პოლიტიკური, რადგან ვარსქენი დროსივრცულად ირანთანაა დაკავშირებული, ირანის ინტერესების დამცველია, ირანის მტრებს ებრძვის, რაც ვახტანგ გორგასლის ეროვნული პოლიტიკის საწინააღმდეგოდ გამოიყურება და სა-

მეცნიერო ლიტერატურაში საისტორიო თხზულებათა საფუძველზე ასეც აღიქმება; 2. ქრისტიანული მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით კი სულიერი საფრთხის შემცველი გეოგრაფიული სივრცეა წარმოსახული და წმინდანი დედოფალი მას უნდა გაერიდოს, თუმცა, წმ. შუშანიკი ამ ადგილებზე წარგზავნით ვარსქენს მიანიშნებს, რომ ამგვარი ადგილებიც კი არ იქნება წმინდა დედოფლისათვის საშიში.

იაკობ ხუცესი ასახელებს კიდევ ერთ გეოგრაფიულ პუნქტს, „ურდს“, კერძოდ, ვარსქენი ავალებს თავის ძუძუმტეს, რომ შუშანიკი სახლში დააბრუნოს. ძუძუმტის სიტყვებს, რომ დაბრუნდეს და ნუ „აოხრებს სახლს“, შუშანიკი შემდეგი სიტყვებით პასუხობს – „ხოლო ან, უკუეთუ შემძლებელ ხარ მკუდარსა აღდგინებად, პირველ დედაჲ შენი აღადგინე, რომელი ურდს დამარხულ არს...“ (იაკობ ხუცესი 1963: 24). ილია აბულაძის თქმით, არსებობს შეხედულება, რომ ურდი შესაძლოა ბორჩალოს ურუთი იყოს და ანგარიშგასაწევად მიიჩნევეს იმ გარემოებას, რომ ურდი სომხეთის ტერიტორიაზეცაა. ყოველივე ეს ქვემო ქართლისა და სომხეთის, კერძოდ, ჩრდილოეთ სომხეთის ტერიტორიებს ერთიან გეოპოლიტიკურ სივრცედ მოგვააზრებინებს და აღგვაქმევიანებს, რაც იმასაც მოწმობს, რომ ქართველებსა და სომხებს ერთიანი ინტერესები აქვთ პოლიტიკურ-იდეოლოგიური თვალსაზრისით.

ყოველივე ზემოგანხილული ცხადად მეტყველებს იმაზე, რომ უძველეს ქართულ თხზულებაში, იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამებაში“, დასახელებულია კავკასიის რეგიონში V საუკუნეში არსებული ტერიტორიული ერთეულები, რომლებიც საგანგებო მიზანდასახულობისაა, თითოეული მათგანი წარმოდგენას ქმნის ისტორიულ-პოლიტიკური თვალსაზრისით და რომლებიც, ამავდროულად, თხზულების ეპიზოდთა შინაარსისა თუ სიმბოლური დატვირთვის წარმოიქმნას ემსახურება. შე-

იდლება ითქვას, რომ არც ერთი მათგანი თვითმიზნურად მოხმობილი არაა და თითოეულს თავისი სიმბოლური მისია აკისრია.

2. კავკასიის რეგიონისა და იქ მოსახლე ხალხის, მათი რწმენისა და მსოფლმხედველობის შესახებ უფრო მეტ ცნობებს გვაძლევს იოვანე საბანისძე თხზულებაში „წმ. აბო ტფილელის წამება“, კერძოდ, აქ საუბარია ხაზარეთზე და ავტორი სხვადასხვაგვარი თვალთახედვით ახასიათებს ხაზარებს. ტექსტის მიხედვით, ნერსე ერისთავი განერიდა არაბთა მძლავრებას „და განვლო მან კარი იგი ოვსეთისაჲ, რომელსა დარიალან ერქუმის... შევიდა ქუეყანასა მას ჩრდილომასა, სადა იგი არს სადგური და საბანაკჳ ძეთა მაგოგისთაჲ, რომელ არიან ხაზარნი, კაც ველურ, საშინელ პირითა, მჭეცის ბუნება, სისხლის მჭამელ, რომელთა შჯული არა აქუს, გარნა ღმერთი ხოლო შემოქმედი იციან. და რაჟამს მივიდა ნერსე ერისთავი მეფისა მის ხაზართაჲსა, შეინყნარა იგი უცხოებისათჳს და ვლტოლვილებისათჳს მტერთა მისთაჲსა და სცა მას ყოველსა ერსა მისსა საზრდელი და სამოსელინ (იოვანე საბანისძე 1963: 58). ტექსტში შემდეგ აღნიშნულია, რომ „შემდგომად რავდენისამე ჟამისა, ევედრა ნერსჳ მეფესა მას ჩრდილომასა, რადთა განუტეოს იგი მიერ ქუეყანად აფხაზეთისა...“ (იოვანე საბანისძე 1963: 58). ნერსეს თხოვნა, როგორც ჩანს, ხაზართა მეფემ ღვთის შეწევნით შეინყნარა: „ხოლო ღმერთმან მოამშჳდა პირი მეფისა მის ჩრდილომასაჲ და განუტევა ნერსჳ მრავლითა ნიჭითა და განვლეს ქუეყანად იგი წარმართთაჲ, რომელთა ყოლადვე არა იციან ღმერთი...“ (იოვანე საბანისძე 1963: 59).

მოხმობილი ეპიზოდის მიხედვით, ხაზარეთი „ჩრდილოეთის“ ქვეყანაა, მისი მეფეც „ჩრდილომასა“. ხაზარეთს ამგვა-

რად იხსენიებდნენ სხვა ერებიც (ბიზანტიელი ისტორიკოსები – თეოფანე და ნიკიფორე, ასევე სომეხი ისტორიკოსები). ქართველი ავტორის თხზულებაში ხაზარები უკიდურესად უარყოფითად არიან დახასიათებულნი. უნდა აღინიშნოს, რომ კორნელი კეკელიძემ მონოგრაფიულად იკვლია იოვანე საბანისძის თხზულება და მისი გეოგრაფიული სივრცე (კეკელიძე 1934//1986); თავის გამოკვლევაში ცალკე საკითხადაც გამოყო „გეოგრაფია თხზულებისა“, რომლის მიზანი იყო ნერსე ერისთავის სვლაგების ჩვენება თბილისიდან დარიალის ხეობის, ხაზარეთისა და აფხაზეთის გავლით კვლავ თბილისამდე. იოვანე საბანისძის შეფასებით, ხაზარეთი „მაგოგის ძეთა“ სამკვიდროა. ბიბლიაში მაგოგი იაფეტის ძეა. „გამოცხადებაში“ ნათქვამია: „შემდგომად ათასისა მის წლისა განისხნის ეშმაკი საპყრობილისაგან თვისისა და გამოვიდის ცდუნებად წარმართთა, რომელნი არიან ოთხთა კუთხეთა ქუეყანისათა, გოგს და მაგოგს“ (გამოც. 20, 7-8). ეზეკიელ წინასწარმეტყველი, ხოლო შემდეგ იოსებ ფლავიოსიც ამ სახელით სკვითებს მოიხსენებენ. ფლავიოსის მიხედვით, „მაგოგემ დაასახლა მხარე, რომლის მცხოვრებლებსაც, მისი სახელის მიხედვით, მაგოგები ეწოდნენ, ხოლო ელინები მათ სკვითებს ეძახიანო“ (იუდეველთა სიძველენი 1983: 80). რომანის „ალექსანდრიანის“ სირიულ ვერსიაში ისინი ჰუნებთან არიან გაიგივებულნი, ხოლო ამ რომანის გადამუშავებულ ვერსიაში – ხაზარებთან. როგორც ჩანს, ქართველებიც იზიარებდნენ ამ თვალთახედვას. ამასთან დაკავშირებით კ. კეკელიძე აღნიშნავს: „ამ დახასიათებაში ჩვენ გვესმის ქრისტიანი მწერლის გადაჭარბებული პოლემიკური ტონი, რომელიც გამოძახილია უძველესი დროიდან ჩრდილოეთის მკვიდრთა შესახებ შედგენილი შეხედულებისა (იხ. ეზეკიელ წინასწარმეტყველი)“ (კეკელიძე 1986: 19)

და აქვე მოჰყავს სომეხი ისტორიკოსის, მოსე კალანკავატის, შეფასება, მსგავსი იოვანე საბანიძის შეფასებისა. მეცნიერი დასძენს, რომ ხაზართა ამგვარი დახასიათება „ხელალებით“ არ შეიძლება, რადგან მსგავსი „სჯულთმფენობა“, როგორცაა ხაზარეთში და რასაც „ნმ. აბოს წამებით“ ვეცნობით, ბევრ კულტურულ ქვეყანაშიც არ იყო.

იოვანე საბანიძის მიერ ხაზართა ამგვარ დახასიათებას რ. სირაძე ბიზანტიური ისტორიოსოფიის გავლენით ხსნის, სხვა შემთხვევაში მას ავტორისეული ამგვარი უარყოფითი განწყობილება მოულოდნელობად მიაჩნია, რამეთუ ხაზართა მეფემ ლტოლვილი ნერსე მხლებლებითურთ შეინყნარა და მზრუნველობაც გამოიჩინა. რ. სირაძის აზრით, „ხაზარეთი ოიკუმენასმილმა სამყაროა. სწორედ ოიკუმენური მოძღვრებით უნდა აიხსნას ი. საბანიძის მიერ ხაზართა ასეთი დახასიათება“ (სირაძე 1987: 56). ამდენად, მისი თქმით, ქართლი ოიკუმენის დასალიერია, ქართლის შემდეგ კი სულ სხვა სამყარო იწყება, ხაზარები ოიკუმენაში არ შედიან. ჩვენი მხრივ დავსძენთ, რომ იგი მიდრეკილი ჩანს ოიკუმენად გადაქცევისაკენ, რის საწინდარიც რელიგიური თავისუფლებაა, აქ არავის დევნიან აღმსარებლობის გამო, არავის აიძულებენ საკუთარი რელიგიის დათმობასა და სხვა რელიგიის მიღებას.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ახსნილია, თუ რატომ მიდის ნერსე ერისთავი ხაზარეთში, ესოდენ „უკეთურ“ ხალხთან. ამას, რა თქმა უნდა, პოლიტიკური საფუძველი აქვს, ნერსე მიდის და თავშესაფარს ეძებს მტრების (არაბთა) მტრებთან (ხაზარებთან, ვითარცა არაბების მტრებთან, დაახლოვებას ცდილობდნენ ბიზანტიის იმპერატორებიც). ისიც აუცილებლად უნდა გავიხსენოთ, რომ ხაზარებმა ქართლს VIII საუკუნის 60-იან წლებში დიდი უბედურება დაატეხეს თავს, მაგრამ, რო-

გორც ჩანს, – ამას ისტორიული დოკუმენტები მოწმობენ, – 80-იანი წლების დამდეგისათვის ვითარება შეცვლილია.

იოვანე საბანიძის ზემომოხმობილი სიტყვები, რომ ხაზარებს „შჯული არა აქუს, გარნა ღმერთი ხოლო შემოქმედი იციან“, კ. კეკელიძეს მიაჩნია იმის გამოხატულებად, რომ ხაზარები არც ქრისტიანობის, არც მაჰმადიანობისა და არც იუდეიზმის მიმდევარნი არ იყვნენ. მეცნიერი ცდილობს, გაარკვიოს, თუ რომელი აღმსარებლობის მიმდევარნი იყვნენ ხაზარები VIII საუკუნეში. ამისათვის ის იშველიებს არაბ ისტორიკოსთა წყაროებს, თუმცა, ცნობები ხაზართა რელიგიის შესახებ ერთმანეთისაგან განსხვავდება. კ. კეკელიძის აზრით, „...ისტორიკოსთა ცნობა ხაზარეთში ამა თუ იმ საუკუნეში ამა თუ იმ სარწმუნოების მიღების შესახებ განზოგადებულია, ის გულისხმობს არა მასობრივ მოვლენას, მთლიანად ხაზარეთის მოსახლეობას, არამედ კერძო შემთხვევას, – ამა თუ იმ მეფე-დინასტიასა და მის ოჯახობა ამაღლას“ (კეკელიძე 1986: 21). მეცნიერი მიიჩნევს, რომ ერთსა და იმავე საუკუნეში შესაძლებელია აქ სხვადასხვა სარწმუნოების მიღება; დასაშვებია ისიც, რომ სხვადასხვა მეფე-დინასტი პოლიტიკური თუ სხვა რამ მიზეზის გამო თავად ირჩევდა რჯულს, მათი ცვლილების პერიოდში კი რელიგიურ სფეროში მყარდებოდა წინანდელი ვითარება ახლის მიღებამდე. კ. კეკელიძეს დასაშვებად მიაჩნია VIII საუკუნის 80-იანი წლებში სწორედ ასეთი მდგომარეობის არსებობა ხაზარეთში.

თხზულებაში აღნიშნულია, რომ არაბთა მძლავრებას განრიდებული აბო ხაზარეთში მოინათლა მღვდელთა მიერ: „...რამეთუ მადლითა სულისა წმიდისაჲთა მრავალ არს ქალაქები და სოფლები ქუეყანასა მას ჩრდილოჲსასა, რომელნი სარწმუნოებითა ქრისტესითა ცხონდებიან უზრუნველად“ (იოვანე საბანიძე 1963: 58). ე.ი. ხაზარეთი რელიგიური თვალ-

თახედვით უსაფრთხო ქვეყანაა მიჩნეული და წმ. აბომაც სწორედ აქ დაძლია სიკვდილის შიში, რომელსაც თბილისში არაბთა გარემოცვა აღუძრავდა.

კ. კეკელიძემ სხვადასხვა უცხოურ წყაროზე დაყრდნობით აღნიშნა, რომ ხაზარეთში სხვადასხვა სარწმუნოების აღმსარებელნი თავისუფლად ცხოვრობდნენ, რომ იქ არსებობდა მეჩეთები, სინაგოგები და ქრისტიანთა ეკლესიები. სწორედ ამით ხსნის კ. კეკელიძე იოვანე საბანისძის მიერ ზემოაღნიშნულ ცნობას, რომ ხაზარეთში მრავლად იყო ქრისტიანული ქალაქები და სოფლები, სადაც ქრისტიანები მშვიდად ცხოვრობდნენ და სადაც აბო მოინათლა. კ. კეკელიძე ცდილობს იმის გარკვევას, თუ კონკრეტულად სად, ხაზარეთის რომელ ნაწილში მიიღო აბომ ნათელი. მისი თქმით, ეს ადგილი მთლიანად ქრისტიანიზებული უნდა ყოფილიყო, ხოლო ასეთად მას მიაჩნია არა ეთნოგრაფიული ხაზარეთის ნაკვეთი, არამედ მისი პოლიტიკური ნაწილი, კერძოდ, ტეტრაქსითგუთთა ქვეყანა.

რ. სირაძეს ხაზარეთის მხარეში ქრისტიანული ქალაქებისა და სოფლების არსებობა კულტურული მსოფლიოს გავლენის გავრცელებად მიაჩნია: „ასეთი გავლენა მაშინ ქართლიდან იყო შესაძლებელი. თუმცა ამაზე ი. საბანისძე არაფერს ამბობს, არადა, მისგან ამის აღნიშვნა მოსალოდნელი იყო. ამ მხარეში დღემდე შემორჩა ძველი ტაძრები ქართული წარწერებით“ (სირაძე 1987: 57). ხაზარეთისა და ხაზარების შესახებ თხზულებაში გამოთქმული შეხედულება კიდევ მოითხოვს დაკვირვებას, რადგან იოვანე საბანისძის სიტყვით, ხაზარეთში ერთდროულად ცხოვრობდნენ ებრაელები, მაჰმადიანები, ქრისტიანები და წარმართები ისე, რომ მათ შორის დაპირისპირება არ წარმოქმნილა, ამგვარი რელიგიური შემწყნარებლობა უფრო კულტურულ ქვეყანაშიც კი არ იყო. საყურადღე-

ბოა ჰაგიოგრაფის სიტყვები იმის შესახებ, რომ ხაზარებს ერთი ღმერთი სწამდათ, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი რომელიმე გამოკვეთილ რჯულს არ აღიარებდნენ, ე.ი. მათ ჯერ კიდევ არ ჰქონდათ ჩამოყალიბებული რჯული, მაგრამ იყვნენ რჯულთშემწყნარებლები და აბომაც პოვა ნათლისღებისათვის შესაფერისი უსაფრთხო ადგილი. წმ. აბოსთვის ხაზარეთი სიმბოლურ მნიშვნელობას იძენს. ჩასვლისას როგორც კი რელიგიური თავისუფლება იხილა და დარწმუნდა, რომ მას აქ საშიშროება არ ელოდა, ღვთის ნებით ნათელ-ილო და ქრისტიანული წესებით ცხოვრებას შეუდგა. მთავარი ის იყო, რომ წმ. აბომ სიკვდილის შიში დაძლია და „ნეტარი ჰაბოთ შეეყო მარხვასა და ლოცვასა დაუბრკოლებლად“ (იოვანე საბანისძე 1963: 58). ცხადია, მხარდამჭერ და თანამოაზრე ადამიანთა გარეშომ, როგორც ნერსეს ერი იყო, შემდეგ კი ხაზარეთშიც უშიშრად მიიჩნია თავი და ქრისტიანული მრწამსის აღიარებისათვის მზად აღმოჩნდა. ყოველივე ამან ერთიანობაში მასზე კეთილი გავლენა იქონია, იგი სულიერად გარდასახა და ძლიერ პიროვნებად ჩამოაყალიბა. თხზულებაში ესაა ხაზარეთის, როგორც ტოპოსის, სიმბოლური მისია.

წმ. აბოს გზა ხაზარეთიდან ნერსე ერისთავთან ერთად აფხაზეთისაკენ მიდის, რომელიც VIII საუკუნის დამლევს ჯერ კიდევ ბიზანტიის სახელდებული ქვეყანაა, რაც იმას ნიშნავს, რომ მომავალი წმინდანის სულიერ ცხოვრებას არაბთაგან საფრთხე არ ელოდება. მან იხილა აფხაზთა ქვეყანა, რომლის საზღვრებში ერთი ურწმუნოც კი არ იყო, „რამეთუ საზღვარ მათდა არს ზღუად იგი პონტოდასად, სამკვდრებელი ყოლადვე ქრისტიანეთად, მისაზღვრადმდე ქალდიადასა, ტრაპეზუნტიად მუნ არს, საყოფელი იგი აფსარეადასად და ნაფსადას ნავთსადგური. და არს ქალაქები იგი და ადგილები საბრძანებლად ქრისტეს მსახურისა იონთა მეფისა, რომელი მოსაყდრე

არს დიდსა მას ქალაქსა კოსტანტინეპოვლისასა“ (იოვანე საბანიძე 1963: 60-61). აფხაზეთში მყოფი წმ. აბო ამიტომაც არ მალავდა თავის მრწამსს, ქრისტეს სჯულზე მოქცევას და მთელი სულით აღასრულებდა ლიტურგიულ წესებს. საჭიროა ტრაპიზონის, აფსარეასა და ნაფსიის ნავსადგურის შესახებაც საუბარი, რადგან ავტორი აფხაზეთის საზღვრებზე საუბრისას მათ საგანგებოდ ასახელებს, როგორც სასაზღვრე გეოგრაფიულ პუნქტებს. ეს კი იმას მიუთითებს, რომ ჩამოთვლილი ადგილები, მათ შორის ტრაპიზონი, აფხაზეთის საზღვრებში შედიოდა.

როდესაც იოვანე საბანიძემ ქართლი მიიჩნია „ყურედ ქუეყანისა“, იგი ქრისტიანული კულტურული სამყაროს დასალიერს, საზღვარს, როგორც რევან სირაძემ მოიხსენია, „ოიკუმენას“ გულისხმობდა. მწერალი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ ქართველები კულტურული მსოფლიოს განაპირას ცხოვრობენ და ქრისტიანობას მარტონი იცავენ. ჩრდილოეთით მაგოვთა მოდგმა მკვიდრობს, თბილისში სამხრეთიდან სამტროდ მოსული არაბები ბატონობენ. ამ კვალს თუ მივყვებით, აფხაზეთში უკეთესი ვითარებაა, რადგან იქ ქრისტიანობას განსაცდელი არ მოეღის, რადგან იგი დასავლეთზე, ბიზანტიაზეა ორიენტირებული და, შესაბამისად, აბოც თავის სულიერ მომავალს ქმნის. საზოგადოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ თხზულებაში დასახელებული ყველა მხარე, გეოგრაფიული პუნქტი მეტნაკლებად ქრისტიანობისა და მაჰმადიანობის ბრძოლის ასპარეზია.

წმ. აბოს სულიერი ცხოვრების სრულყოფილების მისაღწევად აფხაზეთსაც, როგორც საქართველოს კონკრეტულ მხარეს, დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულს, სიმბოლური მისია აკისრია, რადგან წმ. აბოს ქრისტიანული რწმენა აქ კიდევ უფრო განმტკიცდა და ქრისტიანული ცნობიერება ჩამოყალიბდა, რაზეც ირგვლივ არსებულმა გარემომ უდიდესი, ცხო-

ველმოყვანილი გავლენა მოახდინა. მუსლიმურ გარემოცვას თავდაღწეულმა ამ პერიოდის აფხაზეთმა, ანუ დასავლეთ საქართველომ ბიზანტიის იმპერიის პოლიტიკური გავლენისაგან თავის არიდება სცადა და ნაწილობრივ მაინც მოიპოვა დამოუკიდებლობა დროებით, თუმცა, ორიენტაცია დასავლეთზე, ბიზანტიაზე, როგორც ერთმორწმუნე სახელმწიფოზე, მართლმადიდებლობის დაცვის გარანტზე, ჰქონდა აღებული. აფხაზეთა მეფის, ლეონის, კარზე წმ. აბომ სამი თვის განმავლობაში მდუმარების აღთქმა შეინახა, მაცხოვრის მსგავსად, ორმოცი დღე იმარხულა, რითაც სულიერი ზეაღსვლისაკენ მორიგი ნაბიჯები გადადგა, „ღმერთსა ხოლო ჰზრახავნ წმიდასა შინა ლოცვასა თვისსა“ (იოვანე საბანისძე 1963: 60). მას სულიერი განღმრთობისათვის დიდი გამოცდა ელოდებოდა, რომლის დაძლევა მხოლოდ ღვთისგან მინიჭებული ძალით შეიძლებოდა. აფხაზეთში წმ. აბოს სულიერი ცხოვრება კიდევ ერთი ახალი საფეხურია ადამიანში არსებული თვისებების სრულქმნილების მისაღწევად, იგი მომავალი წამებისათვის მზადებას შეუდგა. ამ თვალსაზრისითაა იოვანე საბანისძის თხზულებაში დასახელებული გეოგრაფიული სივრცე საყურადღებო.

3. თხზულებაში „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, როგორც ცნობილია, მთელი სისრულითაა წარმოჩენილი შუასაუკუნეობრივი მწერლობის სინკრეტიზმი. მასში ჰაგიოგრაფიულ თხრობასთან ერთად საეკლესიო ისტორიაა წარმოდგენილი, აქვეა თავჩენილი სახელმწიფოს ისტორიაც, ბიზანტიური „ბასილოგრაფის“ („მეფეთა ცხოვრების“) მსგავსი ჟანრი, ეპისტოლეები, ქადაგებები და სხვ. ამასთანავე, ქართველთა მოქცევის შესახებ თხრობას და წმ. ნინოს პიროვნებას არაერთი ისეთი ეპიზოდი და პასაჟი უკავშირდება, რომლებიც კავკასიის და მასში მცხოვრები ერებისა თუ ტომების ისტორიას ასახავს და, შესაბამისად, ვითარცა უძველესი წყარო, დიდად

მნიშვნელოვანი და საყურადღებოა კავკასიის საკითხებით დაინტერესებულ მეცნიერ-მკვლევართა და, ზოგადად, მკითხველთა ფართო წრისათვის.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკებში ვხვდებით ცნობებს ჰონთა/ჰუნთა შესახებ, რომლებიც ძირითადად საქართველოს ისტორიის ამბებს უკავშირდება: „მაშინ მოვიდეს ნათესავნი მბრძოლნი, ქალდეველთაგან გამოსხმულნი, ჰონნი, და ითხოვეს ბუნ-თურქთა უფლისაგან ქუეყანაჲ ხარკითა. და დასხდეს იგინი ზანავს. და ეპყრა იგი რომელ ხარკითა აქუნდა, ჰრქვან მას ხერკი. და შემდგომად რაოდენისამე ჟამისა მოვიდა ალექსანდრე, მეფე ყოვლისა ქუეყანისაჲ, და დალენა სამნი ესე ქალაქნი და ციხენი, და ჰონთა დასცა მახვლი“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: 81). როგორც თხრობიდან ირკვევა, საბრძოლოდ განწყობილი ჰონები, რომლებიც ქალდეველებისგან იყვნენ განდევნილნი, შემოვიდნენ საქართველოს ტერიტორიაზე და ბუნ-თურქისაგან ხარკი მოითხოვეს, თავად კი ზანავში დაბანაკდნენ. გარკვეული დროის შემდეგ მეფე ალექსანდრემ დაანგრია სამი ქალაქი და ციხეები, ჰონები დაამარცხა. ამ ეპიზოდში მოხმობილი ცნობები რამდენად შეესაბამება სინამდვილეს და რამდენადაა ჭეშმარიტების შემცველი აღნიშნული ცნობები, ჩვენი მსჯელობის საგნად არ მიგვაჩნია. მითუმეტეს, ამ საკითხის შესახებ მდიდარი სამეცნიერო ლიტერატურაა შექმნილი.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ არაერთი ცნობაა დაცული, რომელიც სომეხთს, მის ისტორიასა და სივრცულ გარემოს უკავშირდება. ერთ-ერთი ცნობა გვაუწყებს, რომ მეფე თრდატის დროს მთავარეპისკოპოსი იყო იობი, შატბერდული რედაქციით – სომეხთა კათალიკოზის დიაკვანი. ჭელიშური რედაქცია ამ უკანასკნელ ცნობას არ ინახავს. აღნიშნულია, რომ რევის შემდგომ მეფობდა ბაკური, ხოლო მომდევნო მეფე იყო მისი

ძმა თრდატი: „და დაჯდა მეფედ ძმად მისი თრდატ და მთავარ ებისკოპოსი იყო ნერსე სომეხთა კათალიკოზისა დიაკონი იობ“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 91).

სომეხეთი გვხვდება თრდატის მომდევნო მეფის, ვარაზ-ბაკურის, მეფობის შესახებ თხრობის ეპიზოდში, როცა სპარსელებმა ქართლი, სივნიეთი და გუასპურაგანი მოხარკედ გახადეს: „და მისა ზევე სპარსთა მეფისა მარზპანნი შემოვიდეს სივნიეთა და იგი ზიდარდ უკუჯდა. და მთავარ ებისკოპოსი იყო იგივე იობ. და მაშინ მოვიდა ქრამ ხუარ ბორზარდ სპარსთა მეფისა პიტიახში ტფილისად ქალაქად, ციხედ, და ქართლი მისსა ხარკსა შედგა და სომხითი და სივნიეთი და გუასპურაგანი“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 92).

აღნიშნული გეოგრაფიული პუნქტები კვლავ იხსენიება ვარაზ-ბაკურის შემდგომ პერიოდზე თხრობის დროს, როდესაც ქართლში მეფობა დასრულდა: „მაშინ მცხეთად ათხელდებოდა და ტფილისი ეშენებოდა, არმაზნი შემცირდებოდეს და კალაჲ განდიდნებოდა. სპარსნი უფლებდეს ქართლს და სომხითს და სივნიეთს და გუასპურაგანს. და კათალიკოზი იყო სამოელ და ნელად-რე შეკრბა ქართლი“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 95).

ამ პერიოდთან დაკავშირებით ჭელიშური რედაქცია უფრო მეტ ცნობებს იძლევა, რომლებშიც კავკასიის რეგიონის არაერთი ქვეყანა დასახელებული და მათთან დაკავშირებული ამბებია გადმოცემული: „და ვითარცა დაესრულა მეფობაჲ ქართლს შინა, სპარსნი განძლიერდეს და ერეთი და სომხითი დაიპყრეს. ხოლო ქართლი უმეტესად დაიპყრეს. და კავკასიანთა შევიდეს და კარნი ოვსეთისანი აიგნეს და ერთი დიდი კარი ოვსეთვე და ორნი დვალეთს და ერთი პარჭუნს დურძუკეთისასა და იგი მთიულნი გომარდად დაადგინნეს. და სხუად ვინმე კაცი დაიდგინეს მთავრად წანარეთისა ჴევსა დამორჩი-

ლებად დასდევს მისი. და ოდეს ერაკლე მეფე მოვიდა, მაშინ დაიმჯუნეს სპარსნი. და სპარსთა ხაზარეთისა კარნი შექმნეს და ხაზარნი მეოტ-ყვნეს. ესე აღწერილი გამოკრებულად არს“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: ქ. 94-95). შატბერდულ რედაქციაში ეს ეპიზოდი არ შემონახულა.

სივნიეთი და გუასპურაგანი გვხვდება იმ ეპიზოდშიც, როდესაც წმ. ნინო სოჯი დედოფალს წერილს ატანს მირიან მეფესთან. წერილში ნათქვამია, რომ სოჯი დედოფალმა საღვთო შური აიღო და კერპთა დაქცევა და თავისი საერისთავოს მოქცევა განიზრახა: „და წარავლინა მსწრაფლ სივნიეთად ძმისა და ასულისა და გუასპურაგნად სტერეონისსა. და მოიყვანნა იგინი და ნათელს-იღეს ყოველთა ბოდს შინა და იცნეს ღმერთი...“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: ქ. 101). შატბერდულ რედაქციაში ეს ეპიზოდი არ გვხვდება.

კ. კეკელიძე აღნიშნავს: „...ნინო გამოყვანილია თხზულებაში მთელი აღმოსავლური ამიერკავკასიის მისიონერად; ქართლ-კახეთისა და მთელთა მოქცევის შემდეგ ის, მის მიერ მოქცეული სუჯი დედოფლის მეშვეობით, მონათლავს ბოდბეში აგრეთვე (ჭელიშური ვარიანტით) მთავრებს ისეთი სომხური პროვინციებისას, როგორცაა სივნიეთი და გუასპურაგანი“ (კეკელიძე 1956: 77). კ. კეკელიძეს მიაჩნია, რომ აღნიშნული ცნობები „პირდაპირ პოლემიკას აწარმოებს“ სომხურ ტრადიციასთან, კერძოდ, ავტორს სურს, სომეხთაგან დამოუკიდებელი მისიონერი წამოაყენოს, „შეტევაზეც კი გადადის და სომეხთა იარაღს მათ წინააღმდეგ მიმართავს: მას ნინო ამიერკავკასიის მთელი აღმოსავლეთის ნაწილის, კერძოდ, სომხეთის, განმანათლებლის როლში გამოჰყავს. ამის მაჩვენებელია არა მარტო ის გარემოება, რომ... ნინო ნათლავს ე. წ. რიფსიმიანთა საზოგადოებას და სივნიეთსა და გუასპურაგანს (ჭელიშური ვარიანტით), არამედ ისიც, რომ მისი სამისიონე-

რო ასპარეზი – „ქუეყანად ჩრდილოდა“ (744) არის „ქუეყანად კავკასიათად“ (759) ან, როგორც დვინელ სომეხ მიაფორს ათქმევინებს ავტორი, „ქუეყანად სომხითისა და მთიულეთისა (744, 758)“ (კეკელიძე 1956: 77-78).

ტექსტის მომდევნო ეპიზოდებში გუასპურაგანის მთავარი ასტირონი კიდევ ორჯერ იხსენიება, კერძოდ, როდესაც სოჯი და მთავარნი მივიდნენ მცხეთაში, მოიხილეს ყოველი და ადიდებდნენ ღმერთს, „მაშინ მოუწოდა აბიათარს ასტირონი მთავარმან გუასპურაგნელმან ფარულად“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 102) და ჰკითხა, თუ რატომ მიიღო ქრისტიანობა (ეს ეპიზოდი არაა შატბერდულ რედაქციაში). ამის შემდგომ აბიათარ უამბობს იქ მყოფთ თავისი გაქრისტიანების ამბავს და „დაუკვრდა ფრიად მთავარსა ასტირონს სიტყუაჲ იგი აბიათარ მღდელისაჲ და ადიდებდა ღმერთსა...“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: 104). ეს მონაკვეთი შატბერდულ რედაქციაში არ გვხვდება.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში კიდევ ორჯერაა სივნიეთი ნახსენები, მხოლოდ პიროვნების წარმომავლობის აღსანიშნად, კერძოდ, აღსასრულის წინ წმ. ნინოს სთხოვენ მოუთხროს თავისი ვინაობის, საქმიანობის და, ზოგადად, ქრისტიანობის შესახებ. მთხოვნელთა შორის იხსენიება პეროჟავრი სივნიელი: „ეტყოდეს დედოფალი სალომე უჯარმელი და პეროჟავრი სივნიელი“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 105); მეორეგან მაშინ, როდესაც წმ. ნინო იწყებს თხრობას: „მაშინ მო-ხოლო-იხუნეს საწერელნი სალომე უჯარმელმან და სივნიელმან პეროჟავრი“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 106). აქ ქელიშური არ ასახელებს კონკრეტულ პიროვნებებს.

ზემომოხმობილ ციტატებში რამდენჯერმე იხსენიება სალომე უჯარმელი (უჯარმელი), სომეხთა მეფე თრდატის ასული, რომელიც მირიანის ძის, რევის, მეუღლეა. ბოდბეში მყოფ

დასწეულებულ წმ. ნინოსთან სანახავად მიდიან „...უქარმით ქალაქით რევ, ძღ მეფისად, და სალომე, ცოლი მისი, და ასული მისი, და ზედა-ადგეს მოურნედ“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 89). როგორც ირკვევა, სწორედ სალომე უქარმელია ერთ-ერთი დედათაგანი, ვინც წმ. ნინოს აღსასრულის წინ სთხოვს, მოუთხროს თავისი ცხოვრება. სალომე უქარმელი იწერს წმ. ნინოს ნაამბობს და, მართლაც, „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ზოგიერთი თავების სათაურებში ავტორად იგი სახელდება.

ყოველივე ეს მოწმობს, რომ სომხური პროვინციები და მათი წარმომადგენლები მჭიდროდ იყვნენ ქართლთან დაკავშირებული, ზოგი მთავარი ქართლში ინათლება. ეს იმიტომ, რომ ქართლი და სომხეთი ერთიან პოლიტიკურ და კულტურულ სივრცედ გაიაზრება, სადაც ორი განსხვავებული სახელმწიფო თანაარსებობს, მათ შორის ურთიერთობა ნორმალურად უნდა იყოს.

წმ. ნინოს პიროვნებასთანაა დაკავშირებული სომეხი, კერძოდ დვინელი, მიაფორი/ნიაფორი (დედათა მონასტრის ზედამხედველი), რომელსაც, წმ. ნინოს თქმით, ძველი და ახალი აღთქმის ცოდნით იერუსალიმში ვერავინ შეედრებოდა. ტექსტიდან ირკვევა, რომ მიაფორი წმ. ნინოს ქრისტეს შესახებ მოუთხრობდა, მის მოძღვრებას აცნობდა, ესაუბრებოდა უფლის სამოსზე, ჭვარზე, ტილოსა და სუდარაზე. წმ. ნინო ამბობს: „ხოლო მე ვჰმსახურებდ მიაფორსა სომეხსა, დვინელსა, ორ წელ“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 110). მას წმ. ნინო ეკითხებოდა ქრისტეს წამების, ჭვარცმის, დაფვლის და აღდგომის შესახებ, უფლის სამოსზე, ჭვარზე, ტილოსა და სუდარაზე, „რამეთუ არავინ ყოფილ იყო, არცა იყო შორის იერუსალჱმსა ზომი მისი მეცნიერებითა შჯულისა გზასა ძუელსა და ახალსა ყოველსავე“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 110). სწორედ სომეხი ნიაფორისგან შეიტყო წმ. ნინომ, თუ ვის ხვდა

წილად ქრისტეს კვართი („და წილით ჰხუდა ჩრდილოთა, მცხეთელთა, კუართი იგი უფლისა იესუდისი...“ – „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 112) და სად ინახებოდა უფლის სამოსი („ჩრდილოდსა ქუეყანად სომხითისა მთულ არს, საწარმართოდ ქუეყანად, საჯელმწიფოდ ბერძენთა და უჟიკთაჲ“ – „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 113). ამ სიტყვებით ქართლის გეოპოლიტიკური და კულტურული მნიშვნელობა განსაზღვრული, რადგან სწორედ ისაა მაცხოვრის კვართის მფლობელი ქვეყანა და ერი, ხოლო სივრცულად მცხეთას და მის შემოგარენს, როგორც კორნელი კეკელიძემ აღნიშნა, იერუსალიმისა და მისი წმინდა ადგილების სიმბოლურ სივრცეს ჰიეროტოპიული მნიშვნელობით წარმოგვიდგენს.

სომეხი მიაფორის პიროვნება კიდევ ორჯერ იხსენიება ტექსტში, კერძოდ, იგი აღდგომის ეკლესიის სანახავად მისულ ეფესელ დედაკაცს ეკითხება, ელენე დედოფალი გაქრისტიანდა თუ კვლავ „ბნელსა შინა არსა?“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 113). ამის შემდგომ წმ. ნინო სთხოვს მიაფორს, რომ წარავლინოს ელენე დედოფლის მოსაქცევაჲ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 113). ამ ფაქტსაც უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ქართლის სულიერი მისიის განსაზღვრაში.

კ. კეკელიძე, განსხვავებით სხვა მეცნიერთა მოსაზრებისგან, რომ წმ. ნინოს სომეხ (დვინელ) მიაფორთან სასწავლად მისვლა ქართლისა და სომხეთის ეკლესიების თავდაპირველი ურთიერთობის შეუგნებელი „გარდანაშთია“, სხვაგვარად ფიქრობს, რაც დიდი მეცნიერის მეტად მნიშვნელოვან მიგნებად მიგვაჩნია. მისი აზრით, „ავტორს იმიტომ მიუყვანია წინო დვინელ მიაფორთან, რომ უკანასკნელმა თავისი პირით აღიაროს უპირატესობა ქართლისა სხვა ქვეყნის წინაშე: მას, ქართლს, ანუ, უფრო ზუსტად, „ჩრდილოთა მცხეთელთა“, როგორც სომეხი მიაფორი ამბობს, ღვთის განგებამ წილით არგუნა

ისეთი დიდი სიწმინდე, როგორცაა კუართი უფლისა, ის, კუართი, რომელსაც, ... ერთმანეთს ეცილებოდნენ სხვადასხვა ქვეყნის ქრისტიანები“ (კეკელიძე 1956: 78-79).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკალური ნაწილი გვანჯედის ცნობებს ქართლისაკენ მიმავალი წმ. ნინოსა და მასთან ერთად მყოფი რიფსიმესა და გაიანეს შესახებ, რომლებიც სომხეთში ეწამნენ: „და ვითარცა წარმოივლტოდა რიფსიმე ზღუად, გაიანე და ნინო და სხუანი ვინმე მათ თანა და გამოვიდეს არეთა სომხითისათა, საყოფელსა თრდატ მეფისასა, და იგინი იმარტკლნეს მუნ“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 84).

ჭელიშურ რედაქციაში ეს ამბავი მეორდება, მხოლოდ ბოლოს ერთვის წინადადება, რომელიც აკონკრეტებს მწამებლის ვინაობას და წამებულთა რაოდენობას – „იმარტკლნეს მუნ თრდატ მეფისაგან ორმეოცდა ცხრაჲ სული“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: ქ. 84). გადარჩა მხოლოდ ერთი, სიმბოლურ არსში მყოფი მომავალი განმანათლებელი ქართლისა ღვთისმშობლის სამყოფელში, მაყვლოვანში დამალული წმ. ნინო. „წმ. ნინოს ცხოვრებაშიც“ დაცულია ცნობა რიფსიმეს, გაიანესა და მათ თანმხლებ პირთა წამების შესახებ, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ აქ აღნიშნულია წამების ადგილი – თრდატ მეფის ბაღი და ასევე მოცემულია წამების თარიღი. წმ. ნინო მოგვითხრობს: „რიფსიმე დედოფალი და გაიანე დედამძუძუ და ორმოც და ათი სული წარმოვემართენით თთუესა პირველსა ათხუთმეტსა და გამოვედით არეთა სომხითისათა, სამოთხესა მას თრდატ მეფისასა. იგინი მოიკლნეს მუნ თთუესა პირველსა ოც და ათსა, დღესა პარასკევსა“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 115).

სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებული შეხედულების მიხედვით, წმ. ნინოს რიფსიმინათა საზოგადოებაში მოხვედრა ქართლისა და სომხეთის ეკლესიების თავდაპირ-

ველი ურთიერთობის შეუგნებელი „გარდანაშთებია“, რაც კ. კეკელიძის მიერ უარყოფილია და მისი აზრით, აქ „შეუგნებელთან“ კი არ გვაქვს საქმე, პირიქით – სავსებით შეგნებულთან, რადგან ავტორს „...სურს გვაჩვენოს, რომ სომეხთა ეკლესიის საფუძველი დაიდო იმ ადამიანთა ძვლებზე, რომელნიც ნინოს მიერ იყვნენ მოქცეულნი და მასთან ერთად მოველინენ სომხეთს“ (კეკელიძე 1956: 78), რაც რეალური ჩანს.

ტექსტში წმ. ნინოს სომხეთიდან წამოსვლის შემდგომ დასახელებულია გეოგრაფიული პუნქტი – ულოპორე, კერძოდ, სიკვდილს გადარჩენილმა წმ. ნინომ, მოისმინა რა ღვთის ნება წარმართთა მოქცევის შესახებ, დატოვა იქაურობა: „...მოვედ ულოპორეთა, და დავიზამთრე ქირთა შინა დიდთა. და თთუესა მეოთხესა წარვედ მთათა ზედა ჯავახეთისათა...“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 115). კონტექსტი მიუთითებს, რომ წმ. ნინო ჯავახეთის მთებზე გადასვლამდე რამდენიმე თვეს ულოპორეში ატარებს, რომელიც სავარაუდოდ, სომხეთის ტერიტორიაზეა საძიებელი. ცნობას ულოპორეს ადგილმდებარეობის შესახებ ვერსად მივაგენით.

„წმ. ნინოს ცხოვრება“ კავკასიასა და სომხეთს სიბნელით, კერძოდ, ცდომითა და უმეცრებით მოცულ (ქრისტიანულ ნათელს მოკლებულ) მხარედ მიიჩნევს. მეფის სამოთხეში დამკვიდრებული წმ. ნინო ამბობს: „და იყო ოდეს მოხედა ღმერთმან წყალობით ქუეყანასა ამას დავიწყებულსა ჩრდილოდსასა კავკასიათა, სომხითისა მთეულსა, რომლისა მთანი დაეფარნეს ნისლსა და ველნი არმურსა ცთომისა და უმეცრებისასა...“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 124).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ დასასრულს, კერძოდ, მირიან მეფის „ანდერძში“, კიდევ ერთხელ მოიხსენიება კავკასია, ვითარცა კერპთაყვანისმცებლობის მხარე, კერძოდ, მირიან მეფე უბარებს თავის ძეს, რევის: „აქ სადაცა ჰპოვნე ქუეყანასა

შინა შენსა ვნებასა იგი ქართლისანი მაცთურნი კერპნი, ცეცხლითა დაწუნ და ნაცარი მათი შეასუ მათ, ვინ მათ ეგლოვდის. და ესე ამცენ შვილთა შენთა, რამეთუ მე ვიცი იგი, მწრაფლ კავკასიათა შინა ვერ დაიღვევიან“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: შ. 162). ქელიშურ რედაქციაში ეს უკანასკნელი ფრაზა ამგვარად იკითხება: „...რამეთუ ვიცი, ვითარმედ კავკასიათა შიგან არა დაიღვევიან არცა დასცხრებიან ბრძოლისაგან კაცთადა“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: ქ. 163). ეს ეპიზოდიც, ზემოთ დამონშებულ ეპიზოდებთან ერთად, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რადგან აქ დამონშებულია „კავკასია“, რომელიც XI საუკუნემდე ქართულ წყაროებში არ გვხვდება, ისიც საისტორიო მწერლობაში, კერძოდ, ლეონტი მროველისა და სხვათა თხზულებებში.

4. საქართველოსა და ქართველთა სომხეთისა და სომეხთა სარწმუნოებასთან მიმართების შესახებ ყველაზე მეტ ცნობებს სტეფანე მტბევარის „გობრონის წამებაში“ ვხვდებით. სტეფანე მტბევარი თავისი ქვეყნის სატკივრით უაღრესად დაინტერესებული მწერალია, რადგან დეტალურად აღწერს იმ ვითარებას, რომელშიც საქართველო აღმოჩნდა არაბთა ბატონობის დროს, განსაკუთრებით კი აბულ-კასიმის შემოსევების დროს. როდესაც სტეფანე მტბევარი მოგვითხრობს არაბების ბრძოლის შესახებ, ჩვენს თვალწინ ომის სურათს წარმოსახავს ისე, რომ მკითხველი საგნობრივად ხედავს მოქმედებებსა და მოვლენებს. მწერალი იმ ისტორიულ რეალობაში გვახედებს, რომელშიც იმ ხანებში უწევდა ცხოვრება საქართველოს. თხზულება ისტორიული თვალსაზრისით გვანჯდის უმნიშვნელოვანეს ცნობებს X საუკუნის სამხრეთ საქართველოს პოლიტიკური და კულტურული ვითარების შესახებ და, ამავე დროს, ლიტერატურულ-მხატვრული ღირებულებაც აქვს. სტეფანე მტბევრის „წმ. გობრონის წამება“

რეალურ, ისტორიულ ამბავს ეფუძნება. „ქართლის ცხოვრებიდან“ ცნობილია, რომ არაბთა სარდალი აბულ-კასიმი ამირა მუმნის ბრძანებით ურიცხვი სპით შემოსულა სომხეთისა და საქართველოს ასაკლებად. ჯერ სომხეთს შეესია, აფხაზეთშიც გადავიდა, შემდეგ თბილისის გავლით უჯარმაში მივიდა და ციხე აიღო, უბრძოლველად ჩაიგდო ხელთ ბოჭორმის ციხე, შემოვიდა ქართლში, ქართველებმა ხერხი გამოიყენეს და უფლისციხის ზღუდეები მოარღვიეს, რათა მტერი არ გამაგრებულიყო. არაბებმა მოაოხრეს სამცხე-ჯავახეთი, მიადგნენ თმოგვის ციხეს, სადაც იხილეს „სიმტიციე მისი და სიმაგრე“, რის შემდეგაც აიყარნენ და ყველის ციხეს შემოეწყვიტნენ. სტეფანე მტბერის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში ასახულია ისტორიული ფაქტი, კერძოდ, როდესაც არაბთა სარდალი აბულ-კასიმი საქართველოსა და სომხეთს შემოესია. ეს მოხდა 914 წელს. მწერალმა თხზულებაში თავისი პოლიტიკურ-იდეოლოგიური და მსოფლმხედველობრივი მრწამსი ჩააქსოვა და ასახა.

ქართველმა მეცნიერებმა (ივანე ჯავახიშვილი, კორნელი კეკელიძე, ჯემალ აფციაური, ალექსანდრე აბდალაძე, ია გრიგალაშვილი და სხვ.) თხზულების ისტორიული და პოლიტიკურ-იდეოლოგიური ფაქტორი საკმაოდ დეტალურად განიხილეს და ერთმანეთისაგან განსხვავებული დამოკიდებულება გამოხატეს თხზულებაში ასახული პოზიციისადმი. მათი ნაწილი პირუთვნელ შეფასებას აძლევს მწერალი-ჰაგიოგრაფის პოზიციას და კრიტიკულად აფასებს ავტორის მიერ გამოთქმულ შეხედულებებს. კერძოდ, ივანე ჯავახიშვილის აზრით, „წმ. გობრონის წამება“ საყურადღებოა, როგორც ქართველი სასულიერო წოდებისა და სამხრეთ საქართველოს მმართველი წრეების შეხედულებათა ამსახველი ძეგლი. ჰაგიოგრაფს საქართველოსა და სომხეთის პოლიტიკური ვითარებისა და აბულ-ყასიმის შემოსევის ცხოველი და უტყუარი სურათი

დაუხატავს, არაბთა შემოსევა ღვთის მიერ სომხების დასჯად მიუჩნევია, რის გამოც მეცნიერი სრულიად სამართლიანად შენიშნავდა: „მას ავიწყდებოდა, რომ იმავე ამირას შემოსევისაგან მართო სომხები კი არ დაზარალებულან, არამედ ქართველნიც, რომლებიც მართლმადიდებლები იყვნენ“ (ჯავახიშვილი, 1977: 120). ამავე აზრს გამოთქვამდა კორნელი კეკელიძეც: „თუ სომხების ის დახასიათება პოლემიკური თავგამოდებით არ არის ნაკარნახევი, განა სტეფანე მტბევარი ვერ ხედავდა, რომ აბულ-კასიმმა ქართველებს, რომელნიც სტეფანეს შეხედულებით უარყოფით თვისებებს მოკლებულნი არიან, არანაკლები უბედურება დააყენა?“ (კეკელიძე, 1960: 146). სტეფანე მტბევარი აღნიშნავს, რომ სომეხთა ქვეყნის განადგურების მიზეზი მათ მიერ წმინდა მცნებების შეუსრულებლობა გახდა, რის საჩვენებლადაც სომხეთის აკლესიის ამბავი სოდომ-გომორელთა განადგურებას შეადარა. აქ გასათვალისწინებელია ის იდეოლოგიური მრწამსი, რომლითაც ხელმძღვანელობდა სტეფანე მტბევარი. იგი შესანიშნავად ხედავდა არაბთა შემოსევის მძიმე შედეგებს ორივე ქვეყნისათვის, თუმცა, ყოველივე ეს ბიბლიური კონცეფციის შესაბამისად ჰქონდა გააზრებული, რომლის მიხედვით, ღმერთი გამოცდას უწყობს თავის საყვარელ, რჩეულ ერს, ხოლო ურწმუნოებს სჯის. ქართველ ერს ღვთისგან მოვლენილ განსაცდელად უნდა მიეჩნია არაბთა დროებითი მძლავრობა და უნდა გაეთვალისწინებინა სომეხთა მაგალითი, რათა უკეთური საქციელის ჩადენისა და ურწმუნობის შემთხვევაში მსგავსი ხვედრი არ განეცადა. საამისოდ მას დამოწმებული აქვს ბიბლიური მაგალითები. საღვთისმეტყველო ლიტერატურის მოხმობით სტეფანე მტბევარმა იწინასწარმეტყველა, რომ საქართველოს მარადიული მშვიდობიანობის ჟამი უთუოდ დაუდგებოდა, რითაც ქართველი ერი გაამხნევა და მომავლის რწმენით აღავსო.

ავტორის ეროვნულ-სარწმუნოებრივ პოზიციას არასწორი შეფასება მისცა ჯ. აფციურმა, რომლის აზრით, სტეფანე არაბთა ქმედებაში საფრთხეს და სომხებთან დიპლომატიური ურთიერთობის აუცილებლობას ვერ ხედავდა. მისგან განსხვავებით, არმენოლოგმა ალ. აბდალაძემ სტეფანე მტბევრის დამოკიდებულება სუმბატ მეფისა და სომხეთისადმი იმით ახსნა, რომ სუმბატ პირველს დაახლ. 904 წელს დაულაშქრავს „ვურის ქვეყანა. იოანე დრასხანაკერტის მიერ მოხსენიებული „ვური“ კი იგივეა, რაც ლეონტი მროველისეული „ჰური“, ხოლო „ვურის ქვეყანა“ არტაანის ოლქია. არტაანი და მისი მომიჯნავე მხარეები ქართველ ბაგრატიონთა იმ შტოს ეკუთვნოდა, რომლის ერთ-ერთი წარმომადგენელიც თვით აშოტ კუხი იყო. 904 წლისთვის არტაანის გამგებლებად აშოტ კუხის ახალგაზრდა ძმისწულები დავითი და გურგენი გვევლინებიან, რომლებიც უშვილო ბიძის, აშოტის მფარველობისა და გავლენის ქვეშ იმყოფებოდნენ. მკვლევრის აზრით, „წმ. გობრონის წამებაში“ ასახული ანტიმონოფიზიტური განწყობილება აშოტ კუხისა და მისი მემკვიდრის, გურგენ დიდის პოზიციის ასახვასაც უნდა წარმოადგენდეს.

ავტორი სომხეთზე თავსდატეხილ უბედურებას იერემია წინასწარმეტყველის „გოდების“ კვალობაზე განმარტავს: „ესრეთვე სცოდა ბოროტი დიდმან სახლმან სომხითისამან, ვითარცა თქუა იერემია წინასწარმეტყუელმან გოდებათა შინა მისთა: „სიტყუთა გმობისაათა შეანუხეს სული წმიდა და საქმითა ბილწებისაათა გარდარეულად განარისხეს შემოქმედი თჳსი, რომლისათჳს მსგავსად უსჯულოებისა მათისა მოიწია რისხვად ღმრთისა დადგრომად“ (სტეფანე მტბევარი 1963: 175).

სტეფანე მტბევარი, როგორც ირკვევა, სომეხთა ამგვარ ყოფას მათი სარწმუნოებრივი დამოკიდებულებით ხსნის, რის

გამოც ღვთიური სასჯელი დაიმსახურეს: „და მისცნა იგინი მახვლსა ბოროტსა და ტყუეობასა საწყალსა და საღმობასა სიყმილისასა განმამრუდებელსა და სრვასა სიკუდილისასა უწყალოსა, რომელთა მფლველ არავინ იყო. და დაეცნეს ვითარცა ხენი ქუეყანისა, ვითარცა იტყვს ესაია წინაწარმეტყუელი: „არა თუმცა უფალმან ყოვლისა... უმჯობეს იყო მათდა, უკუეთუმცა გზად იგი ქეშმარიტებისად იცნავე, არა ვიდრე ცნობასა და კუალად უკუნქცევასა“ (სტეფანე მტბევარი 1963: 175).

თხზულებაში ავტორი, ერთგვარად, „ამხელს“ სომეხთა ქეშმარიტი რწმენის გადაგვარებას, განდრეკას მართლმადიდებლური მრწამსისგან, რამაც ცვალა მათი ბუნება, მათი საქმენი: „რამეთუ მოციქულთა მიერ ქადაგებული მართლმადიდებლობისა იგი სარწმუნოებად წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისად განაგდეს და მოძღუართა მიერ წმიდათა კრებათა ღმრთივ სულიერთა განწესებული კანონი საეკლესიოად შეურაცხყვეს. ამისათვის ძირი იგი სიმწარისად დაენერგა მათ შორის და ღუარძლი იგი სიბოროტისად აღმოსცენდა, და ცოდვად იგი წვალებისად აღორძნდა და ნაყოფი იგი წარწყმედისად გარდაემეტა მათ ზედა. რამეთუ მიწად იგი სომხითისად ამპარტავან, და მკვდრნი მისნი ცუდად მზუაობარ, ანგაჰარ, ლალ და ცოდვის მოყუარე, ამპარტავან, უწყალო, უყუარულ და ყოვლითა უკეთურებითა სავსე, რომელსა შინა არა იპოვა თავისა მისადრეკელი ქრისტცისი, რომელთათვის ქრისტე ცუდად მოკუდა“ (სტეფანე მტბევარი 1963: 175). ეს უკანასკნელი ფრაზა სტეფანე მტბევარის ერთგვარ განაჩენად მოისმის, რომელიც წარმოაჩენს სტეფანე მტბევარის ვითარცა კერძო პიროვნების და ვითარცა ქრისტიანის პოზიციას, და ამით ყველაფერია ნათქვამი.

კ. კეკელიძე აღნიშნულთან დაკავშირებით წერს: „ავტორის თვალსაზრისი საეკლესიო პროვიდენციალურია: მისი აზრით, უცხო და გარეშე მტრის შემოსევა, ომიანობა და ქვეყნის

ანოკება ღვთის რისხვაა და შურისძიება ადამიანთა უკეთურების გამო... ეს თხზულება ტიპიური ნიმუშია იმ ლიტერატურულ ნაწარმოებთა, რომლებიც მეათე საუკუნიდან გაჩნდა ჩვენში და რომლებიც სომხებისადმი ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ხაზით სიმშვიდესა და ლოიალობას ვერ იჩენდა“ (კეკელიძე 1980: 145-146). მისი აზრით, სომხების სტეფანე მტბევრისეული დახასიათება პოლემიკური თავგამოდებითაა ნაკარნახევი, რადგან ავტორი უთუოდ ხედავდა, რომ აბულ კასიმმა ქართველებს, რომელნიც, სტეფანეს შეხედულებით, აღნიშნულ უარყოფით თვისებებს მოკლებულნი არიან, არანაკლები უბედურება დაატეხა თავს.

თხზულებაში აღნიშნულ მსჯელობასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ავტორი ზედმიწევნით იძლევა სომხეთის ტერიტორიის შემადგენელი ნაწილების ჩამონათვალს: „და ესე არს საზღვარი მისი და სახელები ჴევთა მისთა: ვანანდი, აშორნია, ბაგრევანდი, აპაჰუნისი, წალკოიტნი, ჭაკატი, კოგოვიტი – ორო ჴევი, შარური, ვასპურაგანი – ათორმეტი ჴევი, დვინადაშტი – სამი ჴევი, გელაქუნია – ოთხი ჴევი, სივნიეთი – ათი ჴევი, ტაშირი და კოლბოფორი. ესე ოთხმეოც და შვიდი ჴევი მოოწრდა პირისაგან უფლისა, ძვრისაგან ცოდვათა მათთაჲსა ამისთჳს, რამეთუ არა იპოვა ამათ ჴევთა შინა საყდარი მართლმადიდებელთა ეპისკოპოსთაჲ, არცა მონასტერი მართლმადიდებელთა მორწმუნეთა მონაზონთაჲ...“ (სტეფანე მტბევარი 1963: 175).

სტეფანე მტბევარი ამ შემთხვევაშიც მათი მოოხრების მიზეზად მართლმადიდებლობისგან განდრეკას მიიჩნევს და აბულ კასიმის სომხეთში შესვლას ღვთის რისხვას უკავშირებს: „ამათ ქუეყანათა ზედა განენყო უფალი რისხვითა გულის-წყრომისა მისისაჲთა, და მიშუებითა ღმრთისაჲთა აღიძრა მეფჳ სარკინოზი, სახელით აბულ-კასიმ, ძჳ აბულ-საჯისი

ამირისად, და უფალი სპარსეთისად, რომელსა ჰმონებდა სამეოცი ქალაქი დიდ-დიდი და შუდნი მეფენი ჰმორჩილებდეს ძლიერნი“ (სტეფანე მტბევარი 1963: 175). მოხმობილი ნაწყვეტი, როგორც ჩანს, აბულ კასიმის პიროვნებისა და სტატუსის შესახებაც გვანვდის ცნობებს. ამასთანავე, აქვე დაწვრილებითაა აღწერილი არაბთა სამხედრო მზაობა, მათი რიცხვი, შეიარაღება, საომარი მოქმედება: „ესე აღიჭურვა ერთთა მრავლითა, კაეტებითა რჩეულითა, რომელთად ჰყვანდა ათასეული და ბევრეული. შვიდა ქალაქსა დვინისასა და ოხრაჲ გულის წყრომისა მისისად მოასწავებდა ოჭრებასა სომხითისასა, ვითარცა ნინეველთა დაქცევასა, რადთამცა შეინანეს ამათცა“ (სტეფანე მტბევარი 1963: 176). სომხეთის აოხრება წარმოდგენილია როგორც პარადიგმა ნინეველთა დაქცევისა ღვთის რისხვის შედეგად.

სტეფანე მტბევარი სომხებზე თავსდატეხილ უბედურებას იერემია წინასწარმეტყველის სიტყვების მიხედვით ხსნის. ამავდროულად ავტორი არაბთა დამპყრობლურ პოლიტიკას, მათს სტრატეგიას წარმოაჩენს: „ხოლო გულნი მათნი განფიცებულ იყვნეს ვითარცა რვალნი, და დაყენებულ ვითარცა სამყაროდ, რამეთუ ცოდვად წვალებისა მათისად დაწერილ იყო „ფიცარსა მას რკინისასა ფრცხილითა ანდამატისადათა“, ვითარცა იერემია იტყვს. ამისთჳს ვერ ეძლო მოქცევაჲ. რამეთუ ემსგავსა სახლი იგი სომხითისად კაცსა მას უგუნურსა, რომელმან დადგა საფუძველსა ზედა საცთურებისასა და ქვშასა ზედა წვალებისასა. და ვითარ აღდგეს კუეთებანი, „დაეცა და იყო დაცემად მისი დიდ ფრიად“..., რამეთუ მძლავრებაჲ მათი და ჴელმწიფებისა მათისა სულგრძელებაჲ გამოსწოვდა ძალსა მათსა. რამეთუ ესე არს ჩუეულებაჲ მათი: პირველად ხარკნი იგი თანანადებნი ძებნნეს, ძლუენნი და ნიჭნი კაეტთა მათთათჳს, რამეთუ მოხარკე მისა იყვნეს. მერმე წინა ჟამისა

ბეგარანი სთხოვნეს, და უცალოებასა თვისსა ჰამბავად იტყვან, დაქცევასა თვისსა ასწრაფებენ. და ესრეთ მანქანებით დააცალიერნა საფასეთა მათთაგან, რადთა ადვილად მძლე ექმნას, რომელიცა იყო ესრეთ. და ვითარ მოსძლევდა სარკინოზი იგი და არა იპოვა ღონე წინააღდგომისა სომეხთა მეფისა, არცა განრინებისა, რამეთუ ღმერთსა განეხეთქა მეფობაჲ იგი მისი, მაშინ მიივლტოდა იგი მათთა ზედა აფხაზეთისათა, რომელი იგი უკუანადსკნელ სიკუდილსა ვერ განერა. ხოლო ჯელმნიფც იგი შეუდგა მას ძიებად სასჯელსა სიკუდილისასა მრისხანებითა დიდითა“ (სტეფანე მტბევარი 1963: 176). როგორც ჩანს, ავტორი არაბთა მოთხოვნების სომეხთაგან შესრულებას, მათს მორჩილებას უარყოფითად აფასებს, საკუთარი ხელით დაქცევად და დაღუპვად მიიჩნევს, რადგან ამგვარი პოლიტიკა ქვეყანას აუძღურებდა და ადვილად დასაპყრობს ხდიდა.

სტეფანე მტბევარი გვანვდის ცნობებს სომეხთა მეფის, სუმბატის, შესახებ, რომელიც არაბთა მძლავრებას განერიდა, აფხაზეთს მიაშურა, თუმცა სასჯელს მაინც ვერ ასცდა. ავტორი გვიამბობს მეფის სომხეთში დაბრუნების, არაბებთან შერკინების და ბრძოლის სავალალო შედეგების შესახებ, სომეხ მთავართა და აზნაურთა დატყვევებას, თავად სუმბატის ტანჯვით სიკვდილს, მისთვის თავის მოკვეთას და გვამის ძელზე დაკიდებას ქ. დვინის შუაგულში. ყოველივე ეს, როგორც ავტორი დაბეჯითებით ირწმუნება, სომეხთა უკეთურებისკენ მიდრეკის და ქრისტეს ქეშმარიტი გზიდან გადასვლის გამო აღსრულდა: „ხოლო მეფც იგი სუმბატ უკუნვიდა კუალად თვისსავე ქუეყანასა შემდგომად მარტვლობისა წმიდისა გობრონისა. ვითარ სხუად ღონც ვერა იპოვა, შევიდა იგი ციხესა კაპოეთისასა, რომელი-იგი უბრძნცს ითქუმოდა ყოველთა კაცთა მის ჟამისათა. და ვითარცა შეწევნაჲ ღმრთისაჲ განეშორა მისგან, ღონც ყოველი დაელია, და ვითარცა გამოუცდელი შეეწყუდია

და მის თანა ერი მრავალი. ეგრეთვე სახედ მოადგა მასცა ციხესა და ბრძოლისა მრავლისა შემდგომად გამოიღო და ყოველნი მთავარნი, დიდნი სომხითისანი და აზნაურნი ტყუეყვნა. და მეფე იგი მრავლისა ტანჯვისა შემდგომად მოკლა და თავმოკუეთილი ჩამოჰკიდა ძელსა საშუვალ ქალაქსა დვინისასა“ (სტეფანე მტბევარი 1963: 178).

ტექსტიდან დამონმებული სიტყვები და ჩვენი მსჯელობა მიუთითებს, რომ არაბთა შემოსევებმა დიდი უბედურება შეამთხვია საქართველოსა და სომხეთს, ჩამოთვლილია კავკასიის სამხრეთით მდებარე ის გეოგრაფიული პუნქტები, სადაც ომები მიმდინარეობდა და რომელთა ადგილმდებარეობა განსაზღვრული და იდენტიფიცირებულია. მთავარი კი ისაა, რომ ავტორის მიერ ამ ორ ქვეყანაში არაბთა ლაშქრობა განსხვავებულადაა ახსნილი და, შესაბამისად, დასკვნებიც ამ მიზეზთა კვალობაზე უნდა გამოვიტანოთ.

5. მართალია, „ცხრა ყრმა კოლაელთა წამება“ მწიროცნობებს გვაძლევს მოქმედების გეოგრაფიული არეალის შესახებ, მაგრამ იგი მეტად მნიშვნელოვანია ადრექრისტიანული პერიოდის აღმსარებლობით პრობლემასთან დაკავშირებით, რადგან მასში ასახულია კავკასიურ სივრცეში მიმდინარე ბრძოლა ქრისტიანობასა და წარმართობას შორის. თხზულებაში აღწერილი მოქმედება მიმდინარეობს მტკვრის სათავეში, კოლას ხევში, სადაც ცხოვრობდა ბევრი წარმართი და ცოტა ქრისტიანი, რაც იმას მოწმობს, რომ თხზულება ქრისტიანობის ადრეულ ეტაპს ასახავს. საღამოობით „ჰრეკის ხუცესმან და წარვიდიან ყრმანი ქრისტიანეთანი ეკლესიად ლოცვად“ (ცხრა ყრმა კოლაელთა., 1963: 184). ქრისტიან ბავშვებთან ერთად ეკლესიაში შესვლა წარმართ ბავშვებსაც უნდოდათ, როგორც თხზულება მიუთითებს, „ყრმანი წარმართთანი რიცხვთ ცხრანი მიუდგიან უკუანა, რამეთუ შესულებულ იყვნეს ყრმათა მათ ქრის-

ტიანეთადა და უყუარდა მათ რჩული ქრისტიანობისაჲ“ (ცხრა ყრმა კოლაელთა., 1963: 184), მაგრამ მათ ტაძარში არ უშვებდნენ, რაც ბავშვებში გულისტკივილს იწვევდა. თხზულებაში ქრისტიანობის ადრეული პერიოდის ამსახველი მოვლენებია აღწერილი. ნაწარმოებს ლაიტმოტივად გასდევს ძირითადი აზრი, რომ ბავშვები მაცხოვრის სიყვარულის გამო წარმართ მშობლებს დასცილდნენ, რათა თავიანთი უსჯულოებით მათი თანაზიარნი არ გამხდარიყვნენ, მათთან ერთად აღარც საზრდოს, აღარც სწავლებას ღებულობდნენ მათგან. იგრძნობა, რომ ამბავი იმ დროს არის მომხდარი, როცა ოჯახები რელიგიურ ნიადაგზე იყოფიან, რაც ტრაგიზმის საფუძველი გახდა; მთხრობელი შეეცადა, რომ გაქრისტიანების მოსურნეებისთვის სიმტკიცისკენ მოეწოდებინა, – ყველასთვის სამაგალითონი არიან ეს ბავშვები, რომლებმაც საოცარი სიმტკიცე გამოიჩინეს, არ უარყვეს ერთხელ აღიარებული სჯული ქრისტესი და მათ სიცოცხლე განირეს მაცხოვრის გამო.

ივანე ჯავახიშვილის შეხედულებით, იმ დროს, როდესაც ბავშვები აწამეს, „იყო უმრავლესი ერი სოფლისაჲ მის წარმართთა კერპთ-მსახური და უმცროხი ერი ქრისტიანე ღმრთის მსახური“ (ცხრა ყრმა კოლაელთა., 1963: 184). ტექსტი მიუთითებს, რომ საქართველოში ქრისტიანობა ჯერ არ იყო განმტკიცებული და ის-ის იყო მკვიდრდებოდა. ჩანს, რომ საქართველოში ქრისტიანობა ოფიციალურ სახელმწიფო რელიგიად ჯერ არ იყო ჩამოყალიბებული და ქრისტიანები უფრო ცოტანი იყვნენ, ვიდრე წარმართები. მაშინ ასე იყო მთელ საქართველოში. მით უმეტეს, განაპირა მხარეებში გაქრისტიანების პროცესი უფრო გვიან და ნელ-ნელა წარიმართა.

პავლე ინგოროყვას შეხედულებით, წარმართობა ქრისტიანული რელიგიის დამკვიდრებას ეწინააღმდეგებოდა, ეს პროცესი განსაკუთრებით ძლიერი უნდა ყოფილიყო ქვეყნის

განაპირა მხარეებში. მკვლევარმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ გვიანდელ ხანაში წარმართობასთან ქრისტიანობის ბრძოლის ამსახველ ნაწარმოებებს ანადგურებდნენ, როგორც არასასურველ ისტორიულ დოკუმენტებს (ინგოროყვა, 1954: 503-504). საინტერესოა დევიდ ლანგის შეხედულებაც, რომლის მიხედვით თხზულება ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელებისა და ქადაგების პერიოდს ასახავს. გოჩა კუჭუხიძემ ყურადღება გაამახვილა იმაზე, რომ ძეგლში ირანის ექსპანსიამდელი მოვლენებია აღწერილი; ირანელთა შემოსევის, ე.ი. V საუკუნის შემდეგ ირანის მიერ დაპყრობილ ქვეყნებში, კერძოდ, კავკასიაში, ადგილობრივ ხელისუფლებას ისეთი სასამართლოს მოწყობის უფლებას, რომელიც „კოლაელთა წამებაშია“ აღწერილი, ირანის მმართველობა არ იძლეოდა; V საუკუნიდან ამიერკავკასიაში მაზდეანობასთან ბრძოლა გახდა უმთავრესი მიზანი და ამიტომ „წამებაში“ აღწერილი მოვლენები V საუკუნემდე უნდა იყოს მომხდარი (კუჭუხიძე, 2003: 67). ყოველივე ეს მოწმობს, რომ თხზულება ასახავს კავკასიურ სივრცეში ქრისტიანობის დამკვიდრების ადრეულ პერიოდს და მის ბრძოლას წარმართობასთან.

6. ასევე მნიშვნელოვანია ბავშვების შესახებ შექმნილი მეორე ჰაგიოგრაფიული თხზულება „წამება დავითისა და ტირიჭანისი“, რომლის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ იგი სომხურიდან უნდა იყოს თარგმნილი, მაგრამ დედანი არ შემონახულა მასში სომხები-სათვის მიუღებელი ამბების ასახვის გამო.

თხზულებაში აღწერილი ამბავი, როგორც თვით თხზულება მიუთითებს, სომხეთში არშაკის მეფობისა და საბერძნეთში ერაკლეს მეფობისას მომხდარა. ივანე ჯავახიშვილმა დასვა კითხვა იმის შესახებ, თუ რომელი არშაკი და ერაკლე იგულისხმებიან თხზულებაში, რადგან ნიკო მარმა საკმაოდ ბუნდოვ-

ნად გამოთქვა მათთან დაკავშირებით თავისი მოსაზრება. მისი სიტყვით, ეს ის დრო იყო, როდესაც წარმართი სომხები ქრისტიანებს ებრძოდნენო (მარი, 1899: 22). ივანე ჯავახიშვილის აზრით, რაკი თხზულებაში არშაკ მეფეა დასახელებული, აქ მოთხრობილი ამბავი არშაკ მესამის (368-386 წწ.) დროს უნდა მომხდარიყო. არშაკის თანამედროვედ, როგორც თხზულებაშია აღნიშნული, კათალიკოსი ნერსესია მითითებული, მაგრამ ამ ვარაუდის საპირისპიროდ, თხზულებაში ქრონოლოგიური აღრევები მაინც შეინიშნება (ჯავახიშვილი, 1998: 300). კორნელი კეკელიძის სიტყვით, „ცხრათა ყრმათა კოლაელთა ნამებას“ ენათესავება როგორც გარეგნულად, ისე შინაარსით, „მარტვილობა დავით და ტირიქანისა“ (კეკელიძე, 1960: 516-517). ამ ნაწარმოებებს აერთიანებს ის, რომ მოქმედება ორივე შემთხვევაში კავკასიურ სივრცეში, კერძოდ, კოლას რაიონში ხდება. კ. კეკელიძის აზრით, სომხურად იგი „განგებ მოუსპიათ როგორც არასასიამოვნო დოკუმენტი ქრისტიანობისა და წარმართობის ბრძოლისა სომეხთა შორის“ (კეკელიძე, 1960: 516-518).

„დავით და ტირიქანის საკითხავის“ მთავარი პერსონაჟები არიან ყრმები დავითი და ტირიქანი, რომელთა მშობლები დიდგვაროვანი ფეოდალები იყვნენ. მამა, ვარდან, სომეხი მთავარი, ერისთავი ყოფილა. ბავშვების დედაც, თაგინე, აგრეთვე, წარჩინებულ დიდგვაროვანთა წრეს განეკუთვნებოდა, ორივენი იყვნენ „ნათესავთაგან სამეუფოთა“. ისინი ცხოვრობდნენ „ხევსა ბასიანისასა, დაბასა, რომელსა ჰრქვან ონკომ“ (დავითისა და ტირიქანის.., 1963: 186). ორივენი ქრისტიანები იყვნენ და შვილებსაც „მართალსა სარწმუნობასა ზედა“ ზრდიდნენ. ნაწარმოებში მოხსენიებულ სომეხთა მეფე არშაკისა და სომეხთა კათალიკოს ნერსესის ცხოვრება-მოღვაწეობის პერიოდში მოკლა ბიძამ ორი მცირეწლოვანი ძმა.

ვარდანის გარდაცვალების შემდეგ თავინეს წარმართმაცმამ, თევდოსიმ, თავისი სიძის მამულები მიიტაცა. მცირეწლოვანი დისწულების შიშით, რომ მომავალში მის მიერ დატაცებულ მამისეული მამულების დაბრუნებას შეეცდებოდნენ, მათგან განსაცდელის თავიდან არიდების მიზნით გაბოროტებულმა და მატერიალურის მოხვეჭით გონებადაბნელებულმა თევდოსიმ ბავშვების მოკვლა განიზრახა. დედამ შვილების მომავალი სულიერი ცხოვრებისა და სიცოცხლის გამო საშიშროება იგრძნო, თადარიგი დაიჭირა და შვილებთან ერთად ტაოს მხარეს მიაშურა, სადაც ნათესავი, მთავარი ვაჰგენ ეგულებოდა. იქ ერთხანს უშიშრად ცხოვრობდნენ, მაგრამ მაინც მიაგნო ბიძამ, თევდოსიმ, და ბავშვები დახოცა. აქ ნახსენებია გეოგრაფიული პუნქტი დივრი, რომლის მთავარი შეადრწუნა დახოცილი ბავშვების საზარელი სურათის ხილვამ. დავითისა და ტირიჭანის სულიერი სასწაულთქმედების ამბავი შეიტყო სომეხთა კათალიკოსმა ნერსესმა, რომელიც საკუთარი თვალთ ხედავდა იზხანში „საკვრველებასა და ბრწყინვალეებასა მიუნდომელსა ნათლისასა“ (დავითისა და ტირიჭანის., 1963: 190). მან წმინდანთა გვამები თვითონ წაგრაგნა და დივრის ქვემოთ „ხევსა მას ნაღვარევისასა“ დააკრძალვინა. თხზულებაში რამდენიმე შეუსაბამობაა, კერძოდ, ერთგან ნახსენებია ბავშვების დაკრძალვა ნერსეს კათალიკოსის მიერ, ხოლო მეორეგან – დივრის მთავრის მიერ. მაგრამ ჩვენი განსახილველი საკითხისთვის მთავარი ისაა, რომ მოქმედების არეალი კავკასიის სამხრეთი მხარეა, ხოლო ეპოქა – ქრისტიანობის ბრძოლა წარმართობის წინააღმდეგ, ე.ი. თხზულება იდეოლოგიური თვალსაზრისით იქცევს ყურადღებას.

7. საკითხი კავკასიის რეგიონისა და იქ მოსახლე ხალხთა შესახებ ასურელ მამათა „წამება-ცხოვრებებში“ მწირადაა წარმოდგენილი, მაგრამ მსჯელობის საფუძველს მაინც გვაძ-

ლევს, რადგან წმ. იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ქართლში მოსვლისას ყურადღებას იქცევს მათი ენის საკითხი. სამეცნიერო ლიტერატურაში მათი წარმომავლობის შესახებ ორი მოსაზრება არსებობს: 1. ასურელი მამების „ცხოვრებათა“ ვერსიებსა და სხვა წერილობით წყაროებში ეს მოღვაწეები იწოდებიან ასურელ მამებად: ისინი ჩვენთან მოსულან ასურეთიდან//სირიიდან და მეცნიერთა ნაწილის მიერ ეროვნებითაც ასურელებად//სირიელებად მოიაზრებიან; 2. მეცნიერთა ნაწილი იზიარებს კ. კეკელიძის ზემოთ დამოწმებულ მოსაზრებას მათი ქართველობის შესახებ. სამეცნიერო ლიტერატურაში ამას უშუალოდ უკავშირებენ მათ სამეტყველო//სააზროვნო ენას.

საგანგებო ყურადღებას იქცევს „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების“ მოკლე ტექსტის სათაურში გამოთქმული სიმბოლური ხატი: „რომელთა განანათლეს ქუეყანად ესე ჩრდილოეთისად“, რაც ჩრდილოეთით მდებარე ქვეყნის, უმზეო ქვეყნის სულიერ განათებას, ნათლით შემოსვას მოასწავებს, ხოლო ჩრდილოეთის ქვეყანა, უმზეო ქვეყანა საქართველოა (შდრ.: სირაძე, 1992: 32-60). ასევე იყო ჩრდილოეთის ქვეყნად „მოქცევაჲ ქართლისადს“ ტექსტშიც ქართლი წარმოსახული, საითკენაც უნდა წასულიყო წმ. ნინო ქრისტიანობის საქადაგებლად. „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ამ ფრაზას სხვა დანიშნულება, სხვა ღირებულებითი კონოტაცია აქვს. რას უნდა ნიშნავდეს „განანათლეს“, როდესაც საქართველოში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად წმ. ნინოს მოღვაწეობის შედეგად გამოცხადდა 326 წელს; ნანა დედოფლისა და მირიან მეფის გაქრისტიანება იყო ბოლო საფეხური, როდესაც ქართლის ოფიციალური გაქრისტიანების პროცესი, მოქცევის პროცესი დასრულდა და ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა. ჩვენი აზრით, „განანათლეს“ დიოფიზიტური ცნობიერების,

დიოფიზიტური მრწამსის დამკვიდრებას მოასწავებს, რადგან VI საუკუნის ქართლი, აღმოსავლეთ საქართველო სარწმუნოებრივად აღრეულია, ერთდროულად არსებობდა მონოფიზიტობა, დიოფიზიტობა, ნესტორიანობა (შედარებით ნაკლებ გავრცელებული). თუ ამ სიტყვაში დიოფიზიტობა არ იგულისხმება, მაშინ მხოლოდ სამონასტრო ცხოვრების დამკვიდრებლად რჩება, რაც ქართველი ერის ისტორიაში ასურელ მამათა ღვაწლის ღირებულებას არასრულად მოგვააზრებინებს.

სულიერებით აღსავსე და განწმენდილი გონებით შეუდგანმ. იოვანე ქრისტეს გზაზე სვლას, რაც ქანაანისაკენ აბრაამის გადაადგილებას, სულიერი სივრცის შეცვლას, სულიერების მოსაპოვებლად გასავლელ გზას მოგვაგონებს და მაცხოვრის სიმბოლური ხატითაა შთაგონებული. წმ. იოვანე ახალგაზრდობისას, „სიჭაბუკითვე თვისით“ ასურეთში//სირიაში ბერად შედგა და სულიერი სრულყოფის მაღალ საფეხურს იქვე მიაღწია და „ვითარცა ვარსკულავი“, ქართლში შუამდინარეთიდან გამობრწყინდა. სამხრეთიდან იწყება წმ. იოვანეს ღვთის მადლით აღვსილი მოღვაწეობა საქართველოში. სულიწმინდის მითითებით ასურეთიდან//სირიიდან ჩრდილოეთით, ქართლში წამოსვლა მარტოდმყოფობის მძაფრმა სურვილმა და მისწრაფებამ გადააწყვეტინა. მისი ქართლს მოსვლა თხზულებაში ღვთის ნებითაა განსაზღვრული. თხზულებაში ნათქვამია, რომ ქართლში მოსული წმ. იოვანე სასწაულებრივად ალაპარაკდა ქართულად. საზოგადოდ, ჰაგიოგრაფიაში ენის ფენომენი განსაკუთრებულად დგას, იგი ევანგელურია, რადგან უცხო ქვეყანაში მოხვედრილ არც ერთ წმინდანს ენობრივი ბარიერი არ აქვს. ეს ფაქტი მარტვილიის, სულთმოფენობის დღეს ღმერთის მიერ მოციქულთათვის იმ ენის ცოდნის მინიჭების ჰიპოდიგმად უნდა მივიჩნიოთ, რომელზეც უნდა ექადაგათ ქრისტიანობა ამა თუ იმ ქვეყანაში, რადგან ისინი მსოფ-

ლიოს სხვადასხვა კუთხეში, სხვადასხვა ქვეყანაში წარიგზავნენ ახალი სჯულის საქადაგებლად, რაც „საქმე მოციქულთას“ ტექსტის მოტივაციით წარმოგვიდგება.

ენის საკითხი თავს იჩენს „წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრებაშიც“. დავითთან მიდის ბარბაროზი, რომელმაც იხილა სასწაული – მლოცველ ბერთან ახლოს მჯდარი კაკაბი და იქვე – კაკაბს დადევნებული ქორი. ბარბაროზმა იკითხა მლოცველის ვინაობა. ტექსტში ნათქვამია: „მიუგო მან სომხურითა ენითა...“ (ძეგლები 1963: 234), რომ ის უფლის მონა იყო, უფალს სთხოვდა ცოდვათა მიტევებას, რათა წუთისოფელი მყუდროებით და უშფოთველად განეწყო. საყურადღებოა წმ. დავით გარეჯელის სამოქმედო არეალიც, რასაც სიმბოლურთან ერთად პოლიტიკურ-იდეოლოგიური დატვირთვაც აკისრია. წმ. დავით გარეჯელი ჯერ თბილისში მკვიდრობდა, მისი დაარსებული მთაწმინდის კალთაზე მამა დავითის მონასტერი, რომელმაც განსაკუთრებული ფუნქცია შეიძინა XIX-XX საუკუნეებში, რადგან აქ დაარსდა ქართველ მწერალთა და გამოჩენილ საზოგადო მოღვაწეთა პანთეონი. წმ. დავითმა თავის მოწაფესთან, ლუკიანესთან, ერთად მთაწმინდიდან გარეჯის უდაბნოს მიაშურა, სადაც ლავრა დააარსა...

„წმ. აბიბოს ნეკრესელის წამება“, „წმ. ევსტათი მცხეთელის წამების“ მსგავსად, ანტიმაზდეანურ პოლემიკას ასახავს. მასში მაზდეანობის, იგივე ცეცხლთაყვანისმცემლობის, უსაფუძლობა მტკიცდება. ავტორმა იმდროინდელი ქართლის მძიმე პოლიტიკურ-იდეოლოგიური, სოციალური და კულტურული ყოფა ასახა; აღწერა, რომ ბაბილონური ჩვეულების, ანუ ცეცხლთაყვანისმცემლობის კერები სპარსელებმა საქართველოში გაამრავლეს და ქართველი ერისათვის თავიანთი რელიგიის თავს მოხვევას ყოველმხრივ ცდილობდნენ, რისთვისაც ქრისტიანული სარწმუნოების რწმენაშერყეულ, ნაკლულე-

ვანი გონების მქონე ქართველთაგან მრავალს აცთუნებდნენ. საღმრთო შურიტ აღძრულმა წმ. აბიბოსმა უცხო რელიგიის მსახურება არ ისურვა, სპარსელთა მიერ ღმერთად მიჩნეულ ცეცხლს წყალი დაასხა და დაშრიტა, რითაც მათი რისხვა დაიტეხა თავს. უშჯულო სპარსელებმა წმ. აბიბოსი შეიპყრეს, სასტიკად გვემეს, სიკვდილით დასაჯეს. მაგრამ მისი ღვაწლი განუზომლად დიდი იყო, მან კერპები დაღენა, დაამხო, რითაც ზეცის სასუფეველი მოიპოვა, ხოლო მისი ნეშტი წაასვენეს რეხში, სადაც დაკრძალეს მისი წმინდა ნაწილები.

საგანგებო ყურადღებას იქცევს „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაც“, რადგან წმ. ილარიონი დასავლეთში წასული პირველი ბერმონაზონია, რომლის შესახებ ჰაგიოგრაფიული თხზულება დაიწერა და მასში ასახულია ქართველი ბერის უდიდესი დამსახურება ქრისტიანული რწმენის განმტკიცებაში მთელი ბიზანტიის იმპერიაში. წარმოშობით კახეთიდან იყო, რომელიც ჯერ თავის დაბაში იღებდა განათლებას, ხოლო შემდეგ ოჯახისაგან მოშორებით, დავით გარეჯის ლავრაში, გადანყვიტა წასვლა საღვთისმეტყველო განათლების შესაძენად. განსწავლის შემდეგ წმ. ილარიონმა დასავლეთისაკენ აიღო გეზი, რათა მოეხილა წმინდა ადგილები და მოელოცა. მისი მოსალოცი გეოგრაფიული სივრცე გაიზარდა, მაგრამ ღვთისმშობლის ერთ-ერთი გამოცხადების შემდეგ, როდესაც ყოვლადწმიდა დედოფალმა უთხრა: „ჰოი, ილარიონ, წარვედ და მიისწრაფე სახედ შენდა და უმზადე სერი უფალსა და ძესა ჩემსა“ (ძეგლები, 1967: 15), კვლავ საქართველოს მიაშურა. წმ. ილარიონ ქართველი ავტორმა მოსე წინასწარმეტყველის პარადიგმითა და სიმბოლური სახით წარმოგვიდგინა, რომელმაც თავისი თანამოძმენი ეგვიპტელთა მონობიდან იხსნა და ალთქმული ქვეყნისაკენ გაუძღვა. ასე დაუბრუნდა ილარიონ ქართველი მშობლიურ სანახებს, რადგან ყოვლადწმიდა

ღვთისმშობლისაგან მიიღო ბრძანება და კურთხევა სამშობლოში დასაბრუნებლად. საქართველოში მობრუნებულ ღირსილარიონს მამა და ძმები ცოცხალნი აღარ დახვედრიან, გარდაცვლილიყვნენ. როგორც ღირსეულმა შვილმა და ძმამ, წმ. ილარიონმა ისინი „ბუნებითი“ ტკივილით იგლოვა, ღმერთს შეავედრა მათი სულები და ილოცა მათი სულის საოხად და ნეტარებისათვის. დედამ მამის დანატოვარი მთელი საგანძური შვილს გადასცა და უთხრა: „წარაგე ესე, შვილო, ვითარცა სათნო გიჩნს“ (ძეგლები, 1967: 15). ნეტარმა ილარიონმა, უწინარეს ყოვლისა, შვილებრივი მოღვაწებით იღვანა, დედის სულიერ მომავალზე იზრუნა, დედათა მონასტერი ააშენა, სადაც დედა შეიყვანა. სულიერი ცხოვრების გზაზე შემდგარი ხორციელი შვილი დედის სულიერი მოძღვარი გახდა. წმ. ილარიონმა მონასტერს შესწირა სოფლები, რათა მომავალში ეარსება, მატერიალური საფუძველი ჰქონოდა, განუჩინა წესი და კანონი, რაც მონასტერს შეეფერებოდა. დედათა მონასტრის დაარსებისა და მასზე ზრუნვის შემდეგ წმ. ილარიონმა მამათა მონასტერიც დააარსა, სამოციქულოქვესმეტი ღირსი მოღვაწე ბერი შეკრიბა, სიმხნითა და სულიერობით მონასტრის შესაფერისი და შემსგავსებული წეს-კანონი განუწესა, უზრუნველყო მონასტრისათვის აუცილებელი სახმარით, მოუგო წიგნები, შესწირა სოფლები, რომლებიც მამაპაპეული მამულისაგან კიდევ დარჩენოდა, ხოლო მთელი შემორჩენილი ქონება გლახაკებსა და უპოვრებს გაუნაწილა. მატერიალური ქონების განაწილების შემდეგ ღმერთს მადლი შესწირა და უცხოების გზას დაადგა. კიდევ ერთხელ დაბრუნდა წმ. ილარიონ ქართველი საქართველოში და დედაც გარდაცვლილი დახვდა, რის შემდეგაც დალოცა ის ადგილები, სადაც უწევდა მოღვაწეობა და დასავლეთის გზას დაადგა. წმ. ილარიონ ქართველის „ცხოვრებაში“ აქცენტირებულია მისი რამდენიმეგზის დაბრუნება

სამშობლოში, რათა მის, როგორც კავკასიური სივრცის, რომელსაც სიმბოლური დატვირთვა ენიჭება, სულიერ აღორძინებაში მიიღოს მონაწილეობა, ხოლო დასავლეთისაკენ წმინდანის ლტოლვა აღიქმება, როგორც ახალი სულიერი საყუდელის ძიება.

გიორგი მერჩულის მრავალმხრივ საყურადღებო ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში, „წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“, რომელშიც მთელი საუკუნის ამბებია მოთხრობილი, სივრცული თვალსაზრისით მთელი საქართველოა წარმოსახული, როგორც ქრისტიანული სამყაროს უმნიშვნელოვანესი სახელმწიფო, რომელიც ნიკო ბერძენიშვილმა „სენიორანულ“ ქვეყნად მოიხსენია, რადგან პოლიტიკურად ჯერ კიდევ არ იყო გაერთიანებული, მაგრამ იდეოლოგიური საფუძველი სწორედ აქედან მზადდებოდა. ქართლში არაბთა ბატონობის ეპოქაში წავიდა წმ. გრიგოლ ხანძთელი თავის დეიდაშვილთან, საბა იშხნელთან, თეოდორესთან და ქრისტეფორესთან ერთად ქვეყნის სამხრეთ ნაწილისაკენ, რათა სულიერი ცხოვრების იმ გზას დასდგომოდა, რომლითაც ანგელოზებრივი სახე უნდა მოეპოვებინა. ღმერთმა წმ. გრიგოლს განზრახული მარტოდმყოფობის ნაცვლად სხვა მისია დააკისრა. ეს იყო მისი „ზეცისა კაცად და ქუეყანისა ანგელოზად“ ჩამოყალიბება, რათა მისი ღვანლი დროსივრცულად არ შემოფარგლულიყო, მხოლოდ ხანცთის მიდამოების მარტოდმყოფი მონაზონი არ ყოფილიყო. ეს სივრცე უზარმაზარია, ფაქტობრივად, მთელი კავკასიური სივრცეა წმ. გრიგოლის ღვანლის შედეგად ჩამოყალიბდა კულტურულ სივრცედ, რისთვისაც მას საქართველოდან გასვლაც დასჭირდა, რათა ზედმიწევნით აეთვისებინა ერთი მხრივ, კონსტანტინოპოლური საეკლესიო-საღვთისმეტყველო გამოცდილება, მეორე მხრივ, თავისი სულიერი მეგობრის დახმარებით პალესტინურ-იერუსალიმური სწავლებე-

ბიც სრულყო და თავის დაარსებულ მონასტრებში დაენერგა ქართული ეკლესიის ლიტურგიული სრულყოფის მისაღწევად. ნმ. გრიგოლის ამგვარ მრავალმხრივ ღვაწლს, ეკლესია-მონასტერთა მშენებლობასა და დაარსებას, ლიტურგიის განმართვას, საამისოდ წიგნების მომზადებას, ახალი თაობის აღზრდას, ქრისტიანული ზნეობრივი ნორმების დაცვას, ორიენტაცია საქართველოს მომავალზე ჰქონდა. გიორგი მერჩულემ წმინდა მამის ღვაწლის მიზანი ფორმულასავით ჩამოქნა, როგორც ქვეყნის ერთიანობისა და დამოუკიდებელი არსებობის საფუძველი – მამული, ენა, სარწმუნოება: „ქართლად ფრიადი ქუეყანად აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვად ყოველი აღესრულების, ხოლო „კვრიელისონი“ ბერძულად ითქუმის, რომელ არს ქართულად: „უფალო, წყალობა ყავ“, გინა თუ „უფალო შეგვიწყალებ“ (ძეგლები, 1963: 290). გიორგი მერჩულის ამ ეროვნულ-სარწმუნოებრივი საზრისით დატვირთულმა გამონათქვამმა საუკუნეების სათქმელი დაიტია და ზემო ქართლის ბერმონაზვნობა მთელი ქართველი ერის სულიერად ასაღორძინებლად, აღსაშენებლად, მის განსანათლებლად, სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური იდეოლოგიის შესაქმნელად, ეროვნულ საძირკველზე საეკლესიო კანონმდებლობისა და ჟამისწირვის დასაფუძნებლად განაწყო და დარაზმა. ქართლის, ენისა და სარწმუნოების ერთიანობამ კავკასიურ სივრცესაც მყარი საყრდენი შეუქმნა, რადგან საქართველოს ყოველთვის კავკასიურ გეოპოლიტიკურ სამყაროში წამყვანი ადგილი ეკავა.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქართულ ჰაგიოგრაფიაში კავკასიის თემა, კავკასიური სივრცე და მასთან დაკავშირებული საკითხები მრავალმხრივად აისახა: პოლიტიკური, იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი, ენობრივი ფენომენის გათვალისწინებით.

1. ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში, კერძოდ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, იაკობ ხუცესის, იოვანე საბანისძის, სტეფანე მტბევრის, ასურელ მამათა წამება-ცხოვრებების, გიორგი მერჩულის, აგრეთვე, სხვა ანონიმ ავტორთა თხზულებებში, დასახელებულია კავკასიის რეგიონში IV-X საუკუნეებში არსებული ტერიტორიული ერთეულები, რომლებიც საგანგებო მიზანდასახულობისაა, თითოეული მათგანი წარმოდგენას ქმნის ისტორიულ-პოლიტიკური თვალსაზრისით და რომლებიც, ამავდროულად, თხზულების ეპიზოდთა შინაარსისა თუ სიმბოლური დატვირთვის წარმოჩენას ემსახურება. შეიძლება ითქვას, რომ არც ერთი მათგანი თვითმიზნურად მოხმობილი არაა და თითოეულს თავისი სიმბოლური მისია აკისრია.

2. „კავკასია“, როგორც რეგიონული სივრცის აღმნიშვნელი ტერმინი-სახელწოდება, ქართულ ჰაგიოგრაფიაში მხოლოდ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში გვხვდება. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ გეოგრაფიული სივრცე მოწმობს, რომ საქართველოს ყოველთვის ეჭირა კავკასიის გეოპოლიტიკური ცენტრის ადგილი, როგორც ქრისტიანული აღმოსავლეთის განაპირა მხარის კულტურული ქვეყნისა.

3. ნმ. ნინოს ღვაწლმა, რაც ასახულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში, საქართველოს გაქრისტიანების საქმეში მთელი კავკასიის მასშტაბით უდიდესი როლი შეასრულა, რადგან საქართველომ, როგორც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გზაშესაყარზე მდებარე ქვეყანამ, დასავლური კულტურული ორიენტაცია აირჩია; ეს ტენდენცია, დასავლეთისაკენ სწრაფვა და მასთან დაახლოება, სხვა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებშიც გაგრძელდა.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. აბულაძე 1938//1978: აბულაძე ი. იაკობ ხუცესი, შუშანიკის წამება, ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ი. აბულაძემ, თბ., 1938//1978.
2. გიორგი მერჩულე 1963: გიორგი მერჩულე, „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“, *ძველი ქახთუდი აგიოგრაფიული დიგეხატუხის ძეგლები*, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ და ც. ჭლამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, 1963.
3. დავითისა და ტირიქანის... 1963: „დავითისა და ტირიქანის საკითხავი“, *ძველი ქახთუდი აგიოგრაფიული დიგეხატუხის ძეგლები*, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ და ც. ჭლამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, 1963.
4. იაკობ ხუცესი 1963: იაკობ ხუცესი, „შუშანიკის წამება“, *ძველი ქახთუდი აგიოგრაფიული დიგეხატუხის ძეგლები*, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ და ც. ჭლამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, 1963.
5. ინგოროყვა, 1954: პ. ინგოროყვა, *გიოხგი მეჩჩუდე*, თბილისი, 1954.
6. იოვანე საბანისძე, 1963: იოვანე საბანისძე, „წმ. აბოს წამება“, *ძველი ქახთუდი აგიოგრაფიული დიგეხატუხის ძეგლები*, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ და ც. ჭლამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, 1963.
7. იუდეველთა სიძველენი 1983: *იუდეველთა სიძველენი*, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ნინო მელიქიშვილმა, თბილისი, 1983.
8. კეკელიძე 1960: კ. კეკელიძე, *ქახთუდი დიგეხატუხის ისტორია*, I, თბილისი, 1960.
9. კეკელიძე 1986: კ. კეკელიძე, *ეტიუდები ძველი ქახთუდი დიგეხატუხის ისტორიიდან*, XIV, თბილისი, 1986.
10. კეკელიძე 1956: კ. კეკელიძე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები“, *ეტიუდები ძველი ქახთუდი დიგეხატუხის ისტორიიდან*, I, თბილისი, 1956.

11. კუჭხიძე, 2003: გ. კუჭხიძე, „წმ. ცხრათა ყრმათა კოლაელთა წამება“, „წამება დავითისა და ტირიჭანისა“. *ღიგეხატუხუდი ძიებანი*, XXIV, თბილისი, 2003.
12. მარი, 1899: Н. Я. Марр, *Из поэмки на Афон*. ЖМНПp. Март, 1899.
13. მოქცევაჲ ქართლისაჲ 1963: „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, *ძველი ქახთუ-ღი აგიოგრაფიული ღიგეხატუხის ძეგლები*, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ და ც. ჭლამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, 1963.
14. სირაძე, 1987: რ. სირაძე, *ქახთული აგიოგრაფია*, თბილისი, 1987.
15. სტეფანე მტბევარი 1963: სტეფანე მტბევარი, „წმ. მიქელ-გობრონის წამება“, *ძველი ქახთული აგიოგრაფიული ღიგეხატუხის ძეგლები*, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ და ც. ჭლამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, 1963.
16. ძეგლები, 1963: *ძველი ქახთული აგიოგრაფიული ღიგეხატუხის ძეგლები*, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ და ც. ჭლამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, 1963.
17. ძველი ქართული ლიტერატურა 2015: კრებული შედგენილია მ. გიგინეიშვილის, ლ. გრიგოლაშვილისა და ვ. როდონაიას მიერ, შესავალი წერილებითა და კომენტარებით, თბ., 2015.
18. ცხრა ყრმა კოლაელთა... 1963: „ცხრა ყრმა კოლაელთა წამება“, *ძველი ქახთული აგიოგრაფიული ღიგეხატუხის ძეგლები*, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ და ც. ჭლამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, 1963.
19. ჭავახიშვილი 1977: ი. ჭავახიშვილი, *ძველი ქახთული საისგოხიო მწეხრობა*, თხზ. VIII, თბილისი, 1977.
20. ჭავახიშვილი 1998: ი. ჭავახიშვილი, *ძველი სომხური საისგოხიო მწეხრობა*, თხზ. XI, თბ., 1998.
21. ჯანაშია 1962: ნ. ჯანაშია *ღაზახ ფახპეცის ცნობები საქახთვედოს შესახებ*, თბ., 1962.
22. ჯანაშია 1988: ნ. ჯანაშია, *შუშანიკის წამება*, თბილისი, 1988.

ლია წერეთელი

შოთა ხუსთაველის სახელობის
ქართული ლიტერატურის
ინსტიტუტის ხუსთაველოლოგიის ცენტრის
მეცნიერ-თანამშრომელი

„ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა“

წყლის უმცირესი ნაწილი – ცვარი მითოსური ეპოქიდან ფუნქციურად დატვირთულია და ფართო სემანტიკური ველი აქვს. სახელდებაც უძველესი დროიდან მომდინარეობს. ჩუბინაშვილის ლექსიკონში წვიმის ნაირსახეობად მიიჩნევა და განსაზღვრულია: „წვიმა – ჰაერით შთამოცვივნილი ცუარი ღრუბელთაგან, სახენი ამისნი არიან ცუარი და ნამი უღრუბლოდ დამალტობელი ფურცელთა და მდელოთა ღამით და დილელულ შთამოსრული.“

ნიჟი – „ცუარის უმცირესი ნაწილი“. ამასთან, „თრთვილი ცუარი შეყინული სიცივითა ღამისაითა“, „თოვლი – ზამთრის ჰაერში გაყინული და შთამოცვივნილი ცუარი წვიმის მაგიერ“.

უფრო სახიერადაც არის განმარტებული: „რა შემოდგომის სიცივე ღამით ცუარსა დილისასა შეათოვებს, ვითარმე მინათა გათეთრებამდე, ეწოდება თრთვილი, უკუეთუ დასთოვოს ტერფამდე, არის ფიფქი და უმეტესი მისი თოვლი“, ამასთან „ხეთა ზედა შეყინული – ჭირხლი“ (ჩუბინაშვილი 1961).

უძველესი დროიდან ცნობილია, რომ წყალი მაცოცხლებელი ძალაა, წყლის წვეთიცა და მისი ნაირსახეობანიც მაცოცხლებელი ძალის მატარებელნი არიან, აქედან გამომდინარე, მათ დიდი ფუნქცია აქვთ როგორც სამყაროში, ისე ადამიანისა და ყველა სულიერი არსების სიცოცხლისათვის. მათი სულიერი საზრისიც ღრმა და მრავალფეროვანია.

დილას მცენარეულ საფარზე გაჩენილი ცვარი თავად მცენარისგან ჩნდება, ის იდენს ცვარს გარემო ტემპერატურის ცვლილების გამო. უძველესი დროის ადამიანს ცვარი ზეციდან გადმოსული, ციური წარმომავლობისად მიაჩნდა, როგორც არსაიდან გაჩენილი, ზეციური მადლი.

გრიგოლ ღვთისმეტყველის განმარტებით, ცვარი არის „წვეთი, ღვეთი, ერთი ბენო“. (გრიგოლ ღვთისმეტყველი: 535). სასულიერო მწერლობაში ცვარი ბუნების სხვა მოვლენებისა და საგნების მსგავსად, განსულიერებულია და საღვთო შინაარსით არის დატვირთული. ბიბლიურ თხრობაში, საგალობლებში ცვარი უფლის წყალობის, მისი სიდიადის გამომხატველია: „ქუყყანა შეიძრა და ცანიცა შეძრწუნდეს, და ღრუბელნი ცროდეს წყალთაი და მთანი შეიძრნეს პირისაგან უფლისა“ (დაბ.1); „აკურთხევდით ყოველნი ძალნი უფლისანი უფალსა, უგალობდით და ზეშთა ამალლებდით მას საუკუნეთა. აკურთხევდით მზე და მთვარე უფალსა, უგალობდით, და ზეშთა ამალლებდით საუკუნეთა, აკურთხევდით ვარსკულავნი ცისანი უფალსა, უგალობდით და ზეშთა ამალლებდით მას საუკუნეთა, აკურთხევდით ყოველნი წვიმანი და ცვარი უფალსა, უგალობდით და ზეშთა ამალლებდით მას საუკუნეთა“ (დაბადება 2).

ამრიგად, ცვარი მნათობებთან და ვარსკვლავებთან, ღრუბელსა და წვიმასთან ერთად, ღვთის ქმნილებად არის მოაზრებული და ადიდებს უფალს: „ღრუბელთა რომელთა ცვარი აქუნდა, მოიწინეს ესენი დღეს ეტლითა იორდანესა და ცუროდეს იგინი ცუარსა სიხარულისასა“ (იოანე მტბევარი); „დღეს დოვზან მდინარენი და ოხრიან აერნი, ღრუბელნი სამყართანი აცოვრებდეს ცუარსა საღმრთოსა“ (დასდებელნი ჰაბოინსი).

ცვარი ზოგჯერ წვიმის წვეთად სახელდება, როგორც უწყლობისა და გვალვის ჟამს დიდი ნუგეში და წყალობა.

ცვარი ბიბლიური თხრობის თანახმად არის განმაცხოვრებელი, განმკურვნიელი ძალის, ის ღვთის მადლის სიმბოლოა და უფლის წყალობად მიიჩნევა. როგორც ბუნებაში, ისე ადამიანისათვის ცვარი სულის მოთქმის, განახლების საშუალებაა. აგიოგრაფები ცვარს ამ ბიბლიური საზრისით რთავენ თხრობაში: „მოგმადლენინ შენ ღმერთმან ზეგარდამოი, ვითარცა ცვარი გარდამომავალი“ (I, 100, 30); „მუნ პოვეს... წყალი მცირე ცუარისაგან შეკრებული“ (IV, 407, 17); „გარდამოგვივლინეს ღმერთმან ცუარი წყალობისაი“ (III, 77, 4); „ხე არს დანერგული თანაწარსავალსა კლდისასა ზეგარდამოითა ცუარიითა მორწყული“ (I, 56, 24).

მწყურვალ ადამიანს, სნეულს, გზად მიმავალ დამაშვრალს ღვთის წყალობად ევლინება ცვარი – იხსნის წყურვილით სიკვდილისაგან და ამასთან, ღვთის წყალობად მიიჩნევს. აგიოგრაფები შედარებად მოიხმობენ იოანე ნათლისმცემელს, რომელიც ცვრისგან იკლავდა წყურვილს: „პოვეს წყალი მცირე, ცუართაგან წვიმისაითა, ვითარცა იოანე ნათლისმცემელი გამოზრდილი ზეცით ცუარიითა ზეგარდამო მადლისა მიერ“ (III, 293, 18).

ბიბლიური თხრობის მსგავსად, აგიოგრაფები ცვარს ადამიანის ცრემლს უწოდებენ: „ზაბილო სახედ ცუართა წვიმისაითა დამოადინნა ცრემლნი ზედა პირსა მისსა“ (III, 13, 30); „მოედინეს მდინარენი ცრემლთანი ვითარცა ცუარნი წვიმისანი“ (III, 305, 24).

ბიბლიურ და აგიოგრაფთა თხრობაში ცვარი სიმბოლურად ღვთის მადლს, უფლის სიტყვასთან ზიარებას, საღვთო განსწავლას აღნიშნავს: „ვითარცა ცუარი ცისა ქუეყანასა მას წყურიელსა, ეგრეთვე სწავლანი შენნი გულსა მორწმუნეთასა მხიარულ ჰყოფენ“. ამგვარად განმარტებულია „საღმრთო შური“, ანუ როგორც მონყურებული მიწა ცოცხლდება ცვარით,

ისე მორწმუნე გული – სწავლით“; „წმიდაიკა ესე მოელოდა შე-
ნევენასა ცუართა საკურნებელთა სულისაითა“ (III,166,13,228).

ცვარი უძველესი დროიდან არის სასწაულმოქმედი ძა-
ლის.

მითოსური ეპოქა განსაზღვრავს, რომ მაცოცხლებელი ძა-
ლა არის წყალში: „ცოცხალი არსების უდიდესი ნაწილი არის
წყალი. არსებობს თეთრი სითხე თავისა და ხერხემლის ტვინ-
ში, გენიტალიებში, მუხლებსა და იდაყვებში. წყალი ოფლისა
და ცრემლის სახით გამოიყოფა, გახმობა ძვლებისა და ხელი-
სა არის კვდომის ექვივალენტი. სისხლი, წითელი სითხეა ორ-
განიზმში. ორივეს დაშრეტა იწვევს ფიზიოლოგიურ სიკვდილს,
მიცვალებულის კრემაცია არის სწორედ სასიცოცხლო ტენის
აორთქლება“ (ცანავა: 165).

ცვარი (და მისი სახეობანი – ნამი, თრთვილი) ქართულ სა-
გალობლებსა და მხატვრულ სააზროვნო სისტემაში საღვთო
შინაარსით დატვირთული, მზა-ფორმულად სრულქმნილი იყო
რუსთველამდე. ასევე სიმბოლური შინაარსითა და მხატვრუ-
ლი სრულქმნილებით ცხადდება „ვეფხისტყაოსანში“. „ცრო-
დეს ცვარი“ რუსთველამდე არსებობდა და საგალობლებში
მოიხსენიება, მაგრამ რუსთველი რენესანსულად სრულქმნის,
ფერთამეტყველებით ამდიდრებს: „ავრგვინდა ცა და ღრუ-
ბელნი ცროდეს ბროლისა ცვარითა“ (1329).

„ბროლის ცვარი“ – რუსთველურია – ფერს, ბროლის გამ-
ჭვირვალეობასა და მინა-ქვის სიმბოლიკას სრულქმნის. გ. იმე-
დაშვილმა „ბროლის ცვარი“ რუსთველურ მეტაფორად მიიჩ-
ნია, სასულიერო პოეზიაში ცნობილი ალიტერაციაა „ცვარის
ცროლა“: „ცვარის ცროლა“ სასულიერო პოეზიაში, საგალობ-
ლებში: „ღრუბელნი სამყაროთანი აცოვრებენ ცუარსა საღ-
მრთოსა“... „საცნაური ცუარი სულისა წმიდისაი აცურიე“... „ცუ-
როდეს იგინი ცუარსა სიხარულისასა“... რუსთველი „ბროლის“

დამატებით ახალ საერო ენობრივ გემოვნებასთან შეთანხმებით აქცევს მეტაფორად“ (იმედაშვილი 1968: 365).

ჰიმნოგრაფიას, აგიოგრაფიასა და საისტორიო მწერლობას ბევრნილად განსაზღვრავს „ფსალმუნნი“. სახისმეტყველება და სააზროვნო სისტემა საზრდოობს ფსალმუნთა საგალობლებით. ცვარი და თრთვილი „ფსალმუნებში“ განსახოვნებულია: „ვითარცა ცუარი გარდამომავალი აერმონით მთასა ზედა სიონსა, რამეთუ მუნ ამცნო უფალმან კურთხევანი და ცხოვრებაი უკუნისამდე“ (ფს. 132); „განამრავლე ნაყოფი მისი, ცუართა მისითა მხიარულ იყოს ჭეჭილი მისი (ფს 64); „გარდამოხდეს ვითარცა წვიმაი სანმისსა ზედა და ვითარცა ცუარი რაი ცურინ ქვეყანასა ზედა“ (ფს. 71).

ცვარი ფსალმუნთა საგალობლებში ღვთის მადლსა და წყალობას აღნიშნავს. სრულიად საპირისპიროა თრთვილის საზრისი: „მოსრა სეტყვითა ვენახები მათი და ლელუსულენი მათნი თრთვილითა“ (ფს. 77).

თრთვილი – ღვთის რისხვის ნიშანია, იგი წყევლის ფორმულებში ჩნდება, როგორც უფლის მადლისა და წყალობის მოკლება.

ცვარის სახისმეტყველების ყველაზე გავრცელებული ბიბლიური ეპიზოდი, რომელიც ჰიმნოგრაფიაში დამკვიდრებულია, არის ბაბილონელი სამი ყრმის ნაბუქოდონოსორ მეფის მიერ ცეცხლის ქურაში ჩაყრა: ყრმების მხურვალე ლოცვა უფალმა ისმინა და ცვარი ზეციდან გარდმოუვლინა მათ. საგალობლებში მოიხსენებიან „შეცვრეულნი ყრმანი“. „რომელმან ცეცხლი ცვარად შეცვალნა“ – ამ სასწაულმა შეაკრთო მეფე და შიშმა შეიპყრო. ყრმები კი ცეცხლისაგან უვნებელნი დარჩნენ. აგიოგრაფის თხრობით: „სახუმილსა მას შინა მდინარეთა ცუარი ზეგარდამო ეცურეოდა“ (1,223, 29).

სამი ყრმა ბაბილონელის ცვარით ცეცხლიდან უვნებლად ამოსვლის სახისმეტყველებას თხრობაში რთავს თამარის მემატიანე, განასახოვნებს ნაბუქოდონოსორ მეფის თვალით ნანახ სასწაულს – სამი ყრმის ზემოთ მეოთხემ – ანგელოზი ცვარს აწვიმებდა და მეფემ იწამა, რომ ეს მეოთხე ღვთისგან მოვლენილი არამინიერი, ღვთიური მადლი იყო. (ეს სახისმეტყველება არასწორად მიჩნეული იყო თამარის „მეოთხე ჰიპოსტასად“).

ცვარი საღვთისმშობლო საგალობლებში ღრუბელთან, ცასთან, კიდობანთან, კიბესთან ერთად, ცნობილი სახე-სიმბოლოა და ღვთიური მადლის, ძალისა და სასწაულის აღმნიშვნელია. ცუარი განსახოვნებულია „მარხვანებსა“ და „ლოცვებში“: „უფალო ასხურე გულსა შინა ჩემსა ცუარი მადლისა შენისაი“ (იოანე ოქროპირი); „არა დაგეფარვის შენ ღმერთო ჩემო, შემოქმედო ჩემო, მხსნელო ჩემო, არცა ცუარნი ცრემლთანი, არცა ცუარნი ნაწილთა რომელთამე“. („ლოცვანი“); „წყაროთა მათგან ცხოველთა მადლისა შენისათა ცუარი მოწყალებისა შენისა დააწვეთე ჩემზედა და განწმინდე გონება ჩემი“ („ლოცვანი“).

რუსთველს ცვარის ბიბლიური სიმბოლიკა პოემაში რენესანსული მხატვრული აზროვნების სიმაღლეზე აჰყავს, მეტაფორულად ამდიდრებს, ფერთამეტყველებას სძენს:

*„იადონი მაშინ მოკვდეს, ოდეს ვახდი იდამჭნაიხოს,
ხამს უძებნოს ცვაიი წყდისა, მისთვის თავი ყვედგან აიხოს,
ვეი უპოვოს, ხა ქმნას, ანუ გუდი ხითა დაიწყნაიხოს?“ (767)*

საუბარია ცვარი-წყლის განმაცხოველებელ, გადამრჩენელ ძალაზე. მხატვრულად სრულქმნილია გაზაფხულის ჟამს:

*„აგეგვინდა ცა და ღეუბენი ცხოდეს ბიოდისა ცვაიითა
ვახდთა აკოცა ბაგითა მუნვე ვახდისა დახითა“*
(1329)

„ვახდსა ზედან ყოხნის ბოდო ნამსა ცხედსა აკუჟებდა“
(1362)

წამწამთაგან ცრემლდენას აღნიშნავს მეტაფორულად.

ცვარის სინონიმი – წამი ასევე ვარდთა და ლაწვთა დაცვარვას ხატავს პოემაში. ორივეს ცრემლის ფუნქცია აქვს.

ცვარი დიონისე არეოპაგელს დასახელებული აქვს, როგორც სახისმეტყველება, რომელიც ალეგორიულად გამოსახავს ღვთიურ საზრისს. განსაზღვრულია მისი ბიბლიურ-სახარებისეული და საიდუმლო არსი: „სოფელსა შინად, სოფლისა გარეთ, სოფლისა ზეშთად, ზეშთაცად, ზესთაარსებითად, მზედა, ვარსკვლავად, წყლად, ქარად, ცუარად, ღრუბლად, ლოდად, კლდედ, ყოვლად....“ იგი განმსჭვალავს ყოველივეს, მაგრამ „არარაი არს არსთაგანი, არცა რაის არსთაგანისა შორის იცნობების.“ (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი: 364).

სიმბოლოს მიზანი ამგვარად არის განსაზღვრული: „სიმბოლოს არსი მდგომარეობს მის შინაარსში, მის უშუალო აზრობრივ მიმართებაში მისსავე პირველსახესთან. სიმბოლო „საცნაურ ჰყოფს“, ცხადყოფს განჭვრეტას, შეცნობას... „ღმერთის შეცნობად განგებათა და წყალობათა, გამოცხადებათა და ძალთა, თვისებათა, ხვედრთა, უძრაობათა და შეერთებათა“ - ...იმისათვის, რომ გონებისათვის აღსაქმელი გახდეს გამოვლინება უფლის არსებისა, ჩვენ ვთხზავთ სიმბოლოებს: ხე, მორჩი, ყვავილი, ფესვი აღმოცენებული, წყარო წყლით აღმომდინარე“. საზრდოს სიმბოლოებად ჩამოთვლილია: წყალი, რძე, ღვინო, თაფლი. „საღვთო სიტყვები ემსგავსება ცვარნამს, წყალსა და ღვინოს, რძესა და თაფლს, რამეთუ ცხოველმყოფელი ძალისათვის წყალია, აღორძინებისათვის – ღვინო, განწმენდისა და უხრწნელებისათვის – თაფლი“.... „საღვთო და გონით სიტყვებს ამსგავსებენ ცვარსა და წყალს....უგალობებენ ღმერთს ვითარცა ცხოველმყოფელსა და ამალორძინებელს, სრულმქმნელს“ (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, „წერილები“).

რუსთველი უთუოდ იცნობს ამ საზრისს და პოემაში მხატვრულად განასახოვნებს მას. ეს უფრო ნათლად ჩანს ცვარის

ნაირსახეობის – თრთვილის პოეტურ გააზრებაში. „ფსალმუნთა“ საზრისი პოეტურად განსახოვნებულია პოემაში.

„საბხადოა, ოდეს ვახდი დაეთხოვიდოს, დაცაეზიოს“

(177,2).

ზამთრის ყინვა ვარდს აზრობს. ვარდის დაზრობა რუსთველს ბუნებაშიც და ადამიანის ცხოვრებაშიც ტანჯვის სიმბოლოდ ესახება, მეტაფორულად ღანვების – ვარდის დათრთვილვა „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი უმთავრესი სახის-მეტყველებაა:

„ცხელი ცხემლი ასოვდებდის ნახვისთაგან ვახდსა ზხუდსა“

(152)

„ბიოდსა სეცყვს და ვახდსა აზიობს წამწამთაგან მოქის ბუქი“

(1143)

„ყოვდთა მზეებხ მოგეფინოს, ვახდს ახ ზხვიდეს, ახ აჭნობდეს“

(168, 3)

„ბიოდსა სეცყვს და ვახდსა აზიობს, ტანსა მჭევხსა
ათითოდება“

(138,3)

თრთვილი ვარდის ფურცლებზე ყინვის შედეგია, ადამიანის გულმდუღარებისა და ტანჯვის შედეგი კი – ღანვების დათრთვილვა. თუ ცრემლი და ტირილი მწუხარებას აღნიშნავს, დათრთვილული ღანვები უფრო დიდი ტკივილისა და ტანჯვის გამოხატულებაა:

„ცხემდსა ვახდი დაეთხოვიდა, გუდსა მდუღხად ანაგისხა“

(84,4).

ტარიელთან პირველი შეხვედრა (როსტევან მეფესა, ავთანდილსა და ლაშქართან), მკითხველის ცნობიერებაში მისი შემოჭრა რუსთველური ფერწერულობით – ვეფხის ტყავი, მარგალიტებით მოოჭვილი ლაგამ-აბჯარ-უნაგირი და შავი ცხენი, გულმდუღარე ცრემლით ტირილი, დათრთვილული ვარდი

(ღანვები) განსაცვიფრებელ ემოციას აღძრავს. შემდგომ ყოველი შეხვედრა ტარიელთან აცოცხლებს ამ განცდას ვარდი-თრთვილის სახისმეტყველებით:

„გაჩიედის ვახდი იყო დათხთვიდუდი, ახ დაზხუდი“

(284, 1).

ანუ, შესაძლებელია, რომ დათრთვილული ვარდი (ცრემლიანი ღანვები) არ იყოს დაზრული.

ბუნების სიმკაცრესა და ზამთრის სიცივეს ზუსტად შეესატყვისება ადამიანის გაუსაძლისი მწუხარება და სიკვდილის სურვილი:

„ახადმან ფიფქმან დათოვა, ვახდი დათხთვიდა, დანასა, მოუნდის გუღსა დაცემა, ზოგჯეხ მიჰმახთის დანასა“ (179, 1-2).

დათრთვილული ვარდი-ღანვები დიდი ადამიანური შეჭირვებისა და ტანჯვის გამომხატველია სხვა პერსონაჟთათვისაც:

„ქადმან უთხხა: „ხას შევესწახ, მე ვინ ვახ და ანუ შენო?“

მზე ახ მახდავს, შეგეგყვების, თხთვიდო, ასხე მით მაწყენო“

(237, 1-2).

კონტექსტის თანახმად, მზე მეტაფორულად ტარიელის, ზოგადად, ღვთის მფარველობის აღმნიშვნელია. რუსთველისათვის თრთვილის ანტინომიაა მზე. როგორც ბუნებაში უმზეობა, სიცივე და ყინვა აზრობს ვარდს, ისე ადამიანი მფარველისა და პატრონის გარეშე, უღვთოდ დარჩენილია და „საბრალო“:

„ყმა მივიდა, საწორს დაჯდა, ზოგჯეხ გიხს და ზოგჯეხ ბნდების,

მაგხა ახდავს გონებითა საყვახედსა, ახ მოსწყებების,

ვით მწვანვიდსა თხთვიდისაგან, პიხსა ფეხი მოაკდების,

ჰხედავთ, ვახელსა უმზეობა ხოგოხ აღხე დააჩნდების“ (717)

თრთვილი ბალახეულ სიმწვანეს ფერს უკარგავს, ადამიანს კი უმზეობა დაეტყობა მალე.

ცვარ-ნამისგან განსხვავებით, რუსთველის თრთვილი და დათრთვილული ვარდი შუასაუკუნეობრივი ანტინომიური გამომსახველობით ცხადდება პოემაში:

„ამა საქმეს მემოწმების დიონისე, ბიძენი ეზიოს,
საბხადოა, ოდეს ვახი დეთი თვიდოს, დაცაეზიოს,
ვის ბადახში ახა ჰგვანდეს და დეხწამი განად ეზიოს,
იგი სადმე გადახიბდეს, სამყოფთაგან იაბეზიოს“ (177).

ამ სტროფში სრულქმნილია ვარდი-თრთვილის, დაზრობა-უმზეობის რუსთველური სახისმეტყველება. ანტინომიურობა და დიონისე არეოპაგელის ხსენება ცხადყოფს, რომ რუსთველი ეფუძნება საიდუმლო ღვთისმეტყველებას, სიმბოლურ-ალეგორიული გამომსახველობის არეოპაგისეულ მეთოდს და პოემაში განასახოვნებს მას. ამ სტროფში თეორიულად გამოთქმულია რუსთველური სახისმეტყველების არსი.

ცრემლი რუსთველთან გულისწუხილის, გულისტკივილის გამომხატველია. გულის მდუღარების გარეშე არ არსებობს ცრემლი. იმას, რაც ბუნებაში წარმოქმნის ცვარ-ნამს, აზრობს და დათრთვილავს ვარდს, შეესატყვისება გულის მდუღარება, ადამიანური განცდა, გრძნობა, ცრემლთაფრქვევა. ცრემლი სინანულისა თუ სიხარულისა, ტანჯვისა თუ მწუხარებისა, გულის მდგომარეობის ამსახველია. რუსთველთან კი გული და გრძნობა განსაზღვრავს ყოველივეს, თვით სამყაროსა და კოსმოსს. რუსთველური ცრემლი „წყარო ცრემლთა“, „ცრემლთა ნაკადნი“, „ათასკეცნი ცრემლნი“, „წყარო თვალთა“ და ა.შ. ცალკე კვლევის საგანია. ჩვენ მხოლოდ განვსაზღვრავთ, რომ ცრემლი და ტირილი შუასაუკუნეობრივ მხატვრულ აზროვნებაში უმთავრესია. იოანე ოქროპირის განმარტებით, ადამიანისთვის ცრემლი განმწმენდელია, ღმერთთან მისაახლებელი გზაა, სინანულის ცრემლი ახლად შობას ედარება: „ან უკუე შეურაცხყავ ყოველი ხილული და მოიგე ღმობიერებაი მარა-

დის და განიხუენ გარდამოსადინელნი ცრემლთანი, რომელთაგან ფრიადი სარგებელი იპოების, რამეთუ არარაი მიგუაახლებს ღმერთსა უფროის ცრემლთა ღმობიერთა“. („სინანული-სათვის“).

დავით აღმაშენებლის „ანდერძი შიო მღვიმისადმი“ ცუ-არს ღვთის წყალობად მიიჩნევს და მისი მოკლება ღვთის რისხვად წარმოდგება, წყევლის ფორმულაშია ჩართული: „ნუმცა მიეცემის წყალობაი შენი ნუცა ცვარისაგან ზეცისა, ნუ-ცა ნაყოფისაგან ქვეყანისა“...

ცრემლთა ნაირსახეობათაგან რუსთველური ცვარი, ნამი და თრთვილი ვარდსა თუ ვარდ-ღანვებზე პოემაში უმთავრესი მეტაფორაა.

ვარდი, ცვარ-ნამი, თრთვილი რუსთველის შემდგომ სა-ხოტბო პოეზიაში ერთი უმთავრესი მეტაფორაა. იოანე შავთე-ლი დავითს უწოდებს „ნერგად ვარდისად“, დავითი „ფერობს ვით ვარდი თვითდაცვარული“. თამარ მეფე არის „ვარდი ნა-ფურჩინი“, „ბროლ-ვარდი“, „ვარდო ფურჩინილო, ცვრით განბა-ნილო“... ეს სახისმეტყველება ბევრწილად რუსთველმა გან-საზღვრა.

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მითოსური საზრისი შენარ-ჩუნებულია და ადამიანის ცრემლი რიტუალურია, თვალთაგან ცრემლთა ნაკადი, დაცვარული ღანვები დიდ სულიერ ძალის-ხმევას, გრძნობა-განცდათა ჭიდილსა თუ სინანულს გულის-ხმობს. ზღაპრებში ცვარს სასწაულებრივი ძალა აქვს: წიქარას ზღაპარში ცვრიანი ბალახი გამაცოცხლებელია. ხალხურ ცნო-ბიერებაში „ცვრითგანბანილი“ მადღმოსილებას, ახლადდა-ბადებას აღნიშნავს. შელოცვებში, უძველეს სააკვნო სიმღე-რებასა და ნანინებში ცოცხლობს ცვრის მაგიური ფუნქცია.

ქართულ პოეზიაში ცვარ-ნამს უძველესი რიტუალური საზ-რისი შენარჩუნებული აქვს, შესაძლოა, პოეტური ინტუიციისა

თუ მხატვრული აზროვნების ძალით. „ზეცამ გაპკურა ცვარ-ნამი“... „ცვარნი ციურნი“ (ბარათაშვილი). „დაცვარული შუბლი“, „პიროფლიანი“, „პირზე ოფლგადამდინარე“ ფშავ-ხევსურეთში გმირთა მუდმივი ეპიტეტებია. ცრემლი ვაჟა-ფშაველასთან „დამდნარი გულის წვენია“ და შენარჩუნებული აქვს რუსთველური საზრისი, რომელიც უპირისპირდება ბოროტი ადამიანის „ქვადქცეულ“, „უცრემლო“ გულსა და პირისახეს. თვით გალაკტიონის „ცვრიან ბალახზე“... სიღრმისეული საზრისით რუსთველურ ტრადიციას გულისხმობს (ცვრით განბანვა პოეტის ახლადშობად წარმოდგება ოთარ ჩხეიძის მოთხრობაში „ცვრიან ბალახზე“).

მითოსური, ბიბლიური და სასულიერო პოეზიის მთლიანობად შესაძლოა განვიხილოთ დანიელ წინასწარმეტყველის „დაცვარული საწმისი“ – უფლის ნება, მოქმედების დრო და ადგილი დანიელს გამოეცხადა საწმისის დაცვარვით, ისე, როგორც ბაბილონელ სამ ყრმას ცვარი-ღვთის მფარველობად. ცვარი-ხილული და რეალურია, მაგრამ უხილავი ღვთის ძალისა და მადლის განმცხადებელია. მისი წარმოჩენა ფიზიკურად, ცხადად ადასტურებს ღვთის საიდუმლო მადლმოსილებას, ნებას, მფარველობას. როგორც ბუნებაში, ისე ადამიანის გულში აღძრული „მდუღარება“ – ტანჯვა თუ სინანული არის წარმომქმნელი ცვარისა-ღაწვებზე, „ნამი თვალთა“...ცვარ-ნამი წმინდაა, რიტუალურია, მსხვერპლშენიწვას ედარება და უმთავრესი შუასაუკუნეობრივი სახისმეტყველებაა.

ამრიგად, „ვეფხისტყაოსანში“ ნამი, ცვარი, თრთვილი უძირითადესი სახისმეტყველებაა. თრთვილის ფუნქცია პოემაში ცვარ-ნამისაგან განსხვავდება. თრთვილი და ვარდის დაზრობა მზისა და ღვთიური მადლმოსილების ანტინომიურია, ორივე არეოპაგელისეული საიდუმლო ღვთისმეტყველების, სიმბოლურ-ალეგორიული გამომსახველობის საზრისს გულის-

ხმობს. „ვეფხისტყაოსანში“ თრთვილის სახისმეტყველება ცვარ-ნამზე აღმატებულია, რადგან იგი კონტრასტულობას აღნიშნავს – სანუთროსა და მარადიულობას, ყინვასა და მზეს, დაბრობასა და სითბოს, ღვთიურობასა და უღვთოობას, ცრემლსა და გულმდუღარებას შორის. რუსთველის პოეტური სახისმეტყველების სრულქმნილებად, რენესანსული მეტაფორული აზროვნების სიმაღლედ ცხადდება პოემაში „ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა გულსა მდულრად ანატირსა“.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. შოთა რუსთაველი *ვეფხისტყაოსანი*, სახელგამი, თბ. 1957.
2. გაიოზ იმედაშვილი *„ვეფხისტყაოსანი“ და ქაჩთუდი კუდგუხა*, მეცნიერება, თბ. 1968.
3. დავით ჩუბინაშვილი *ქაჩთუდი დექსიკონი*, „საბჭ. საქ-ო“, თბ. 1961
4. *ძველი ქაჩთუდი მეხოტბენი*, ტ 1, ი. ლოლაშვილის გამოც. საქ. მეცნ.აკად. 1957.
5. ქ. ბუზარაშვილი *გჩიგოდ ნაზიანზედის (ღვთისმეტყველის) პოეზიის ძველი ქაჩთუდი ვეხსია*, ტ 2, „ახალი საქ-ო“, თბ. 2016.
6. *ახეოპაგიგუდი კხებუდი*, მეცნიერება, თბ. 1983.
7. *ძველი ქაჩთუდი სასუდიეხო პოეზია*, თბ. 1975.
8. დავით აღმაშენებელი *გადობანი სინანულისანი*, თბ. „ხელოვნება“, 1989.
9. ჯ. შოშიაშვილი *ბიზანტიუხი ეპისტოლოგიაფია და ფსევდოდიონისე ახეოპაგედის წეხიდები*, თბ. მეცნიერება, 1992.
10. *ქაჩთუდი აგიოგხაფიუდი ძეგდების სიმფონია-დექსიკონი*, IV, არტანუჯი (ჯერ გამოუცემელი ტომის მასალა ცვარზე მოგვანოდა ნარგიზა გოგუაძემ, რისთვისაც უღრმეს მადლობას მოვასხენებთ მას).

მაია ცერცვაძე

დიგეხატუხათმცოდნე, ისტორიკოსი
საქართველოს გექნიკუხი უნივერსიტეტი,
ასოციხებუდი პხოფესოხი

რუსთველური ხიაზმი

„ვეფხისტყაოსნის“ უმდიდრესი პოეტიკისა და მხატვრული ენის კვლევის გზაზე საყურადღებო საკითხად გვესახება პოემაში ისეთი უძველესი რიტორიკული ფიგურის გამოყენების შემთხვევების შესწავლა, როგორცაა **ხიაზმი**.

ხიაზმის (ძველბერძნული სიტყვიდან *χιασμός*, *χιάζω*, *chiázō*, ასო „X-ს მიმსგავსება“) რიტორიკული ფიგურა გულისხმობს ერთნაირი სინტაქსური ფორმის ორ მოსაზღვრე წინადადებაში პარალელური წევრების ჯვარედინ განლაგებას (КВЯТКОВСКИЙ 1966: 325). ერთ-ერთი დეფინიციის მიხედვით, რომელიც მას ფართო გაგებით განმარტავს, ხიაზმი არის ჯვარედინი, ღერძული ან ცენტრალური სიმეტრიის მქონე ნებისმიერი სტრუქტურა.

ხიაზმი სტილისტიკური ფიგურაა და მას, ბუნებრივია, თავისი მხატვრული მიზანდასახულება გააჩნია. მისი უმთავრესი ფუნქციაა სათქმელის გამოკვეთა, მისთვის პოეტური ფორმისა და მეტი დამაჯერებლობის მიცემა და მკითხველის (მსმენელის) ყურადღების კონცენტრაცია ტექსტის ამ ნაწილზე, როგორც სათქმელის ბირთვზე. ხიაზმის ფორმით გამოთქმული აზრი მეტი ეფექტურობით გამოირჩევა და დიდხანს ამახსოვრდება მკითხველსა თუ მსმენელს. მკვლევარნი მის აზრობრივ, ესთეტიკურ და ფსიქოლოგიურ მხარეებზე მიუთითებენ (ბრეგაძე 2019: 109).

არსებობს ხიაზმის სხვადასხვა კლასიფიკაცია, თუმცა თითქმის ყოველი მათგანი მოიცავს ამ რიტორიკული ფიგურის ქვემოთმოყვანილ სამ ძირითად ტიპს:

1. წმინდა სინტაქსური ხიაზმი, რომელშიც სტრუქტურის მარჯვენა და მარცხენა ნაწილები ურთიერთსიმეტრიულია და მარჯვენა ნაწილი იმეორებს მარცხენა ნაწილის წინადადების ნევრებს საპირისპირო თანმიმდევრობით;

2. სემანტიკურად გართულებული ხიაზმი, რომელშიც ემატება ორმაგი ლექსიკური გამეორება ინვერსირებულ ელემენტებში და ხდება ამ ელემენტების სინტაქსური ფუნქციების გაცვლა. ამ ტიპის ხიაზმს ლექსიკურ ხიაზმსაც უწოდებენ;

3. ხიაზმური კალამბური, რომელშიც გარდა ამისა, შეიძლება დავაკვირდეთ მასში შემავალი სიტყვების მნიშვნელობის ცვლილებასაც (Береговская 2004: 22-59).

წარმოდგენილი სტატიით ვაგრძელებთ „ვეფხისტყაოსნის“ ხიაზმური კონსტრუქციების, მათი კლასიფიცირებისა და მხატვრული ფუნქციის განსაზღვრისაკენ მიმართულ ჩვენ მიერ უკვე დაწყებულ კვლევას.

რუსთაველის პოემის ხიაზმური სტრუქტურების გამოკვლევისადმი მიძღვნილ წინარე სტატიაში (ცერცვაძე 2019: 150-158) მოვიყვანეთ და გავაანალიზეთ ლექსიკური ხიაზმის რამდენიმე მაგალითი.

განვიხილოთ „ვეფხისტყაოსნის“ კიდევ რამდენიმე ხიაზმური კონსტრუქცია.

1. სტროფი 792:

*„ვინ დამბადა, შეძლებაცა მანვე მომცა ძღვევად მტეხითად,
ვინ ახს ძადი უხიდავი, შემწედ ყოვლთა მიწიეთად,
ვინ საზღვაჰსა დაუსაზღვხებს, ზის უკვდავი ღმერთი
ღმერთად;*

იგი გახდის წამის-ყოფით ეხთსა ასად, ასსა ეხთად.“

(რუსთაველი 1957: 169)

მოყვანილ სტროფში ხიაზმურ კონსტრუქციას ვხვდებით უკანასკნელი ტაეპის ბოლოს, დიდი ცეზურის შემდეგ: **ერთსა ასად, ასსა ერთად**. იგი მიეკუთვნება სემანტიკურად გართულებული ხიაზმის, ე. წ. ლექსიკური ხიაზმის ქვესახეობას, რადგან აქ სიმეტრიული სტრუქტურის მარჯვენა და მარცხენა ნაწილების ელემენტების ურთიერთგაცვლასთან ერთად იცვლება წინადადების ამ წევრების სინტაქსური ფუნქციებიც. კერძოდ, პირდაპირი დამატებები მიცემით ბრუნვაში **ერთსა** და **ასსა** და უბრალო დამატებები ვითარებით ბრუნვაში **ასად** და **ერთად** ანუ, პირველ ნაწილში სიტყვათა რიგია: პირდაპირი დამატება მიცემით ბრუნვაში – უბრალო დამატება ვითარებით ბრუნვაში, ხოლო მეორე ნაწილში მათი რიგია: უბრალო დამატება ვითარებით ბრუნვაში – პირდაპირი დამატება მიცემით ბრუნვაში (კვაჭაძე 1988:129-130).

რაც შეეხება აქ გამოყენებული ხიაზმის მხატვრულ ფუნქციას, იგი, ერთი მხრივ, ესთეტიკურია – ამდიდრებს სტრიქონის ევფონიას **ან** ბგერის ასონანსითა (6 გამეორება) და **სან** ბგერის ალიტერაციით (4 გამეორება), ხოლო, მეორე მხრივ, აზრობრივი – სტროფის სხვა სტრიქონებთან ერთად ამ ფორმითაც ხაზს უსვამს ღმერთის ყოვლისშემძლეობის იდეას.

2. ლექსიკური ხიაზმის გამოყენების შემთხვევას ვხვდებით აგრეთვე პოემის 1522-ე სტროფის პირველ ტაეპში:

*„თქვენთა უყვახს ეხთმანეხთი, ქადი მას და იგი ქადსა,
მით ვიგონებ საბხადოსა, მგიხადსა და ფეხ-ნამკითადსა;
მუხდ-მოყიიდი გეაჭები, ნულახ აწვევ ამით ადსა,
ხომე მისცეთ ქადი თქვენი მკდავ-მაგახსა, გუდ-ფიქადსა.“*

(რუსთაველი 1957: 315)

ხიაზმური სტრუქტურა **ქალი მას და იგი ქალსა** აქაც ტაეპის ბოლოს, დიდი ცეზურის შემდეგ გვხვდება. სტრუქტურა სიმეტრიულია მაერთებელი „და“ კავშირის მიმართ და აქ ადგი-

ლებს ცვლიან არსებითი სახელითა და პირის ნაცვალსახელით წარმოდგენილი პირდაპირი დამატებები **ქალი** და **იგი** და პირის ნაცვალსახელითა და არსებითი სახელით წარმოდგენილი ქვემდებარეები **მას** და **ქალსა**, რითიც იქმნება სიმეტრიული სტრუქტურა.

გამოყენებული ხიაზმის მხატვრულ ფუნქცია, ამ შემთხვევაშიც, ვფიქრობთ, ესთეტიკურია, რადგან ამდიდრებს სტრიქონის ევ-ფონიას: მეორდება **ქალ** ბგერათკომპლექსი, ამავე დროს გვაქვს **ან** ბგერის ასონანსი (5 გამეორება), და **სან** ბგერის გამეორება.

გარდა ამისა, ისევე, როგორც სხვა მსგავს შემთხვევებში, აქაც ხაზი ესმება პერსონაჟთა ურთიერთდამოკიდებულების ხასიათს და ამა თუ იმ გრძნობის (მოწონება, სიყვარული, ერთგულება...) სიძლიერეს. ამ შემთხვევაში ეს გრძნობაა პერსონაჟთა სიყვარული („უყვარს ერთმანერთი“).

3. კიდევ ერთი მაგალითი ლექსიკური ხიაზმის გამოყენებისა გვხვდება პოემის 988-ე სტროფის მეორე ტაეპში:

*„მოეხვივნეს ეხთმანეხთსა, უცხოობით ახ დაჰხიდონ;
თვით უსახოდ ფხიდონს ყმა და მოეწონა ყმასა ფხიდონ;
ჰა მჭვხეგედთა იგი ნახონ, მზე მათთანა გააფდიდონ,
მომკად, ბაზახს სხვა მათებხი ივაჭხონ ჰა, ან გაყიდონ.“*

(რუსთაველი 1957: 210)

ამ სტროფში ჩვენთვის საინტერესო სტრუქტურაა: **ფრიდონს ყმა** და მოეწონა **ყმასა ფრიდონ**. აქაც, ისევე როგორც წინა შემთხვევაში ადგილებს ცვლიან ქვემდებარეები **ფრიდონს** და **ყმასა** და პირდაპირი დამატებები **ყმა** და **ფრიდონ**.

ხიაზმის გამოყენებით მდიდრდება სტრიქონის ევფონია, რადგან მეორდება ბგერათკომპლექსები: **ფრიდონ** და **ყმა**, რიტორიკული ფიგურის აზრობრივი მხარე კი ფრიდონსა და

ავთანდილს შორის გაჩენილი ძლიერი ემოციის – ურთიერთმონონების ხაზგასმაა.

4. სტროფი 955:

*„მზესა ეგყვის: „მზეო, გიგყვი თინათინის ღაწვთა დახად,
**შენ მას ჰგავ და იგი შენ გგავს, თქვენ ანათობთ მთად და
ბაჰად;***

*ხელსა მადხენს ნახვა შენი, ამაღ გიჭვხეგ ახ-დამცთაჰად,
მაგხა ჩემი ხად დააგდე გუდი ცივად, გაუმთბაჰად?“*

(რუსთაველი 1957: 204)

ამ შემთხვევაში ხიაზმური სტრუქტურა – **შენ მას ჰგავ და იგი შენ გგავს** – მოხმობილი სტროფის მეორე სტრიქონის დასაწყისში გვხვდება და დიდი ცეზურის წინ მთავრდება. აქ ერთმანეთს ადგილებს უცვლიან პირის ნაცვალსახელებით წარმოდგენილი ქვემდებარეები **შენ** და **იგი** და ირიბი დამატებები **მას** და **შენ**.

გამოყენებული ხიაზმური სტრუქტურის წყალობით, რის შედეგადაც მეორდება ბგერათკომპლექსები: **შენ** და **გავ**, სტრიქონს კეთილხმოვანება ემატება, ალიტერირებულია ასევე ბგერა **გან** (4 გამეორება), გარდა ამისა გაძლიერებულია პოეტის სათქმელი, ხაზგასმულია თინათინის სილამაზე და მისი შედარება მზესთან, რაც პოემაში სხვაგანაც ბევრჯერ გვხვდება.

ცნობილია, რომ ხიაზმური სტრუქტურები ხშირად გამოიყენება ანტითეზური ცნებებისა და დებულებების გამოსათქმელად. ვნახოთ ამის მაგალითები „ვეფხისტყაოსანში“:

5. სტროფი 1008:

*„ხა მოგეშოხვე, მას აქათ სიცოცხდე მომძუღვებია;
თუცა შენ ჩემად ახა გცადს, მე შენთვის მომსუხვებია,
შენ უჩემობა დხინად გიჩნს, მე დია მიმჭიხვებია,
ოხეხ სიცოცხდე უშენოდ, სოფედი გამაჩმებია!“*

(რუსთაველი 1957:214)

აქ ლექსიკური ხიაზმის გამოყენების ნიმუში გვაქვს სტროფის მეორე ტაეპში: **შენ ჩემად** და **მე შენთვის** – ადგილებს ცვლიან პირის ნაცვალსახელებით გამოხატული ქვემდებარეები **შენ** და **მე** და უბრალო დამატებები: **ჩემად (=ჩემთვის)** და **შენთვის**.

წინა მაგალითების მსგავსად, ამ შემთხვევაშიც ხიაზმური სიმეტრიის მხატვრული ფუნქცია ესთეტიკურია. სტრიქონის ევფონია აქ კიდევ უფრო გამდიდრებულია შემდეგი გარემოებით: ბგერათკომპლექსი **შენ** მეორდება და აქვე გვაქვს ბგერათკომპლექსი **ჩემ**, ამასთან რადგან მათი პირველი ბგერები შიშინა – **შინ** და **ჩინ**, ხოლო ბოლო ბგერები ნარნარა **ნარ** და **მან** ბგერებია, ეს ტაეპს მეტ კეთილხმოვანებას ანიჭებს.

სტრიქონი ანტითეზურია და საპირისპირო განწყობებისა თუ გრძნობების, ერთი მხრივ, მოუცლელობისა თუ უსურველობის (არა **გცალს**) და, მეორე მხრივ, მონატრების (მომსურვები-ა) გამომხატველია. ხიაზმის გამოყენებება აქ მეტი ექსპრესიით აღნიშნავს ფრიდონის მიერ ავთანდილის დამუნათებას და მეტ ზემოქმედებას ახდენს მკითხველზე.

განხილული მარტივი სიმეტრიული სტრუქტურები შეიძლება ანტიმეტაბოლად მივიჩნიოთ, თუმცა აქვე დავძენთ იმასაც, რომ ხიაზმის რიტორიკული ფიგურის ფართო გაგება ანტიმეტაბოლას განიხილავს, როგორც მის ერთ-ერთ ქვესახეს.

„ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება ხიაზმის უფრო რთული, შეიძლება ითქვას, არაკანონიკური სტრუქტურებიც, რომლებიც თავიანთი არსითა და ბუნებით, ასევე მხატვრული მიზანდასახულებით სავსებით აკმაყოფილებენ ხიაზმის განმარტებას.

განვიხილოთ ისინი.

6. 1094-ე სტროფი:

„კვდა იტყვის: „ვეჰვინ ვეჰას იქმს, თუ ეტღი ახ
მოსთმინდების;

**მით ხაცა მინდა, ახა მაქვს, ხაცა მაქვს, ახ მომინდების;
ბინდის გვახია სოფელი, ეს თუხე ამაღ ბინდების,
კოკასა შიგან ხაცა დგას, იგივე წაჩმოსდინდების!”**

(რუსთაველი 1957: 231)

მოყვანილი სტროფის მეორე ტაეპში გვხვდება ხიაზმური კონსტრუქცია, რომელიც მეტი თვალსაჩინოებისათვის შეიძლება ასე გადავწეროთ:

რაცა მინდა, არა მაქვს,

რაცა მაქვს, არ მომინდების.

აქ ხიაზმურ სტრუქტურას ქმნის ორი რთული ქვენყობილი წინადადება, კერძოდ, მათი ორი მთავარი და ორი დამოკიდებული წინადადება. პირველი რთული წინადადებაა: **რაცა მინდა, არა მაქვს. არა მაქვს** არის მთავარი წინადადება, ხოლო **რაცა მინდა** – პირდაპირი დამატებითი დამოკიდებული წინადადება. მეორე რთული წინადადებაა: **რაცა მაქვს, არ მომინდების. არ მომინდების** არის მთავარი წინადადება, ხოლო **რაცა მაქვს** – პირდაპირი დამატებითი დამოკიდებული წინადადება. ამასთან სტრუქტურის განაპირა ელემენტები, აღნიშნავენ რაიმეს ქონის სურვილს – **რაცა მინდა**, და რაიმეს უსურველობას – **არ მომინდების**, ანუ საპირისპირო განცდას (მინდა – **არ მინდა**), ხოლო სტრუქტურის შიდა ელემენტები რაიმეს უქონლობას – **არა მაქვს**, და რაიმეს ქონას – **რაცა მაქვს**, ანუ აქაც ორი დაპირისპირებული ვითარებაა აღნიშნული, ამასთან, დიაგონალზე განლაგებული ზმნები მათივე უარყოფისთვის ირთავენ **არ** ნაწილაკს. სქემატურად ეს სტრიქონი შეიძლება ასე წარმოვიდგინოთ:

(რაც)მინდა - არ მაქვს,

(რაც)მაქვს - არ მინდა.

განსახილველ შემთხვევაში მეტად უცნაურ ხიაზმთან გვაქვს საქმე. სიმეტრიული სტრუქტურის ერთ დიაგონალზე

გვაქვს ზმნა **მინდა** და მასზე უარყოფის **არ** ნაწილაკის დართვით მიღებული **არ მინდა**, ხოლო მეორე დიაგონალზე – ზმნა **მაქვს** და ასევე უარყოფის **არ** ნაწილაკის დართვით მიღებული **არ მაქვს**.

ხიაზმის შემცველი ეს ტაეპი მეტად ევფონიურია ბგერათა ასონანსებისა (**ან** და **ინ**) და ალიტერაციების (**მან** და **რაე**) წყალობით.

სტრიქონი ანტიტეზურია და ამ ფორმით ის სათქმელის გამოკვეთასა და ეფექტურობას ემსახურება, კერძოდ, საპირისპირო გარემოებების ხაზგასმას – ერთდროულად იმის ქონას, რაც სურს ავთანდილს და იმის არქონას, რაც მას სურს. ამაში გამოიხატება გამოყენებული ხიაზმის აზრობრივი მხარე.

7. სტროფი 915:

*„სდევს მიჯნუხსა ფათეხაკი, საწუთხოხსა დაანავდებს,
მაგხა ბოდოდ დხინსა მისცემს, ვინცა პიხვედ ჭიხსა
გასძღებს;*

*მიჯნუხოთა საჭიხოთა, მით სიკვდილსა მიგვაახდებს,
გასწავლელსა გააშმაგებს, უსწავდეღსა გაასწავდებს“.*

(რუსთაველი 1957: 195)

გადავწეროთ სტროფის ბოლო ტაეპი შემდეგნაირად:

**გასწავლულსა გააშმაგებს,
უსწავლელსა გაასწავლებს.**

როგორც ვხედავთ, აქ სტრუქტურის დიაგონალებზე განლაგებულნი არიან, ერთი მხრივ, პირდაპირი დამატება **გასწავლულსა** და შემასმენელი **გაასწავლებს**, ხოლო მეორე – დიაგონალზე შემასმენელი **გააშმაგებს** და პირდაპირი დამატება **უსწავლელსა**.

ვნახოთ, რამდენად შეიძლება ეს კონსტრუქცია განხილულ იქნას ხიაზმად.

ლექსიკური ერთეული **გააშმაგებს** ნიშნავს გააგიჟებს, ნონასწორობას დააკარგვინებს. იგი ნაწარმოებია **შმაგი-დან**. იუსტინე აბულაძის „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკონში **შმაგი** განმარტებულია, როგორც გიჟი, ხელი, გახელებული, შტერი, შმაგობა – როგორც სიგიჟე, გადარეულობა (რუსთაველი 1951: 378). აკაკი შანიძის მიხედვით: „შმაგი – უცნობო, გადარეული, გიჟი; დაგვაშმაგნა 288, 4 (ამან უფრო დაგვაშმაგნა - მ. ც.) გადაგვრია“ (რუსთაველი 1957: 391).

განსახილავი სტრიქონის შინაარსსა და ფორმაზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ **უსწავლელი შმაგის** მნიშვნელობით შეიძლება გავიგოთ. ნეიმანის მიხედვით **შმაგი** იგივე „უგუნურია“, „უგუნურის“ სინონიმებია შტერი, გონებაჩლუნგი (ნეიმანი 1978:4 01, 478). ამ შემთხვევაში „უსწავლელი“ „შმაგთან“ გათანაბრებული, სინონიმური მნიშვნელობითაა გამოყენებული. ამის გათვალისწინებით, თუ „უსწავლელს“ მისი ამ პირობითი ექვივალენტით „შმაგით“ ან „გაშმაგებულით“ შევცვლით, მაშინ მივიღებთ:

**გასწავლულსა გააშმაგებს,
შმაგსა (გაშმაგებულს) გაასწავლებს.**

სტრიქონის განსახილველი კონსტრუქცია ხიაზმად შეიძლება აღვიქვათ იმდენად, რამდენადაც ჯვარედინად განლაგებული ლექსიკური ერთეულები ერთი და იმავე ძირისგან არიან ნაწარმოებნი: **გასწავლულსა** და **გაასწავლებს** – ძირისაგან **სწავლ**, ხოლო **გააშმაგებს** და **შმაგსა** – ძირისაგან **შმაგ** (ჩვენი პირობითი ცვლილების გათვალისწინებით). პოემის ამ სტრიქონში **უსწავლელის** ჩასმა, ვფიქრობთ, ნაკარნახევია, ერთი მხრივ, ევფონიური მიზნით – **სწავლ** ძირიანი სიტყვაფორმების (გასწავლულსა, **უსწავლელსა**, **გაასწავლებს**) გამეორება და მეორე მხრივ, ორმაგი ანტითეზის – საწინააღმდეგო ცნებების ორმაგი შეპირისპირების გამოყენებით.

1. გასწავლულსა

უსწავლელსა;

2. უსწავლელსა გაასწავლებს,

რაც სტრიქონს მკვეთრ ექსპრესიულობას ანიჭებს და ზრდის მის დამატებლობასა და მკითხველზე ზემოქმედების ძალას.

ამრიგად, სტატიაში წარმოდგენილი სტროფების მოხმობითა და განხილვით ჩვენ ყურადღება გავამახვილეთ უძველესი რიტორიკული ფიგურის – ხიაზმის გამოყენების შემთხვევებზე „ვეფხისტყაოსანში“. როგორც ვნახეთ, პოემაში გვხვდება ხიაზმის როგორც მარტივი, შედარებით ადვილად საცნაური, ასევე რთული, არაკანონიკური შემთხვევები, რომლებიც შეიძლება პოემის ლექსითი ფორმით იყოს განპირობებული. მათი გაანალიზება ცხადყოფს, რომ ისინი ნამდვილად ამ სტილისტიკური ხერხის გამოყენების ნიმუშებია და რომ მათ კონკრეტული მხატვრული მიზანდასახულება აქვთ. „ვეფხისტყაოსნის“ ხიაზმური კონსტრუქციების კვლევის წარმოდგენილი ცდა, ვფიქრობთ, ისევე მნიშვნელოვანია რუსთაველის პოეტიკისა და ესთეტიკის შესწავლის საქმეში, როგორც სხვა ანალოგიური კვლევები.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ბრეგაძე 2017: ბრეგაძე ლ. *მუხიან მაჭავახიანის ხიაზმიანი მინიატურები*. წიგნში „მოთხრობები ლიტერატურაზე 2“. თბილისი: „სულაკაურის გამომცემლობა“, 2019.
2. კვაჭაძე 1988: კვაჭაძე ლ. *თანამედროვე ქართული ენის სინტაქსი*. თბილისი: გამომცემლობა „განათლება“, 1988.
3. ნეიმანი 1978: ნეიმანი ა. *ქართულ სინონიმთა დექსიკონი*. მე-3 გამოცემა. თბილისი: გამომცემლობა „განათლება“, 1978.

4. რუსთაველი 1951: რუსთაველი შ. ვეფხისტყაოსანი. თბილისი: საქართველოს სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა, 1951.
5. რუსთაველი 1957: რუსთაველი შ. ვეფხისტყაოსანი. თბილისი: სახელგამი, 1957.
6. ცერცვაძე 2019: ცერცვაძე მ. „რამდენიმე ხიაზმური კონსტრუქციის შესახებ „ვეფხისტყაოსანში“: *ხუსთველოლოგია*. IX. თბილისი: 2019.
7. Береговская 2004: Береговская Э. М. *Очерки по экспрессивному синтаксису*. Москва: Рохос, 2004.
8. Квятковский 1966: Квятковский А.П. *Поэтический словарь*. Москва: Советская энциклопедия, 1966.

ელგუჯა ხინთიბიძე

პროფესორი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ქართული ფილოლოგიის პატრიარქი კორნელი კეკელიძე და ჩემი ორიოდ მოგონება

ჩვენამდე მოღწეული გადმოცემებით, კორნელი კეკელიძის წინაპრები ვანის რაიონის სოფელ ტობანიერში ჩამოსახლებულან მთიანი გურიის სოფელ ზოტიდან, რომელიც მაშინდელი ჩოხატაურის საბოქაულოში შედიოდა. კორნელის მამა – სამსონ კეკელიძე სასულიერო წოდების დაბალი ჩინოსანი – მედავითნე ყოფილა. დედა იყო უაღრესად ღვთისნიერი ქალი – თებრონე უშვერიძე. კორნელი დაბადებულია 1879 წლის ძველი სტილით 18 აპრილს. მის ბიოგრაფიებში ეს თარიღი ახალ სტილზე 30 აპრილითაა გადმოტანილი. ოჯახი ღარიბი ყოფილა. წერა-კითხვა ბავშვს ოჯახში შეუსწავლია. დაწყებითი განათლება კი ქუთაისის ოთხკლასიან სასწავლებელში მიუღია. შემდგომ, 1893 წელს თბილისის სასულიერო სემინარიაში ჩაურიცხავთ. მეცნიერის ბიოგრაფები მისი მოგონებებიდან ასეთ ამბავს ჰყვებიან: მამას თბილისში ჩამოუყვანია, რომ სემინარიის პანსიონში მიებარებინა, მაგრამ პანსიონში ობოლი ბავშვები ჩაერიცხათ და ყველა ადგილი დაკავებული იყო. კედელთან ატუზული აცრემლებული ბიჭი სემინარიის ერთ ინსპექტორს შეუნიშნავს და გამოლაპარაკებია: – რა გატირებსო? – უკითხავს. მამა რომ ცოცხალი მყავს, ის მათირებსო, – უპასუხნია ბავშვს, – აქ თურმე მხოლოდ ობლებს ღებულობენო. ინსპექტორს მოუხერხებია და კორნელი პანსიონში მიუღლიათ. სემინარიის დამთავრებამდე შესრულებია ახალგაზრდა

კორნელის ეს უნებლიედ წამოსროლილი სიტყვები: 1896 წელს მას დედა გარდაეცვალა, ორიოდე წლის შემდეგ მამა.

სემინარიის დამთავრების შემდეგ კორნელის სურვილი ყოფილა სწავლის გაგრძელება პეტერბურგის უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტზე, სადაც ამ დროს უკვე ძლიერი ქართველოლოგიური სკოლა იყო. სიღარიბემ მას აქაც შეუშალა ხელი. მაგრამ, როგორც წარჩინებით კურსდამთავრებულს, სასულიერო სემინარია დახმარებია და სახელმწიფო ხარჯზე კიევის სასულიერო აკადემიაში გაუგზავნიათ, სადაც მკაცრი საკონკურსო გამოცდების შემდეგ ჩარიცხულა. ეს იყო 1900 წელს.

თბილისის სასულიერო სემინარიის მასწავლებელთაგან კორნელი კეკელიძე დიდი სიყვარულით იგონებდა ცნობილ საზოგადო მოღვაწესა და მკვლევარს თედო ჟორდანიას. კორნელი კეკელიძის არქივშიც, რომელიც ახლა ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში ინახება, თედო ჟორდანიას რამდენიმე პირადი წერილია დაცული, მინერილი ახალგაზრდა კორნელი კეკელიძისადმი, მისი მოწაფის პირველი მეცნიერული წარმატებით მიღებული დიდი სიხარულის და აღტაცების გამომხატველი.

კიევის სასულიერო აკადემიიდან იწყება კორნელი კეკელიძის დიდი მეცნიერული იდეალებისაკენ სწრაფვა, რაც წარიმართა მისი ეროვნული მეცნიერებისადმი სამსახურის იდეალების ფონზე. ამ აკადემიის პედაგოგთაგან კორნელი კეკელიძე განსაკუთრებით შთაგონებული ყოფილა ორი დიდი მეცნიერის თანაგრძნობითა და მხარდაჭერით. ესენი იყვნენ ცნობილი პროფესორები რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტები: ნ. პეტროვი და ა. დმიტრიევსკი. ნ. პეტროვი დასავლეთ ევროპის ლიტერატურის ისტორიის კურსს კითხულობდა, ხოლო ა. დმიტრიევსკი ცნობილი ბიზანტინის-

ტი იყო. მათ დაუჭირეს მხარი კორნელი კეკელიძის სურვილს, რომ იგი ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის მკვლევარი გამხდარიყო. 1904 წელს ინსტიტუტის სადისერტაციო საბჭოს სადიპლომოდ (საკანდიდატოდ) დისერტაციად კორნელი კეკელიძემ წარუდგინა ფუნდამენტური მეცნიერული ნაშრომი «Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение». ნაშრომს დიდი წარმატება ხვდა წილად. რეცენზენტების წინადადებით იგი გარკვეული გადამუშავების შემდეგ შეიძლებოდა წარდგენილიყო სამაგისტრო დისერტაციად. ამასთან ერთად კურსდამთავრებული დააჯილდოვეს ფულადი პრემიით და აკადემიის საბჭოს დადგენილებით იგი დატოვებულ იქნა პროფესორობისათვის მოსამზადებლად მახლობელ აღმოსავლეთში – ათონზე, სინას მთასა და იერუსალიმში მივლინებით იქაური ქართული ხელნაწერის შესასწავლად. კიევის აკადემიის მხრივ საქართველოს წარსულისადმი ყურადღების ამგვარი გამახვილება არ მოიწონა რუსეთის სინოდმა და არ დაამტკიცა პროფესორთა საბჭოს დადგენილება.

მაგრამ შესრულდა კიევის სასულიერო აკადემიის საბჭოს ის სურვილი, რომ კ. კეკელიძეს ამ გამოკვლევით სამაგისტრო ხარისხი მიეღო. 1907 წელს კორნელი კეკელიძემ იგივე ნაშრომი გადაამუშავა და გააფართოვა და მაგისტრის სამეცნიერო ხარისხი მოიპოვა, ნაშრომი აკადემიის ხარჯით 1908 წელს თბილისში დაიბეჭდა. ამავე წელს კიევის სასულიერო აკადემიაში კ. კეკელიძის მასწავლებლის – დმიტრიევსკის კათედრა გათავისუფლდა, რომლის გამგედაც თვითონ დმიტრიევსკის წინადადებით კ. კეკელიძე მოიწვიეს. ამ პოზიციის დაკავებაზე კ. კეკელიძემ უარი განაცხადა. იგი უკვე საქართველოში დიდ მეცნიერულ და პედაგოგიურ საქმიანობას ეწეოდა.

1904 წლის ზაფხულსა და შემოდგომაზე კ. კეკელიძე არის პეტერბურგში, მუშაობს იქაურ ქართულ ხელნაწერებზე. იგი გაეცნო ნიკო მარს, რომელმაც მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი მისი მომავალი სამეცნიერო მუშაობის მიმართულების დაკონკრეტებას.

საქართველოში მოღვაწეობას კ. კეკელიძე პედაგოგობით იწყებს. 1905-6 წლებში მასწავლებლობდა ქუთაისისა და თბილისის სასწავლებლებში. 1916 წლიდან დაინიშნა თბილისის სასულიერო სემინარიის რექტორად. იმდროინდელმა პრესამ ყურადღება გაამახვილა, რომ ეს იყო პირველი შემთხვევა, როცა ქართველი კაცი ჩაუდგა სათავეში ასეთ მნიშვნელოვან სასწავლო დაწესებულებას. ამ პერიოდში კორნელი კეკელიძე იყო საქართველოს საკათალიკოსო საბჭოს წევრი.

1918 წლიდან კ. კეკელიძე ივანე ჯავახიშვილის გვერდითაა და იგია ერთი იმ მთავარ ბურჟუაზიანი, რომელმაც ქართული უნივერსიტეტი დააფუძნა. 1919-1925 წლებში იგი სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის დეკანი; 1925-1930 წლებში – უნივერსიტეტის სასწავლო-სამეცნიერო ნაწილის პრორექტორი. 1921-1930 წლებში კ. კეკელიძე ხელმძღვანელობს უნივერსიტეტთან არსებულ სიძველეთსაცავს. 1933-36 წლებში განაგებს ქუთაისის პედაგოგიური ინსტიტუტის ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრას. კ. კეკელიძის დაარსებულია თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართული ლიტერატურის, შემდგომში ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრა, რომლის გამგეც იყო გარდაცვალებამდე.

1941 წელს კ. კეკელიძე არჩეულ იქნა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პირველი შემადგენლობის ნამდვილ წევრად. 1942-1949 წლებში იგი ხელმძღვანელობს ახლადდაარსებულ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტს. გარ-

კვეულ პერიოდში იყო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების გამგე.

რამდენიმე სიტყვა კ. კეკელიძის ცხოვრების გზის სიძნელესა და ტრაგიკულ მომენტებზე, რომელთა გონებაში ამოტივტივება თვით ღრმა ხანდაზმულობის ასაკშიც კი ტანჯავდა დიდ მეცნიერს.

საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შედეგად კ. კეკელიძის ცხოვრებაში დატრიალებული მხოლოდ რამდენიმე ტრაგიკული ფაქტი მინდა გავისხენოთ. საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებას მოჰყვა კ. კეკელიძისადმი ყველასთვის ნაცნობი ტონით დასმული წინადადება: ან გაეხადა სასულიერო წოდების სამოსი, ან დაეტოვებინა თბილისის უნივერსიტეტი; 1924 წელს ჩეკისტებმა წაიყვანეს და დახვრიტეს კორნელი კეკელიძის შვილი ალექსი კეკელიძე. 1937 წელს ასევე დახვრიტეს ბატონი კორნელის ძმა ანდრეა კეკელიძე. საქართველოს კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის კატეგორიული დავალებით კორნელი კეკელიძე იძულებული იყო დაეწერა ბროშურა კრიტიკული ანალიზით ქრისტეს შობის სახარებისეულ ისტორიაზე, რასაც მთელი ცხოვრების განმავლობაში გადავწყვეტილი მწარე წუხილი მოჰყვა. კ. კეკელიძე თბილისის სასულიერო სემინარიაში სოსო ჯულაშვილთან ერთად ერთად სწავლობდა. მას მეხსიერებაში ჩარჩენილი ჰქონდა და დიდხანს აწვალებდა მოგონება სემინარიაში მასთან ერთი ახალგაზრდული კონფლიქტისა. კიდევ ერთი ეპიზოდი: 1951 წელს კ. კეკელიძის „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ ახალი გამოცემა განხორციელდა. მეცნიერს ამ წიგნის პირველი ეგზემპლარის ბორჯომში დასასვენებლად ჩასული სტალინისათვის მირთმევა შეუკვეთეს. წიგნი მისაღებში ჩამოურთმევიათ მისთვის და თავად კი უკან გამობრუნებიათ.

კ. კეკელიძის მეცნიერული აღიარება მისი სამეცნიერო ნაშრომების პუბლიკაციით იწყება, რომელთაგან პირველი ქართულ ენაზე გამოქვეყნდა, საქართველოში – „ახალი საგალობელი აბო თბილელისა“ („მწყემსი“, 1905 წ. , №13-14). 1905-12 წლებში იგი თანამშრომლობს თავისი მშობლიური აკადემიის სამეცნიერო ორგანოსთან – «Труды Киевской Духовной Академии». 1912-17 წლებში კი, ნ. მარის მიწვევით, თანამშრომლობს რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის სამეცნიერო ჟურნალთან – «Христианский Восток».

მსოფლიოს უფრო ფართო არეალზე კორნელი კეკელიძის სახელი პირველად გადის 1912 წელს მის მიერ გამოქვეყნებული კაპიტალური ნაშრომით „იერუსალიმის განჩინება“ (Кекелидзе, К. – «Иерусалимский Канонарь VII века». (Грузинская версия). Тф., 1912). ამ გამოცემას რეცენზიებს უძღვნიან ა. დმიტრიევსკი, ი. კარაბინოვი, პ. პეტერსი, ნ. მარი. ამავე წელს აქვეყნებს კ. კეკელიძე მეორე ასევე მნიშვნელოვან ძეგლს ძველი ქართული სასულიერო მწერლობისა „ძველი ქართული არქიერატიკონი“ (Кекелидзе, К., «Древне-грузинский архиератикон». Грузинский текст под редакцией и с предисловием прот. К. С. Кекелидзе Тф., 1912). იწყება მისი მიწერ-მონერა დიდ უცხოელ მეცნიერებთან, რომლებიც ქართული მწერლობით იყვნენ დაინტერესებულნი: ვ. ლატაშევი (რუსეთში), პ. პეტერსი (ბელგიაში), ფ. კონიბირი (ინგლისში), ა. ბაუმშტარკი (გერმანიაში).

1915 წელს რუსეთის მეცნიერებათა აკადემია ნ. მარის წინადადებით კორნელი კეკელიძეს მიანდობს ქართული აგიოგრაფიული კორპუსის გამოცემის საქმეს, რისი შედეგიცაა ქართულად ნათარგმნი აგიოგრაფიული ძეგლების ორთომეული „კიმენი“, რომლის 1916 წელს გამოცემულმა პირველმა ტომმა უკვე თვალნათლივ დაუმტკიცა ევროპელ მეცნიერებს ის თეზა,

რაც XX საუკუნის დასაწყისში ნ. მარმა რუსეთში და ა. ჰარნაკმა გერმანიაში განხორციელებული პუბლიკაციებით ამცნეს ბიზანტინისტთა საერთაშორისო წრებს: ძველი ქართული მწერლობა ინახავს ბიზანტიური ლიტერატურის უნიკალურ ძეგლებსო.

საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს ახალგაზრდა კორნელი კეკელიძის მეცნიერული შემართების ხასიათი და მეცნიერულ-პოლიტიკური მოღვაწეობის პრინციპები. 1907 წელს კიევში სამაგისტრო დისერტაციის დაცვისას ოპონენტების – კ. კეკელიძის ხელმძღვანელის პროფ. ა. დმიტრიევსკის და აკადემიის რექტორის ა. გლაგოლევის ერთადერთი შენიშვნა კ. კეკელიძის ნაშრომზე ქართველოფილოგიისთვის დამახასიათებელ ნაციონალისტური ინტერესების წარმოჩენას შეეხებოდა. რეცენზენტები თავაზობდნენ ახალგაზრდა მეცნიერს ნაშრომის ამ მიმართულებით ოდნავ კორექტირებას. კ. კეკელიძე არა თუ მიიღებს ამ შენიშვნას, არამედ წარმოთქვამს მხურვალე პატრიოტულ-მეცნიერულ სიტყვას. იგი მკაცრად გააკრიტიკებს სასულიერო აკადემიის ნიჰილისტურ დამოკიდებულებას ძველი ქართული კულტურისადმი და ხმამაღლა ამბობს: „ქართული ეკლესია აღმოცენდა ქრისტიანობის გარიჟრაჟზე. მან ჯერ კიდევ IV-V სს. შეიმუშავა თავისი საკუთარი სალიტერატურო ენა, რომლის საშუალებითაც დაიწყო ბერძნულ-ბიზანტიური საქრისტიანო ცივილიზაციის ათვისება. ეროვნული გენიის ძალით გარდაქმნა იგი ივერიზმის ცხადად გამოკვეთილი ნიშნების მქონე თავისებურ კულტურულ სისტემადა“.

ახალგაზრდა კორნელი კეკელიძე პირველივე ადმინისტრაციულ თანამდებობაზე (საეპარქიო სასწავლებლის პედაგოგიური ნაწილის გამგე) იწყებს პრინციპულ საქმიანობას ეპარქიულ სასწავლებელში ქართული დისციპლინების (ქართული ენა, ლიტერატურა, საქართველოს ისტორია) სწავლების

გასაძლიერებლად და ეგზარხოსის გვერდის ავლით ამის თაობაზე გაბედული მოხსენებითი ბარათით მიმართავს სინოდს, რითაც ეგზარხოსის რისხვას იმსახურებს.

კ. კეკელიძე, ისე როგორც სხვა ქართველი მეცნიერები და საზოგადო მოღვაწეები, დაბეჭდვით იცავდა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიას და მკაცრ პოლემიკას უმართავდა ამ იდეის მოწინააღმდეგე რუს შოვინისტებს. მისი შემართება ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ინტერესითაც იყო შთაგონებული. 1916 წელს გამოქვეყნებულ კ. კეკელიძის ერთ-ერთ საგაზეთო წერილში ასეთი ფრაზა იკითხება: „კიდევ ვინმე გაბედავს მეგრელების ქართველობა უარყოს?.. განა შესაძლოა აფხაზების ქართველებისაგან ჩამოშორება?“ (გაზეთი „საქართველო“, 1916, #70).

კორნელი კეკელიძე არის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მეცნიერული კურსის შემქმნელი და ქართული სიტყვიერი და წიგნიერი კულტურის საერთაშორისო მეცნიერულ წრეებში გამტანი. კორნელი კეკელიძის შექმნილი მეცნიერული პროდუქცია დღეს „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ ორტომეულში და „ეტიუდების“ 14 წიგნშია თავმოყრილი.

კ. კეკელიძის „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ ორტომეულმა მსოფლიო მეცნიერების თვალში ქართულ ლიტერატურას თავისი კუთვნილი ადგილი დაუმკვიდრა შუა საუკუნეების დიდ კულტურათა გვერდით. ამ ისტორიის კურსს რეცენზიებით გამოეხმაურნენ ევროპასა და ამერიკაში. იტალიაში 1955 წელს გამოქვეყნდა მისი გადამუშავებული გერმანული თარგმანი. ბელგიელი აღმოსავლეთმცოდნის პაულ პეტერსის განცხადებით, კორნელი კეკელიძის ათას ორას გვერდიანი ქართული ლიტერატურის ისტორია არის უტყუარი დასაბუთება საქართველოს მაღალი ინტელექტუალური ღირსებებისა.

კორნელი კეკელიძის ქართული ლიტერატურის ისტორია წარმოადგენს ერთსა და იმავე დროს აღნუსხვას, სისტემაში მოყვანასა და მეცნიერულ განზოგადებას ძველი ქართული ლიტერატურის ჩვენამდე მოღწეული და კ. კეკელიძის დროისათვის ცნობილი ყველა ძეგლისა და ამ ლიტერატურის შესახებ დაცული ყველა პირველწყაროსი. ნაშრომი, ერთი მხრივ, ენციკლოპედიური ხასიათისაა და ამასთან ერთად ლიტერატურული პროცესის წარმომჩენი და განმაზოგადებელი. ეს კურსი კორნელი კეკელიძემ დააფუძნა საქართველოს ისტორიის, ქართული ლიტერატურის და საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარების საკვანძო პრობლემების თეორიულ და მონოგრაფიულ დამუშავებაზე. ამ პრობლემათაგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია:

ქართული სასულიერო მწერლობის საწყისის და საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების საკითხი.

ქართული ლიტერატურის პერიოდიზაციის პრობლემა.

კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრების მშენებლობა საქართველოში.

ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიის ცალკეული ძეგლების გამოცემა, თარგმნა რუსულ ენაზე და მონოგრაფიული დამუშავება.

ათონის ლიტერატურული სკოლის ისტორიის, ლიტერატურული სპეციფიკის და უმთავრეს მოღვაწეთა ცხოვრებისა და შემოქმედების შესწავლა.

ქართული საისტორიო მწერლობის პრინციპული პრობლემების დამუშავება.

ძველი ქართული სასულიერო პოეზიის საკითხების შესწავლა: ლიტურგიკული და ჰიმნოგრაფიული ტერმინოლოგია, ძველი ქართული ლექსის სახეობები, ჰიმნოგრაფიული კრებულები, ქართველ ჰიმნოგრაფთა შემოქმედება.

ქართული საერო მწერლობის ფორმირება: კ. კეკელიძე მოხსნის ნ. მარის თეორიას ქართული საერო ლიტერატურის სპარსული ლიტერატურის გავლენით ფორმირების თაობაზე და ჩამოაყალიბებს ქართული საერო მწერლობის სასულიერო მწერლობასთან კავშირისა და მის წიაღში ჩამოყალიბების თეორიას. ამ ახალი ტიპის მწერლობის ფორმირების არსებით ფაქტორად მიიჩნევს XI-XII საუკუნეების საქართველოს სოციალურ, პოლიტიკურ და კულტურულ მდგომარეობას.

კლასიკური პერიოდის სახოტბო პოეზიის ტექსტოლოგიური საკითხების დამუშავება: კომენტარები აბეღუმესიანისა და თამაჩიანისა.

რუსთველის მსოფლმხედველობითი საკითხები: კ. კეკელიძე ერთ-ერთი პირველთაგანია, ვინც რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლევა ეროვნულ აზროვნებას, ქართულ ქრისტიანობას დაუკავშირა; ვეფხისტყაოსნის ბიბლიასთან მიმართების პასაჟები გამოავლინა.

აღორძინების ხანის ქართული საერო მწერლობის განვითარების ძირითადი პრობლემების კვლევა.

კორნელი კეკელიძის მეცნიერული შემოქმედების მნიშვნელობა სცდება ქართველოლოგიის ფარგლებს. დიდი მეცნიერი ქართულ ლიტერატურას არ იკვლევდა როგორც თავის თავში ჩაკეტილი ერთი ერის ლიტერატურულ საქმიანობას. იგი ქართველი ერის ლიტერატურულ აზროვნებას სამართლიანად უკავშირებდა შუა საუკუნეების მსოფლიო ლიტერატურულ პროცესებს, განიხილავდა ამ პერიოდის დიდ ლიტერატურებთან კონტაქტში და პირველ რიგში ბიზანტიურ მწერლობასთან მჭიდრო ურთიერთობაში. კ. კეკელიძე ქართულ სასულიერო მწერლობას მოიაზრებდა, როგორც დიდი ბიზანტიური ლიტერატურის ერთ უმნიშვნელოვანეს და ორიგინალურ შტოს. სწორედ ამიტომაც მის მეცნიერულ შემოქმედებაში უმ-

თავრესი ადგილი უჭირავს ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხებს. მეცნიერის სწორედ ამ მიმართულებით მოღვაწეობამ გამოაჩინა ძველი ქართული მწერლობის მსოფლიო მნიშვნელობა.

კორნელი კეკელიძე ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის პრობლემებზე მრავალი კუთხით მუშაობდა: იყო ქართულ ხელნაწერებში ბერძნულიდან თარგმნილი ძეგლების გამომავლინებელი, აღმომჩენი, ამ ძეგლების გამომცემელი და მკვლევარ-ფილოლოგი, რომელიც ადგენდა ბერძნულ ორიგინალთან მათ მიმართებას და ნათელს ხდიდა უძველესი ქართული თარგმანების მნიშვნელობას როგორც ქართული ლიტერატურის განვითარების პროცესისათვის, ისე თანამედროვე ბიზანტიკისათვის.

ამ დარგში მისი დიდი მეცნიერული შემოქმედების რამდენიმე მიმართულებას გამოვყოფ:

1. კ. კეკელიძემ შეისწავლა, გამოავლინა და აღნუსხა ბერძნული ენიდან ქართულად თარგმნილი ბიზანტიური ლიტერატურის მთელი მემკვიდრეობა. უნდა დასახელდეს მისი გამოკვლევა „უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში“, რომელიც 1930-32 წლებში ითარგმნა და გამოქვეყნდა გერმანულ ენაზე. ამავე ტიპისაა კ. კეკელიძის ფუნდამენტური გამოკვლევა „ქართული ნათარგმნი აგიოგრაფია“, რომელიც ნაწილების სახით გამოქვეყნდა – „კიმენური რედაქცია“ და „მეტაფრასული რედაქცია“. ამათგან პირველი ნაწილი 1955 წელს ითარგმნა გერმანულ ენაზე.

კ. კეკელიძემ ბერძნული ენიდან თარგმნილი ძველი ქართული ტექტების გამოცემით მტკიცე საფუძველი შეუქმნა მათ მეცნიერულ შესწავლას. ბევრი ძველი ქართული თარგმნილი თხზულება კ. კეკელიძის პუბლიკაციის წყალობით ბიზანტიკისათვის თავიდან დაიბადა. კ. კეკელიძის მრავალ-

რიცხოვან ნაშრომთა შორის ამ თვალსაზრისით ფასდაუდებელია მისი მონუმენტური ორტომეული „კიმენი“.

2. კ. კეკელიძე იკვლევს ქართულ წვლილს ბიზანტიურ მწერლობაში. იგი ასახულებს IV საუკუნის მისტიკოსი მწერლის ევაგრე პონტოელის ეროვნული წარმომავლობით ქართველობის თეორიას. იგი ასევე იკვლევს ქართულიდან ბერძნულად თარგმნილ და გადამუშავებულ თხზულებებს. საქმე ეხება ეფთვიმე ათონელის ბერძნულად თარგმნილ „აბუკურას“ და „ბალავარიანს“. კ. კეკელიძემ გამოავლინა და შეისწავლა ეფთვიმე ათონელის მიერ ბერძნულ ენაზე დაწერილი თხზულებები.

3. კ. კეკელიძის ნაშრომებმა მედიევისტკაში ის აზრი დაამკვიდრა, რომ დღეისათვის ბიზანტიური ძეგლების ფილოლოგიური კვლევა, კერძოდ ძველი ბერძნული სასულიერო მწერლობის ძეგლების სერიოზული მეცნიერული დამუშავება, შეუძლებელია ძველი ქართული მწერლობის გათვალისწინების გარეშე. ბიზანტიური ლიტერატურის სრული მოცულობით შესწავლა, თითოეული თხზულების თავდაპირველი სახის ძიება, შემდგომ ჩამოყალიბებული რედაქციების კვლევა ბიზანტიური ფილოლოგიის უმნიშვნელოვანესი ამოცანაა. სწორედ ამ კუთხით შეუძლია ძველ ქართულ ლიტერატურას ბიზანტიური ფილოლოგიისათვის განუზომელი სამსახურის გაწევა და ამ მიმართულებით მისი გამოკვლევების მნიშვნელობა ძალზე დიდია:

კ. კეკელიძემ გამოავლინა ქართული თარგმანები, რომელთა ბერძნული დედნები დაკარგულია: VI საუკუნის იერუსალიმის ლიტურგიკული ტიპიკონი, ქართულად „იერუსალიმის განჩინება“; „თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ“, რომელიც ძველი ქართული ხელნაწერით სმირნის ეპისკოპოს მიტროფანეს მიეწერება და რომლის ატრიბუციის დადგენაზე კ. კეკელიძის

მონაფეთა მონაფეები დღესაც მუშაობენ; ევსტრატი ნიკიელის ანტიკათოლიკური თხზულება; ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი „დღესასწაულთათვის“, რომელიც იმპერატორ იუსტინიანე დიდს მიენერება; კანონიკური ტრაქტატი კართაგენის საეკლესიო კრებისა და სხვა მრავალი. ამ თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვანია კიმენური (ანუ თავდაპირველი რედაქციით, მოკლედ და ლიტონად აღწერილი) აგიოგრაფიული თხზულება, კორნელი კეკელიძის მიერ ორ ტომად გამოცემული (1916 და 1946 წწ.). კ. კეკელიძემ აღმოაჩინა ქართულ თარგმანებში შემონახული და ბერძნულ ენაზე დაკარგულად მიჩნეული მეტაფრასული რედაქციის საკითხავების მთლიანი კორპუსი: შვიდი თვის – თებერვალი-აგვისტოს მეტაფრასული მასალა, რომელიც იოანე ქსიფილინოსს გაუმეტაფრასებია.

კ. კეკელიძეს ძველ ქართულ თარგმნილ თხზულებებში გამოვლენილი ჰყავს ისეთი ბიზანტიელი მწერლები, რომელთა ხსენება, მისივე მითითებით, არ ჩანდა ბიზანტიურ წყაროებში: (მისტიკოსი მწერლები: პიმენი, საჰაკი, სტეფანე მძოვარი; ჰომილეთიკოსები: ტიმოთე იერუსალიმელი, პეტრე იერუსალიმელი, ივლიანე ტაბიელი, თეოდულე და ალექსანდრე კვიპრელი...).

კ. კეკელიძის მიერ დასახულ გზას გაჰყვნენ ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობების მკვლევარნი, როგორც საქართველოში, ასევე საზღვარგარეთ. მათგან საგანგებოდ უნდა დასახელდნენ მიხეილ თარხნიშვილი, ჟერარ გარიტი, მიშელ ვან ესბროკი.... კ. კეკელიძის მიერ გამოვლენილი ფაქტები დაბუსტდა, გაღრმავდა და გაფართოვდა.

კ. კეკელიძემ გამოავლინა, რომ ბიზანტიური მწერლობის ძველი ქართული თარგმანები ყველა შემთხვევაში უაღრესად მნიშვნელოვანია მედიევისტისათვის, რამდენადაც ქართული ვერსია თარგმანის შესრულების დროის მიხედვით ხში-

რად უფრო ძველია, ვიდრე ამ თხზულების დღემდე შემონახული ბერძნული ხელნაწერები; ზოგ შემთხვევაში კი ქართულად დაცულია ბიზანტიური თხზულების თავისებური რედაქცია. ამ დებულების მტკიცებად მინდა დავასახელო კ. კეკელიძის ხელმძღვანელობით ჩემ მიერ ჩატარებული კვლევა ბასილი დიდის „ასკეტიკონის“ ქართულ რედაქციებზე. შუასაუკუნეების წყაროებში ამ თხზულების დღემდე შემორჩენილ ათობით რეცენზიათა (რედაქციულ ჯგუფთა) და ასობით ხელნაწერთა დამუშავებით ბიზანტინოლოგიაში არის ცდა გამოვლინდეს სავარაუდო შედგენილობა ამ კრებულის იმ სახისა, წმ ბასილის ხელიდან რომ უნდა გამოსულიყო. სავარაუდო ვარიანტი დაეყრდნო ოთხ წყაროს – IV საუკუნის სირიულ თარგმანს, VI საუკუნის ლათინურ თარგმანს, IX საუკუნის ერთ ბერძნულ ხელნაწერს და X საუკუნის ერთ ქართულ ხელნაწერს. მიჩნეულია, რომ ყველაზე სრული და სანდო ქართულ ხელნაწერში დაცული ვარიანტია.

ამიტომაც დღევანდელი ევროპული ფილოლოგიური მეცნიერების ყურადღების ცენტრში ძველი ქართული თარგმანები, ქრისტიანული მწერლობის სხვა აღმოსავლური ენების ძეგლებთან ერთად. ბელგიაში ქ. ლუვენში დაარსებულ აღმოსავლური ქრისტიანული მწერლობის ცნობილ კორპუსში უკვე XX საუკუნის 50-იანი წლებიდან ქართული ქრისტიანული მწერლობის სერიაა დაარსებული, რომელშიც თანამედროვე ფილოლოგიური მეცნიერების აპარატურით ბევრი ძველი ქართული ტექსტია გამოქვეყნებული პარალელური ლათინური ან ფრანგული თარგმანითურთ. ყველაფერი ეს ნ. მარისა და კ. კეკელიძის მიერ დაწყებული საქმის დიდი გაგრძელება და გამარჯვებაა.

ბიზანტიური ფილოლოგიისათვის ძალზე მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ის ცნობები, რომლებიც ბიზანტიური აგიოგრაფიის

მეტაფრასული მიმართულების თეორიისა და ისტორიის უმთავრეს საკითხებს შეხებოდა და რომლებიც კ. კეკელიძემ აღმოაჩინა ქართულ წყაროებში, შეისწავლა და მისაწვდომი გახადა მეცნიერებისათვის: ესაა ეფრემ მცირის ტრაქტატი X საუკუნის დიდი ბიზანტიელი მწერლის სვიმეონ ლოლოთეტის მოღვაწეობაზე და XIII საუკუნეში ბერძნული ენიდან ქართულად თარგმნილი დოკუმენტი სვიმეონ ლოლოთეტის მუშაობის გამგრძელებლის იოანე ქსიფილინოსის მოღვაწეობაზე.

დაბეჭდვით შეიძლება ითქვას, რომ კ. კეკელიძის მიერ დასმული და შესწავლილი საკითხების მნიშვნელობა გასცდა ძველი ქართული ლიტერატურის და ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობების სფეროებს და დღეისათვის თითქმის შეუძლებელია ბიზანტიური ლიტერატურის ამ რიგის პრობლემებზე სერიოზული მეცნიერული მუშაობა, თუ არ იქნა გათვალისწინებული ის მასალა ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობებისა, რაც დაამუშავეს კორნელი კეკელიძემ და მისი გაგრძელებისა და დაზუსტების მიმართულებით მისმა მოწაფეებმა და მოწაფეთა მოწაფეებმა.

კ. კეკელიძის აღზრდილ ქართველოლოგთა თაობამ დაადასტურა და დააზუსტა დიდი მასწავლებლის ბევრი ვარაუდი. მეცნიერი დარწმუნებული იყო, რომ შუა საუკუნეებში ადგილი უნდა ჰქონოდა ლათინურ-ქართულ ლიტერატურულ ურთიერთობას. მაგრამ ამბობდა, რომ ამის დამადასტურებელი ფაქტები არ ჩანდა. პატივი მქონდა, წინა საუკუნის ევროპელ ბიზანტინისტთა ნაკლებად ცნობილი შრომების შესწავლით მიმეგნო, რომ უკვე XIII საუკუნეშია თარგმნილი როგორც ბერძნულ, ასევე ლათინურ ენაზე ქართული აგიოგრაფული თხზულების – „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების“ ერთი მოზრდილი მონაკვეთი, რომელიც ბერძენ-რომაელთა სხიზმის საკითხს ეხება. ეს თარგმანი იკითხება უაღრესად პრესტიჟული

კრებულის „რწმენის საუნჯის“ XIII-XIVსს. მიჯნის სამ ლათინურ ხელნაწერში. ესაა შუასაუკუნეებში ქართულ-ლათინური ლიტერატურული კონტაქტის ერთადერთი დღემდე გამოვლენილი შემთხვევა.

ძველი ქართული მწერლობის ნიმუშების გამოვლენა, მათი რაობის გარკვევა არის პატრონობა არა მხოლოდ ძველი ქართული სულიერი კულტურის, არამედ საზოგადოდ ქართული მეობისა; ესაა ქართველი ერის დიდი ქრისტიანული კულტურის და ინტელექტის წარმოჩენა და მისი ევროპული ცივილიზაციის პროცესში კუთვნილი ადგილის დადასტურება. ეს დიდი კულტურა და ინტელექტი ქართველი ხალხის საუკუნოვანმა ძნელბედობამ და მძიმე ისტორიულმა წარსულმა ცივილიზებული მსოფლიოს თვალსაწიერს მოაშორა, საუკუნოვან ბურუსში ჩამალა, მოვლენათა ქაოტურ წრიალში ჩაანა და თვით მშობელი ერის ინტერესსა და მეხსიერებას მოსწყვიტა. ამიტომ სჭირდება მას გამოძიება, აღმოჩენა, გამოვლენა და გამობრწყინება. უფრო მეტიც, დამტკიცება, რომ იგი შენია, ქართული სულის, ქართული ინტელექტის შობილია.

აქ მინდა გავიხსენო კორნელი კეკელიძის ერთი უკანასკნელი პურობა მის თითქმის ყველა მოწაფესთან ერთად. მოძღვარმა დიდი წინასწარმეტყველური ანდერძი დაგვიტოვა: ქართველოლოგიური კვლევის უმთავრესი ცენტრი ყოველთვის საქართველოში უნდა იყოსო. დღეს ჩვენი ყველაზე დიდი სატკივარი სწორედ ისაა, რომ ამ ანდერძის შესრულება გვიჭირს. ქართველოლოგიის არსებით პრობლემებზე საზღვარგარეთის სამეცნიერო წრეებში საუბრობენ თანაც ზერელედ, ზოგჯერ ქართული მეცნიერების უგულვებელყოფით. ორიოდ მაგალითი:

იმის დასადასტურებლად, რომ ქართული მწერლობის არსებობის შესახებ საზღვარგარეთშიც უკვე VI საუკუნის დასაწყ-

ისში იციან, კორნელი კეკელიძე იმონებს პალესტინაში საბანკინდის სამონასტრო კომპლექსის დამაარსებლის წმ. საბას ანდერძს, რომელიც 532 წელსაა დაწერილი და რომელშიც იკითხება, რომ იბერიელებსა და ასურელებს უფლება აქვთ წაიკითხონ სამოციქულო და სახარება თავიანთ ენაზე. ამ საუკუნის დასაწყისში (2005 წ.) გერმანელმა არმენისტმა ვენერ საიტმა კავკასიური დამწერლობების შესახებ წაკითხულ მოხსენებაში და შემდეგ ამ კონფერენციის მასალების მისივე რედაქციით გამოცემულ კრებულში (ვენა, 2011 წ.) ყოველგვარი სერიოზული არგუმენტის გარეშე გააჟღერა ჰიპოთეტური შესაძლებლობა იმისა, რომ საბას ანდერძის თავდაპირველ ვერსიაში ამ ადგილას იბერიელების ნაცვლად (ან მათ გვერდით) არმენები იქნებოდნენ დასახლებულნი.

XI საუკუნის დასაწყისიდანვე ბიზანტიურ მწერლობაში ათონის სამონასტრო კორპორაციიდან ერთბაშად გავრცელდა აგიოგრაფიული და პოლემიკურ-დოგმატიკური თხზულება – „სულისმარგებელი ისტორია ვარლაამისა და იოასაფისა“, რომელიც დიდი ქართველი მოძღვარის წმინდა ეფთვიმე მთაწმინდელის მიერ ქართული „სიბრძნე ბალავარისას“ ბერძნულად თარგმნითა და ეგზეგეტიკური მიმართულების სტილზე გადაამუშავებით იყო შექმნილი. თხზულება იმავე საუკუნეში ორგზის ითარგმნა ლათინურად და ბერძნულსა და ლათინურის გზით XIII-XV საუკუნეებში მთელი ევროპის, როგორც აღმოსავლეთის, ასევე დასავლეთის, ყველაზე პოპულარულ სამოქალაქო თხზულებად იქცა. თხზულების ლათინური თარგმანი XV საუკუნეში დაიბეჭდა და მას ბერძნული და ლათინური ხელნაწერების მრავალგვარიანტული თავსართებიდან ავტორად წმინდა იოანე დამასკელის სახელი გადაჰყვა. ქართველ ბერ-მონაზვნებს ათონის მთაზე ადრევე უგრძვნიათ, რომ ეფთვიმეს დიდ ღვაწლს წუთისოფლის სიბოროტე წარხოცვას

უქადდა და ამის წანააღსადგომად ძალისხმევა არ დაუშურებიათ: ერთი ბერძნული ხელნაწერის თავსართში ეფთვიმეს, როგორც მთარგმნელის სახელი დაუფიქსირებიათ, თხზულება ბერძნულიდან ლათინურად სათარგმნელად გაუგზავნიათ და ლათინელი მთარგმნელისათვის ეფთვიმეს ღვანლზეც უცნობებიათ. წმ. გიორგი მთაწმინდელს ეფთვიმეს ცხოვრების აღწერისას საზგასმით დაუფიქსირებია: „ბალავარი, აბუკურა და სხუანი რაოდენნიმე წერილნი ქართულიდან ბერძნულად თარგმნაო“. მაგრამ დიდი იოანე დამასკელის სახელის ჩრდილმა საუკუნოვანად დაბინდა წმ. ეფთვიმეს სახელი.

„ვარლაამ და იოსაფის“ ავტორობა ევროპული ბიზანტინისტიკისათვის ერთი უმთავრესი პრობლემა იყო მთელი XX საუკუნის მანძილზე. თვალსაზრისს თვალსაზრისი ცვლიდა, არგუმენტებს – არგუმენტები. დაუფარავი სიამაყით მინდა განვაცხადო, რომ ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობების მიმართულებით ჩემი კვლევების საუკეთესო ნაწილად მიმაჩნია, ბატონი კორნელის კვალდაკვალ, ეფთვიმეს ავტორობის სამტკიცებლად ჩემ მიერ ჩამოყალიბებული ახალი არგუმენტების გამოქვეყნება როგორც საქართველოში, ისე ევროპაში ინგლისურ ენაზე და წარდგენა ბიზანტინისტთა მსოფლიო კონგრესებზე.

ჩვენი საუკუნის პირველი ათწლეულის შუა წლებამდე გერმანელ ბიზანტინისტთა ცნობილი სკოლა დაბეჭითებით იცავდა სკოლის დამფუძნებლის, დიდი ბიზანტინისტის ფრანც დიოლგერის და ამ უკანასკნელის ასევე დიდი მიმდევრის ჰანს ბეკის თვალსაზრისს იოანე დამასკელის ავტორობის თაობაზე. ამ სკოლამ, თაობების მონაცვლეობით, უმნიშვნელოვანესი წვლილი შეიტანა ამ თხზულების ყველა ბერძნული ხელნაწერის შესწავლაში. ბიზანტინისტთა ამავე სკოლამ XXI საუკუნის პირველი ათეულის შუა წლებში დაბეჭითებით გა-

ნაცხადა, რომ თხზულება ნამდვილად ქართულიდანაა თარგმნილი წმ. ეფთვიმე ათონელის მიერ. იმავე პოზიციას დღეს მხარს უჭერენ და ასაბუთებენ იტალიელი, ამერიკელი, პორტუგალიელი ბიზანტინისტები. საზგასმით მინდა აღვნიშნო, რომ ევროპელ მეცნიერთა მიერ მოხმობილი ყველა უმთავრესი საბუთი იმეორებს ან განავრცობს წმ. ეფთვიმეს ავტორობის სამტკიცებლად ჩამოყალიბებულ იმ ახალ არგუმენტებს, რომლებზედაც ზემოთ მოგახსენებდით; მაგრამ იმეორებს მათ წარმომავლობაზე უშუალო მითითების გარეშე. ეს არაა მხოლოდ ჩემი სატკივარი: ქართული მეცნიერების ხმა არ უნდა იკარგებოდეს მედივისტთა დიდ უდაბნოში.

ზემოთ ნახსენებ უკანასკნელ პურობაზე ბატონ კორნელის ანდერძის მსგავსი სიტყვა სხვა რჩევასაც გვიბარებდა: თქვენი საგანი, თქვენი მეცნიერული საქმიანობა უნდა გიყვარდეთო; გაუფრთხილდით მის ღირსებას და მეცნიერული ჭეშმარიტება განარიდეთ ეპიზოდური კონიექტურისა და ყალბი პატრიოტიზმისაგანო. ბატონი კორნელის უფრო ადრინდელი მოწაფეებისგან გამიგონია: გვეუბნებოდა, მეცნიერება ქალივით უნდა გიყვარდეთო. ეს მცნება ხორცშესხმული იყო თავად ბატონი კორნელის ცხოვრებასა და მეცნიერულ მოღვაწეობაში. იგი ქართული სიტყვიერი კულტურის კვლევას უკანასკნელ დღეებამდე სატრფოსავით ელოლიავებოდა. მის არქივში ერთი წერილია, რომელსაც ახლობელს წერს თავისი უერთგულესი მეუღლის მინადორა კასრაძის გარდაცვალების შემდგომ: დავრჩი სრულიად უიმედოდ, ახლა ჩემი ერთ-ერთი ნუგეში ეს წიგნები და რვეულებიაო.

ბატონი კორნელი მხოლოდ მეცნიერების სიყვარულს და მეცნიერებაში ჭეშმარიტებასა და პუნქტუალობას არ გვასწავლიდა; იგი მეცნიერულ ცვლაზე მზრუნველის მაგალითსაც გვიჩვენებდა. იმის სათქმელად, თუ როგორი კორექტული და

მომთმენი იყო იგი სტუდენტთან, როგორი პრინციპული და თან ერთგული მოწაფეთა მიმართ, ჩემი ორიოდ მოგონება მინდა ვრცლად გადმოვცე.

ძველი ქართული მწერლობის საკითხებით სტუდენტობის პირველ კურსზევე დავინტერესდი. საგანს მაშინ დოცენტი ტრიფონ რუხაძე გვიკითხავდა. თავისი სამეცნიერო პრობლემატიკით ძალზე გატაცებული და ენერგიული პიროვნება იყო. სასწავლო წლის დასასრულისთვის საკურსო თემად ქართული ლიტერატურის დასაწყისის პრობლემა ავირჩიე. გარდა მითითებული ლიტერატურისა, საგულდაგულოდ გავეცანი ცნობილი მკვლევარის და ამ საკითხზე ბატონი კორნელის საწინააღმდეგო თვალსაზრისის მქონე მეცნიერის პავლე ინგოროყვას ნაშრომებს. ბატონმა ტრიფონმა გადაწყვიტა, რომ დაწერილი ნაშრომი სტუდენტთა სამეცნიერო კონფერენციაზე წამეკითხა. მაგრამ მითხრა, თავდაპირველად ბატონ კორნელის უნდა წავაკითხოო. მე პრინციპულად ვიუარე; ვუთხარი, ნაშრომში ბატონი კორნელის საპირისპირო თვალსაზრისის მტკიცებაა და ხანდაზმული მეცნიერი შეწუხდება-მეთქი. მაინც წაუღო ბატონ კორნელის. მახსოვს, რამდენიმე დღის შემდეგ ლექციიდან გამომიყვანეს, ბატონი კორნელი მოვიდაო. კათედრაზე მაგიდასთან განმარტოებით იჯდა, წინ ჩემი რვეული გადაფურცლული ედო და მთელი აბზაცები წითელი ფანქრით იყო გადაშლილი. მითხრა, აქ ციტირებული ტექსტები არაა ქართული ლიტერატურის ნიმუშები; სომხური საისტორიო თხზულებებიდანაა ამოღებული, სადაც მხოლოდ ის წერია, ამას ქართლში მღერიაწო. გადაშლილი ადგილები ამოიღე და კონფერენციაზე წაიკითხეო. მე სტუდენტური პირდაპირობით და მოურიდებლობით (დავარქვათ თავისი სახელი: ერთგვარი „თავხედობით“) ვუთხარი – ეს მონაკვეთები თუ ამოვიღე, მხოლოდ ის დარჩება, რაც თქვენს წიგნებში წერია და

მასში ახალი აღარაფერი იქნება-მეთქი. დაფიქრდა, თეთრ წვერზე ხელი ჩამოისვა და წყნარად მითხრა, მე გირჩევ, რომ მაინც წაიკითხოო. მე არ მახსოვს, ის მოხსენება წავიკითხეთ თუ არა სტუდენტთა კონფერენციაზე, მაგრამ ბატონი კორნელის შენიშვნა რომ სავსებით სწორი იყო, ამაში სტუდენტობის პერიოდშივე უკვე დარწმუნებული ვიყავი.

კიდევ ერთ ეპიზოდს გავიხსენებ. საკანდიდატო დისერტაციის თემად, ხელმძღვანელის – ბატონი კორნელის რჩევით „ბასილი დიდის ასკეტიკონის ქართული რედაქციებიო შევარჩიეთ. მთელი წელი ზაფხულის ჩათვლით სამუშაო დღის ბოლომდე ხელნაწერთა ინსტიტუტში ტექსტებს ვიწერდი. საღამოობით უნივერსიტეტის პირველ კორპუსში მეცნიერ-მუშაკთა დარბაზში ვმუშაობდი. ძალიან გამიტაცა ბასილი დიდის ბიოგრაფიის წყაროებმა, ქართულ ხელნაწერებშიც ბევრი მასალა იყო ამ მიმართულებით. მაგრამ ბასილის კაპადოკიელობაზე და კაპადოკიელების მეგრულ-ქანური და, საერთოდ, ქართველური მოდგმის მოსახლეობასთან კავშირზე ბატონ კორნელისთან ლაპარაკს ვერ ვბედავდი. ვიცოდი მისი მკაცრი დამოკიდებულება მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში ეროვნული შემართების გამოვლენისადმი. არადა ხელნაწერებში ჩემ მიერ შენიშნული ფაქტები მოსვენებას არ მაძლევდა. მეორე წლის ასპირანტი ვიყავი, საახალწლოდ მშობლებთან წავედი, ბატონ კორნელის დავეთხოვე და ყოველგვარი კომენტარის გარეშე ჩემი ახლად დაწერილი სტატია დავუტოვე – „ბასილი დიდის სადაურობის შესახებო. გურიიდან ორი კვირის შემდეგ დავბრუნდი. კათედრაზე მეძებდნენ: ბატონი კორნელი იბარებსო. საღამო ჟამს (ბატონი კორნელი ნაშუადღევს ისვენებდა და მუშაობას საღამოს 8 საათზე იწყებდა) ბატონი კორნელის კარს მივაღექი. მის მაგიდაზე ყველა ის წიგნი იყო გადაშლილი, რომლებსაც მე ამ საკითხზე მუშაობისას ვიყენებ-

დი და ჩემს სახელზე სამკითხველო დარბაზში იყო გადანახული. ბატონი კორნელი შეკითხვას შეკითხვაზე მისვამდა. ბოლოს კამათი დამიწყო ბერძნული სიტყვის *ქსენოსის* მნიშვნელობაზე. მითხრა: *ქსენოსი* სტუმარს ნიშნავს და შენ უცხოელად რატომ თარგმნიო. (ახალგაზრდა ბასილს ათენის უმაღლეს სკოლაში სხვა სტუდენტები „ქსენოსს“ და ახალმოსულს უწოდებდნენ). მე ვუმტკიცებდი: *ქსენოსი* სტუმარსაც ნიშნავს და უცხოელსაც. ამ კონტექსტში, რომ უცხოელობას მიუთითებს, იმით ჩანს, რომ მისი ახალმოსულობა იქვე ცალკეა აღნიშნული მეთქი. „უცხოისა და ახლადმოსულისაო – ასე თარგმნიან ამ სიტყვებს ეფთვიმე ათონელიც და ეფრემ მცირეც. ამიტომაა იგი ლათინურადაც, ფრანგულადაც და რუსულადაც უცხოელად თარგმნილი-მეთქი. სწორედ ამ დროს ბატონ კორნელის მოულოდნელად ესტუმრა ბატონი სიმონ ყაუხჩიშვილი. მისი შვილიშვილის გია გელაშვილის ავტორეფერატი მოუტანა. აი, მოვიდა ამ საქმის მცოდნეო, – თქვა ბატონმა კორნელიმ და ბატონ სიმონს მიმართა: რას ნიშნავს სიტყვა *ქსენოსიო*. ბატონმა სიმონმა უპასუხა: თუ ბიზანტიური პერიოდის ძეგლშია, უპირატესად უცხოელს ნიშნავს, ხოლო თუ კლასიკური პერიოდის ძეგლში, უპირატესად სტუმარსო. ბატონ კორნელის აღარ აუხსნია, რატომ ეკითხებოდა, მისი ამბავი მოიკითხა. ბატონი სიმონი მალე წავიდა. მაშინ ბატონმა კორნელიმ მითხრა: მე მიხდოდა გამეგო, რამდენად შეგიძლია შენ ამ დიდი თვალსაზრისის დაცვა. როცა ეს სტატია გამოქვეყნდება, მას მოკამათეები გამოუჩნდება, მე კი ცოცხალი აღარ ვიქნებიო. სტატიას ხელი მოაწერა და დასაბეჭდად ვიზა მისცა აკადემიის ჟურნალ „მოამბეში“. ჩემთან საუბარი გააგრძელა: როცა მე სასულიერო სემინარიაში ვმუშაობდი, ჩვენ, კოლეგები, ხშირად ვლაპარაკობდით, რომ ძველი კაპადოკიელები ქართველების მონათესავეები უნდა ყოფილიყვნენ. შემდეგ

რამდენიმე ფაქტი მითხრა, რომლებიც, მისი აზრით, ბასილი დიდს ქართულ სამყაროსთან აახლოვებდა. ეს აზრები მე ბატონი კორნელის სახელით ჩემს სტატიას ბოლოში დავურთე.

ეს სტატია 1962 წლის ბოლოს გამოქვეყნდა. ბატონი კორნელი ცოცხალი აღარ იყო. იგი 7 ივნისს დილით გარდაიცვალა. დაკრძალვის წინა ღამით უნივერსიტეტში გადმოვასვენეთ. მაშინდელი კლუბის დარბაზში დავასვენეთ და მისმა სამმა ასპირანტმა (გრივერ ფარულავა, პარუირ მურადიანი, ელგუჯა ხინთიბიძე) ღამე გავუთიეთ. მთელი ღამე მონაცვლეობით ფსალმუნს ვკითხულობდით.

ბატონი კორნელი უნივერსიტეტის ეზოში 12 ივნისს დაკრძალეს. ეს იყო უნივერსიტეტის დიდ მესვეურთა მესამე საფლავი, პეტრე მელიქიშვილისა და ივანე ჯავახიშვილის შემდეგ, რომელიც ამ ეზოში გაითხარა. გასამდა – პანთეონი დაარსდა. ჩვენ ყველას, ამ უნივერსიტეტის აღზრდილებს გვმართებს წმინდად დავიცვათ ეს პანთეონი და კიდევ ამის უწინარეს გვმართებს, ჩვენი უნივერსიტეტი პანთეონად არ ვაქციოთ. მას შევუნარჩუნოთ ის სიმალლე და მეცნიერული სახელი, რომელზედაც აიყვანეს ივანე ჯავახიშვილმა, პეტრე მელიქიშვილმა, კორნელი კეკელიძემ, შალვა ნუცუბიძემ, აკაკი შანიძემ, ივანე ბერიტაშვილმა, დიმიტრი უზნაძემ, გიორგი ჩუბინაშვილმა, გიორგი ახვლედიანმა, გიორგი წერეთელმა.

გამოცემაზე მუშაობდნენ ნათია დვალი და მარიამ ებრალიძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა

თბილისი, 2021

დაიბეჭდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
გამომცემლობის სტამბაში

0179 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14
14, Ilia Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0179
Tel 995(32) 225 04 84, 6284/6279
<https://www.tsu.ge/ka/publishing-house>

