

**The international scientific peer
reviewed journal**

**საერთაშორისო სამეცნიერო
რეცენზირებადი ჟურნალი**

GULANI

გულანი

Akhaltsikhe ახალციხე

2019

Samtskhe-Javakheti State University

22

GULANI

Linguistics, Literature Studies, History and Education

Editor:

Maka Kachkachishvili –Beridze, Samtskhe-Javakheti State University, Georgia

Editor Council:

Linguistics:

Inga Rhtidze (**Editor**) Samtskhe-Javakheti State University, Georgia

Jerard Gavanakhi, Limerikis Technological Institute, Ireland

Klodin Blokhi, Freeburg University, Switzerland

Karmen Alen Garabato, Montphel Paul Valer University, France

Literary Studies

Nestan Sulava (**Editor**) Samtskhe-Javakheti State University, Georgia

Cornelia Horn, The Martin Luther University of Halle-Wittenberg, German

Natalia Sokolovskaia, Literary scholar, writer, Russia

Onomastics

Merab Beridze (**Editor**) Samtskhe-Javakheti State University, Georgia

Mustafa Shenel, Kafkas University, Georgia

Paata Tskhadaia, Tbilisi State University, Georgia

Igor Kekelia, Georgia

Education

Irma Kurdadze (**Editor**) Samtskhe-Javakheti State University, Georgia

Zakaria Furtskhvanidze, Franfurt Goethe University, German

Ronda Sopher, Gorgon Education Academy Collage, Israel

Anzor Barkalaia, Tartu University, Estonia

გულანი

ენათმეცნიერება, ლიტერატურათმცოდნეობა, ისტორია, განათლება

მთავარი რედაქტორი:

მაკა კაჭკაჭიშვილი-ბერიძე, სამცხე-ჯავახეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო

სარედაქციო საბჭო:

ენათმეცნიერება

ინგა ლუტიძე (რედაქტორი), სამცხე-ჯავახეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო

ჯერარდ გავანაძი, ლიმერიკის ტექნოლოგიების ინსტიტუტი, ირლანდია
კლოდინ ბლახი, ფრიბურგის უნივერსიტეტი, შვეიცარია
კარმენ ალენ გარაბაძე, მონტფელერის პაულ ვალერის უნივერსიტეტი, საფრანგეთი

ლიტერატურათმცოდნეობა

ნესტან სულავა (რედაქტორი), სამცხე-ჯავახეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო

კორნელია ჰორნი, ჰალე-ვიტენბერგის მარტინ-ლუთერის უნივერსიტეტი, გერმანია

ნატალია სოკოლოვსკაია, ლიტერატურათმცოდნე, მწერალი, რუსეთი
ონომასტიკა

მერაბ ბერიძე (რედაქტორი), სამცხე-ჯავახეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო

მუსტაფა შენელი, კაკასიის უნივერსიტეტი, თურქეთი
პაატა ცხადაია, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო
იგორ კეკელია, საქართველო

განათლება

ირმა ქურდაძე (რედაქტორი), სამცხე-ჯავახეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო

ზაქარია ფურცხვანიძე, ფრანკფურტის გოეთეს უნივერსიტეტი, გერმანია
რონდა სოფერი, გორდონის განათლების აკადემიის კოლეჯი, ისრაელი
ანზორ ბარკალაია, ტარტუს უნივერსიტეტი, ესტონეთი

УДК (უაკ) 81+82+93/94+37
UDC გ 936

ინგლისური ტექსტის რედაქტორები **გულნარა ჯანოვა და**
დიანა მიქელაძე

მდივანი: **მანანა იოსელიანი**

რედაქციის მისამართი: ახალციხე, რუსთაველის ქ. №106

სამცხე-ჯავახეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა

საგამომცემლო ჯგუფი: **ლარისა გურგენიძე**
ლია ზედგინიძე

© სამცხე-ჯავახეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2019
ISSN 1987-6157

ქრისტიანთა და მაჰმადიანთა სამართო გვარები
ასპინძის მუნიციპალიტეტში (XIX-XX სს.)

მოკლე შინაარსი

ნაშრომში განვიხილავთ ქრისტიან და მაჰმადიან ქართველთა საერთო გვარებს, რომლებიც ასპინძის მუნიციპალიტეტში დღესაც დასტურდება (გარდა **დევრიშოვებისა**, რომელთაც ამ საუკუნეში გადაიკეთეს გვარი პაპის სახელის მიხედვით და **თევდორაშვილად** „დაეწერნენ“). ესენია: **ბერიძე, გვირჯიშვილი, ზაზაძე, ლეკიშვილი, მელიქიძე, ნადირაძე, წითლანაძე და ჯვარიძე.**

საკვანძო სიტყვები: ანთროპონიმი, გვარსახელი, განაყოფი, მამისახელი, პირსახელი, შტოგვარი.

Natela Melikidze

**THE SURNAMES COMMON FOR CHRISTIAN AND
MOHAMEDIANS MESKHETIANS**

Abstract

The historical environment conditioned cohabitation of the people bearing the same surnames but confessing the different religions. The difference was in the fact that Christians continued living under their usual surnames and as for Mohamedians became bearers of particle “oghli-oghlu”. The policy of Turkey did not imply keeping old historical rules and traditions of the occupied people, neither keeping their old inherited surnames. Turks themselves did not have surnames, but only names till the 30-ies of the XX century. Part of the mahmadian meskhs kept for themselves their origin and never forgot about it but another part denied their Georgian roots.

Besides to the statistical papers and historical researches, the so called “folk historiography” also kept some information about the so called “ex-Georgians”; people knew that once all meskhetians – Christians and Muslims – were Georgians by nationality and were Christians. From fN. Vachnadze’ book we learn

that the inhabitants of Khertvisi confirmed that Christian or Mahmadian, all were Meskhetians taking their roots, their surnames from the same ancestors. Many people remembered the historical events after which the part of Meskhetians became Muslims and lost their Georgian surnames. The names of divided people still are remembered in Aspindza municipality villages: **iaGmurieni, yadieni, yukieni, bozvieni,(bozo), molieni (<mola), reSidieni, yianurieni - iaghmurieni, chadieni, chukieni, bozvieni,(bozo), molieni (<mola), reshidieni, chianurieni** – these names remained alive due to the toponyms – **reSidienT Kana** – “ **field of Reshidieni** and others.

The surnames which Christian and Mahmadian Georgians have in common are evidenced in our time as well in Aspindza municipality (with exception of **Devrishovs**, who changed their surname in this century taking the name of Pope as their surname became **Tevdorashvili**). These surnames are: **Beridze, Gvirdgishvili, Zazadze, Lekishvili, Meliqidze, Nadiradze, Tsitlanadze and Djvaridze.**

Key Words: antroponomy, last name, patronymic, name, branch surname.

შესავალი: ისტორიულმა ვითარებამ ასპინძის მუნიციპალიტეტში ერთი და იმავე გვარის, მაგრამ სხვადასხვა სარწმუნოების ადამიანთა თანაცხოვრება განაპირობა, იმ განსხვავებით, რომ ქრისტიანები კვლავაც თავიანთი ისტორიული გვარის გამგრძელებლებად რჩებოდნენ, სარწმუნოებაშეცვლილნი კი ოდღებად „ინათლებოდნენ“. თურქული პოლიტიკა არ ითვალისწინებდა დაპყრობილთა მემკვიდრეობითი სახელების ხელშეუხებლობას, თავად ხომ XX საუკუნის 30-იან წლებამდე მხოლოდ სახელები ჰქონდათ. მესხ გამაჰმადიანებულთა ნაწილი თუ გულში იმარხავდა „ვისი გორისა იყო“, ნაწილი ქართულ წარმომავლობაზე უარს აცხადებდა.

სტატისტიკური დავთრებისა და ისტორიკოსთა გამოკვლევების გარდა, ე.წ. „ხალხურმა ისტორიოგრაფიამაც“ შემოგვინახა ინფორმაცია „ყოფილი ქართველების“ შესახებ: „აქედან რო ჩავიდოდით ხერთვისში, ღამაზ-ღამაზი ქალები, დედა, რანაირი ღამაზი ქალები. ჩადრები ჰქონდათ... რო მოვიდოდი და მამაჩემ ვეტყოდი, – აეგენი, შვილო, **სულ ქართველების ჩამომავლები არიანო**,– ღამაზი, თამარ-დედოფლებ ჰგანდნენ ის ქალები“; „აქაურ თათრები... ომორლები ქართულებ ლაპარაკობდნენ, მირაშხანი ქართულ ლაპარაკონდა, იდუმალა თითქმი ქართულ ლაპარაკონდა ადრე, **თათრები, ყოფილი ქართველები**“

(ბერიძე, 2005-1: 294, 311). ნ.ვაჩნაძის წიგნიდან ვიგებთ, რომ „ხერთვისელები ამტკიცებდნენ: ყველანი, ქრისტიანიცა და მუსლიმიც, ნათესავები, ერთი შტოს „განაყოფი“ ვართო“ (ვაჩნაძე, 2005: 125).

მსჯელობა:

ბერიძე – ამ გვარის მაჰმადიანი წარმომადგენლები XIX-XX სს. ს. ხოსიტაშვილისა და მ. ბერიძის ინფორმაციით, შალოშეთსა და ოშორაში ფიქსირდებიან. „ბევრი გათათრებული ქართველი იყო. თოკში აბაშიძეები იყვნენ, ბეგები; ხერთვისში – ვაჩნაძეები, შალოშეთში – ბერიძეები, ინდუსაში – გელაშვილები“ (ბერიძე, 2005: 67). „ბერიძე იყო ოშორაში, ბერიძე ყარა, აღმასკომი თავჯდომარე იყო“ (ბერიძე, 2005-1: 311). ვაჟა ბერიძის ცნობით, „(გოგაშნელი) ბერიძეები წარმოშობით ყოფილან რაჭიდან. როცა აუოსრებია თურქებ, სპარსელებ, წამოსულან და დაფანტილან. ერთი დასახლებულა გრიაში, ერთი ცხეკნელაში, მგონი ერთიც ასპინძაში და ერთიც კოთელიაში. ცხეკნელიდან ბერიძეები არიან ასული საროში, ჩვენი ნაწილი შტო დარჩენილა ჩუნჩხაში“ (ბერიძე, 2005-1: 272).

გვირჯიშვილი – ამოსავალია ეთნონიმი „გურჯი“. ა. ღლონტს ქართველურ სახელებში დაფიქსირებული აქვს: გურჯა, გურჯუა (ღლონტი, 1967: 70). გურჯი თურქულად ქართველს ნიშნავს. გურჯიშვილი იგივეა, რაც ქართველიშვილი. შდრ. მესხიშვილი, კახიშვილი. ბ. ჯორბენაძე სამცხე-ჯავახურისათვის ნიშანდობლივად მიიჩნევს ო და უ ხმოვნების დაშლას ვე და ვი კომპლექსებად და პარალელურად ადასტურებს ვე > ო, ო > ვე (კვერციხი > კორციხი; მეორე > მევერე) და ვი > უ, უ > ვი (შვილი > შუილი; დააჯღუნა > დააჯღვინა) პროცესებს (ჯორბენაძე, 1989: 381). სწორედ უ>ვი მონაცვლეობის შედეგია გვირჯიშვილი. სოფელ ჭობარეთში „ბოჭკვიენტ უბანს“ ეძახიან გვირჯიშვილების დასახლებას. გადმოცემის მიხედვით, **ბოჭკვიენი** ხეოთელ გვირჯიშვილთა განაყოფები არიან, რომლებიც ძალით გაუმაჰმადიანებიათ. ფარულად მაინც ქრისტიანობდნენო და როგორც კი საშუალება მისცემიათ, ახალდაბადებული „ბოჭკაში“ მოუნათლავთ. თურქებს შეუტყვიათ და დაუწყიათ მათი დევნა-შევიწროება, რის გამოც ხეოთიდან ჭობარეთში გადმოსახლებულან. კასრში მონათლულის ამბის გამო მათთვის „ბოჭკვიენი“ შეურქმევიათ (ივანიძე, 2007: 101).

დეკრიშოვი – გადმოცემის თანახმად, ამ გვარში წინაპრები გამუსლიმებული ქართველები ჰყოლიათ. მათი ერთი წარმომადგენელი ზველიდან ჭობარეთში გადმოსულა ხმალაძეების ქალის დასანიშნად, მაგრამ სხვა სარწმუნოების მიზეზით უარი უთქვამთ. მაშინ გიორგის (ასე რქმევია სასიძოს) რჯული შეუცვლია და გაქრისტიანებულია. ხმალაძეებთან დამოყვრების შემდეგ დეკრიშოვად დაწერილა, რაც „მოხეტიალე მლოცველს“ ნიშნავს (ივანიძე, 2007: 100). ცნობილია, რომ **დეკრიშიენტ** უწოდებდნენ დეკრიშოვთა გვარის მუსლიმ წარმომადგენლებს.

ზაზაძე – საკუთარი სახელიდან მომდინარეა (< ზაზა < ზააღ-ზარ „ოქროს მოხუცი“ (ჭუმბურიძე, 1992: 114). მ. ბერიძის „პირდაპირი რეპორტაჟები წარსულიდან“ გამუსლიმებული ზაზაძეების შესახებ გვიამბობს: „(ხერთვიში) თათრები იყვნენ ზაზაძეები... ეს ომი დრო იყო, დიდი აკუშკა აქთ განიერი, მტკვარში იცქირება და კარები გაკავებულია იმითი... და შიგ არიან ქართველი ტყვიები, ქართველი ტყვიები არიან შიგა. მაღლა, გაღმიდან იქ კლდეში ისხდნენ თათრები და რო მივიდოდნენ, ნა გიელოთ ეს კარები და ტყვიები გემიეშვათ, იქიდან ისროლეს და შიგ კარებში მოკლეს ეს ახალგაზრდა ბიჭი, ონისიმი, მაზმიენთი“ (ბერიძე, 2005-1: 53).

ლეკიშვილი – აღ. დლონტის „ქართველურ საკუთარ სახელებში“ მითითებულია: ლეკი, ლეკა, ლეკია, ლეკუა (დლონტი, 1967: 98). ი. მაისურაძეს ამავე ძირისად მიაჩნია ლეკიაშვილი (მაისურაძე, 1990: 96). ხიზაბავრელი ვანო ლეკიშვილის გადმოცემით, უწინ ისინი **ძირტკბილაძეები** ყოფილან. ლეკებს ერთ-ერთი თავდასხმის დროს სოფლიდან პატარა ბიჭიც წაუყვანიათ და გაუზრდიათ. ბიჭს ლეკის გოგო შეჰყვარებია, ქალამნები უკუღმა ჩაუცვამთ და ისე გადმოსულან ამ ბიჭის ნაფუძვარზე. ლეკებში გაზრდილისათვის ლეკიშვილი უწოდებიათ (ყრუაშვილი, 2009: 124). სხვა ინფორმატორის მონათხრობით, შიშინაობის წლებში ლეკიშვილთა ოჯახი მაჰმადიან თანამოძმეს გადაურჩენია: „თოკში ლეკიშვილების ოჯახის ქალები შეიმწყვდიეს თათრებმა, ლამაზი ქალები ჰყავდათ მაგათ, იმათი წართმევა უნდოდათ. ამ შურას და გაჟას მაჰამ – ლონგოს ძმამ და მაქსომ – ლეკიშვილები იყვნენ ორივე – სახლის კარები გადაკეტეს, ქალებს უთხრეს, სანამ ცოცხლები ვართ, თქვენს თავს არავის დავანებებთ! თათრები გარედან ესროდნენ და ერდოებს უნგრევდნენ. ვერ გატყეხეს ეს ხალხი. ისევ თათარი მოვიდა, მაგათი მორჯულე, დამე გამოიყვანა ეს ლეკიშვილები, როგორც

ძმა, ისე დაეხმარა, გადაიყვანა ბაკურიანის მთაზე და გაუშვა“ (ბერიძე, 2005-1: 67-68).

მელიქიძე – მელიქიდან მომდინარეა. „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდ დავთარში“ ტოლოშის ვენახების გამოსაღებზე მითითებულია: „ვენახი 1 ნაკვეთი, 3 ქილიანი, ბატატასძის, მურვან აზნაურის, აწ **ვარძელ მელიქის** მფლობელობაში, სასამართლოს განაჩენის თანახმად წელიწადში 40 ახჩას იძლევა“ (ჯიქია, 1941: 179). ინფორმატორთა გადმოცემით, „ხერთვისის ციხისთავს ერქვათ მელიქები. ერთ-ერთი გამოსულა, ტოლოშის ტერიტორია უნახია, ვენახი გასაშენებლად მოსწონებია ეს ადგილი, გაუშენებია ვენახი და თითონაც ბინად დასახლებულა, შესაძლებელია გვარიც იქიდან წამოვიდა. მელიქი იყო თანამდებობა, ციხის პატრონი. წამოვიდა მელიქი შვილებზე ძედ“. ინფორმატორთა ცნობა საგულისხმოა იმ თვალსაზრისით, რომ XVI საუკუნის ტოლოშში არც პირსახელად და არც გვარსახელად არაა მითითებული მელიქი, ხერთვისელთაგან კი სარგის მელიქსა და პაპუ გრიგორისძის ძმა მელიქას ვიცნობთ. შესაძლებელია, სწორედ ვარძელ მელიქი იყოს ხერთვისიდან გადმოსული ის მეიჯარე, რომელიც ამუშავებს ტოლოშელთა ვენახს და შემდგომშიც სათავეს უდებს ტოლოშელ მელიქიძეთა მოდგმას.

საკუთარ სახელადქცეული თანამდებობის ტერმინი **მელიქი** აღნიშნავს კუთხის, სოფლის, ქალაქის მმართველს, გამგებელს (ქეგელი). ქსე-ში ვკითხულობთ: „მელიქი (არაბ. მალიქ. მფლობელი, გამგებელი, მეფე, მონარქი) ისლამამდე ჰასანიდებისა და ჰალმიდების არაბულ სახელმწიფოთა გამგებელი, სამხ.-აღმ. არაბეთის ზოგიერთი ტომისა და ცენტრ. არაბეთის ტომთა კონფედერაციის მეთაური. ისლამის აღმოცენების შემდეგ ტერმინ „მალიქს“ არაბები იყენებდნენ უპირატესად არამუსლიმანი გამგებლების მიმართ (მონარქის მნიშვნელობით). სახალიფოს დაშლის შემდეგ მალიქს უწოდებდნენ სახალიფოს ტერიტორიაზე აღმოცენებული დამოუკიდებელი სახელმწიფოების საერო გამგებლებსაც. XIII-XVIII სს. ამიერკავკასიაში ტერმინი „მელიქი“ ფედალთა ტიტულსა და თანამდებობას აღნიშნავდა. მომდევნო პერიოდში მელიქი ეწოდებოდა სოფლის მოხელეს (მამასახლისს) და ძვ. დიდგვაროვანი ფეოდალის მექვიდრეს – წვრილი ფეოდალური სამფლობელოს მეთაურს, რომელიც შაჰზე იყო დამოკიდებული. „მელიქი“ ქალაქის მოხელესაც ეწოდებოდა. იგი იხსენიება თბილისის სხვა მოხელეებთან, მოურავთან

და მამასახლისთან ერთად. XVIII საუკუნეში მელიქისა და მამასახლისის თანამდებობა შეერთდა. მელიქი, შემდეგში მელიქ-მამასახლისი, აქტიურად მონაწილეობდა ქალაქის მართვაში. იგი განაგებდა ვაჭრობის საკითხებს, მონაწილეობდა საქონელზე ნიხრის დაწესებაში, სასამართლო საქმის გარჩევაში და ა.შ. (ქსე, 1993: 558).

მელიქიძესა და მელიქიშვილს სამოხელეო ტერმინისაგან მიღებულ გვარებში ასახელებს ზ. ჭუმბურიძე (ჭუმბურიძე, 1992: 68). **მელიქი/ მელიქი/ მალიქისძე** მოწმობს წოდების გადასვლას პირსახელში, შემდეგ მამისახელსა და გვარში. მელიქიძეთა იმ შტოგვარების გარდა, რომლებიც დღესაც ცხოვრობენ ტოლოში (თურანაანი, კიკოლაანი, კონაანი, ქარიშაანი, თემუაანი, მამუღაანი), ყოფილან სეფოონიც. „მამაჩემი ამბობდა, **სეფოონი** მელიქიძეები იყვნენო, გამუსლუშანდნენო. ბუჭო, ბუჭოს ამბობდაო, ქართულადო. ამათი შტო მუსხში არიან გადასულები“ (ინფ. იაკობ მელიქიძე). ეს ადასტურებს, რომ მელიქიძეები საერთო გვარია ქრისტიანი და მუსლიმი ქართველებისა, რომლებიც მკვიდრობდნენ ასპინძის მუნიციპალიტეტში.

ნადირაძე – ერთი შეხედვით, ეს გვარი ფრინველთა და ცხოველთა სახელებისაგან მომდინარე, ტოტემურ გვარსახელს ჰგავს, როგორცაა, მგელაძე, ირემაძე, ვეფხვაძე, ლომაშვილი და ა.შ. მაგრამ ასე არაა, მისი ფუძე უცხოენოვანია.

ნადირაძეები ცხოვრობენ ფოცხვის ხეობაშიც, ვაღის უძველესი მკვიდრნი არიან. არღის კათოლიკე მოგვარეებისაგან განსხვავებით, ვაღელი ნადირაძეები მართლმადიდებელნი ყოფილან. ლეგენდის თანახმად, მონადირე უნდა ყოფილიყო გვარის სათავის დამდები: მონადირე > ნადირაძე (კობაძე, 2010: 55).

ზ. ჭუმბურიძის აზრით, გვარები ნადირაძე, ნადირაშვილი მიღებულია აღმოსავლური სახელისაგან ნადირ//ნადირა, რომელიც „რჩეულს“ ნიშნავს (ჭუმბურიძე, 1992: 60). შდრ. რჩეულიშვილი. ა. ლლონტთან გვხვდება: ნადირი, ნადირა, ნადირია, ნადურა (ღლონტი, 1967: 108). გამაჰმადიანებულ ნადირაძეებს, კ. ბარათაშვილის ინფორმაციით, უცხოვრიათ ასპინძაში.

წითლანაძე – ამავე ძირისად მიაჩნიათ: წითელაშვილი, წითელაძე, წითლიძე, წითურიშვილი (მაისურაძე, 1990: 214). აღ. ღლონტის ანთროპონიმთა ლექსიკონი იცნობს მხოლოდ „წითლოსან-ს“ (ღლონტი, 1967: 151). ამოსავალია წითლა//წითელა, რომელიც თმისფერის ან სახისფერის გამო უნდა შერქმეოდა მათ წინაპარს. შდრ. თეთრანა – თევზის სახეობა მესხეთში. მ.

ბერიძის აზრით, გვარი „წითლანაძე“ ისევეა ნაწარმოები, როგორც თევზეულთა სახელები. ქართულში ფერის მიხედვით მიღებული გვაქვს სხვა გვარებიც: თეთრანაძე, შავანაძე და სხვა. თეორიულად შესაძლებელია თეთრანაძე, შავანაძე და სხვა. -ანა სუფიქსის ფუნქცია „თევზეულებთან“, ასევე, ალბათ, გვარებთანაც, მხოლოდ მსგავსებით ან კინოლოგიის გამოხატვით არ ამოიწურება, სხვა თვისებას (კარჩხანა) და გამორჩევითობას (ღვანა) აღნიშნავს (ბერიძე, 2005–2: 49).

ჯვარიძე – ეს გვარი გვიანდელია სამცხეში. როგორც ამბობენ, ზველელ მოძღვარს „დაუნათლებია“ მათი წინაპრისათვის თავდადებული სამსახურის ნიშნად. გადმოცემის თანახმად, ჯვარიძეთა თავდაპირველი გვარი მჭედლიძე ყოფილა: „ჯვარიძეებიც აქედან, ზველიდან არიან გადასულები. ჯვარიძე ჩვენმა მღვდელმა მისცა გვარი, სხვაგან ჯვარიძე არსად არი. ერთ შტოს ეძახდნენ ბადალიენსა. ჩვენი პავლე მღვდელი უხდიდა მაგათ გადასახადსა, რო არ გათათრებულიყვნენ. თუ არა ორგორიდან ნა წაელო კირი ახალციხეში და ჩაეტანა ყოველდღე თითო რეისი, თუ არა – გათათრდი!. ერთი ძმა გათათრდა და იმათი ნაშიერი გაუძახეს ყაზახისტანში სულა. აქა, ძველში იყვნენ ეგენი **მჭედლიძეები**, მერე მღვდელმა რო გადაასახლა, ჯვარიძე მისცა“.

გამაჰმადიანების შემდეგ კვლავ ქრისტიანად მოქცეულებს გვარად ჯვარიძე ებოძათ (ეს არის „ბადალიენტ“ შტო). ვინც მაჰმადიანად დარჩენილა, იმათ „მჭედლიენტ“ ეძახდნენო (ივანიძე, 2007: 80). ინფორმატორთა ცნობით, ჯვარიძე მესხეთის მკვიდრი გვარია. ჯვარიძეებს უცხოვრიათ ახაშენში, ზველში და მერე გადმოსულან ჭობარეთში. „საქართველოში თუ ვინმე ჯვარიძეა, ყველას ფესვი ჭობარეთიდანაა. „დიდებულ მესხეთში“ კარგად არის აღწერილი, როგორ შეინარჩუნეს ქართველობა, ქრისტიანობა. სახუდაბლიდან კირს ზიდავდნენ ზურგით ახალციხეში, რო გადაეხადათ გადასახადი და შეენარჩუნებინათ ქრისტიანობა. ვინც ამას ვერ აკეთებდა, გამუსლუმანდებოდა. ჩვენი ერთი შტო, ამბობენ, რო გაასახლეს, გამუსლუმანებულები წავიდნენ. ყველამ იცის, რო ნახევარზე მეტი მუსლიმი ქართველები იყვნენ ვინც გაასახლეს. იმათში ისე იყო გამჯდარი ის რწმენა, რო ასე არჩიეს“ (ინფ. მედგარ ჯვარიძე). ამჟამად ჭობარელ ჯვარიძეებს სამ შტოგვარად ყოფენ: ბადალიენი, მარკოზიენი და ლილინიენი. პირველი ორის სახელწოდება წინა-

პართა სახელს უკავშირდება: ბადალას და მარკოზას შთამომავლები არიან; რაც შეეხება ლილინიენტ, ლოცვებს ოსმალელებთან დაბეჯდების შიშით რომ ვერ კითხულობდნენ, ლილინით ამბობდნენ, წაუსიძღვრებდნენ, რათა თურქებს არ შეეცყოთ მათი ფარული ქრისტიანობა და აქედან შეერქვათ ლილინიენი.

გამოყენებულ ლიტერატურა:

ბერიძე, 2005-1 – მარინე ბერიძე, პირდაპირი რეპორტაჟები წარსულიდან (მესხეთი და მესხები, 1918-1944 წწ.), თბილისი, 2005.

ბერიძე, 2005-2 – მერაბ ბერიძე, მებაღურობა, თევზები, სახელები, ახალციხე, 2005.

ვაჩნაძე, 2005 – დეპორტირებული მესხი ქალის ნაზირას წიგნი, თბილისი, 2005.

ივანიძე..., 2007 – გ. ივანიძე, მ. ივანიძე, ურავლის ხეობა (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მიმოხილვა), თბილისი, 2007.

კობაიძე, 2010 – ლ. კობაიძე, ვალეში ნადირაძეთა გვარისათვის, ახალციხის სახელმწიფო უნივერსიტეტის 20 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია, პროგრამა და მასალები, ახალციხე, 2010.

მაისურაძე, 1990 – ი. მაისურაძე, ქართული გვარსახელები, სალექსიკონო ბიბლიოგრაფიული მასალები, თბილისი, 1990.

ქსე, 1993 – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, VI, თბილისი, 1993.

ღლონტი, 1967 – ა. ღლონტი, ქართველური საკუთარი სახელები, ანთროპონიმთა ლექსიკონი, თბილისი, 1967.

ყრუაშვილი, 2009 – ნ. ყრუაშვილი, სოფელი ხიზაბავრა, თბილისი, 2009.

ჭუმბურიძე, 1992 – ზ. ჭუმბურიძე, რა გქვია შენ? თბილისი, 1992.

ჯიქია, 1941 – ს. ჯიქია, გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი, წიგნი II, თარგმანი, თბილისი, 1941.

ჯორბენაძე, 1989 – ბ. ჯორბენაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, თბილისი, 1989.

მესხეთის ანარქული სვანურში

მოკლე შინაარსი

სტატიაში მოთხრობილია ისტორია სოფელ უშგულის მაცხოვრის ეკლესიაში დაცული ერთი ძვირფასი ხატი, რომელიც მისთვის შეუწირავთ XII-XIII საუკუნეთა მიჯნაზე მოღვაწე ვინმე ვახტანგ **წახანელისძისა** და მის მეუღლეს – ხუაშაქს. ირკვევა, რომ ისინი მაღალ სოციალურ წრეს ეკუთვნოდნენ და, ალბათ, ცხოვრობდნენ სოფელ წახანში, მდინარე ოძრხეს ხეობაში. აკადემიკოს **სერგი ჯიქიას** ფუნდამენტურ სამტომეულში „**გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი**“ (1941: 11, 122; 1947: 9, 120; 1958: 165, 168-173, 496) ამ სოფლის შესახებ გარკვეული მსჯელობაა. მას ახსენებს მ. ბროსეც (1861: XXV). **იგი დღესაც იმავე ადგილას მდებარეობს** (შდრ. რ. თოფჩიშვილი, სვანეთი და სვანეთის მკვიდრნი, 2015: 59) და შედის თანამედროვე ადიგენის მუნიციპალიტეტში, ოღონდ „თურქ მესხებად“ თუ „კავკასიელ თურქებად“ მონათლულ და თავიანთი სამკვიდროდან 1944 წელს აყრილ ადგილობრივ მკვიდრთა (მაჰმადიან მესხთა) ნაცვლად ახლა იქ იმერლები ცხოვრობენ (მ. ბერიძე 2013: 185-194).

გამოკვლევის ავტორი ქართ. **წახ-** ზან. **ჭოხ-** / სვან. **ჭეხ-** < **ჭახ** ძირთა ფონემატური ანალიზის საფუძველზე ცდილობს, ერთმანეთს დაუკავშიროს სამი ქართული გვარი: **წახ-ან-ელ-ის-ძე** (მესხეთში), **ჭოხ-ონ-ელ-ი-ძე** (ისტორიულ სამეგრელოში) და **ჭეხ-ან** < **ჭახ-ან** (სვანეთში). ამ თვალსაზრისის დასადასტურებლად სტატიაში გაანალიზებულია არა მხოლოდ ანთროპონიმები, არამედ ტოპონიმებიც.

საკვანძო სიტყვები: უშგული, მაცხოვრის ეკლესია, მდინარე ოძრხე, ხატი, ვახტანგ წახანელისძე, ხუაშაქი, ანთროპონიმები, ტოპონიმები.

Iza Chantladze

REFLECTION OF MESKHETI IN SVANURI

Abstract

The paper deals with the history of the most valuable icon that is kept in the Ushguli Seviour Church and which is donated by Vakhtang **Tsakhanelisdze** and

his wife Khuashaki at the boundary of XII-XIII centuries (Taqaishvili 1937:153). It turns out that they belonged to a high social rank and probably lived in the village Tsakhani, in river Odzrkhe gorge. Acad. Sergi Jikia's fundamental three-volume book *"Big register of Gurjistan's vilajet"* (1941:11, 122; 1947:9, 120; 1958:165, 168-173, 496) gives the description of this village. M.Brosset also speaks about it (1861: XXV). It is still located in the same place (cf. R.Topchishvili, *"Svaneti and inhabitants of Svaneti"*, 2015:59) and belongs to contemporary Adyghe municipality. Today Imerians are inhabiting there instead of local inhabitants (Muslim Meskhetians) who have been named "Meskhetian Turks" or "Caucasian Turks" and who have been deported from their home-land in 1944 (M. Beridze 2013:185-194).

Basing on phonematic analysis of Geo. **wax-** / Zan **yox-** / Svan **yex-** < **yax** the author of the study attempts to link three Georgian surnames to each other: **wax-an-el-is-Ze** (in Meskheta), **yox-on-el-i-Ze** (in historical Samegrelo) and **yex-an** < **yax-an** (in Svaneti). In order to confirm this view, the article analyzes anthroponyms and toponyms.

Key Words: Ushguli, Seviour Church, river Odzrkhe, Vakhtang Tsakhanelisdze, Khuashaki, anthroponyms, toponyms.

ნაშრომის მიზანია ქართული ლექსიკური ერთეულის ფუძის **წან-** ხან. **ჭონ-** / სვანურ **ჭენ-** < **ჭან** ძირთან ფონემატური ანალიზის საფუძველზე მათი რაობის გარკვევა, რისთვისაც ერთმანეთთან დაკავშირებულია სამი ქართული გვარი: **წან-ან-ელ-ის-ძე** (მესხეთში), **ჭონ-ონ-ელ-ი-ძე** (ისტორიულ სამეგრელოში) და **ჭენ-ან** < **ჭან-ან** (სვანეთში). ამ თვალსაზრისის დასადასტურებლად სტატიაში გაანალიზებულია არა მხოლოდ ანთროპონიმები, არამედ ტოპონიმებიც.

მეთოდი. სამეცნიერო ნაშრომში გამოყენებულია შედარებით-ისტორიული, ლინგვისტური, სტრუქტურული, ანალიტიკური კვლევის მეთოდები.

შესავალი.

გვარი **წახანელისძე** რამდენიმე წყაროშია დადასტურებული და ჩანს, რომ იგი მაღალ სოციალურ წრეს ეკუთვნოდა. ამ საგვარეულოს წარმომადგენლები, ალბათ, ცხოვრობდნენ სოფელ წახანში, მდინარე ოძრხეს ხეობაში. სოფლის შესახებ მსჯელობას ვხვდებით აკადემიკოს **სურგი ჯიქიას** ფუნდამენტურ სამტომეულში „**გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი**“. იგი მოხსენიებულია მ. ბროსეს მიერაც. ეს გვარი ძირთა ფონემატური ან ალიზის საფუძველზე დაკავშირებულია კიდევ ორ ქარ-

თულ გვართან: **ჭოხონელიძე და ჭეხან/ჭახან**. ამ გვართა ურთიერთმიმართების დასადგენად საჭიროა გაანალიზდეს არა მხოლოდ ანთროპონიმები, არამედ ტოპონიმებიც.

მსჯელობა.

რეგულარული ფონემათშესატყვისობა არაერთ რთულ პრობლემას ხსნის ქართველოლოგიაში, მაგრამ, სამწუხაროდ, მას სათანადო ყურადღება არ ექცევა არაენათმეცნიერთა მხრიდან. ამჯერად ჩვენ შევეხებით ისტორიული ანთროპოლოგიის მხოლოდ ერთ კონკრეტულ მონაცემს – ქართული ეროვნული კულტურის ილუსტრაციას:

უშგულში, მაცხოვრის ეკლესიაში (**მაცხუნარიშ**), ინახება ძვირფასი ხატი, რომელიც მისთვის შეუწირავთ ვინმე **ვახტანგ წახანელისძესა** და მის მეუღლეს – **ხუაშაქს XII-XIII** საუკუნეთა მიჯნაზე (თაყაიშვილი, 1937: 153). ირკვევა, რომ ისინი მაღალ სოციალურ წრეს ეკუთვნოდნენ და, ალბათ, ცხოვრობდნენ სოფელ წახანში, მდინარე ოძრხეს ხეობაში. აკადემიკოს **სერგი ჯიქიას** ფუნდამენტურ სამტომეულში „**გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი**“ (1941: 11, 122; 1947: 9, 120; 1958: 165, 168-173, 496) ამ სოფლის შესახებ გარკვეული მსჯელობაა. მას ახსენებს მ. ბროსეც (1861: XXV). **ივი დღესაც იმავე ადგილას მდებარეობს** (შდრ. რ. თოფჩიშვილი, სვანეთი და სვანეთის მკვიდრნი, 2015: 59) და შედის თანამედროვე ადიგენის მუნიციპალიტეტში, ოლონდ „თურქ მესხებად“ თუ „კაკასიელ თურქებად“ მონათლულ და თავიანთი სამკვიდროდან 1944 წელს აყრილ ადგილობრივ მკვიდრთა (მაჰმადიან მესხთა) ნაცვლად ახლა იქ იმერლები ცხოვრობენ (ბერიძე, 2013: 185-194).

წახანი ადრე დიდი სოფელი ყოფილა. 1870 წლისთვის მასში 75 კომლი ცხოვრობდა და მდებარეობდა ახალციხიდან 13 ვერსზე, მდინარე წახნისწყლის მიდამოებში (Зиссерман, 1870: 14). იქვეა სოფელი წახნისწყაროც. მათ შესახებ არაერთი ცნობაა დაცული საქართველოს ცენტრალურ ისტორიულ არქივსა (ფონდი 70, საქმე 44) თუ ხალხურ პოეზიაში.

მაგალითად:

„ერთი გოგო ვნახე **წახნისწყაროსა**,
პირი მზეს უგავდა, ტანი – საროსა,
ღმერთს შევეხვეწე, ამეყვანოსა,
სწორზე ქორწილი ვქნა, მამეყვანოსა“.

(„ძველი საქართველო“, III, 1913-1914: 251; ს. მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, 1938: 37).

ისტორიკოსთა კვლევების მიხედვით, XII-XIV საუკუნეების საქართველოში **სუამაქ**ის სახელწოდებით რამდენიმე ქალბატონია ცნობილი, რომელთა უმრავლესობა გიორგი მესამისა თუ თამარის სამეფო კარზე დაწინაურებულ მხარგრძელთა და ჯაყელთა შთამომავალია. ზოგი მათგანი ქრისტიანულ ძეგლთა ქტიტორად და ხატების შემამკობლადაც კია მიჩნეული (გოგოლაური, 2017: 63-81). ამიტომ სრულიადაც არაა გასაკვირი, რომ მესხეთის მკვიდრი დაინტერესებულიყო სვანეთის უკიდურეს ჩრდილოეთ ნაწილში აგებული ძველი ეკლესიითაც.

სვანეთის ისტორიულ დოკუმენტებში, რომლებიც ქართულ ენაზეა შესრულებული, გვხვდება როგორც **წახ-იან-ი**, ისე **წახ-იან-ი** და **წარ-იან-ი** (სილოგავა, 1988:490, 557). თუ კორექტურულ შეცდომასთან არ გვაქვს საქმე, მაშინ **წახიანი** წახანელისძის თავდაპირველი, უფრო არქაული ვარიანტი იქნება. ამ გვარს სამცხე-საათაბაგოში რედუცირებული ფორმაც (**წახ-ნ-ელ-ი**) ჰქონია (შდრ. ტოპონიმები: **წახნისწყალი**, **წახნისწყარო** / **წახნიწარო** / **წახანწორა**, ჯიქია, 1958: 93, 168-173).

გვიქრობთ, რომ საანალიზო ქართული **წახ-** ძირის კანონზომიერი ფონემატური შესატყვისი უნდა იყოს წარმოდგენილი თანამედროვე სვანურ ძირში **ჭეხ-**, რომელიც გამოიყენება ისტორიულ გვარში **ჭეხ-ან** (არც ისე დიდი რაოდენობით დღესაც რომ ცხოვრობენ ზემო სვანეთის სოფელ მუღახში, აგრეთვე, თბილისში).

ერთი ძველი ხალხური სიმღერის (მეთხუიარ შერგელა) ტექსტში ეს გვარი შეიღჯერ გვხვდება სახელობითი, მოთხრობითი და მიცემითი ბრუნვის ფორმებით და შეიღჯერვე **ჭაღხან** გვაქვს (სვანური პოეზია, 1939: 52-56), ხოლო **აღ > ე** ჩვეულებრივი მოვლენაა სვანური ენის ფონოტაქტიკაში:

ტოტა **ჭაღხან** მახად აშყედ-ტოტა **ჭახანი** ახლახან მოსულა (სვ. პ., 52: 29); ტოტა **ჭაღხანდ** ჟი ანჭურნე-ტოტა **ჭახანმა** გაიგონა (იქვე, 52: 35); ტოტა **ჭაღხანს** თხუმ ხეხოლდა-ტოტა **ჭაცანს** თავში ხვდებოდა (იქვე, 54: 71)...

შეიღივე შემთხვევაში აკაკი შანიძეს, ვარლამ თოფურიასა და მერი გუჯეჯიანს საანალიზო გვარი ქართულენოვან ტექსტში **ჭახან** ფორმით აქვთ წარმოდგენილი, რაც იმას ნიშნავს, რომ სიმღერის სოფ. მუღახში ჩაწერის დროს (1936 წ.) სწორედ ამ ვარიანტით იხმარებოდა ეს ოფიციალური გვარი. ამიტომ ისიცაა მოსალოდნელი, რომ **აღ > ე** პროცესს კი არ ჰქონდა ადგილი,

არამედ რეამარცველოვან სტრიქონში **ღ** პროსოდული ბგერაა და გაჩენილია სიმღერის მუსიკალური რიტმისა თუ ტექსტის არქიტექტონიკის დასაცავად.

ჭეხან ვარიანტი უკვე არსებობდა სვანეთში XIX საუკუნის ბოლოს (ნიჟარაძე, 2007: 282). შესაძლოა იგივე ლექსემა ვივარაუდოთ კასპის რაიონის სოფელ სამთავისში დადასტურებულ ჰიდრონიმში **ჭეხ-ა-ან-თ ხევი**, სადაც პირველი კომპონენტი შტოგვარის აღმნიშვნელი მსაზღვრელი ჩანს.

XVI-XVII-XVIII საუკუნეთა საგვარეულო მოსახსენებლებში არაერთხელაა დადასტურებული დიდებული ფეოდალი **ჭეყან დადიშგელიანი / დანქლიანი** (სილოგავა, 1986: 277-286). მაშასადამე, ამ შემთხვევაში **ჭეყ-ან** (< **ჭეხ-ან** < **ჭაღხ-ან** < **წახ-ან**) ანთროპონიმია, რაც, აგრეთვე, უცხო არაა სხვადასხვა ენისთვის [დასავლეთ საქართველოში აბაშიძეთა ერთ ყმას ერქვა **ჭოხ-ონ-ა ძიბიგური** (ქალბატონ ნინელი ჭოხონელიძის ცნობით), რომელიც სამეგრელოს სამთავროში შემაგალი ტერიტორიიდან – სოფელ მათხოჯიდან იყო, ალბათ].

ლაშხეთში 1936 წელს ჩაწერილ სიმღერაში „გაურ-გავხე“ რუსეთის წინააღმდეგ სოფელ ხალდეს გასათავისუფლებლად მებრძოლ ერთ-ერთ გმირად დასახელებულია ვინმე **ჭოხან** (სვანური პოეზია, 1962: 7), რომელიც, ვფიქრობთ, **წახან** ფუძის ზანური ვარიანტი უნდა იყოს (თუ **ჯოხ-ა-ღ**, **ჯოხ-ი-ა**, **ჯოხ-ი-ან**, **ჯოხ-ა-ძე** ს არ უკავშირდება!). იგივე სიტუაცია გვესახება ქართულ გვარშიც **ჭოხ-ონ-ელ-ი-ძე**; შდრ. აგრეთვე, ტოპონიმები: **ჭოხ-ულდ** (სოფელი მესტიის რაიონში), **ჭოხ-ონ-ა** (სახნავი მიწის სახელწოდება ხობის მუნიციპალიტეტში) **ჭახ-ან-ტყე-ბ-ი** (ოღრო-ჩოღრო ფერდობი ჩხოროწყუს რაიონში) და **ჭახ-ათ-ი** (სოფელი ქობულეთთან ახლოს, **ჭახ-ათ-ა** (ღელე თერჯოლის რაიონში), **ჭეხ-ურ-ა/ჭეხ-ურ-ე** (მდინარე სოფელ მათხოჯში), **ჭეხ-ა-ან-თ ხევი** (კასპის რაიონის სოფელ სამთავისში)... ამ მონაცემებში თანხმოვანთა კანონზომიერი ფონემათშესატყვისობა ზუსტადაა დაცული, რაც ამოსავალია, არაერთი ქართველოლოგის აზრით. რაც შეეხება ხმოვნებს, იქ მორეულ, შედარებით ახალი ქრონოლოგიური დონის ამსახველ მოვლენებთან უნდა გვკონდეს საქმე. (მაგალითად: შდრ. **ჭახნაგ-ი**შ ტობა, მორევი მარტვილის რაიონის სოფელ თარგამეულში, **წახნაგ/კ-ია**, ოფიციალური გვარი ჩხოროწყუსა თუ სენაკში და ქართული სიტყვა **წახნაგ-ი**, „ტეხილი ზედაპირის ერთ-ერთი გვერდი“).

თავისთავად ცხადია, ზემოაღნიშნული მსჯელობის შემდეგ

ვერ გავიზიარებთ ჩვენი ახალგაზრდა კოლეგის დ. შავიანიძის აზრს **ჭოხონელიძის ხონელიძიდან** მომდინარეობის შესახებ (შავიანიძე, 2012: 227-228).

როგორც ვხედავთ, ყველა ქართველურ ენაში, **წახ-ჭოხ-ჭახ > ჭეხ** ძირთან გამოიყენება ონომასტიკური, წარმომავლობის გეოგრაფიულ და კინოზობითობის აღმნიშვნელ სახელთა მაწარმოებელი სუფიქსები. მათში მრავლობითობის მორფემის ფუნქცია კი არ უნდა ვეძებოთ ისე, როგორც ეს სპეციალურ ლიტერატურაშია მითითებული (შდრ. **ტიბა-ან-ი, მელა-ან-ი, ჯუგა-ან-ი** და ა. შ., იხ. ჯიქია, 1958: 496-497), არამედ – კრებითობისა, რაც შემდგომში შტო-გვარის აღმნიშვნელ სახელთა თუ ოფიციალურ გვართა წარმოებაში აისახა.

რას უნდა ნიშნავდეს ქართველურ ენათა ტოპონიმებში, ჰიდრონიმებსა თუ გვარებში დადასტურებულ **წახ-ჭოხ-ჭეხ > ჭახ** ძირი, ძნელი სათქმელია. აშკარაა, რომ იგი ძალიან ძველია და შესაძლოა მისი სემანტიკა მოდიოდეს რაჭული **ჭოხ-ო-ეთ-ი**დან (ჩრდილიანი, უმზეო ადგილი“), რომელიც, თავის მხრივ, ზანური მეტყველების ანარეკლი ჩანს (შდრ. თემის საკრებულო **ჭოლ-ა**, ერთი მხრივ, და **ჭახ-ან-ტყე-ბი** „ოღროხოღრო ტყე-ფერდობი“, მეორე მხრივ, ჩხოროწყუს რაიონში).

შედეგები და დასკვნები.

ამრიგად, ყველა ქართველურ ენაში, **წახ-ჭოხ-ჭახ > ჭეხ** ძირთან გამოიყენება ონომასტიკური, წარმომავლობის გეოგრაფიულ და კინოზობითობის აღმნიშვნელ სახელთა მაწარმოებელი სუფიქსები. მათში მრავლობითობის მორფემის ფუნქცია კი არ უნდა ვეძებოთ ისე, როგორც ეს სპეციალურ ლიტერატურაშია მითითებული, არამედ – კრებითობისა, რაც შემდგომში შტო-გვარის აღმნიშვნელ სახელთა თუ ოფიციალურ გვართა წარმოებაში აისახა. რას უნდა ნიშნავდეს ქართველურ ენათა ტოპონიმებში, ჰიდრონიმებსა თუ გვარებში დადასტურებულ **წახ-ჭოხ-ჭეხ > ჭახ** ძირი, ძნელი სათქმელია. ჩანს, რომ იგი ძალიან ძველია და შესაძლოა მისი სემანტიკა მოდიოდეს რაჭული **ჭოხ-ო-ეთ-ი**დან (ჩრდილიანი, უმზეო ადგილი“), რომელიც, თავის მხრივ, ზანური მეტყველების ანარეკლი ჩანს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბერიძე, 2013: მ. ბერიძე, მაჰმადიანი მესხების ფესვები და დღევანდელი, ახალციხე, 2013.

გოგოლაური, 2017: რ. გოგოლაური, საისტორიო ძიებანი, ტ. I, თბილისი, 2017.

გოგოლაური, 2015: რ. გოგოლაური, გურკლელთა ვინაობის საკითხისათვის, „განათლება XXI საუკუნეში“, გორი, 2015.

დოკუმენტები, 1940: დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, 1940. თბილისი.

თაყაიშვილი, 1937: ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლენხუმ-სვანეთში 1910 წელს, პარიზი, 1937.

თოფჩიშვილი, 2015: რ. თოფჩიშვილი, სვანეთი და სვანეთის მკვიდრნი, თბილისი, 2015.

მაკლათია, 1938: ს. მაკლათია, მესხეთ-ჯავახეთი, თბილისი, 1938.

ნიჟარაძე, 2007: ბ. ნიჟარაძე, ქართულ-სვანურ-რუსული ლექსიკონი, თბილისი, 2007.

სილოგავა, 1986: ვ. სილოგავა, სვანეთის წერილობითი ძეგლები, I, თბილისი, 1986.

სილოგავა, 1988: ვ. სილოგავა, სვანეთის წერილობითი ძეგლები, II, თბილისი, 1988.

სვანური პოეზია, I, 1939: სიმღერები შეკრიბეს და ქართულად თარგმნეს აკაკი შანიძემ, ვარლამ თოფურიაძე, მერი გუჯეჯიანმა, თბილისი, 1939.

შავიანიძე, 2012: დ. შავიანიძე, დიხაშხო-ისრითის გვარსახელები, „ქართველური მემკვიდრეობა“, XVI, ქუთაისი, 2012.

ძველი საქართველო, 1913-1914: ძველი საქართველო, III, 1913-1914. ტფილისი.

ჯიქია, 1947: ს. ჯიქია, გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დათარი, I ტ., თბილისი, 1947.

ჯიქია, 1941: ს. ჯიქია, გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დათარი, II ტ., თბილისი, 1941.

ჯიქია, 1958: ს. ჯიქია, გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დათარი, III ტ., თბილისი, 1958.

ბროსე, 1861: Броссе М., Переписка, на иностранных языках грузинских царей с российскими государями от 1659 г. По 1770 г., СПб. 1861.

ზისერმანი, 1870: Сборник материалов для описания Тифлисской губернии, под редакцией правителя оной К. Л. Зиссермана, т. I, вып. I, Тифлис.

ლექსი „ამაოება“ აკაკი წერეთლის პოეზიაში

მოკლე შინაარსი

აკაკი წერეთლის პოეზიაში დასმული პრობლემები უსაზღვრო და ამოუწურავია. მისი შემოქმედების ღრმა იდეურობა შემოქმედის განსაკუთრებულობას გამოკვეთს, რაც ნათლად იგრძნობა მის ლირიკაშიც. აკაკი წერეთლის პოეზიის ნათელი სხივი ბნელის განმფანტველია, როგორც ღვთაება წუთისოფელში და რელიგიური სამოსით დაფარული პოეტის მხატვრული სიტყვა ამქვეყნიური ტკივილებით აღბეჭდილ მთელ რიგ წუთისოფელურ პრობლემებს მოიცავს.

აკაკი წერეთლის პოეზიაში ღირებული ადგილი უჭირავს ლექსს „ამაოება“, რომელშიც სხვა თვალით იხილება წუთისოფელი, მასში მცხოვრები ადამიანის არსებობა, რომელიც ხან აღმა სვლით არის აღბეჭდილი, ხან დაღმა სვლით, ამიტომ წუთისოფელში ყველა ადამიანი ერთია, დიდიც და მცირეც, წინა მავალიც და უკანაც, ხან წადმა ცხოვრება და ხან უკუღმა... მხოლოდ ღმერთი არის დიდი და უცვალებელი...

საანალიზო ლექსთან ზიარებისას, პირველ რიგში, ბიბლიური მსოფლმხედველობა იჩენს თავს. პოეტი ლექსით „ამაოება“ ნათლად წარმოაჩენს იმას, რომ ყველა ადამიანი განურჩევლად ერთია და შეაგრძნობინებს ამქვეყნიური ცხოვრების დროებითობას, წარმავლობას და მიღმურის მარადიულობას. აკაკი წერეთელი მოკვდავთ ასწავლის ადამიანთა თანასწორობას, რაც ღმერთის მიერ სამყაროს შესაქმნის საფუძველში ძვეს და შეაცნობინებს წუთისოფლის სიავკარგეს, როგორც ცხოვრებით უნდა იცხოვროს ადამიანმა, გააცნობიეროს საკუთარი მისია, რაც მდგომარეობს სიკეთის ქმნაში, რომელიც წუთისოფელში ჭირისა და განსაცდელის გარეშე ვერ მიიღწევა, რადგან მოყვასის თანადგომის, სიყვარულის, სიკეთის ქმნის გზა ძნელია და ვიწრო, როგორც უფლისაკენ მისასვლელი გზა, მაგრამ დაიძლევა ღმერთის სიყვარულით, მის მცნებებთან, სათნოებებთან ზიარებით.

აკაკი წერეთელი ლექსით „ამაოება“ ეკავშირს ამყარებს წუთისოფელსა და მარადიულს, ადამიანსა და ღმერთს შორის, მოკვდავ-

სა და უკვდავს შორის, რადგან ეს კავშირი სრულყოფს სიცოცხლის მარადმედინობას და გარკვეულ შინაარსს სძენს ორივე სიცოცხლეს. ორივე სოფლის სიამის ჭრილში დანახული სიცოცხლე, ადამიანის არსებობა მთავარ საკითხად არის მოაზრებულ აკაკი წერეთლის ყველა ჟანრის ნაწარმოებში და ამით მისი შემოქმედება სამყაროს ერთმთლიანობის მომასწავებელია.

საკვანძო სიტყვები: აკაკი წერეთელი, „ამაოება“, წუთისოფელი, ღმერთის სიყვარული, ცოდვა, მარადიულობა, სიცოცხლე.

Dali Betkshvili

THE VERSE “VANITY” IN THE POETRY OF AKAKI TSERETELI

Abstract

The problems raised by Akaki Tsereteli in his poetry are limitless and exhaustible. Deep essence of his works highlights the peculiarity of the author and it is clearly shown in his lyrics. The light beam of Akaki Tsereteli poetry removes the darkness like the Goodness in this life and the artistic images of the poet dressed in the religious cover include series of the problem of earthy life with pain.

The verse “vanity” takes a valuable place in the poetry of Akaki Tsereteli, demonstrating the earthy life in a special way, existence of the human being characterized by ascending or descending. All the people are equal in this earthy life, the great and the little, ascending or descending, only the God is great and unchangeable.

During the reading the verse the biblical point of views are demonstrated. The poet clearly shows that all the people without exception are equal and tries to make people feel that this earthy life is temporary, evanescent and there is another eternity.

Akaki Tsereteli teaches mortals equality of humans, what is the basis for creation of the world and teaches the good and evil of this earthy life, how should a person live, to understand its mission, which is doing the good, what can not be achieved without trial and sorrow, as the way to supporting your friend, love and doing good is hard and narrow like the one going towards the God. But it can be overcome through love to the God, sharing its commandments and virtues.

The verse “Vanity” by Akaki Tsereteli connects earthy life and eternity, human being and the God, mortal and immortal, as this linkage makes the life perfect and gives the idea to both lives. The life seen through the perspective of

both lives, the life of a human is the key issue in all the works by Akaki Tsereteli regardless its genre and it demonstrates the unity of the world.

Key Words: Akaki Tsereteli, “Vanity”, an earthy life, Love to God, the Sin, Eternity, life.

მიზანი: ნაშრომის მიზანია კიდევ ერთხელ წარმოჩნდეს აკაკი წერეთლის მხატვრული აზროვნების თავისებურებანი, ნაჩვენები იქნას ის პრობლემები, რაც ფართოდ აისახა პოეტის შემოქმედებაში, გამოიკვეთოს ის საფიქრალი, რომელიც ასაზრდოებდა აკაკის მთელ მხატვრულ აზროვნებას, მის მსოფლმხედველობას; აკაკი წერეთლის პოეზია ნათლის მომფენია ბნელით მოცული მე-19 საუკუნის ადამიანის არსებობაში და უჩვენებს იმედიან გზას საღვთო შინაარსით რომ არის აღვსილი.

მეთოდი: რადგან საკვლევი საკითხი ღრმაა და მრავალასპექტიანი, ცალმხრივი კვლევა ვერ შეძლებს საკითხის ნათლად წარმოდგენას, პოეტის სულიერი ცხოვრების წარმოჩენას, ამიტომ გამოყენებულია შედარებით-ისტორიული, ანალიზის და ჰერმენევტიკის მეთოდები; აღნიშნული მეთოდები უკეთ წარმოაჩენს ბიბლიურ, ფილოსოფიური და მხატვრული აზროვნების ესთეტიკურ ღირებულებებს, ნათლად გამოკვეთს ავტორის სათქმელს, მის მსოფლმხედველობას, ნაწარმოების სახის-მეტყველებით გააზრებას. ყოველივე ამის გარეშე ვერ მიიღწევა საკითხის მეცნიერული კვლევის შედეგები.

შესავალი: ნაშრომში გაანალიზებულია აკაკი წერეთლის ლექსი „ამაოება“, რომელიც განხილულია ბიბლიური მსოფლმხედველობის ჭრილში, რაც უკეთ წარმოაჩენს საერო და სასულიერო ღირებულებათა ერთმთლიანობას, განუკვეთელობას და მნიშვნელობას ადამიანის არსის გააზრების პროცესში; აკაკი წერეთლის ლირიკა გაუღენთილია ამქვეყნიური პრობლემებით, რომელთა ამოცნობა შესაძლებელია საღვთო წერილზე დაფუძნებით და აგრეთვე ეპოქის სულისკვეთების გაცნობიერებით.

მსჯელობა: აკაკი წერეთლის პოეზიაში დასმული პრობლემები უსაზღვრო და ამოუწურავია. მისი შემოქმედების ღრმა იდეურობა შემოქმედის განსაკუთრებულობას გამოკვეთს, რაც ნათლად იგრძნობა მის პოეზიაშიც. პ. ინგოროყვას თქმით, „არც ერთ ქართველ პოეტს რუსთაველის შემდეგ, არ რგებია ისეთი პოპულარობა, არ მიუღია ხალხს ისე ახლო, როგორც აკაკი. ცხადია, ეს არ არის შემთხვევითი ამბავი“ (ინგოროყვა, 1980: 8).

„პოეზია ანსხვავებს ადამიანის ცხოვრებას ბიოლოგიური არსებობისაგან, ამდენად, ის სიცოცხლის აზრის წოდებაა, ანდა საკუთარი არსების რაობის ძიება, „თანამავალი ვარსკვლავისთვის“ „სულის საიდუმლოს“ გამჟღავნება, უფრო სწორად – საქვეყნოდ ამოხსნა. პოეზია მეტყველი დუმილია, ანუ დიალოგი საკუთარ თავთან. ის მარადისობისა და სიმარტოვის უდაბურ პროვინციებს აქცევს ცხოვრებისათვის გამოსადეგ ტერიტორიად... სამყაროს პროექცია, რომელიც მან შექმნა, იყო ზუსტი ასლი მისივე შიშველი სულისა, რომელსაც მკაცრად დადგენილი სასაზღვრო მიჯნები ჰქონდა – რეალური და ირეალური სამყაროს კედლები, პოეტის ფიქრი საკვირველი სიჯიუტით, სიკერპით რომ ესლებოდა მუდამ“ (ჭილაძე, 1978: 37).

აკაკი წერეთლის შემოქმედებასთან ახლოს უნდა მიხვიდე, რომ შეიცნო იგი თავისი ფიქრით, სატიკვართ, სათქმელით, რომელიც განსხეულებულია მისეულ მხატვრულ ქსოვილში. პოეტი თავის ლექსში „ცხოვრება“ აღნიშნავს:

„ეს ცხოვრება ისე ვიცი,
როგორც ჩემი ხუთი თითი,
ბევრი ვნახე საგულისხმო
სიაგ-კარგის მაგალითი“ (წერეთელი, 1980: 213).

პოეტის შემოქმედებაში საგულისხმო ბევრი რამ არის ჩადებული, სხვაგვარი შინაგანი თვალია საჭირო მის ამოსაცნობად, მისი მხატვრული სიტყვის ძალა და განცდა განსაკუთრებულია, მეტყველია, სწორედ აკაკი წერეთლის პოეზიის ნათელი სხივი ბნელის განმფანტველია, როგორც ღვთაება წუთისოფელში და რელიგიური სამოსით დაფარული პოეტის მხატვრული სიტყვა ამქვეყნიური ტკივილებით აღბეჭდილ მთელ რიგ წუთისოფელურ პრობლემებს ირეკლავს.

აკაკი წერეთლის პოეზიაში ღირებული ადგილი უჭირავს ლექსს „ამაოება“ (1903 წ.), რომელშიც სხვა თვალით იხილვება წუთისოფელი, მასში გამეფებული ადამიანის არსებობა, რომელიც ხან აღმა სვლით არის აღბეჭდილი, ხან დაღმა სვლით, ამიტომ წუთისოფელში ყველა ადამიანი ერთია, დიდიც და მცირეც, წინა მაგალიც და უკანაც, ხან წაღმაა ცხოვრება და ხან უკუღმა... მხოლოდ ღმერთი არის დიდი და უცვალებელი...

საანალიზო ლექსთან ზიარებისას, პირველ რიგში, ბიბლიური მსოფლმხედველობა იჩენს თავს. „ამაოება არის ცხოვრება კაცისა“ – ეს თვალსაზრისი მსჭვალავს ბიბლიას. „ეკლესიასტეში“ ვკითხულობთ: „ამაოებად ამაოებისად და ყოველივე ამო

არს“ (ეკლ. 1, 2). დავით წინასწარმეტყველიც ბრძანებს: „ყოველნივე საქმენი ამის სოფლისანი ცრუ და წარმავალ არიან და ამო არიან...“ (ფს. 38, 5). ეს შეხედულებები ასახულია აკაკი წერეთლის პოეზიაში.

„ადამიანის სიცოცხლე, - წერს ეგნატე ბრიანჩანინოვი, - იქნებ უზარმაზარი სიცრუეა, რომელშიც თითოეული, დედამიწაზე წამიერად მოვლინებული, თავს მარადიულად, განსაკუთრებულად და განუმეორებლად შეიგრძნობს და წარმოიდგენს, თუმცა, სრულიად ყოველივეს შეცნობასა და გაკეთებას ვერ ასწრებს, ისე აღიხოცება მოუხელთებელი და მუდამ „ნაადრევი“ სიკვდილით ჯერ ამ ქვეყნიდან, შემდეგ კი ცოცხლად დარჩენილთა ხსოვნიდანაც“ (ბრიანჩანინოვი, 2004: 3).

აკაკი წერეთელი ლექსით „ამაოება“ ნათლად წარმოაჩენს იმას, რომ ყველა ადამიანი განურჩევლად ერთია და შეაგრძნობინებს ამქვეყნიური ცხოვრების დროებითობას, წარმავლობას და მიღმურის მარადიულობას:

„შედარებით თუ არა,

კაცი ყველა ერთია,

არც დიდი, არც პატარა...

დიდი მხოლოდ დმერთია“ (წერეთელი, 1980: 242).

ამქვეყნიური ცხოვრება მედინია, ცვალებადი, დღეს ერთ რამეს უქადის ადამიანს, ხვალ სხვა მოულოდნელს... ადამიანი უძღურია საკუთარი სურვილისამებრ წარმართოს საკუთარი არსებობა, მისი ხვედრის გზა ღვთის განგებაზეა დამოკიდებული:

„ხან ისე ვართ, ხან ასე,

ხან კარგად, ხან ავად;

ვერც ვტირით, ვერც ვიცინით

ჩვენით, ჩვენთა თავადა“ (წერეთელი, 1980: 242).

ამიტომ მარადიული სამყოფის გარდაუვალობის განცდა უნდა გაითავისოს ადამიანმა, ცოდვის მატარებელმა ჭურჭელმა, რადგან ცოდვითმოსილება თავშივე ითავსებს წარმავლობას და მეორე სიცოცხლესთან ზიარებას: „რამეთუ უწყით, ვითარმედ, უკუეთუ ქუეყნიერი ესე სახლი ჩუენი ცაღკე ჳორცისა დაირღუჳს, აღშენებული დმრთისა მიერ მაქუს ჩუენ, სახლი ხელით უქმნელი საუკუნო ცათა შინა“ (II კორ. 5, 1).

ადამიანის ცხოვრების ცვალებადობა მისსავე არსებაში ძვეს, ცოდვით დაცემის შემდეგ და მისი ცხოვრების ყოველი ნაბიჯი საღვთო სიბრძნით უნდა იყოს გაჯერებული, ეს კი მიიღწევა

კეთილი ღვაწლით, რომელიც წუთისოფლის გზას ღვთაებისაკენ მიმართავს, რომელიც არის უცვალებელი და მარადიული. აკაკი წერეთელი წერს:

„გარდა შემომქმედისა,
ყველა ცვალებადია“ (წერეთელი, 1980: 242).

პოეტის თვალთახედვით, სიცოცხლით სავსეობა შეიძლება მარტო ერთი წამით შემოიფარგლოს და დასრულდეს, ადამიანი მხოლოდღა აჩრდილად იქცევა:

„ვსთქვამთ, სამსონ ძლიერი ვართ,
დღეს სიცოცხლით აღვსილი,
გვიკებენს პატარა მწერი, –
გავქრებით ვით აჩრდილი“ (წერეთელი, 1980: 242).

კიდევ:

„ან სოლომონ ბრძენი ვართ,
ქვეყნად სწორუპოვარი, –
ერთის სულის შებერვით
ჰქრება ჩვენი ლამპარი“ (წერეთელი, 1980: 243).

ფილოსოფოსთა ნააზრევის მიხედვითაც, კერძოდ, იოანე პეტრიწის მიერ ეს ქვეყანა, სააქაო იმ საუფლო ქვეყნის აჩრდილად არის დასახული (იოანე პეტრიწი, 1968: 147).

აკაკი წერეთლის რწმენით, ამქვეყნად უცვლელი არაფერია, საუკუნოა, მარადიული, ღვთის განგებით განსაზღვრული:

„უცვლელი, საუკუნო
ქვეყნად არაფერია!
ბედის წიგნში განგებას
ასე ჩაუწერია“ (წერეთელი, 1980: 243).

საღვთო წერილში ვკითხულობთ: „რამეთუ საწუთო ესე... ხილული ესე საწუთო არს, ხოლო არა ხილული იგი საუკუნო...“ (II კორ. 4, 17-18).

აკაკი წერეთელი თავისი ლექსით „ამაოება“ მოკვდავთ ასწავლის ადამიანთა თანასწორობას, რაც ღმერთის მიერ სამყაროს შესაქმნის საფუძველში ძევს და შეაცნობინებს წუთისოფლის სიაგარგეს, როგორი ცხოვრებით უნდა იცხოვროს, ადამიანმა გააცნობიეროს საკუთარი მისია, რაც მდგომარეობს სიკეთის ქმნაში, რომელიც წუთისოფელში ჭირისა და განსაცდელის გარეშე ვერ მიიღწევა, რადგან მოყვასის თანადგომის, სიყვარულის, სიკეთის ქმნის გზა ძნელია და ვიწრო, როგორც უფლისაკენ მისასვლელი გზა, მაგრამ დაიძლევა ღმერთის

სიყვარულით, მის მცნებებთან, სათნოებებთან ზიარებით: „რომელსა პნებავენ შემოდგომად ჩემდა, უარ-ყავნ თავი თვისი, აღიღენ ჯუარი თვისი და შემომიდეგინ მე; და რომელსა უნდეს განრიდებად სული თვისი, წარიწყმიდოს თავი თვისი, და რომელმან წარიწყმიდოს ჩემთვის, მან ჰპოვოს იგი“ (მათე, 16, 24-25).

წმიდა ეფრემის სწავლებით: „ამისთვის წინაღწარვე გიხუენა ღმერთმან გზად იგი იწროდ და საჭირველი, რადთა მის მიერ შეხვიდე შენ ცხორებასა მას საუკუნესა“ (მამათა სწავლანი, 1955: 302).

აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში და, მათ შორის, აღნიშნულ ლექსში უიმედობა-იმედიანი განწყობა ერთმანეთს ცვლის, როგორც წუთისოფლის თანამდევი რეალობა... ერთი მხრივ, მძიმე ხვედრის გამო პოეტი იწყევლება (ლექსი „წყევლა“):

„იყოს წყეული სოფელი
და მისი სიტკბო-სიამე!
იმისი სისწორ-სიმრუდის
ხელში მიჭირავს სია მე.

...

...ობლად მატარა, მაწამა

...

დაბნელდა ჩემთვის სიცოცხლე,
სხვისთვის სამზეო-სადარი“ (წერეთელი, 1980: 238).

და ლექსის ბოლოს აღნიშნავს:

„და აღარ მინდა სიცოცხლე,
გულგატეხილი წამებით!
ნუგეშად ველი სიკვდილსა,
დროს ვანგარიშობ წამებით! (წერეთელი, 1980: 238).

ეს განცდა, წუთისოფლისაგან მოწვევული, რომელიც განსხვავებული ემოციის, ესთეტიკის შემცველია, გადმოცემულია პოეტის არა ერთ ლექსში, ამჯერად კიდევ დავიმოწმებ სტროფს ლექსიდან „უკანასკნელი ლექსი“:

„უშენოდ ვეღარ ჭიკჭიკობს,
ენა ჩავარდა ბუღბუღსა,
მოუახლოვდა სიკვდილი,
შხამი აკურა მის გულსა“ (წერეთელი, 1980: 290).

მაგრამ, მეორე მხრივ, მწარე სოფელი პოეტისათვის მისაღებია, იმედის მიმცემია, რადგან როგორც შოთა რუსთაველი ამბობს, „მწარე ტკბილსა ჰპოვებს“, ის შეაგრძნობინებს სიცოცხლის არსს და დანიშნულებას (ლექსი „ჩემი სიმღერა“):

„სჯობს, ისევ მწარე სოფელმა
ნაღველი დამალევინოს;
არც მომკლას, არც დამარჩინოს,
არც სული დამალევინოს!“ (წერეთელი, 1980: 239).

აკაკი წერეთელი ლექსით „ამაოება“ კავშირს ამყარებს წუთისოფელსა და მარადიულს, ადამიანსა და ღმერთს შორის, მოკვდავსა და უკვდავს შორის, რადგან ეს კავშირი სრულყოფს სიცოცხლის მარადმედიანობას და გარკვეულ შინაარსს სძენს ორივე სიცოცხლეს (ლექსი „ანდერძი“):

„და ამდენ ნატვრის გვირგვინად
ერთსაც დაესახავ სხვა რამეს:
კავშირსა სიკვდილ-სიცოცხლის,
ორივე სოფლის სიამეს!..“ (წერეთელი, 1980: 207).

ორივე სოფლის სიამის ჭრილში დანახული სიცოცხლე, ადამიანის არსებობა მთავარ საკითხად არის მოაზრებული აკაკი წერეთლის ყველა ჟანრის ნაწარმოებში და ამით მისი შემოქმედება სამყაროს ერთმთლიანობის საგალობლად განიცდება.

შედეგები და დასკვნები: აკაკი წერეთლის ლირიკის ამგვარი კვლევა წარმოაჩენს ეროვნული მწერლობის ღირებულებას და მნიშვნელობას ქართული კულტურის განვითარებაში, მის განუკვეთელ ერთიანობას წინარე ეპოქათა მხატვრულ აზროვნებასთან, აგრეთვე აჩვენებს მის მნიშვნელობას მე-19 საუკუნის ქართული მწერლობის განვითარებაში და სახავს სამომავლო განვითარების პერსპექტივასაც; აკაკი წერეთლის ლირიკის ასეთ ჭრილში განხილვა წარმოაჩენს პრობლემის არსს, ეპოქის ღრმა სულისკვეთებას, მხატვრული აზროვნების ესთეტიკურ ღირებულებებს, აგრეთვე იკვთება ისიც, რომ ქართულ მწერლობას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია მსოფლიო ლიტერატურის აზროვნების სივრცეში.

აკაკი წერეთლის პოეზიაში გააზრებულია ის პრობლემები, რომელშიც მტკივნეულად განცდილია არა მარტო მისი ეპოქის სულისკვეთება, არამედ ის საერთო სატკივარი, რაც ქართველ შემოქმედთ აწუხებდათ საუკუნეების მანძილზე. აკაკი წერეთელმა თავისი ლირიკით წარმოაჩინა ადამიანის არსებობის

არსი, მისი ხვედრი, რაც გააზრებულია საღვთო წერილთან მიმართებით, ეს კი იმაზე მეტყველებს, რომ მხატვრული ლიტერატურა ბიბლიაზეა დაფუძნებული და ამგვარი ერთიანი ჭრილით საკითხის გააზრება მწერლობის განუკვეთელობასა და ღირებულებაზე მიანიშნებს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ახალი აღთქუმაჲ, 1963: ახალი აღთქუმაჲ, საკათალიკოსო საბჭოს გამოცემა, თბ., 1963.

ბიბლია, 1989: ბიბლია, თბ., 1989.

წმ. ეგნატე ბრიანჩანინოვი, 2004: წმ. ეგნატე ბრიანჩანინოვი, „ადამიანის სიცოცხლისა და სიკვდილის აზრი“, წმ. ეგნატე ბრიანჩანინოვის თხზულებათა მიხედვით, რედაქტორი და გამომცემელი ზ. მუჯირი, თბ., 2004.

იოანე პეტრიწი, 1968: იოანე პეტრიწი, „სათნობათა კიბე“, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა, თბ., 1968.

ინგოროყვა, 1980: ინგოროყვა პ., აკაკი წერეთლის შემოქმედება, წიგნში: აკაკი წერეთელი, თხზულებანი, თბ., 1980.

მამათა სწავლანი, 1955: მამათა სწავლანი, X და XI საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით, ილია აბულაძის გამოცემა, ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1955.

წერეთელი, 1980: წერეთელი აკ., თხზულებანი, თბ., 1980, გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, 1980.

ჭილაძე, 1978: ჭილაძე თ., აკაკი წერეთლის პოეზია, წიგნში: ქართული პოეზია, თხუთმეტ ტომად, ტ. 8, თბ., 1978, გამომც. „ნაკადული“, 1978.

ბალაკტიონ ტაბიძის ლექსის – „პოემა ვეფხვისა“ –
ბაზარმზისათვის

მოკლე შინაარსი

XX ს-ის პოეტთაგან რუსთაველის პიროვნებით, საზოგადოდ, „ვეფხისტყაოსნითა“ და პოემის მხატვრული განსახოვნებებით შტაგონება, მათი წვდომა-აღქმა და ინტერპრეტაციათა ცდანი ყველაზე მეტად გალაკტიონ ტაბიძის სახელს უკავშირდება. ამ მიმართებით საყურადღებოა მისი „პოემა ვეფხვისა“, რომელიც აღნიშნულ თემატიკაზე შექმნილ ლექსთაგან გამოირჩევა არა მარტო პოეტის აზროვნების თვალსაზრისით, იმითაც, რომ ცალსახად მოდერნიზებულია. აქ პოეტის სუბიექტურ სინამდვილეს „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული სინამდვილე უდევს საფუძვლად, რაც ახალ გააზრებათა დასაბამი ხდება. გალაკტიონის პირად-ინდივიდუალურს რუსთველური ზოგად-საკაცობრიო განსაზღვრავს და წინამძღვრობს.

ლექსის სათაური – „პოემა ვეფხვისა“ – რუსთველის პოემის გალაკტიონისეულ ხედვასა და აღქმას ითავსებს, კერძოდ, ლექსის სახელდებაში, „ვეფხისტყაოსნისგან“ განსხვავებით, არ ჩანს ვეფხვის ტყავის მატარებელი გმირი და მხოლოდ ნესტანის სახესიმბოლო, ვეფხვი, წარმოჩნდება. ვეფხვობით, ამგვარი სახელდება მკითხველზეა ორიენტირებული, რათა იმთავითვე გაცხადდეს ლექსის თემატიკა, სათაურშივე ჟანრის მითითება კი თვალნათლივ გამოკვეთს „ვეფხისტყაოსნთან“ კავშირს.

ლექსი „პოემა ვეფხვისა“ მრავალგანზომილებიანი შრისაგან შედგება – „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული სინამდვილისა და მხატვრული ენის წიაღში გალაკტიონის პირად-ინდივიდუალური განწყობა, სიზმრისეული წარმოსახვა და ალუზია-რემინისცენციები იჭრება. აქ თავჩენილი მხატვრული პარადიგმები (წმინდა რუსთველურ ორიგინალურ სახექმნალობებთან ერთად) პოეტის მიერ სხვადასხვა კულტურული კოდების, სიმბოლოების, ალუზიების, რემინისცენციების მოხმობით წარმოჩნდება. იქმნება ერთგვარი ქრონოტოპული კოლაჟი – განსხვავებულ კულტურულ სამყაროთა (ინდოეთისა და არაბეთის, ეგვიპტის, საბერძნეთის და სხვ.) ხილვანგებებების მონაცვლეობა ზოგჯერ ლოგიკური კავშირების აღქმას აძნელებს, თუმცა ფსიქოლოგიური კავშირი შენარჩუნებულია, რამეთუ ყოველივე „ვეფხისტყაოსნის“ სიღრმისეულ შინაარსს მიემართება. ამგვარ წაკითხვას ამოწმებს „ვეფხისტყაოსნისეული“ პასაჟების გარდათქმათა ჩართვა, რომლებიც მკითხველს რუსთველის

ნათქვამისაგან მოწყვეტის საშუალებას არ აძლევს. ამა თუ იმ კულტურულ სივრცეთა წარმოსახვა არაორდინარული პოეტური ხილვებით სრულდება, რომლებიც კვლავ და კვლავ პოეზიას უკავშირდება.

ლექსის მხატვრულ სინამდვილეში დროით განუსაზღვრელი სხვადასხვა კულტურული კოდების დანახვა-შემოტანას გარკვეული მიზანდასახულობა და ფუნქცია აქვს: რუსთველის გენიალობის, მისი ხედვის მასშტაბურობის, „ვეფხისტყაოსნის“ ყოვლისმომცველი შინა-არსის, მისი უნივერსალობის ჩვენება. პოეტი რუსთველის ქმნილებაში საყოველთაო სიბრძნესა და ჭეშმარიტებას, ყველა ეპოქის სუნთქვასა და ფერს შეიგრძნობს და ხედავს, აღმოსავლეთით ძველს და ამავდროულად – მარად ახალს, განახლებადს.

ლექსის დასასრულს გალაკტიონის ფიქრი მხოლოდ „ვეფხისტყაოსანს“ დასტრიალებს. პოეტის აზრით, პოემას შეინახავს აღმოსავლეთი და პერგამენტები, პალმის ფოთლებზე „სისხლიანი ცრემლებით“ ნაწერი ან სპილოს ძვალზე „სასოებით ამოკვეთილი“. გალაკტიონის თქმით, „ვეფხისტყაოსანი“ საუკუნეთ წყებას, „დროთა ბანაკებს“ გასცდება, მას მომავალში სხვაგვარი დიდება ელის. პოეტი ამ ფრაზებით „ვეფხისტყაოსნის“ უნივერსალობასა და ცხოველმყოფელობას გამოკვეთს.

ლექსის ტაეპები, ვიქტრობთ, ორი მიმართულებითაა წასაკითხი: ჰორიზონტალურითა და ვერტიკალურით, რადგან მათში „ვეფხისტყაოსნის“ პასაჟებთან ერთად, შესაძლებელია, გალაკტიონის თანადროული ყოვის, არსებულის სინამდვილის ამოკითხვა. „პოემა ვეფხვისა“ ერთიანად იტევს „ვეფხისტყაოსნის“ შინა-არსს, ამქვეყნიურის იმქვეყნიურთან მიმართებას და უმთავრესს, „ადამიანურს“, რომელიც რუსთველის ეპოქის მთავარი სიახლეა, რენესანსულობის გამომხატველი, თუმც კი – გალაკტიონის ეპოქისათვის ერთობ შორეული. გალაკტიონი ერთგვარი მედიუმი რუსთველსა და მკითხველს, შესაძლებელსა და შეუძლებელს, რეალურსა და მიდმურს, არსებულსა და სასურველს შორის.

ლექსში „პოემა ვეფხვისა“ უკიდვებანო გამომსახველობითი შესაძლებლობების მეშვეობით მოძრაობა რეალურიდან რაღაც უცნობისა და ამოუცნობისკენ მიემართება. სასრულში უსასრულოს ძიება-ჭვრეტა, რეალურში წარმოსახულის, თვალთ არნახულის ხილვით გაცხადება, მრავალგვარი და მრავლისმეტყველი ასოციაციები, იდუმალების ესთეტიკით გამსჭვალული გაუცნაურების შეგრძნება გალაკტიონსა და მკითხველს ერთ მთლიანობად აქცევს.

საკვანძო სიტყვები: გალაკტიონი, რუსთველი, „ვეფხისტყაოსანი, მოდერნისტული გააზრება.

ON INTERPRETATION OF GALAKTIONTABIDZE'S POEM OF THE TIGER

Abstract

Among the poets of 20th century, inspiration by Rustaveli personality, generally, the “Tiger in the Panther’s Skin” and creative expression of the poem, attempts of their in-depth understanding, perception and interpretation are associated with GalaktionTabidze. In this respect, the “Poem of the Tiger” is of interest. It is distinguished from the poems created on the mentioned issues not only with respect of the poet’s mode of thinking but also with respect of its clearly modernist nature. Here the poet’s subjective reality is based on the artistic reality of the “Knight in the Panther’s Skin”, providing starting point for the new interpretations. Galaktioni’s personal-individual is guided and led by Rustaveli’s universal.

The title of the poem – “Poem of the Tiger” expresses Galaktioi’s vision and perception of Rustaveli’s poem. In particular, in the title, unlike the “Knight in the Panther’s skin” no character wearing the panther's skin can be seen and only image-symbol of Nestan, the tiger is presented. In our opinion, such title is oriented towards the reader to declare the poem’s issue from the outset and specifying of the genre clearly underlines association with the “Knight in the Panther’s Skin”.

“Poem of the Tiger” consists of multidimensional layers – Galaktioni’s personal-individual attitude, dream-like imagination and allusions and reminiscences penetrate into the depths of the artistic reality and creative language of the “Knight in the Panther’s Skin”. Artistic paradigms here (together with purely Rustavelian images) are emphasized with different cultural codes, symbols, allusions, reminiscences attracted by the poet. There is created some kind of chronotopical collage – sequence of the dreams-apparitions of different cultural worlds (India and Arabia, Egypt, Greece, etc.) sometimes complicate identification of the logical links though psychological links are maintained as everything is associated with the in-depth contents of the “Knight in the Panther’s Skin”. Such interpretation is evidenced by included paraphrased passages from the “Knight in the Panther’s Skin” that does not allow the reader to tear away from Rustaveli’s words. Imagination of one or another cultural spaces is provided through poetic visions which, again and again, are associated with the poetry.

Seeing and introduction of different cultural codes that are not limited by time into the artistic reality of the poem has certain purpose and function - demonstration of Rustaveli’s genius, large scale of his vision, all-embracing

contents of the “Knight in the Panther’s Skin”, its universality. The poet feels in Rustaveli’s poem the universal wisdom and truth, breathing and colors of all epochs, old as east and at the same time, always new and renewed.

In the end of the poem, Galaktion’s thoughts are only about the “Knight in the Panther’s Skin”. In the poet’s opinion the poem will be maintained by the east and the parchment, written with the “bloody tears” on the palm leaves or “carved delicately on the ivory”. As Galaktioni says, the “Knight in the Panther’s Skin” goes beyond the layers of centuries, “camps of the times”, different glory awaits it in the future. By these phrases the poet emphasizes universality and vividness of the “Knight in the Panther’s Skin”.

Stanzas of the poem should be read in two planes (horizontal and vertical) as there, together with the passages from the “Knight in the Panther’s Skin”, could be read Galaktioni’s contemporary life, reality. “Poem of the Tiger” accommodates entire contents of the “Knight in the Panther’s Skin”, relationship between the worldly and heavenly and, what is most important, the “human” that is an innovation of Rustaveli’s epoch, expressing the renaissance though it is quite far from Galaktioni’s epoch. Galaktioni is some kind of medium between Rustaveli and the reader, between possible and impossible, real and otherworldly, between the existing and desired.

In the “Poem of the Tiger”, through endless expressive capabilities the movement from the real plane is oriented towards something unknown and undiscovered. Seeking and seeing infinite in something finite, imagined in the real, making unseen clear, versatile and meaningful associations, feeling of estrangement saturated with the mystic esthetics turns Galaktioni and the reader into entirety.

Key Words: Galaktioni, Rustaveli, “Knight in the Panther’s Skin”, modernist vision.

მიზანი. სამეცნიერო ლიტერატურაში გალაკტიონ ტაბიძის „პოემა ვეფხვზე“ საგანგებო კვლევის საგანი არ ყოფილა. ესაა პირველი ნაშრომი, რომელშიც თხზულების მხატვრული სამყაროს, რუსთველთან და „ვეფხისტყაოსანთან“ მიმართებით კვლევაა წარმოდგენილი. ნაწარმოები უაღრესად მნიშვნელოვანია სახისმეტყველებითი თვალსაზრისითაც.

მეთოდი. ჩემს ნაშრომში გამოყენებულია კვლევის მულტი-დისციპლინური მეთოდები: ისტორიულ-შედარებითი, ანალიტიკური, რეცეფციული, რემინისცენციური, რათა უკეთ გამოვლიდეს გალაკტიონის თხზულების „პოემა ვეფხვზე“ მხატვრულ-გამომსახველობითი, ესთეტიკური რაობა-რაგვარობა.

შესავალი. გალაკტიონ ტაბიძის შემოქმედებაში არაერთგზის ვლინდება შოთა რუსთველის პოემის სათაურის და მისი

მთავარი სიმბოლოს – ვეფხვის – პარადიგმული სახისმეტყველება, რომელიც რუსთველურ ხედვასთან ერთად, ახლებურ დატვირთვას იძენს და მრავალმხრივი შინაარსით წარმოჩნდება. შოთა რუსთველი – „მესხი“, „მომღერალი ვეფხვის“, „ვეფხისტყაოსანი“ – „ვეფხვის პოემა“ – გალაკტიონის პოეტურ სიტყვაში ახალ განსახოვნებათა დასაბამია, რომელთა ნაწილი მკვიდრდება ქართულ მხატვრულ აზროვნებაში, ზოგიერთი კი გალაკტიონის შემოქმედების არეალს არ სცილდება.

გალაკტიონისთვის „ვეფხისტყაოსანი“ სრულიად საქართველოა, ამიტომაც იხილვება მის პოეზიაში „ვეფხვობა“, „ვეფხვების შემოგარენი“, ვეფხვის ტყავის საღებავებით გაჯერებული სივრცე, ვეფხვისდარი ქართველი, „ვეფხვის თვალით“ გამოხედვა, „ფხიანი ვეფხვის ნახტომი“ და თავად „ოცნებით გაჭრილი“ პოეტი, სიყვარულით „დაჭრილი ვეფხვი“ და სხვ. გალაკტიონის პოეზიის განხილვა ცხადყოფს, რომ პოეტი სისხლხორცეულად გრძნობს და განიცდის „ვეფხისტყაოსანს“, ვითარცა „მზიური გრძნობის“, სიყვარულის, სიბრძნისა და გმირობის სადიდებელ პოემას. „ვეფხვის პოემა – აი, მართლა აკადემია“ („შოთას უკვდავის სახელდება“ – ტაბიძე, 1973: 139), – აღფრთოვანებას ვერ მაღავეს გალაკტიონი და რუსთველის ნასიტყვეს თავის ხმას „აბანებს“. წინამდებარე ნაშრომის განსახილველი ლექსის – „პოემა ვეფხვისა“ – ანალიზი ჩვენს ხელთ არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ვერ მოვიძიეთ. ჩვენი ნაშრომი გალაკტიონის ნაფიქრ-ნაგრძნობთან მიახლების, მისი მეტ-ნაკლებად წვდომის ერთ-ერთი პირველი მოკრძალებული ცდაა.

მსჯელობა. „პოემა ვეფხვისა“ სრულიად განსხვავდება გალაკტიონის მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ თემატიკაზე შეთხზული ლექსების ციკლისაგან. იგი ცალსახად მოდერნისტულია; ერთდროულად ექსპრესიონიზმისა და იმპრესიონიზმის, ნაწილობრივ ეგზისტენციალიზმის, უმეტესწილად კი სიმბოლიზმის ნიშნებს ითავსებს. შესაბამისად, „პოემა ვეფხვისა“ მრავალპლანიანი აზრობრივი შრეების წვდომისაკენ მიმართავს მკითხველის ფიქრსა და წარმოსახვას, განსჯასა და ხედვას, რაც აზრის პლურალიზმს განაპირობებს და განსაზღვრავს. ლექსი კონკრეტულთან და ამ კონკრეტულის მიმანიშნებლბებთან ერთად, რომლებიც „ვეფხისტყაოსანს“ უკავშირდება, პოეტი ვიზიონერული მხატვრული სამყაროსა და აბსტრაქციის გზით, მკითხველის გულიყურს მასშტაბური ხედვა-ჭვრეტისაკენ წარმართავს. ეს იმგვარი, რაღაც არა-

ცნობიერი და ღრმა იდუმალებით გამსჭვალული ფიქრი-წარმო-სახვავა, რომელიც დრო-სივრცის საზღვრებს ერთგვარად მოხაზავს და იმავდროულად კიდევ შლის და არღვევს, სიხლოვე-სიშორის და უდროო-დროის განზომილებით წარმოდგება (აქ გვახსენდება გალაკტიონის სიტყვები – „მე ვხედავ სიხმრებს არა თქვენებურს“ – ტაბიძე, 1973: 338). „პოემა ვეფხვისა“ მოდერნიზმისათვის დამახ-ასიათებელ თავისებურებებს ამჟღავნებს; მასში მოდერნიზმის ეს-თეტიკა და პოეტიკა ვლინდება.

ლექსის სათაური – „პოემა ვეფხვისა“ – იმთავითვე „ვეფხ-ისტყაოსნისკენ“ მიმართავს ფიქრს და მკითხველიც ამგვარი მზაობით აღჭურვილი მიჰყვება სტრიქონებს, თუმც კი გალაკ-ტიონი, რუსთველისეული მეტაფორული აზროვნებისდა კვალო-ბაზე, ახალ, პირად-ინდივიდუალური გრძნობად-განცდებით გამ-სჭვალულ სივრცეებს მიგვაახლებს. ეს გალაკტიონის შეგრძნე-ბათა, განწყობათა, ხედვათა წყებებია და, შესაბამისად, მკითხ-ველი რუსთველის ფიქრზე ნაფიქრს საფიქრალად იხდის და თავადაც (ცნობიერად თუ არაცნობიერად) ახალ ფიქრთა, მსჯე-ლობათა და ხედვათა „დამბადი“ ხდება. ამდენად, გალაკტიონი ერთგვარი მედიუმიცაა რუსთველსა და მკითხველს, შესაძლებელ-სა და შეუძლებელს, რეალურსა და მიდმურს, არსებულსა და სასურველს შორის. მკითხველი „ორგემაზე“ მეტაფორა-სიმბო-ლოების ამომცნობ-ამომხსენელის ურთულეს როლში აღმოჩნ-დება და ეპოქათა დრო-სივრცით დახაზულ ლაბირინთში ვარაუ-დებითა და აღბათობებით აღჭურვილს, გზის გამკვალავის ფუნ-ქცია ენიჭება. გალაკტიონის ზმანებადქცეულ ფიქრთა ხვეუ-ლებში „ვეფხისტყაოსნისეული“ პასაჟების გარდათქმათა ჩართვა მკითხველს რუსთველის ნათქვამისაგან მოწყვეტის საშუალებას არ აძლევს, თუმც კი დრო-სივრცული განზომილების მასშტა-ბურობა ამისკენ უბიძგებს.

ლექსის სათაური – „პოემა ვეფხვისა“ – რუსთველის პოემის გალაკტიონისეულ ხედვასა და აღქმას ითავსებს, კერძოდ, ლექსის სახელდებაში, „ვეფხისტყაოსნის“ შესატყვისად, არ ჩანს ვეფხვის ტყავის მატარებელი გმირი და მხოლოდ ნესტანის სახე-სიმბოლო, ვეფხვი, წარმოჩნდება. ვფიქრობთ, გალაკტიონის ლექსის სათაური უშუალოდ მკითხველზეა ორიენტირებული, რათა იმთავითვე გაცხადდეს ლექსის თემატიკა; აქვე უანრის მითითება კი თვალნათლივ გამოკვეთს „ვეფხისტყაოსნთან“ მიმართებას (და, ამითვე განასხვავებს მას ხალხური „ლექსი

ვეფხისა და მოყმისაგან“). და მართლაც, „პოემა ვეფხვისა“ რეციპიენტის წარმოსახვაში მხოლოდ და მხოლოდ „ვეფხისტყალსანს“ მიემართება, რამეთუ ქართველი მკითხველი ვეფხვთან დაკავშირებულ სხვა პოემას არ იცნობს. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ლექსის სათაურში, განსხვავებით პოემისაგან, „ვეფხვი“ მოიხმობა, რაც, სავარაუდოდ იმას მიანიშნებს, რომ ეს „ვეფხვი“ რუსთველის „ვეფხის“ გალაკტიონისეული აღქმა-წარმოსახვა-გააზრებაა.

„პოემა ვეფხვისა“ კლასიკური ლექსის კანონის ფარგლებს ნაწილობრივ მისდევს. პოეტის ამგვარი არჩევანი, ალბათ, ლექსის შინა-არსმაც განაპირობა – რუსთველი გარკვეული პირობითობებისგან თავისუფალი მოაზროვნე და „ვეფხისტყალსანი“ – ახალი, რენესანსული სულის, პიროვნული თავისუფლებისკენ მსწრაფი და თავისუფლებას ნაზიარები ადამიანების სამყარო. ამგვარი შინა-არსის ლექსი კლასიკური საზომის ჩარჩოებში ვერ „დაეტევა“. აქ გალაკტიონისეულ სუბიექტურ სინამდვილეს მხატვრული სინამდვილე უდევს საფუძვლად და ეს მხატვრული სამყარო ახალ განსახოვნებებს ესაძირკვლება. გალაკტიონის პირად-ინდივიდუალურს რუსთველური საყოველთაო, ზოგად-კაცობრიულობა განსახლდრავს და წინამძღვრობს, გარკვეულ გზასა და გეზს აძლევს.

ლექსის დასაწყისი სტრიქონები – *„აქ დასიცხელი თვლემით გრძნობენ ვეფხვთა სიარულს, თითქო ცეცხლში ხარ და განწირულ სიტყვას ჰკიოდე...“* (ტაბიძე, 1973: 305)¹ – ერთგვარად ასოცირდება ედვარდ მუნკის ნახატთან „ყვირილი“, რომელიც, თავის მხრივ, „ყვირილის ხელოვნების“, ექსპრესიონიზმის დასაბამს უკავშირდება. *„...ჰერმან ბარი ამ მიმდინარეობის შესახებ წერდა: „არასდროს არ ყოფილა ასეთი დრო; საშინელებით, მომაკვდინებელი შიშით შეპყრობილი დრო. არასდროს არ ყოფილა სამყარო ასეთი მკვდარივით მდუმარე. არასდროს არ ყოფილა ადამიანი ასეთი უსუსური. არასდროს არ ყოფილა ის ასეთი დაშინებული. არასდროს არ ყოფილა სიხარული ასეთი მკვდარი. გასაჭირი ღრიალებს, ადამიანი საკუთარ სულს უხმობს, დრო გასაჭირის გამომხატველ ღრიალად იქცევა. ხელოვნ-*

¹ „პოემა ვეფხვისა“ მოხმობილია წიგნიდან – გალაკტიონ ტაბიძე, რჩეული, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1973. შემდგომშიც ციტირებისას მას დაეიმოწმებთ.

ნების ღრიალი წყვილიადში უერთდება ამ ყველაფერს. ეს ღრიალი დახმარებისკენ მოწოდებაა, ის სულს უხმობს. ეს არის ექსპრესიონიზმი“ (ბოიდი, 1925: 236)“ (ლომიძე, 2016: 12).

ეს სიტყვები გალაკტიონის თანადროულ ეპოქას და პოეტის სულიერ მდგომარეობას საგნებით შეესატყვისება, რასაც ლექსის ზემომომხმობილი სიტყვები ცხადყოფს. ამ აზრს ამოწმებს სიტყვა „აქ“, რომელშიც, ვფიქრობთ, საქართველო იგულისხმება, სადაც ვეფხვისდარ გმირთა „სიარულს“ ყოველგვარ ფსიქოსომატურ მდგომარეობაში მყოფნი „გრძნობენ“ და „ხედავენ“ („თვლელშიც“ კი). „აქ“ ერთგვარად შემოსაზღვრავს და აკონკრეტებს სივრცესა და დროს, რომელიც „ცეცხლში“ ყოფნასთან ასოცირდება. და ამ შეჭირვებასა და გაუსაძლის ტკივილში, სიკვდილს რომ აახლოვებს, გალაკტიონისთვის ერთადერთი და მთავარი შვება სიტყვის ამოთქმა, „სიტყვის კივილია“, რომელიც, მისი თქმით, „განწირულია“. ეს მთავარი სიტყვა, როგორც ლექსში იკითხება, „ვეფხისტყაოსანს“ უკავშირდება:

*ცას, დედამიწას, ადამიანურს
„ვეფხისტყაოსნის“ სტრიქონებში ვხედავ
არეულს (ტაბიძე, 1973: 305).*

ეს ორი ტაეპი ერთიანად იტევს „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსს, ამქვეყნიურის იმქვეყნიურთან მიმართებას და უმთავრესს, „ადამიანურს“, რომელიც რუსთველის ეპოქის მთავარი სიახლეა, რენესანსული სულის გამომხატველი, და რომელიც გალაკტიონის ეპოქისათვის ერთობ გაუცხოებული და შორეულია.

ლექსში „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული სინამდვილის და მისი განმასახოვნებელი მხატვრული ენის წიაღში პირად-ინდივიდუალური განწყობის, სიზმრისეული წარმოსახვის და ალუზიონ-რემინისცენციების გზით ახალი მხატვრული სინამდვილე და სახექმნადობათა წყება ყალიბდება. მკითხველი რუსთველსაც ეზიარება და გალაკტიონისეულ გააზრებასაც საფიქრალად იხდის. გალაკტიონი „ვეფხისტყაოსანსა“ და მკითხველს შორის ერთგვარი მედიუმი, „გზა და ხილია“.

ზემოთ მოხმობილი ტაეპები, გარკვეულწილად, შესავალია, რომელიც ლექსის შინაარსს განსაზღვრავს და „ვეფხისტყაოსნის“ გალაკტიონისეულ ხედვასა და სისხლხორცეულ გრძნობა-განცდას ათვალსაჩინოებს. ლექსის მომდევნო სტრიქონები, ვფიქრობთ, ჯვარსახოვნებითაა წასაკითხი, რამეთუ მათში „ვეფხისტყაოსნის“ პასაჟებთან ერთად, შესაძლებელია, გალაკტიონის თანადროული ყოფის სინამდვილის ამოიკითხვა –

*ვით სულდგმულები, ირევიან მცენარეები,
ვეფხვი მოქმედობს ღმობიერი და თან მრისხანე,
ხან მნგრეველების არის ყრილობა:*

*იფეთქა ცეცხლმა, იზუგება მთელი ქვეყანა –
ზეცით სიცივე და გულგრილობა*

ვის სურდა ქვეყნად ჩამოეყვანა? (ტაბიძე, 1973: 305)

მოსმობილი ნაწყვეტი იმთავითვე ცხადყოფს „ვეფხისტყალისისეულ“ მხატვრულ სინამდვილეს, რომელიც „უთვალავი ფერით“ შემკულ ქვეყანას, ადამიანის გარემომცველ სივრცეს ერთიანად ასულიერებს, თვით უსულო საგნებსაც კი ასულდგმულებს, სიცოცხლით ადავსებს. „ღმობიერი და თან მრისხანე ვეფხვი“ ნესტანის პიროვნებას, მის შინა და გარე სახეთ მიემართება – „ვეფხი შვენიერი“ და „ვეფხი პირგამეხებული“, რომელიც „მოქმედობს“, რამეთუ მისი ჩანაფიქრით, სიტყვითა და მოწოდებით პოემაში ახალი, ხიფათითა და ტრაგიზმით აღსავსე გზა იწყება.

გალაკტიონი „მნგრეველების ყრილობაში“, შესაძლოა, გულისხმობდეს ნესტანის გათხოვებასთან დაკავშირებით ფარსადანის, მისი მეუღლისა და სამ დიდებულთა თათბირს, რომელსაც ქვეყანაში არეულობა, ტახტის მემკვიდრის გადაკარგვა-გაუზინარება და დიდი უბედურება მოჰყვა (იგულისხმება შემდგომში ხატაელთა შემოსევა). გალაკტიონის შეკითხვა, რომელიც ამქვეყნად „ზეცის სიცივისა და გულგრილობის“ დასადგურების მოსურნეთა ვინაობის გაგებას ეხება, შესაძლოა, ფარსადანს და ნესტან-ტარიელსაც მიემართებოდეს, რამეთუ აღნიშნული ეპიზოდის მრავალგვარი წაკითხვაა შესაძლებელი. შესაბამისად, პოეტის შეკითხვა არ აზუსტებს ადრესატს და მადენად, მკითხველს საფიქრალად უტოვებს, ამოიცნოს, ვინ არის ამ „ნგრევა“-არეულობის მომწყობი მთავარი მოქმედი პირი.

ვერტიკალური წაკითხვით, რომელიც ზემოაღნიშნული ტაეპების მეორე პლანს ქმნის, შესაძლებელია, აქ იგულისხმებოდეს კომუნისტური და, ზოგადად, დიქტატორული რეჟიმის სისასტიკე და უმოწყალო რეპრესიები, რომლებიც ადამიანთა გარკვეულ ჯგუფს – „მნგრეველებს“, აერთიანებს („იფეთქა ცეცხლმა, იზუგება მთელი ქვეყანა“). „ზეცით სიცივე და გულგრილობა“, ვფიქრობთ, დამნაშავეთა კვლავაც „ბოგინს“ და მათ მიერ ჩადენილი უსჯულოების განუკითხაობას უნდა მიემართებოდეს.

გალაკტიონი ლექსის შემდგომ ტაეპებში მკითხველს მიმართავს და „ვეფხისტყაოსნის“ „ჯერ არნახული“, „უცხო და საკვირველი“ სამყაროსკენ მიაპყრობინებს მზერას, თავად კი ამ თვალთუხილავი, წარმოსახვითა და გონების თვალთ „საჭვრეტი“, დრო-სივრცით უკიდვანო ქვეყნიერებისკენ მიუძღვის. და ამ გზაზე, უპირველესად, ერთ-ერთ საოცრებას – ნაპირზე მოსასმენად გამომსხდარი ქვების სულიერებას (*„შეხედეთ: ქვებიც გამოქმედებენ მოსმენად მშვიდი“* – 306), დაანახვებს და შეაგრძობინებს. „ვეფხისტყაოსნის“ სტრიქონთა გალაკტიონისეული გარდათქმა ავთანდილის „გალობიდანაა“, რომელშიც წამყვანია აზრი, რომ სამყაროში ყველაფერი ღვთიურობითაა აღბეჭდილი, რომ ადამიანია სამყაროს გვირგვინი (*„ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერთა...“* – რუსთველი, 1966: 9) და სწორედ ის წარუძღვება ამქვეყნიურობას უფლის წილისაკენ.

„ტრადიციასთან კავშირის, გარკვეული კულტურული კოდების, ციტატურობის განსაკუთრებული ინფორმაციული და კონსტრუქციული მნიშვნელობა, მათი გამოყენება ლექსის იერსახის განმსაზღვრველ საწყისად გალაკტიონის ლექსის ერთ-ერთი არსებითი ნიშან-თვისებაა. მის ლექსებში ცხადად ისმის სხვადასხვა პოეტურ სისტემებთან და ლიტერატურულ და კულტურულ ტექსტებთან უწყვეტი დიალოგი, რითაც მუდმივად შეგვახსენებს, რომ არა მხოლოდ თავისი, არამედ სხვისი სიტყვებითა და ინტონაციით მეტყველებს, რომ მის ლექსებში არა მხოლოდ პირადად მისი და ქართული, არამედ სხვადასხვა კულტურა ხშიანობს“ (კენჭოშვილი, 2016: 160).

გალაკტიონის გააზრებით, „ვეფხისტყაოსანი“ მათრობელი „მშვიდი სამუისა“ და „მშვიდი ჭავლეთვის“ წილია, სადაც ყოველივე, სანსკრიტის მსგავსად, სიძველით სუნთქავს. პოეტი რუსთველის ქმნილებაში საყოველთაო სიბრძნესა და ჭეშმარიტებას ხედავს, აღმოსავლეთით ძველს და ამაფდროულად – მარად ახალს, განახლებადს (აღმო-სავლეთის უძველესი სიბრძნის ყოველგვარი გამოვლინების დასავლეთისგან მიღების, განახლებისა და გარდასახვის კვალობაზე):

*აქ ძველი არის ყველაფერი, როგორც სანსკრიტი,
მაგრამ ახალი მუდამ, როგორც აღმოსავლეთი
(ტაბიძე, 1973: 306).*

ეს ორი ტაეპი სავსებით იძლევა საფუძველს თქმისა – გენიალური შემოქმედის გენიალური წვდომა. და მართლაც,

„ვეფხისტყაოსანი“ – შუასაუკუნეებისა და რენესანსის სააზროვნო ნაკადთა შორის „გზად და ხიდად“ გადებული, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სხვადასხვა მოძღვრებათა, სიბრძნეთა და კულტურათა დამტევი, მათს საძირკველზე ამოზრდილი და ახალ „შტოთა“ გამოძევი; „ვეფხისტყაოსანი“ – ქართველთა ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების „ნათლის სვეტი“, საამქვეყნო და საიმქვეყნო იდეალების ჰარმონიული თანაყოფნის მქადაგებელ-შემსხმელი; ადამიანის ახალი იდეალისა და პიროვნულ-ინდივიდუალური საწყისის დამამკვიდრებელი; ამდღებულის მშვენიერების, სულის განსხეულების შემსხმელი; მხატვრულ სიტყვაში განსახოვნების ყოველი ფორმის შემთავსებელი და კიდევ მრავალი სხვა.

ამდენად, გალაკტიონმა პოეტური „იდუმალი გზებით“ ორიოდ ტაეპში გააცხადა საკითხთან დაკავშირებით მეცნიერ-მკვლევართა მრავალრიცხოვან ნაშრომებში გამოთქმული შეხედულებანი და სჯანი.

ლექსის მომდევნო სტრიქონები, თითქოს, კვლავაც არაბეთის სპასპეტს და მის „გალობას“ დასტრიალებს:

*ასეთ ოცნებას ხსნა არ მოელის,
სიმღერა აღარ იგრძნობს დასასრულს.
დაცხრება სული უდაბნოელის,
გულცივი ზეცა რომ გადასაზროს* (ტაბიძე, 1973: 306).

აქ პოეტის ლირიკული „მე“ შემოდის, რომლის ხმა ამ „გალობას“ ეხმიანება. შესაძლებელია მოხმობილ ტაეპთა ორპლანიანი წაკითხვა; ერთი გააზრებით ის „ვეფხისტყაოსანს“ დავეუკავშიროთ, კერძოდ, ავთანდილის მღერა, „უნივერსუმის საგალობელი“, ოცნებად რჩება, რომელსაც „ხსნა არ მოელის“. ეს უკანასკნელი ფრაზა, საგარაუდოდ, იმას უნდა გულისხმობდეს, რომ „ვეფხისტყაოსანის“ ამ ეპიზოდში არ აღესრულება ადამიანის კოსმიური მისია – საკუთარი თავის ხსნასთან ერთად, ადამიანის მიერ ცოდვის გზით დაცემული სამყაროს უფლისაკენ წინამძღვრობის მისია. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ავთანდილს, პოემის მიხედვით, ამქვეყნად ჯერ კიდევ სხვა მისია აქვს შესასრულებელი, საკუთარ გზასთან ერთად ნესტან-ტარიელის გზათა მოპოვება-გასრულების მისია აკისრია და ამიტომაც „უდაბნოელი“ ავთანდილის სული ამ აღტკინებისაგან „დაცხრება“, რათა ამქვეყნიური და ამქვეყნიურზე განსჯით „გულცივი ზეცის“ (სავარაუდოდ, აქ იგულისხმება ზეციურ წყალობას მოკლებული. სუ-

ლიერი გამოცდის გზაზე შემდგარი ავთანდილი, უფლის წყალობას ელის; კარგად უწყის, რომ ბედნიერება ტანჯვის გზით მიიღწევა) საზრისს ჩასწვდეს, „უფლის გზანი“ შეიცნოს, „გადასაზროს“ და ფიქრით მანძე მიეახლოს „ხესთ მწყობრთა წყობას“.

ლექსის ზემოაღნიშნული მონაკვეთი სხვაგვარ ხედვასაც წარმოაჩენს, კერძოდ, სათქმელი, შესაძლოა, გალაკტიონის თანადროულ ეპოქას და თავად პოეტს დაუკავშირდეს. პირველი ტაეპის შინაარსიდან გამომდინარე, გალაკტიონს, თითქოს, იმის თქმა სურს, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ახდენილი ოცნებაა და ამგვარი საოცნებო სრულქმნილების შექმნა აღარაა საგულევებელი, რომ რუსთველმა „ვეფხისტყაოსნით“ ამოწურა სათქმელი და „იგრძნო დასასრული“. შესაძლოა ფიქრი იმისაც, რომ რუსთველის „ასეთ ოცნებას“, „ვეფხისტყაოსანში“ ხორცშესხმულ იდეალებს, XX საუკუნის საქართველოს რეალობაში, ტკივილითა და სისასტიკით აღსაესე გალაკტიონის თანადროულ ეპოქაში, განხორციელება არ უწყერია; რომ მსგავსად რუსთველისა, მისი „ქნარი“ დასასრულს „ადარ იგრძნობს“, ვერ გაასრულებს ზეციურობასთან შემერთველ „სიმღერას“ ისე, ვით ავთანდილი – „გალობას“; რომ „უცხოა და საკვირველის“ შექმნას თავისი დრო და ჟამი აქვს.

ზემოთ დამოწმებული ტაეპებიდან გამომდინარე, „უდაბნოელი“, ერთი წაკითხვით, რუსთველი უნდა იყოს (რაც, შესაძლოა რუსთველის ბერად შედგომის გადმოცემას უკავშირდებოდეს, ან სიმბოლურად – მწყურვალ მეუდაბნოეს, წყურვილის დაოკებით, „ვეფხისტყაოსნის“ გასრულებით, სულის მომშვიდება„დაცხრომა“ რომ შეძლო). მხოლოდ ამგვარი გზითაა (სულის მომშვიდებით) შესაძლებელი, როგორც გალაკტიონი ამბობს, „ზეცის გადასაზღვრა“, საკუთარი ნააზრევით, ფიქრითა და განსჯით ზეცას მიწვდომა (გავიხსენოთ ავთანდილის სიტყვები – „*მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ხესთ მწყობრთა წყობისა*“). ამავე ტაეპში „გულცივი“ ზეცა გალაკტიონისეულ შეფასებად წარმოდგება, რომელიც შესაძლოა, რუსთველს მიემართებოდეს, ვითარცა მისი „არ წყალობისა მთოველი“ (რაც მისი პიროვნების შესახებ არსებულ გადმოცემებს უნდა მიჰყვებოდეს) ან თავად გალაკტიონის სულიერი განწყობის, უიმედობისა და მიუსაფრობის გამომხატველი იყოს (რასაც პოეტის ბიოგრაფია და მისი არაერთი ლექსი მოწმობს).

ლექსში უცვარი გადასვლები, თითქოს დაუმთავრებელი და შეწყვეტილი აზრები ერთგვარი მინიშნებებია, რომლებიც

მკითხველისაგან ელის დასრულებას; გალაკტიონის წარმოსახული სამყარო მისგან თანაშემოქმედებას ითხოვს. და ეს იოლი არაა, რთული შემოქმედებითი გზაა, გულითა და გონებით საგრძნობ-საძიებელი და ამავდროულად – საფრთხილო. პოემაში თავჩენილი მხატვრული პარადიგმები წმინდა რუსთველურ ორიგინალურ სახეკმნადობებთან ერთად, პოეტის მიერ სხვადასხვა კულტურული კოდების, სიმბოლოების, ალუზიების, რემინისცენციების მოხმობით წარმოჩნდება. აქვე უნდა ითქვას, რომ ეს უკანასკნელი არაა პირდაპირ, უცვლელად გადმოტანილი, არამედ, რუსთველის განსახოვნებათა კვალობაზე, ძველის შენარჩუნებითა და ახალ თვალსაწიერთა (თუნდ ერთი შტრიხის) გახსნით ვლინდება.

ლექსში ზოგჯერ ლოგიკური კავშირების დანახვა ძნელდება, თუმც, ფსიქოლოგიური კავშირი შენარჩუნებულია, „...რაც ექსპრესიონიზმისა და სურრეალიზმის გავლენით ეგ ზომ თვალსაჩინოა მოდერნისტების შემოქმედებაში“ (კენტოშვილი, 2016: 36).

ლექსში დროის უწყვეტობის განცდას „საუკუნეთა მღვრიე მრავლობის“ გასვლის და შთამომავლობის შთამომავლობით ჩანაცვლება-„ჩამოცდის“ აღნიშვნა ქმნის და მკითხველიც გალაკტიონთან ერთად გადაეველება საუკუნეთა მდინარეებს და მოულოდნელად „მსოფლიოს დედის“, მაიას, წიაღში აღმოჩნდება. აქ სათქმელი თითქოსდა „ვიწროვდება“ და მოულოდნელად პოეტის მხერა, ერთი შეხედვით, სრულიად მოულოდნელ სურათს ხატავს:

*ქარმა ველებზე ძნები დაშალა
და მიმოფანტა ქვეყნის კიდეზე;
შევუნთოთ ცეცხლი, რომ იგი ალი
იყოს უფრცხვი და უდიდესი!* (ტაბიძე, 1973: 306).

ეს წიაღსვლა ამგვარ შთაბეჭდილებას მხოლოდ ერთი შეხედვით ქმნის. ვფიქრობთ, ძნები, სიმბოლურად, ერთად თავმოყრილი იმ კულტურის სულიერი საგანძურია, რომელიც თავისი ბრწყინვალეობით მთელ ქვეყანას სწვდება. საგარაუდოდ, ამგვარი გააზრებითაა შესაძლებელი, აიხსნას გალაკტიონის მოწოდებაც ამ ძნებზე ცეცხლის შენთებისაკენ, რათა მისი ნათელი და მხურვალეობა კონკრეტული სივრცის ფარგლებს გასცდეს.

ლექსში ამ სამყაროს სხვა სამყარო მოსდევს და ზენდების სამხრეთ-დასავლეთისკენ სვლას „ინდოთა ჩანგის“ სამხრეთ-აღმოსავლეთით ამუსიკება ენაცვლება. აქ, სხვა სამყაროთაგან განსხვავებით, გალაკტიონი მეტ ყურადღებას ინდოეთს უთმობს,

რაც საფესვით ბუნებრივია. ინდისა და პენჯის ხეობის, განგისა და ჰიმალაის ხსენებას კვლავაც აბსტრაქტული და ფერადოვანი ხილვის მსგავსი სურათი მოჰყვება:

გადაიშლება კვამლი მხუთარი

და გადიქცევა მზის ვუალებად,

შემდეგ იფეთქებს, რომ საკუთარი

ქნარს მისცეს სუნთქვის საშუალება (ტაბიძე, 1973: 306).

წინარე სტროფის მსგავსად, როგორც ჩანს, გალაკტიონი ინდოეთის სამყაროს განსახონების ბოლო ნაწილს ბუნების მოვლენათა არაორდინარული პოეტური ხილვით ასრულებს, რომელიც კვლავ და კვლავ პოეზიას უკავშირდება. გაშლილი „მხუთარი კვამლი“ – სიმბოლურად, სიცოცხლის მომწამვლელი და ჩამკლავი გარემო – გალაკტიონის ხედვაში „მზის ვუალებად“ გადაიქცევა და „იფეთქებს“, რამეთუ ჭეშმარიტების, სიკეთის შემცველი აზრი (რომელიც რაღაც პერიოდში გაუსაძლისი გარემომცველი სივრცით სუნთქავს) არ იკარგება, მხატვრულ სიტყვად, „ქნარის“ ამოსუნთქვად იქცევა.

ლექსის მომდევნო სტროფში უეცრად იჭრება „მოვარდინილი ღვართქაფი“, რომელსაც უფსკრულებში „შთაჭრილი“ „ჰიმალაის მწვერვალთა გზები“ ვერ აკაეებს, ვერ „დაიჭერს“, რამეთუ ამ ღვართქაფმა უნდა „გარეცხოს“, გაწმინდოს „სამოც ათასი მეომარის დაღლილი ძვლები“. აღნიშნული ფაქტის (ჰიმალაის მიდამოებში 60000 მეომრის დაღუპვის) შესახებ მასალა ვერ მოვიძიეთ. ხომ არაა შესაძლებელი, ჰიმალაის ალპებთან აღრევასთან გვექონდეს საქმე? ამას გვაფიქრებინებს ისტორიაში კარგად ცნობილი კართაგენის მხედარმთავრის, ჰანიბალის (ძვ. წ. 247 – ძვ. წ. 183), მიერ ალპების გადალახვა და სამხრეთ იტალიაში, ქ. კანესთან, რომაელთა წინააღმდეგ გამართული ბრძოლა (ძვ. წ. 216), რომელშიც რომაელები სასტიკად დამარცხდნენ – 60000 მეზობლი დაკარგეს. სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ ბრძოლაში ჰანიბალის მიერ გამოყენებული სტრატეგია ალყის კლასიკურ ნიმუშადაა აღიარებული, რომელიც სამხედრო სახელმძღვანელოებშია შეტანილი (<https://www.militarium.org/hanibali/>). თუმცა, აღნიშნულს არ აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. აქ მთავარი სათქმელი მომდევნო ტაეპებშია გამჟღავნებული, რომ „ღვართქაფის“ მიერ დაღუპული მეომრების ძვალთა განწმენდას (წყალი, როგორც ცნობილია, განახლება-აღორძინების სიმბოლოა),

სავარაუდოდ, მათი სულების ზეცად აღსვლა, ამადლება მოჰყვება. სიმბოლურად, მეომართა მიწადდაღვრილი „აღისფერი ნაღმი“, აღისფერი სისხლი ზეციურ ცეცხლოვანებას შეერთვის:

*ავა ზეცამდე – და შეეხება
იქ, ლაჟვარდებში რომ გემებია.
აჰა, აღისფერ ნაღმით შეღება,
თითქო ის ცეცხლიც უგემებია* (ტაბიძე, 1973: 306).

გალაკტიონი შემდგომ სტროფში ლაკედემონისა და ელადის სიბრძნის ხსენებით, ძველი საბერძნეთის ცივილიზაციასაც სწვდება, ეგვიპტის მძლავრ გენიასაც ახსენებს და ეს ყველაფერი „ვეფხისტყაოსნის“ შინა-არსს მიემართება. ამას ცხადად მიანიშნებს აღნიშნულ მონაკვეთში პოემის ამბის შესატყვისი რამდენიმე ტაეპის ჩართვა – „მეგობარს კიდევ მეგობარი შეურჩენია“ და „ისარი გულზე ვის არა სოდეს?“ (307). ეს სტროფიც პოეზიის ხსენებით სრულდება:

*იყო მრავალი განადგურება,
ლექსთა სიკვდილი კი – არასოდეს* (ტაბიძე, 1973: 307).

ამდენად, გალაკტიონისათვის ყველგან და ყოველთვის, ყველა დროსა და სივრცეში პოეზია ხმიანობს („*პოეზია – უპირველეს ყოვლისა!*“), ის ყოველგვარ ნგრევასა და უბედურებას, ქარცეცხლსა და ნიაღვარს თავს აღწევს, საუკუნეებს გადასაზღვრავს და „გადასაზრავს“ და არასოდეს კვდება, რამეთუ ჭეშმარიტი პოეზია უკვდავია. ლექსში გაბნეული ყველა დრო-სივრცე საზრისს „ვეფხისტყაოსნთან“ მიმართებით იძენს. ამას, როგორც უკვე აღინიშნა, გალაკტიონი რუსთველის ნააზრვეის კვალობაზე გამოთქმული ტაეპების ჩართვით აღწევს, რათა მკითხველმა ამ წარმოსახვათა ლაბირინთში გზა არ დაკარგოს და გალაკტიონის გულისა და გონების თვალით დანახული კულტურული მსოფლიოს თვალსაწიერი „ვეფხისტყაოსნის“ გასააზრებლად წარმართოს:

*ომებში ღომი – ნახტომიდან შამბის არშიით,
ტაიჭნი ჰქრიან, როგორც მძაფრი ისრები ქარში,
მაგრამ ხანდახან დაუნდობელ გრძნობებზე სტირის
ელეგიური დღე იზიდას და ოზირისის* (ტაბიძე, 1973: 307).

ეს სტროფი სრულიად თვალნათლივ წარმოაჩენს „ვეფხისტყაოსნის“ პასაჟებს, ღომი ტარიელის მამაცობასა და „შამბის არშიით“ ნახატ გარემოს, ტაიჭთა ქროლას, იზიდასა და ოზირისის ელეგიური დღის ხსენებით კი – ნესტანისა და ტარიელის სიყვარულის ამბავს.

აქვე, როგორც მოსალოდნელი იყო, იხილვება „ვეფხისტყაოსნის“ არაბეთიც:

*...ძლიერი, გამძლე და ამაყი ტომი არაბთა,
მხურვალე ზეცის და ოცნების ქვეშევრდომები...
(ტაბიძე, 1973: 307).*

ეს უკანასკნელი ტაეპი ცხადად მიანიშნებს „ვეფხისტყაოსნის“ არაბეთის მკვიდრთა, უპირველეს ყოვლისა, როსტევეანის, ავთანდილისა და თინათინის, ღვთისმოსაობას; ამავედროულად მიჯნურთა სწრაფვას, „ოცნებას“ ამქვეყნიური ბედნიერების მოსაპოვებლად და დასამკვიდრებლად.

სტროფის მომდევნო ტაეპები –

დაე, მინდვრები ცეცხლმა გადახრას.

იგი მომავალს ძლიერს მოიტანს.

დრო ხედავს ახალ გზისკენ გადახრას,

სიცოცხლეს ახალ მიდამოიდან (ტაბიძე, 1973: 307) –

ისევე, როგორც სხვა მონაკვეთებში, „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსზე და გალაკტიონის თანადროულ რეალობაზე (და არა მარტო თანადროულ...) მიანიშნებს; ზოგადად, რწმენას იმისა, რომ თუნდაც გაცამტვერებულ აწმყოს უცილობლად „ძლიერი მომავალი“ მოჰყვება. მართალია, რუსთველის ნააზრევში არაბეთის „ცეცხლით გადახრაზე“ არაფერია ნათქვამი, თუმც კი მომდევნო ტაეპებში მისი ყოფა იხილვება, კერძოდ, არაბეთის აწმყო „დრო“-როსტევეანი განახლების, „ახალი გზის“, თინათინის გამეფების დაწყების აუცილებლობას ჭკრეტს (გავიხსენოთ როსტევეანის ვაზირებთან საუბარი – „რა ვარდმან მისი ყვავილი გაახშოს, დაამჭნაროსა, იგი წავა და სხვა მოვა ტურფასა საბაღნაროსა“; ან – „რალა იგი სინათლე, რასაცა ახლავს ბნელია?! და ჩემი ძე დაესვათ ხელმწიფედ, ვისვან მზე საწუნელია“). შესატყვისად ამისა, გალაკტიონსაც სჯერა, რომ ეს კანონზომიერება (ძველის ახლით ცვლა) ყველა დროსა და სივრცეში (თავისი ეპოქის ჩათვლით) აღესრულება.

მომდევნო სტროფში გალაკტიონი ცხადი მინიშნებით როსტევეან მეფესაც მოიაზრებს:

მას რაინდული ჰქონდა სული, სავსე ანთებით,

ლაშქართ მრავალი აღტაცება მისდევდა თანა (ტაბიძე, 1973: 307).

და ამ ეპიზოდშიც პოეზია ჩნდება. გალაკტიონის წარმო-სახვაში როსტევეანის სამეფო საგანძურები „დაგროვილი ფო-

ლიანტებითაა“ აღესილი, მისი ეპოქა კი „პოეზიით მდიდარ ხანად“ წარმოდგება. გალაკტიონი ამ ეპოქისათვის „მთავარს“ ამგვარად გამოკვეთს:

*რაც ამ ხანაში არის მთავარი
და რაც ყველაზე უფრო შორია,
ეს: გადამრჩენი წვიმას ყავარი,*

რითაც იფარავს ძველს ისტორია (ტაბიძე, 1973: 307).

ფიქრობთ, ყავარი, რომლითაც ისტორია სიძველეს ინახავს და იფარავს, სიტყვაა, როგორც პოეტი ამბობს, „საგანძურებში დაგროვილ ფოლიანტებში“ აღბეჭდილი სიტყვა. და თუ გავითვალისწინებთ ლექსის თემასა და მთავარ სათქმელს, აქ მხატვრული სიტყვა, თავად პოეზია უნდა იგულისხმებოდეს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობის შესახებ არაერთი თვალსაზრისია გამოთქმული, თუმცა, გალაკტიონის წარმოსახვა ყველა საზღვარს „გადარკალავს“ და პოემაში მოცემულ გეოგრაფიულ არეალთან ერთად, კვლავაც სხვადასხვა უძველეს ცივილიზაციასა და კულტურას ჩართავს, რამეთუ რუსთველის პოემაში მათს განსახოვნებას, ყველა ეპოქის სუნთქვასა და ფერს შეიგრძნობს და ხედავს. ლექსში ჩნდება „უდაბნოთა ბედუინები“; უსსოვარი დროით და უსაზღვრო მანძილით დაშორებულ, ოდესღაც თავისუფალ ქალაქთა სიმდიდრეც გამოკრთის, რომელთა ადგილას ახალ მხარეთა სახელები ჩნდება. ამ ხილვა-წარმოსახვას გალაკტიონი „ცნობას მიაფერებს“ და დასძენს, რომ ამ ახალმა

*...არ წაშალა იმ ხმათა დარგი,
მუდამ ყველაზე უფრო ახალი
და უფრო კარგი (ტაბიძე, 1973: 308).*

აღნიშნულ ტაეპებში, როგორც ჩანს, გალაკტიონი კვლავ იმეორებს ერთხელ უკვე თქმულს, რომ ძველი მუდამ ახალია და უფრო კარგი, რამეთუ ის პარადიგმათა, უნივერსალიათა წიაღია და ამდენად, განახლებადი და შეუცვლელიც. ფიქრობთ, აღნიშნულის არაერთგზის ხაზგასმა მანიშნებელია იმისა, რომ ყოველთვის ასე და ამგვარად არ ხდება, რასაც, ალბათ, მისი დროის სამწუხარო რეალობა მოწმობს.

ლექსში წარმოსახულ სამყაროში უდაბნოთა ბედუინებს აქლემთა ქარავნებისა და ცხვრების ჯოგი ცვლის, თვალწინ მშვენიერი კარვებით მოფენილი გარემო იშლება და სტუმართმოყვარე და მამაც ადამიანთა ლანდები ჩნდება. სიმყუდროვესა

და „საღამოს ქარვების“ სიმშვიდეს პოეტი „ქარცეცხლითა“ და „შერყევით“ არღვევს. იქ ელვადქცეული პოეზია „იფეთქებს“:

შემდეგ ქარცეცხლი, შემდეგ შერყევა.

და პოეზია იქცა ერთ ელვად.

საკმარისია ქაოსის შერხევა –

იფეთქებს ერთხელვე (ტაბიძე, 1973: 308).

აქ „ქაოსის შერხევა“, ვფიქრობთ, ქაოსის, არეულობის გა-
მოწვევას უნდა გულისხმობდეს, ხოლო „იფეთქებს ერთხელვე“
– ერთხელ უკვე „ერთ ელვად“ ქცეული პოეზიის კვლავაც
„აფეთქებას“ გულისხმობს. გალაკტიონისათვის ყველაფერი პოე-
ზიით იწყება და ყველგან პოეზიაა, სიმშვიდე-სიმყუდროვესა და
არეულობა-ქაოსშიც.

განსახოვნებათა ამგვარი დინამიკა, კადრებად რომ იშლება
და ერთიანი ხილვის მოწოდებისთვისაა გამიზნული, ქვეყანათა,
სამყაროთა ცვლის სურათს წარმოაჩენს და დროსივრცულ გა-
რემოს კუმშავს, ავიწროვებს. ამგვარი აღქმა პერსპექტივის მას-
შტაბური ხედვისაკენ წარმართავს მკითხველის მხერასა და
ყურადღებას (გვახსენდება დიმიტრი მეფის სიტყვები შიო მღვი-
მელისადმი მიძღვნილი იამბიკოდან – „*მღვიმე ფართობს სამყა-
როდ*“ – დიმიტრი მეფე, 1987: 277). გალაკტიონისეული ასოციალ-
ციათა წყების აღქმა-გააზრება, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“
ტექსტის ახლებურ წაკითხვას ითხოვს, კვლავ და კვლავ მკითხ-
ველის შინაგან სამყაროზეა ორიენტირებული.

*„გალაკტიონის სიმბოლისტური პოეტიკით შექმნილ ღექსებში
„ხილულ ელემენტებში“ სხვა რეალობა გამოკრთის. შემოქ-
მედებით პროცესზე დაკვირვება გვითვალსაჩინოებს, რომ პოეტი-
სიმბოლისტი საწყის სტადიაზე ემპირიული სინამდვილიდან ამო-
დის, შემდგომ კი თანდათანობით მიიწევს სიღრმისაკენ: იშლება
რეალობის კონტურები და ჩნდება „უსხეულო ქვეყანა“, აგებული
მშვენიერების კანონებით“ (დოიაშვილი, 2016: 175).*

გალაკტიონი ზემოაღნიშნული სტროფით ერთგვარად ასრუ-
ლებს „ვეფხისტყაოსნის“ საზრისის ამოცნობას, მისი შინაგანი
სამყაროს ხედვას, რომელიც „სულითა ხოლო საცნაურია“. ღექსის
შემდგომ ნაწყვეტებში პოეტი მკითხველს იმ დროის „შესანდობრის“
შესმისაკენ მოუწოდებს, როდესაც პოეტი მსოფლიო ძალად
მიანდათ და ნუგეშით უყვარდათ; როდესაც იგი არა მარტო
პოეტი იყო, არამედ ბედუნიც, მეომარიც და მოსამართლეც;
როდესაც მისი სიტყვა გრიგალად აღიქმებოდა და ქვეყნიერებას
არყვედა:

*დავლით ჩვენ იმ კარგი დროის შესანდობარი,
ოდეს პოეტი იყო არა მარტო პოეტი:
პოეტი იყო ბედუინი და მეომარი.
პოეტი იყო მოსამართლე და უფრო მეტი –
იყო გრიგალი, იყო შერყევა,
იყო მსოფლიო ძალა – უბეში.
მისთვის არ იყო რამ შეფერხება –
იგი უყვარდათ, როგორც ნუგეში* (ტაბიძე, 1973: 308).

გალაკტიონის „დროის შესანდობარში“ წარმოთქმულ სიტყვებში ნოსტალგია ხშირად ხდება წარსულის სიკეთეზე, პოეტის სახელს, მის პიროვნულ სიდიადეს რომ უკავშირდება. ამ სიტყვებში თავჩენილი ფარული გულისტკივილი, თავისთავად, გალაკტიონის პიროვნულ განცდებს უკავშირდება და, ზოგადად, იმ ეპოქის დამოკიდებულებას ჭეშმარიტი შემოქმედისა და შემოქმედების მიმართ, როცა პოეტი არც ბედუინი იყო და არც მეომარი, არც მოსამართლე, არც შეძვრა და არც „უბეში“ (დაუბეშავი, წარუმართველი), ანუ თავისუფალი „მსოფლიო ძალა“.

პოეტი კვლავ „ვეფხისტყაოსანს“ უბრუნდება და ფიქრობს, რომ პოემას შეინახავს აღმოსავლეთი და პერგამენტები, პალმის ფოთლებზე „სისხლიანი ცრემლებით“ (შდრ. რუსთაველის „სისხლისა ცრემლდათხეული“) ნაწერი ან სპილოს ძვალზე „სასოებით ამოკვეთილი“. გალაკტიონის თქმით, „ვეფხისტყაოსანი“ საუკუნეთ წყებას, „დროთა ბანაკებს“ გასცდება, მას მომავლიდან კვლავაც შესცქერიან და სხვაგვარი დიდება ელის –

*გადაშორდება დღეებს მტვერიანს,
გადაშორდება დროთა ბანაკებს,
მას მომავლიდან კვლავ უცქერიან –
რა სხვა დიდება უამხანაგებს* (ტაბიძე, 1973: 308).

პოეტი ამ ფრაზებით „ვეფხისტყაოსნის“ უნივერსალობასა და მის ცხოველმყოფელ ძალას გამოკვეთს. შესაბამისად, გალაკტიონის თქმით, მას წარსული ინახავს, თუმც კი იგი აწმყოსა და მომავლის სიტყვაა, ახალი აზრის, ინტერპრეტაციის, ფიქრისა და განსჯის ასპარეზია. სავარაუდოდ, აქ იმის განცდაცაა ჩადებული, რომ თავად მის პოეზიასაც მომავალში უკეთ გაიგებენ და დააფასებენ.

ლექსის დასასრულს გალაკტიონი „ვეფხისტყაოსნის“ ძალმოსილებაზე, ზეციურთან წილნაყარობაზე (ზეცის „გადარკაღვაზე“), მასთან ზიარების სიხარულზე ამახვილებს ყურადღებას.

სტროფს, ჩვენი აზრით, ასრულებს „ვეფხისტყაოსნის“ მეტაფორადქცეული ცნობილი ასტროლოგიური სურათის – მზისა და ლომის შეყრის – გალაკტიონისეული განსახოვნება:

*საუკუნეთა ტყეებს იქით მოჩანს ბუნავი:
იქ ესალმება შუქი ნათელს ზოდიაკალურს*
(ტაბიძე, 1973: 309).

გალაკტიონს ამ სურათის ხილვა იმედად ესახება, რომ ომიანობის ჟამს გადაძალულ, ჩამაღულ თუ „ჩაკაღულ“ ძველ ხელნაწერებს სრულიად შემთხვევით აღმოაჩენენ. აღნიშნულით სრულდება „პოემა ვეფხვისა“, „ვეფხისტყაოსნის“ მოდერნისტული ხედვით გააზრების უადრესად საინტერესო ნიმუში, რომელმაც, გალაკტიონის ამავე ლექსის სიტყვებს თუ მოვიშველიებთ,

*...არ წაშალა იმ ხმათა დარგი,
მუდამ ყველაზე უფრო ახალი
და უფრო კარგი* (ტაბიძე, 1973: 308).

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ლექსში „პოემა ვეფხვისა“ უკიდევანო გამომსახველობითი შესაძლებლობების მეშვეობით, მოძრაობა რეალურიდან რაღაც უცნობისა და ამოუცნობისკენ მიემართება. სასრულში უსასრულოს ძიება-ჭვრეტა, რეალურში წარმოსახულის, თვალით არნახულის ხილვის გაცხადება, მრავალგვარი და მრავლისმეტყველი ასოციაციები, იდუმალების ესთეტიკით გამსჭვალული გაუცნაურების შეგრძნება გალაკტიონსა და მკითხველს ერთ მთლიანობად აქცევს.

შედგები და დასკვნები. „პოემა ვეფხვისა“ სრულიად განსხვავდება გალაკტიონის მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ თემატიკაზე შეთხზული ლექსების ციკლისაგან. იგი ცალსახად მოდერნისტულია. ლექსის სათაური რუსთველის პოემის გალაკტიონისეულ ხედვა-აღქმას ითავსებს და უშუალოდ მკითხველზეა ორიენტირებული. ლექსში „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული სინამდვილისა და მხატვრულ ენის წიაღში გალაკტიონის პირად-ინდივიდუალური განწყობის, სიზმრისეული წარმოსახვის და აღუზია-რემინსცენციების გზი ახალი მხატვრული სინამდვილე და სახექმნადობები იქმნება. გალაკტიონის პირად-ინდივიდუალურს რუსთველური საყოველთაო განსახდვრავს და წინამძღვრობს. „პოემა ვეფხვისა“ მრავალგანზომილებიანი შრეებისაგან შედგება, რომელთა წაკითხვა ჯვასახოვნებითა და სხვადასხვა პლანითაა შესაძლებელი. ლექსში იქმნება ერთგვარი ქრონოტოპული კოლაჟი. აქ წარმოსახულ სამყაროთა (გარდა ინდოეთისა და არაბეთისა) სურათი

„ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული ტექსტის რეალობის მიღმა იხატება. მათ შორის კავშირთა ახსნა მხოლოდ სიმბოლური გააზრებითაა შესაძლებელი. რუსთველის პოემაში უძველეს ცივილიზაციათა დანახვა მსოფლიო კულტურაში დამკვიდრებული მათი შინაარსით ხდება საცნაური. სურრეალურის მხატვრულ რეალობაში ჩართვა და პოეზიის ძალით დრო-სივრცეთა ლოგიკური კავშირებით შეკვრა ლექსში უმთავრეს სათქმელს ქმნის. პოემის მხატვრულ სინამდვილეში დროით განუსაზღვრელი სხვადასხვა კულტურული კოდების დანახვა-შემოტანას გარკვეული მიზანდასახულება და ფუნქცია აქვს, კერძოდ, რუსთველის ხედვის მასშტაბურობის, „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობის, მისი ყოვლისმომცველი შინაარსისა და უნივერსალობის ჩვენება. შესატყვისად, გალაკტიონის გააზრებით, „ვეფხისტყაოსანს“ წარსული ინახავს, თუმც კი იგი აწმყოსა და მომავლის სიტყვაა, ახალი აზრის, ინტერპრეტაციის, ფიქრისა და განსჯის ასპარეზია. გალაკტიონისათვის ყველაფერი პოეზიით იწყება და ყველგან პოეზიაა, სიმშვიდე-სიმყუდროვესა და არეულობა-ქაოსშიც. ლექსში წამყვანია აზრი, რომ ძველი მუდამ ახალია და უფრო კარგი, რამეთუ ის პარადიგმათა, უნივერსალიათა წიაღია და ამდენად, განახლებადი და შეუცვლელიც.

გამოყენებული ლიტერატურა:

დიმიტრი მეფე, 1987 – დიმიტრი მეფე, შიო მღვიმელისა, წიგნში – *ქართული მწერლობა*, ტ. 2, თბ., გამომც. „ნაკადული“, 1987.

დოიაშვილი, 2016 – თ. დოიაშვილი, *გალაკტიონი და სიმბოლიზმი*, კრებულში – *ქართული მოდერნიზმის ტიპოლოგია*, თბ., გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2016.

კენჭოშვილი, 2016 – ი. კენჭოშვილი, *გალაკტიონის პოეტური კანონი*, კრებულში – *ქართული მოდერნიზმის ტიპოლოგია*, თბ., გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2016.

ლომიძე, 2016 – გ. ლომიძე, *მოდერნიზმი, როგორც ინვარიანტი*, კრებულში – *ქართული მოდერნიზმის ტიპოლოგია*, თბ., გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2016.

რუსთაველი, 1966 – რუსთაველი შოთა, *ვეფხისტყაოსანი*, თბილისი: გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, 1966.

ტაბიძე, 1973 – გ. ტაბიძე, *რჩეული*, თბ., გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1973.

**კოზმა იერუსალიმელის ძლისპირთა და ღვთისმშობლისათა
ქართული თარგმანები X საუკუნის იადგარებში**

მოკლე შინაარსი

კოზმა იერუსალიმელის ძლისპირთა თარგმანები გვხვდება მეათე საუკუნის ქართულ ჰიმნოგრაფიულ კრებულ „იადგარში“. ჰიმნოგრაფიის და ლიტურგიკის მკვლევართა მოსაზრებების შეჯერების საფუძველზე ნათლად ჩანს, რომ „სამადბძ“, „მელაბძ“, „მელიპიძა“ VII საუკუნემდე ეწოდებოდა საგალობლის ტექსტისა და იმავდროულად მელოდიის შემქმნელს. VII საუკუნის შემდგომ კი ჩნდება ტერმინი „სამიურაძი“, რაც გულისხმობს მხოლოდ კანონის ტექსტის შემქმნას და მის მორგებას მელოდიაზე. იოანე დამასკელი და კოზმა იერუსალიმელი ერთდროულად პოეტ-მუსიკოსები იყვნენ. ეს ორი ფუნქცია, როგორც მკვლევარები მიიჩნევენ, შემდგომ საუკუნეებში გაიყო. კანონის ტექსტებს წერდა ჰიმნოგრაფი და მელოდიას მუსიკოსი. ბიზანტიურ სინამდვილეში არსებულ ამ მოვლენას, როგორც ირკვევა, უნდა ასახავდეს ქართული საეკლესიო პოეზიის ისტორია. კერძოდ, ის ფაქტი, რომ ძლისპირზე გამართული კანონების მთარგმნელები, თავდაპირველად, X საუკუნის დასაწყისიდან, როცა ახალი იადგარი ყალიბდებოდა, გაჩნდნენ პროფესიონალი მთარგმნელ-მუსიკოსები, იგივე „მეხელები“, როგორც მათ ცოტა უფრო გვიან გიორგი მთაწმიდელი უწოდებს. მათ საგალობლებს იგი მოიხსენიებს როგორც „მეხურს“ („მეხური ძლისპირი“ და „მეხური დასდებლები“). XI საუკუნიდან კი უკვე ათონელ მოღვაწეთა წრეში ჰიმნოგრაფი-პოეტი და მელოდოსი ერთმანეთისაგან გაიმიჯნა. ამ ფაქტზე მეტყველებს ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ არსენ ბერისეულ თარგმანზე დართული მისივე ანდერძი. ჰიმნოგრაფიული კანონის კომპოზიციის რიტმულ-მელოდიური მოდელი არის ძლისპირი/ირმოსი. ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის თარგმნის პირველ ეტაპზე ქართულად ჯერ ითარგმნა ძლისპირთა რეპერტუარი და იადგარის დასაწყისში განთავსდა.

თარგმანის თავისებურებების გარკვევის მიზნით კოზმა იერუსალიმელის ძლისპირების ქართული თარგმანების შედარებამ შესაბამის ბერძნულ დედნებთან წარმოაჩინა სხვადასხვა შემთხვევა; ზოგჯერ თარგმანი ტექსტობრივადაც და მეტრულადაც ახლოს დგას ბერძნულ ორიგინალთან, ზოგჯერ კი მეტრულ სიზუსტეს ეწირება ტექსტობრივი მხარე. გვხვდება ისეთი ნიმუშებიც, როცა

დედნის ძლისპირი ქართულ თარგმანში შეცვლილია სხვა, მისი მეტრულად ანალოგიური ირმოსის თარგმანით.

საკვანძო სიტყვები: ძლისპირი, ღვთისმშობლისა, კოზმა იერუსალიმელი, ჰიმნოგრაფია.

Eka Dughashvili

TRANSLATIONS OF COSMA JERUSALEMS HEIRMOS AND THEOTOKIA IN THE XC GEORGIAN IADGARI

Abstract

In the composition of hymnographic Canon particular importance is attached to heirmos of ode. The latter determines the number of following syllables of the Troparion and rhythm. For creating the Canon, first thing to do is the creation of the text and putting melody on it. In scientific literature Cosma Jerusalem and John Damascus are considered to be such scholars, poet-musicians. One part of scientists (Follieri, Gertsman) mention, that the creator of the Heirmos and Canon of the text itself can't be the creator of the music either. With this point of view John Damascus is not considered to be such hymnographer. As to Cosma Jerusalem, he is called "Melodos", "Hymnodos" according to Greek written sources. To his musical education point: Manuscript of "Lives", ascription of one of Greek lists (Κοσμά? ἀκούω και λύρα ψηφίζομαι) confirmed by Filaret, information of Kedrin, where are enlisted the names of hymnographers and only Cosma is named by "Melodos". Thus according to written sources Cosma is presented as creator both of the text and melody. In majority of hymnographic Canons the author of Heirmos is Cosma himself, only in some cases (in the Canons of St. David and Jacob, St. George, St. Mina the martyr) Cosma appeals to Heirmos of John Damascus for some odes. Georgian translations are inscribed in the collection of Georgian Heirmos and Theotokia of the X-XI centuries. According to the texts of Heirmos published by E. Metreveli, we have compared Greek originals with discussed translations of Heirmos of Hymnographic Canons. On the basis of comparison of different cases of the translation of Heirmos have been distinguished. 1. Translation stands close to the original both textually and metrically. 2. Metrical exactness is kept with textual closeness to the original. 3. In Georgian translation Heirmos of the original is changed by other translation of analogical Heirmos. Besides this, several interesting cases by other translation of analogical Heirmos. Besides this, several interesting cases were confirmed among Georgian translations. For example, E. Metreveli considered Heirmos "აბრაამიანთა ყრმათა" as free, reducaltranslation of Cosm's Heirmos "Αβρααμαιοι ποτέ". (is met in the canons of St. David

and Jacob and Transfiguration). The mentioned translation is exact translation of the other Heirmos having analogical beginning.

Interesting examples are met in the translation of the Canon of Theophania, in the V and VII odes. In particular complete texts of Heirmos and not the beginnings are given with the texts of Canon. Different translations of the same Heirmoses are met in the collections of Heirmos. Translations given with the texts of Canons stand closer to proper Greek original and the Troparions of odes repeat namely the number of syllables of the translation of the Heirmos of Iadgari. Studying translations of Heirmos has shown different attitude of the Georgian translations towards texts of Canons.

In most cases translator of the Canon uses already existed translations of Heirmos and doesn't try to find their Greek original that's why Heirmos is given only with the beginning to the Canon of the text. Two mentioned cases confirm that translator sometimes translates Heirmos from the beginning with the object of approaching to the original.

By comparing translation of Heirmos with the Troparion of Canon it was revealed that the evenity of Heirmos and Troparion is kept in Georgian translations, maximal difference between Heirmos and Troparion are eight syllables.

One more important element of hymnographic Canon is Thotokion. In some cases this function was fulfilled by the IX ode with Heirmos. In general Theotokion is called troparion attached to the end of every ode. In Georgian hymnography Theotokias have been appeared analogical to Byzantine Canon and assumed a grave systematic character in that way, that every Heirmos had proper metric-rhythmical Theotokion. Repertory of Theotokias were joined in the collections of Heirmos and that's why in Georgian tradition collection is called "Heirmos and Theotokia". This is purely Georgian phenomenon. Greek originals of the translations of Theotokia are not established, their correspondings of the X centuries and later are not seen in Greek collection of manuscript. Translations of Iadgari show that the translators gave particular attention to Theotokias, because every ode contains Theotokia, furthermore it is also remarkable that Heirmos and Theotokia are given to the translation of the Canon with their proper Theotokia invariably. In the Canons of Cosma Theotokias is seldom confirmed. Theotokias are met in the Canons of St. George, Christ and Ressurrection. The only translation of Theotokia of Cosma was confirmed in Georgian translations. Theotokias metrically correspond with proper Heirmos. In majority of Georgian translations maximum difference are eight syllables here too.

Key Words: Heirmos, Theotokia, Cosma of Jerusalem, Hymnography.

მიზანი. სტატიის მიზანია წმ. კოზმა იერუსალიმელის ძლისპირთა და ღვთისმშობლისათა ქართული თარგმანების შეს-

წავლა X საუკუნის იადგარებში შეტანილი საგალობლების საფუძველზე. ამ მიმართებითაა განხილული სინური იადგარები, მიქაელ მოდრეკილის იადგარი და სხვა ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული კრებულები, რომლებიც შეიცავენ კოზმა იერუსალიმელის თხზულებათა ქართულ თარგმანებს. კვლევის მიზანია ქართულ თარგმანთა ბერძნულ დედნებთან მიმართების შესწავლა და მათი ურთიერთმიმართების დადგენა.

მეთოდი. ჩვენს ნაშრომში ვიყენებთ კვლევის მულტიდისციპლინურ მეთოდებს, კერძოდ: ისტორიულ-შედარებითს, ანალიტიკურს, ჰერმენევტიკულ კვლევის მეთოდებს, რათა დადგინდეს წმ. კოზმა იერუსალიმელის ძლისპირთა და ღვთისმშობლისათა ქართული თარგმანების ღირებულება და მნიშვნელობა ქართული ლიტურგიკისა და ჰიმნოგრაფიის ისტორიაში.

შესავალი. ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიული კანონის კომპოზიციამში ძირითადი მნიშვნელობა ენიჭება ყოველი ოდის ძლისპირს. ეს უკანასკნელი განსაზღვრავს მომდევნო ტროპარების მარცვალთა რაოდენობასა და რიტმს (ველეში, 1969: 206) ე.ი. დანარჩენ სტროფთა რიტმულ-მელოდიური მოდელია. ამ პრინციპით აგებული ჰიმნოგრაფიული კანონის ღვთისმსახურებაში დაკანონება, ტრადიციული თვალსაზრისით (კ. კრუმბახერი, ნ. ტომადაკისი, ე. ველეში, პ. ტრემბელა და სხვ.) საბაწმიდის მონასტრის მოღვაწეთა, იოანე დამასკელისა და კოზმა იერუსალიმელის სახელებს უკავშირდება.

„თუ ვინმეს სურს კანონის შედგენა, თავდაპირველად საჭიროა შექმნას ძლისპირი და თანაბარმარცვლიანი და თანაბარმეტრული ტროპარები მიუსადაგოს მას“. ძლისპირის შექმნა გულისხმობს მისი ტექსტის დაწერას და მასზე მელოდიის დადებას. ამგვარ ორმხრივ შემოქმედებად, პოეტ-მუსიკოსებად მიჩნეული არიან სწორედ იოანე დამასკელი და კოზმა იერუსალიმელი (კ. კრუმბახერი, კ. ბეკი, ს. ვესტრატიადესი, თ. დეტორაკისი, პ. ტრემბელა, ფილარეტი და სხვ.). მოსაზრებას იზიარებს ელ. მეტრეველი და ეყრდნობა იოანე დამასკელის ცხოვრების არაბული ვერსიის ძველ ქართულ თარგმანს, სადაც ვკითხულობთ: „შემდგომად გამოთქმის კილოს დებდა რად იოანე და გალობა“. ამ ფრაზას მეცნიერი ასე განმარტავს; „იოანე ჯერ მარცვლედოვანი საზომით გამოთქვამდა დასდებელს, ხოლო შემდეგ დებდა მას კილოზე“ (მეტრეველი, 1971: 044).

თანამედროვე მეცნიერთა ერთი ნაწილი (გერცმანი, ფოლიერი, სთორი) მიიჩნევს, რომ იოანე დამასკელის სახელს შეიძლება არ უკავშირდებოდეს მის ორიგინალურ ტექსტებზე შექმნილი მელოდია, ასევე კოზმა იერუსალიმელის კანონთა მელოსის ავტორი შესაძლოა სხვა ყოფილიყო. ეს თვალსაზრისი განპირობებული უნდა იყოს ტერმინოლოგიური აღრევით. გერცმანი მიიჩნევს, რომ „სμαδბძ“, „მელაბძ“, „მელიპიძის“ VII საუკუნემდე ეწოდებოდა საგალობლის ტექსტისა და იმავდროულად მელოდიის შემქმნელს. VII საუკუნის შემდგომ კი ჩნდება ტერმინი „მათიყრადბძ“, რაც გულისხმობს მხოლოდ კანონის ტექსტის შექმნას და მის მორგებას მელოდიაზე. ასეთი პოეტი კი მუსიკოსად ვერ ჩაითვლება. მიუხედავად ამისა, გერცმანი არ გამორიცხავს, რომ საგალობლის ტექსტის ავტორი ამავე დროს მუსიკოსიც შეიძლება იყოს და რომ ამგვარი ფაქტის დაზუსტება ცალკეული პოეტების შემოქმედების შესწავლით გამოჩნდება (გერცმანი, 1988: 136). ანალოგიური თვალსაზრისი აქვს გ. სტათისს (სტათისი, 1979: 27).

გ. გერცმანი აღნიშნავს, რომ იოანესა და კოზმას მუსიკალურ ნიჭზე პირველად მიუთითებს სვიდას ლექსიკონი და არსად სხვაგან არ არის გამოკვეთილი მათი მუსიკოსობა. მასვე მოჰყავს მეცნიერებაში გაჩენილი მოსაზრება იმის შესახებ, რომ იოანე დამასკელის ტექსტებზე მელოდიის შემდგენელი იყო სხვა იოანე, რომლის სახელიც დამასკელის ავტორიტეტმა გადაფარა და მელოდოსობაც მას მიეწერა. მეცნიერი ყურადღებას ამახვილებს ასევე მეორე კოზმაზე, რომელიც შესაძლოა ყოფილიყო იერუსალიმის ეპისკოპოსის მიერ შექმნილი კანონების მუსიკის ავტორი.

გ. გერცმანის ყველა ვარაუდი ნაკლებად დამაჯერებლად გამოიყურება. ჯერ ერთი, არ არსებობს სერიოზული არგუმენტი, რომლის მიხედვითაც დასაბუთდება მეორე იოანე მუსიკოსის არსებობა. თუ ამ პიროვნებად მივიჩნევთ ვინმე იოანე ბერს, რომელსაც გერცმანი ასახელებს და თვლის, რომ ამ უკანასკნელის მიერ დაწერილი რამდენიმე კანონი იოანე დამასკელის ავთენტურად იქნა მიჩნეული, რატომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს იოანე ბერიც მხოლოდ პოეტი იყო და არა მუსიკოსი?! მისი მუსიკოსობის დამადასტურებელი ფაქტი არ არსებობს. უნდა შევნიშნოთ, რომ მეცნიერთა ერთი ნაწილი (პ. ტრემბელა, ვ. ვასილიკი) იოანე დამასკელსა და იოანე ბერს ერთსა და იმავე პიროვნებად მიიჩნევს. ასევე ქართულ ძლისპირთა კრებულებშიც

მოხსენებული „იოვანე“ იგივე იოანე დამასკელია. არსებობს მოსაზრებაც, რომ ბიზანტიურ ჰიმნოგრაფიაში ძნელია განვასხვავოთ იოანე დამასკელისა და იოანე მონაზონის შემოქმედება (ზოვერფი, 1979: 12).

რაც შეეხება ორ კოზმას, ჩვენი აზრით, თ. დეტორაკისის გამოკვლევაში საკმაოდ დამაჯერებლად არის ახსნილი, რომ მეორე კოზმა არის მასწავლებელი და აღმზრდელი კოზმა იერუსალიმელისა და იოანე დამასკელისა (ზოგიერთი ბერძნული ხელნაწერის მიხედვით), რომლის არც პოეტობა და არც მუსიკოსობა არ დასტურდება (დეტორაკისი, 1979: 113).

სვიდას ლექსიკონის ცნობა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მიმდინარეობს IX საუკუნის წყაროდან (დეტორაკისი, 1979: 148). ამდენად, IX საუკუნეში კოზმას და იოანეს მუსიკოსობა ცნობილი ფაქტია. ყველაზე მყარ საბუთად კი, ჩვენი აზრით, თავად იოანე დამასკელის ბიოგრაფია გამოდგება. იოანე მერკუროპულოსი რამდენჯერმე აღნიშნავს, რომ იოანე და კოზმა მუსიკალურ ხელოვნებას ეუფლებოდნენ (დეტორაკისი, 1979: 147). გავიხსენოთ ფილარეტის მიერ მოტანილი ერთი ბერძნული პოეტური ფრაზა „Κοσμάς ἄκισα και λῆρα ψηφίζομαι“ (გუსმენ კოზმას და ლირას ვგულისხმობ). ასევე, ყურადღებას შევაჩერებთ კოზმას ჯვართამადლების კანონზე მიწერილ შენიშვნაზე, რომელიც ფილარეტს მოჰყავს. კოზმას ზემოხსენებული კანონის IX ოდას დამატებული აქვს ოთხი ტროპარი. ე. ი. გვაქვს მთლიანად IX ოდის ორი ვარიანტი. ეს ფაქტი შემდეგნაირადაა ახსნილი ერთი ბერძნული ხელნაწერის მიხედვით. კოზმა თავად ისმენდა ანტიოქიის ეკლესიაში თავისი კანონის შესრულებას და შეამჩნია, რომ მგალობლები კანონს ავტორის დადგენილ მელოდიაზე არ ასრულებდნენ, რის შესახებაც მიუთითა მათ კოზმამ. მგალობლებმა არ ირწმუნეს ამ უკანასკნელის ავტორობა. მაშინ მაიუმის ეპისკოპოსმა მათ დასარწმუნებლად შეადგინა IX ოდის კიდევ ოთხი ტროპარი სხვა მელოდიაზე (ფილარეტი, 1895: 239).

ამრიგად, ტრადიცია საკმაოდ მყარია კოზმასა და იოანეს მუსიკოსობის დასამტკიცებლად. დასასრულს მოვიტანთ კედრიონის ერთ ცნობას, რომელსაც ეყრდნობა თ. დეტორაკისი და სარწმუნოდ მიიჩნევს:

Ὅστις ὁ ὀσιος Ἰωάννης καὶ μελωδὸς ἁγιομασθὴ μετὰ Κοσμά ἐπίστ κόπου Μαϊούμα καὶ Θεοφάνους ἀδελφοῦ Θεοδόρου τῶν Γραπτῶν, δια το αὐτοὺς μαλαδῆσαι τα ἐν ταῖς ἐκκλησιαῖς τῶν χριστιανῶν τετυπωμένα ψαλλέσθαι (ღირსი იოანეს, მელოდოსად სახელდებულ

კოზმა მაიუძის ეპისკოპოსის და თეოფანეს, თეოდორე გრაპტოსის ძმის, გალობათა მეოხებით ქრისტიანულ ეკლესიაში მოწესრიგდა გალობა).

ამ ნაწყვეტიდან კარგად ჩანს, რომ ზედწოდება „*μειλῶν*“ მიემართება კოზმას. თ. დეტორაკისი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ ავტორი მხოლოდ სამ პოეტს – იოანეს, კოზმას და თეოფანეს ასახელებს. რატომ არ მოჰყავს მათ გვერდით გერმანე, ელია პატრიარქი ან ანდრია კრიტელი? იმიტომ, რომ სწორედ იოანე დამასკელი, კოზმა და თეოფანე იმავდროულად მუსიკოსებიც არიან – უპასუხებს თ. დეტორაკისი. ამას დაემატებოთ ბიზანტიურ ტრადიციაში დამკვიდრებულ აზრს იმის შესახებ, რომ ზედწოდება „*μειλῶν*“ რომანოზის შემდგომ მხოლოდ კოზმას მიეკუთვნება (დეტორაკისი, 1979: 149).

მსჯელობა. ზემოთ მოყვანილი მიმოხილვიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ იოანე და კოზმა ერთდროულად პოეტ-მუსიკოსები იყვნენ. ეს ორი ფუნქცია, როგორც მკვლევარები მიიხსენებენ, შემდგომ საუკუნეებში გაიყო. კანონის ტექსტებს წერდა ჰიმნოგრაფი და მელოდიას მუსიკოსი. ბიზანტიურ სინამდვილეში არსებულ ამ მოვლენას როგორც ირკვევა, უნდა ასახავდეს ქართული საეკლესიო პოეზიის ისტორია. კერძოდ, ის ფაქტი, რომ ძლისპირზე გამართული კანონების მთარგმნელები, თავდაპირველად, X საუკუნის დასაწყისიდან, როცა ახალი იადგარი ყალიბდებოდა, გაჩნდნენ პროფესიონალი მთარგმნელ-მუსიკოსები, იგივე „მეხელები“, როგორც მათ ცოტა უფრო გვიან გიორგი მთაწმიდელი უწოდებს. მათ საგალობლებს იგი მოიხსენიებს როგორც „მეხურს“ („მეხური ძლისპირი“ და „მეხური დასდებლები“). XI საუკუნიდან კი უკვე ათონელ მოღვაწეთა წრეში ჰიმნოგრაფი-პოეტი და მელოდოსი ერთმანეთისაგან გაიმიჯნა (მეტრეველი, 1971: 051). ამ ფაქტზე მეტყველებს ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ არსენ ბერისეულ თარგმანზე დართული მისივე ანდერძი (სინური კოლექცია, 1973: 44-45).

ეს მოკლე ექსკურსი იმისთვის დაგეგმირდა, რომ ნათლად წარმოვიდგინოთ კოზმა იერუსალიმელის როლი ძლისპირთა რეპერტუარის შექმნაში და ქართველ „მეხელთა“ დეაწლი ამ ძლისპირთა თარგმანის საქმეში. ჩვენს მიერ განხილულ კანონთა (შობის, განცხადების, მიგებების, ფერისცვალების, ღვთისმშობლის მიძინების, დავით და იაკობის, მინა მოწამისა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის, წმინდა გიორგის) ძლისპირების სრული აკოლუთიები ძირითადად თავად კოზმას კუთვნილებაა.

გამონაკლისია რამდენიმე: დავით და იაკობის კანონი, სადაც კოზმა მხოლოდ VII ოდის ძლისპირის ავტორია, მიგებების VI ოდის ძლისპირის გარდა, რომლის ავტორია გერმანე, ყველა ოდის ძლისპირი კოზმას ეკუთვნის. მინა მოწამისაგან მიძღვნილ კანონში კი I, III, IV, V ოდების ძლისპირები კოზმასია. კანონში სხვა ოდების ძლისპირები იოანე დამასკელს ეკუთვნის. წმ. გიორგის კანონში I, V, VII, VIII, IX ოდების ძლისპირები კოზმასია, III ოდის ძლისპირი იოანე დამასკელისაა, ხოლო IV და VI ოდების ძლისპირთა ავტორები უცნობია. საინტერესო საკითხია კოზმას ორიგინალურ ძლისპირთა თარგმანის ისტორიაც. კოზმას ძლისპირთა ქართულ თარგმანებს განვიხილავთ X საუკუნის იადგარების ძლისპირთა კრებულების მიხედვით, რომლებიც თვით იადგარის ნუსხებს ახლავს. თითქმის ყველა იადგარის ძლისპირთა ნაწილები დაზიანებულიად და ნაკლულად არის მოღწეული, ამიტომ სრულ წარმოდგენას ვერ ქმნის ძლისპირთა თარგმანების შესახებ. კრებულებიდან ყველაზე ადრეული სახე დაცულია Sin.14-ში, რომელიც X საუკუნის I ნახევრის ვითარებას ასახავს და სრულად არის მოღწეული. ჩვეულებრივად კანონის ტექსტის თარგმანად ძლისპირი, როგორც ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიული კანონის აუცილებელი ელემენტი, უკვე თარგმნილი იყო. ამ ფაქტზე მიუთითებს იადგარებში კანონთა თარგმანებთან ძლისპირის მხოლოდ დასაწყისით მოტანა. თუმცა დასტურდება ისეთი შემთხვევებიც, როცა ძლისპირი კანონთან ერთად ითარგმნება, მაშინ ირმოსის ტექსტი სრულად არის მოყვანილი კანონის თარგმანში. ზემოთ შევნიშნეთ, რომ კოზმას ჩვენ მიერ განხილული კანონები ითარგმნა X საუკუნის I ნახევარში. a priori უნდა ითქვას, რომ ამ კანონთა ძლისპირებიც შესული იქნებოდა იადგართა შესაბამის ნაწილებში, რადგან კანონებთან ძლისპირთა მარტო დასაწყისებია მოყვანილი. X საუკუნის იადგარების ამჟამინდელი მონაცემების მიხედვით კი კოზმას ჩვენს მიერ განხილულ კანონთა ძლისპირების თარგმანები შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი. ძლისპირთა უძველეს კრებულად ითვლება X საუკუნის 40-იან წლებში შედგენილი ნუსხა Sin.34. კოზმას შობის, განცხადების, მიგებების, ფერისცვალების კანონთა ძლისპირების თარგმანები ჩნდება ჯერ კიდევ Sin.34-ში. ყურადღებას შევაჩერებთ ფერისცვალების კანონის ძლისპირზე. Sin.34-ში კოზმას ამ კანონის თარგმანი ჩანს და ძლისპირებიც კანონის ტექსტთან

დასაწყისებითაა მოყვანილი. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მოსალოდნელია თავად ძლისპირთა სრული ტექსტების არსებობა ხელნაწერის ძლისპირთა კრებულში, მაგრამ ფერისცვალების კანონის ძლისპირთა ქართული თარგმანები Sin.34-ის ძლისპირთა KaO ტიპის კრებულში არ ჩანს. როგორ აგხსნათ ეს ფაქტი? Sin.34-ის შენიშვნათა და მინაწერთა ანალიზის საფუძველზე დადასტურდა, რომ ხელნაწერი KaO ტიპის ძლისპირთა კრებულთან ერთად ბოლოში შეიცავდა ძლისპირთა და ღვთისმშობლისათა მეორე OdO ტიპის კრებულს, რომელიც დღეისთვის დაკარგულია და რომელიც უთუოდ შეესაბამებოდა ხელნაწერში შესულ ჰიმნოგრაფიულ კანონთა რეპერტუარს. აქედან გამომდინარე, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ კოზმას ფერისცვალების კანონის ძლისპირთა თარგმანები Sin.34-ის დაკარგულ OdO ტიპის ძლისპირთა კრებულში მოთავსებული იქნებოდა.

ღვთისმშობლის მიძინების კანონის ძლისპირთა თარგმანები: *παγισοπθίσεια ρευστή* №5 (ბუნებად იგი) I, *Ἡ δεμουσρχική* №12 (ყოვლისმპყრობელი) III, *ρησεις προφητῶν* №19 (იგავმან წინაწარმეტყველთამან) IV, *τὸ θεῖον και* №26 (ბრწყინვალედ შეუნიერებასა) V, *ἄλιον ποιτογειές* №33 (ცუდ იქმნა) VI, *Ἰταμῶ θυμαῶ* 41 (გულისწყრომასა მძღავრისასა) VII, (სიბრძნით სიმხნე) VIII, ბერძნული დედანი ვერ დაეძებნა, *σεινικυται τῆς φύσεως* №55 (ძლეულ იქმნეს) IX, ჩნდება Sin 14, იელის, მიქაელის კრებულებსა და Sin 65-ში.

მინა მოწამის კანონის ძლისპირთა თარგმანები: *στηρυμα πιστων* №167 (დამამტკიცებელი მორწმუნეთად) III, *εισακήκοα τῆς ἔνδοξου* №177 (მესმა სმენად) IV, კანონის V ოდის ძლისპირი და ფერრიცვალების კანონის V ოდის ძლისპირი ერთი და იგივეა. გვხვდება Sin-14-სა და იელის კრებულში.

გრიგოლ ღვთისმეტყველის კანონის ძლისპირთა თარგმანები: *ἐπαινοι ὁ θεόπτης* №4 (მხილველი ღმრთისა) I, *Ἡ τὸν πρὸ συλλήψεως* №11 (შენ რომელმან) III, *Σὺν τῷ θαυμασῶ* №18 (უსხეულოთა თანა) IV, *Ἀιθρακα πυρός* №25 (ნაკუერცხალი ცეცხლისად) V, *Ὁ διαπόντιον* №32 (რომელმან თავს-იდვა) VI, *οἱ παῖδες εὐσεβεία* №38 (ყრმანი სარწმუნოებით აღზრდილნი) VII, *οἱ μὴ ψῆ προφήτῆ* №46 (არა ვინად შეიგიინნეს) VIII, *ὁ τὸν ἄσα βῆθον* №54 (შენ რომელმან ღმერთი) IX, ჩანს Sin 14-ში, იელისა და მიქაელის კრებულებში.

წმინდა გიორგის კანონის ძლისპირთა თარგმანები: Χοροὶ Ἰσραήλ №152 (მწყობრი ისრაელთაჲ) I, Ὅτι στεῖρα ἔτεκεν №162 (რამეთუ ბერწმან) III, Ἀκεκοῖα σοὺ Χριστέ (ქართულ ძლისპირთა კრებულებში თარგმანი არ დადასტურდა) IV, Τὸν φατισμὸν σοὺ №81 (ნათელი შენი) IV, Ἐβόησε προσηπῶν №192 (ლაღადებდა წინაწარმეტყუელი) VI, Ἀβρααμᾶϊσι ποτέ №199 (აბრამეანთა ყრმათა) VII, Γεθόμεισι τυραιουκῶν №209 (განიხარეს ყრმათა) VIII, Γηγεινῶν ἐκφαιῖσα №220 (დავითის თესლისაგან) IX ჩანს Sin-1, Sin 14-სა და იელის იადგარებში.

თარგმანის რაგვარობის გარკვევის მიზნით კოზმას ძლისპირების ქართული თარგმანების შედარებამ შესაბამის ბერძნულ დედნებთან წარმოაჩინა სხვადასხვა შემთხვევა; ზოგჯერ თარგმანი ტექსტობრივადაც და მეტრულადაც ახლოს დგას ბერძნულ ორიგინალთან, ზოგჯერ კი მეტრულ სიზუსტეს ეწირება ტექსტობრივი მხარე. გვხვდება ისეთი ნიმუშებიც, როცა დედნის ძლისპირი ქართულ თარგმანში შეცვლილია სხვა, მისი მეტროლად ანალოგიური ირმოსის თარგმანით. საილუსტრაციოდ განვიხილავთ სხვადასხვა ტიპის რამდენიმე მაგალითს:

ა) თარგმანი შეძლებისდაგვარად ზუსტად მისდევს დედანს.

1. πικρὰς δουλείας ρυσθίς Ἰσραήλ
τὴν ἄβατον διήλθεν ὡσπερ ἦπειρον
ἐχθρὸν καθορῶν ποιτοῦμεισι
შუა ἔν εὐφροσύνη
ἀδει Θεῷ

ტუ ტერათურგისუტი
ბრახისი სჟიღ

ბტი დედბჯასთაი. №2¹

მონებისა მისგან მწარისა

ჯსნილმან ისრაელმან განვლო ქუეყანაჲ

დაუთრგუნველად და იხილნა

მტერნი მისნი დანთქმულნი,

და გალობით

უგალობდა ღმერთსა საკვრველთმოქმედსა, რამეთუ დიდებულ არს.

¹ ძლისპირთა ტექსტები მოგვყავს შემდეგი გამოცემებიდან; მეტრეველი ელ. დასახ. ნაშრ., კიკნაძე გ. ნეემირებული ძლისპირნი, 1982.

შობის კანონის ძლისპირის ერთადერთი ფრაზა „φρασίη ἰψήλῳ“ (აღმართული ხელით) არ არის ქართულად თარგმნილი. მთლიანად კი შინაარსი ზუსტად არის გადმოღებული. მარცვალთა ურთიერთმიმართება ასეთია:

ბერძნული: 10 12 9 7 4 6 7 6 სულ 61

ქართული: 9 11 9 7 4 6 9 7 სულ 62

ეს ძლისპირი კოზმას კანონის ბერძნულ ტექსტში არ გვხვდება. დედანში „უგალობდითას“ ძლისპირია „Χριστός γεινάται“, რომლის თარგმანის დასაწყისი ქართული ტრანსლიტერაციით „ხრისტეს ჯენატე დოქსა“ არის მოყვანილი ქართული იადგარების ყველა ჩვენ მიერ განხილულ ნუსხაში. მხოლოდ Sin.34-სა და Sin.65-ში ჩნდება მეორე ძლისპირიც „მონებისა მისგან მწარისა“ Sin.1-სა და Sin.14-ში კი ამ უკანასკნელი ძლისპირის დასაწყისი არ არის შობის კანონის თარგმანთან. ასეთივე სურათი გვაქვს გიორგი მთაწმიდელის თვენში. ელ. მეტრეველი „მონებისა მისგან მწარისა“ (Μικρὸς δούλειδας) „Χριστός γεινάται“ ძლისპირის ანალოგიურად მიიჩნევს მეტრეულად და ამიტომ ძლისპირ-ტროპარის თანაფარდობის დასაცავად ამ ორი ძლისპირის ურთიერთშენაცვლება დასაშვებად მიაჩნია. ამდენად ძლისპირის შენაცვლების ფაქტი ქართველ მთარგმნელს უნდა მიეაწეროთ. გიორგი მთაწმიდელი კი, როგორც ბერძნული დედნის ერთგული, იცავს კოზმა იერუსალიმელის ძლისპირის პირვანდელ სახეს. Sin.34-სა და Sin.65-ში ასახული მოველენის სხვაგვარი ინტერპრეტაციაც შეიძლება. ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის მკვლევართა დაკვირვებით, კანონის I ოდის ძლისპირს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მთლიანი საგალობლის შინაარსის განსაზღვრაში. ხშირ შემთხვევაში სწორედ პირველ ტროპარში არის გადმოცემული მოკლე მთელი კანონის სადღესასწაული არსი) ქსიდესი: 1978· 13. თუ ამ თვალსაზრისით განვიხილავთ კოზმას შობის კანონის I ოდის ძლისპირს:

1. Χριστός γεινάται, δοξάσατε,
Χριστός ἔξ οὐρανῶν, ἀπαντήσατε,
Χριστός ἐπί γῆς, ἰψαθήτε,
ἄσατε τῷ Κυρίῳ πάντα ἢ γῆ,
καὶ ἐν εὐφροσύνῃ ἄνυμνήσατε λαοί,
ὅτι δεδόχασται.
ქრისტეს შობასა ვადიდებდეთ,
ქრისტესა ზეცისასა მივეგებოდეთ,

ქრისტესა ჩუენ ქუეყანისანი აღვამაღლებდეთ,
ღმერთსა დიდებულსა,
და აწ სიხარულით უგალობდეთ, ერნო,
რამეთუ დიდებულ არს.

დავინახავთ, რომ, მართლაც, ძლისპირის ტექსტი ერთგვარი მოწოდებაა მაცხოვრის შობის დღესასწაულისაკენ. შესაძლებელია, სწორედ ამ მიზნით ქართველმა მთარგმნელმა ბერძნული დედნის ძლისპირი, განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო, პირველ ტროპარად თარგმნა, რათა კანონთან ერთად მისი სრული ტექსტი წარმოედგინა. ეს პრინციპი არ დაარღვია არც გიორგი მთაწმიდელმა. მან ბერძნული ორიგინალის სიზუსტეც დაიცვა, რადგან, Sin-34-ისა და Sin-65-ის მსგავსად, სხვა ძლისპირის დასაწყისი არ მიუთითა, იმავდროულად კი იადგარის ანალოგიურად „ქრისტეს შობასა ვადიდებდეთ“ სრული ტექსტით ჩართო კანონში.

2. τὸ στερῶμα
τῶν ἐπὶ σοί πεποιθόντων
στερῶσιν, Κύριε, τῆς ἐκκλησίας
ἢν ἐκτίσῃς τιμῆς σοῦ αἵματι. №122

მოსავთა შენთა
დამამტკიცებელო ღმერთო,
დაამტკიცე ეკლესიაჲ
შენი, რომელი

მოიყიდე სისხლითა შენითა წმიდითა (მიგებების კანონი) IV.
ერთადერთ სიტყვას ἐκτίσῃς - κτίζῃ (შექმნა, დამყარება) ქართული მთარგმნელი თარგმნის როგორც „მოიყიდე“; საკუთარი ინტერპრეტაციით. სხვა მხრივ თარგმანი ტექსტობრივად მისდევს დედანს.

ბერძნული: 5 8 12 12
ქართული; 5 8 8 4 13

3. Ὡς εἶδεν Ἰσαΐας συμβολικῶς
ἐν θρόνῳ ἐπιημένῳ Θεῶν
ὑπ' ἀγγέλων δόξης δορυφορούμενον
ὡ τάλαντος ἔβρα, ἐγὼ
πρὸ γὰρ εἶδεν σωματούμενον Θεὸν
φωτὸς ἀνεσπέρου
καὶ εἰρήνης δεσποζότα. N130
ჩუენებით ესაია,

იხილა რად უფალი,
საყდარსა მჯდომარე
და გარე-შეცვული ანგელოზთა მიერ,
დაღად-ყო:
ო, უბადრუკსა,
რამეთუ ვიხილე ღმერთი ჯორცითა,
ნათელი ბრწყინვალე
და მთავარი მშველობისად (მიგებების კანონი) V.
ყურადღებას შევაჩერებთ დედნის „ἀνεσθαι“ -ზე (დაუღამე-
ბელი, მიუაჩრდილებელი) ქართულ თარგმანში მის შესატყვისად
გვაქვს „ბრწყინვალე“, რაც ბერძნული სიტყვის დინამიკური
ეკვივალენტია. მთლიანად თარგმანი ტექსტობრივად ახლოა დე-
დანთან და მარცვალთა რაოდენობითაც ემთხვევა მას.

ბერძნული: 11 9 12 8 11 6 8

ქართული: 7 7 6 12 3 5 11 6 8

4. τὸξιν δυνατῶν ἠσθῆησεν
καὶ οἱ ἀσθεινύτες
περιεξῶσαντο δύναμιν
διὰ τοῦτο ἕστερεῶθῃ
ἐν Κυρίῳ ἢ καρδίᾳ μου N166
მშველდი

ძლიერთად მოუძღურდა,
და უძღურნი შეიმოსნეს ძალითა მადლისადთა, ამისთვისცა
განძლიერდა დღეს

უფლისა მიმართ გული ჩემი (ფერისცვალების კანონი) III.

ქართველი მთარგმნელი დედნისეულ „δύναμιν“-ს თარგმნის
როგორც „ძალითა მადლისადთა“. იგი ბერძნული სიტყვის შინა-
არსს აზუსტებს, რათა დედნის მარცვალთა რაოდენობა დაიც-
ვას. სწორედ ამიტომ ზუსტად იმდენივე მარცვალს შეიცავს
თარგმანი, რამდენსაც კოზმას ორიგინალური ძლისპირი.

ბერძნული: 9 6 9 9 9 სულ 42

ქართული: 9 11 4 9 9 სულ 42

5. ἢ δημιουργικῇ
καὶ συνεκτικῇ τῶν πάντων
Θεοῦ σοφία καὶ δύναμις
ἀκλινη ἀκράδαιτος
τῆν ἐκκλησίαν στήριξον, Χριστέ,

μόνος γὰρ εἶ ἅγιος
ὁ ἐν ἁγίοις ἀπαυσόμενος №12

ყოვლისა მკერობელი

და დამბადებელი ყოველთად,

სიბრძნე იგი და ძალი ღმრთისაჲ, განმაძლიერებელი

ეკლესიათა შეურყეველად

შენ თავადი ხარ, ქრისტე,

ღმერთი ყოველთად, რომელი წმიდა ხარ (ღვთისმშობლის მიძინების კანონი) III.

ამ ძლისპირის თარგმანი დედანს მარცვალთა რაოდენობით ზუსტად ემთხვევა და შინაარსობრივადც მისდევს მას. ყურადღებას შევაჩერებთ ბოლო ფრაზის „Χριστέ, μόνος γὰρ εἶ ἅγιος ὁ ἐν ἁγίοις ἀπαυσόμενος“ (ქრისტე, ერთადერთი ხარ წმინდა, რომელიც წმინდანთა შორის სუფევ) თარგმანზე. ქართველი მთარგმნელი ცვლის დედნის ტექსტს და გადმოსცემს იმავე აზრს. „შენ თავადი ხარ, ქრისტე, ღმერთი ყოველთად, რომელი წმიდა ხარ“. ეს შინაარსობრივი ცვლილება დედნის მარცვალთა რაოდენობას დაცვას ემსახურება.

ბერძნული: 6 9 9 7 10 7 11 სულ 59

ქართული: 6 9 16 10 7 11 სულ 59

ბ) ახლა მოვიტანთ ისეთ მაგალითებს, როცა დედნის მეტრული სახის დაცვა იწვევს თარგმანში შედარებით მეტ ტექსტობრივ ცვლილებებს. ეს ცვლილებანი სხვადასხვა სახისაა. ზოგჯერ დედნის ცალკეული სიტყვები ამოღებულია, ან მთლიანი ფრაზაა შეკვეცილი. არის შემთხვევები, როცა ძლისპირის მთარგმნელი ორიგინალის შინაარსს სრულიად სხვა ინტერპრეტაციით გადმოსცემს.

6. ἄλιον ποιτογεινές,

κητῶν ἐντόσθιων πῖρ

τῆς τριημέρου ταφῆς σοῦ προεικονίμασι,

οὐ Ἰωάννης ὑποφῆτης ἀναδένδεικται

σεσασμένος γὰρ ὡς καὶ προπέποτο

ἀσυνῆς ἔβθα

მსა თაი მეტὰ φανῆς αἰνέσεως, Κύριε. №33

ცუდ იქმნა სიმკურვალეზ იგი,

განმკრწნელი მუცლისაჲ

სიღრმეთა მათ ვეშაპისათა და სახედ გამოჩნდა

აღდგომისათჳს შენისა

იონა, კსნილი
დანთქმისა მისგან, და ღაღად-ყო კმითა
საგალობელითა:

შევსწირავთ შენდა მსხუერპლსა

ქებისასა, უფალო (ღვთისმშობლის მიძინების კანონი) VI.

ეს თარგმანი რამდენიმე საინტერესო ფაქტს ასახავს. მაგალითად, ბერძნულ სიტყვას "Αλιος სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს (ზღვის, ამაო).=ლათ. Marinus. ამ კონტექსტში იგულისხმება პირველი მნიშვნელობა, ქართველ მთარგმნელს კი გადმოაქვს როგორც „ამაო“ და მთელი ორი ტაეპის შინაარსს დედნისაგან განსხვავებულად ავითარებს.

"Αλιος ποντογενής, κητών εντοσθίων πύρ (ზღვაში დაბადებული, ზღვის ვეშაპის (მუცელში) ცეცხლი). შდრ. სლავური თარგმანი „Морской пучинородный китовъ внутреннй огнь“ (ლოვიაგინი, 1875: 102.) ახლა ვნახოთ, როგორ თარგმნის ქართველი მთარგმნელი.

„ცუდ იქმნა სიმჭურვალს იგი

განმჭრწნელი მუცლისაჲ

სიღრმეთა მათ ვეშაპისათა“.

ეს აშკარა ინტერპრეტაციაა, რაც, ჩვენი აზრით, განპირობებულია დედნის ერთი სიტყვის არასწორი გაგებით. საინტერესო თარგმანის ასევე „της τριημέρου ταφής σου προεικονίσματι“ (სამი დღის დაფლვის წინასახე იქმნა) ქართველი მთარგმნელი ბერძნული ტექსტის აზრებრივ თარგმანს იძლევა „სახედ გამოჩნდა აღდგომისათჳს შენისა“.

ბერძნული: 7 8 14 13 11 6 14 სულ 73

ქართული: 11 5 15 11 11 7 77 სულ 74

7. Σὺν τῷ θαυμασίῳ στάς Ἀββακούμ
ἐπὶ τῆς θείας φυλακῆς σου, Γρηγόριε
καὶ τὸν ἐπ’ ὧμων χερουβὶμ καταιοῆσας
τῆς παγκοσμίου γέγονας

μυητῆς σωτηρίας

ἀεὶ κραυγάζων,

Κύριε, δόξα τῇ δυνάμει σου №18

უსხეულოთა თანა დგა ამბაკუმ

საჭუმიღავსა მას სულიერსა, და იხილა

ქერობინთა ზედა მჯდომარე და ქადაგა

მოსლვაჲ მაცხოვრად ერისა

დაკსნად ცხებულთა თჳსთა,

დალაგებდა: უფალო, დიდებაჲ ძალსა შენსა (გრიგოლ ღვთისმეტყველის კანონი) IV.

ტექსტის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ქართული თარგმანი დედნისაგან მნიშვნელოვნად სხვაობს. ბერძნული ძლისპირი კოზმას აკოლუთიის შემადგენელია (ეგსტრ. №14) და მიძღვნილია გრიგოლ ღვთისმეტყველის დღესასწაულისადმი, ამიტომაც იხსენიება ტექსტში გრიგოლი. ქართულ თარგმანში კი თვალშისაცემია ის ფაქტი, რომ გრიგოლი არ იხსენიება. ელ. მეტრეველი ამ მოვლენას შემდეგნაირად ხსნის: „ოდებად დალაგებულ ბერძნულ და ქართულ ძლისპირთა კრებულებში აკოლუთიები დაშლილი სახითაა წარმოდგენილი და ამიტომ იკარგება მითითება იმაზე, თუ ვის ან რას მიძღვნა აკოლუთია. ამით უნდა აიხსნას ისიც, რომ ძლისპირის ქართულ თარგმანში არ ჩანს ბერძნულ ძლისპირში მოხსენებული გრიგოლი“. ასევე ეს შემთხვევა აშკარა მაგალითია იმისა, რომ კანონის მთარგმნელი სარგებლობს ძლისპირთა კრებულში შეტანილი თარგმანით. ქართულ თარგმანში ვხვდებით სხვა ტექსტობრივ ცვლილებებსაც. მაგალითად, დედნისეულ ღამაძსა ქართველი მთარგმნელი თავისი ინტერპრეტაციის მიხედვით თარგმნის: „სὺν τῷ ღამაძსა“ – „უსხეულოთა თანა“. ინტერპრეტაციის ნიმუშია ასევე შემდეგი თარგმანი

„καὶ τὸν ἔπ' ἄψαν χερουβὶμ κατανοήσας τῆς παγκοσμίου γέγονας“ – და იხილა ქერობინთა ზედა მჯდომარე და ქადაგა მოსლვაჲ მაცხოვრად ერისა“.

„κατανοήσας-κατανοήσ“ – „შეცნობა, შემეცნება“ ქართულ თარგმანში მისი შესატყვისი გვაქვს „იხილა“. თუ ამ სიტყვას „სულიერი ხილვის“ მნიშვნელობით გავიგებთ, თარგმანი დედნის დინამიკურ ეკვივალენტად ჩაითვლება.

ამგვარი ტექსტობრივი დაცვლებით ქართველი მთარგმნელი დედნის თავისუფალ ვარიანტს ქმნის და ბერძნულის მეტრულ საზომს იცავს.

ბერძნული: 10 13 13 8 7 5 10 სულ 66

ქართული: 11 14 13 8 7 14 სულ 67

8. ἰσχύν ὁ διδούς τοῖς βασιλεῦσιν
ἦμῶν Κύριος
καὶ κερας Χριστῶν αὐτοῦ ἰψῶν
Παρθένου ἀποτίκτεται
μολεῖ δὲ πρὸς τὸ βάπτισμα
διὸ πιστοὶ βοήσωμεν №69

რომელმან მოსცა ძღვევა მეფესა ჩუენსა უფალმან,
და აღამაღლა რქად ცხებულისად,
და ადიდა ეკლესიად მართლმადიდებლობასა
შინა, ამას უგალობდეთ დღეს
არავინ არს წმიდად, ვითარცა ღმერთი ჩუენი (განცხადების
კანონი) III.

როგორც ვხედავთ, ქართველი მთარგმნელი სრულიად გან-
სხვავებული შინაარსის თარგმანს გვთავაზობს. ჩვენი აზრით,
ეს არც არის თარგმანი, უფრო ბერძნული ტექსტის მიხედვით
დაწერილი ახალი ძღვისპირია. ქართულ თარგმანში ბერძნულის
მარცვალთა რაოდენობა შეძლებისდაგვარად დაცულია.

ბერძნული: 10 5 9 8 8 8 სულ 48

ქართული: 16 10 15 9 სულ 50

გ) ყურადღებას გავამახვილებთ ერთ საინტერესო ფაქტზე.
ქართულ ძღვისპირთა კრებულების მიხედვით VII ოდის ძღვის-
პირი, რომლის დასაწყისია „Αβραμιαῖοι ποτε“ ზედწარწერით
(აბრამიაუ პედეს L=Sin 14) გვხვდება კოზმას ორ, დავით და
იაკობისადმი მიძღვნილ და ფერისცვალების კანონების თარგ-
მანებში.

9. Ἄβραμιαῖοι ποτέ
ἐν βαβυλῶνι παιίδες
τῷ θεῷ πυρπολοῦσμεῖν οὖν ζήλω
τυράννου καὶ φλογός ἀπειλήν
ἀνδρείως κατεπάτησαν
καὶ μέσσοι πυρός ἐμβληθέντες
δροσιζόμενοι ἔψαλλον
εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα Κυρίου τόν Κύριον. №199

ელ. მეტრეველს ამ ძღვისპირის შესაძლებელ თარგმანად მი-
ახნია შემდეგი ძღვისპირი:

აბრამეანთა ყრმათა
ბაბილონისა ცეცხლი
სარწმუნოებით მოაუძღურეს და ესრეთ დაღადებდეს:
მამათა ჩუენთა ღმერთო, კურთხეულ ხარ მარადის.

ჩვენი ყურადღება მიიქცია იმ ფაქტმა, რომ ლოვიაგინის მიერ
გამოცემულ საუფლო კანონთა კრებულში კოზმას ფერისცვა-
ლების კანონის VII ოდას ასეთი ძღვისპირი აქვს:

Ἄβραμιαῖοι ποτε
ἐν βαβυλῶνι παιίδες

καμίνου φλόγα κατεπάτησαν
ἐν ἕμμοις κπαυγάζονται
ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν Θεός
εὐλογητός εἶ.

ბერძნული: 7 7 10 7 9 5 სულ 45

ქართული: 7 7 17 14 სულ 45

მიგვაჩნია, რომ ქართული სწორედ ამ ძლისპირის ადეკვატური თარგმანის, ტექსტობრივად და მეტრულად დედანთან დაახლოებული, ამიტომ მოცემული თარგმანი ჩვენ მიერ გამოყოფილ ბერძნული დედნის ზუსტ თარგმანთა რიგში თავსდება.

10. ἐκάλυψεν οὐρανοὺς ἡ ἀρετὴ σου, Χριστέ,
τῆς κιβωτοῦ γάρ προελθῶν
τοῦ ἀγιάσματος σου
τῆς ἀφθόρου μητροῦς
ἐν τῷ ναῷ τῆς δόξης σου
ἄφθης ὡς βρέφος
ἀγκαλοφορούμενοι
καὶ ἐπληρώθη τά πάντα
τῆς σῆς αἰνέσεως. №126

ქრისტე ღმერთო, ცანი კეთილთა შენთა დაფარნეს,
რაჟამს კიდობნისა მისგან

სიწმიდისა მოხუედ

სოფლად სიმდაბლით ჩუენთუს

და, ვითარცა ჩჩული, გიხილეს შენ,

ღმერთი ყოველთა დაბადებულთა.

ადიგსო ყოველივე დიდებითა სენითა (მიგებების კანონი) IV

ბერძნული: 14 8 8 7 6 8 5 7 8 6 77

ქართული: 14 8 7 7 10 10 14 70

დ) დედნის ტექსტი ქართულ თარგმანში შემოკლებულია და მთარგმნელის ინტერპრეტაციითაა გადმოცემული, „τῆς ἀφθόρου μητροῦς ἐν τῷ ναῷ τῆς δόξης σου“ (უკრწნელი დედნისგან შენი დიდების ტაძარში). მთარგმნელს კი სრულიად სხვაგვარი შინაარსით გადმოაქვს „მოხუედ სოფლად სიმდაბლით ჩუენთუს“ ანალოგიური მაგალითით „ἀγκαλοφορούμενοι“ (ხელში აყვანილი). ქართული თარგმანი კი ასეთია: „ღმერთი ყოველთა დაბადებულთა“.

ამ მაგალითით აშკარად ჩანს, რომ ისეთ შემთხვევაში, როცა რთულია მთლიანად ქართული თარგმანის ბერძნულ დედანთან მისადაგება ტექსტობრივადაც და მარცვალთა რაოდენობითაც,

მთარგმნელი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ძლისპირის დასაწყისსა და ბოლო ტაეპს, რადგან პირველი მათგანი კილოს მანვენებელია და მეორე კი კილოს დასასრულზე მიუთითებს. ამ ორი ელემენტის სიზუსტე ყველა შემთხვევაში საგალობლის სწორად შესასრულებლად აუცილებელი პირობა იყო (მეტრეველი, 1971: 086).

ახლა მოვიყვანოთ კოზმას ერთი ძლისპირის მეტად საინტერესო ქართულ თარგმანს, თუ შეიძლება მას თარგმანი ეწოდოს.

11. μυστήριον ξέινον ὄραν καὶ παράδοξον
οὐρανοῦ τὸ σπέλαιον,
θρόνοι χερουβικὸν τῆ Παρθένου
τῆς φάτιης χάριον
ἐν ᾧ ἀνεκλίθη ὁ ἀχώρητος
Χριστός ὁ Θεός

ὄν ἀσυμπίπτει μεγάλνομεν №52

დაუკვრდა საიდუმლოდ შენი, ქალწულო,
ყოველსა ბუნებასა

დაბადებულთასა და იტყოდეს:

დიდება შობასა შენსა,

მარიამ, უქორწინელო სძალო,

შენ მხოლოდ დედათა შორის სანატრელ იქმენ (შობის კანონი) IX.

დავიწყოთ იმით, რომ მეტრულად დედანი და თარგმანი ზუსტად თანხვედრილია.

ბერძნული: 13 7 10 6 11 5 10 სულ 62

ქართული: 13 7 10 8 11 13 სულ 62

ტექსტობრივი შედარებით ჩანს, რომ ბერძნულ ძლისპირსა და თარგმანს საერთო აქვთ მხოლოდ დასაწყისი. ქართული თარგმანი სრულიად სხვა შინაარსისაა. დედანი მიმართულია მაცხოვრისადმი, თარგმანი კი ღვთისმშობლის შესხმას წარმოადგენს. თავად ეს ფაქტი მოულოდნელი არ არის, რადგან ცნობილია, რომ ლიტურგიკული კანონის IX ოდის ბოლო ტროპარი ხშირ შემთხვევაში ღვთისმშობლისადმი მიმართულია. ამდენად დასაშვებია, რომ IX ოდის ძლისპირი ქალწულ მარიამს მიემართებოდეს. ანალოგიური შემთხვევა გვაქვს განცხადებისა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის კანონთა IX ოდის ძლისპირების სახით. ელ. მეტრეველი აღნიშნავს, რომ ეს ძლისპირი შესულია KaO ტიპის ქართულ ძლისპირთა აკოლუთიაშიც. ამავე დროს

ქართული ტექსტი არ წარმოადგენს ბერძნული დედნის თარგმანს (მეტრეველი, 1071: 218). ელ. მეტრეველის აზრით, ქართული თარგმანი დედნის თავისუფალი, გააზრებული ვარიანტია, უფრო მეტიც, ბერძნული ორიგინალის მეტრის მიხედვით შექმნილი ორიგინალური ძლისპირი.

საინტერესო ნიმუშია თარგმანის თვალსაზრისით შემდეგი მაგალითები:

12. ἀκήκοε, Κύριε

φωηῖς σὺν ὄν εἰ πας

φωηῖ βοῶντος ἐν ἐρήμῳ,

ὅτι ἐιρύντας πολλῶν ἐπὶ ἕδατῶν,

τῷ σὺ μαρτυροῦμενος Ἠσὼ

ὄλος γεγαιῶς τοῦ παρόντος

Πνεύματος δέ, ἐβόησε:

σὺ εἰ Χριστὸς Θεοῦ σοφία καὶ δύναμις. №76

სმენაჲ მესმა, უფალო,

შობაჲ შენი ჩუენ, კაცთათჳს,

შიშმან შემოიპყრა, რამეთუ

ჯერ-გიინდა,

დაუსაბამო ქრისტე,

აღსასრულსა ჟამთასა

მოსღვაჲ კაცთა ცხორებისათჳს.

ამისთჳსცა გიღაღადებთ:

ძალსა შენსა

დიდებაჲ, მრავალმოწყალე. (განცხადების კანონი) IV.

13. Ἡ φωηῖ τοῦ Λόγου

ὁ λῦχνος τοῦ φωτός ὁ ἑωσφόρος

ὁ τοῦ ἡλίου πρόδρομος

ἐν τῇ ἐρήμῳ

μετανοῖτε πᾶσι βοᾷ τοῖς λαοῖς

καὶ προκαθίρεσθε,

ἰδοὺ γάρ πάρεστι Χριστὸς

ἐκ φθορᾶς τοῦ κόσμου λυτροῦμενος. №87

იონა, დანთქმულმან

ზღუასა შინა პირველ ვეშაპისაგან, წინდსწარვე გამოსახა

დაფლვაჲ მკსნეელისაჲ

სამისა დღისა და ადგომაჲ უკრწნელად,

და განაცხადა მან

სახს დიდებულისა ვნებისაჲ
ცხორების მომცემელი ყოველთა (განცხადების კანონი) VI.
ვხედავთ, რომ არცერთი ძლისპირის ქართული თარგმანი
ბერძნულ ტექსტს არ მისდევს. შევადართო დედნისა და თარგ-
მანის მარცვალთა რაოდენობა.

პირველ შემთხვევაში:

ბერძნული: 7 6 9 13 10 9 8 13

ქართული: 7 8 8 11 7 9 8 13

მეორე შემთხვევაში:

ბერძნული: 6 11 8 5 12 6 8 10

ქართული: 6 11 8 5 12 6 10 10

აშკარაა, რიგით მეორე ძლისპირის თარგმანი უფრო მიახ-
ლოებულია მეტრულად ძლისპირის დედანთან. განცხადების
კანონის IV ოდის ძლისპირის თარგმანის შესახებ ელ. მეტრე-
ველი აღნიშნავს, რომ იგი მოცემული სახით დასტურდება Sin-
34-ში, რომლის თარგმანიც IX საუკუნეს არ უნდა სცილდე-
ბოდეს, ე. ი. ქართულ თარგმანს თავდაპირველადვე ასეთი სახე
ჰქონდა. ამავე დროს სლაგურ ირმოლოგიონში, რომლის თარგ-
მანიც XI-XII საუკუნეთა მიჯნაზეა სავარაუდო, ამ ბერძნული
ძლისპირის ზუსტი თარგმანი ჩანს. მაგრამ მოცემული ძლის-
პირის არსებობაც ფაქტია. აქედან გამომდინარე, მეცნიერი მიიჩ-
ნევს, რომ თავად ბერძნულ ძლისპირთა აკოლუთიის რღვევის
შედეგად გაჩნდა ერთ-ერთი ძლისპირის მონაცვლე სხვა ირმოსი.
მით უმეტეს, რომ ამგვარი ფაქტი, მონაცვლე ძლისპირთა
არსებობა, უძველეს ქართულ KaO ტიპის ძლისპირთა ნუსხებშიც
(Sin-20, Sin-26) დასტურდება; ან შეიძლება ქართველმა მთარგ-
მნელმა თავად შექმნა ახალი ძლისპირი ბერძნული ორიგინალის
მეტრის მიხედვით. ელ. მეტრეველი ამ მოსაზრებას გამორი-
ცხავს, რადგან კანონის თარგმანში კოზმას აკოლუთიის სხვა
ძლისპირთა თარგმანები გვხვდება (მეტრეველი, 1071: 219).

განცხადების კანონის VI ოდის ძლისპირის თარგმანთან და-
კავშირებით შედარებით მარტივადაა საქმე. აქ ზედწარწერა
„იფონტიულოგი“ ძლისპირის კოლოზე უნდა მიუთითებდეს,
რადგან მარცვალთა რაოდენობით ქართული თარგმანი დედან-
თან საკმაოდ ახლოსაა, თუმცა დედანი ქართული თარგმანისა
ირმოლოგიონებში არ ჩანს. ჩვენი მხრივ დავუმატებთ, რომ შეს-
აძლებელია ძლისპირის თარგმანის პირველ შემთხვევაშიც ზედ-
წარწერა „აკეკონეკუი“ აღნიშნული ირმოსის კილოზე მიუთ-
ითებდეს, რადგან მარცვალთა საერთო რაოდენობაში ბერძნულ

ძლისპირსა და ქართულ თარგმანს შორის სხვაობა მხოლოდ სამ მარცვალშია. თვალში საცემია ის ფაქტი, რომ მარცვალთა სიზუსტე თარგმანის დასაწეისა და ბოლო ტაეპებში დაცულია. იმ ძლისპირის თარგმანის შემთხვევაში, როცა დედანსა და თარგმანს საერთო აქვს მხოლოდ დასაწეისები, შეიძლება დავუშვათ, რომ არსებობდა ქართული თარგმანის შესაბამისი სხვა ძლისპირი, რომელიც დღეისთვის დაკარგულია, როგორც ეს ძლისპირ „აბრამეანთა ყრმათა“-ს მაგალითით გამოჩნდა.

საინტერესო მაგალითი გვხვდება განცხადების კანონის თარგმანში. V ოდის ძლისპირს დასაწეისად მითითებული აქვს „იესუ მთავარი მშჯლობისა“. ელ. მეტრეველის აზრით, ეს ძლისპირი თარგმანია ბერძნული ძლისპირისა „Ἰησοῦς ὁ ἄρχηγός“. ამასთანავე კანონის პირველი ტროპარიც ამავე ძლისპირის ზუსტი ტექსტობრივი თარგმანია, ხოლო თავად ის თარგმანი, რომელიც ძლისპირთა კრებულებში გვხვდება, შესაბამის ბერძნულ დედანს ტექსტობრივად სცილდება. შესადარებლად მოვიტანთ ძლისპირის ბერძნულ ტექსტს და მის ორ ქართულ თარგმანს.

14. Ἰησοῦς ὁ ἄρχηγός
λῦσαι τὸ κατάκριμα ἡκεῖ
Ἄδὰμ τοῦ πρωτοπλάστου,
καθαρίσων δὲ ἄς Θεός μὴ δεόμενος
τῷ πεσόντι καθαίρεται
ἐν τῷ Ἰαρεδαίῃ
ἐν ᾧ τῆν ἔχθραν κτείνῃς
ὑπερέχουσιν πάντα νοῦν
εἰρήνην χαρίζεται. №81

იესუ, მთავარი მშჯლობისა, მოვიდა
დღეს დაჰსნად პატიუთა ადამ პირველქმნულისა
და ჰკლნი, რომლითა შექმნა, შემშველნა ჯუარსა
და მით მოკლა მტერი
ნათესავისა ჩუენისა
და თუსთა მორწმუნეთა
აჩუენა ძღვეაჲ ჯუართა
და მშჯლობაჲ მოგუმადლა. (ძლისპირთა კრებულის თარგმანი).

იესუ, მთავარი მშჯლობისა, მოვიდა
დღეს დაჰსნად პატიუთა ადამ პირველქმნულისა,

არად უნდა მას განბანად, რამეთუ ღმერთ არს,
არამედ განწმიდნა წყალნი იორდანისანი
და მათ შინა დაანთქა
მტერობად იგი პირველი და მშვედობად მოგუმადლა (კანონის
თარგმანი).

ბერძნულ დედანში 74 მარცვალია, ძლისპირთა კრებულის
თარგმანსა და თავად კანონში ჩართულ თარგმანშიც – 74.

აშკარად ჩანს, რომ კანონის შემადგენლობაში პირველ ტრო-
პარად ჩართული ძლისპირის ტექსტი შესაბამისი დედნის ად-
ეკვატური თარგმანია.

ანალოგიური მაგალითია იმავე განცხადების კანონის თარგ-
მანში VIII ოდის ძლისპირიც. აქაც დასაწყისით მოტანილია
„საკურველი დიდებული ბაბილ“ და თავად კანონის თარგმანში
მის ახალ თარგმანს ვხვდებით.

15. Μυστήριον παράδοξον
ἢ βαβυλῶντος ἕδειξε κάμινος
πηγάσασα δρόσον
ὅτι ρεῖθροις ἔμελλεν ἄλλον πῆρ
εἰσδέχεσθαι ὁ Ἰορδάνης
καὶ στέγειν σαρκί
βαλτιζόμενον τὸν Κτίστην
ὄν εὐλογοῦνσι λαοὶ
καὶ ὑπερψοῦσιν
εἰς πάντα τοὺς αἰῶνας. №100

საკურველი დიდებული
ბაბილონს შინა
საჯუმილმან აჩუენა ცუარისა ცურვეითა,
რამეთუ ყრმანი იკსნნა აღისაგან შემწუველისა
და მოწყუნა ქალდეველნი წამისყოფითა სულგრძელე-
ბისაჲთა,

რომელსა ვაკურთხევთ ჩუენ
და აღვამადლებთ მას უკუნისამდე (ძლისპირთა კრებულის
თარგმანი).

საკურველი დიდებული
ბაბილონს შინა საჯუმილმან აჩუენა ცუარისა ცურვეითა,
რამეთუ მოასწავა წყალთა იორდანისათა
შესლვად ცეცხლი უსკვეულოდ ნათლისღებად ქრისტესი
ჯორციითა,

რომელსა ვაკურთხევთ ჩუენ

და ავაძალღებთ მას უკუნისამდე (კანონის თარგმანი).

ბერძნულ ძლისპირში 77 მარცვალთა, ძლისპირთა კრებულის თარგმანში – 80, ხოლო იადგარის კანონში ჩართულ თარგმანში – 78.

აქაც დედნის ტექსტობრივი ზუსტი თარგმანია,თავად კანონის კომპოზიციაში ჩართული ტროპარი და მარცვალთა რაოდენობითაც ეს თარგმანი უფრო ახლოს დგას დედანთან. ამ ორ შემთხვევას განსაკუთრებულად გამოვყოფთ, რადგან დადასტურდა ერთი და იმავე ბერძნული ძლისპირის ორი სხვადასხვა ქართული თარგმანი. იადგარის ნუსხებში ასახულ ვითარებას უცვლელად იმეორებს გიორგი მთაწმიდელი თვენიში. ჩვენი აზრით, კანონის კომპოზიციაში ჩართული ქართული თარგმანები ხელახლა არის სწორედ ძლისპირებად თარგმნილი ბერძნულ ტექსტთან დაახლოების მიზნით, რადგან, როგორც ჩანს, განცხადების კანონის თარგმანის VIII ოდის ტროპარები სწორედ იადგარში ჩართული ძლისპირის ახალი თარგმანის მარცვალთა რაოდენობას იმეორებენ.

ბერძნული ძლისპირი – 77, ქართული ძლისპირთა კრებულის თარგმანი – 80, კანონის თარგმანი – 78.

ტროპარები: 78, 78, 76.

ამ მაგალითებმა გამოავლინა იადგარის ქართველი მთარგმნელის სხვადასხვანაირი დამოკიდებულება ბერძნული ჰიმნოგრაფიული კანონების ტექსტებთან. კანონის მთარგმნელი ზოგიერთ შემთხვევაში სარგებლობს ძლისპირთა კრებულების მზა თარგმანებით, ისე რომ, მათ ბერძნულ დედნებს აღარ ეძიებს, რაც ძლისპირთა მარტო დასაწყისებით მოტანით გამოიხატა იადგარებში. რიგ შემთხვევებში კი, ძლისპირთა უკანასკნელი ორი თარგმანის მიხედვით, აშკარად ჩანს, რომ კანონის მთარგმნელს არ აკმაყოფილებს ადრე თარგმნილი ძლისპირები და თავად ხელახლა ქმნის ბერძნული ირმოსების შინაარსობრივ აღდგენას.

კანონის თარგმანის განხილვისას საყურადღებოა სწორედ ეს საკითხი, თუ როგორია ურთიერთმიმართება ძლისპირის თარგმანებსა და მათ მიხედვით გაწყობილ ტროპარებს შორის. წარმოვადგენთ ამ მოვლენის ამსახველ სქემას კოზმას ჩვენ მიერ განხილულ კანონთა თარგმანების მიხედვით.

შობის კანონი

I ოდის ძღვისპირი ბერძნული: 61, ქართული: 59,
ღვთისმშობლისა: 58

ტროპარები: 60, 60, 61.

III ოდის ძღვისპირი ბერძნული: 60, ქართული: 63,
ღვთისმშობლისა: 63

ტროპარები: 60, 58, 63.

IV ოდის ძღვისპირი ბერძნული: 68, ქართული: 70,
ღვთისმშობლისა: 68

ტროპარები: 68 72, 69.

V ოდის ძღვისპირი ბერძნული: 67, ქართული: 73,
ღვთისმშობლისა: 69

ტროპარები: 67, 63.

VI ოდის ძღვისპირი ბერძნული: 73, ქართული: 75,
ღვთისმშობლისა: 74

ტროპარები: 78, 73.

VII ოდის ძღვისპირი ბერძნული: 60, ქართული: 61,
ღვთისმშობლისა: 59

ტროპარები: 61, 59.

VIII ოდის ძღვისპირი ბერძნული: 88, ქართული: 92,
ღვთისმშობლისა: 86

ტროპარები: 97, 93, 95.

IX ოდის ძღვისპირი ბერძნული: 62, ქართული: 62,
ღვთისმშობლისა: 62

ტროპარები: 63, 64, 63, 57.

განცხადების კანონი:

I ოდის ძღვისპირი ბერძნული: 49, ქართული: 51,
ღვთისმშობლისა: 51

ტროპარები: 50, 51, 50.

III ოდის ძღვისპირი ბერძნული: 72, ქართული: 61,
ღვთისმშობლისა: 62

ტროპარები: 67, 59.

IV ოდის ძღვისპირი ბერძნული: 72, ქართული: 72,
ღვთისმშობლისა: 70

ტროპარები: 73, 75, 77, 73.

V ოდის ძღვისპირი ბერძნული: 74, ქართული: 75,
ღვთისმშობლისა: 74

ტროპარები: 74, 80.

VI ოდის ძღისპირი ბერძნული: 66, ქართული: 69
ღვთისმშობლისა: 68

ტროპარები: 66, 60, 67.

VII ოდის ძღისპირი ბერძნული: 83, ქართული: 85,
ღვთისმშობლისა: 85

ტროპარები: 84, 82.

VIII ოდის ძღისპირი ბერძნული: 79, ქართული: 80,
ღვთისმშობლისა: 74

ტროპარები: 78, 78, 76.

IX ოდის ძღისპირი ბერძნული: 76, ქართული: 74,
ღვთისმშობლისა: 75

ტროპარები: 77, 80, 76.

მიგებების კანონი:

I ოდის ძღისპირი ბერძნული: 66, ქართული: 65,
ღვთისმშობლისა: 67

ტროპარები: 65, 67, 65.

III ოდის ძღისპირი ბერძნული: 37, ქართული: 39,
ღვთისმშობლისა: 38

ტროპარები: 37, 38, 37.

IV ოდის ძღისპირი ბერძნული: 69, ქართული: 62,
ღვთისმშობლისა: 70

ტროპარები: 66, 69 71.

V ოდის ძღისპირი ბერძნული: 65, ქართული: 765
ღვთისმშობლისა: 64

ტროპარები: 67, 67, 67.

VI ოდის ძღისპირი ბერძნული: 36, ქართული: 36,
ღვთისმშობლისა: 33

ტროპარები: 34, 34, 35, 34.

VII ოდის ძღისპირი ბერძნული: 57, ქართული: 61,
ღვთისმშობლისა: 59

ტროპარები: 56, 59, 69.

VIII ოდის ძღისპირი ბერძნული: 65, ქართული: 63,
ღვთისმშობლისა: 66

ტროპარები: 62, 61, 64.

IX ოდის ძღისპირი ბერძნული: 67, ქართული: 65,
ღვთისმშობლისა: 67

ტროპარები: 70, 64, 66.

ფერისცვალების კანონი:

I ოდის ძღისპირი ბერძნული: 619 ქართული: 70,
ღვთისმშობლისა: 70

ტროპარები: 69, 67, 68.

III ოდის ძღისპირი ბერძნული: 42, ქართული: 42,
ღვთისმშობლისა: 43

ტროპარები: 39, 43, 42.

IV ოდის ძღისპირი ბერძნული: 52, ქართული: 53,
ღვთისმშობლისა: 53

ტროპარები: 54, 54, 53, 53.

V ოდის ძღისპირი ბერძნული: 45, ქართული: 45,
ღვთისმშობლისა: 45

ტროპარები: 45, 45, 45, 44.

VI ოდის ძღისპირი ბერძნული: 29, ქართული: 30,
ღვთისმშობლისა: 28

ტროპარები: 31, 30, 30.

VII ოდის ძღისპირი ბერძნული: 46, ქართული: 45,
ღვთისმშობლისა: 46

ტროპარები: 45, 52, 45, 48.

VIII ოდის ძღისპირი ბერძნული: 68, ქართული: 69,
ღვთისმშობლისა: 68

ტროპარები: 67, 67, 69, 67, 68.

IX ოდის ძღისპირი ბერძნული: 54, ქართული: 54,
ღვთისმშობლისა: 55

ტროპარები: 54, 50, 54.

ღვთისმშობლის მიძინების კანონი:

I ოდის ძღისპირი ბერძნული: 72, ქართული: 72,
ღვთისმშობლისა: 72

ტროპარები: 63, 73.

III ოდის ძღისპირი ბერძნული: 59, ქართული: 659
ღვთისმშობლისა: 61

ტროპარები: 61, 60.

IV ოდის ძღისპირი ბერძნული: 65, ქართული: 65,
ღვთისმშობლისა: 65

ტროპარები: 66, 58, 66.

V ოდის ძღისპირი ბერძნული: 72, ქართული: 71,
ღვთისმშობლისა: 70

ტროპარები: 69, 72.

VI ოდის ძლისპირი ბერძნული: 73, ქართული: 75,
ღვთისმშობლისა: 73

ტროპარები: 74, 76.

VII ოდის ძლისპირი ბერძნული: 86, ქართული: 87,
ღვთისმშობლისა: 86

ტროპარები: 86, 80, 89.

VIII ოდის ძლისპირი ბერძნული: დედანი ვერ დაეკებნა,
ქართული: 94, ღვთისმშობლისა: 96

ტროპარები: 98, 98, 98.

IX ოდის ძლისპირი ბერძნული: 68, ქართული: 626
ღვთისმშობლისა: 65

ტროპარები: 64, 69.

დავით და იაკობის კანონი:

I ოდის ძლისპირი ბერძნული: 41, ქართული: 45,
ღვთისმშობლისა: 42

ტროპარები: 41, 42, 41, 39, 38.

III ოდის ძლისპირი ბერძნული: 38, ქართული: 40,
ღვთისმშობლისა: 38

ტროპარები: 40, 38, 38, 38.

IV ოდის ძლისპირი ბერძნული: 45, ქართული: 52,
ღვთისმშობლისა: 47

ტროპარები: 45, 45, 46, 53.

V ოდის ძლისპირი ბერძნული: 35, ქართული: 38,
ღვთისმშობლისა: 36

ტროპარები: 33, 37, 38, 39.

VI ოდის ძლისპირი ბერძნული: 45, ქართული: 50,
ღვთისმშობლისა: 47

ტროპარები: 46, 49, 47, 51, 44.

VII ოდის ძლისპირი ბერძნული: 46, ქართული: 45,
ღვთისმშობლისა: 47

ტროპარები: 45, 43, 43, 45, 45.

VIII ოდის ძლისპირი ბერძნული: 55, ქართული: 62,
ღვთისმშობლისა: 62

ტროპარები: 59, 61, 65, 59 59.

IX ოდის ძლისპირი ბერძნული: 60, ქართული: 55,
ღვთისმშობლისა: 59

ტროპარები: 57, 59, 60, 58.

მინა, ბიქტორ, ბიკენტი, სტეფანეს კანონი:

I ოდის ძღისპირი ბერძნული: 69, ქართული: 70,
ღვთისმშობლისა: 70

ტროპარები: 61, 70, 75.

III ოდის ძღისპირი ბერძნული: 41, ქართული: 41,
ღვთისმშობლისა: 41

ტროპარები: 44, 42.

IV ოდის ძღისპირი ბერძნული: 52, ქართული: 53,
ღვთისმშობლისა: 53

ტროპარები: 50, 53, 53.

V ოდის ძღისპირი ბერძნული: 45, ქართული: 45,
ღვთისმშობლისა: 45

ტროპარები: 40, 45.

VI ოდის ძღისპირი ბერძნული: 47, ქართული: 42,
ღვთისმშობლისა: 47

ტროპარები: 47, 50.

VII ოდის ძღისპირი ბერძნული: 45, ქართული: 46,
ღვთისმშობლისა: 44

ტროპარები: 45, 44.

VIII ოდის ძღისპირი ბერძნული: 53, ქართული: 49,
ღვთისმშობლისა: 51

ტროპარები: 45, 52, 51.

IX ოდის ძღისპირი ბერძნული: 57, ქართული: 57,
ღვთისმშობლისა: 57

ტროპარები: 58, 57, 62.

გრიგოლ ღვთისმეტყველის კანონი:

I ოდის ძღისპირი ბერძნული: 48, ქართული: 49,
ღვთისმშობლისა: 50

ტროპარები: 49, 48.

III ოდის ძღისპირი ბერძნული: 56, ქართული: 58,
ღვთისმშობლისა: 55

ტროპარები: 63, 55.

IV ოდის ძღისპირი ბერძნული: 66, ქართული: 67,
ღვთისმშობლისა: 67

ტროპარები: 65, 67.

V ოდის ძღისპირი ბერძნული: 53, ქართული: 55,
ღვთისმშობლისა: 53

ტროპარები: 53, 53.

VI ოდის ძლისპირი ბერძნული: 58, ქართული: 61,
ღვთისმშობლისა: 56

ტროპარები: 61, 58.

VII ოდის ძლისპირი ბერძნული: 60, ქართული: 61,
ღვთისმშობლისა: 58

ტროპარები: 61, 59.

VIII ოდის ძლისპირი ბერძნული: 56, ქართული: 56,
ღვთისმშობლისა: 57

ტროპარები: 63, 59.

IX ოდის ძლისპირი ბერძნული: 62, ქართული: 63,
ღვთისმშობლისა: 62

ტროპარები: 64, 62.

ჰიმნოგრაფიული კანონის კომპოზიციის კიდევ ერთი ელემენტი არის ღვთისმშობლისა, ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ტროპარი. ხშირ შემთხვევაში ამ ფუნქციას ასრულებს მთლიანად IX ოდა ძლისპირითურთ. ძირითადად კი ღვთისმშობლისა ეწოდება კანონის თითოეული ოდის ბოლოს დართულ ტროპარს. ეს მოვლენა, ცხადია, ბიზანტიური ტრადიციიდან მომდინარეობს. ქართულ ჰიმნოგრაფიაშიც ღვთისმშობლისები ბიზანტიური კანონის ანალოგიით გაჩნდა და მკაცრად სისტემური ხასიათი შეიძინა, ისე რომ, ყოველ ძლისპირს მეტრულ-რიტმულად შესაბამისი ღვთისმშობლისა ჰქონდა. ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი მრავალრიცხოვანი ტროპარები ქართულ ძლისპირთა კრებულებში გაერთიანდა, ამიტომ ეწოდა ამ ტიპის კრებულს „ძლისპირნი და ღვთისმშობლისანი“. არც ბიზანტიურ და არც სლავურ ირმოლოგიონებში არ არის ერთად თავმოყრილი ძლისპირები და ღვთისმშობლისები. ელ. მეტრეველი მიიჩნევს, რომ ეს მოვლენა მხოლოდ ქართული კრებულისთვისაა დამახასიათებელი (მეტრეველი, 1971: 010-011). ძირითადად დედნები ქართული ღვთისმშობლისებისა დაუდგენელია სავარაუდო ბერძნული წყაროს არარსებობის გამო. ერთი რამ კი უეჭველია, რომ X საუკუნის ქართველი მთარგმნელები, „მეხელები“, ღვთისმშობლისებს განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ, რადგან X საუკუნის იადგარის ყველა ნუსხაში სისტემურად კანონის თითოეული ოდა შეიცავს ღვთისმშობლისას. კანონის თარგმანს ახლავს ძლისპირთა კრებულის ძლისპირისა და მისი შესაბამისი ღვთისმშობლისას დასაწყისები. ძლისპირთა და ღვთისმშობლისათა წყვილები იადგარების შესაბამისი ნაწილებიდან

კანონებთანაც უცვლელად არის გადმოტანილი. ამრიგად, ღვთისმშობლისების დედნების საკითხი ღიად რჩება, ამიტომ შეუძლებელია მათი თარგმანის თავისებურებაზე მსჯელობა.

კოზმას კანონებში თ. დეტორაკისი ღვთისმშობლისების იშვიათ გამოყენებას ჰიმნოგრაფის შემოქმედების კიდევ ერთ თავისებურებად მიიჩნევს. იგი ხელნაწერი ტრადიციის მიხედვით გამოყოფს კოზმას ორიგინალურ ღვთისმშობლისებს შემდეგ კანონებში:

წმინდა გიორგის კანონის ხმის I ოდის
აღდგომის კანონის β ხმის I IV V ოდების
γ ხმის I II IV ოდების

ქრისტესადმი მიძღვნილი კანონის ყველა ოდის ღვთისმშობლისებს.

ჩვენ მიერ განხილულ კოზმას კანონთა შორის მხოლოდ წმ. გიორგის კანონში გვხვდება ღვთისმშობლისა, ქართულ თარგმანებში კი, როგორც აღვნიშნეთ, ყველა ოდის ბოლოს ჩანს ძლისპირის თანაფარდი ღვთისმშობლისა.

თ. დეტორაკისის მიერ ჩამოთვლილი ღვთისმშობლისებიდან ერთადერთის თარგმანი დადასტურდა წმინდა გიორგის, მინა მოწამისა და ფერისცვალების კანონთა ქართულ თარგმანებში პირველი ოდის ბოლოს.

Ράβδος Ἁαρῶν
ἢ βλαστήσασα
τῆν ἐξ Ἰεσοῦ
ἀναφύεισαν ρίζην
σὲ τῆν ἄχραντον
κόσμῳ ἀτατίλασαν
Θεὸν σεσαρκωμένον
ὄν ὑπὲρ ἡμῶν δυσωποῖσα
πρέσβευε, ἀειπάρθειε,
τῶν ἀνυμνούντων σε.

კუერთხი აჰრონისი რად განედლდა,
მოგასწავებდა შენ უჭრწნელსა მას ნერგსა საღმრთოსა,
რომელი აღმოსცენდი

იესეისგან, უბიწოო, და გამოიღე შენ
ყუავილად ღმერთი ჳორცთშესხმული.

მისა მიმართ მეოხ გუეყავ, რამეთუ დიდებულ არს.

ქართველი მთარგმნელი ბერძნულ სიტყვას ἄτατίλασαν~ (გა-
მოღება) ავრცობს და მხატვრულად თარგმნის: „გამოიღე შენ

ყუავილად“. მთლიანად კი თარგმანი დედნის ადეკვატურია შინაარსობრივად. მარცვალთა რაოდენობით ქართული თარგმანი ორიგინალს არ ემთხვევა.

ბერძნული: 64, ქართული: 70.

აღსანიშნავია, რომ ზემოთ ჩამოთვლილ კანონთა ქართულ თარგმანებში, პირველი ოდების ძლისპირები 70 მარცვალს შეიცავენ, ე. ი. ღვთისმშობლისა ემთხვევა შესაბამის ქართულ ძლისპირს მარცვალთა რაოდენობით.

ჩვენ მიერ ზემოთ წარმოდგენილი სქემა ნათელყოფს, რომ კოზმას კანონთა თარგმანებში უმრავლეს შემთხვევაში ღვთისმშობლისები მეტრულად თანხვდება შესაბამის ძლისპირებს შეძლებისდაგვარად. ყველაზე დიდი სხვაობა ქართული თარგმანის ძლისპირსა და ღვთისმშობლისას შორის 8 მარცვალია (მიგებების კანონის IV ოდაში). არის მაგალითები, როცა ღვთისმშობლისები ზუსტად იმეორებენ ძლისპირის მარცვალთა რაოდენობას (ფერისცვალების კანონის I, IV, V, მინა მოწამის I, III, IV, V, IX, გრიგოლ ღვთისმეტყველის კანონის IV, შობის კანონის III, IX, დავით და იაკობის კანონის VIII, განცხადების კანონის I, VII, ღვთისმშობლის მიძინების კანონის I, IV ოდების თარგმანებში).

ამგვარ თავისებურებებს გვიჩვენებს კოზმა იერუსალიმელის კანონების ძლისპირთა და ღვთისმშობლისათა ქართული თარგმანები X საუკუნის პიმნოგრაფიული კრებულების, იადგარების მიხედვით.

გამოყენებული ლიტერატურა:

გერცმანი, 1988: Герцман Г., Византийское музыкознание, Москва, 1988.

დეტორაკისი, 1979: ΔετοράκηςΘ, Κοσμάςομειλῶδός , Βίος και Έργο. Θεσσαλονίκη.1979.

ველეში, 1969: Wellesz E. A History of Byzantine Music and Hymnography.1969.

ზოვერფი, 1979: Szoverffy J. A guide to Byzantine Hymnography, II, Brookline, 1979.

ლოვიაგინი, 1875: Ловягин Е., Богослужбные каноны на греческом, славянском и русском языках, СПб., 1875.

მეტრეველი, 1971: მეტრეველი ელ. ძლისპირნი და ღვთისმშობლისანი, ორი რედაქცია X-XII სს. ხელნაწერთა მიხედვით, 1971.

სინური კოლექცია, 1973: ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, სინური კოლექცია, ნაკვეთი I. გამოსაცემად მოამზადეს ელ. მეტრეველმა, ლ. ხევსურიანმა, ც. ჭანკიევმა, ლ. ჯღამაიამ, თბილისი, 1973.

სტათისი, 1979: Στάθης Γ, αναγραμματισμοί και τα μαθήματα της βυζαντινής μελοποιίας. Αθηνάι, 1979.

ფილარეტი, 1875: Филарет, Исторический обзор песнопевцев и песнопения, СПб, 1875.

ქსიდესი, 1978: ΞυδήςΘ, Βυζαντινή Υμνογραφία. Αθηνάι. 1978.

**ხანცთისა და ათონის ივერთა მონასტრების
ტიპიკონების შედარებითი დახასიათება**

მოკლე შინაარსი

ნაშრომში განხილულია ხანცთისა და ათონის ივერთა მონასტრის ტიპიკონებს შორის მსგავსებები და განსხვავებები. შესწავლილია საკითხი იმის შესახებ, რომ გრიგოლ ხანცთელის მიერ მეცხრე საუკუნეში შემუშავებულ წეს-განგებას, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია, საფუძვლად დასდებია პალესტინის საბა განწმენდილის ღავრის ტიპიკონი, რომელიც, სავარაუდოდ, ხანცთის სავანის პირობებზე იქნებოდა მორგებული და მასში ჩართული უნდა ყოფილიყო მამა გრიგოლის მიერ საბერძნეთში მოგზაურობის შედეგად შექმნილი გამოცდილება.

ათონის ივერთა მონასტრის ტიპიკონი უნდა ჩამოყალიბებულიყო მეათე საუკუნის ბოლოს. სამეცნიერო ლიტერატურაში დადგენილია, რომ იგი შედგენილია კონსტანტინეპოლის აია სოფიას საპატრიარქო ტაძრის ტიპიკონის საფუძველზე ათონზე დამკვიდრებულ ტრადიციათა გათვალისწინებით.

ხანცთისა და ათონის ივერთა მონასტრების ძმათა ცხოვრების წესი, ძირითადად, ერთნაირია. ეს შეიძლება აიხსნას იმით, რომ ქრისტიანული მართლმადიდებლური მონასტრებისათვის ცხოვრების წესი ზოგადად მკაცრად იყო განსაზღვრული და დღემდეც ასე მოქმედებს.

საკვანძო სიტყვები: ტიპიკონი, ხანცთისა და ათონის ივერთა მონასტრები, წმ. გრიგოლ ხანცთელი, წმ. ეფთვიმე მთაწმინდელი.

Salome Zviadadze

**COMPARATIVE ANALYSIS OF THE TYPICONS OF
KHANTSTA AND IVIRON MONASTERIES**

Abstract

The paper deals with similarities and differences between the typicons of Khantsta and Iviron monasteries. It shows that the typicon Gregory of Khantsta developed in the 9th century was based on the typicon of the Lavra of Sabbas

the Sanctified in Palestine. Presumably, it would have been adjusted to the conditions of the Khantsta Monastery. The experience Father Gregory received during his trip to Greece could also be included at his discretion.

The typicon of the Iviron Monastery in Athos was probably developed at the end of the 10th century. Georgian scientists have found that it was developed on the basis of the typicon of the Hagia Sophia Patriarchal Cathedral with due account for the traditions established on Athos.

The lifestyles of the brethren in Khantsta and Athos are essentially the same. This can be explained by the fact that the rules of life in Orthodox Christian monasteries were in general strictly determined and they have remained valid up until now.

Key Words: typicon, Khantsta and Iviron monasteries, St. Gregory of Khantsta, St. Euthymios Athonity.

მიზანი. სტატიის მიზანია ხანცთისა და ათონის ივერთა მონასტრების ტიპიკონების შედარებითი დახასიათება ჩვენამდე მოღწეული ფრაგმენტული წყაროების მიხედვით.

მეთოდი. სტატიაში გამოყენებული გვაქვს ძირითადად ისტორიულ-შედარებითი და ანალიტიკური კვლევის მეთოდები, რათა უკეთ წარმოჩნდეს ჩვენამდე მოღწეული ფრაგმენტული მასალის ღირებულება ხანცთისა და ათონის ივერთა მონასტრების ტიპიკონებისა, რის საფუძველზეც შესაძლებელი ხდება მათი რაობის, წარმომავლობის, სამონასტრო ცხოვრებაში მათი მნიშვნელობის განსაზღვრა.

შესავალი. ქრისტიანობის საწყის ეტაპზე, მონაზვნები, ე.წ. განდევნილი, ცოტანი იყვნენ. ისინი მოღვაწეობდნენ თავიანთი ბერმოდღვრების მიერ მიცემული კანონებით, შემდეგ კი, როდესაც გამრავლდა მონაზონთა რიცხვი და შეიქმნა მონასტრები, საჭირო გახდა სამონასტრო წეს-განგების, ტიპიკონის სახელმძღვანელოს შექმნა მონაზვნური ცხოვრების მოსაწესრიგებლად და სათნოებებში წარმატების მისაღწევად.

მეოთხე საუკუნის მოღვაწემ, ღირსმა მამამ, წმ. პახუმი დიდმა, თვით ანგელოზისგან მიიღო ბერმონაზონთა საერთო საცხოვრებელში მცხოვრებთა მონაზვნური განაწესი, რომელიც შემდგომ საფუძველად დაედო დანარჩენ სამონასტრო ტიპიკონებს, მათ შორის, ქართულსაც (წმ. გრიგოლ ხანცთელის, წმ. ეფთვიმე მთაწმინდელის, გრიგოლ ბაკურიანისა და სხვ.)

სავარაუდოა, რომ სამონასტრო ცხოვრება საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად შემოდების შემდეგ მა-

ლევე უნდა დამკვიდრებულიყო. ამის თქმის საფუძველს გვაძლევს იაკობ ხუცესის „შუშანიის წამება“, რომელშიც ნათქვამია: „ეპისკოპოსის სახლისად მის პიტიახშისად ... კაცისა ვისამე წმიდისა ვანად მისრულ იყო კითხვად რაისამე სიტყვსა“. აქ „წმიდა კაცი“ მონაზვნად დაყუდებულად უნდა მივიჩნიოთ (ჯიქია, 2004).

სამონასტრო ცხოვრების აღორძინება-განვითარება საქართველოში, ჩვეულებრივ, უკავშირდება ასურელი მამების, - იოანე ზედაზნელისა და მისი 12 მოწაფის - შემოსვლას, რაც, კორნელი კეკელიძის მიხედვით, VI საუკუნეში უნდა მომხდარიყო (კეკელიძე, 1956: 19-52).

მსჯელობა. ასურელ მამათა სამოღვაწეო არე ძირითადად აღმოსავლეთ საქართველოს, ქართლ-კახეთს მოიცავდა და მდიდარი სამონასტრო კომპლექსები, მნიშვნელოვანი კულტურული ძეგლები დაგვიტოვეს.

VIII საუკუნის ბოლოს არაბთა შემოსევებისა და შავი ჭირისაგან გაუკაცრიელებულ ტაო-კლარჯეთში, „უქმთა მათ უდაბნოთა შინა“, „საღმრთოთა წოდებითა“ მოვიდა წმ. გრიგოლ ხანცთელი. პირველად მან ააშენა ხანცთის მონასტერი, სადაც „ნებითა ღმრთისადათა განმრავლდებოდეს ძმანი ქრისტეს მსახურნი“ (ძეგლები, 1963: 258). ჰაგიოგრაფი ამბობს: „მამად გრიგოლ არავის უდებთაგანსა შეიწყნარებდა, არამედ პირველად გამოცადის ყოველთა საქმეთა“; ამიტომ ხანძთის ბერები „იყვნეს ფრიად და ღირსად შემწყნარებელ სათნოებათა მისთა“ და „ეკითხად ცხონდებოდეს სულიერად“ (ძეგლები, 1963: 258).

მამა გრიგოლმა, საგსებით სამართლიანად, გადაწყვიტა, რომ თავის დაარსებულ ეკლესიაში დაეწესებინა „წესი საღმრთოდ საეკლესიოდ ბრძენთაგან განუკითხველი“ (ძეგლები, 1963: 264). ამისთვის თვითონ მეორე იერუსალიმად წოდებული კონსტანტინოპოლი და „ყოველნი საჩინონი საბერძნეთისა წმიდანნი ადგილნი მოიარა და მოილოცა“ (ძეგლები, 1963: 264), რაც არ გასჭირვებია, რადგან „მრავალთა ენათა წურთილ იყო“ (ძეგლები, 1963: 264). იერუსალიმში მიმავალ თავის მეგობარს კი „დაჰვედრა საბა-წმიდისა წესისა დაწერად და წარმოცემად“ (ძეგლები, 1963: 264). ყველაფერი რომ გააანალიზა და შეაჯერა, წმ. გრიგოლ ხანცთელმა „განაწესა წესი თვისისა ეკლესიისა და მონასტრისა და სიბრძნით განსაზღვრებული და მეცნიერებით

გაბრწყინებული და ყოველთაგან წმიდათა ადგილთა გამორჩევით შეკრებული, ვითარცა საფასე დაუღვენელთა კეთილთა“ (ძეგლები, 1963: 265).

„პალესტინური და კონსტანტინოპოლური საღვთისმსახურო პრაქტიკიდან მან საუკეთესო გამორჩეული დებულებები შეიტანა თავის შედგენილ ტიპიკონში... გრიგოლის წესდება მათი შემთხვევითი შეზავება კი არ იყო, არამედ ეს იყო გაქართულებული, თავისი ეკლესიისა და მონასტრებისათვის მისადაგებული დამოუკიდებელი ორიგინალური წესდება, ქართული წესდება“ (სულავა, 2018: 68).

მართალია, თხზულების ავტორი შემოკლებულად გადმოსცემს „რომელ აქამდე წესი აქუნდა ხანცთასა და აწ რომელ აქუს“ (ძეგლები, 1963: 266), მაგრამ უმთავრესი მაინც ცხადია: „სიყუარულისა ძირი, მტკიცე მოთმინებად სიმდაბლით და სიმშჯლით, მარხვად ღოცვითა შეზღუდვილი, სარწმუნობასა თანა მართალსა დამტკიცებულ სიწმიდეს გულისად და ჭეშმარიტებად ენისად და უბიწოებით კრძალვად სრულიად ყოველსავე ზედა“ (ძეგლები, 1963: 265).

ათონის წმიდა მთის, ივერიის მონასტრის, ივირონის, პირველმა წინამძღვარმა მამა იოვანემ იგივე უანდერძა ძმათათვისთა: დაიბარხეთო „უზაკუველი მორჩილება და განუკუთველი ერთობა და მშვიდობა... რადთა ამასაცა საწუთროსა უშფოთველი ცხორებად ადასრულოთ და საუკუნესა მას მომავალსა ცხორებად საუკუნოდ დაიმკუდროთ კაცთ-მოყუარებითა ქრისტეს მეუფისათა“ (ძეგლები, 1967: 59). მანვე გარდაცვალების წინ „ყოველი ხელმწიფება და უფლება მამასა ეფთჳმეს მისცა, რადთა, რომელიცა განგება და წესი ენებოს, იგიცა დაუდვას მონასტერსა და მას ზედაცა განკანონოს და შინა და გარე, ვითარცა ენებოს, ეგრეთ განაგოს“ (ძეგლები, 1967: 57). წმ. ეფთჳმემაც, ზეგარდმო მადლით, „საღმრთონი წესნი და განგებანი“ განაჩინა: „პირველად წესნი ეკლესიისანი და განგებანი ყოვლისა წელიწდისანი, ვითარცა წერილ არს დიდსა სუნაქსარსა, სრულებით და დაუკლებლად“ (ძეგლები, 1967: 69).

საკუთრივ ლიტურგიკულ მსახურებასა და წირვის თანმიმდევრობაზე „იოანეს და ეფთჳმეს ცხოვრებაში“ მეტი არაფერია ნათქვამი, იგულისხმება, რომ დიდი სუნაქსარის წეს-განგება იმ დროს ყველასათვის ცნობილი უნდა ყოვილიყო.

ამ მხრივ მეტს გვამცნობს „გრიგოლ ხანცთელიის ცხორება“. აღსანიშნავია, რომ ხანცთაში ლიტურგიკულ მსახურებას ინდივიდუალური სახე ჰქონდა, რადგან „არა აქუნდა ჩუეულება სწრაფით თქუმიისა ყოველსავე ზედა საგალობელსა მათსა, არამედ მდაბლად და გუანად იყო ლოცვა მათი“ (ძეგლები, 1963: 266).

ღამისთევის მსახურება „შემწუხრებიდან განთენებამდე“ გრძელდებოდა, ღამისთევის წინადღით სრულდებოდა ჟამნები და ჟამის-წირვა შემატებული კვერქსებით. კვირის წირვებიც განსხვავებულ საგალობელთა ჩართვით აღესრულებოდა (ძეგლები, 1963: 266).

ხანცთაში გარდაცვლილებს დიდი პატივით ასაფლავებდნენ, იხდიდნენ სამი, შვიდი, 40 დღისა და წელიწადის პანაშვიდებს; ამას გარდა, წელიწადში „200 დღე განწესებული იყო ხანცთას დამარხულთათვის და განყოფილ პაქსიმადისა პირველითგანვე განწესებულ არს“ (ძეგლები, 1963: 266).

დიდი ყურადღება ექცეოდა მარხვის აღსრულებას. გიორგობის თვეში გიორგიწმიდობამდე ყველს არ იხმევდნენ; „ეგრეთვე ქრისტეს-შობისა მარხვანი და წმიდათა მოციქულთანი საეკლესიოდ დიდითა მოღუაწებითა და კეთილად კრძალულებითა გარდაიხდიან“ (ძეგლები, 1963: 266). აღარაფერს ვიტყვით დიდ ანუ აღდგომისწინა მარხვაზე. „ეგრეთ ჰყოფდიან ყოველსა მამანი ჟამსა შინა ჩემთა“, როგორც ეკლესიის განგებაშია ჩაწერილი, – აღნიშნავს ავტორი (ძეგლები, 1963: 266).

უადრესი პატივით ემსახურებოდნენ ხანცთელი მამები ღვთის ტაძარს. ლოცვისას ერთმანეთთან გადალაპარაკება, კედელს მიყრდნობა, ძილი და უკრძალველად ჯდომა წარმოუდგენელი იყო; კედელსა და კვერთხს მხოლოდ მოხუცებულები ეყრდნობოდნენ; „საკურთხეველისა მსახურებასა ფესუედითა სამოსლითა და ტყავითა არა იკადრებოდა მსახურება“ (ძეგლები, 1963: 266).

ათონზე, ივირონშიც, „კედელსა არავინ მიყრდნობინ“ (ძეგლები, 1967: 70). ბერმონაზვნები ჰბაძავდნენ მამა ეფთუმეს, რომელიც ყველას ასწრებდა ეკლესიაში მისვლას, იგი ამადლებულ ადგილზე იდგა და ყველა ხედავდა, რომ „თუნიერ კუერთხისა და კედელსა მიყრდნობისა დგან იგი ეკლესიას ყოვლითა მოსწრაფებითა და კრძალულებითა“ (ძეგლები, 1967: 69). ივირონში სპეციალურად იყო დადგენილი ორი ეპიტრიტისი, რომლებიც სენაკებს ჩამოივლიდნენ და შინ დარჩენილნი მოჰყავდათ.

თუ არ მოვიდოდნენ, ჯეროვნად განაკანონებდნენ. ამასთან, ძლიერად მშრომელებსა და მაშვრალთ შრომა ლოცვად ეთვლებოდათ (ძეგლები, 1967: 70).

ლოცვითი კანონების ზედმიწევნითი შესრულების გარდა, ხანცთაში მამა გრიგოლის დროს „ფიცხელ იყო ფრიად კანონი მოწაფეთა მისთაჲ, რამეთუ სენაკთა მათთა შინა იყო მცირე სარეცელი და შეურაცხი საგებელი, თითოდ სარწყული წყლისათუს“ (ძეგლები, 1963: 266). სხვა საჭმლის ან სასმლის მსგავსი სენაკში არაფერი გააჩნდათ; რასაც ტრაპეზზე ერთად მიირთმევდნენ, იმით კმაყოფილდებოდნენ. მრავალი მათგანი სრულიად არ სვამდა ღვინოს, ხოლო „რომელნიცა მიიღებდეს, მცირედ იკუმევეს“. სენაკებს საკვამური არ ჰქონდათ, რადგან ცეცხლს კი არა, ღამე სანთელსაც არ ანთებდნენ. ღამე ზეპირად ფსალმუნებდნენ, დღისით მუდმივად წიგნს კითხულობდნენ და ლოცულობდნენ (ძეგლები, 1963: 267).

ასევე იყო ათონზეც: ღამით სინათლე მხოლოდ მკითხველებს და გადამწერლებს ენთოთ. არ იყო წესი, სენაკში კანდელი აენთოთ ან ხატები დაესვენებინათ. ერთი ხატი ან ჯვარი ჰქონდათ, რომ ლოცვის დროს თაყვანი ეცათ და მთხვეოდნენ (ძეგლები, 1967: 79).

ათონის ივირონის ძმები ყოველი მატერიალური საზრუნავისგან თავისუფალნი იყვნენ. ყველაფერი, რაც სჭირდებოდათ, მონასტრისგან ეძლეოდათ. რამის ყიდვა, გაყიდვა, მორეწვა, მოგება, სხვისთვის ჩუქება, წინამძღვრის ბრძანების გარეშე აკრძალული იყო. თუ ვინმე დაარღვევდა ამ მცნებას, მამა ეფთჳმე „ფიცხლად ამხილის და ძლიერად განაკანონის“ და შენაძენი „ცეცხლითა დაწუნის ზღუდესა შინა“ (ძეგლები, 1967: 77). ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ მონასტერში მიღებული იყო „კერძო საკუთრების სრული უარყოფის პრინციპი: შეიძლებოდა არსებულიყო მხოლოდ საერთო-სამონასტრო საკუთრება და მეურნეობა... ყოველივე ეს წარმოადგენდა იმ საფუძველს, რომელზედაც იყო აგებული ქართული მონასტრის წეს-წყობილება“ (ჯავახიშვილი, 1965: 401).

მამა გრიგოლი თავად ყველაფერში მაგალითის მიმცემი იყო და ყველაზე მკაცრად მარხულობდა. ყოველდღიურად დღეში ერთხელ ცოტა პურსა და წყალს იხმევდა, ხოლო „თავადნი დიდნი მარხვანი გარდავლნის მცირედითა კალნაბითა უმბგვრითა... ღვინოდ კულად სიყრმითგანვე არა ესუა და უმრავლესნი

სათნობანი მისნი და მოწაფეთა მისთანი ღმერთმან მხოლომან უწყის (ძეგლები, 1963: 267).

გამორჩეულად იღებდა საზრდელს წმ. მამა ეფთჳმეც. ორშაბათს, ოთხშაბათსა და პარასკევს, დიდი დღესასწაულების გარდა, თავის სენაკში პურსა და წყალს მიიღებდა (ძეგლები, 1967: 74), სხვა დღეებში ტრაპეზზე მიდიოდა. ღვინოს ჟამისწირვის გარდა არ იხმარდა, მაგრამ ძმათათვის განკუთვნილ ღვინოსა და საკვებს თვითონ სინჯავდა, რომ საჭმელ-სასმელი ჯეროვანი ყოფილიყო (ძეგლები, 1967: 74). ხანცთაშიც და ივირონშიც, ტრაპეზის დროს ლაპარაკი, მით უფრო, სიცილი და ლაღობა ყოველად დაუშვებელი იყო და განკანონდებოდა (ძეგლები, 1967: 75).

მამა გრიგოლი, მიუხედავად სიმკაცრისა და მომთხონენლობისა, ზრუნავდა მონასტრის წვერთა ჯანმრთელობაზე. ერთ-ერთი მიზეზი ესეც იყო, რომ დაიწუნა აფხაზეთის მიწა და წყალი, „ტალანტი მონაზონისად მარხვად არს“, აქ კი „სულისაგან ხორშაკისა მაკუდინებელისა ვერ ეგებისო“ (ძეგლები, 1963: 268).

ეფთჳმე ათონელი დიდად ზრუნავდა ძმათა სულიერებაზეც: ვინც ღოცვასა და შრომას მოსწრაფედ აღასრულებდა, მათ არას უბრძანებდა, ზარმაცებს, დახსნილებსა და ახალმოსულებს ხშირად ამხილებდა, ასწავლიდა და ნუგეშს სცემდა (ძეგლები, 1967: 72). მონასტერში ზოგჯერ ხდებოდა ხოლმე შფოთი და ჩხუბი და საქმე წვერთა დაგლეჯამდე და ხელით შეხებამდეც კი მისულა. მამა ეფთჳმე ასეთ დამნაშავეებს ჯერ ტკბილად დაარიგებდა, მერე კი, საქმის წვრილად გამოძიების შემდეგ, „წუართნის“ (ძეგლები, 1967: 73). ზოგადად სასჯელად ითვლებოდა მუხლთდრეკა, ხმელ პურსა და წყალზე დატოვება, განსაკუთრებით მძიმე შემთხვევის დროს ღვედით ცემაც. გაროზგილები ზოგჯერ ორი-სამი კვირა ღოგინში იწვნენ. მამა ეფთჳმე დრო და დრო მონახულებდა მათ, ნუგეშს სცემდა სიტყვით, „სანუკვარს წარსცემდა“ და საკვებსაც განსხვავებულს ამზადებინებდა მათთვის (ძეგლები, 1967: 73). დასჯილები გულნაკლულები არ რჩებოდნენ, არამედ მიაჩნდათ, რომ „ვითარმცა ქრისტეს კვლთაგან წურთილ იყვნენ“ (ძეგლები, 1967: 74). აკრძალული იყო სერობის შემდეგ შეკრება და ლაპარაკი (ძეგლები, 1967: 73).

მოგვიანებით „ცემითა წურთად ... თუნირ დიდისა ჭირისა მამათა ჩუენთაგან განგდებულ იქნა“; სამაგიეროდ, უწყესო, ურჩი და თავხედებისათვის არსებობდა საპყრობილები, სადაც მათ

ხმელ პურსა და წყალზე ამყოფებდნენ „სწავლად სათნოებისა“ (გიორგი მთაწმინდელი, 2017: 418).

„წმ. გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“ დასჯის სახეებზე არაფერია ნათქვამი. ავტორი აღნიშნავს მხოლოდ, რომ „სარწმუნოთა მონაზონთა კეთილად იღუწიდა, ხოლო ბრალეულთა სინანულად მოაქცევდა და ურჩთა სამართლისათა სრულიად განასხმიდა“ (ძეგლები, 1963: 303). ჰაგიოგრაფს მოაქვს ოპიზელი ბერის ნათქვამი: „სიჭაბუკისა ჩემსა სამ-გზის ოპიზით განძებულ ვიქმენ მამისა გრიგოლისაგან უკეთურებისაგან სლვათა ჩემთაისა (ძეგლები, 1963: 303).

წმ. გრიგოლ ხანცთელმა არაერთხელ თქვა უარი ეპისკოპოსობაზე, კლარჯეთის უდაბნოთა არქიმანდრიტობას კი დათანხმდა და მრავალი წელი გარდაცვალებამდე „განაგებდა წმიდათა მათ მამათა წესსა კეთილად“ (ძეგლები, 1963: 276). ყველა მონასტრის მამები მისგან იღებდნენ კანონს დიდთა მარხვათათვის (ძეგლები, 1963: 282).

მონასტრის გაძლოლის, წიგნთა თარგმნისა და ერის საურავთა თანა დიდი საზრუნავი ჰქონდა მამა ეფთჳემს, რადგან ათანასეს დიდი ლაურაც ებარა და სხვა მონასტერთა მამასახლისეებიც მისი კურთხევის გარეშე „არარას იქმოდნენ“; ყოველდღე 10–15 მამასახლისი მაინც მოდიოდა მასთან, გვეუბნება ავტორი (ძეგლები, 1967: 81), რადგან იგი მთელი ათონის მონასტრების წინამძღვარი იყო.

მიუხედავად იმისა, რომ მამა გრიგოლის დიდი ხათრი და სიყვარული ჰქონდათ, ხანცთელი ბერები წესისა და ტიპიკონის დარღვევას მასაც არ პატიობდნენ; მონასტერში ყრმების არსენისა და ეფრემის მოყვანას დრტვინვა მოჰყვა, ძმები მივიდნენ და ამხილეს თავიანთი მოძღვარი: „ვითარცა ესმა კეთილი იგი გულის სიტყუად, ცხადად განიხარა ნეტარმან მამამან გრიგოლ“, დაუმაძღლა და დაარწმუნა, რომ ეს გამონაკლისი უფლის ბრძანებით დაიშვა (ძეგლები, 1963: 271-272).

ავტორი განსაკუთრებით აღნიშნავს, რომ მამა გრიგოლი „პატივ-ცემულ იყო ზეგარდამო ღმრთისამიერ და ჟამთა მისთა არავინ ურჩიყო სიტყუათა მისთა, უფროდს ხოლო ჴელმწიფენი მის ჟამისანი“ (ძეგლები, 1963: 274). მოწაფეებმა კი „ვითარცა საცხოვარნი შეჰრაცხნეს თავნი თვისნი“. „იყავნ ნებაჲ შენი და ნუ ნებაჲ ჩემი!“ – ასე ემორჩილებოდნენ მამა გრიგოლს ყველანი, თვით ეპისკოპოსთა შორის უპირატესი ეფრემ მაწყვერელიც კი

(ძეგლები, 1963: 287), რის მოწმობად ჯავახეთის კრების ეპიზოდის მოხმობა შეიძლება. აგრეთვე მატოც „თუნიერ ნებისა თუსისა დაემორჩილა“ მოძღვრის უცილობელ ბრძანებას და გახდა მერეს დედათა მონასტრის მღვდელი (ძეგლები, 1963: 284). არ შეიძლება არ აღინიშნოს „გარდარეული სიმდაბლც ეპიფანსი“ (ძეგლები, 1963: 292); მამა გრიგოლმა მთელი ძმობისა და სხვა მონასტრიდან მოსულთა თვალწინ უამისმწირველ ეპიფანეს, ხანცთის მამასახლისს, კვერთხი ჩაარტყა თავში, გაჩუმდით, უთხრა და განმოსვა უბრძანა. მან უდრტვიწველად შეასრულა მოძღვრის მოთხოვნა, ცოტა ხნის შემდეგ კი მისი ბრძანებით ისევ შეიმოსა სიხარულით და „აღვიდა საკურთხეველად მძლე ამპარტავნებისა ხენთა“. ეს ყველაფერი მამა გრიგოლმა იმისთვის გააკეთა, რომ ყველასთვის ცხადყო მამა ეპიფანეს „სრული საღმრთოდ სიმდაბლც“ (ძეგლები, 1963: 293).

მამა ეფთუმე მთელ საბერძნეთში იყო სახელგანთქმული, მას აფასებდნენ ბერძენი მეფე-დიდებულები. ათონის ათანასეს ლავრაში მომხდარი შფოთის გასარკვევად მეფე კონსტანტინემ „აღუწოდა მას სამეფოდ, რადთა ყოველი ჭეშმარიტი ისწაოს მისგან, რამეთუ დიდი სარწმუნობად და სიყუარული ჰქონდა მისა მიმართ ღირსებისა მისისათვს“ (ძეგლები, 1967: 89). დედაქალაქის წარჩინებულებმა დიდი პატივი მიაგეს გარდაცვლილ მამა ეფთუმეს და გუელწოფველად დაიტირეს (ძეგლები, 1967: 91).

მიუხედავად თავისი ავტორიტეტისა და დიდი გამოცდილებისა, მამა ეფთუმე მნიშვნელოვან საქმეებს ერთპიროვნულად არ წყვეტდა. „ძმათა უკმის, რომელთა აქუნ მის საქმისა მეცნიერებაჲ... და მათ თანა დაიურვის სამამოს... რამეთუ, დაღაცათუ ყოველსა საქმესა მეცნიერ იყო სამგზის სანატრელი მამაჲ ჩვენი ეფთუმე, გარნა დიდითა სიმდაბლითა თვისითა თუნიერ კითხვისა არა რას იქმოდა“ (ძეგლები, 1967: 76).

მარხვის, ლოცვის, სიმდაბლისა და მორჩილების გარდა და უპირატეს მამა გრიგოლი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მოყვასის სიყვარულს; თვით იყო „მხიარულად მესტუმრე და გლახაკთ-მოდუაწე“ (ძეგლები, 1963: 308) - და სიყვარულს ძმობის წვერთა შორის, იესო ქრისტეს სიტყვისაებრ. სწორედ ეს დაუბარა ხანცთელ და შატბერდელ ბერებს შატბერდიდან საბოლოოდ წასვლისას: „ერთმანეთისა პატივითა და სიყუარულითა ყოველისა თანა სათნოებისა, სიმდაბლითა უეჭუელითა და წმიდათა შინა ეკლესიათა თქუნთა ურთიერთას ულოცვედით“ (ძეგლები, 1967: 309).

ერთი შეხედვით თითქოს სრულიად მისაღებ საქმესაც მამა გრიგოლი ბრძნულად განსჯიდა. ერთმა დაყუდებულმა ბერმა სთხოვა, თავის სენაკში ჟამის საწირავად ეგვეტერის აშენების ნება მიეცა: „კრებულსა ძმათა შორის საქმე ეგე უწყესო არს“, – მიუგო მამა გრიგოლმა. ჯერ ერთი, სხვებიც მოინდომებენ იმავეს და დიდ ეკლესიაში მომსგლეელი აღარაიან იქნება, ამას გარდა, ამაში სხვაც ბევრია სულისთვის მავნებელი და ნებას ვერ მოგცემო. ამასვე ეუბნებოდა იგი სხვა ხანცოეულ მამებსაც (ძეგლები, 1963: 307-308).

დიდი მოღვაწე სიკვდილშიც დიდი და დიდსულოვანი იყო. ანდერძით დაიბარა, საერთო სასაფლაოზე სხვებთან ერთად დაემარხათ: „არა უმჯობეს ვარ ძმათა ჩემთა სათნოებათა მოგებითა“ (ძეგლები, 1963: 315).

მამა ეფთჳმემ მრავალი წიგნი თარგმნა ღამით სანთლის შუქზე, რადგან დღისით ბევრი სხვა საზრუნავი ჰქონდა; იგი უძღვებოდა ივირონს, დიდ ლავრას, წმინდა მთის მონასტრებს; თავად მონაწილეობდა ვენახის დამუშავებასა თუ ნავეების გამოზიდვაში; მას უნდა დაეურეგებინა საკელრო, სატრაპეზო, საპარიკონომოსო, საწანგრო, საჯორე, სამჭედლო და ხურონი და კალაფატნი და მანდრინნი და ვენახნი და მენავენი – ყველაფერს მისი თვალი სჭირდებოდა, რომ მონასტერი გამართული ყოფილიყო (ძეგლები, 1967: 84-89).

წმიდა მამა ზრუნავდა ძმების სულიერებაზე, არიგებდა, ასწავლიდა, განსჯიდა. ყურადღებას აქცევდა, რომ მონასტერში მცირეწლოვანი ყრმები არ შემოეყვანათ; მათ ცალკე, სოფელში აგზავნიდა, „საცა იცოდის უმჯობესი და სულიერი და გამოცდილი იკონომოსი და მუნ აღიზარდიან და ოდეს წუერითა შეიმოსიან, მაშინ შემოიყვანნის მონასტრად (ძეგლები, 1967: 82).

საჯორეში ყველა ძმა იყო მორიგეობით მეჯორე. არ უმძიმდათ, რადგან მამა ეფთჳმე არიგებდა: „კრებულსა შინა მყოფნი ამით სამითა საქმითა ცხოვნდებიან: სიმდაბლითა დამორჩილებითა და თვისისა ნებისა დატევებითა“ (ძეგლები, 1967: 82).

განსაკუთრებით უნდა გამოეყოთ ათონის ქართველთა მონასტერში უცხოთა შემოყვანის საკითხი, რაც საკანონმდებლო დონეზე იდგა. იოვანე-თორნიკემ აღმოსავლეთიდან ჩამოიყვანა ქართველი მონაზვნები, „სიმრავლე არამცირედნი, და ენება, რადთა ქართველნი ოდენ იყვნენ მონასტრისა ამის მკვდრნი ყოველნი“ (ძეგლები, 1967: 49). იცოდნენ ბერძნების ბუნება, არ უნდოდათ მონასტრის მესვეურებს მათი შემოშვება, მაგრამ მეურნეობა დიდი

იყო, ყველაფერს ვერ სწვდებოდნენ და იძულებით ქირობდნენ ბერძნებს, ამასთან, უწვევრული მუშები არ უნდა შეეწყნარებინათ, რათა „ძმათა საენებელი არაღ შეემთხვოს“ (ძეგლები, 1967: 82).

შედგები და დასკვნები. ბუნებრივია, შეუძლებელი იყო ხანცთისა და ათონის ივერთა მონასტრის ტიპიკონებს შორის ყველა მსგავსებისა და განსხვავების აღნუსხვა. ამ სტატიაში შევეცადე, აღმენიშნა მხოლოდ ძირითადი თანხვედრები. დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ხანცთაშიც და ათონზეც დიდი ყურადღება ექცეოდა ტიპიკონის განუსრულ დაცვას, როგორც ქრისტიანულ სათნოებათა მიღწევის საფუძველს; ტიპიკონის დამღვევები ორივეგან განკანონდებოდნენ. მამა გრიგოლი ხანცთაში და მამა ეფთჳმე ათონზე ძმათათვის მაგალითის მიმცემნი იყვნენ მოუკლებელი ღოცვით, მარხვით, შრომით. განუზომელია ამ ორი მონასტრის დამსახურება ქართული ქრისტიანული ეკლესიისა და ლიტერატურის ისტორიაში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

კეკელიძე, 1956: კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ, წიგნში: „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, ტ. I, თბილისი, 1956.

სულავა, 2018: ნ. სულავა, „ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის“, გამომცემლობა „მწიგნობარი“, თბილისი, 2018.

ძეგლები, 1963-1967: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. I. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ და ც. ჯღამაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი. 1963-1964.

ძეგლები, 1967: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. II. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი. 1967.

ჯავახიშვილი, 1965: ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი მეორე, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1965.

ჯიქია, 2004: ა. ჯიქია, IV-X საუკუნეების მონაზვნური ცხოვრების სურათები ძველ ქართულ მწერლობაში. წიგნში: რელიგიის ისტორიის საკითხები, თბილისი, 2004.

ბარაქული ხელნაწერი მემკვიდრეობა

მოკლე შინაარსი

გვიანფეოდალური ხანის საქართველოს კულტურულ ცხოვრებაში დავით გარეჯის სამონასტრო კომპლექსს მნიშვნელოვანი ფუნქცია ეკისრა. XVII-XVIII საუკუნეების საქართველოში იგი იყო ყველაზე მსხვილი შემოქმედებითი ცენტრი, რომელიც ცოცხლად ინახავდა და ავითარებდა საზღვარგარეთული ქართული მონასტრებისა და ქვეყნის შიგნით არსებული საგანმანათლებლო კერების კულტურულ ტრადიციებს. გვიანფეოდალურ ეპოქაში, XVIII-XIX საუკუნეებში, საქართველოსა და უცხოეთში სამონასტრო გაერთიანებებთან იკლო სამწერლობო კერებმა და გადაინაცვლა საერო პირთა, ფეოდალთა სასახლეებში. გარეჯის სამონასტრო გაერთიანება ამ მხრივ უკანასკნელი ინსტიტუცია იყო საქართველოში.

დავით გარეჯის ცენტრს გათავისებული ჰქონდა ის პრობლემები, რომლებიც აწუხებდა ქართველ ხალხს, და ცდილობდა თავისი წვლილის შეტანას მათ გადაწყვეტაში. ეკლესიამ, როგორც იდეოლოგიის მძღავრმა იარაღმა და დავით გარეჯის ცენტრმა, როგორც მისმა აქტიურმა ნაწილმა, იკისრეს ხალხში ეროვნული მუხტის გაღვივება რწმენისა და მამულისთვის თავშეწირული ადამიანების ღვაწლის დაფასებისა და წინ წამოწევის გზით. ამ მიზნით მათ ხელი მიჰყვეს ხელნაწერების შეგროვებას, განახლებას, გადაწერასა და ბიბლიოთეკების დაარსებას. XVIII საუკუნის დოკუმენტები ადასტურებს, რომ გარეჯის ბიბლიოფონდში ინახებოდა სასულიერო შინაარსი წერილობითი ნიმუშები, საერო და სამეცნიერო შინაარსის თხზულებები. ამ საქმეში განსაკუთრებული როლი შეასრულა ბესარიონ ორბელიშვილმა.

ბესარიონ ორბელიშვილი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული გარეჯის ლიტერატურულ სკოლასთან, როგორც ფიზიკურად, ისე იდეურად. ის იყო დიდი მწიგნობარი: თხზულებათა ავტორი, დამკვეთი, გადამწერიც კი; ასევე, როგორც ხელნაწერთა ანდერძ-მინაწერებიდან ირკვევა, იყო მასწავლებელიც.

საკვანძო სიტყვები: ლიტერატურული სკოლა; ანდერძ-მინაწერები; გადამწერი; დამკვეთი; ხელნაწერთა აღწერილობა.

GAREJULI MANUSCRIPT HARITAGE

Abstract

David Gareji monastic complex occupied an important place in the late feudal Georgian cultural life. In the 17th-18th centuries it was the most prominent creative centre which vividly preserved and developed the cultural traditions of Georgian monasteries abroad and educational centers within the country. It compiled the activities defending and strengthening orthodox Christianity, devoting service to the native land and people, their promotion. In the 17th-18th centuries the monasteries were reduced by literary schools and moved to the feudal palaces.

David Gareji centre has adopted the problems that trouble Georgian people and tried to solve them. Church as the strong weapon of ideology and David Gareji centre as the active part of it, took to rouse national charge. Centre tried to stress the merits of those people who sacrificed themselves to faith and motherland. For this purpose, they began collecting manuscripts, copied, updated. Documents of the XVIII century prove the Gareji Foundation was kept sacred, secular, scientific content manuscripts and establishing libraries. For carrying out this great national affair the main forces of this school were mobilized and especially Besarion Orbelishvili, as various sources confirm.

Besarion Orbelishvili was closely connected with David Gareji literary school, physically and ideologically. Besarion was the author, the scribe, the customer. It is also clear from the manuscripts are protected by last will comments, Besarion Orbelishvili was also a teacher.

Key Words: Literary school; Will-notes; The recipient; Customer; Manuscripts description.

მიზანი. სტატიის მიზანია XVII–XVIII სს-ში დავით გარეჯის მონასტრის ხელნაწერი მემკვიდრეობის აღნუსხვა და კოდიკოლოგიური თვალსაზრისით შესწავლა, რის გარეშეც მათი რაობის, დანიშნულების, შედგენილობის, საღვთისმეტყველო და ლიტერატურული ღირებულების განსაზღვრა შეუძლებელია. ამ ხელნაწერთა საშუალებით ხერხდება ამ პერიოდის ქართველ მოღვაწეთა საზოგადოებრივი სისტემაზე, გარეჯის სამონასტრო კომპლექსის კულტურულ-საგანმათლებლო ფუნქციაზე, როგორც ქართლ-კახეთის მეფეთა იდეოლოგიურ საყრდენზე, მსჯელობა.

მეთოდი. შესაბამისად, ნაშრომში გამოყენებულია ისტორიულ-შედარებითი, კოდიკოლოგიური კვლევის მეთოდები, რაც

საშუალებას გვაძლევს დავით გარეჯის საღვთისმეტყველო, ლიტერატურული, კულტურულ-საგანმათლებლო სკოლის მახასიათებლებს განსახაზღვრად. ეს იყო სკოლა, რომელმაც ძველი საქართველოს, საქართველოს სამეფოების ისტორიის ბოლო საფეხურზე შეინარჩუნა თავისი მისია ღვთისმეტყველების, ლიტერატურის, კულტურის განვითარებისათვის.

შესავალი. XVII–XVIII ს.ს-ში დავით გარეჯის მონასტერი იყო არა მარტო ქრისტიანული სულიერების უმნიშვნელოვანესი კერა, არამედ აქ იყო უძლიერესი ლიტერატურული სკოლა, სამწიგნობრო გაერთიანება, უმდიდრესი ბიბლიოთეკა, ხელნაწერი წიგნები. ამ ბიბლიოთეკით სარგებლობდნენ სხვადასხვა იერარქიულ საფეხურზე მდგომი საერო და სასულიერო პირები. გვიანფოდალურ ეპოქაში, XVIII–XIX ს.ს-ში, საქართველოსა და უცხოეთში სამონასტრო გაერთიანებებთან იკლო სამწერლობო კერებმა და გადაინაცვლა საერო პირთა, ფეოდალთა სასახლეებში. გარეჯის სამონასტრო გაერთიანება ამ მხრივ უკანასკნელი ინსტიტუცია იყო საქართველოში. გარეჯის სამონასტრო კომპლექსს ჰქონდა არა მარტო კულტურულ-საგანმათლებლო ფუნქცია, ის იყო ქართლ-კახეთის მეფეთა იდეოლოგიური საყრდენი. ამ უდიდეს საქმეში განსაკუთრებული როლი შეასრულა ბესარიონ ორბელიშვილ-ბარათაშვილმა, რომელიც მოღვაწეობდა დავით-გარეჯის მონასტერში. ბესარიონის დამსახურებას გარეჯის აღორძინის საქმეში ადასტურებს უამრავი ხელნაწერის ანდერძ-მინაწერი, განსაკუთრებით საინტერესოა ორი მათგანი: 1. A-624 ხელნაწერის მინაწერი - „ნათლისმცემლის მონასტერში მოვედით. კარგათ შეგვიწყნარეს წინამძღვარმა ხარიტონ და ძემან ორბელის შვილმან სვიმონ და ბესარიონ. პირველ ისინი მოსულიყვნენ ნათლისმცემელს და ეშენებინათ“ და 2. პოლიევქტოს კარბელაშვილი გაზეთ „დროებაში“ 1879 წელს №48 გამოქვეყნებულ სტატიაში. ის აღნიშნავდა: „მეორედ განმაახლებელი მონასტრისა და ყოვლითა საუნჯითა აღმავსებელი კათალიკოსი ბესარიონ თაქალთოიანი (ბარათაშვილი. ამანვე შეკრიბნა მონასტერში მონაზონნი)“.

XVIII საუკუნის დოკუმენტები ადასტურებს, რომ გარეჯის ბიბლიოფონდში ინახებოდა არა მხოლოდ სასულიერო შინაარსი წერილობითი ნიმუშები, არამედ საერო და სამეცნიერო შინაარსისაც. თუმცა ცნობილია, გარეჯის სავანე დაარსდა გაცილებით ადრე, VI საუკუნეში, ასურელი წმინდა მამის დავით გარეჯელის მიერ. შემდგომში წმინდა მამების დაუცხრომელი

ღვაწლისა და ხელისუფლების ნებელობით თანდათან ჩამოყალიბდა მსხვილი სამონასტრო კომპლექსი და ლიტერატურული სკოლა.

მსჯელობა. დავით გარეჯის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურულ სკოლაში იქმნებოდა ორიგინალური თხზულებები, მიმდინარეობდა მთარგმნელობითი მუშაობა, ახალი ნუსხების დამზადება, ძველი ხელნაწერების გაცხოველება-განახლება, გარეჯის სამონასტრო კომპლექსი საუკუნეების განმავლობაში იყო მსხვილი აკადემიური გაერთიანება, კორპორაცია. ის სხვადასხვა მონასტერს აერთიანებდა. კულტურულ-საგანმანათლებლო მნიშვნელობით განსაკუთრებით გამოირჩეოდა დავით გარეჯის, დოდორქისა და იოანე ნათლისმცემლის მონასტრები. შემორჩენილი ხელნაწერი ფონდები სწორედ ამ მონასტრებს ეკუთვნოდა. დაარსების დღიდან მას ჰქონდა განვითარების სხვადასხვა ეტაპი – დაცემაც და აღმავლობაც, ცნობილი ისტორიული ბატალიები მნიშვნელოვნად აისახა მის მდგომარეობაზე. მონღოლთა შემოსევები, სპარსეთის აგრესია, ლეკიანობა აფერხებდა როგორც სამონასტრო ცხოვრებას, ასევე კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობასაც, ნადგურდებოდა ხელნაწერი ფონდებიც. მათი გადაწერა, გაცხოველება, გადარჩენა უძძიმეს პირობებში ბერ-მონაზონთა სიცოცხლის ფასად ხერხდებოდა. ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცულია დოკუმენტი Ad-1039, „გუღანის შეწირულობის წიგნი გიორგი დადიანისა წმ. დოდოს მონასტრისადმი“, დათარიღებული 1706 წ. 23 მაისით, რომელიც ასახავს მონასტრის მძიმე რელობას, კერძოდ, ლეკიანობას და გარეჯელი მამების მცდელობას, შეევესოთ მონასტრის გაძარცვული ხელნაწერი ფონდი. დავიმოწმებ დოკუმენტს:

„ჩვენ ფრიად ცოდვილმან და წყვდიადსა შინა გარდასვლისასა მდებარემან, უნდოებისა და არაწმინდებისა უყვესა შინა დანთქმულმან, სუღით ოხერ და უნაყოფომან და კუაღად შენდავე შემოვრდომილმან, დადიანმან ბატონმან გიორგიმ და თანამეცხედრემან ჩვენმან, ლიკთ-ამერისა და ყოვლისა ჩრდილოეთისა მპყრობელ-განმგებლისა აბაშიძის გიორგის ასულმან, შენ მიერ უფალო ღმერთო ჩვენო, ცვა-ფარვა მოვლინებულმან დედოფალმან თამარ, ვიგულეთ და ვიგულისმოდგინეთ და შემოგწირეთ წმიდა და სულთა განმანათლებელი გუღანი ესე უდაბნოსა გარეჯისასა, საფლაგსა წმინდისა დოდოსასა, სულთა ჩვენთა მშვიდობისა მოცემად, ძისა ჩვენისა გიორგისა აღსაზრდელად და სკიპტრა-პატრონობისა ჩვენისა წარსამართებლად.

მას ჟამსა, ოდეს მოიწივნეს წინაშე ჩვენსა წმინდის ამის უდაბნოსა მამათა და კრებულთა მიერ წარმოვლენილნი ღმერთ-შემოსილნი მამანი: სამთავენელ ეფისკოპოსი კუპირიანე, მღრ-დელ-მონაზონი ეპიფანე, მაყაშვილი მთავარდიაკონი ზაქარია. მოიწივნეს ვედრებათ და თხოვათ გულანისა, რამეთუ ჟამთა ვი-თარებისაგან უდაბნო იგი ურჯულოთა მიერ იავარქმნილიყო და წმინდისა ეკლესიისა სამკაულთაგან ცარიელ ქმნილიყო.

რადგან აჯა წინაშე ჩვენსა მოიწივნეს, მათი უსმენელობა ჩვენგან არ ეგებოდა. ვისმინეთ აჯა და მოხსენება მათი და შევსწირეთ გულანი ესე და წარვგზავნეთ სულთა ჩვენთა საო-ხად და ცოდვათა ჩვენთა შესანდობელად.

ვინცა და რამანცა, დიდმან ანუ მცირემან, მეფემან ანუ მთა-ვარმან, მდიდარმან ანუ გლახაკმან, სჯულიერმან ანუ უსჯულო-მან, ჳელყოს გამოკუეებად მცირისა ამის ნადვაწისა ცვენისა უდ-აბნოსა მისგან, ანუ ჩვენის ცოდვილის სულის მოვსენება დაგვაკლოს, როს ხამსცა დაუსაბამო დაუსრულებელი ღმერთი, მამა, ძე და სული წმინდა, და ყოველნი წმინდანი ღმერთისანი, და ჩვენთამცა ცოდვათა მიერ განიკითხვის დღესა მას სას-ჯელისასა. კოლო დამამტკიცებელი ამისი ღმერთმან აკურთხოს.

დასაბამიდგან წელთა შეიდიათას ორას და ათოთხმეტსა, ხოლო ქრისტეს აქეთ წელთა ათასშვიდას და ექუსსა, ქორა-ნიკონსა ქართულად ტჳლ.

დაიწერა წიგნი ესე მაისსა ოზდასამსა, ჳელითა მდივან-მწიგ-ნობრისა ჩვენისა თავაქარაშვილისა თავაქარისათა.

ხელრთვა (ხვეულად): დედოფალი თამარ.

მონა ღვთისა, [ყმა] ხვანთქ[რისა] დადიანი გიორგი“.

როდესაც ვსაუბრობთ დღეს არსებულ გარეჯულ ხელნაწერ ფონდებზე, აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ საქართვე-ლოს ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე მასშტაბური პოლიტიკური ემიგრაციაც, როცა ქართველ ემიგრანტებს პირად ნივთებთან ერთად მიჰქონდათ ხელნაწერი წიგნებიც. ასევე გასათვალის-წინებელია საქართველოს გასაბჭოება, როცა ეკლესია აღიქმე-ბოდა არა როგორც კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლი, არა-მედ როგორც იდეოლოგიური ოპონენტი, განადგურდა უამრავი ხელნაწერი და ბეჭდური წიგნი, კულტურული ღირებულების ნივთი.

მე-19 საუკუნეში წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგა-დოების, შექმდე კი საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების ინიციატივითა და მოწინავე ინტელიგენციის ჩართულობით

დაიწყო ხელნაწერი წიგნების შეგროვება, აღნუსხვა, შესწავლა და პირველადი აღწერილობების შედგენა. გაზეთ „ივერიაში“ №207 მიხეილ ხელაშვილმა გამოაქვეყნა გარეჯის იოანე ნათლისმცემლის მონასტრის ხელნაწერი ფონდი. გარეჯულ ხელნაწერთა ნუსხა შეუდგენია ექვთიმე თაყაიშვილსაც, როცა მან იმოგზაურა დავით გარეჯში. ცნობები გარეჯულ ხელნაწერთა კორპუსზე დაცულია ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ე.წ. მზარდ ფონდში Q-1040, „იოანე ნათლისმცემლისა და დავითის მონასტრის ხელნაწერთა სია“. საქართველოს კ. კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ისტორიული დოკუმენტების საცავში ინახება რამდენიმე წერილობითი ნიმუში, რომლებშიც აღნუსხულია გარეჯის საეკლესიო ნივთები, მათ შორის ხელნაწერებიც. არც ერთი დასახელებული წყარო და დღეს ხელნაწერთა აღწერილობებში დაფიქსირებული გარეჯულ ხელნაწერთა რაობა არ ემთხვევა ერთმანეთს.

ხელნაწერთა იდენტიფიკაციისთვის საჭიროა ხელნაწერის ზუსტი არქეოგრაფიული მონაცემები (გადამწერი, გადაწერის ადგილი, თარიღი, დაწერლობის ტიპი, საწერი მასალა, პალეოგრაფიული თავისებურებები, ანდერძ-მინაწერები და ა.შ.), მხოლოდ რაობის განსაზღვრა ამის საშუალებას ვერ იძლევა. ამ მხრივ ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ შედგენილი აღწერილობა უფრო სრულყოფილია, ვიდრე ჩვენ მიერ დასახელებული სხვა წყარო, ყველა დანარჩენი მხოლოდ ხელნაწერების ჩამონათვალია. დღეს არსებულ ხელნაწერ ფონდებში დაცული გარეჯული ხელნაწერების ზუსტი რაოდენობა გაურკვეველია, მიზეზი სხვადასხვაგვარია, ხშირ შემთხვევაში აღწერილობებში მითითებული არ არის გადაწერის ადგილი, გადამწერი, თარიღი და ა.შ. ასევე ჩვენთვის უცნობია საქართველოს ფარგლებს გარეთ არსებული ქართული ხელნაწერი კოლექციების ზუსტი რიცხვი და მათი არქეოგრაფიული მონაცემები. ამჟამად არსებულ ხელნაწერთა არქეოგრაფიული მონაცემების მიხედვით სხვადასხვა ფონდში დაცულია გარეჯული ხელნაწერების შემდეგი რაოდენობა: საქართველოს კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში 129 ერთეული, საქართველოს ცენტრალური არქივში – 11, გიორგი ლეონიძის სახ. საქართველოს ლიტერატურის მუზეუმში – 1, ნიკო ბერძენიშვილის სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ მუზეუმში – 1, რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში – 6, ვენის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში – 1:

ქვემოთ მოგვყავს ზემოთ დასახელებული წყაროები. იმ ხელნაწერებს, რომლებიც ინდენტიფიცირებულია, მიწერილი აქვს დღეს ხელნაწერ ფონდებში დაფიქსირებული შიფრი. აქვე აღვნიშნავ, ზოგიერთი ხელნაწერი ამჟამინდელ ფონდებში წარმოადგენს კრებული ნაწილს და არა ცალკე ერთეულს, ზოგს აღწერილობებში სხვა თარიღი აქვს მითითებული.

გაზეთი „ივერიაში“ 1886 წ. №207, 3-4 გვერდებზე დაიბეჭდა მის. ხელაშვილის სტატია „ნათლისმცემლის უდაბნო კახეთში“. აღნიშნული სტატიის მიხედვით გარეჯში, კერძოდ ნათლისმცემლის მონასტერში, ინახებოდა 43 ხელნაწერი. „ივერიაში“ მის. ხელაშვილის მიერ დაფიქსირებული ნათლისმცემლის ხელნაწერი ფონდი შედარებულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცულ Q-1040-ის ითანე ნათლისმცემლის ხელნაწერ კოლექციასთან. ორივე წყარო მე-19 საუკუნით თარიღდება, თუმცა აღნიშნული ხელნაწერის (Q-1040) გადაწერის ზუსტი თარიღი და გადაწერი უცნობია. მის. ხელაშვილმა 43 ხელნაწერი აღწუსხა, Q-1040-ში კი ნათლისმცემლის მონასტრის 32 ერთეული ხელნაწერია მითითებული, აქედან მხოლოდ 24 ერთეულის რაობა ემთხვევა მიხეილ ხელაშვილის მიერ აღწუსხულ ფონდს. ორივე წყაროში მითითებული ხელნაწერები ამჟამად ინახება ჩვენ მიერ დასახელებულ ფონდებში, მაგრამ როგორც აღვნიშნეთ, ხელნაწერთა ზუსტი იდენტიფიცირება მხოლოდ რაობით არ დგინდება.

გაზეთი „ივერია“ 1886 წ. №207.

„ეპიტრატზედ ნაწერი წიგნები: 1) წიგნი ღვთის მშობლის და ყოველთა წმინდათა საყოველღეო საკითხავი არის ნაწერი ხუცურად და აკლია თავი და ბოლო. 2) წლის მეტაფრასი ხუცურად დაშლილი.

ქალაღღზედ ნაწერი: 1) გრდემლი. 2) წლის მეტაფრასი. 3) წიგნი გრიგოლ ღვთის-მეტყველისა. 4) წიგნი მატეთს სახარების თარგმანისა იოანე ოქროპირის მიერ. 5) მარკოზის სახარების თარგმანი. 6) წიგნი სასუფეველად წოდებული. 7) იოანეს სახარების თარგმანი, ორი წიგნია. 8) ლუკას სახარების თარგმანი. 9) მატეთს სახარების თარგმანი. 10) ქართლის ცხოვრება. 11) წიგნი ნათლის ღებისათვის ვასილისა. ეს წიგნი თარგმნილი არს ბერძულით ქართულად ღირსის მამის ჩვენისა ევთიმეს მიერ და აღწერილია რომელისამე მონაზონის იოსებისაგან. 12) თარგმანი ლუკას სახარებისა იოანე ოქროპირისაგან. 13) სწავლანი დიონისე არეოპაგელისა, თარგმნილი ევთიმესაგან. 14) წიგნი

განყოფისათვის სომეხთა და ქართველთა. 15) წიგნი გრიგოლ ნოსელისა. 16) ასკეტიკა. 17) წიგნი გრიგოლ ღვთის-მეტყველისა. 18) ღვთის მეტყველება ანტონ კათალიკოსისა, აღწერილი 1780 წ. ფებერელის 6-სა. 19) ღვთის-მეტყველისა იოანე დამასკელისა, აღწერილისა 1717 წ. იენისის 20-ს. 20) წიგნი კოსმან და დამიანესი. 21) წმიდათ ცხოვრება. 22) ლავსაიკონი. 23) წმიდათ ცხოვრება და მამათა კანონი. 24) წიგნი გრიგოლ რომთა პაპისა, თარგმნილია ბერძულით ღირსის ევთიმესაგან, აღწერილია წინამძღვრის იოსებისაგან ნოემბრის 23, ქორონიკ. 403. 25) წიგნი მეექვსე კრებაზედ. 26) წიგნი შვიდთა მსოფლიო ბერებთა. 27) წიგნი მარწუხად წოდებული. 28) წიგნი მაქსიმე აღმსარებელისა. 29) წიგნი წმიდათა მოღვაწეთა. 30) წიგნი ნებროთისი. ესე არს ისტორიული მოთხრობათა ქვეყნის შექმნიდან თეოდორე დიდამდე, თხზულება მღუდელ-მონაზონის გრიგორისა. 31) მარხვის მეტაფრასი. 32) წიგნი კლემაქსად წოდებული. აღწერილია ამ მონასტერში ხუცეს-მონაზონის ბესარიონ ორბელიშვილისაგან, 1697 წელს. **ეს ხელნაწერი ამჟამად დაცულია A-105, არის კრებულის ნაწილი, თარიღდება 1697 წლით. გადაწერის ადგილად მითითებულია დავით გარეჯის მონასტერი.** 33) წიგნი მოთხრობად წოდებული. ამაში არის ცხოვრება და მოქალაქობა ღირსისა მამისა ჩვენისა დავით გარეჯელისა. 34) მეტაფრასი მიცვალებისა, აღწერილი მღუდელის მახარობელ ბაკურაძისაგან. 35) წიგნი ქალწულ-მოწამეთა. 36) წიგნი კათოლიკე ეკკლესიისათვის. 37) კატილორია ანტონის მიერ არხიეპ. დავითიანისა. 38) კონდაკი დაწერილია გაბრიელ საგინაშვილისაგან; **გაბრიელ საგინაშვილის მიერ გადაწერილი კონდაკი ამჟამად დაცულია ხელნაწერში A-624, არის კრებულის ნაწილი, თარიღდება 1707 წლით. გადაწერის ადგილად მითითებულია დავით გარეჯის უდაბნოს ბერთუბნის მონასტერი.** 39) ლავსაიკონი. აკლია თავი და ბოლო. 40) წიგნი კითხვა-მიგებისა. ამაში არის ცხოვრება და მოქალაქობა მაქსიმე აღმსარებელისა და კითხვა-მიგება მისივე და პიროს პატრიარქისა მწვალებელისა. 41) წიგნი, რომელსა ეწოდების: სიყვარული არს გულ-მოღვინება სულისა კეთილისა“.

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ფონდში დაცული ხელნაწერი Q-1040 არის „იოანე ნათლისმცემლისა და დავითის მონასტრის ხელნაწერთა სია“. მოგვყავს ხელნაწერი ტექსტი სრულად. იდენტიფიცირებულ ხელნაწერებს გვერდზე მითითებული აქვს გაზეთ „ივერიის“ შესაბამისი ნომერი:

lr

	სია იოანნე ნათლისმცემლისა	
ა	წიგნი მაქსიმე აღმსარებლისა ერთი - №28 („ივერიის“ მიხედვით)	
ბ	წიგნი გრიგოლ რომთა პაპისა ერთი - №24 („ივერიის“ მიხედვით)	
გ	წიგნი მათეს თავის სახარების თარგმანი ერთი-№4 („ივერიის“ მიხედვით)	
დ	წიგნი წიგნი ლუკას თავის სახარების თარგმანი ერთი - №8 („ივერიის“ მიხედვით)	
ე	წიგნი ოქროპირისა, იოანესთვის მახარებელსა თქმულსა სახარებისა ერთი - №7 („ივერიის“ მიხედვით)	
ვ	წიგნი წმიდათა შორის მამისა ჩვენის იოანე ოქროპირისა, თარგმანება იოანეს თავისა სახარებისა	
ზ	წიგნი მარკოზ მახარებელის სახარების თარგმანი ერთი-№5 („ივერიის“ მიხედვით)	
წ	წიგნი გრდემლად წოდებული - №1 („ივერიის“ მიხედვით)	
თ	წიგნი ნათლისღებისათვის, თქმული დიდისა ვასილისა ერთი-№11 („ივერიის“ მიხედვით)	
ი	წიგნი შვიდთა მსოფლიოთა საღმრთოთა კრებათა-№26 („ივერიის“ მიხედვით)	
ია	წიგნი მარწუხად წოდებული ერთი-№27 („ივერიის“ მიხედვით)	
იბ	წიგნი მეექვსისა კრებისა ას სამეოცდა მამათა-№25 („ივერიის“ მიხედვით)	
იგ	წიგნი წმიდისა მამისა ჩვენი ალვიპი მესვეტისა ერთი	
იდ	წიგნი წმიდათა მამათა მიერნი კანონი ერთი	
იე	წიგნი იოანე მონაზონისა	
ივ	წიგნი წოდებული მამათ ცხოვრებად ერთი	
იზ	წიგნი გრიგოლ ღვთის მეტყველისა ერთი-№3 („ივერიის“ მიხედვით)	
იწ	წიგნი სასურველად წოდებული ერთი	
ით	წიგნი წოდებული ასკიტიაკონად ერთი-№16 („ივერიის“ მიხედვით)	
კ	წიგნი წოდებული დიონოსოს ერთი-№13 („ივერიის“ მიხედვით)	
კა	წიგნი კოზმან და დამიანესი ერთი-№20 („ივერიის“ მიხედვით)	

კბ	ლაესაიკონი-№22 („ივერიის“ მიხედვით)	
კგ	წიგნი ლუკას სახარების თარგმანი ერთი-№12 („ივერიის“ მიხედვით)	
კდ	წიგნი გრიგოლ ნოსელისა ერთი-№15 („ივერიის“ მიხედვით)	
კე	წიგნი ვრცლად აღწერილი სამღვთონი სიტყვანი გრიგოლ ღვთის მეტყველისა-№17 („ივერიის“ მიხედვით)	
კვ	წიგნი წოდებული თეოლოლია	
კზ	წიგნი წოდებული წლის მეტაფრასი ერთი-№2 („ივერიის“ მიხედვით)	
კც	ქართლის ცხოვრების ნაწილი-№10 („ივერიის“ მიხედვით)	
კთ	წიგნი ნებროთისა ერთი-№30 („ივერიის“ მიხედვით)	
ლ	წიგნი განყოფისთჳს ქართლისა და სომხეთისა-№14 („ივერიის“ მიხედვით)	
ლა	წიგნი ქართველთ წმინდათა ცხოვრება	
ლბ	წიგნი მათთჳს თავის სახარების თარგმანი ერთი-№9 („ივერიის“ მიხედვით)	

2r

	სია წმიდის დავითის მონასტრისა	
ა	მატთჳს თავის სახარების განმარტება	
ბ	იოანეს თავის სახარების განმარტება	
გ	მარკოზის სახარების განმარტება	
დ	დოდმატიკა იოანე დამასკელისა	
ე	გრიგოლი ღვთისმეტყველი	
ვ	დიდის ვასილის ითიკა	
ზ	მაქსიმე აღმსარებელი	
ც	დიდი მეტაფრასი	
თ	წინწილი დადადებისა	
ი	მრავალ-თვალი	
ია	დაბადების განმარტება	
იბ	გურდემლი	
იგ	დიონოსიოს არეოპაგელი	
იდ	სწავლა იოანე ოქროპირისა და ლავსაიკონი ერთ წიგნად	
იე	ქართველთ წმინდათ ცხოვრება	
ივ	ხრონოღრაფი, ექვსთა დღეთა გრიგორი ნოსელისაგან თქმული ათორმეტ თვალთ განმარტება ვასილისა და ყოველთა ცხოველთ მეტყუელება, იპოლიტესაგან	

	განმარტება მოსესი და ათორმეტთა ნათესაეთა მისთა, ერთ წიგნად	
იხ	დავითის თარგმანება	
იწ	საბას ცხოვრება	
ით	სწავლა მონაზონთა	
კ	კლემაქსი	
კა	მამათა ცხოვრება	
კბ	ღვთის მშობლის ცხოვრება, მეტაფრასი გრიგორი ნოსელისა და სხვათა ერთ წიგნად.	
კვ	ეფრემი და ლავსაიკონი ერთ წიგნად	
კდ	მეტაფრასი შობისა და სხვათა დღესასწაულთა ერთ წიგნად	
კე	კლემაქსი და ბაგრატის ცხოვრება, ერთ წიგნად	
კვ	მეტაფრასი მეზუერისა და ფარისეველისა, და სრულიად მარხვისა ერთ წიგნად.	

ყველაზე სრულყოფილი ხელნაწერთა არქეოგრაფიული მონაცემების თვალსაზრისით არის ექვთიმე თაყაიშვილის შედგენილი გარეჯული ხელნაწერების აღწერილობა, რომელიც დაცულია ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ექ. თაყაიშვილის ფონდში №298 - „იოანე ნათლისმცემლის და დავით-გარეჯის მონასტრების წარწერები, ნიეთები და ხელნაწერები“ (სრულად დაცულია ხელნაწერის ენა):

„I. საწინასწარმეტყუელო, ეტრატზედ, თავი აკლია, ბოლოს უწერია დიდებად წმიდა სამებით დიდებულსა დაესრულა საწელიწდომ საწინასწარმეტყუელო წესსა ზედა ბერძულსა ახალ თარგმნილი წმიდისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისა სრული ყოვლითურთ და უნაკლულო.“

მე სრულითა საწყალობელმან ეგნატი დავწერე წმიდაჲ ესე წიგნი საწინასწარმეტყუელო დიდებულისა ლავრისა შატბერდისათჳს სალოცველად ღთიჳ გურგუოსანთა მეფეთა ჩუენითა გიორგი მეფეთა მეფისა და კესაროსისა და ძისა მათისა დავით მეფისა და სევასტოსისა საუკუნომცა არს კეთილი საჭსენებელი მეფობისა მათისა და კუალად სალოცველად ძმათა ჩემთა იოანე ჭყონდიდელ მთავარებისკობოზისა და სინგელოზისა პეტრე ვესტისა და მწიგნობართა უხუცესისა და ჩემ ცოდვილისაცა ეგნატისათჳს ლოცვა ყავთ ღმერთის მან დაგაჯეროს ქორონიონი იყო „ტ“ და „ე“.

დაიწერა მოსე ხუცისა ხანცთელისა ჴელითა“; **ხელნაწერია** მამად **დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში H-1350, საწელიწდო საწინასწარმეტყუელო, 1085 წ.** ჩამოტანილია დავით გარეჯის მონასტრიდან ექ. თაყაიშვილის მიერ. მითითებული ანდერძი განთავსებულია **77r-v-ზე**.

2. საგალობელი ნუსხა-ხუცურით. ბოლოს: „წიგნი ესე დავსწერე რომელ არს ზადიკისა და მარხვანისაგან გამორჩეული საგალობელი და მცირედი ტიბიკონიცა მრავალმთის ნათლისმცემლის მონასტერსა შინა მე ყოვლად უღირსმან დაიკონ-მონაზონმან სოლ~ეას შვილმან გერონტი მეფობასა მეორისა ირაკლისასა თუესა(თა) ივლისსა იდ ქკა უოვ, ღმერთო შემეწიე ცოდვილი ესე“. №163. **ამჟამად A-1354 საგალობლების კრებული 1788 წ. მითითებული ანდერძი განთავსებულია 193v-ზე**

3. სახარებად და სამოციქულოს საკითხავები (აპრაკის) ორ სვეტად ქაღალდზე ნუსხური №19 XIV-XV ს. ბოლო აკლია. **ამჟამად A-137 სამოციქულო, XIII-XIV ს. ეკუთვნოდა დოდოს მონასტერს;**

4. №153, მხედრული, „ესე წიგნი, რომელ არს გრიგოლ ღვთისმეტყუელი გადავსწერე მე ცოდვილმან იერონომასმან იოსტოს რაოდენ ძალ მედვა ძალისაებრ და უძღვენ მონასტერსა წმიდასა მრავალმთის დავით გარესჯელისასა გამომწირველი იყავნ ცოდვილი იოსტოს წელსა ჩყებ“. დიდი წიგნი ლურჯ ქაღალდზე, 652 გვერდი, დიდი ფორმატის. **ამჟამად A-1338 სადღესასწაულო დეკემბრის, იანვრის და თებერვლის. 1806 წ. ჩამოტანილია დავით გარეჯის მონასტრიდან აკ. შანიძის მიერ. მითითებული ანდერძი განთავსებულია 326v-ზე;**

5. №50 მარხვანი დიდი ფორმატისა ორ სვეტად ქაღალდზედ, ბოლო აკლია; ცოტა ბოლოს მხედრულის ხელით შესასწავლია.

ქ. ეს მარხვანი წმიდის დავითის არს მე გიორგი წმიდელს ღმდელს აბრამს მათხოა დავით გარესჯის არქიმანდრიტმა თეოდოსიმ და როცა მთხოვო ისევ მოგართო ფეფერელის კვ. - უოდე იკონომოსის მაქსიმესი დავით (ჩართულად) ქკს უოზ XIII-XIV სს. (XIV-XVI B გეადაშლილია).

6. №155 იოანე სახარების თარგმანი, ხუცური, ორ სვეტად ქაღ. თავი აკლია, თავში მინაწერი მხედრული.

XV-XVI: „ქ. ეს იოანეს სახარების თარგმანი დავით ბერმა შემოსწირა წმიდას დავითს ისიმც რისხავს ვინც გამოსწიროს და ორისავე სოფლიდამაც გამოკეებულს.

აგვისტოს: ა: ქკს: უპდ“. ამჟამად A-1340, იოანე ოქროპირი, იოანეს სახარების თარგმანება, XVII-XVIII ს. ეკუთვნის დავით გარეჯის უდაბნოს ნათლისმცემლის მონასტერს. მითითებული ანდერძი განთავსებულია 268v-ზე.

7. №56 პარაკლიტონი, ხუცური, ერთ სვეტად XIII-XIVს.

8. №92 პარაკლიტონი, ამგვარივე ამავე დროისა ერთი წარწერით მხედრული „ქ. ქკს თვესა ივლისსა, კზ დღესა ოთხშაბათსა გამოვიდა დოდოს კრება დავით გარეჯას დაიწერა გერმანეს მიერ“.

9. №81 კონდაკი საღმთო ჟამისწირვა იოანე ოქროპირისა, ქალაღღზე, XVI-XVIIს. ამჟამად A-1358, კონდაკი XVIII ს. ჩამოტანილია დავით გარეჯის მონასტრიდან.

10. №83 ჟამისწირვა იოანე ოქროპირისა, ხუცური, XVIIIს.

11. №97 ტიპიკონი, ხუცური, XVIIსაუკ.

12. №99 ტიპიკონი, ხუცური, XVI-XVIIსაუკ.

13. №98 ტიპიკონი, ხუცური, XIV-XVს.

14. №100 ტიპიკონი, ხუცური, საბას ლავრისა, „ტუპიკონი საეკლესიოსა წესისა კეთილ განგებულისა წმიდისა და ღვთივ შემოსილისა საბას ლავრისა რომელი ესე ესრევე იქმნების სხვათაცა ყოველთა მონასტერთა შინა პალესტინისათა. ბოლოს: ცოდვილი და ცოდვათა მიერ ფრიად შეიწრებული ყოვლად უღირსი მონა სიწმიდისა თქვენისა წინამძღვარი იობ ღირს ვიქმენ აღწერად ტუპიკონისა ამის და მოგიძღვანე ღირსთა მამათა და კრებულთა წმიდისა დოდოსათა და შევსწირე წმიდას დოდოს გვედრები ღმრთისათვის ოდეს აღმოიკითხვიდეთ შენდობას ჰყოფდეთ ქნსა უგ“. ამჟამად A-1348, ტიპიკონი 1715 წ. ჩამოტანილია დავით-გარეჯის დოდოს მონასტრიდან. მითითებული ანდერძი განთავსებულია 135v-ზე.

15. №57 დავითნი, ხუცური, XVIIს. თავში მხედრულით აწერია: „მე ზირაქ ავალისშვილმან ნეტარ არს კაცი ესე ჩაუმატე დავითიანსა ამას შინა უფალო მოიხსენე ცოდვილი ბერი ზირაქ ოკლონბერსა კზ, ქკს უოდ წელსა ჩღჳ, რუსულს, 1756“.

16. №147 რჩულის კანონი, ახლად თარგმნილი წმიდისა მამისა ჩვენისა ეფთჳმისი ხუცური XVIIIს. ბოლოს: „სამეფოს ქალაქს მოსკოვს ესე რჩულის კანონი განსრულდა თვესა ივლისსა კე წელსა, ჩღღ“; ზემოთ მხედრულათ: „ამის მჩხიბავს ნიკოლოზ მაღალაძესთჳს შენდობა ყავთ უფალო ჩემო ავკველობისათჳს ნუ მბასრობთ არ ვიცოდი ხუცური“. ამჟამად A-1361, რჩულის

კანონი. 1763 წ. მითითებული მინაწერები განთავსებულია 167r-ზე

17. №104 ტიპიკონი საბას ლავრისა, ხუცური, უფრო ძველი პირველზე, XV-XVIв.

18. №148 სიტყვის გება ლათინთა, მხედრული, XVIII в. გადამწერი ცოდვილი რომანოზ ბოლოს წერს: „ღმერთმან აკურთხოს ბატონი **ბესარიონ** რომ მათი დაფარული სირცხვილი ასე განუქიქებია. ნეტავი შემატეობინა“. **ამჟამად A-1395, მე-18 საუკუნე, მინაწერი განთავსებულია 360 გვ-ზე. მოტანილია დავით-გარეჯიდან აკ. შანიძის მიერ 1922 წ-ს.**

19. №159 ქადაგებანი, ხუცური, XIV-XV в. (пологая дата ხუცური XVI-XVII в) „ქ. ქოქმის ძესა ელიას და მისთა დედა მამათა შეუნდვეს ღმერთმან“;

20. №26 სტოდიერი, ხუცური, XIV-XVв. თავი და ბოლო აკლია. **ამჟამად, სავარაუდოდ, A-1347, სტოდიერი, აღწერილობის მიხედვით XII ს-ისა. ჩამოტანილია დოდოს მონასტრიდან;**

21. №78 ღრამატიკა, ანტონ კათალიკოსისა, მხედ. XVIIIв. ბოლოს აწერია: „ღმერთო მოიხსენე დიაკონი იოანე იმის მიერ მე-ბოძა მე ცოდვილს ბერს მაქსიმეს და იმის დედის თამარისაგან“.

22. №169 მარგალიტი, ხუცური, XVII საუკ. **ამჟამად, სავარაუდოდ, Q-725 მარგალიტი, 1793 წ. გადაწერილია დავით გარეჯის მონასტერში.**

23. №31 მარკოზის სახარების განმარტება, მხედრული, ბოლოს წერია: „აღვსწერე უღირსმან მღვდელ-მონაზონმა იოსტო ეს წიგნი რომელ არს მარკოზის განმარტება გარდავსწერე მე ცოდვილმა იერონომასმან იოსტოს რაოდენ ძალ-მედვა ძალის-ამბრ წელსა ჩყებ“. **ამჟამად A-1336 თეოფილაქტე ბულდარელის, მარკოზის სახარების თარგმანება, 1806 წ. ჩამოტანილია დავით გარეჯის უდაბნოს ნათლისმცემლის მონასტერში, მითითებული ანდერძი განთავსებულია 62v-ზე;**

24. №164 ტიპიკონი, ხუცური, საბას ლავრისა ხუცური XVI в.

25. №103 თთვენი იანვრისა, მხედრული, კუთვნილი მეფის ძის დავითის, შეწირული იოსებ ფალავანდოვისგან დავით გარეჯას ჩყმზ წელს თბილისს, начало XIX века. **ამჟამად A-1337, იანვრის თვენი, 1757-1788 წ. ეკუთვნოდა დავით გარეჯის უდაბნოს ნათლისმცემლის მონასტერში, მითითებული ანდერძი განთავსებულია 1 ყდის შიგნითა არეზე;**

26. №46 თთვენი თებერვლისა, გადაწერილი და კუთვნილი მეფის ძის დავითისა იოსებ ფალავანდოვის მიერ, შეწირული ჩემზ წ. ოკლომბრის 10.

27. №82 ძლისპირი, მარხვანი;

28. №49 სადღესასწაულო დეკემბერი, იანვარი და თებერვალი მხედრული ღურჯ ქაღალდზე დიდი in helio ბოლოს უწერია: „შეწევნითა და მოწყალებითა ყოვლად სახიერისა ღმრთისათა აღიწერა სადღესასწაულო ესე სამისა თუსა უდაბნოს მნათობისა ღმერთშემოსილისა თუთ დავით გარესჯელისა უდაბნოსა შინა მორჩილებისათუს მაღალ ღირსისა მამისა ჩუენისა არხიმანდრიტისა ვაჩნაძე ილარიონისა ყოვლად უღირსისა იერონომახისა და სისხლითა თანაზიარისა მისისა ფრიად ცოდვილისა ნიკოლაოზისა მიერ რომელიცა ცვთომისა და ნაკლულევენებისათუს შენდობასა მოქენობს ადგილ-ადგილ მეორე კერძო გასვლისათუს მიზეზად ქაღალდსა წინა გიყოფთ რომლისათუსცა მხილველთაგანმან არავინ სწყეოთ, არამედ უფროსდა ლოცუთ მოისხენებდეთ, თქუენისა კეთილ გონიერებისათუს უფალნო, სრულ იქმნა განხორციელებითგან წმიდისა სიტყუსა, წელსა ჩყვ, მარტის კდ“. **ამჟამად A-1398, სადღესასწაულო დეკემბრის, იანვრის და თებერვლის. 1806 წ. ჩამოტანილია დავით გარეჯის მონასტრიდან აკ. შანიძის მიერ; მითითებული ანდერძი განთავსებულია 705 გვ-ზე.**

29. №160/79 ღრამატიკა ანტონ კათალიკოსისა მხედრული, გადაწერილი 1817 წელს 29 ნოემბერს იოსტოს მიერ. **ამჟამად A-1396, ანტონ I, გრამატიკა, აღწერილობის მიხედვით იოსტოს ხელით გადაწერილი. ანტონის „ღრამატიკა“ დათარიღებულია 1787 წლით. ჩამოტანილია დავით გარეჯის მონასტრიდან აკ. შანიძის მიერ;**

30. №122/96 ჟამნი, ნუსხა ხუცურით, XVIII საუკუნისა არა უადრეს 1712 წლისა, აქედგან იწყება ქორონიკონის წელთ აღრიცხვა და კალენდარი 1744-მდე. აშიაზე ქორონიკონების ბოლოს სამ ფურცელზე გაგრძელებულია ასეთი წარწერა: „ტბვ ამა ქკსა იქმნა ბანძის ომი, მეფე აღექსანდრე და ქაიხოსრო გურიელი შეიბნენ გურიელს მოჰყვა თან ლაშქრად ურუმის ჯარი და ქართველნი მრავალნი აღექსანდრე მეფეს გაუმარჯვდა და გურიელს დაუმარცხდა და ლიპარი დადიანის შუღლი იქ მოკლეს“. **ამჟამად A-1349, ჟამნი, 1703-1710 წწ. მითითებული ანდერძი მინაწერი განთავსებულია 253v-ზე.**

31. №157/67 (წასაღები) გარდამოცემა იოანე დამასკელისა, ხუცური, შეწირული რომანოზ არქიერის მიერ, გადაწერის დრო ბოლოში: „სადიდებელად წმიდისა სამებისა აღიწერა ესე წიგნი სამეუფოსა ქალაქსა: მოსკოს ქეს ჩღლზ ჳელითა გარსეგანაშვილის ონისიმესითა“. ამჟამად **A-1346 იოანე დამასკელი. გარდამოცემა სარწმუნოებისა, 1737 წ. ჩამოტანილია დავით გარეჯის მონასტრიდან, მითითებული ანდერძი განთავსებულია 97r-ზე;**

32. №152/58,24,18 კატეხიზმო ლურჯ ქალაღღზე მხედრული, XIX საუკ. დასაწყისი.

33. №260 აღსარება მართღმადიდებელ სარწმუნოებისა, სამ ნაწიღად მხედრული, ბოღღს უწერიღ: „ყოღღად უღირსი გერონტი მხიღუჭღღთაგან შენღობას ვითხოვ უცბად წერიღსათვის, წელღთა 1797.4.10 მრავაღმღის ნათღისმცემღისა მონასტერსა შინა აღიწერა წიგნი ესე სამ ნაწიღედ“;

მინაწერი: „ქუხნაში უნღსა ვნახოთ პოდნოსი დიდი ბარათაშვიღღ ფარემუზ ბეგ (უკუღღმა იყო მიწერიღღ)“. ამჟამად **A-1359, პეტრე მოღიღა, აღსარება მართღისა სარწმუნოებისა, 1797წ. მითითებული ანდერძი განთავსებულია 114r-ზე.**

34. №72/93 ტიბიკონი, ხუცური, 15-16 ვეღა. ხუცური, ნიკოღღღს დიღღას წინასტყვაობით. მისი შედგენიღღი უნღა იყოს. ბოღღს სხვა ხეღღთ: „ქრისტეფორე შემეწიე ქრისტეფორე ქარუმიძე.

ქ. ღმერთო შემეწიე ცოღღვიღღ ბერი დავით ქეს უღღი (განმეორებულია ხუცურით დღა მხედრულით).

ქ. ღმერთო შეიწყაღღე ცოღღვიღღი მაქსიმეს ძე დავით. ღვღღღღთ დღა ვეკურთხე ქეს უო“.

35. №143/56 ღოცვანი, ხუცური XVIII ვ.

36. №151 კღღემაქსი ანუ აბბღ დოროთეს სუღღთა სასარგებღღონი სწავღღანი, მხედრული, მე-XIX საუკ. ბოღღღისა გღღღაწერიღღი 1850 წელს;

37. № 53 მამათა ცხოვრება ხუცური მე-XIII–XIV საუკ. თავი დღა ბოღღღ აკღღიღ ორ სევეღღად. ამჟამად **A-1339, მამათა სწავღღება (პატერიკი), XII ს. ჩამოტანიღღიღ დავით გარეჯის უღღაბნოს ნათღისმცემღღის მონასტერში;**

38. №55 სახარება ნაბეჭდი დღა ხეღღთ ნაწერი არევიღთ, ხუცური, დღაახღღღღღთ ეკუთვნიღღან მე-XVIII საუკუნის ბოღღღს, შეწირული იეროღღღიღკონის გაბრიელიღს მიერ.

39. №27 ტიბიკონი დავით გარეჯის მონასტრისა, მე-XVIII საუკ. ბოლოს უწერია: „ქკს აქეთ ჩღნწ 1758 ქართული ქორონიკონი ქკს უბჟ“. ბოლოს უწერია:

„აღვაწერინე ტიბიკონი ესე სრულად შემოკლებული რუსულისაგან ქართულად ნათარგმნი საფასითა სრულითა ბოდბელ მიტროპოლიტმან იოანე და შევწირე სასოებასა ჩუენსა და განმანათლებელსა უდაბნოსა დავით გარეჯისასა მოსაკვსენებელად და აღსაკოცველად ცოდვათა გადაწერილია მდღელ დეკანოზის სიონის ტაძრისა ნიკოლოზის მიერ დასასრულ იქმნა ივლისის 3 ქრისტეს აქათ ჩღნწ“. **ამჟამად A-1399, ტიბიკონი (რუსულიდან თარგმნილი), 1758 წ. ჩამოტანილია დავით გარეჯის მონასტრიდან აკ. შანიძის მიერ, მითითებული ანდერძი განთავსებულია 431r-ზე;**

40. №144 ძლისპირნი, ხუცური მაკარისაგან შეწირული ერთ ადგილას სწერია:

„განსრულდა სძლისპირი ესე აღვისტოსა (sic) ა ქკს აქეთ ჩღჟვ ცოდვილი მღვდელ-მონაზონი მაკარიოს მხილველთაგან შენდობას ვითხოვ“.

41. №10 სახარება ხუცური, ლუკას თავის ბოლოს სწერია:

„ღმერთო შემეწიე ყაყა ყოფილი იოანე ავლაბრელი ამის მწერალი ამინ“. XVIII ს. **ამჟამად A-1393, სახარება-ოთხთავი XVII-XVIII სს ჩამოტანილია დავით გარეჯის უდაბნოს ნათლისმცემლის მონასტრიდან, მითითებული ანდერძი განთავსებულია 194v-ზე;**

42. №263 განგება წირვისა, ხუცური რვეულად მე-XVIII საუკუნისა.

43. №80 კურთხევანი ხუცური თავი აკლია XVIII ს. **ამჟამად, სავარაუდოდ, H-1353, კურთხევანი XVII ს. ჩამოტანილია დავით გარეჯის მონასტრიდან ექ. თაყაიშვილის მიერ. სწორედ ეს გარეჯული კურთხევანი თავნაკლულია;**

44. №53 საგალობელი, ხუცური, ლურჯ ქაღალდზე, ბოლოს უწერია:

„ვინათგან არა იყო მონასტერსა ამას ესე სამ საგალობელი წმიდის დავით გარეჯის მონასტერსა, მე ცოდვილმან და ფრიად უღირსმან მღვდელ მონაზონმან მაკარიოს შემოვსწირე კინი ესე შესაწირავი შენდობას ბრძანდებოდეთ ჩემ ცოდვითათვის თქუენის ღუთის გულისათვის უფალნო ჩემნო ქკს 1791: ჩღჟა: აპრილის იწ: წინამძღვრობასა იოაკიმისსა გადაწერილია

ბერი იოანეს მიერ“. ამჟამად A-1363, საგალობლები, 1791 წ. მითითებული ანდერძი განთავსებულია 29v-ზე.

45. №82/85 ჟამის წირვა იოანე ოქროპირისა, ხუცური XVIII. მერმინდელი მინაწერები:

„ონოფრე ბოდბელი მიტროპოლიტი გეგედრები ყოველთა მწირველთა ვინცა კონდაკი ესე წირვათა შინა იკმაროთ წმიდათა ლოცვათა შინა თქვენთა ჴსენებულ მყავნ ქკს უკვ თვესა ფებერვალს კბ.“ ამჟამად A-1397, კონდაკი, XVIII ს. ჩამოტანილია დავით გარეჯის მონასტრიდან აკ.შანიძის მიერ. მითითებული მინაწერი განთავსებულია 1 ყდის შიგნით.

საინტერესოა კ. კეკელიძის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული ის ისტორიული დოკუმენტები (Ad-307, 311, 317, 367, 404, 416, 454, 456, 862, 1028 და Sd-2009), რომლებშიც დაცულია ცნობები გარეჯულ ხელნაწერ ფონდებზე, წყაროების ენა უცვლელია, დოკუმენტებიდან მოგვყავს ის ფრაგმენტები, სადაც მონასტრის ხელნაწერებზეა საუბარი.

Ad-307,მე-18 საუკუნე, ნუსხა საეკლესიო წიგნებისა და ჳურჯლისა.

- „ქ. გულანი ერთი დიდი და პატიოსანი;
- ქ. წლის მეტაფრასი, ერთი;
- ქ. სახარების თარგმანი მათეს თავისა;
- ქ. ევრემი, ერთი; გადაშლილია;
- ქ. სტამბის სამოციქულო, ხუთი;
- ქ. (გამოტოვებულია)
- ქ. პარაკლიტონი ერთი, სტამბისა; გადაშლილია
- ქ. სამი ჳელით ნაწერი პარაკლიტონი;
- ქ. კიდევ ჳელით ნაწერი პარაკლიტონი, ა (1);
- ქ. კიდევ მეტაფრასი, ორის თვისა, ერთი;
- ქ. კურთხევანი დიდი რუსული, ერთი;
- ქ. კლემაქსი, ერთი; გადაშლილია
- ქ. სტამბის სამოციქულო, კიდევ ერთი;
- ქ. კიდევ სახარების თარგმანი მათეს თავისა, ერთი;
- ქ. მამათ ცხოვრება, ერთი;
- ქ. კურთხევანი დიდი, ერთი;
- ქ. სტოდიერი, ერთი;
- ქ. მგრგლოვანი სახარება, ერთი;
- ქ. ჟამნ-გულანები, ორი;
- ქ. ტვიბიკონი, ერთი;
- ქ. ჳელით ნაწერი ჟამნი, სამი;

- ქ. ჰელით ნაწერი დავითნი, ორი;
 - ქ. ჰელით ნაწერი კონდაკი, ხუთი;
 - ქ. და ორი სტამბის კონდაკი;
 - ქ. სადღესასწაულოს ათორმეტები, ერთი;
 - ქ. ჰელით ნაწერი პატარა კურთხევანი, ერთი;
 - ქ. სვიმეონ საკვრელთ მოქმედის საკითხავი, ერთი;
 - ქ. სტამბის კურთხევანი, ერთი;
 - ქ. სამსგებსო სამოციქულო და თვე, ერთი;
 - ქ. ორი წვრილი წიგნები ჰელით წერილი;
 - ქ. სახარების კოლოფი, ერთი;
 - ქ. კიდევ სტამბის კონდაკი, ერთი.
- v-ზე წერია: წიგნების ნუსხა არის“.

Ad-311,მე-18 საუკუნე, ნუსხა საეკლესიო წიგნებისა და სხვადასხვა ნივთისა.

- „ქ. სვინაქსარი, ა;
- ქ. სადღესასწაულო, ა;
- ქ. მარხვანი, ა, სამოციქულო და სახარება ორივე;
- ქ. დავითნი, ერთი;
- ქ. ზანდუკშიდ ძეს: სახარება ორი, სამოციქულო ერთი, ბარაკლიტონი ორი, ზატიკი ერთი, მარხვანი ერთი, ჰელით დაწერილი სახარება კიდევ ერთი, დაბადების წიგნი გამოკრებული ორი, კურთხევანი ჰელით დაწერილი ერთი;
- ქ. ყუთშიდ ძეს: რჯული კანონი ერთი, ზატიკი ერთი, კურთხევანი კიდევ ერთი, კონდაკი ერთი დავითნი, სამი, ჟამნი ერთი,

- ქ. კიდევ სტამბის კონდაკი ერთი.
- ქ. წიგნების ნუსხა“.

Ad-317,მე-18 საუკუნე, ნუსხა თბილელისაგან მიბარებული დავით გარეჯის (მონასტრის) წიგნებისა.

- „ქ. დავით გარეჯის წიგნები აქუსთ ტფილელს:
- ქ. ძუელი ხონოდროფი;
- ქ. კუალად სვინაქსარი;
- ქ. კუალად მამა[თ] ცხოვრება;
- ქ. ბატონის შვილის გიორგის მღუდღლს აქუს ნიკოლაოს ქალწულთ მეტაფრასი.
- ქ. ნინოწმინდელს აქვს დიდოელთ გულანი;
- ქ. სტამბის ერთი ზადიკი;
- ქ. ერთი მარხუანი დიდოელთ იონანე მღუდელსა აქუს;

ქ. ერთი მარხვანი ჴელწერილი აბრამ მღუდწლს აქუს, გიორგი წმინდას.

ქ. ეს წიგნების ნუსხა არის.“

Ad-367, მე-18 საუკუნე, ნუსხა საეკლესიო წიგნებისა და ნიუ-თებისა.

„ქ. გულანი დიდი და პატიოსანი;

ქ. წლის მეტაფრასი, ერთი;

ქ. სახარების თარგმანი მათეს თავისა;

ქ. ევრემი, ერთი;

ქ. სტამბის სამოციქულოები, ხუთი;

ქ. პარაკლიტონი სტამბისა, ერთი;

ქ. სამი ჴელით ნაწერი პარაკლიტონები;

ქ. და ერთი კიდევ ჴელით ნაწერი პარაკლიტონი;

ქ. კიდევ მეტაფრასი, ორის თვისა, ერთი;

ქ. კურთხევანი დიდი რუსული, ერთი;

ქ. კლემაქსი, ერთი;

ქ. სტამბის საოციქულო, კიდევ ერთი;

ქ. კიდევ სახარების თარგმანი მათეს თავისა, ერთი;

ქ. მამათ ცხოვრება, ერთი;

ქ. კურთხევანი დიდი, ერთი;

ქ. სტოლიარი, ერთ;

ქ. მგრგლოვანი სახარება;

ქ. ჟამნ-გულანები, ორი;

ქ. ტვიბიკონი, ერთი;

ქ. ჴელით წერილი ჟამნი, სამი;

ქ. ჴელით წერილი დავითნი, ორი;

ქ. ჴელით ნაწერი კონდაკი, ხუთი;

ქ. და ორი სტამბის კონდაკი;

ქ. საუფლოს ათორმეტები, ერთი;

ქ. ჴელით წერილი პატარა კურთხევანი, ერთი;

ქ. სვიმეონ საკვირლთ მოქმედის საკითხავი;

ქ. სტამბი კვერექსი ერთი;

ქ. სამგებსო სამოციქულო და თვე, ერთ;

ქ. ორი წერილი წიგნები ჴელით წერილი;

ქ. სახარების კოლოფი, ერთი;

ქ. ერთი სტამბის კონდაკი.

ქ. წიგნების ნუსხა არის“.

Ad-404, მე-18 საუკუნე, ნუსხა საეკლესიო წიგნებისა და ნიუ-თებისა.

„ქ. ნეტარჯენებულს წმინდას არქიერს ბოდბელს იოანეს ახლდა მონასტრის წიგნები:

ქ. კლემაქსი და დიოლოლონი ერთად შეკრული თავისგან შემოწირული;

ქ. ქალწულთ ცხოვრება ირინე მონაზონისგან შემოწირული;

ქ. იოანე ოქროპირის სწავლა და ლავსაიკონი ერთად შეკრული ეტრატისა;

ქ. მამათ ცხოვრება ნახევარი;

ქ. კონდაკი სარქიარი;

ქ. ლექსიკონი;

ქ. სვინაქსარი დოდოს მონასტრისა ეტრატისა;

ქ. ზარი პატარა დოდოს მონასტრისა“.

Ad-416, მე-18 საუკუნე, ნუსხა დოდოს მონასტრის წიგნებისა.

„ქ. დავით გარეჯას არის დოდოს წიგნები

ქ. გულანი/ა/ (1)

ქ. მეტენფრასი /დ/ (4)

ქ. ერფარემი /ა/ (1)

ქ. კალემაქსი /ა/ (1)

ქ. მამა[თა] ცხოვრება /ა/ (1)

ქ. ორი ბაარაკალიტონი ჳელი წერილი

ქ. სატანბის სახარება /ა/ (1)

ქ. სატანბის სამოციქულო /ა/ (1)

ქ. სტოდიელი /ბ/ (2)

ქ. სახარება სამოციქულო ჳელით წერილი /ა/ (1)

ქ. კაიდევა სახარება /ა/ (1) ბერძნული

ქ. კაიდევა სახვა სახარება ხელით წერილი/ა/ (1)

ქ. კაიდევა სახვაასახარება სამნმაცანის ქალაღადეზა დაწერილი /ა/ (1)

ქ. მარხვის საწინსაწამეტველო /ა/ (1)

ქ. სანკასარი /ა/ (1)

ქ. ჳელი[თ] საწერელი სამოციქულო /ა/ (1)

ქ. მარხავანი /ა/ (1)

ქ. დავითანი /ბ/ (2)

ქ. ამის ჳამალი იქმნა /კდ/“

Ad-454, მე-18 საუკუნე, ნუსხა ნეკრესელის მიერ წინამძღვარ ნიკოლოზისათვის მიბარებული დოდოს მონასტრის ქონებისა.

„ქ. მომბარებია ჩვენ ნეკრესელს დოდოს საქონელი წინამძღვრის ნიკოლოზისათვის:

ქ. სახარება პრტყელი სამი კარი აქვს;

- ქ. წიგნი სახარება კიდევ;
- ქ. განთვისებული სახარება, სამოციქულო;
- ქ. მეტაფრასი, ორი;
- ქ. კიდევ ხელის წერილი სამოციქულო;
- ქ. მარხვანი საწინასწარმეტყველო;
- ქ. კიდევ სამოციქულო ხელის წერილი;
- ქ. კურთხევანი, ხელის წერილი;
- ქ. ორი სტოდიერი;
- ქ. კიდევ სახარება, ხელის წერილი;
- ქ. ორი ბარაკლიტონი, ხელის წერილი;
- ქ. ხონოღრაფი, ერთი;
- ქ. ორი კონდაკი;
- ქ. ეფრემი ერთი;
- ქ. კლემაქსი, ერთი;
- ქ. მეტაფრასი, ერთი;
- ქ. სვინაქსარი, ერთი;
- ქ. ზატიკი, ერთი;
- ქ. მარხვანი, ერთი;
- ქ. ტიბიკონი, ერთი;
- ქ. სახარება ორი სტამბისა;
- ქ. სამოციქულო ორი სტამბისა;
- ქ. პარაკლიტონი ორი სტამბისა;
- ქ. ჟამნი სტამბისა;
- ქ. ერთი პატარა თარგმანი გამოცხადებისა იოანე მოციქულისა“.

Ad-456,მე-18 საუკუნე I მეოთხედი, ნუსხა დოღოს მონასტრის ქონებისა.

- „ქ. კონდაკი ერთი სტანბისა
- ქ. გულანი დიდი ვერცხლის შესაკრავით
- ქ. კლემაქსი ერთი ქ. ეფრემი ერთი
- ქ. მარხვანი ერთი ქ. ჟამნ-გულანი ერთი
- ქ. ერთი სახარება სამოციქულო სტანბისა
- ქ. სახარება ეტრატისა ქ. პარაკლიტონი ჳელით წერილი
- ქ. ზატიკი ქ. ტვიბიკონი ქ. სტოდერი ერთი
- ქ. კონდაკი და კურთხევანი ჳელით წერილი
- ქ. სახარება სამოციქულო განთვისული
- ქ. დავითნი ჳელით წერილი
- ქ. სახარება რუსული

ქ. ორმოცდა შვიდი წიგნი ძეს ამ კოლოფში, დიდი და პატარა სრულათა“

Ad-862, მე-18 საუკუნე, ნუსხა მთავარანგელოზის (ეკლესიის) იმ ნივთებისა, რომლებიც ამბროსი ნეკრესელს მიბარდა.

„ქ. სამშაბათს დეკემბერს ბ აქ მთავარანგელოზში მომბარდა მე ნეკრესელს ამბროსის ქ. სახარება სამოციქულო

ქ. სამი თვენი

ქ. წლის თვენი

ქ. მარხვანი

ქ. პარაკლიტონი

ქ. ზადიკი

ქ. ჟამნი

ქ. კონდაკი დემეტრე მღვდელსა აქვს

ქ. დავითნი ორი დაშლილი

ქ. დავითნი ჴელწერილი ნაკლები“

Ad-1028, 1712 წ. ნუსხა გარეჯის მონასტრის წინამძღვის ონოფრე მაჭუტაძის ნაღვაწ-ნაშრომისა და შენარჩუნებისა (ფრაგმენტი):

„ქორთიკონი იყო ქრისტეს აქეთ ათას შვიდას ათორმეტი, ქართველთ მეფეთ-მეფისა ყოვლად უძლეველისა, მკნისა და ახოვანისა, დიდისა ა დიდად სახელ-განთქმულის თეიმურაზ კახთ მეფეთ-მეფის ძის-ძისა, პირველის ერეკლესა და დედოფალთ-დედოფლისა ანნასი და ძისა მათისა იმამყული კახთ მეფისა და ძმისა მათისა თეიმურაზისა მრავალნიც არიან წეღნი ცხოვრებისა მათისანი, ხოლო მათის შეწევნითა და ჴელის მომართვითა აღვაშენე უდაბნოსა შენა საყდარი იოვანე მახარებელისა და კვალად პალატები და სხვანი კვეთილნი კლდის სახლები, გალავანო და კოშკები და საყდრის კანკელი.

იოვანე მახარებლის საყდარში... არის კონდაკი ჴელით დაწერილი შვიდი, სტამბისა ხუთი, კიდევ რუსულზე გარდმოწერილი კონდაკი კაის მარგალიტის სანიშნითა და კაის ფარჩის ბოხჩითა ერთი;

არის წიგნები: წმიდა სახარება პატიოსანი, ვერცხლით მოჭედილი და ოქროთ დაფერული ერთი, - სახარება მრგლოვანი (ესე იგი ასომთავრულად ტყავზე ნაწერი, მინაწერი თ. ჟორდანას ხელით) ორი; -სახარება ჴელით დაწერილი ორი და სტამბისა ერთი, სამოციქულო ჴელით დაწერილი ერთი და სტამბისა ერთი, - გულანი სრული და პატიოსანი (ახლა დაცული საეკლესიო მუზეუმში - თ.ჟ.) ერთი; - მათეს თავის თარგმანი ერთი, -

მეტაფრას წლისა ბედნიერის დღეებისა ერთი; სეკდენბერ-ოკლონბრისა ორისავე თვის მეტაფრასი ერთი, - კლემაქსი ერთი - ფურეში ერთი, მამათ ცხოვრება ერთი, - სვიმეონ საკვირთ-მოქმედის საკითხავი ერთი, ბარაკლიტონი კარგი ორი, და ეტრატის (ესე იგი ტყავზე ნაწერი, თ.ჟ) ძველი ერთი, - კურთხევანი კარგი ერთი, - დიდი სჯულის კანონი ერთი, - დავითნი ჰელით დაწერილი ერთი, მღვდლისა და ერის კაცის დიმარხვის წესები თან უწრია, - კიდევ დავითნი ჰელით დაწერილი ერთი - ტვიპი-კონი კარგი და პატიოსანი ერთი, - ჟამნი ერთი, - ლოცვის წიგნი ერთი, - სტოდიერი ერთი, - ბალავარიანი ერთი, - **სვეტის ცხოვლის, ცხოვრება წმიდის ნინოსი, იოვანე ზედა-ზადენელისა, წმიდისა დავითისა და წმიდის შიოსი ყუელა თავიანთ საგალობელ-სახარება-სამოციქულოთი** (დაცულია საეკლესიო მუხეუმში, თ. ჟ.); - წიგნი სწავლისა: თავს წმიდის დავითის ცხოვრება და საგალობელი უწერია, - ძველი სვინაქსარი ერთი, - სწავლის ძველი ეტრატის წიგნი ერთი, - კიდევ ძველის ეტრატის სწავლის წიგნი ერთი, ზანდუკი და სადღესასწაულო ერთად შეკრებული ერთი, - მარხვანი ერთი, - ლოცვის წიგნი მიცვალებულის წესით ერთი.

აღვაშენე თვალზე საყდარი პეტრე-პავლესი... არის წიგნები: კონდაკი ჰელით დაწერილი ორი, სტამბისა ოთხი და კვერექსი სტამბისა სამი, სახარება ჰელით დაწერილი ბოლოს სამივე ათორმეტი უწერია, სახარება სტამბისა თავის ბოხითა ერთი, სამოციქულო სტამბისა თავის ბოხითა ერთი, სტამბის დავითნი ოტი და ჰელით დაწერილი საათაბაგოური კარგი ერთი; ჰელით დაწერილი ჟამნი კაის ლოცვებით გარიგებული ორი, მარხვანი ორი, დიდი კურთხევანი ერთი და ზეთის კურთხევის კურთხევანი ერთი; საათაბაგოური კარგი სვინაქსარი ერთი, პარაკლიტონი ორი, ტვიპიკონი ერთი, ზატიკი ორი, გამოკრებული ძველისა და ახლის სჯულის ამბავი და ბოლოს საბასი და სვიმეონის ცხოვრება უწერია, - ჟამნი დიდი ლოცვებით გარიგებული და ბოლოს გამოჩენილი სადღესასწაულოები უწერია ერთი, - რვა-ხმა, ბარაკლიტონი, სადღესასწაულო უწერია და ერთი მზგეფსი ერთად შეკრებული სამვა, - ეს ამდონი წიგნები ამისთვის დავაწყევ აქა, რომ ან წინამძღვარი და ან მისის კრებულისგან ვინმე რომ სოფლად წავიდენ სადმე მონასტრის სამსახურზე, თვითო ჰელი წიგნები თან-იდევნონ: მონასტერში ხომ წიგნები არა აკლია რა.

გრაგნილის ბოლო არის ბეჭედი: მონა ღვთისა დავით გარეჯის წინამძღვარი მაჭუტაძე ონოფრე, და მერე ხვეულად: „წინამძღვარი ონისიფორე † „ბონელი მაქსიმე“ †“

Sd-2009, მე-18 საუკუნე, დავით გარეჯის წიგნებისა და ნივთების ნუსხა:

- „ქ. მამათ ცხოვრება მაზანას აქეს, ა (1);
- ქ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ა (1);
- ქ. მაქსიმე აღმსარებელი, ა (1);
- ქ. სამოციქულოს თარგმანი, ა (1)
- ქ. საწინასწარმეტყველოს თარგმანი, ა (1);
- ქ. მწვალებელთ პასუხი ყველასი, ა (1);
- ქ. სადღესასწაულო, ა (1);
- ქ. დახატული ბარაკლიტონი, ა (1);
- ქ. დაწერილი ბარაკლიტონი, ა (1);
- ქ. სტამბის ბარაკლიტონი, დ (4);
- ქ. სტამბის ჟამნი, ბ (2);
- ქ. სტამბის დავითნი, ბ (2);
- ქ. მგედრული დავითნი, ბ (2);
- ქ. კურთხევანი, ბ (2);
- ქ. ძლისპირი, დაწერილია, ა (1);
- ქ. პატარა სამოციქულო, ა (1);
- ქ. სტამბის სამოციქულო სახარება, ა (1);
- ქ. სახარება სტამბისა, ა (1);
- ქ. ქართლის ცხოვრება, მხედრული, ა (1);
- ქ. კონდაკი სტამბისა, ა (1);
- ქ. კონდაკი დაწერილია, ა (1);
- ქ. სარწმუნოების წიგნი, ა (1);
- ქ. ბერძნისა და ფრანგის წიგნი, მხედრული, ა (1).

რამდენი დაგავიწყდა:

- ქ. ესევეში მესადგომემ ყველაფერი იცის: და ეგეც შიგ ურევია.
- ქ. სკივრსი რაები მედვა, რა მომაგონებს

ამაებს ნუ დაკარგავ ღეკისაგან არ წადებულა და თათრისაგან. მოქალაქე არს ჩემი მესადგომე და ერთი ჩემი მეზვრიშვილი მიქელა ჰქვიან“.

დასკვნა. როგორც ვხედავთ, ისტორიულ დოკუმენტებში დასახელებული ხელნაწერები, უმნიშვნელო გამონაკლისის გარდა (Ad-404-ში დასახელებული „ლექსიკონი“ შესაძლოა საბას „სიტყვის კონა“ იყოს, ცნობილია, რომ სულხან-საბა ორბელიანი

სწორედ გარეჯში მოღვაწეობდა; Ad-1028-ში ნახსენები „ბაღა-ვარიანი“ შესაძლოა გარეჯის ლიტერატურულ სკოლაში გადა-წერეს), ძირითადად ლიტურგიკული, ჰიმნოგრაფიული, აგიოგ-რაფიული და ბიბლიოგრაფიული ჟანრისაა. შესაძლოა იმ მიზ-ეზით, რომ მათ ჰქონდათ პრაქტიკული დანიშნულება, ის გამ-ოიყენებოდა ღვთისმსახურებისას. მსგავსი შინაარსის არაერთი ხელნაწერია დაფიქსირებული დღეს არსებულ გარეჯულ კო-ლექციაში, მაგრამ მხოლოდ რაობით ხელნაწერის იდენტიფიცირება, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არ ხდება.

ზემოთდასახელებული წყაროები ცხადად ასახავს ქართველ მწიგნობართა დაუღალავ ღვაწლს და იმ მკაცრ ისტორიულ რეალობას, თუ რამდენად დიდი მსხვერპლის – ადამიანური, მატერიალური, არამატერიალური – ფასად ხდებოდა ქართული ხელნაწერი კულტურის შექმნა, შენარჩუნება და გადარჩენა. ამ მამულიშვილურ საქმეში დიდი როლი შეასრულა გარეჯის საგანემ, იქ მოღვაწე ბერ-მონაზვნებმა და ბესარიონ ორბე-ლიშვილმა, რომელიც სიცოცხლის ბოლო წლებში იყო საქართ-ველოს კათალიკოსი, და რაც მთავარია, უდიდესი მწიგნობარი-გადაწერიც, დამკვეთიც და ორიგინალური თხზულებების ავტორიც.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. აღწერილობა, 1986: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტი-ტუტის, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერი-ლობა (A კოლექცია) I–IV თბილისი, 1986.
2. აღწერილობა, 1987: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინს-ტიტუტის, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერთა აღწე-რილობა (A კოლექცია) 2–I. თბილისი, 1987.
3. აღწერილობა, 1954: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტი-ტუტის, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერთა აღწე-რილობა (A კოლექცია) IV, თბილისი, 1954.
4. აღწერილობა, 1955: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტი-ტუტის, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერი-ლობა (A კოლექცია) V, თბილისი, 1955.
5. აღწერილობა, 1946: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (Hკოლექცია), I, თბილისი, 1946.

6. აღწერილობა, 1951: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (Hკოლექცია), II, თბილისი, 1951.

7. აღწერილობა, 1948: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (Hკოლექცია), III, თბილისი, 1948.

8. აღწერილობა, 1950: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (Hკოლექცია), IV, თბილისი, 1950.

9. აღწერილობა, 1949: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (Hკოლექცია), V, თბილისი, 1949.

10. აღწერილობა, 1953: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (Hკოლექცია), VI, თბილისი, 1953.

11. აღწერილობა, 1959: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S კოლექცია), I, თბილისი, 1959.

12. აღწერილობა, 1961: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S კოლექცია), II, თბილისი, 1961.

13. აღწერილობა, 1963: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S კოლექცია), III, თბილისი, 1963.

14. აღწერილობა, 1965: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S კოლექცია), IV, თბილისი, 1965.

15. აღწერილობა, 1967: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S კოლექცია), V, თბილისი, 1967.

16. აღწერილობა, 1969: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S კოლექცია), VI, თბილისი, 1969.
17. აღწერილობა, 1953: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ახალი (Q) კოლექცია, I, თბილისი, 1953.
18. აღწერილობა, 1958: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ახალი (Q) კოლექცია, II, თბილისი, 1958.
19. აღწერილობა, 1964: ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა, ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა, II, თბილისი, 1964.
20. საისტორიო არქივის...აღწერილობა, 1949: საქართველოს სსრ ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივის ხელნაწერთა კოლექციის აღწერილობა, I, თბილისი, 1949.
21. აღწერილობა, 1950: საქართველოს სსრ ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივის ხელნაწერთა კოლექციის აღწერილობა, II, თბილისი, 1950.
22. აღწერილობა, 2016: საქართველოს ცენტრალური არქივის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბილისი, 2016.
23. კატალოგი, 2015: საქართველოს რეგიონალურ ხელნაწერთა კატალოგი, თბილისი, 2015.
24. აღწერილობა (მუზეუმი), 2016: ლიტერატურის მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა, წ. 1, თბილისი, 2016.
25. აღწერილობა, 2016: რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლურ ხელნაწერთა ინსტიტუტის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბილისი, 2016.
26. ინსტიტუტის მონაბე, 1959: ხელნაწერთა ინსტიტუტის მონაბე, I, თბილისი, 1959.
27. კეკელიძე, 1957: კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბილისი, 1957.
28. კეკელიძე, 1951: კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი, 1951.
29. კეკელიძე, 1958: კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1958.
30. ლომინაძე, 1966: ბ. ლომინაძე, ქართული ფოლკლორული ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი, 1966.

31. მელიქსეთ-ბეგი, 1949: ლეონ მელიქსეთ-ბეგი, საქართველოს ისტორიის წერილობითი წყაროების პუბლიკაციები, თბილისი, 1949.

32. მენაბდე, 1962: ლ. მენაბდე, ძველი ქართული ლიტერატურის კერები, I ნაკვ. თბილისი, 1962.

33. მუზეუმის მოამბე, 1947: საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, თბილისი, 1947.

34. სხირტლაძე, 2000: ზ. სხირტლაძე, ისტორიულ პირთა პორტრეტები გარეჯის მრავალმთის ქოლაგირის მონასტერში, თბილისი, 2000.

35. ჟორდანია, 1903: ქართლ-კახეთის მონასტრების და ეკლესიების ისტორიული საბუთები, შეკრებილი თ. ჟორდანიას მიერ, ფოთი 1903.

36. ჟორდანია, 1893: თ. ჟორდანია, ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, ტ. 1, ტფილისი, 1893.

37. ჟორდანია, 1897: თ. ჟორდანია, ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, ტ. 2, ტფილისი, 1897.

38. ჟორდანია, 1967: თ. ჟორდანია, ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, ტ. 3, თბილისი, 1967.

39. ჟორდანია, 1950: Описание рукописей Тифлисского церковного музея, составленное Ф. Жордания, II, ТБ. 1950.

40. რუხაძე, 1960: გრ. რუხაძე, ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან, XVI-XVIII სს. თბილისი, 1960.

41. სხირტლაძე, 2008: ზ. სხირტლაძე, გარეჯის ისტორიული დოკუმენტები XIII-XVIII სს. ნაკვ. I, თბილისი, 2008.

42. სხირტლაძე, 2011: ზ. სხირტლაძე, გარეჯის ისტორიული დოკუმენტები XIII-XVIII სს. ნაკვ. II, თბილისი, 2011.

43. სამონასტრო ცხოვრება, 2001: სამონასტრო ცხოვრება უდაბნოში, თბილისი, 2001.

44. ქავთარია, 1965: მ. ქავთარია, დავით გარეჯის ლიტერატურული სკოლა, თბილისი, 1965.

45. ძველი... 1977: ძველი ქართული ლიტერატურა (XI-XVIII სს.), თბილისი, 1977.

ბამოღვიპეზული ერიწიეპი

მოკლე შინარსი

თანამედროვე ლიტერატურაში ბერძნული მითოლოგიის პერსონაჟების შემოყვანა უცხო არ არის. მაგრამ ზოგჯერ ეს პერსონაჟები განსხვავებული სახით, არაპირდაპირი ხსენების გზით ხვდებიან ლიტერატურაში და მათი ამოცნობა საკმაოდ რთულდება. ერთ-ერთი ასეთი რთულად ამოსაცნობი ბერძნული მითოლოგიის პერსონაჟია სამი ერიწია, რომლებიც ოჯახური სიმშვიდის დარღვევაში (იქნებოდა ეს ინცესტი თუ მკვლელობა) ბრალდებულ დამნაშავეებს სჯიდნენ. მაქს ფრიშის რომანში “ჰომო ფაბერი” და გაბრიელ გარსია მარკესის მოთხრობაში “გამოცხადებული სიკვდილის ქრონიკა” ერიწიები თავისი ნამდვილი სახით არ რეცეფიცირდებიან. ფრიშთან “მძინარე ერიწია” ქანდაკებაა, რომელიც მუხუშუმშია გამოფენილი. რომანის პერსონაჟები, ვალტერ ფეიბერი და ზაბუტი, აღმოაჩენენ, რომ დაძინებული ერიწია არა მარტო იღვიძებს, არამედ განრისხებულ სახესაც იღებს, როცა მას “ვენერას დაბადებასთან” დამდგარი უყურებ. ხელოვნების ეს ორი ნიმუში – “მძინარე ერიწია” და “ვენერას დაბადება” - უნდა ასახავდეს რომანის მთავარ არსს: ვენერას დაბადებას აკრძალული სიყვარულის დაბადება უკავშირდება. ვენერა სიყვარულის ქალღმერთია და მისთვის არანაირი სიყვარული არაა აკრძალული და ის ყველანაირ შეყვარებულებს მფარველობს. სამაგიეროდ, ვენერას მხარეს გადასულ პერსონაჟებს ავიწყდებათ, რომ იქვე ერიწიასაც სძინავს და მისი გაღვივება და მისი მრისხანების გამოწვევა ადვილია, როცა დანაშაულს სჩადისხარ. გველისთმიან ერიწიას სასჯელი უნდა იყოს ის, რომ რომანის ერთ-ერთი დამნაშავე პერსონაჟი, ზაბუტი, გველის კბენის შემდეგ იღუპება. გაბრიელ გარსია მარკესთან კი ერიწია მკითხველს მაშინ ახსენდება, როდესაც ხვდება, რომ მკვლელი ძმები ვიკარიოები ისევე ვერ იშორებენ სისხლს, სუნს და უძილობას, როგორც ვერ იშორებენ მკვლელები სამ ერიწიას ბერძნულ მითოლოგიასა და ლიტერატურაში. ძაღლისთავიანი ერიწიები ყვეით დასდევენ დამნაშავეებს, ვერ აშორებენ აყვებულ ძაღლებს ვერც მოკლეული სანტიაგო ნასარის ცხედარს მოთხრობაში. ეს პასაჟი ცრუერიწიებს ავლენს, ძაღლები არ უნდა წარმოადგენდნენ ნამდვილ ერიწიებს, ნამდვილი ერიწიები სხვა დამნაშავეს – ტყუპ ძმებს ვიკარიოებს - მისდევენ, შესაბამისად, არც მოკლეული სანტიაგო ნასარი უნდა იყოს დამნაშავე. მკითხველს რომ მინიშნებების

გამოცნობა გაუადვილოს, მარკესი მოთხრობას იწყებს ერთი შედარებით. მოკლული შედარებულია ღორს, რამაც მკითხველს უნდა გაახსენოს “ოდისეას” შესაბამისი მონაკვეთი - როცა ოდისევსს აგამემნონი უყვება თავისი სიკვდილის ამბავს. აგამემნონი კი ის პერსონაჟია, რომლის სიკვდილის გამოც შური იძია ორესტემ და რომელსაც მოსვენებას არ აძლევენ და დასდევენ ერინიები. ერინიების მოშორება ორესტესგან მხოლოდ მას შემდეგ გახდა შესაძლებელი, რაც ათენა დაარწმუნებს მათ, რომ შურისძიების ნაცვლად, სამართალი უნდა დაიცვან. ფრიშმაც და მარკესმაც ახლებური საინტერესო შტრიხები შემატეს ბერძნული მითოლოგიის პოპულარულ პერსონაჟს – სამ ერინიას – და თავიანთ ნაწარმოებებში ერინიების შემოყვანით მკითხველს მოთხრობილი ამბების ახლებური ინტერპრეტაციის საშუალება მისცეს.

საკვანძო სიტყვები: აგამემნონი, ერინიები, მარკესი, ოდისევსი, ორესტე, ფრიში.

Nestan Ratiani

AWAKEN ERYNIES

Abstract

Introduction of the characters of Greek mythology in contemporary literature is not unfamiliar. Yet, sometimes these characters are encountered in different images, through indirect references in literature and their recognition is getting more and more complicated. Three Erinyes, who would punish those who were accused in violation of the domestic tranquility (whether it was an incest or a murder), are such characters of the Greek mythology that are difficult to recognize. Erinyes do not appear in their real form in the novel by Max Frisch “Homo Faber” and Gabriel Garcia Marquez “Chronicle of a Death Foretold”. In the work by Frisch, “sleeping Erinyes” is a statue, which is exhibited in the museum. The characters of the novel – Walter Faber and Sabeth - find out that the sleeping Erinyes not only wakes up but becomes infuriated, when you look at her standing by the “Birth of Venus”. These two examples of art – “sleeping Erinyes” and the “Birth of Venus” – should reflect the main essence of the novel: the birth of Venus is connected with the birth of love. Venus is the Goddess of love and any love is permitted for her and she protects lovers of any kind. Nevertheless, the characters who support Venus forget about Erinyes who is sleeping next to Venus and that it is easy to wake her up and infuriate, when you commit a crime. Snake-haired Erinyes’s punishment is that one of the characters of the novel, Sabeth, dies because of a snake’s bite. In the work

of Gabriel Garcia Marquez, the reader remembers Erinyes when he understands that the brothers-murderers, Vicarios cannot get rid of blood, smell, and insomnia, similar to three Erinyes in Greek mythology and literature. The dog-headed Erinyes follow the wrong-doers barking; even killed Santiago Nasar cannot get rid of the barking dogs in the story. This passage reveals pseudo-Erinyes; the dogs should not be employed to present true Erinyes. The real Erinyes follow other wrong-doers – twins Vicarios. Accordingly, murdered Santiago Nasar should not be considered a wrong-doer. In order to make hints easy for the reader, Marques begins his story with one comparison. The murdered is compared to a pig, which should remind the reader of the “Odyssey”, in particular, one extract when Agamemnon tells Odysseus the story of his death. Agamemnon is a character, whose death led Orestes to take revenge and who cannot find peace and is followed by Erinyes. Freeing Orestes from Erinyes became possible only after Athena convinced them that they should protect the justice instead of revenge. Frisch and Marques introduced new interesting features to the popular characters of the Greek mythology – three Erinyes – and by introducing Erinyes in their stories, they provide the reader with the possibility of new interpretation.

Key Words: Agamemnon, Erinyes, Max Frisch, Gabriel Garcia Marquez, Odysseus, Orestes.

მიზანი. ჩემი სტატიის განხილვის საგანია მაქს ფრიშისა და მარკესის მხატვრულ თხზულებათა მიმართება ანტიკურ ლიტერატურასთან, რათა გამოვლინდეს მათი მხატვრულ-გამომსახველობითი და ესთეტიკური რაობა-რაგვარობა.

კვლევის მეთოდი. ნაშრომში გამოყენებულია კვლევის მულტი-დისციპლინური მეთოდები, კერძოდ: ისტორიულ-შედარებითი, ანალიტიკური, ნარატოლოგიური, რეცეფციული, რემინისცენციური, ჰერმენევტიკული კვლევის მეთოდები, რათა დადგინდეს მაქს ფრიშისა და მარკესის მხატვრულ თხზულებათა მიმართება ანტიკურ ლიტერატურასთან, რათა გამოვლინდეს მათი მხატვრულ-გამომსახველობითი, ესთეტიკური რაობა-რაგვარობა.

შესავალი. ერინიები ძველ ბერძნულ რელიგიაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ. ეს ხოთონური ღვთაებები მას შემდეგ გაჩნდნენ, რაც კრონოსმა ურანოსზე გამარჯვება მისი კასტრირებით მოიპოვა. ამიტომაც ერინიების თავდაპირველი ფუნქციაა უღმობელი შურისძიება ისეთ საზარელ დანაშაულებზე, რომელიც ოჯახის შიგნით ხდება. ასეთი დანაშაულები დაუსჯელი არ უნდა დარჩეს: თუმცა თავად უზენაესი ღმერთების მიერ ჩადენილი ყველა ასეთი

დანაშაული დაუსჯელი დარჩა,¹ ადამიანებს არა აქვთ უფლება, მსგავსი სისასტიკის დანაშაული ჩაიდინონ. მათ, ღმერთებისგან განსხვავებით, ოჯახის წევრებზე განხორციელებული ძალადობა არ შერჩებათ. კასტრირებული ურანოსის სისხლის წვეთებიდან იშენენ ერინიები, რომელთა რიცხვიც, როგორც წესი, სამია. ალექტო, მეგაირა და ტისიფონე – ძაღლისთავიანი და გველისთმიანი საზარელი შესახედაობის ქალღმერთები – მოსვენებას არ აძლევენ მკვლელებს და იქამდე დასდევენ ყვეით, სანამ მათზე საბოლოოდ არ იძიებენ შურს. მნიშვნელოვანია ერინიების როლი ძველ ბერძნულ ლიტერატურაშიც. მიუხედავად იმისა, რომ ერინიებს ახსენებენ ჰომეროსიც, სოფოკლეს და სხვა ავტორებიც, ყველაზე უფრო შთამბუჭდავად ამ ქალღმერთებს ესქილე აცოცხლებს. მისი ტრილოგიის “ორესტეს” მესამე ნაწილი “ევმენიდები” სწორედ ერინიებზეა აგებული – ერინიების დევნისგან დადლილი ორესტე, აპოლონის რჩევით, ათენში მიდის, სადაც ქალღმერთ ათენას სთხოვს დახმარებას. სასამართლო, რომელსაც თავად ქალღმერთი მეთაურობს, გადაწყვეტს, რომ ორესტეს უნდა ეპატიოს დანაშაული, კონკრეტულად კი დედის მკვლელობა. თუმცა ხმების რაოდენობა პირველ ეტაპზე თანაბრად გადანაწილდა და მხოლოდ ათენას ხმამ განაპირობა ორესტეს გამართლება, ტრაგედიაში კარგად ჩანს, რომ ერინიების გადარწმუნება, ხელი აიღონ ორესტეს ტანჯვაზე, საკმაოდ რთულია. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ათენა ერინიებს დაჰპირდება, რომ ათენის მოქალაქეებს ამიერიდან დიდ პატივში ეყოლებათ ღვთაებები, მოხერხდება სამი განრისხებული ქალღმერთის დაყოლიება. მოლაპარაკების შედეგად, ერინიები ხელს აიღებენ პრინციპზე “სისხლი სისხლისა წილ” და მრისხანე უმოწყალო ღვთაებებიდან გადაიქცევიან შედარებით კეთილ, სიმართლისა და სამართლიანობის დამცველ ევმენიდებად, რომლებიც სინდისის ქნჯნას განასახიერებენ. აღსანიშნავია, რომ ერინიებს ვერ ელევთან უფრო გვიანდელი ავტორებიც, ამიტომაც გასაკვირი არაა, რომ გაცოცხლებულ ერინიებს სხვადასხვა სახით არაბერძნულ ლიტერატურაშიც ვხვდებით, იქნება ეს მათი პირდაპირი ხსენება თუ ოდენ მინიშნება არქაულ ქალღმერთებზე. სტატიაში შევჩერდები ორ ნაწარმოებზე, მაქს ფრიშის “ჰომო ფაბერზე” და გაბრიელ

¹ დაუსჯელი რჩება კრონოსი იქამდე, სანამ მასზე ზევსი არ იძიებს შურს. არსად არა ჩანს, რომ ზევსის შურისძიებას ერინიები წარმართავენ ან კრონოსს, სანამ ის ბატონობს, ერინიები არ აძლევენ მოსვენებას. არც ზევსი ისჯება იმის გამო, რაც მან მამამისს ან მამამისის მომხრე ღვთაებებს დამართა.

გარსია მარკესის “გამოცხადებული სიკვდილის ქრონიკაზე”. ორივე ნაწარმოები ოჯახში დატრიალებულ ტრაგედიას ასახავს, ამიტომაც არაფერია იმაში უცნაური, თუკი ორივე ავტორი ბერძნულ მითოლოგიურ პერსონაჟს გაიხსენებდა. საინტერესო ისაა, თუ როგორ, რა განსხვავებული ფორმით მოახდინეს ამ მწერლებმა ერინიების შემოყვანა თანამედროვე ლიტერატურაში.

მსჯელობა. 1. მაქს ფრიშის რომანი “ჰომო ფაბერი”, ერთი შეხედვით, ოიდიპოსის ტრაგედიის ქარგას იმეორებს.² მაგრამ აქ არ ვგულისხმობ მხოლოდ ინცესტს, რომელიც სოფოკლეს “ოიდიპოს მეფესა” და მაქს ფრიშის “ჰომო ფაბერს” აერთიანებს,³ არც თვალხილულიობა-სიბრმავის წამყვან ფაქტორს⁴ და არც ბედისწერის მოტივს, რომელიც წამყვანია ორივე ნაწარმოებისთვის.⁵ აქ ვგულისხმობ ჰიბრისის თემას, რომელიც თითქმის

² ვალტერ ფეიბერი, მას შემდეგ, რაც მისთვის ყველაფერი ნათელი გახდება, ოიდიპოსის ფრაზას იმეორებს: “ნეტავი სულ არ გაეჩინილიყავი ქვეყანაზე” (გვ. 134) და ამით მოვლენათა გრძელი ჯაჭვის ერთი რგოლის შეცვლას კი არა (როგორც ეს პეპლის ეფექტის შემთხვევაში იქნებოდა), არამედ საერთოდ დასაწყისს გამორიცხავს.

³ ოიდიპოსს ცოლად მოჰყავს იოკასტე, რომელიც დედამისია, ხოლო ვალტერ ფეიბერს რომანი აქვს ზაბეტთან, რომელიც მისი ქალიშვილია.

⁴ ოიდიპოსი თვალხილული ბრმაა, ხოლო უსინათლო წინასწარმეტყველი ტირესიასი მხედველი. მას შემდეგ, რაც ოიდიპოსი აღმოაჩენს, რომ ხილული ვერაფრით დაეხმარა, ის თვალებს დაითხრის. ვალტერ ფეიბერი ცდილობს, დაარწმუნოს მკითხველი, რომ ის ბრმა არაა: “შე ინჟინერი გახლავართ და მიჩვეული ვარ, ისე აღვიქვა საგნები, როგორც სინამდვილეში არის. ყველაფერს მშვენივრად ვხედავ, რასაც ისინი ხედავენ, ბრმა კი არა ვარ!” (გვ. 22) “თურმე ბრმა ყოფილვარ!” – მაშინაც ეს სიტყვები აღმოხდება, როცა შეიტყობს, რომ ჰანა დედამისთან მეგობრობდა (გვ. 182). მაგრამ ყველაზე უფრო დამაფიქრებელი ისაა, რომ მარტო დარჩენილი ვალტერი ოიდიპოსით გადაწყვეტს თავის დასჯას: “ვზივარ ვაგონ-რესტორანში და ვფიქრობ: რატომ არ ავიღებ ამ ორ ჩანაგალს და ზედ თვალებს არ დაეთხრი...” (გვ. 190), თუმცა ამის გაკეთებას აზრი არა აქვს, რადგან ის დიუსელდროფის ქუჩებში ისედაც ბრმასავით დააბიჯებს.

⁵ ოიდიპოსი კორინთოდან გაქცევით ცდილობს, გაექცეს ბედისწერას, ტოვებს მშობლებს, რადგან, წინასწარმეტყველების მიხედვით, მან მამა უნდა მოკლას და დედა შეირთოს ცოლად. მანამდე ოიდიპოსის მამაც შეიღას მოიშორებს თავიდან, რადგან უნდა, რომ ბედისწერას გაექცეს. გადაგდებულ ჩვილ ოიდიპოსს იპოვის მწყემსი, რომელიც კორინთოს მცვეს მიაშვილებს პატარას. ყმაწვილი ოიდიპოსი, როდესაც გამოექცევა ბედისწერას, ბრუნდება ნამდვილ სამშობლოში და ცოლად მოჰყავს თბებს დაქვრივებული დედოფალი, რომელიც სინამდვილეში დედამისია. ამ ქორწინებიდან მათ ოთხი შვილი ეყოლებათ. ოიდიპოსის შვილები

ყველა რაციონალური ადამიანის ხვედრია.⁶ ვალტერ ფეიბერი, რომელიც ცოცხალი მოწმეა იმ სისასტიკის, მეორე მსოფლიო ომმა რომ მოუტანა მსოფლიოს, ომის შემდგომ ცინიკოს, ცივისსხლიან, რაციონალურ ადამიანად იქცევა. რაციონალური ამ კონტექსტში უარყოფითი სიტყვაა, რადგან ვალტერ ფეიბერი არად დაგიდევთ ხელოვნებას. მისთვის ხელოვნების დარგები დროის ფუჭი დახარჯვაა, რადგან კაცობრიობისთვის სარგებლობა მხოლოდ ტექნოლოგიებს და ტექნიკურ რევოლუციებს მოაქვს. ის იმდენად კარგად ერკვევა ხომალდის ტურბინებში, ძრავებსა და სხვა მექანიზმებში, რომ ახალგაზრდა ქალიშვილთან პაემანზე სიამოვნებით საუბრობს მხოლოდ ამ თემებზე,⁷

იმავედროულად ოდიპოსის დები და ძმებიც არიან. ვალტერ ფეიბერი, მას შემდეგ, რაც ჰანას ორსულობის შესახებ შეიტყობს, თავს იმით იმართლებს, რომ ჰანას არ უნდოდა შვილის დატოვება და მეგობარს ანდობს საყვარელი ქალის აბორტს. ჰანას, რომელიც ებრაელია, საფრთხე ემუქრება ფაშოზიმის დროს, მაგრამ, მისი გადარჩენის ნაცვლად, ვალტერი ტოვებს ორსულ ქალს. ცხადია, ვალტერი თავს აქაც იმართლებს იმით, რომ თავად ჰანას არ სურს დაქორწინება. წლების შემდეგ ვალტერ ფაბერი გემით მოგზაურობისას შეხვდება ახალგაზრდა ქალიშვილს, რომელთანაც რომანს გააბამს, მოგვიანებით შეიტყობს, რომ ეს ქალიშვილი მისი და ჰანას შვილია. ვალტერ ფეიბერი გემზე იმ შემთხვევის შედეგად მოხვდება, რომელმაც გადააფიქრებინა თვითმფრინავით მგზავრობა. ვალტერ ფაბერი არცერთხელ ეკითხება საყვარელ ქალიშვილს, ვინ არის მისი მამა ან დედა. არ ეკითხება არც ოდიპოსი თავის ცოლს, რატომ არ ჰყავდა მას შვილი წინა ქორწინებიდან. ეს არასაკმარისი კომუნიკაცია გმირებს შორის გადაიზრდება და ხდება ნამდვილი ტრაგედიის მიზეზი, თუმცა არასაკმარისი კომუნიკაცია არის საბაბი. მიზეზი ტრაგედიისა კი ბედისწერაა, რომელსაც ვერც გემზე, ვერ თებეში, ვერც ცოლის მოყვანით და ვერც აბორტით ვერ გაქმცევო.

⁶ ოდიპოსიც და ვალტერ ფეიბერიც ჭკვიანი ადამიანები არიან. ოდიპოსი, თავისი ჭკუის წყალობით, აჯობებს სფინქსს, როდესაც იმ გამოცანას გამოიცნობს, რომლის გამოცნობაც მანამდე ვერაფერს შეძლო. ვალტერ ფაბერმა კი ყველაფერი იცის, რაც ტექნიკას უკავშირდება და ამით უპირატესობას ავლენს სხვა ადამიანების მიმართ. ორივე პერსონაჟის ტრაგედიაც სწორედ ესაა, მათ იმდენად სჯერათ თავიანთი უპირატესობის, რომელიც მათი რაციონალური ბუნებიდან გამომდინარეობს, რომ ავიწყდებათ მთავარი, ღმერთი და ამით ღმერთთან მებრძოლი და გაბზუდაყვებული პერსონაჟების რიგში გადადიან, რომლებიც საკუთარმა მზვარობობამ, ამპარტავენებამ, ანუ ჰიბრისმა დაღუპა.

⁷ ის ქალიშვილის თანდასწრებით სხვა მგზავრებთანაც ამ თემებზე საუბრობს: “ვლასპარაკობდით ტურბინებზე. რა თქმა უნდა, ლიტერატურულ

მისი დევიზია “ტექნიკა მისტიკის ნაცვლად!” (გვ. 75). მას ღრმად აწამს, რომ სტატისტიკის დახმარებით კაცობრიობა დაამარცხებს შიმშილს და გაჭირვებას, რადგან, თუკი ეკონომიკურად ჩამორჩენილ ქვეყნებსა და ღარიბ საზოგადოებებში, სტატისტიკურ მონაცემებზე დაყრდნობით, გააანალიზებენ, რომ მათ ჩამორჩენილ ცხოვრებაში დამნაშავეა ის, რომ არ გეგმავენ ორსულობებს, აბორტებს, შემცირდება შობადობა და ავტომატურად გადაწყდება ის თანმდევი პრობლემებიც, რაც თან ახლავს მრავალსულიან ოჯახებში ცხოვრებას.⁸ ვალტერ ფეიბერი იმდენად დარწმუნებულია, რომ ადამიანების ცხოვრებას თავად ადამიანი განაგებს და რომ ადამიანის ცხოვრების შემოქმედი თავად ადამიანია, რომ მას აღარ ახსოვს და ავიწყდება ღმერთი.⁹ ამიტომაც მოუძებნა მწერალმა თავის პერსონაჟს შესაფერისი გვარი. ვალტერ ფეიბერის გვარი ლათინური ზმნიდან მომდინარეობს, რომელიც “კეთებას” აღნიშნავს. ვალტერ ფეიბერი ჰომო ფაბერი, “ჰომო ფაბერი” კი ლათინურიდან რომ ვთარგმნოთ, მწარმოებელი ადამიანია. მწარმოებელი შემოქმედის ერთგვარი სინონიმიცაა, ამდენად ადვილი ასახსნელია, რომ მწერალმა თავის მკითხველს შესთავაზა, ვალტერ ფაბერში ის ადამიანი დაენახა, რომელიც შემოქმედს, ანუ ღმერთს ანაცვლავს. რა თქმა უნდა, ეს ჩანაცვლება მხოლოდ ამპარტავანი ადამიანის (sc. პერსონაჟი და არა მკითხველი) წარმოსახვაა, თორემ როგორ შეიძლება, რომ ადამიანს თავში აზრად მოუვიდეს, თითქოს მას შეუძლია, ღმერთს კონკურენცია გაუწიოს და ღმერთის ჩანაცვლება შეძლოს.

როდესაც მკითხველი ვალტერ ფეიბერის ტრაგედიის შესახებ შეიტყობს, მას ერთი შეკითხვა უნდა გაუჩნდეს, ისევე,

გერმანულ ენაზე. ეს გრაფიკოსი მხატვარი, ხელოვანის პირობაზე, საქმიანი კაცი ჩანდა. როგორც კი შეატყო, რომ ჩემთან მხატვრობაზე, თეატრსა და ამისთანებზე ლაპარაკით ფონს ვერ გავიდოდა, მაშინვე სხვა თემაზე გადაინაცვლა” (გვ. 79).

⁸ “ჩვენი საქმე ჩვენვე უნდა მოვაგვაროთ. დედამიწის მოსახლეობას სიჭარბე ეშუქრება” (გვ. 104).

⁹ “არც წინასწარმეტყველების მჯერა და არც ბედისწერისა. რას მიქვია ბედისწერა? ტამაულიპასში იძულებითი დაშვება რომ არა, შეიძლება ზაბეტი დღესაც ცოცხალი ყოფილიყო. არ გედავებით: შემთხვევითობაზე მეტია, რომ ყველაფერი ასე წაეწყო ერთმანეთს. ეს იყო შემთხვევითობათა მთელი ჯაჭვი, მაგრამ რა მოსატანია აქ ბედისწერა? დაუჯერებელი რამ ფაქტად რომ მივიჩნიო, ამისათვის მისტიკა არ მჭირდება. ჩემთვის მათემატიკაც კმარა” (გვ. 20).

როგორც ერთი კითხვა უნდა გაუჩნდეს სოფოკლეს ტრაგედიის მკითხველს/მსმენელს: როდიდან იცის ვალტერმა/ოიდიპოსმა, რომ ზაბეტი მისი ქალიშვილია? ამ კითხვაზე პასუხის მოსაძებნად მკითხველი რომანს უნდა მიუბრუნდეს და ის ეპიზოდები გაიხსენოს, როცა პერსონაჟს ეჭვის პატარა მისხალი მაინც უნდა გასჩენოდა. რა თქმა უნდა, მკითხველი იმასაც უნდა იახრებდეს, რომ ის, პერსონაჟთან შედარებით, უპირატეს მდგომარეობაშია, მან დასასრული იცის და ამგვარი პერსპექტივით ბევრად უფრო ადვილია, ეჭვი გაგიჩნდეს. მკითხველს, შესაძლოა, hindsight bias ჰქონდეს. ამ ტერმინით ხომ ფსიქოლოგები ისეთ ტენდენციას აღნიშნავენ, როდესაც ადამიანებს ჰგონიათ, რომ მოვლენების წინასწარმეტყველება შეეძლოთ, თუმცა სინამდვილეში მათი წინასწარმეტყველება შეუძლებელია. ამგვარი მიკერძოების მსხვერპლია ისეთი ადამიანი, რომელმაც წინასწარ იცის შედეგი, დასასრული, მაგ. როცა რომელიღაც ომის ან ბრძოლის შედეგი მკითხველისთვის წინასწარაა ცნობილი, ის ამტყუნებს მონაწილე მხარეებს, როგორ ვერ ამოიცნეს კონკრეტული ნიშნები დასასრულის გამოსაცნობად და შესაბამისი მოქმედებების, საპასუხო სტრატეგიის დასაგეგმად. თუმცა რომანში, მიუხედავად გავრცელებული ტენდენციისა, მკითხველს ობიექტურადაც შეუძლია შენიშნოს ის ნიშნები, როცა ვალტერს ეჭვი უნდა გასჩენოდა. რატომ? იმიტომ, რომ ვალტერი რაციონალური ადამიანია და სხვა შემთხვევებში მის მახვილ თვალს არაფერი გამოეპარება. რომანს მიბრუნებული მკითხველი რამდენიმე ასეთ სავარაუდო ეპიზოდს ჩამოთვლის: მაშინ, როდესაც ვალტერს ზაბეტი შეუყვარდება და ახალგაზრდა ქალიშვილთან ევროპაში მოგზაურობას გადაწყვეტს, ზაბეტი ახსენებს დედამისს, ხელოვნებათმცოდნეს. თითქოს არაფერია იმაში უცნაური, რომ ვალტერის ყოფილი საყვარელიც ხელოვნებათმცოდნე იყო, მაგრამ უცნაური ისაა, რომ ვალტერი არ ინტერესდება ზაბეტის მშობლებით. მათ ხომ საკმარისი დრო აქვთ იმისთვის, ერთმანეთის წარსული გამოიკითხონ. რა თქმა უნდა, მხოლოდ მკითხველი და ისიც მეორე წაკითხვით ხვდება, რომ ვალტერს ზაბეტი იმიტომ ეცნობა, რომ ის მარტო ჰანას კი არა, თავის თავსაც აგონებს; ისიც, რომ ავარიის შემდეგ თვითმფრინავში დამეგობრებული მგზავრი, რომელიც მანამდე მას აღიზიანებდა, იმ მეგობრის ძმაც, რომელსაც ჰანას ბედი ანდო. რატომ აღიზიანებს მას მგზავრი? ეს კითხვა არცერთ მკითხველს არ გაუჩნდება პირველ წაკითხვაზე, მხოლოდ მეორე წაკითხვის შემდეგ, როცა უკვე

ვიცი, რომ თურმე მისი ძმა ჰანას ქმარი გამხდარა და რომ ვალტერი იმითიც არ ინტერესდება, თუ ვინ იყო მეგობრის ცოლი. მკითხველს აკვირებს რაციონალური და “ყოველს-მცოდნე” ვალტერის ინდიფერენტულობა, არაფერი იკითხოს და არ გააკვიროს, რა ბედი ეწიათ მის მეგობრებს, ვინ არიან მისი საყვარლის მშობლები და ა.შ. ალბათ ეს ინდიფერენტულობა არის იმის მიზეზიც, რომ ვალტერის დედამ ყველაფერი იცის ჰანაზე, ვალტერი კი არასოდეს ესაუბრება დედას გულწრფელად და მისი საუბარი ზედაპირული მოკითხვით შემოიფარგლება. მაგრამ არის ერთი ეპიზოდი, რომელიც ვერ ამართლებს პერსონაჟს, რომ მან არაფერი იცოდა, უფრო სწორად, შესაძლოა, არაფერი იცოდა, მაგრამ ეჭვი უნდა გასჩენოდა. ესაა მუზეუმში გამამხდარი ამბავი. როდესაც ზაბეტის დაჟინებით ვალტერი მუზეუმებში დაყვება ქალიშვილს, მწერალი საგანგებოდ შეჩერდება ერთ-ერთ ექსპონატზე: “მძინარე ერინიას თავი”. ეს ჩემი აღმოჩენა გახლდათ... ნაწარმოებს რა ერქვა, არც ის ვიცოდი, მაგრამ ეს ამბავი ხელს სულ არ მიშლიდა, პირიქით, სახელი ცოდნა უფრო მიშლის ხოლმე ხელს, ანტიკურ სახელებში მაინც ვერ ვერკვევი და სახელს რომ ვეძებ, გამოცდაზე მგონია თავი. აი, ეს კი ნამდვილად დიდებულია, ჩინებული ნამუშევარი, ღრმად შთაბეჭდავი. ეს იყო ქვისგან გამოკვეთილი ქალის თავი. ქანდაკება ისე იდო, თითქოს შენ გვერდით წამოწოლილი მძინარე ქალის სახეს დასცქეროდი. ვინ იცის, რა ესიზმრება? იქნებ ხელოვნების ნაწარმოებს ამ კუთხით არ უნდა მიუდგე, მაგრამ მე ეს უფრო მაინტერესებდა... უცებ ზაბეტმა შემომძახა, არ გაინძრეო. რა მოხდა-მეთქი, - ვკითხე. - იდექი! მანდ რომ დგახარ, აქედან ერინია გაცილებით მშვენიერი ჩანს, პირდაპირ დაუჯერებელია, ისე იცვლება! ზაბეტს უნდოდა, მეც დავრწმუნდე მისი სიტყვების სიმართლეში და მაიძულებს, ადგილები გავცვალოთ. მართლაც არის სხვაობა, მაგრამ გასაოცარი არაფერია: განათების ამბავია. როცა ზაბეტი “ვენერას დაბადებასთან” დგას, ერინიას ჩრდილი ეცემა და მძინარე ერინიას სახე, ცალმხრივი განათების გამო, თითქმის ცოცხლდება, გგონია, ეს-ესაა თვალს გაახელსო, სახეზე თითქოს განრისხებაც კი ეხატება” (გვ. 110). ძალიან ადვილი გასაგებია, რომ ვენერას დაბადება სიყვარულის დაბადებაა, ხოლო ჩაძინებული ერინიას თავი იმ დანაშაულზე მიუთითებს, რომელიც ზაბეტსა და ვალტერს შორის ხდება. მათ ჯერ არ იციან ამის შესახებ, რომ ერინია მალე გაიღვიძებს და დაუსჯელს არ დატოვებს

ჩადენილი ცოდვის გამო. არადა, ვალტერი რომ მხოლოდ რაციონალური ადამიანი არ იყოს და ის ოდნავ მაინც ერკვეოდეს ბერძნულ მითოლოგიაში, მომენტალურად უნდა მიხედვს გამაფრთხილებელ ნიშანს. ვალტერი ამბობს, რომ მას არ აინტერესებს ხელოვნების ნიმუშების შექმნის თარიღი, მაგრამ ის არაფერს ამბობს, იცის თუ არა მან მითოლოგია. უნდა ვივარაუდოთ, რომ, როგორც ნებისმიერმა მასაკით განათლებულმა ადამიანმა, მანაც იცის, თუ ვინ არის ერინია და უნდა გაფრთხილდეს. შემთხვევითი არ არის, რომ ზაბეტი გველის ნაკბენით იღუპება, უფრო სწორად, მას გველი უკნებს, მაგრამ სიკვდილის მიზეზი ცუდად დაცემაა – კიდევ ერთი რამ, ერთი დეტალი, რაც ვალტერს თავის გამართლებების საშუალებას აძლევს: რა შუაშია გველისთმიანი ერინია! ზაბეტი გველის ნაკბენმა კი არ მოკლა, წაქცეულმა ზაბეტმა თავი დაარტყა და ეს გახდა მისი სიკვდილის ნამდვილი მიზეზი.

როგორც ვნახეთ, მაქს ფრიშის რომანში ერინიას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს, მას უნდა აჩვენოს მკითხველს, რომ ამპარტავნება და ინცესტი დაუსჯელად არ ჩაივლის. საუკუნეების განმავლობაში ტკბილი ძილით ჩაძინებული ერინიები მაინც სიმართლის და სამართლიანობის სადარაჯოზე დგანან და მათი გამოფხიზლება და ხელახალი გაბრაზება არც ისე რთულია და მოულოდნელი არ უნდა იყოს არავისთვის.

2. გაბრიელ გარსია მარკესის მოთხრობა “გამოცხადებული სიკვდილის ქრონიკა” ერთი ოჯახის ტრაგედიას ასახავს. ბაიარდო სან რომანი ანხელა ვიკარიოზე ქორწინდება, რომელიც ქორწინების ღამეს აღმოაჩენს, რომ მისი რჩეული ქალწული არ არის და უკან დააბრუნებს ცოლს. ძმები ვიკარიოები ათქმევინებენ ანხელას, თუ ვინაა მათი ოჯახის დაღუპვისა და სირცხვილის მიზეზი. სანტიაგო ნასარის მოკვლის შემდეგ ტყუპმა ძმებმა ვიკარიოებმა როგორ არ დაიბანეს ხელები, მაგრამ ვერაფრით ვეღარ მოიშორეს სუნი: “რამდენი არ ვიბანე საპნითა და ღრუბლით, მაინც ვერ მოვიშორე ეს სუნი”. თუმცა, სუნის გარდა, მათ უძილობაც აწუხებდათ: “ტყუპებს სამი ღამე არ სძინებიათ და არც ეწერათ გამოძინება, რადგან ჩათვლემდნენ თუ არა, მაშინვე ეჩვენებოდათ, კვლავ დანაშაულს სჩადიოდნენ”; “მივხვდი, რომ საკანში ყოფნისას ძმებს ყველაზე მეტად უძილობა აწუხებდათ”; “მხოლოდ ეს იყო – მოუშორებელი სუნი აწუხებდათ. წყალი ბლომად მოითხოვეს, საპნითა და ღრუბლით სისხლი ჩამოიბანეს ხელებიდან, სახიდან, მერე კვართებიც

გარეცხეს, მაგრამ ძილი მაინც არ მიეკარათ.” ამ პასაჟიდან გამომდინარე, რომ მკვლელ ძმებს ორი კი არა, სამი რამ აქვთ მოსაშორებელი: უძილობა, სუნი და სისხლი. სისხლს ისინი მალევე იშორებენ, თუმცა სუნისა და უძილობის მოშორება საკმაოდ უჭირთ, იქამდე, ვიდრე სასამართლო არ გაარკვევს მათ ბრალეულებობას თუ უდანაშაულობას, ვიდრე არ გაირკვევა, რომ მოკლული სანტიაგო ნასარის მკვლელობისთვის შურისძიებას არაფერ აპირებს. თითქოს რა კავშირი უნდა ჰქონდეს ამ სამ მოუშორებელ სიმპტომს ერთმანეთთან. მაგრამ, თუკი გულისყურით წავიკითხავთ ნაწარმოებს, აღმოვაჩენთ, რომ მოთხრობაში სხვა მინიშნებებიცაა, რომლებმაც უნდა გვაფიქრებინოს, რომ გაბრიელ გარსია მარკესი სწორედ ერთიანობას, ძველი ბერძნული მითოლოგიის ამ შურისმაძიებელ ღვთაებებს გამოხატავს ახლებურად, სამი მოუშორებელი/ძნელადმოსაშორებელი სიმპტომის სახით. გადავხედოთ ტექსტს: “ძაღვებმაც იგრძნეს სიკვდილის სუნი და აფორიაქდნენ. გაუჩერებლად ყმუოდნენ იმ წუთიდან, როცა მე (sc. მოთხრობელი – მოთხრობა პირველ პირშია დაწერილი და ასახავს სანტიაგო ნასარის მეგობრის მიერ აღდგენილი გამოცხადებული სიკვდილის ქრონიკას) სახლში შევედი. ამ დროს კი სასიკვდილოდ დაჭრილი სანტიაგო ნასარი ჯერ კიდევ იკრუნხებოდა სამზარეულოში, ხმამაღლა მოთქვამდა დივინა ფლორი და კარის ურდულით იგერიებდა ძაღვებს. – მომეშველე! - დამიყვინა გოგომ, - ლამის ნაწლავები დაუგლიჯონ! ძაღვები სადგომში ჩაკეცილნი. მოგვიანებით პლასიდა ლინერომ ბრძანა, ვიდრე მიცვალებულს არ დავასაფლავებდით, ძაღვები სადმე მოშორებით გაგვეყვანა. მაგრამ შუადღისას, კაცმა არ იცის, როგორ, გამოცვივდნენ და გადარეულბივით შეცვივდნენ სახლში. პლასიდა ლინერომ პირველად თავის სიცოცხლეში ვერ მოთოკა თავი. – ბინძური ძაღვები! – იყვინა მან. – ახლავე დახოცეთ! ბრძანება იმ წამსვე შეასრულეს და სახლში კვლავ სიჩუმე დამკვიდრდა.” როგორც ვხედავთ, ძაღვები, რომლებიც ერთიანობას წარმოადგენენ, რადგან ერთიანობაც, მითოლოგიის მიხედვით, ძაღვის თავები აქვთ, არასწორ დამნაშავეს ირჩევენ. მხოლოდ ეს უმცირესი დეტალი გვაძლევს იმის საფუძველს ვიფიქროთ, რომ სამ სიმპტომთან – სუნთან, სისხლთან და უძილობასთან ერთად – ძაღვების გამოჩენა ტექსტში მწერლის კონკრეტულ ჩანაფიქრს უკავშირდება, მკითხველს ერთიანობა უნდა გაახსენდეს და მიხედვს, რომ სან-

ტიავო ნასარი არასწორადაა მოკლული. მისი მოკვლით სამართალი არ აღსრულებულა, ძაღლებმა, ერინებმა ან, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ცრუერინებმა, არასწორი სამიზნე აირჩიეს. ნამდვილი ერინები, სამი ერინია, ტექსტში კი სისხლი, სუნი და უძილობა, ნამდვილ დამნაშავეებს დასდევენ. მათ სწორი სამიზნე, ტყუპი ძმები ვიკარიოები აირჩიეს და მათ აღარაფერი უშველით, არც იმ წმინდანების სახელი, რომელთა პატრონაჟის ქვეშაც დაბადებიდან იმყოფებიან, რადგან დაბადებისას მშობლებმა პაბლო და პედრო დაარქვეს ტყუპ ძმებს, ანუ პეტრეს და პავლეს გადასცეს მფარველობაში. ის, რომ ნაწარმოების ავტორი ნამდვილად ცდილობს, სხვადასხვა მინიშნებებით გაიყვანოს მკითხველი ბერძნულ მითოლოგიაზე, მოთხრობის პირველივე გვერდზე იკითხება: “იგი შვიდის ხუთ წუთზე გავიდა სახლიდან და ვიდრე სულ რაღაც ერთ საათში ღორივით დაკლავდნენ.” ღორის ხსენება ტყუილუბრალოდ არ ხდება ნაწარმოებში და ავტორი მსხვერპლს, სანტიავო ნასარს, ღორს არა იმ მიზეზით ადარებს, რომ მკითხველში სათანადო ემოცია გამოიწვიოს, არამედ იმიტომაც, რომ მკითხველს დაკლული ღორის ხსენებაზე ბერძნული ლიტერატურის ერთი სხვა ნაწარმოები გაახსენდეს. ამიტომაც, მკითხველს რომ ყურადღების მიღმა არ დარჩეს ღორის ხსენება, ავტორი კიდევ რამდენჯერმე ახსენებს ამ ცხოველს. ერთხელ, როცა ანხელას ქორწილის სუფრაზე ყვება, ამბობს, რომ ამ ნადიმისთვის თერთმეტი ღორი დაკლეს. აქ მკითხველმა უნდა მიაქციოს ყურადღება არა საკლავს, არამედ ვითარებას, ანუ ქორწილს და ამ დღისათვის გამართულ ნადიმს (სხვათა შორის, მარკესი ორჯერ აღნიშნავს ამ მომენტს ალბათ იმიტომ, რომ მკითხველს ყურადღების მიღმა არ დარჩეს ეს ფაქტი). ამ ორის სიტყვის – ღორის და ქორწილის - ერთად ხსენებისას აუცილებლად უნდა გაგვახსენდეს ჰომეროსის “ოდისეა”. საქმე ისაა, რომ ოდისევსი, როდესაც ტირესიას წინასწარმეტყველების შესატყობად მიდის კიმერიელთა მხარეში, მას გარდაცვლილი აგამემნონის აჩრდილი გამოეცხადება. აგამემნონი ოდისევსს უამბობს, როგორ დაბრუნდა გამარჯვებული ტროადან და, იმის ნაცვლად, რომ მისთვის ღირსეული დახვედრა მოეწყოთ და ნადიმი გაემართათ, ვერაგულად მოკლეს: “ეგისთესაგან მივეახლე სიკვდილს შავბნელსა, პირშავი ცოლის კარნახითა საკუთარ სახლში. სუფრას დამაკლეს, ვით ხარს დაკვლენ ბოსელში დაბმულს. ამრიგად, მომსპეს, სა-

მარცხვინოდ მიმცეს სიკვდილსა, ამხანაგებსაც ღორებივით გამო-
ოსტრეს ყელი, ისე, ვით კაცი უმდიდრესი, ან საქორწინოდ, ანდა
სალხინოდ, სანადიმოდ საკლავსა დაჰკლავს” (ოდისეა, 11: 409-
415). როგორც ვხედავთ, აგამემნონი სუფრას ხარვივით დააკლეს,
ხოლო მისი უდანაშაულო მეგობრები - ღორებივით. სწორედ ამ
პასაჟის გახსენებამ უნდა დააღაგოს მკითხველის წარმოდგე-
ნაში, ვინ მართალია და ვინ მტყუანი, ვინ იმსახურებს ერინიების
რისხვას და ვინ უნდა დაისაჯოს. რადგან ბაიარდო სან რომანი
არნახულად მდიდარი კაცია და მისი და ანხელა ვიკარიოს ქორ-
წილის სუფრისთვის იკვლება საკლავი, არ შეიძლება, რომ ეს
ორი ეპიზოდი ერთმანეთთან არ დავაკავშიროთ. თანაც, თუკი
იმასაც გავიხსენებთ, რომ სწორედ აგამემნონის მკვლელო-
ბისთვის შურისძიებას მოჰყვა ერინიების გაღვიძება. აგამემნონს
დარჩა ორესტე, შვილი, რომელმაც მამის მკვლელობის გამო
მოკლა დედის ქმარი ეგისტე და მასთან ერთად დედაც. თითქოს
ეს დაშორებული ამბები დროსა და სივრცეში არაფრით გვანან
ერთმანეთს, მაგრამ უდავოდ ჰომეროსის მიერ აღწერილი ამბის
გაგრძელებაა მარკესის ამბავიც. “გამოცხადებული სიკვდილის
ქრონიკაში” გამოყენებული აღუზიები ამის თქმის საშუალებას
ნამდვილად იძლევა.

შედეგები და დასკვნები. ამრიგად, თანამედროვეობის ორმა
უდიდესმა მწერალმა, მაქს ფრიშმა და გაბრიელ გარსია მარ-
კესმა, გამოაღვიძეს მიძინებული ერინიები და ახლებური და-
ტვირთვის მინიჭებით თავიანთ ნაწარმოებებში კიდევ ერთხელ
შეახსენეს მკითხველს, რომ სამართლიანობისთვის ერინიები
ისევ არსებობენ და მათი დავიწყება არ შეიძლება ლიტერატუ-
რისთვის. არც ერთ მწერალს პირდაპირ არ შემოჰყავს თავის
ნაწარმოებში ერინიები. მათ არ აინტერესებთ არც ერინიების
შესახედლობა, არც მათი ატრიბუტები, არც მათი ზუსტი რიცხვი.
მაგრამ სწორედ მათი შესახედობის, ატრიბუტიკისა და რიცხ-
ვის დახმარებით ახერხებენ თავიანთი ჩანაფიქრის განხორციე-
ლებას – მიხვედრონ მკითხველი, რომ საქმე ერინიებთან აქვთ
და რომ დანაშაულის შესახებ მათთვის ცნობილია და ამიტომ
არც ერთი დამნაშავე არ დარჩება დაუსჯელი. ერინიების
შესახედლობაში ვგულისხმობ გველებს და ძაღლებს. ფრიშის
დამნაშავე პერსონაჟი გველის ნაკბენის გამო კვდება, ანუ მას,
უნდა ვივარაუდოთ, რომ ერინიები სჯიან. მარკესის შემთხვევაში
დამნაშავეს ძაღლი არ შორდება, თუმცა მალევე ირკვევა, რომ
ის, ვინც დამნაშავე ჰგონიათ, სულაც არ არის დამნაშავე და

ერინების სახის მქონე პერსონაჟი სხვაგან უნდა ვეძიოთ. იქ, სადაც მკვლელობაში ბრალდებული ნამდვილი დანაშავეა, ერინები უკვე პირდაპირ აღარ ამჟღავნებენ თავს და ისინი სხვა სახეს იღებენ. სამი ერინიდან ერთი სუნს, მეორე სისხლს, ხოლო მესამე უძილობას შეესატყვისება. სამართლიანობის სადარაჯოზე და დამნაშავის სამხილებლად მდგარი ერინების მხატვრული სახე ახლებურად, რამდენიმე მოულოდნელი შტრიხის დამატებით რეცეფცირდა თანამედროვე ლიტერატურაში და ამ ახლებური შტრიხების წყალობით, საინტერესო ინტერპრეტაცია შესძინა მითოლოგიურ პერსონაჟებს, პერსონაჟებს, რომლებიც მანამდე მხოლოდ ძველი ბერძნული ლიტერატურის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდნენ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ჰანს ბენზიგერი, 1982 – H. Banziger, *Frisch as a Narrator, Perspectives on Max Frisch*, The University Press of Kentucky, 1982.

ესქილე, 1974 – ესქილე, *ორესტეა*, თარგმნა გიგლა სარიშვილმა, ხელოვნება, თბ., 1974.

მარკესი, 2015 – გაბრიელ გარსია მარკესი, *გამოცხადებული სიკვდილის ქრონიკა*, თარგმნა ელზა ახვლედიანმა, ნახულია 2/16/2019.

ფრიში, 1986 – მაქს ფრიში, *Homo Faber*, თარგმნა დალი კოკია-ფანჯიკიძემ, მერანი, თბ., 1986.

სოფოკლე, 1988 – სოფოკლე, *თებეს ტრაგედიები*, თარგმნა გიორგი ხომერიკმა, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1988.

ჰომეროსი, 1979 – ჰომეროსი, *ოდისეა*, თარგმნა პანტელეიმონ ბერაძემ, საბჭოთა საქართველო, თბ., 1979.

სახისმეტყველებითი ასპექტები
„წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“

მოკლე შინაარსი

სამეცნიერო ლიტერატურაში „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ კვლევა სხვადასხვა თვალსაზრისით, კერძოდ, ტექსტოლოგიურ-კოდიკოლოგიური, საღვთისმეტყველო და სახისმეტყველებითი ასპექტების გამოსავლენად კარგა ხანია მიმდინარეობს. ჩემი სტატიის განხილვის საგანია „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ კიმენური რედაქციის რაობის, არსის, ღირებულების, ქართველი ერის ისტორიაში ასურელ მამათა ღვაწლის, დამსახურებისა და მნიშვნელობის განსაზღვრა, სახისმეტყველებითი ასპექტების, ბიბლიური სიუჟეტებისა და ხატ-სახეების თხზულების პერსონაჟებთან მიმართებების არსობრივი განხილვა, მასში გამოყენებული მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებების გამოვლენა, რათა დადგინდეს თხზულების, როგორც საღვთისმეტყველო და ლიტერატურული ნაწარმოების, ადგილი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში, რისთვისაც უნდა შევისწავლოთ თხზულების მიმართება ბიბლიასთან, ჰაგიოგრაფიულ და სხვა ლიტერატურულ თხზულებებთან, პერსონაჟის წარმოსახვის ჰაგიოგრაფიული ხატმეტყველება, ნაწარმოების მსგავსებები სხვა ასურელ მამათა შესახებ დაწერილ თხზულებებთან, რაც დაგვეხმარება „წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ იდეურ-მსოფლმხედველობრივი, მხატვრულ-გამომსახველობითი, ესთეტიკური რაობა-რაგვარობის უკეთ გამოსავლენად და დასადგენად.

როგორია ასურეთიდან//სირიიდან წამოსული წმ. იოანეს გზა, რაზე გადის იგი? როგორია ჰაგიოგრაფიული პერსონაჟი და რა თვისებებითაა აღჭურვილი? რთულია გზა, რომელიც წმ. იოანემ აირჩია. იგი სულიერებით აღსავსე და განწმენდილი გონებით შეუდგა ქრისტეს გზაზე სვლას, რაც ქანაანისაკენ მიმავალი აბრაამის გზას მოგვაგონებს და ასეცაა გააზრებული თხზულებაში. წმ. იოანე, „ვითარცა ვარსკულავი“, შუამდინარეთიდან გამობრწყინდა. სირიიდან ჩრდილოეთით, ქართლში წამოსვლა გადაწყვიტა. მისი ქართლს მოსვლა თხზულებაში ღვთის ნებითაა განსაზღვრული, რაც ძველი და ახალი აღთქმის ჰიპოდოგმურ-პარადოგმული სახეებით არის ნაჩვენები. წმ. იოანეს ქართლისაკენ წამოსვლა სახარებისეული ეპიზოდით, აღმოსავლეთით მოტყინარე ვარსკვლავისაკენ

მოგვების სვლის ეპიზოდითაა შთაგონებული, რაც, აგრეთვე, სახისმეტყველებითად გასააზრებელია.

წმ. იოვანე ზედაზნელის მოძღვრება, რომლითაც მან მიმართა თავის მოწაფეებს და რომელიც, რევაზ სირაძის ვარაუდით, თვით წმ. იოვანე ზედაზნელის მიერ შექმნილი „სწავლანი“ უნდა იყოს, აღსავსეა საღვთო სიბრძნით, ზნეობრიობითა და ღმრთიესულიერობით. მის სიტყვებში გამოსჭვივის ქრისტიანული საღვთისმეტყველო ლიტერატურის ღრმა ცოდნა, დიდი სულიერი გამოცდილება, დამოკიდებულება ამქვეყნიურობისა და ზესთასოფლისადმი, ძველი და ახალი აღთქმის პრინციპების ბერმონაზვნურ ყოფაში გატარებისა და დოგმების დაცვის აუცილებლობა. წმ. იოვანეს მოძღვრებაში ახსნილია ანგელოზთა და კაცთა ბუნების, სოფლისა და ზესთასოფლის რაობა, ღვთისმეტყველების ღრმააზროვანი დებულებების საფუძველზე განმარტებულია, ვინ არის და რისთვის მოსულა ადამიანი; მან მოწაფეებს ადამის ცთომის, აკრძალული ნაყოფის გემოდსხილვის ბიბლიური სიუჟეტიც გაახსენა, რათა უცთომლად სიარულს, ბერულ დვაწლს მიჩვეოდნენ. მოწაფეები გააფრთხილა, რომ ღვთის მცნებებს არ გარდასულიყვნენ. წმ. იოვანე ზედაზნელმა აღასრულა სრბაჲ თვისი და დატოვა წმინდანის სახელი. მან და მისმა მოწაფეებმა უდიდესი მნიშვნელობის საქმეს ჩაუყარეს საფუძველი, ეს ღაღრული ცხოვრება იყო, ხოლო სამონასტრო ცხოვრებას მოჰყვებოდა სარწმუნოებრივი და სახელმწიფოებრივი საქმეებიც, რადგან მონასტერი ის ადგილი//სივრცე იყო, სადაც იწერებოდა თხზულებები, სრულდებოდა თარგმანები უცხო ენებიდან, ვითარდებოდა ხატწერა, ფრესკული მხატვრობა, ხუროთმოძღვრება, მიმდინარეობდა ხელნაწერთა გადაწერა-გამრავლება, მონასტრებში არსებობდა სამგალობლო სკოლები, რომლებსაც ერის სულიერი აღმზრდელის როლი ეკისრებოდა, რადგან იგი, როგორც სიტყვისა და მელოსის ნაზავი, მსმენელზე უდიდეს გავლენას ახდენდა. ყოველივე ამის სათავეებთან წმ. იოვანე ზედაზნელი და მისი მოწაფეები დგანან. ასურელ მამათა მოღვაწეობამ ღრმა კვალი გაავლო ქართული ეკლესიის, ქართული კულტურის, საქართველოს ისტორიის, ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ მათ განსაკუთრებული, მოციქულებრივი, კონცეპტუალური როლი შეასრულეს ქართველი ერის ქრისტიანული მართლმადიდებლური აღმსარებლობის, დიოფიზიტური ცნობიერების დამკვიდრებაში, რაც ეპოქალური მოვლენა იყო.

საკვანძო სიტყვები: წმ. იოვანე ზედაზნელი, სახისმეტყველებითი ასპექტები, ბიბლიური სიუჟეტები და ხატ-სახეები, დიოფიზიტური ცნობიერება.

SOME SYMBOLS IN „LIFE OF SAINT IOAN ZEDAZNELI“

Abstract

The main task of my article to discuss the symbols in „Life of Saint Ioan Zedazneli“ according the special issue of the story. To study the main characteristic of the story, to identify the place of the story and its value in Georgian Literature. We have to study the story in parrallel of the Bible, other hagiographical stories, we have to identify some similarities other hagiographical stories. The story has main similarities with the stories written about the life of Saint Fathers from Asureti (Syria), all abovementioned will help us define the importance of „Life of Saint Ioan Zedazneli“, to define the value of the idea of the story, aesthetic meaning of it and its fiction.

First of all we have to ask how does the way of Saint Ioan from Asureti looks like? Dificult way chosen by him was the way to the Christ, to the spiritual life. This way reminds us the way of Abraham to Canaan and it is shown in the story themselves. Saint Ioan like a star shined from the Medieval. He decided to went to Kartli from Siria. His coming to Kartli is defined by the will of the God which is given by paradigmatic-hipodigmic faces from Old and New Testament. His coming to Kartli is given by the episode from the New Testament like the star from the east and it looks like the Gospels walk trough the star which is also the symbol.

The teaching and the praying of the Saint Ioan Zedazneli is full of the wisdom from the Bible, full of the moral and plurality. In his speech we hear the deep knowledge of theology, great spiritual experience, attitude to the mortal and heaven life, necessity of using New Testament's principles in monkhood. In his stories it is given the explanation of characteristic of Angels and human, meaning of life and heaven life, mortal and immortal world, on the base of these studies it is given the explanation of who is the human and what is the mission of human life. He remind to the prayers the sinful life of first humans to get used to the holy life, life without sin and hard life of Monks. He remind to the prayers not to change God's will, he lived in his way perfect and left us holy name. He and his learners established great work, it was the Monks life, life which was dealed to the state development later. Monasteries were the places where the stories were written, some stories were translated from one language to another, making icons, architecture, rewriting of manuscripts, in moasteries there were schools for hymns, which were playing the roles of spiritual development of learners, the combination of melody and meaning was impressing the listeners. On the top of all this work was standing Sain Ioan Zedazneli and his learners. Activities carried on by the holy fathers from Asureti made great effect on the

life of Georgian Church, culture and the history of the nation and its literature. They played great role to establish the concept of Christianity within Georgians, which was the event for the epoch, especially for establishing the diophysical consciousness.

Key Words: Saint Ioan Zedazneli, Symbols, episodes from the Bible, diophysical consciousness

მიზანი. სამეცნიერო ლიტერატურაში „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების“ სახისმეტყველებითი ასპექტების შესწავლისას ყურადღება გამახვილებულია თხზულების რაობის, არსის, ღირებულების განსაზღვრაზე საქართველოს ისტორიასა და ქართული ლიტერატურის ისტორიაში, კერძოდ, რევაზ სირაძის სტატიაში „ვიცი, რაღსათუს ვარ“ (სირაძე, 1992: 32-60) განხილულია თხზულების სტრუქტურა და სახისმეტყველებითი ასპექტები. „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრება“ სამი რედაქციითაა მოღწეული: კიმენური, მეტაფრასული, სვინაქსარული; მათგან კიმენურს, XIII საუკუნის ხელნაწერს, ესაა A-199, აქვს რედაქციული სხვაობის მქონე კიდევ ორი ხელნაწერი, რომლებიც პირველ ხელნაწერს მიჰყვება, მაგრამ მოკლე ტექსტია და ამიტომ ისინი ცალკე რედაქციად არც განიხილება. ჩემი სტატიის განხილვის საგანია „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების“ კიმენური რედაქციის სახისმეტყველებითი ასპექტების, ბიბლიური სიუჟეტების, მოტივებისა და ხატ-სახეების ურთიერთმიმართებების შესწავლა, მასში გამოყენებული მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებების გამოვლენა, რათა განისაზღვროს თხზულების, როგორც საღვთისმეტყველო და ლიტერატურული ნაწარმოების, ადგილი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში.

კვლევის მეთოდი: ნაშრომში გამოყენებულია კვლევის მულტიდისციპლინური მეთოდები, კერძოდ: ისტორიულ-შედარებითი, ანალიტიკური და ჰერმენევტიკული კვლევის მეთოდები, რათა დადგინდეს თხზულების სახისმეტყველება, განისაზღვროს მისი არსი, მიმართება ბიბლიასთან, სხვა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებთან, საზოგადოდ, სხვა ლიტერატურულ ნაწარმოებებთან, განისაზღვროს მისი მსგავსებები სხვა ასურულ მამათა შესახებ დაწერილ თხზულებებთან, რაც დაგვეხმარება „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების“ იდეურ-მსოფლმხედველობრივი, მხატვრულ-გამომსახველობითი, ესთეტიკური რაობა-რაგვარობის უკეთ გამოსავლენად და დასადგენად.

შესავალი. VI საუკუნის საქართველოს სარწმუნოებრივ, კულტურულ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მთავარ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ ასურელი წმინდა მამების ქართლში მოსვლა. საქართველოში სამონასტრო ცხოვრებას საფუძველი მათ ჩაუყარეს, ქრისტიანობის გასაერთოებლად და განსამტკიცებლად საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ეკლესია-მონასტრების აშენებითა და ქადაგებით უდიდესი მისიონერული საქმიანობა, ფაქტობრივად, მოციქულებრივი დეაწლი გასწიეს, რაც აღნიშნულია რ. სირაძის ნაშრომში (სირაძე, 1992: 32-60). არსებითად, მათი მოღვაწეობით დასრულდა საქართველოს სრული ქრისტიანიზაცია, რომელიც I საუკუნიდან დაიწყო, IV საუკუნეში წმ. ნინოს მოღვაწეობით გაგრძელდა, მიიღო სახელმწიფოებრივი სტატუსი და კიდევ გრძელდებოდა შემდეგშიც, მთელი ორი საუკუნის განმავლობაში, რადგან არა მხოლოდ საქართველოში, არამედ მთელ ქრისტიანულ სამყაროში აღმსარებლობით საკითხთა თაობაზე ერესებთან სარწმუნოებრივ-იდეოლოგიური ბრძოლა საუკუნენახევრის განმავლობაში, ზოგთან მეტი ხნის განმავლობაშიც, მიმდინარეობდა. ამ მხრივ, ქართველი ერის ისტორიაში ასურელი მამების დამსახურება განსაკუთრებულია და ქართველთა განმანათლებლის წმ. ნინოს მოღვაწეობასაც კი უტოლდება იმის გამო, რომ საქართველოში ისინი დიოფიზიტური ცნობიერების დამკვიდრების სათავეებთან დგანან. თუმცა, არის მეორე, საკმაოდ ანგარიშგასაწევი შეხედულებაც, კერძოდ კ. კეკელიძისა და მის მიმდევართა თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით ასურელი მამები სირიაში მონოფიზიტთა დევნას გამოექცნენ და ქართლში მოვიდნენ, ისინი მონოფიზიტები იყვნენ.

შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ ძველ ქართულ საისტორიო წყაროებსა და ლიტერატურულ-საღვთისმეტყველო თხზულებებში საქართველოში მათი მოსვლა, დეაწლი და დამსახურება საგანგებოდ აღინიშნება. ყოველივე ამას რამდენიმე ჰაგიოგრაფიული და ჰიმნოგრაფიული თხზულება მიეძღვნა. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, მათი „ცხოვრებები“ ადრევე დაუწერიათ, ვარაუდით, მათი გარდაცვალების უახლოეს წლებში, დაახლოებით VI-VII საუკუნეებში: „დაიწერა ცხოვრება და სასწაულნი მათნი და დაისხნეს ეკლესიათა შინა ქართლისათა“. დასაზნანია, რომ ასურელი მამების „ცხოვრებათა“ თავდაპირველ ვერსიებს ჩვენს დრომდე არ მოუღწევიათ. ამჯერად ხელთ

გვაქვს ასურელი//სირიელი მამების „ცხოვრებათა“ ორი ძირითადი ვერსია: 1) ძველი, კიმენური ვერსიები, IX-X საუკუნეებისა, სავარაუდოდ, კათალიკოს არსენის მიერ დაწერილი; მათი შემცველი ხელნაწერები უფრო გვიანდელია; 2) მეტაფრასული ვერსიები, XI-XII საუკუნეებისა, რომელთა ავტორებიც უცნობია. გვაქვს სვინაქსარული რედაქციებიც, რომელთა უმეტესობა გვიანდელია, XVII-XVIII საუკუნეებში შექმნილი. კიმენურსა და მეტაფრასულში მოიპოვება წმ. იოანე ზედაზნელის, წმ. შიო მღვიმელის, წმ. დავით გარეჯელის „ცხოვრებები“ და „წმ. აბიბოს ნეკრესელის წამება“. „ცხოვრებათა“ ვერსიების მრავალფეროვნება ძველ ქართულ მწერლობაში ასურელი მამებისადმი დამოკიდებულებას, პატივისცემას, მოკრძალებას, მათი ღვაწლის მნიშვნელობასა და პოპულარობას მოწმობს. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს „ქართლის ცხოვრების“ ანა დედოფლისეული ხელნაწერისათვის „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების“ დართვა, რაც კონცეპტუალურ ღირებულებას იძენს ასურელ მამათა აღმსარებლობის განსასაზღვრად.

ასურელ//სირიელ მამათა შესახებ მოკლე ცნობები დაცულია აგრეთვე IX-XI საუკუნეების ქართულ საისტორიო წყაროებში: „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების“ გაგრძელებაში, რომლის ავტორად მეცნიერთა ნაწილი ლეონტი მროველს, ნაწილი ჯუანშერს მიიჩნევს. XVIII საუკუნის დასაწყისში „სწავლულ კაცთა მიერ“ შედგენილ „ქართლის ცხოვრებაში“ სხვა დამატებებთან ერთად შეტანილია ზოგიერთი ასურელი მამის ცხოვრება-მოდვაწეობის ამსახველი ეპიზოდები და მათი სახელების ჩამონათვალი. ასურელ მოღვაწეებს ორიოდ სიტყვით ვახუშტი ბატონიშვილიც ახსენებს. საქართველოში ანაქორეტული ფორმით ბერმონაზვნობა სირიელ მამათა ჩამოსვლამდეც არსებობდა, ხოლო ასურელმა//სირიელმა მამებმა ჩვენთან საფუძველი ჩაუყარეს კინობიტურ (კინოვიალურ) და ლავრულ ცხოვრებას, თუმცა, ისინი მარტოდმყოფობის მიმდევრებიც იყვნენ. გრიგოლ ფერაძის შეხედულებით, ანაქორეტული, ანუ მარტოდმყოფობის, ფორმა ბერმონაზვნობისა საქართველოში მათ მოსვლამდეც არსებობდა, ხოლო ასურელმა მამებმა ლავრულ მოღვაწეობას ჩაუყარეს საფუძველი (ფერაძე, 2006). ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია „წმ. შუშანიკის წამებაში“ ნახსენები ვინმე „წმიდა კაცი“, რომელიც, ასმათ ჯიქიას ვარაუდით, მარტოდმყოფი ბერი უნდა ყოფილიყო (ჯიქია, 2002: 47-48). აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ასურელ

მამათა მიერ დაარსებული მონასტრები ძალიან მალე იქცა მძლავრ სამონასტრო ცენტრებად და საქართველოს სულიერ და კულტურულ ცხოვრებაში მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე უდიდესი როლი შეასრულა. საქართველოს მართლმადიდებელმა სამოციქულო ეკლესიამ ასურელი მამები წმინდანებად შერაცხა.

ასურეთიდან მოსულ წმინდა მამათა მოსვლასთან დაკავშირებით რამდენიმე საკითხი დაისმის: ასურელ მამათა „ცხოვრება-წამების“ რედაქციები და მათი დაწერის თარიღი¹; ასურელი მამების რაოდენობა; ვინაობა, ეროვნება, ენა; საქართველოში მათი მოსვლის დრო; რელიგიური მრწამსი: რას აღიარებდნენ, დიოფიზიტობას, მონოფიზიტობას თუ ნესტორიანობას; ასურელ მამათა დამსახურება ქართული ეკლესიის წინაშე; მათი „წამება-ცხოვრებათა“ ავტორობის პრობლემა; ტექსტოლოგიური საკითხები. სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ საკითხთა შესახებ დღემდე აზრთა სხვადასხვაობაა. და ბოლოს, უნდა შეფასდეს თხზულებათა საღვთისმეტყველო, სახისმეტყველებითი, ლიტერატურულ-მხატვრული და ესთეტიკური ღირებულება, რათა განისაზღვროს მათი მნიშვნელობა და ადგილი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. სტატიაში სწორედ ამ ბოლო საკითხთა შესახებ, განსაკუთრებით სახისმეტყველებითი პრობლემატიკის შესახებ, გვექნება მსჯელობა.

მსჯელობა. ორიოდე სიტყვით ჰაგიოგრაფიის სახისმეტყველებითი ასპექტების თაობაზე. ქრისტიანული ლიტერატურისა და ხელოვნების სახისმეტყველებითი აზროვნების საწყისები მითოსში, უძველეს ლიტერატურაში, ფილოსოფიურ თხზულებებსა და ბიბლიაშია საძიებელი. ამიტომ მიიჩნევა მხატვრული ლიტერატურისა და ხელოვნების უმთავრეს საფუძვლად სახეებით აზროვნება, შესაბამისად, ლიტერატურა და ხელოვნება მხატვრული აზროვნების შედეგია. მხატვრულ ლიტერატურაში სამყარო შეიცნობა სახეობრივი აზროვნებით, ხოლო ქართული ლიტერატურა, როგორც ქრისტიანული კულტურის გამოხატულება, ქრისტიანული სახეობრივი აზროვნების საფუძველზე გაიზარება, რის განხილვის საფუძველზე რევაზ სირაძე იმ

¹ „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების“ სინური ხელნაწერის აღმოჩენის შემდეგ, რომელიც 2009 წელს გამოსცა ზაზა ალექსიძემ, აუცილებელია მისი გათვალისწინებით მეცნიერული ტექსტის ხელახლა მომზადება.

დასკვნამდე მივიდა, რომ სახისმეტყველება ქართული ესთეტიკური აზროვნების მაჩვენებელია (სირაძე, 1975). სწორედ ამიტომ მხატვრულ ნაწარმოებში ისტორიული ფაქტების, მოვლენების, პიროვნებათა სახისმეტყველებითი ასპექტების შესწავლა, როგორც სააზროვნო სისტემისა, ეპოქის თეოლოგიური სურათის წარმოსახვის, რელიგიური შეხედულებების შეფასების საშუალებას მოგვცემს. მწერლის მიერ ლიტერატურულ ნაწარმოებში მოცემული ერის განვითარების ეტაპების ცალკეულ ისტორიულ მოვლენათა თუ მთელი ეპოქების შესასწავლად უნიკალურ შესაძლებლობებს იძლევა სახისმეტყველება, როგორც სააზროვნო სისტემა, რომელიც გვეხმარება ფაქტებისა და მოვლენების ეპოქის ფსიქო-ისტორიულ, რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივ ჭრილში გასაანალიზებლად. „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრება“, სხვა ასურულ მამათა წამება-ცხოვრებებთან ერთად, მეტად საინტერესო სურათს იძლევა სახისმეტყველებითი ასპექტებისა და ამ თხზულებათა მხატვრული სამყაროს წარმოსახენად.

ზემოთ აღინიშნა, რომ „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრება“ ორი კიმენური რედაქციით გვაქვს შემონახული: 1. ერთია შედარებით ვრცელი, რომელიც ასეა დასათაურებული: „ცხოვრებად წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაძნელისაჲ, რომელი ბრძანებითა ღმრთისაჲთა და წინამძღურობითა სულისა წმიდისაჲთა მოივლინა ქუეყანით შუამდინარით ქუეყანად ქართლისად ათორმეტთა მოწაფეთა მისთა წმიდათა თანა“; მას აქვს მინაწერი, რომელიც გვამცნობს, რომ იგი „განაახლა და განავრცო წმიდამან [მამამან] ჩუენმან ქრისტეს მიერ არსენი კათალიკოზმან“ (ძეგლები, 1963//1964: 191). 2. მეორე მოკლე რედაქციაა, რომელიც ორ ხელნაწერშია დაცული და დასათაურებულია შემდეგნაირად: „ცხოვრებად და მოქალაქობად წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაძნელისა და მოწაფეთა მისთაჲ, რომელთა განანათლეს ქუეყანად ესე ჩრდილოეთისაჲ“; აქვს მინაწერი: „ხოლო აღწერა არსენი კათალიკოზმან სარგებელად, რომელნი ისმენდენ“ (ძეგლები, 1963//1964: 191). ორივე თხზულების სახელწოდება სახისმეტყველებით ელემენტებს შეიცავს, რადგან იმთავითვეა მონიშნული ევანგელური მოძღვრების პარადიგმად წმ. იოვანე ზედაზნელისა და მისი თორმეტი მოწაფის ზუსტი ანალოგია მაცხოვრისა და მისი თორმეტი მოწაფის მიმართ, რაც სამეცნიერო ლიტერატურაში სათანადოდ აღნიშნულიცაა. (კ. კეკელიძე, ი. ჯავახიშვილი, რ. სირაძე, ილ. აბულაძე და სხვ.).

ამავე დროს, სამეცნიერო ლიტერატურაში, კერძოდ, კორნელი კეკელიძისა და ივანე ჯავახიშვილის შრომებში, აღნიშნულია, რომ ასურელი მამები ცამეტნი არ ყოფილან, გაცილებით მეტნი იყვნენ, რაც შემდგომი პერიოდის მეცნიერებმაც გაიზიარეს. მიუხედავად ამისა, სათაურის სიმბოლიკა მთელ ნაწარმოებს გასდევს. ამასთან საგანგებო ყურადღებას იქცევს მოკლე ტექსტის სათაურში გამოთქმული სიმბოლური ხატი: „რომელთა განანათლეს ქუეყანად ესე ჩრდილოეთისადა“, რაც ჩრდილოეთით მდებარე ქვეყნის, უმზეო ქვეყნის სულიერ განათებას, ნათლით შემოსვას მოასწავებს, ხოლო ჩრდილოეთის ქვეყანა, უმზეო ქვეყანა საქართველოა (მდრ.: სირაძე, 1992: 32-60). ასევე იყო ჩრდილოეთის ქვეყნად „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტშიც ქართლი წარმოსახული, საითკენაც უნდა წასულიყო წმ. ნინო ქრისტიანობის საქადაგებლად. „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ამ ფრაზას სხვა დანიშნულება, სხვა ღირებულებითი კონოტაციაც უნდა ჰქონდეს. 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, 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 დამკვიდრებაღა რჩება, რაც ქართველი ერის ისტორიაში ასურელ მამათა ღვაწლის ღირებულებას არასრულად მოგვაახრებინებდა.

თხზულებას წინ უძღვის არსენ ქართლის კათოლიკოსის წინასიტყვა ეპისტოლის სახით, რომელშიც ავტორის მიზანდასახულობა, მსოფლმხედველობა, ქრისტიანული დოგმების მოკლე მიმოხილვა, თხზულების დამკვეთის, მიქაელისადმი მიმართვაა გადმოცემული (ძეგლები, 1963//1964: 192-196). იგი დეტალურად აქვს განხილული რ. სირაძეს (სირაძე, 1992: 37-43), ამიტომ აღვნიშნავ მხოლოდ იმას, რომ ეპისტოლე მოწმობს ავტორის ღრმა განათლებას საღვთისმეტყველო ლიტერატურის

თითქმის ყველა დარგში, განსაკუთრებით ბიბლიის, დოგმატიკის, ეპისტოლოლოგრაფიისა და სხვა დარგების ცოდნის მაღალ დონეს; ამ თვალსაზრისით ბევრი რამ არის საერთო იოვანე საბანის ძის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებასთან, რომლის ეპისტოლეში სამოელ ქართლის კათალიკოსისადმი და ჰაგიოგრაფიული თხზულების პირველ თავში ავტორის ქრისტიანული მსოფლმხედველობა და სამყაროს აღქმა გამოსტკევივის, ხოლო საღვთისმეტყველო ლიტერატურის ძირითადი პრობლემატიკა ღრმადაა გაანალიზებული. მეტად მნიშვნელოვანია იოვანე საბანის ძისა და არსენი კათალიკოსის ეპისტოლეებში მკითხველისა თუ მსმენელისადმი მიმართვა, რომელიც მოითხოვს თხზულებაში მონათხრობის აღსაქმელად „სასმენელთა განმზადებას და სარწმუნოებით შეწყნარებას“ (ძეგლები, 1963/1964: 196). „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრებისათვის“ წამძღვარებულ ეპისტოლეში ღმერთის შესახებ დოგმატიკურ შეხედულებებთან ერთად გადმოცემულია სამყაროს შექმნის ბიბლიური მონათხრობი, ბიბლიურ პერსონაჟთა ამბები, რომელთაც ჰიპოდიმური სიმბოლური და მხატვრული მისია აკისრიათ ჰაგიოგრაფიული პერსონაჟების სრულყოფილად წარმოსახვის მიზნით.

თხზულების ავტორი მოგვითხრობს იმის შესახებ, თუ რა იყო მოღწეული ასურელ//სირიელ მამათა წამება-ცხოვრებიდან და თვითონ რატომ შეუდგა მათ შესახებ თხზულებათა შექმნას. როგორც ეს წინათქმა გვაუწყებს, ასურელ მამათა „ცხორებების“ ყველა კიმენური თხზულება არსენს დაუწერია მის ხელთ არსებული არასრულად აღწერილი ძველი ცხოვრებების საფუძველზე, ამავე დროს, სხვათაგან, მცოდნე პირთაგან, გამოუკითხავს და ისიც ჩაურთავს აღსაწერად. ასურელ//სირიელ მამათა „წამება-ცხორებათა“ შორის რიგით პირველი თხზულება „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრებაა“, რომლის მთავარი პერსონაჟი, ცხადია, თვით წმ. იოვანე ზედაზნელია.

როგორაა ასახული წმ. იოვანე ზედაზნელი თხზულებაში და რა სულიერი მისია აკისრია მას, მის ღვაწლს ქართული ეკლესიის ისტორიაში, ქართველი ერის სულიერი ცხოვრების მოწესრიგებაში, რამ განსაზღვრა ქართლში მისი მოსვლა და როგორ, რა მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებებითაა წარმოსახული თხზულებაში. ძირითადად ამ საკითხთა შესახებ გვექნება საუბარი. წმ. იოვანე წარმოშობით იყო სირიიდან, „ქუეყანით შუამდინართ“, ანტიოქიიდან. თხზულების დასაწყისიდანვე იგი „ღმერთშემოსილის“ ეპითეტით, სიმბოლოთი

შემოდის², რომელიც ქრისტიანულ საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში „ქრისტეშემოსილობას“ უკავშირდება, მისგან მომდინარეობს და მისი ერთგვარი სახეცვლილი ვარიანტია. წყაროების მიხედვით, იოვანეს მშობლების ვინაობა უცნობია. ჰაგიოგრაფიაში ხშირია გმირის იმგვარად წარმოსახვა, როდესაც მის ოჯახზე, გარემოზე ავტორი ბევრს ვერაფერს გვეუბნება, ან საერთოდ ვერაფერს ამბობს, რადგან ეს მისთვის, როგორც ჰაგიოგრაფისათვის, არაა მნიშვნელოვანი. ისიც შესაძლოა, რომ არც არაფერი იცოდეს. თუმცა, გვაქვს ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა მთელი რიგი, რომლებშიც მთავარი პერსონაჟის გვარ-ჩამომავლობაზე, ვინაობაზე, ოჯახზე განსაკუთრებული აქცენტია გაკეთებული, რასაც ევანგელური ახსნა აქვს: „ესრეთ ყოველმან ხემან კეთილმან ნაყოფი კეთილი გამოიღოს, ხოლო ხემან ხენეშმან ნაყოფი ხენეში გამოიღოს. ვერ ჰვლეწიფების ხესა კეთილსა ნაყოფისა ხენეშისა გამოღებად, და არცა ხესა ხენეშსა ნაყოფი კეთილი ყოფად“ (მ., 7, 17-18); ე.ი. ჩამომავლობას, წრესა და გარემოს წმინდანის სულიერი ცხოვრების ჩამოყალიბებაში წვლილი მიუძღვის. წმ. იოვანეს ოჯახის შესახებ ცნობების მოუწოდებლობა შესაძლოა უფრო ამ ცნობათა მოუღწევლობამ განაპირობა, რადგან, როგორც ზემოთაც ითქვა, თხზულების არქექტივი არ შემონახულა, ხოლო ის, რაც ხელთ გვაქვს, გვიან, X საუკუნეში დაიწერა; ავტორი თავად ამბობს, რომ იგი თხზულების მეორედ აღმწერია: „ჩუენდა ნეტარ არს მეორედ აღწერად“ (ძველები, 1963//1964: 198). ავტორს დიდ პატივად მიაჩნია თხზულების მეორედ აღწერა, რადგან, ქრისტიანული მსოფლმხედველობით, ყოველი სასულიერო თხზულება ძველ ნააზრევსაც ასახავს და აქ გათვალისწინებული არაა საავტორო უფლებები მასთან დაკავშირებული პრობლემებით იმ რწმენის გამო, რომ ყველაფერი სული წმიდისაგან მოდის, სული წმიდის დაწერილია და ჰაგიოგრაფი-მწერალი ღვთაებრივი აზრის მხოლოდ გამტარია, მსმენელისა თუ მკითხველისათვის გადამცემია, და სწორედ ესაა მისი უმთავრესი ღირსება (შდრ.: გიორგი მერჩულის ცნობა წმ. გრიგოლ ხანცთელის მიერ „საწელიწდო იადგარის“ დაწერის შესახებ).

² „ღმერთშემოსილის“ შესახებ იხ.: ლ. გრიგოლაშვილი, დროისა და სივრცის პოეტიკა ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, კრებ.: ივირონი – 1000. თსუ გამომც., 1983.

როგორია წმ. იოვანეს გზა, რაზე გადის იგი? გზა, რომელიც წმ. იოვანემ აირჩია, რთულია, იგი სულიერ ღირებულებათა მოპოვებასა და სისრულის მიღწევაზე გადის. გასათვალისწინებელია წმ. იოვანე ზედაზნელის სახელის სიმბოლური არსი, იგი „ღვთის მადლს“ აღნიშნავს, რაც წმინდანის ქმედების მნიშვნელობასა და ღირებულებას მიუთითებს. მისი საქმიანობა, ქართლისაკენ სვლა ღვთის მადლითაა გამსჭვალული და მოტივირებული. მან საქართველო ღვთის მადლით უნდა აღავსოს და ჭეშმარიტი რწმენის დამკვიდრებას შეუწყოს ხელი. ამიტომაც შემოდის თხზულებაში წმ. იოვანე ზედაზნელი იოანე ნათლისმცემლისა და იოანე მახარებლის/ღვთისმცემელის პარადიგმით, ხოლო ზედაზნეზე აშენებული ტაძარი და იქ დაარსებული მონასტერი იოანე ნათლისმცემლის სახელს ატარებს. როგორც იოანე ნათლისმცემელია მაცხოვრის წინამორბედი და მას ამ ზედწოდებითაც ვიცნობთ, ასევე წმ. იოვანე ზედაზნელი ქართველი ერისათვის სულიერების თვალსაზრისით წინამორბედაა, რადგან მას და მის მოწაფეთა სახელს უნდა დაეუკავშიროთ დიოფიზიტური ცნობიერების დამკვიდრება (სამეცნიერო ლიტერატურაში ძირითადად ორგვარი შეხედულებაა გამოთქმული ასურელ წმინდა მამათა აღმსარებლობის შესახებ, მაგრამ მათ განხილვას აქ არ შევუდგებით).

სულიერებით აღსავსე და განწმენდილი გონებით შეუდგა წმ. იოვანე ქრისტეს გზაზე სვლას, რაც ქანაანისაკენ აბრაამის გადაადგილებას, სივრცის შეცვლას, სულიერების მოსაპოვებლად გასავლელ გზას მოგვაგონებს. წმ. იოვანე ახალგაზრდობისას, „სიჭაბუკითვე თვისით“ ასურეთში/სირიაში ბერად შედგა და სულიერი სრულყოფის მაღალ საფეხურს იქვე მიაღწია, როგორც მარხვით, სიმდაბლით, მარადის მღვიძარებით, ცრემლით, ვედრებით, ლოცვით, შრომითა და მოღუაწებით გამორჩეულმა პიროვნებამ; ღვთისაგან მინიჭებული მადლით იზრდებოდა, როგორც თხზულებაშია ნათქვამი, „დღითი-დღე წარმეტებოდა“ (ძეგლები, 1963//1964: 197). იგი, „ვითარცა ვარსკულავი“, შუამდინარეთიდან გამობრწყინდა, ღმერთმა, მაცხოვრისა და სხვა წმინდანთა დარად, წინასწარმეტყველებისა და სნეულთა კურნების უნარი მიანიჭა, რის შედეგადაც მთელს სირიაში გაითქვა სახელი. ვარსკულავით გამობრწყინება მაცხოვრის შობისას მოკაშკაშე ვარსკულავის გამოჩენასა და მოგვთა თაყვანისცემის სცენას შეიძლება შევადაროთ, რადგან სამხრე-

თიდან იწყება წმ. იოვანეს ღვთის მადლით აღვსილი მოღვაწეობა საქართველოში. სირიაშივე კურთხევის მისაღებად მასთან მრავალი ადამიანი მიდიოდა. სხვა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა პერსონაჟ-წმინდანების მსგავსად, წმ. იოვანე გაურბოდა ამქვეყნიურ დიდებას, განმარტოებისაკენ ისწრაფვოდა, მარტოდ დაყუდება სწადდა. ამიტომ რამდენიმე მოწაფესთან ერთად შორეულ უდაბნოში წავიდა, გამოქვაბულში დამკვიდრდა და „ჰგონებდა ფარვასა თავისა თვისისა“ (ძეგლები, 1963//1964: 197). ეს მოტივი, „ფარვა თავისა თვისისა“, უთუოდ გეგენობა, რადგან ჰაგიოგრაფიაში ერთობ გავრცელებულია. მაგალითებად შეიძლება დავასახელოთ 1. ხუედოსი, რომელმაც წმ. გრიგოლისა და მის თანამოაზრეთაგან მოითხოვა, რომ მის სიცოცხლეში ხანცთაში ტაძარი არ აეგოთ, მხოლოდ მისი გარდაცვალების შემდეგ ეძლეოდათ საამისო კურთხევა; 2. ამისკენ მისწრაფვის წმ. იოვანე მთაწმინდელი, რომელმაც ჯერ ოთხთა მონასტერს მიაშურა, შემდეგ ათონზე მყოფი ესპანეთის იბერიისაკენ მიიწვედა სულიერი მომავლისა და სიმარტოვის მისაღწევად; 3. წმ. გიორგი შეყენებული, რომელიც ანტიოქიაში „ნაპრალსა შინა“ მყოფობდა და სხვ. მაგრამ წმ. იოვანე ზედაზნელს აქაც მიაგნეს და მასთან ღოცვა-კურთხევის მისაღებად ხშირად დადიოდნენ, რითაც მის მისწრაფებას მარტოობისა და განდევნილობის ცხოვრებისაკენ საფრთხე დაემუქრა, რის გამოც გადაწყვიტა უცხო ქვეყანაში წასვლა, სადაც არავინ იცნობდა და სადაც განმარტოებით დაყუდების შესაძლებლობა მიეცემოდა. სულიწმინდის მითითებით ასურეთიდან//სირიიდან ჩრდილოეთით, ქართლში წამოსვლა მარტოდმყოფობის მძაფრმა სურვილმა და მისწრაფებამ გადააწყვეტინა. მისი ქართლს მოსვლა თხზულებაში ღვთის ნებითაა განსაზღვრული, რაც ძველი და ახალი აღთქმის ჰიპოდოგმურ-პარადოგმული სახეებით არის ნაჩვენები. ერთი მხრივ, ძველი აღთქმის კვალობაზე მისი სვლა ქართლისაკენ ქანაანისაკენ აბრაამის სვლის პარადოგმად გაიზარება, რადგან ორივენი, აბრაამი და წმ. იოვანე ზედაზნელი ღმერთმა გამოიყვანა „ერთისაგან ქუეყანისა, ერთისაგან ნათესავისა“ (ძეგლები, 1963//1964: 198).

წმ. იოვანეს ქართლში მოსვლა პავლე მოციქულის სიტყვებითაა განტოცებული: „უკუეთუ თქვენ ქრისტესნი ხართ, აბრაამისნი ვიდრე-მე შვილნი ხართ, აღთქმისაგან მისგან მკუდრნი“ (გალატ. 3, 29), რაც მიუთითებს, რომ წმ. იოვანე ზედაზნელი აღთქმის შვილია და მისი ღვაწლი ქრისტიანულ

სამყაროს უნდა გასწვდეს. მისი მრწამსია: „დაღათუ ვპოვო, რომელსა ვეძიებ“ (ძეგლები, 1963//1964: 198) და „ვიცი, რადსათუ ვარ“. ყოველივე ეს ევანგელური სწავლებითაა მოტივირებული: „ირეკლით და განგელოს, ითხოვდით და მოგეცეს, ეძიებდით და პპოვოთ“ (მათე, 7, 7; ლუკა, 11, 9). მეორე მხრივ, წმ. იოვანეს ქართლისაკენ წამოსვლა სახარებისეული ეპიზოდით, აღმოსავლეთით მოტყინარე ვარსკვლავისაკენ მოგვების სვლის ეპიზოდითაცაა შთაგონებული, რასაც, აგრეთვე, სახისმეტყველებითი გააზრება უდევს საფუძვლად.

წმ. იოვანე მაცხოვრის სიმბოლიკით იწყებს სვლას ქართლისაკენ. მანამდე მას შემოკრებილი ჰყავდა მოწაფეები, რომელთა ჰიპოდოგმად მაცხოვრის მოწაფეები იგულისხმებიან. წმ. იოვანეს ვინაობა ღვთის ნებით გაცხადდა, როგორც ღვთის მონისა და ესეც სახარებითვეა ახსნილი: „ყოველი, რომელი დაიმდაბლებდეს თავსა თუსსა, იგი ამადლდების“ (მათე, 23, 12; ლუკა, 18, 14). მოწაფეებმა არ ისურვეს მოძღვართან განშორება, რისთვისაც ბიბლიური სიბრძნე დაიმოწმეს: „ცხოველ არს უფალი, ცხოველ არს სული შენი, არა განგიტოთ შენ მარტოდ“ და მასთან ერთად გამოემართნენ. თხზულებას პოეტურობას სძენს მწერლის რიტორიკული მიმართვა მოწაფეთა დეაწლის შესაფასებლად, რომელშიც მოძღვრისა და მოწაფის ამაღლებული სიყვარული წარმოჩნდება: „მ შეუნიერთა მოძღურისა მოწაფეთა კეთილი იგი შეთქმულება! საკრველსა მას სიყვარულისასა შეეკრნეს, ორნატსა მას ქრისტტსსა მიზიდვიდეს ერთობით“ (ძეგლები, 1963//1964: 199). მაგრამ წმ. იოვანეს ქართლში ყველა თავისი მოწაფე არ წამოუყვანია, მას არც შეეძლო ყველა მოწაფე წამოეყვანა ქართლში, ესეც ევანგელური მოტივაციით არის თხზულებაში ახსნილი: „ესრეთ იყვნენ წინანი უკუანა, და უკუანანი წინა, რამეთუ მრავალნი არიან ჩინებულ და მცირედნი რჩეულ“ (მ. 20, 16). ზოგიერთი წყაროს მიხედვით, წმ. იოვანეს უფალმა უბრძანა გამოეჩია 12 მოწაფე და რწმენის განსამტკიცებლად მათთან ერთად წასულიყო ქართლში. წმ. იოვანემ და მისმა მოწაფეებმა 10 დღე გაატარეს ღოცვასა და მარხვაში, შემდეგ ყველა მოწაფის სახელები ჩამოწერეს და საკურთხეველზე დააღაგეს. ყველანი მთელი ღამის განმავლობაში ღოცულობდნენ. მეორე დღეს, ჟამისწირვის შემდეგ, ანგელოზმა საკურთხეველიდან აიღო და წმ. იოვანეს ხელში ჩაუდო ნაწერი, რომელზეც 12 მოწაფის სახელი ეწერა. სწორედ ეს მოწაფეები უნდა წაეყვანა იოვანეს ქართლში.

წმ. იოვანე და მისი მოწაფეები ასურეთიდან//სირიიდან საქართველოსაკენ გამოემართნენ. როგორაა ასახული ქართლი და მისი სულიერი ვითარება ამ წმინდა მამათა მოსვლისას, როგორი ქვეყანა დაუხვდათ წმ. იოვანე ზედაზნელსა და მის მოწაფეებს? ცხადია, ეს ეპიზოდის სახარებისეული სახისმეტყველებით წარიმართება, როგორც ეს არაერთგზის აღუნიშნავთ სამეცნიერო ლიტერატურაში (კ. კეკელიძე, ლ. მენაბდე, რ. სირაძე და სხვ.), წმ. იოვანე ზედაზნელისა და მისი 12 მოწაფის ხატ-სახე მაცხოვრისა და მისი 12 მოწაფის პარადიგმაა. წმ. იოვანე და მისი მოწაფეები ქართლისაკენ გაემშრნენ, როგორც აღთქმული ქვეყნისაკენ. ისინი თავდაპირველად მცხეთაში მოვიდნენ. წმ. შიო მღვიმელის „ცხოვრების“ მიხედვით, ეს ის დრო იყო, როდესაც წმ. სვიმეონ საკვირველთმოქმედი „თორენსა შინა მჯდომარე იყო“. წმ. იოვანე მოწაფეებთან ერთად მივიდა მასთან და კურთხევა გამოსთხოვა. ეს ასურელ მამათა ქართლში მოსვლის დროითი ორიენტირი უნდა იყოს, მაგრამ სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ ცნობის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა, ისიც გაურკვეველია, რომელი სვიმეონი იგულისხმება, უფროსი თუ უმცროსი, რაც დათარიღების შესახებ განსხვავებული აზრის არსებობის საფუძველს ქმნის. „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ამ ეპიზოდთან დაკავშირებით რ. სირაძემ მის შესაძლო წყაროზე მიუთითა და ესაა კირილე სკვითოპოლელის „წმ. საბა პალესტინელის ცხოვრება“, რომელშიც წმ. საბას კასტელის მიდამოებში დამკვიდრებასა და მისი „ემმაკთა გუნდისაგან“ განწმენდაზე საუბარი (სირაძე, 1992: 48-49).

წყაროთა ნაწილი მიუთითებს, რომ ქართლის კათოლიკოსს ევლავიოსს ანგელოზმა წმ. იოვანეს მეთაურობით ასურელ მამათა ქართლს მოსვლის ამბავი წინასწარ აუწყა, რის შემდეგაც იგი ეპისკოპოსებთან ერთად მცხეთის მისადგომებთან გამოეგება და აკურთხა ისინი. თხზულებაში ნათქვამია, რომ წმ. იოვანე ამ შეხვედრისას სასწაულებრივად ალაპარაკდა ქართულად. 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 ჰიპოთეზად უნდა მივიჩნიოთ, რომელზეც უნდა ექადაგათ ქრისტიანობა ამა თუ იმ ქვეყანაში, რადგან ისინი მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში, სხვადასხვა ქვეყანაში წარიგზავნენ ახალი სჯულის საქადაგებლად, რაც

„საქმე მოციქულთას“ ტექსტის მოტივაციით წარმოგვიდგება: „და აღსრულებასა მას დღისა მეერგასისასა, იყვნეს ყოველნი ერთბამად ურთიერთას, და იყო მეყსეულად ზეცით ოხრად, ვითარცა მოწვენად ქარისა სასტიკისად, და აღივსო ყოველი იგი სახლი, სადა-იგი იყვნეს მსხდომარე. და ეჩუენნეს მათ განყოფანი ენათანი ვითარცა ცეცხლისანი, და დაადგრა თითოეულად კაცად-კაცადსა მათსა ზედა. და აღივსნეს ყოველნი სულითა წმიდითა და იწყეს სიტყუად უცხოთა ენათა, ვითარცა სული იგი მოსცემდა მათ სიტყუად“ (საქმ. მოც. 2, 1-4).

მცხეთაში წმ. იოვანემ და მისმა მოწაფეებმა მაცხოვრის კვართის ადგილზე წმ. ნინოს ლოცვით სასწაულებრივად აღმართულ ცხოველმყოფელ სვეტს თაყვანი სცეს და ღმერთს მათი მომავალი სამკვიდრებელი ადგილის მითითება შესთხოვეს, რასაც რ. სირაძე წმ. ნინოს მოღვაწეობას უკავშირებს (სირაძე, 1992: 52-54). ავტორი მცხეთის მთავარ ტაძარში ღმრთივადმართებულ წმინდა კათოლიკე სვეტს ახსენებს, რომლის აღმართვა ვერაგინ შეძლო და მხოლოდ წმ. ნინოს ლოცვით, ღმერთისადმი ვედრებით, სასწაულებრივად აღიმართა. ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ რედაქციებში ყველგან ცეცხლოვანი ჭაბუკია მოხსენიებული სვეტის აღმმართველად, ხოლო „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრება“ მას არ ახსენებს და ცხოველი სვეტი მაცხოვრის ძალით აღმართულადაა მიჩნეული. უფლის კვართის დაფლვის ადგილის, ცხოველი სვეტის მოლოცვის შემდეგ ღმერთმა წმ. იოვანესა და მის მოწაფეებს მცხეთის მახლობლად მდებარე ზედაზნის მთა მიუთითა დასავენებლად, სადაც წმ. იოვანემ „სრბად თუსი აღასრულა“ (ძეგლები, 1963/1964: 200); მომავალ სულიერ ცხოვრებაში მათი წინამძღვარია მაცხოვრის კვართი, ცხოველი სვეტი და კათოლიკე ეკლესია, რაც პავლე მოციქულის მოძღვრებითაა განმტკიცებული: „ვითარ ჯერ-არს სახლსა შინა ღმრთისასა ყოფად, რომელ არს ეკლესიად, სუეტი და სიმტიცე ჭეშმარიტებისად, რომელი-იგი, ეჩუენა ანგელოზთა, იქადაგა წარმართთა შორის და ჰრწმენა სოფელსა“ (შდრ.: I ტიმ. 3, 15-16).

წმ. იოვანემ და მისმა მოწაფეებმა საღვთო სახლის მკვიდრობის მოპოვების გზაზე სვლისას ყველა დაბრკოლება გადალახეს, არაგვი გადაკვეთეს, ავიდნენ მთაზე, სადაც წმ. ნინოს მოღვაწეობის დროიდან მოყოლებული ჯვარი პატროსანი იყო

ადმართული და თაყვანი სცეს მას. აქედან გადავიდნენ ზედაზნის მთაზე, სადაც პოვეს ნავსაყუდელი, ე.ი. ასურეთიდან//სირიიდან მოსული წმინდა მამები ზედაზენზე დამკვიდრდნენ.

ზოგ წყაროში მითითებულია, რომ წმ. იოვანე ზედაზნელსა და მის მოწაფეებს კათალიკოსმა ევლავიოსმა ზედაზნის მთაზე დამკვიდრება არ ურჩია; აუხსნა, რომ ეს მთა უკაცურია, რადგან იქ ადრე წარმართთა სალოცავი და კერპები იყო, რომლებიც, მართალია, წმ. ნინომ დაამსხვრია, მაგრამ მას შემდეგ იქ ჯერ კიდევ ავი სულები მაინც ბინადრობდნენ. ამ თვალსაზრისით მეტად მნიშვნელოვანია რ. სირაძის მოსაზრება დემონოლოგიის შესახებ, რომლის მიხედვით წმინდანებს დაბრკოლება ხვდებათ სულიერი განვითარების გზაზე (სირაძე, 1992: 49-50). დემონთა სამკვიდრებელი სულიერად უნდა განწმენდილიყო, რის პატივიც წილად ხვდათ ასურელ//სირიელ წმინდა მამებს წმ. იოვანე ზედაზნელის მეთაურობით. მათ აზრი არ შეიცვალეს, რის შემდეგაც კათალიკოსმა ისინი აკურთხა, დალოცა და გაუშვა. ზედაზნის მიდამოების ხილვამ წმ. იოვანე ზედაზნელს წარუშლელი შთაბეჭდილებები დაუტოვა, რადგან იგი განდევნილი ცხოვრებისა და მოღვაწეობისათვის სავსებით შესაფერისი იყო. ეს იყო დაუსახლებელი ადგილი, სადაც მხოლოდ მხეცები ბინადრობდნენ. წმ. იოვანე ზედაზნელის დამკვიდრება ზედაზნის მთაზე ფსალმუნური სიტყვებითაა მოტივირებული: „ესე არს განსასუენებელი ჩემი, უკუე ამას დავემკვდრო, რამეთუ მთნავს ესე“ (ფს. 131, 14). ახალნერგ წმინდა მამებს დიდი მისია ეკისრებოდათ. ისინი გამუდმებით ლოცულობდნენ, რათა ეს ადგილი ბოროტი ძალებისაგან ძალე განწმენდილიყო.

წმ. იოვანეს ზედაზენზე დამკვიდრებას თხზულების ავტორი ორგვარად ხსნის:

1. როგორც აარონის შესამოსელზე, კვართზე, 12 პატიოსანი თვალი განლაგდა და იყო ყველასთვის როგორც სამკურნალო და სარგებელი, ასე წმ. იოვანე და მისი 12 მოწაფე უნდა გამხდარიყო სამკაული და გვირგვინი წმინდა ქალაქისათვის, ე.ი. მცხეთისათვის, რომელიც სხვადასხვა წყაროში, განსაკუთრებით ქართლის ქრისტიანობაზე მოქცევის ამსახველ თხზულებებში, იერუსალიმის მოდელით წარმოგვიდგება³: „რადთა

³ მცხეთის იერუსალიმის მოდელით წარმოსახვის, კერძოდ ტოპონიმური თვალსაზრისით თანხვედრის, თაობაზე საგანგებო სამეცნიერო ნაშრომი ეკუთვნის კორნელი კეკელიძეს (კეკელიძე, 1957: 362). ამავე

სამკაულ იქმნას და გვრგუნ ჩუენისა ამის ქალაქისა იგი და მოწაფენი მისნი, ათორმეტნი იგი თუალნი პატიუ-ცემულნი მიხედვითა, განდგმულ კუართსა მას აარონისსა, სარგებელ და მკურნალ ყოველთათუს მყოფთა ქალაქისა ამის ჩუენისა, რომელნი ხადიან მათ, რომელნი მცირედ შემდგომად მიგეთხრას“ (ძეგლები, 1963/1964: 201-202);

2. ზედაზენი ქართველ წარჩინებულთა და დიდებულთათვის კერპთმსახურების ადგილი იყო, იგი წმ. იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების იქ დამკვიდრებით უკეთურებისაგან უნდა განწმენდილიყო, როგორც წმ. საბა განწმენდილმა განწმინდა ეშმაკეულისაგან „ადგილი კასტელისა“ (ძეგლები, 1963//1964: 202). ის ადგილი, სადაც წარმართულ ეპოქაში მსხვერპლშეწირვა მიმდინარეობდა, ბოროტი ძალები ბინადრობდნენ, ეშმაკთა გუნდისაგან, ნაკერპავებისა და კერპთმსახურების კვალისაგან უნდა გათავისუფლებულიყო და ეს უდიდესი მისია წმ. იოვანე ზედაზნელისა და მის მოწაფეებს ეკისრებოდათ. ამგვარად მკვიდრებიან ასურელი//სირიელი წმინდა მამები ზედაზნის მთაზე, უდრან ტყეში, კაცთაგან მიუვალ და მხეცთა სავანედ ქცეულ ადგილას (სირაძე, 1992: 49-50).

წმ. იოვანე ზედაზნელი და მისი მოწაფეები, როგორც აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, მაცხოვრისა და მისი მოციქულების ჰიპოდიმურ-პარადიმული სახისმეტყველებით არიან წარმოდგენილნი; მაცხოვრის დარად, წმ. იოვანე ზედაზნელიც თავის მოწაფეებს მოძღვრავს, ასწავლის ბერულ, განდევილურ და ლავრულ ცხოვრებას. მის მიერ მოწაფეთა მიმართ წარმოთქმული მოძღვრება-დარიგებები, ცალკე აღებული, ჰომილიის ტიპისაა და რომლებიც, ანუ ეს „წავლანი“, ზემოთაც აღინიშნა, რ. სირაძის ვარაუდით, წმ. იოვანე ზედაზნელის

საკითხის შესახებ მნიშვნელოვანი შეხედულებები გამოთქვა რევაზ სირაძემ (სირაძე, 1992: 35-48). მცხეთა – ახალი იერუსალიმი სამეცნიერო ლიტერატურაში საგანგებო კვლევის საგანი გახდა და ერთმანეთისაგან განსხვავებული შეხედულებებიც გამოითქვა. მარიამ ჩხარტიშვილმა მცხეთისა და მისი შემოგარენის ჰიეროტოპიის, ახალი იერუსალიმის მოდელის საკითხს ქართული იდეენტობის ისტორიის კონტექსტში განიხილა (ჩხარტიშვილი, 2019: 83-110). ასევე, თავის ბოლოდროინდელ შრომებში თამილა მგალობლიშვილმა განიხილა იგივე საკითხი განსხვავებული კუთხით. ამავე საკითხს შეეხნენ ედიშერ ჭკელიძე, დ. იავორსკაია, ა. ლიდოვი, გ. გაგოშიძე და სხვ. ა. ლიდოვის ინიციატივით საერთაშორისო სიმპოზიუმის თემა იყო ახალი იერუსალიმები ქრისტიანულ კულტურაში, რომლის მასალები 2006 წელს მოსკოვში გამოქვეყნდა.

მიერაა შექმნილი; თუ „წმ. ევსტათი მცხეთელის წამების“ ტექსტის თარგუმებს, ბიბლიური სიუჟეტების მიხედვით მონათხრობს, მაგრამ რედაქციულად მაინც განსხვავებულს, გავისხენებთ, უთუოდ შევნიშნავთ, რომ „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრებაშიც“ ამგვარი მონათხრობი სიმბოლურ მნიშვნელობას იძენს. ამ მხრივ უადრესად საინტერესოა ადამის ბიბლიური ეპიზოდის გადმოცემა და გააზრება. ამავე დროს, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ბიბლიურ ეპიზოდს წმ. იოვანე ზედაზნელი თავის კომენტარებს ურთავს, რაც წმინდანის საღვთისმეტყველო საზრისის, მსოფლმხედველობის გასაცნობად არის მნიშვნელოვანი.

წმ. იოვანე ზედაზნელის მოძღვრება, ე.წ. „სწავლანი“, აღსავსეა საღვთო სიბრძნით, ზნეობრიობითა და ღმრთივსულიერობით. მის სიტყვებში გამოსჭვივის ქრისტიანული საღვთისმეტყველო ლიტერატურის ღრმა ცოდნა, დიდი სულიერი გამოცდილება, დამოკიდებულება ამქვეყნიურობისა და ზესთასოფლისადმი, ძველი და ახალი აღთქმის პრინციპების ბერმონაზვნურ ყოფაში გატარებისა და დოგმების დაცვის აუცილებლობა. წმ. იოვანეს მოძღვრებაში ახსნილია ანგელოზთა და კაცთა ბუნების, სოფლისა და ზესთასოფლის რაობა, ღვთისმეტყველების ღრმააზროვანი დებულებების საფუძველზე განმარტებულია, ვინ არის და რისთვის მოსულა ადამიანი; მან მოწაფეებს ადამის ცთომის, აკრძალული ნაყოფის გემოდისხილვის ბიბლიური სიუჟეტიც გაახსენა, რათა უცთომლად სიარულს, ბერულ ღვაწლს მიჩვეოდნენ. მოწაფეები გააფრთხილა, რომ ღვთის მცნებებს არ გარდასულიყვნენ, რათა „არა ჩამოგინქრიოს ქვით“ და „აღვრასხნეთ მას ნებასა ქუეშე სულიერებისასა, რადთა ეგნეთ პირველსავე მას დაბადებულსა, რომელსა მიუუაქცივნა უფალმან ჩუენმან“ (ძეგლები, 1963/1964: 205); ყოველი ადამიანი ღვთისგან ქმნილი პირველხატის დაბრუნებას უნდა ცდილობდეს და მის მისაღწევად ღმრთივსულიერი ცხოვრებით იღვაწოს. წმ. იოვანე ზედაზნელის საღვთისმეტყველო მოძღვრებას თხზულებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს, რადგან იგი ბიბლიურ-ევანგელური სწავლებებითაა გაჯერებული და, ფაქტობრივად, გზამკვლევაა ყოველი ლავრულად მცხოვრები//მოდვაწე თუ განდევილი ბერმონაზონისათვის. წმ. იოვანემ ეს მოძღვრება თავისი მოწაფეების საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გადაწვინების წინ წარმოთქვა და ამიტომაც აქვს მას კონცეპტუალური მნიშვნელობა. წმ. იოვანე ზედაზნელის მოწაფეებმა

ამ მოძღვრების კვალობაზე უნდა იღვაწონ და სხვებსაც ასწავლონ საღვთო გზით სიარული.

უკვე ითქვა, რომ წმ. იოვანეს მარტოღმყოფობა ჯერ კიდევ ასურეთში/სირიაში სწადა, რის გამოც ზედაზენს დამკვიდრებულმა მოწაფეებს ურჩია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გადანაწილება, რათა ყველა კუთხე მათი მოციქულებრივი მადლის ნაწილეული გამხდარიყო. ესეც ევანგელურ-აპოსტოლური სწავლებითაა გაჯერებული და ჰიპოდიგმურ-პარადიგმული სტრუქტურით მოცემული, როგორც ქრისტიანული მოძღვრების ვერტიკალურ-ჰორიზონტალურ ჭრილში გავრცელება. ამიტომ თავის მოწაფეებს ნება მისცა, რათა ქართლისა და კახეთის სხვადასხვა კუთხეში ქრისტიანობის საქადაგებლად და განსამტკიცებლად წასულიყვნენ. თან გაატანა ასურეთიდან წამოღებული წმინდა ნაწილები და აუხსნა მათი ღმრთივსულიერი მისია, რომ მათ უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდათ, ეს წმინდა ნაწილები მათი მფარველი უნდა ყოფილიყო და ეკლესიებში დაბრძანებულთ კი მრევლი უნდა დაეცვა. წმინდა ნაწილებს ბერმონაზვნები და მრევლი ხილული და უხილავი მტრისაგან უნდა დაეცვა, უნდა გაემხნევებინა, სულიერად გაეძლიერებინა და ღვთაებრივი მადლით აღევსო. ზოგიერთი ჰაგიოგრაფიული და საისტორიო წყაროს ცნობით, წმ. იოვანეს ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი და წმ. ნინო გამოეცხადნენ და მოწაფეები მაცხოვრის სახელის სადიდებლად მათი სურვილით გაუშვა.

შემთხვევითი არ არის თხზულებაში წმ. ნინოს მიერ ქართლში განმანათლებლის მისიით მოსვლის, სვეტი ცხოვლის აღმართვის ეპიზოდების ჩართვა, რადგან ამ სულიერ მონაპოვრებს, მიუხედავად ხანგრძლივი დროის განმავლობაში საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფოებრივ რელიგიად არსებობისა, გაძლიერება და განმტკიცება სჭირდებოდა. როგორც მაცხოვრის მოწაფეებმა მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში იქადაგეს ქრისტიანობა, ასევე, წმ. იოვანე ზედაზენელის მოწაფეები ქართლისა და კახეთის სხვადასხვა კუთხეში დამკვიდრდნენ, ზოგი – უდაბნოში, ზოგი – მთაზე, ზოგიც – გამოქვაბულში: წმ. შიო იქვე, ზედაზენთან ახლოს მდებარე მღვიმეში წავიდა, რომელიც ამჟამად შიომღვიმის სახელითაა ცნობილი; წმ. დავითი ჯერ თბილისში იმყოფებოდა და მთაწმინდის კალთაზე მონასტერი დააარსა, რომელსაც მამა დავითის ეკლესია ეწოდა, ხოლო შემდეგ გარეკახეთში გარეჯის მთაძირებს მიაშურა და ლავრა დააარსა, რომელსაც მოგვიანებით ქართველთა სინა

უწოდეს; წმ. იოსებ ალავერდელმა კახეთში ალავერდის მონასტერი დააარსა. წმ. ანტონ მარტყოფელმა მარტყოფის მიდამოებს მიაშურა, მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატი თავის დაარსებულ ღვთაების მონასტერში დააბრძანა, ხოლო თვითონ სიცოცხლის ბოლო წლები იქვე ახლო მთაზე მდებარე, საგანგებოდ აგებულ სვეტზე გაატარა. ყოველივე ეს მარტვილიის, სულთმოფენობის დღესასწაულის ტოლფარდად არის ასახული თხზულებაში, რადგან როგორც მაცხოვარმა გაანაწილა თავისი მოწაფეები ქრისტიანობის საქადაგებლად, ასევე, წმ. იოვანე ზედაზნელმა თავისი მოწაფეები დაგზავნა საქართველოს კუთხეებში საგანგებო მისიით. თვითონ წმ. იოვანე ელია დიაკონთან ერთად დარჩა ზედაზნეზე, სადაც კლდეში გამოქვაბული იპოვა და იქ დამკვიდრდა. გამოქვაბულში მისი მკვიდრობა ერთგვარად ხუედიოსის ქვაბში მკვიდრობის წინასახედ მოიაზრება, რაც წმ. იოვანე ზედაზნელს ხუედიოსის არქეტიპადაც წარმოგვიდგენს. საყურადღებოა ისიც, რომ წმ. იოვანე ზედაზნელმა თავის სიცოცხლეში ზედაზნის მიდამოებში მონასტრის შენების ნება არავის მისცა, როგორც ხუედიოსმა ხანცთაში არავის ააშენებინა მონასტერი. გამოქვაბულში მკვიდრობას, ჩაკეტილ სივრცეში მკვიდრობას სიმბოლური დატვირთვა აქვს, რადგან ქვაბიდან, მღვიმიდან იწყება წმინდანის სულიერი განდმერთობა.

რა იყო ასურელ მამათა ძირითადი მისია საქართველოში მოსვლისას? ის, რაზეც სამეცნიერო ლიტერატურაში ჯერაც არ წყდება კამათი, რომელი მრწამსის, რომელი აღმსარებლობისანი იყვნენ ასურელი წმინდა მამები, ვინ იყვნენ ისინი თავიანთი ცნობიერებით: დიოფიზიტები თუ მონოფიზიტები? თუ დავაკვირდებით მათ სამოღვაწეო ადგილებს ქართლისა და კახეთის სანახებში, ყველანი აღმოსავლეთ საქართველოში მკვიდრდებიან ლაერული ცხოვრების დასამკვიდრებლად. ასურელი მამები იღვწიან აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, არც ერთი მათგანი დასავლეთ საქართველოში არ გადასულა და იქ არ უღვაწია, რაც უთუოდ ბადებს კითხვებს. უნდა გაირკვეს, რამ გამოიწვია, რა იყო ამის მიზეზი. ჩემი აზრით, სორედ ესაა ასურელ მამათა სულიერი მისიის საფუძველი, მათ ქართლსა და კახეთში უნდა ექადაგათ და განემტკიცებინათ დიოფიზიტური ცნობიერება და მრწამსი, რომელსაც უპირისპირდებოდა ირანი ბიზანტიის იმპერიის საწინააღმდეგოდ. სამეცნიერო ლიტერატურაში დეტალურადაა განხილული ირანის მიერ ქართლში მეფობის გაუქმების საკითხი და გარკვეულია,

რომ VI საუკუნეში აღმოსავლეთ საქართველო ირანის პოლიტიკური გავლენის ქვეშ იმყოფება, მან 532 წლიდან მოყოლებული ქართლის სამეფო დაიქვემდებარა. პოლიტიკურად ძლიერი ირანი ასევე პოლიტიკურად ძლიერი ბიზანტიის იმპერიის საწინააღმდეგო ნაბიჯებს დგამს, რის გამოც ქართლისა და სომხეთის ეკლესიებისაგან მონოფიზიტობის დაცვას მოითხოვს, რადგან ბიზანტიაში 451 წელს ქალკედონის IV საეკლესიო კრების გადაწყვეტილების საფუძველზე ოფიციალურ მრწამსად, აღმსარებლობად დიოფიზიტობა გამოცხადდა. VI საუკუნის დამლევა და VII საუკუნის დამდევს, 607-609 წლებში ქართლის კათალიკოსის, კირონ//კირონის ძალისხმევით, რომელიც ამავე დროს პოლიტიკური აღდგომითა და გამჭვრიახობით გამოირჩეოდა, ქართლმა შეძლო მონოფიზიტობისაგან თავის დაღწევა და დიოფიზიტურ ცნობიერებაზე გადასვლა. ეს იყო საქართველოს მიერ აღებული მკვეთრი პოლიტიკურ-იდეოლოგიური კურსი, რომელიც დასავლეთისაკენ იყო მიმართული. რა ხდებოდა ამ დროს დასავლეთ საქართველოში? რატომ არ წავიდა არც ერთი ასურელი მამა დასავლეთ საქართველოში? იქნებ, იმიტომ, რომ იქ ბიზანტიის იმპერიის გავლენით დიოფიზიტური ცნობიერება ისედაც მკვიდრობდა და ახალ მოციქულებრივ ღვაწლს არ საჭიროებდა, იმ ღვაწლს, რაც ასურელ მამებს დაეკისრათ და ქართლი, კახეთი, კუხეთი დიოფიზიტურ ცნობიერებაზე გადაეყვანა. ბიზანტიის იმპერიის გავლენის ქვეშ მყოფ დასავლეთ საქართველოში დიოფიზიტურ ცნობიერებას საფრთხე არ შექმნია. ამიტომაც არ გადასულან ასურელი მამები დასავლეთ საქართველოში, რომელიც მათი მოღვაწეობის გეოგრაფიულ სივრცედ არ ქცეულა. ეს ვარაუდის სახით გამოთქმული შეხედულებაა და იგი შემდგომ კვლევას მოითხოვს.

წმ. იოვანე ზედაზნელმა და მისმა მოწაფეებმა ბევრი სასწაული ჩაიდინეს და ბევრი სნეული განკურნეს, რამაც მათ მთელს ქართლში სახელი გაუთქვა. ისინი ბევრს ღოცულობდნენ, იღვწოდნენ სულის საოხად და სულიერი განდმრთობისათვის. მათი საქმიანობა და სახელგანთქმულობა ავტორმა, სხვა ჰაგიოგრაფთა მსგავსად, სანთლის ხეიმირს ზემოთ გადგმის ევანგელური სიმბოლიკით ასახა. როგორც მათეს სახარება გვასწავლის: „არავინ აღანთის სანთელი და შედგის იგი ქუეშე ჳუმირსა, არამედ ზედა სასანთლესა გადგიან, რადთა ჳნათობდეს ყოველთა; ვგრე ბრწყინევედინ ნათელი თქუენი წინაშე კაცთა“

(მათე, 5, 15-16). ასევე, წმ. იოვანე ზედაზნელისა და მის მოწაფეთა შესახებ ჰაგიოგრაფი-მწერალი გვამცნობს: „გამოუბრწინდა ვითარცა მთიები განთიადისად, რომელმან ფარულად ადიდა ღმერთი და მის მიერ განაურცნა წიაღნი მისნი და დაიტია ნათელი იგი დიდი მადლით მოყვანებული, რამეთუ ვერ შესაძლებელ იყო, ვითარცა ვინ აღანთის სანთელი და დაფარა ხუშირსა, არამედ ზედა სასანთლესა, რათა ჰნათობდეს კაცთა“ (ძეგლები, 1963//1964: 213). ეს მოტივი კიდევ ბევრჯერ შეგვხვდება ქართულ და ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიაში.

„წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“, სხვა ასურელ მამათა „ცხოვრებების“ მსგავსად, ცხოველთა მოთვინიერების ეპიზოდი აისახა. ამ მხრივ შესაძლოა იგი სხვა ასურელ მამათა „ცხოვრებების“ წინასახეც იყოს, როგორც ასურელ მამათა შესახებ შექმნილი პირველი ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოები. კერძოდ, „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორი დათვის ეპიზოდს გვიამბობს, რასაც სიმბოლური ფუნქცია ენიჭება, რადგან წმინდანის სიტყვა მასზეც გაელენას ახდენს: „მკვცებრივსა მას ბუნებასა უტყუსა და უგუნურსა ესმინა სიტყუად იგი წმიდათად, და ჩუენ მკვცთა უბოროტესად გამოეჩნდით, ყოფილთა მათ შორის აღმოვიკითხავთ და მოცემულნი იგი მცნებანი გუასმიან და ვნებად მოყუასთა ჩუენტა არა დაგცხრებით“ (ძეგლები, 1963//1964: 215). ცხოველთა მოთვინიერების ეპიზოდები ასახულია „წმ. შიო მღვიმელის ცხოვრებასა“ და „წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“.

უაღრესად მნიშვნელოვანია წმ. იოვანე ზედაზნელის დარიგებები ასურელ წმინდა მამათა მიმართ; ესაა ქრისტიანული მოძღვრებით გაჯერებული და ნასაზრდოები ქადაგება, რომელიც ბიზანტიელ ჰომილეტიკოსებსაც მოგვაგონებს და ქართველ მქადაგებლებსაც. მათ ქადაგებებს შორის ბევრია საერთო. მაგრამ წმ. იოვანე ზედაზნელის მიერ თავისი მოწაფეების დასამოძღვრად წარმოთქმული სიტყვა შეზავებულია „მარილითა მადლისადათა“ (გიორგი მერჩულე), რომელშიც ზნეობრივ-ეთიკური თვალხედვა, წმინდა მამათა ცხოვრების წესები, მათი ყოველი ქცევა განპირობებულია ღრმა სიბრძნითა და ცოდნით. ამავე დროს, იგი ყურადღებას იქცევს რიტორიკული ხერხებით, სახისმეტყველებითი ასპექტებითა და ლიტერატურულ-მხატვრული საშუალებებით. ავტორის მხატვრულ ოსტატობას გვიმოწმებს მისი სააზროვნო სამყარო და სივრცე, რომელშიც სამოთხისა და ამქვეყნიური სამყაროს შეპირისპირებით იშვიათი

მხატვრული სურათია დახატული. ავტორმა სოფელი მიიჩნია „ეკლოვან ქუეყანად“, ხოლო ზესთასოფელი – ღვთისაგან ბოძებულად. მისი მოძღვრება და სწავლება შეეხება პირველ-ცოდვის არსის ახსნას, რაც მოჰყვა პირველ ადამიანთა გემოდსხილვას, ამიტომ ურჩევს მოწაფეებს, თავი აარიდონ ურჩებას, ნაყროვანებას, რასაც მოჰყვა სამოთხიდან ადამის გამოდევნა: „რამეთუ შუებისა და საჭმლისაგან იშვა ურჩებად იგი ადამისი, რომელი ნაშობთა მისთა ზედა დადგრომილ არს. ამან გამოჰადა იგი სამოთხისა მისგან საშუებელთადასა. უკუე სჯული იგი მარხვისად დაემარხა, არამცა მოცემულ იყო ჩუენდა ეკლოვანი ესე ქუეყანად, არცა სიკუდილი უფლებდა ჩუენ ზედა, დადათუ ძლიერებად იგი მადლით დაამდაბლებდა“ (ძეგლები, 1963/1964: 203). „ეკლოვანი“ სოფელი სიმბოლური ხატ-სახეა, რომლის აღუზიები, რემინისცენციები ხშირად გვხვდება საერო მხატვრულ ლიტერატურაში. ფაქტობრივად, ავტორმა მეტაფორულად გამოხატა წუთისოფლის რაობა და არსი.

წმ. იოვანე ზედაზნელის აღსასრულის შესახებ მოგვითხრობს „წმ. შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაც“, რომელშიც წმ. იოვანე ზედაზნელმა თავის მოწაფეთა ხილვა და მათი ნაღვაწის შეფასება მოისურვა. მან თავის მოწაფეთ განუცხადა, რომ მისი აღსასრულის უბი მოწვევულ იყო და მალე აღვიდოდა უფალთან, მაგრამ „ემინოდა ჰაერის მცველთაგან, რამეთუ საზარელ არიან, დააყენებენ სულსა, რათა არა აღვიდეს სასუფეველად“ (ძეგლები, 1963//1964: 227). ამიტომ მოწაფეებს შესთხოვა, რომ მისი სულისათვის ელოცათ. ჰაერის მცველები ბოროტი ძალები არიან და ადამიანთა სულებს აყოვნებენ, სასუფეველის გზაზე ელობებიან (რუხაძე, 2003: 176). წმ. იოვანე ზედაზნელმა სიკვდილის წინ მოწაფეები დამოძღვრა და დაუბარა, დაეკრძალათ მისსავე არჩეულ გამოქვაბულში. მოწაფეებმა ეს ადგილი მისი ნეშტის დაფლვისათვის შეუფერებლად მიიჩნიეს და, ანდერძის მიუხედავად, ლუსკუმაში ჩასვენებული მისი ერთ-ერთი მოწაფის თათას მიერ აშენებულ მონასტერში პატივით დაკრძალეს. წმ. იოვანეს ცხედარმა ეს ადგილი ვერ იგუა და მოხდა სასწაული, დაიწყო მიწისძვრა, რაც იმის ნიშანი იყო, რომ წმ. იოვანეს ნეშტი მის მოწაფეებსა და ზედაზნზე დამკვიდრებულ ბერმონაზვნებს იქ არ უნდა დაეტოვებინათ. კათოლიკოსის ნებართვითა და ლოცვით იგი გადაასვენეს წმინდანის მიერ დაბარებულ ადგილას, მღვიმეში, სადაც შემდეგ ეკლესია აშენდა. ესეც წმინდანთა თავმდაბლობის მაუწყებელია, რადგან ისინი ამქვეყნიურ

ცხოვრებაში არასოდეს მიეღწვიან სიმდიდრეს და არც გარდაცვალების შემდეგ სურთ მდიდრული საფლავი. წმ. გრიგოლ ხანცთელმაც ხომ თავისი ძმობის წევრებს შორის მოისურვა სამუდამო განსასვენებელი. ყოველივე ეს წმინდანთა შემამკობელი თავმდაბლობაა, მათი თვისებაა. წმ. იოვანე ზედაზნელის გარდაცვალება და მისი ზეცად აღსვლა, ზესთასოფელში განაღობვა წარმოსახულია იაკობის კიბის სიმბოლიკით, რომელზეც ანგელოზები გადმოდიოდნენ და წმინდა მამის სულს ზეცად აღიყვანდნენ, რაც, აგრეთვე, სიმბოლური ხატმეტყველებით გამოიხატება ეპიზოდია. დიდი ხნის შემდეგ ამ მღვიმესთან, მის აღმოსავლეთით, კათალიკოსმა კლემენტოსმა ააშენა იოანე ნათლისმცემლის სახელობის ეკლესია.

თხზულებაში ყურადღებას იქცევს იმ გეოგრაფიული სივრცის აღწერა, სადაც ბერები მკვიდრდებიან და მონასტრებს აშენებენ. ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში ბუნების აღწერა ყოველთვის მიზანდასახულია, მას ბერმონაზონთა სამოღვაწეო ადგილის მკითხველთათვის გაცნობის მხატვრული ფუნქცია ეკისრება და შესაძლოა რეალური სურათი არც იყოს დახატული. ბუნება და ბერის სამოღვაწეო ადგილი ერთმანეთთან შეხამებული უნდა იყოს, ბუნება ხელს უნდა უწყობდეს ასკეტურ ყოფას, განდევნილურ ცხოვრება-მოღვაწეობას. გავიხსენოთ იაკობ ხუცესის ჰაგიოგრაფიული თხზულება და მასში გადმოცემული ქვემო ქართლის ბუნების სურათი, რომელიც შესაძლოა ისეთი მკაცრი სულაც არ ყოფილიყო, როგორც იაკობმა დახატა. „წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ზედაზნის მთის ბუნებაა ასახული და მისი სიმკაცრეა ნაჩვენები. ცხადია, ავტორს ამგვარი მკაცრი ბუნების დახასიათება-აღწერა მოღვაწის ღვაწლის სიმძიმის საჩვენებლად სჭირდება. ბერს მძიმე ყოფა აქვს, მძიმე პირობებში უწევს ცხოვრება; მომავალი ბერებისათვის ეს დეტალი გაფრთხილებაა, რადგან ამგვარ რთულ პირობებს შესაძლოა ყველამ ვერ გაუძლოს. წმ. იოვანე ზედაზნელის მოწაფეს, ელია დიაკონს, გაუჭირდა კიდევ. ავტორი გვიამბობს, თუ როგორ გაჩნდა წყარო ზედაზნის მთაზე და იგი მოსე წინასწამეტყველის მიერ ქორების კლდესთან კვერთხის დაკვრის შედეგად წყაროს გადმოსვლის პარადიგმითაა წარმოდგენილი. ისევ სიმბოლური აზროვნების კვალობაზე ააანალიზებთ ავტორი კლდისა და კვერთხის სიმბოლურ მნიშვნელობას: „კლდე იგი სახე ქრისტესი იყო და კუერთხი იგი აჩრდილი ჯუარისა“ (ძეგლები, 1963//1964: 212). როგორც მოსე

წინასწარმეტყველმა ეგვიპტის მონობიდან გამოსხნილი ებრაელები კლდეზე კვერთხის დარტყმის შედეგად გადმოსული წყლით დაარწყულა, ასე წმ. იოვანე ზედაზნელის ლოცვით ზედაზნის მთაზე გადმოვიდა წყარო, „ტკბილი, გრილი და ფრიად შუენიერი მდიდრად, რომელი დის მყოფთათვის მის მონასტრისათა“ (ძეგლები, 1963//1964: 212), რომელიც არა მხოლოდ დასალევად, არამედ საკურნებლად გამოიყენებოდა.

შედევები და დასკვნები.

ასურელ მამათა მოღვაწეობამ ღრმა კვალი გაავლო ქართული ეკლესიის, ქართული კულტურის, საქართველოს ისტორიის, ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. წმ. იოვანე ზედაზნელმა აღასრულა სრბად თვისი და დატოვა წმინდანის სახელი. მან და მისმა მოწაფეებმა უდიდესი მნიშვნელობის საქმეს ჩაუყარეს საფუძველი, ეს ლავრული ცხოვრება იყო, ხოლო სამონასტრო ცხოვრებას მოჰყვებოდა სარწმუნოებრივი და სახელმწიფოებრივი საქმეებიც, რადგან მონასტერი ის ადგილი, ის სივრცე იყო, სადაც იწერებოდა თხზულებები, სრულდებოდა თარგმანები უცხო ენებიდან, ვითარდებოდა ხატწერა, ფრესკული მხატვრობა, ხუროთმოძღვრება, მიმდინარეობდა ხელნაწერთა გადაწერა-გამრავლება, მონასტრებში არსებობდა სამგალობლო სკოლები, რომლებსაც ერის სულიერი აღმზრდელის როლი ეკისრებოდა, რადგან იგი, როგორც სიტყვისა და მელოსის ნაზავი, მსმენელზე უდიდეს სულიერ გავლენას ახდენდა. ყოველივე ეს ქართველი ერის სულიერი, ინტელექტუალური და მატერიალური კულტურის საკუთრებად იქცა. ვფიქრობ, რომ ასურელ მამათა უდიდესი დამსახურება იყო ქართული ეკლესიის დიოფიზიტურ ცნობიერებაზე გადასვლა, რაც დასავლურ პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ ორიენტაციას მოწმობს. მათ განსაკუთრებული, მოციქულებრივი, კონცეპტუალური როლი შეასრულეს ქართველი ერის ქრისტიანული მართლმადიდებლური აღმსარებლობის, დიოფიზიტური ცნობიერების დამკვიდრებაში, რაც ეპოქალურ მოვლენად აღიქმება. ყოველი ამ დიდი მნიშვნელობის მქონე საქმეთა სათავეებთან წმ. იოვანე ზედაზნელი და მისი მოწაფეები დგანან.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ახალი აღთქმა, 1994: ახალი აღთქმა, წმ. გიორგი მთაწმინდელის რედაქცია, თბილისი, 1994.

2. გრიგოლაშვილი, 1983: ლ. გრიგოლაშვილი, დროისა და სივრცის პოეტიკა ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, კრებ.: ივირონი – 1000. თსუ გამომც., 1983.

3. კეკელიძე, 1957: К. Кекелидзе, К вопросу об иерусалимском происхождении грузинской церкви, Этюды из истории древнегрузинской литературы, Тбилиси, 1957.

4. ლიდოვი, 2009: А. М. Лидов, Новые Иерусалимы. Икритофия и иконография сакральных пространств, Москва, 2009.

5. რუხაძე, 2003: ლ. რუხაძე, „ჰაერის მცველის“ სახისმეტყველებისათვის ძველ ქართულ ლიტერატურაში, ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, თბილისი, 2003.

6. სირაძე, 1992: რ. სირაძე, „ვიცი, რაღასათვის ვარ“, წიგნში: ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, I, თბილისი, 1992.

7. სირაძე, 1975: რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბილისი, 1975.

8. ფერაძე, 2006: გრ. ფერაძე, ბერმონაზვნობის დასაწყისი საქართველოში, თარგმნა თამარ ჭუმბურიძემ, თბილისი, 2006.

9. ფსალმუნნი, 1960: ფსალმუნნი, გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო მზექალა შანიძემ, თბილისი, 1960.

10. ძეგლები, 1963/1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ. ათანელიძემ, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ და ც. ჯღამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, 1963-1964.

11. ჩხარტიშვილი, 2019: მ. ჩხარტიშვილი, ჰიეროტოპიული პროექტი „მცხეთა – ახალი იერუსალიმი“ ქართული იდენტობის ისტორიის კონტექსტში, კრებ.: ელდარ მამისთვალის შვილი – 80, გორის სასწავლო სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2019.

12. ჯიქია, 2002: ა. ჯიქია, IV-V საუკუნეთა ქართლის მონაზვნური ცხოვრების შესწავლისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, XXIII, თბილისი, 2002.

**ნათლისღების დღესასწაულისადმი მიძღვნილი
საბალობლების სახე-სიმბოლოთა საღვთისმეტყველო
წყაროები**

მოკლე შინაარსი

ჰიმნოგრაფია ბიბლიურ სახისმეტყველებას ემყარება. სიმბოლოებით აზროვნებას საფუძველი წმიდა წერილში ეყრება. მაცხოვარი იგავებით ესაუბრება ერს. თავის ეპისტოლეებში მოციქული პავლე ძველადღქმისეულ მოვლენებს სიმბოლოურად უკავშირებს ხოლმე ახალ აღთქმას. ცალკეულ სახე-სიმბოლოები მყარი ფორმებით დამკვირდა და მეორდება საგალობლიდან საგალობელში. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ეს სახე-სიმბოლოები მხოლოდ ჰიმნოგრაფიულ ტექსტებში არ გვხვდება. მათ უხვად იყენებს სასულიერო მწერლობის თხზულებები, თუმცა, ბუნებრივია, რომ ყველაზე მეტი სიხშირითა და მრავალფეროვნებით ისინი სწორედ ჰიმნოგრაფიულ ტექსტებში გვხვდება. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ჰიმნოგრაფს შეუძლია ნებისმიერი ჰიპოდიგმური თუ პარადიგმული მონაცემის გამოყენებით შეარჩიოს სიმბოლო-ალეგორია, მხატვრული ხერხი, ასოციაცია და სახეთა პარალელიზმი, რათა საკუთარი განწყობა, ემოცია მიიტანოს მსმენელამდე. თუმცა, ამ სიმბოლოების მიღმა უზარმაზარი ინფორმაცია, ერთგვარი ნარატივი იმალება, რომელიც საღვთისმეტყველო ცნობიერების მქონე მკითხველსა და მსმენელს მოითხოვს. ეს განსაკუთრებით ცხადად თვალსაჩინოვდება საუფლო დღესასწაულებისადმი მიძღვნილ საგალობლებში. შუამდგომელი ძველისა და ახლისა რჯულისა, როგორც იოანე ნათლისმცემელს წმ. იოანე ოქროპირი უწოდებს, იუდეველებს სინანულისაკენ მოუწოდებდა და იორდანეში ნათლავდა. სწორედ ამით განამზადებდა ის უფლის გზას, რადგან მაცხოვარმა თავისი განკაცებით კაცობრიობას მისცა რჯული, დაფუძნებული სინანულსა და სიყვარულზე.

ჰიმნოგრაფები მრავალი სახე-სიმბოლოთი ამკობენ იოანე ნათლისმცემელს და სწორედ სახისმეტყველებითი გააზრებით წამოსწევენ წინა პლანზე ნათლისღების დღესასწაულის სულიერ მნიშვნელობას, რომლის წყარო საღვთისმეტყველო ლიტერატურაა. აქვე შევნიშნავთ, რომ ძალიან ხშირად ჰიმნოგრაფიული ტექსტი თავადაა წყარო, განსაკუთრებით სიმბოლოური თვალსაზრისით.

საკვანძო სიტყვები: ნათლისღების დღესასწაული, ჰიმნოგრაფიული ტექსტები, საღვთისმეტყველო წყაროები.

THEOLOGICAL SOURCES OF IMAGES-SYMBOLS OF HYMNS DEDICATED TO EPIPHANY CELEBRATION

Abstract

Hymnography is based on biblical parables. Reasoning with symbols is based on scriptures. The Savior speaks with the parables to the nation. In his epistles, Apostle Paul symbolically links the ancient events of the Old Testament to the New Testament. Separate images-symbols have been established in solid forms and are repeated from one hymn to another. It is noteworthy that these images-symbols are found not only in the hymnographic texts, but they are largely used in theological writings. Nevertheless, it is natural that they are encountered in the hymnographic texts more frequently and diversely. This is natural because a hymnographer can choose any symbol-allegory, artistic method, association and parallelism of images by means of using any hypodigmatic or paradigmatic data to reflect his mood and emotions. However, vast information - a kind of narrative hides beyond the aforementioned symbols and requires the reader and the listener with the theological consciousness. This is especially evident in the hymns devoted to the Lord's celebrations.

The mediator of the Old and New Testaments, as St. John Chrysostom called John the Baptist, appealed to the Jews for repentance and baptized in the Jordan. That was how he would prepare the way of Lord, because the Savior, by means of his incarnation, provided the mankind with the faith based on repentance and love.

The hymnographers adorn John the Baptist with numerous images-symbols and thus, by means of reasoning with images-symbols, bring the spiritual significance of Epiphany to the forefront, the source of which is theological literature. At this point, it is worth noting that very often a hymnographic text itself is the source, especially in symbolic terms.

Key Words: Epiphany Celebration, hymnographic texts, theological sources.

მიზანი. სტატიის მიზანია ნათლისღების დღესასწაულისადმი მიძღვნილი საგალობლების სახე-სიმბოლოთა საღვთისმეტყველო წყაროების გამოვლენა და საგალობელთა ტექსტების საღვთისმეტყველო და სახისმეტყველებითი არსის გამოვლენა.

მეთოდი. წარმოდგენილ ნაშრომში ვიყენებთ ისტორიულ-შედარებითი, ანალიტიკური, რემინისცენციური, ჰერმენევტიკუ-

ლი კვლევის მეთოდებს, რათა უკეთ გამოვლინდეს საგალობელთა საღვთისმეტყველო, სახისმეტყველებითი, მხატვრულ-გამომსახველობითი რაობა.

შესავალი: ნათლისღებისადმი მიძღვნილი ჰიმნოგრაფიული ტექსტების უმრავლესობა ლიტურგიკული დანიშნულებისაა და ბუნებრივია, მათში აქცენტირებულია ამ უდიდესი საუფლო დღესასწაულის სულიერი მნიშვნელობა. თუმცა, განსხვავებით, სხვა დღესასწაულებისგან, ჰიმნოგრაფები ერთდროულად განადიდებენ როგორც დღესასწაულს, ისე იოანე ნათლისმცემელს. მაცხოვრის წინამორბედს წარმოაჩენენ იორდანეში აღსრულებული საიდუმლოს – ქრისტეს ნათლობის – სიდიადის ფონზე, რაც ორმაგ დატვირთვას სძენს საგალობელში მოხმობილ თითოეულ სახე-სიმბოლოს. ყოველ მათგანს საღვთისმეტყველო წყარო გააჩნია, რომლის მეშვეობითაც აიხსნება მათი შინაარსიც და ტროპული მნიშვნელობაც.

სწორედ ამ კუთხით გვსურს წარმოვადგინოთ ნათლისღებისადმი მიძღვნილი საგალობლებისა და იოანე ნათლისმცემლის რამდენიმე სახე-სიმბოლო და მათი მიმართება საღვთისმეტყველო წყაროებთან.

მსჯელობა: უფალი განკაცდა, რათა თავს იდვას კაცთა მოდემის ცოდვები. მესიის მოვლინებას არა მარტო იოანე მახარებელი ხარობდა, არამედ – ბუნებაც. საოცარი შთამბეჭდაობით აღწერს იოანე მტბვეარი მაცხოვრის იორდანედ მოსვლას: „ნათელი ჭეშმარიტი, ქრისტე ღმერთი, დაუსაბამოდ სიტყუად მამისად, მას ჟამსა მთანი და ბორცუნი იმღერდეს, იხარებდა იოანე და ძრწოლით ღაღადებდა: ესე არს კრავი ღმრთისად აღმხუმიელი ცოდვათა სოფლისათა“ (მოდრეკილი, 1978: 140). მაცხოვრის ნათლისღებას დავით მეფსალმუნე წინასწარმეტყველებდა, ამიტომაც საგალობლებში ებრაელთა მეფის სახეც გვხვდება: „წინაღწარვე მოგუასწავა დავით წინასწარმეტყველმან მოსლვად მკსნელისად იორდანისა წყალთა, იტყოდა რად... მთანი იხარებდით წინაშე პირისა უფლისა“ (მოდრეკილი, 1978: 179). ეს ფსალმუნური მოტივია, რომელიც ხშირად გვხვდება ჰიმნოგრაფიაში და რომელიც განსაკუთრებულ ღირიზმს ქმნის: „მთანი იმღერდეს ვითარცა ვერძნი და ბორცუნი ვითარცა კრავნი ცხოვართანი“ (ფს. 113, 4); „იხარებდინ ცანი და გალობდით ქუეყანად, აღიძარნ ზღვად და სავსება მისი. იხარებდინ ვეღნი და ყოველნი რად არს მათ შინა, მაშინ იხარებდენ ყოველნი ხენი მალნარისანი“ (ფს. 95, 11-12).

შუამდგომელი ძველისა და ახლისა რჯულისა, როგორც იოანე ნათლისმცემელს წმ. იოანე ოქროპირი უწოდებს, იუდეველებს სინანულისაკენ მოუწოდებდა და იორდანეში ნათლავდა. სწორედ ამით განამზადებდა ის უფლის გზას, რადგან მაცხოვარმა თავისი განკაცებით კაცობრიობას მისცა რჯული, დაფუძნებული სინანულსა და სიყვარულზე. წმ. იოანე ოქროპირის განმარტებით, ნათლისმცემელი მოვიდა, „რათა წინა რბიოდის და განმზადებდეს სულთა მათ, რომელთა ეგულებოდა შეწყენარებად უფალი“ (იოანე ოქროპირი, 1996: 167).

უამრავია ის ეპითეტი, რომლითაც წინამორბედს შეამკობენ ჰიმნოგრაფები – „დასასრული შჯულისაჲ და დასაბამი მადლისაჲ იოვანე წინამორბედი უდაბნოს აღმოსცენდა და გვქადაგა სინანული ცხოვრებისაჲ“ (მოდრეკილი, 1978: 206). აქ იგულისხმება მოსეს რჯულის დასასრული. როგორც აღვნიშნეთ, იოანე ნათლისმცემელი ძველი აღთქმის ბოლო და ახალი აღთქმის პირველი წინასწარმეტყველია. ფაქტობრივად, იქადაგა რა მესიის მოსვლა და ნათელ-სცა მაცხოვარს, მან, ფაქტობრივად, დაასრულა ძველი რჯული (მესიის მოლოდინი) და განცხადდა ახლის დასაწყისი – უფლის აღთქმის განხორციელებული.

საგალობლებში იოანე ახალი დღის, ცისკრის მახარებლადაა წოდებული: „გამოაბრწყინვე ცისკარი დღისაჲ უდაბნოჲსა ქადაგი“ (თუენი, 2004: 170). ის, რომ იოანე უდაბნოში იზრდებოდა, სახარებიდანაა ცნობილი: „ხოლო ყრმაჲ იგი აღორძნდებოდა და განმტკიცდებოდა სულითა. და იყო უდაბნოს, ვიდრე გამოცხადებამდე მისა ისრაჴლისა მიმართ“ (ლკ. 1, 80), ამიტომ იწოდება იგი საგალობლებში უდაბნოს ქადაგად. სახისმეტყველებითი თვალსაზრისით ჩვენთვის საყურადღებოა მისი ცისკართან შედარება. ცისკარი ხომ ის ჟამია, როდესაც ღამე, ბნელი განგვეშორება და ნათელი მოდის, ანუ, ახალი დღე იწყება. ამ საგალობელში კვლავ გვხვდება სიმბოლიზება ძველი რჯულის დასასრულისა და ცისკრის სახით ახალი რჯულის დასაწყისისა, რომლის მაუწყებელიც უდაბნოს ქადაგია.

საგულისხმოა, ასევე, იოანეს შედარება სანთელთან, რომლის წყაროც სახარებაა: „იგი იყო სანთელი აღნთებული და საჩინო“ (ინ. 5, 35). მას ხშირად „ნათლის სანთელს“ უწოდებენ ჰიმნოგრაფები. ნათელი ქრისტეა, სანთელი კი იმისთვისაა საჭირო, რომ ამ უდიდესი ნათლის მისაღებად მომზადდეს კაცობრიობა, ჯერ სანთლით უნდა განათდეს მათი სულები და

ქრისტესკენ სავალი მათი გზები, რაც სწორედ იოანე ნათლისმცემელმა აღასრულა.

სანთელთან ერთად მნათობს ადარებს იოანეს ჰიმნოგრაფი ავტორი: „ვმად სიტყვსა ღმრთისაჲ, სანთელი ნათლისაჲ, მთიები მზისაჲ უდაბნოს უდაღადებდა მოსრულთა მისსა“ (თუენი, 2004: 170). იოანე ნათლისმცემლის ეს მეტაფორები ჰომილეტიკაშიც უხვად გამოიყენებოდა: „ვითარცა მთიები ცისკრისაჲ, გამოჩნდა წმიდაჲ წინამორბედი იოვანე“ (იოანე ოქროპირი, 1999: 261). წმ. იოანე ოქროპირი მეტაფორებს ასე განმარტავს: „სანთელი იგი მზესა ეტყვს; ვმად იგი – სიტყუასა, მეგობარი – სიძესა, უმეტესი ნაშობთა შორის დედათასა – პირმშოსა მას ყოველთა დაბადებულთა“ (იოანე ოქროპირი, 1996: 165).

შინაარსობრივადაც და სიმბოლურადაც ნათლის სანთლის ანალოგიური მეტაფორაა „მზის სანთელი“, რომელსაც იოანე ნათლისმცემელს უწოდებს XIII საუკუნის ქართველი ჰიმნოგრაფი ტბელ აბუსერიძე თავის საგალობელში „გალობანი სამთა იოვანეთა“, სადაც განდიდებული ჰყავს წმ. იოანე ნათლისმცემელი, წმ. იოანე მახარებელი და წმ. იოანე ოქროპირი. ამავე საგალობელში იყენებს ამავე დატვირთვის მეტაფორასაც - „სიტყვის ვმას“: „აღმოსავალით მადლითაჲთ აღმოსრულისა მის მზისა სანთელსა ელვად საღმრთოჲსა ნათლისა ვქადაგებთ“; „იოვანეს, ვმასა სიტყვსა, სულად...“ (სულავა, 2003: 306-308). ტროპული თვალსაზრისით, ნათლის სანთლის მსგავსად, მეტყველი მეტაფორაა „მზის სანთელი“ - მზე უფალია/მაცხოვარია, სანთელი კი – იოანე ნათლისმცემელი. მზე არ სჭირდება სანთელი, მაგრამ კაცობრიობას სჭირდება იოანე (სანთელი), რათა მან ის უფლის (მზის) შესახვედრად მოამზადოს.

როგორც ჩანს, სანთელი, მთიები, ვმად სიტყვსა – იოანე ნათლისმცემლის მყარად დამკვიდრებული მეტაფორებია სასულიერო მწერლობაში, როგორც ჰიმნოგრაფიაში, ასევე ეგზეგეტიკასა და ჰომილეტიკაში. ამგვარ განმარტებას გვთავაზობს წმ. სოფრონ იერუსალიმელი თავის თხზულებაში „ნათლისღებისათვის მაცხოვრისა და ზედა აღდგომისათვის სარკინოზთა“: „სანთელი მზესა უზრახებს, ვმად სიტყვსა მიმართ იტყვს, თიხად მეკეცესა მიუგებს, მონად მეუფისა ეტყვს განკურნებულნი, რაჲსა იქმ ამას, მ მეუფეო, გიცი შენ ვინაჲ ხარ და ვინაჲ მოსრულ, მუცლით გამო თაყუანის-გეც შენ, ჯერეთ საშოსა შინა მყოფმან აღვიარე ძალი შენი“ (სოფრონ იერუსალიმელი: A-394, 297გ). იოანე ნათლისმცემელი ქრისტეს ხმაა, რადგან ის სინანულს

ქადაგებდა, რომელზედაც დაეფუძნა შემდეგ ქრისტიანული მოძღვრება.

იოანე მტბვეარი ნათლისმცემელს ახალ ელიად მოიხსენებს – იორდანე „კმისა მისგან ახლისა ელიადს და შიშით ზარგანკდილი დგას მდუმრიად“ (მოდრეკილი, 1978: 137), რისი წყაროც, ასევე, სახარებაა. ფერისცვალების დროს მოწაფეთა შეკითხვაზე, „ელიადსი ჯერ-არს პირველად მოსღვაჲ“, მაცხოვარი პასუხობს: „ელია აწვე მოვიდა და არა იცნეს იგი, არამედ უყვეს მას, რაოდენი უნდა. და ეგრეთვე ძესაცა კაცისასა ეგულების ვნებად მათგან. მაშინ გულისკმა-ყვეს მოწაფეთა, რამეთუ იოვანე ნათლისმცემლისთვის ჰრქუა მათ“ (მთ. 17, 10, 12-13).

ჰიმნოგრაფი იოანე ნათლისმცემელს იმ ვარსკვლავს აღარებს, რომელმაც მოგვებს მეუფის დაბადება აუწყა და მისკენ მიმავალი გზა გაუნათა. აქ ორმაგი სახისმეტყველებითი გააზრებაა. ბეთლემის გზის მანათობელი ვარსკვლავის დარად იოანეც გზას უნათებდა ერს, როდესაც იორდანეში სინანულის ნათლისღებისათვის მოუწოდებდა, ამავე დროს, მოგვები წარმართები იყვნენ, იოანემ ნათლისღებითა და სინანულად მოწოდებით წარმართებსაც გაუნათა ქრისტესკენ მიმავალი გზა. „მე ნათელ-გცემ წყლითა, იგი ნათელ-გცემს სულითა წმიდითა და ცეცხლითა“ (მოდრეკილი, 1978: 184) და „უპყრიეს მას ნიჩაბი და სიბრძნით განარჩევს, უნაყოფოთა დასწავს და ნაყოფიერთა მიჰმადლებს ცხოვრებასა საუკუნესა“ (მოდრეკილი, 1978: 135) – ამ შემთხვევაში არა თუ ეპიზოდი, ფრაზეოლოგიაც სახარებისეულია: „მე უკუე ნათელ-გცემ თქვენ წყლითა სინანულად; ხოლო რომელი შემდგომად ჩემსა მოვალს, უძლიერეს ჩემსა არს, რომლისა ვერ შემძლებელ ვარ ჰამლთა მისთა ტჯრთვად. მან ნათელ-გცეს თქვენ სულითა წმიდითა და ცეცხლითა. რომლისა ნიჩაბი ჰვლთა მისთა, განწმინდოს კალოდ თუსი და შეკრიბოს იფქლი საუნჯესა, ხოლო ბზე დაწუას ცეცხლითა მით უშრეტითა“ (მთ. 3, 11-12). წმ. იოანე ოქროპირის განმარტებით, „ნათლისმცემელმა სულიწმიდის ხსენებით ერს ცოდვათა მოტევა, სასუფევლის მკვიდრობა, უხრწნელება და სულიწმიდის მონიჭება აუწყა“ (იოანე ოქროპირი, 1996: 185), ხოლო ცეცხლის ხსენებით მათ ძველი რჯულის გამოცხადებები გაახსენა, რადგანაც წინასწარმეტყველთ უფალი უმეტესად ცეცხლის სახით ეცხადებოდა ხოლმე – მოსეს მაყვლოვანი სინას მთაზე, ეზეკიელს – ქერუბიმებით; ხოლო ნიჩბისა და კეთილისა და ბოროტის გარჩევის შესხენებით აფრთხილებს, რომ მხოლოდ

ნათლისდება არაა საკმარისი, არამედ – შემდგომ უფლის მცნებათა აღსრულება: „შემდგომად ნათლისდებისა ნიჩაბსა მას გუჩვენებს, განმრჩეველსა კეთილისა და ბოროტისასა, და დაწუვასა ბზისა გუასწავებს, რადთა მოშიშ ვიყვნეთ და არა ვემსგავსეთ ბზესა, არამედ იფქლსა“ (იოანე ოქროპირი, 1996: 185).

სახისმეტყველებითი აზროვნების თვალსაზრისით საინტერესოა იოანე ნათლისმცემლის გაზაფხულის მახარობელ მერცხალთან შედარება და მის პარალელურად ზამთრისა და სასტიკ ქართა სიმბოლოები: „ვითარცა მერცხალი წმიდად ქადაგი ზაფხულისად მყოფთა ზამთარსა შინა ცოდვათასა გამოუჩნდი, იოვანე, ღირსი მიახლებულთა დანთქმად ქართა სასტიკთა კუეთებისაგან“ (თუენი, 2004: 37). ზამთარი ცოდვის მეუფებათა პერიოდია, ხოლო ზაფხული – ცოდვათა განქარვებისა. „აჰა, ესერა, ზამთარი წარჳდა და წჳმა დასცხრა და წარვიდა გზასა თუსსა. და ყუაიელი გამოჩნდა ქუეყანასა ჩუენსა“ (ქება ქებათა, 2, 11). ზამთარს ალეგორიული მნიშვნელობით თვით მაცხოვარი იყენებს, როცა მოგვიწოდებს: „ილოცვედით, რადთა არა იყოს სივლტოლად თქუენი ზამთარსა შინა“ (მთ. 24; 20). როგორც ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი განმარტავს, „ჩვენ უნდა ვილოცოთ, რომ ამ ცხოვრებიდან ჩვენი წასვლა ანუ აღსასრული არ მოხდეს... „ზამთარში“, ანუ სიკეთისათვის უნაყოფო ჟამს“ (თეოფილაქტე ბულგარელი, 2000: 283). სულიერი თვალსაზრისით მართლაც რომ უნაყოფო იყო მაცხოვრის განკაცებამდელი ჟამი, რადგან დახშული იყო სასუფეველი ადამიანისათვის. იოანე ნათლისმცემელი კი აღმოჩნდა პირველი ქადაგი მოახლოებული სასუფეველის შესახებ. ამიტომაც ადარებს მას ჰიმნოგრაფი მერცხალს, რამეთუ ზამთრის, ანუ, ცოდვათა მეუფების ჟამის განქარვების ისეთივე პირველი მაუწყებელი იყო იოანე, როგორც ზამთრის წასვლის პირველი მახარობელი ბუნებაში მერცხალია.

ზამთრისა და ზაფხულის შედარებით წმ. იპოლიტე რომაელი ზამთრის სულიერ არსს განიხილავს, როგორც მადლისა და სინანულისაგან განძარცვულ პერიოდს: „მადლი გამოჩნდა, ჭეშმარიტება სუფევს, სინანული არა არს მას სოფელსა. ზაფხული მოგვეახლა, ზამთარი განგუეშორა“ (იპოლიტე რომაელი, 1979: 310).

ზამთარს სულიერი მღელვარების პერიოდად, ხოლო სხლვას ცოდვათა შენდობად სახელდება ორიგენეც „ქება ქებათას“ განმარტებისას: „ღვთის სიტყვას სურს გვამცნოს, რომ ზამთრის,

სულის ქარტეხილთა, შემდეგ, მოსავლის აღების დრო ახლოვდება და ამბობს: „ღელუშანი გამოუტევა გაგა თვისი, ვენახნი ჰყვავიან, მოსცეს სულნელებად თვისი... მოიღე ნაყოფები და ადრინდელი უნაყოფო რტოები მოგეშორება“ (ორიგენე, 1989: 22). ამავე მნიშვნელობით განიხილავს ზამთარს წმ. გრიგოლ ნოსელი, რომელიც საოცარი პოეტური პასაჟითა და ხატოვნებით წარმოაჩენს ზამთრის ფიზიკურ თვისებებს და ავლებს პარალელს ადამიანის სულიერ განწყობასთან: „და ჭკნება ზამთარში ყოველი მწვანე – ხეთა სილამაზე, ბუნების მიერ შეფერადებული ფოთლები დაცვივა და მიწას შეერევა; შეწყდება ფრინველთა ტკბილი ჭიკჭიკი, ბუღბუღი გაფრინდება, მერცხალი დამუნჯდება, ბუდე დატოვებს გერიტი, და ყოველივე სიკვდილის სევდას ემორჩილება – კვდება მორჩი, ქრება სიმწვანე, ფოთლებისაგან განძარცვული ტოტები ხორცგანძარცვულ ძელებს დამგვანებია და საშინელი სანახავია; რა ვთქვათ ზღვათა უბედობაზე? როგორია ის ზამთარში, როდესაც სიღრმიდან ოხრავს და ბორცვებსა და მთებს ემგვანება მისი ტალღები; როდესაც ის, როგორც მეომარი, განუწყვეტელი დარტყმებით მიემართება ნაპირისაკენ. მაგრამ შენ გადატანითი მნიშვნელობით წარმოიდგინე ზამთარი თავისი უარყოფითობებით. აი, ასე ჰყვაროდა ადამიანი სასუფეველში, ნეტარებდა უსასრულო ზაფხულით, მაგრამ „ურჩმა ზამთარმა დააჭკნო ფესვები“, ყვავილი მოკვდა და ადამიანმაც დაკარგა ზაფხულის „მარადიული უკვდავება“ (ნოსელი, 1989: 357-358).

ზამთარს ცოდვის მეტაფორად ვხვდებით გიორგი მთაწმინდელის პარაკლიტონშიც. ორი ტროპარიდან ერთი ღვთისმშობელს მიემართება, მეორე კი – მაცხოვარს: „[თოვ]ლი ბრალთად განადნე, დედოფალო, და ზამთარი მძიმე უღმრთოებისად დაჰკსენ, ჰშევე-რად-ზაფხული და არე ცხორებისად ქრისტე დამბადებელი, ყოვლად უჭრწნელო სასოო ყოველთა ქრისტინეთაო“ (A-93, 49v); „არე ღმრთივშუენიერი ჳორცთა ჩემთა და ცხორებასა მოეფინა და ცოდვისა იგი მჭმუნვარე ზამთარი დაჰკსნა, იშვა რად ქალწულისაგან მაღალი აღსასრულსა ქამთასა წყალობით“ (A-93, 33r).

მაცხოვრის აღდგომის შედეგად სიკვდილის აჩრდილისაგან გათავისუფლებულ ადამიანებზე გადმოვიდა მაღლი საკურნებელად მათდა, როგორც მე-5 გალობაში (ესაია წინასწარმეტყველის) ვკითხულობთ: „რამეთუ ცუარი შენ მიერ საკურნებელ არს

მათდა“. მადლმოსილი ცუარის სიმბოლოს იოანე ნათლისმცემლისადმი საგალობელშიც ვხვდებით: „აცურიე სულთა ჩუენთა ცუარი მადლისა შენისაჲ დღეს, ქრისტეს წინამორბედო“ (მოდრეკილი, 1978: 157).

როგორც აღვნიშნეთ, ამ დღესასწაულს ღვთის განცხადება ეწოდება იმიტომ, რომ ქრისტეს ნათლისღების ჟამს იქ შეკრებილი ერის წინაშე განცხადდა ყოვლადწმიდა სამების ერთარსებობა: „და ნათელ-ილო იესუ და მქესუელად აღმოვიდა რაჲ წყლისა მისგან, და აჰა, განეხუნეს მას ცანი, და იხილა სული ღმრთისაჲ, გარდამომავალი, ვითარცა ტრედი, მოვიდა და დაადგრა მას ზედა. და ჳმად იყო ზეცით და თქუა: ესე არს ძე ჩემი საყუარელი, რომელი მე სათნო-ვიყავ“ (მთ. 3; 16-17). კირილე იერუსალიმელი განცხადებას „ქება ქებათას“ სიძის სახეს უკავშირებს: „ვითარცა-იგი იგავად პირველ თქუმულ არს ამისთვის, რომელ ქრისტემან თუალითა ხილულად ესრწო გამოაჩინა, რამეთუ ქებათასა შინა სიძისა მისთვის დაღადებს და იტყვს: „თუალნი შენნი, ვითარცა ტრედისანი ზედა სავსებასა წყალთასა“ (კირილე იერუსალიმელი, 1991: 325). წმ. იოანე ოქროპირი ამ ეპიზოდს ასე განმარტავს: „აღმოვიდა წყლისაგან, რამეთუ თანა აღმოჰყვანდა ყოველივე ბუნებაჲ კაცთაჲ დანთქმული ცოდვითა და იხილნა ცანი განხმულნი, რომელნი დაუჳმნა ადამ თავსა თვისსა და შულთა თვისთა და ვითარცა-იგი მახვლითა მით ცეცხლისაჲთა სამოთხე, და სული წმიდაჲ ეწამებოდა ღმრთეებასა მას ძისასა, რამეთუ მსგავსისა მის ზედა მოვიდოდა და ჳმად იყო ზეცით, რამეთუ ზეცითაცა გარდამოჳდა ცხორებად კაცთა, ნათელღებული იგი იოვანესგან“ (იოანე ოქროპირი, 1996: 196). იოანე ნათლისმცემლის ნათლისღებას არ შეეძლო სულიწმიდის მონიჭება, ეს მხოლოდ ქრისტესმიერი ნათლისღებითაა შესაძლებელი – „ცანი განეხუნეს და სული წმიდა გარდამოჳდა, რამეთუ არა ნათლისმცემლისა მის სიწმიდე, არამედ ნათელღებულისა მის ძალი იქმოდა ამას, რადთა ძუელსა მისგან შემიყვანნეს ჩუენ ახლად მოქალაქობად“ (იოანე ოქროპირი, 1996: 196). სწორედ ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომელი ამ ხილვის შესახებ აღნიშნავს იოანე მტბეგარი: „დღეს კუალად განცხადნა სამებისა ერთარსებაჲ წმიდასა ზედა იორდანესა, მამად ზეცით წამებდა ძისა საყუარელისათვის, და სული წმიდაჲ იხილვა სახედ ტრედისა გარდამოსრული“ (მოდრეკილი, 1978: 140).

ნათლისღების საგალობლებში განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ჰიმნოგრაფთა მიერ სამების ერთარსობისა და განუყოფლობის, თითოეული ჰიმნოსტასის თანასწორობის აქცენტირება, რასაც ხშირად ვხვდებით იოანე მტბევეართან: „გარდამოკდა ზეცით სული წმიდა ვითარცა ტრედი იორდანესა და კჳამ მამისაა წამებდა ზეგარდამო ძედ საყუარელად და განეცხადა დღეს სამებად წმიდად მორწმუნეთა ერსა თუთებითა თუსითა“ (მოდრეკილი, 1978: 142) და მიქაელ მოდრეკილთან: „იწამე მამისა მიერ ძედ საყუარელად ქრისტჳდა სული წმიდად შენ ზედა მსგავსებითა მით ტრედისაითა გარდამოხდა, რომლისა მიერ განცხადნა ერთარსებად სამებისა“ (მოდრეკილი, 1978: 144). მიქაელ მოდრეკილი ყოვლადწმიდა სამების წარმოჩენისას ქრისტეს ორბუნებოვნებასაც ხაზგასმით აღნიშნავს: „დღეს განცხადნა ნათლისღებითა იორდანისა წყალთა ერთი ძე მხოლოდ ორითა ბუნებითა სრულითა“ (მოდრეკილი, 1978: 143).

ყოვლადწმიდა სამების ერთარსებობის საიდუმლოს ჩვეული პოეტურობით წარმოაჩენს გიორგი ათონელი თავის „გალობანი ღამისთეგად ნათლისღებისაში“, რომელიც აკროსტიქულია და თავნი იტყვიან: „დღეს იორდანეს ქრისტეს ნათლისღებასა ყოველი სოფელი განათლდა, სამებისა წმიდისა თაყუანისცემად განცხადნა, იხარებენ ერთბამად ანგელოზნი და კაცნი“: „სამება სამ თუსებით, დაუსაბამო ღმერთი, არსებით სწორი გამოგუცხადნა დღეს წყალთა ზედა იორდანისათა“ (გიორგი ათონელი, 1946: 352) და ფსალმუნთმაგალობელს ეხმიანება: „იხარებდენ დღეს ზღუანი და მდინარენი, სამყარონი და მნათობნი კაცთა თანა, ცა და ქუეყანა ზეცისა ძალთა თანა ერთობით კმობენ – განცხადნა ქრისტე ღმერთი მკსნელად სოფლისად იორდანისა წყალთა“ (გიორგი ათონელი, 1946: 353). წარმოდგენილ საგალობლებში აისახა საღვთისმეტყველო მოძღვრება სამების განუყოფლობისა და ქრისტეს ორბუნებოვნობის შესახებ, რაც კიდევ ერთხელ გვიდასტურებს ჰიმნოგრაფთა ღრმა თეოლოგიურ ცოდნასა და ცნობიერებას.

წმ. იოანე ოქროპირი თავის ეგზეგეტიკურ ნაშრომში ფსალმუნისეული სიტყვებით მკაცრად ამხელს ერეტიკოსებს: „ადიხილნეთ თუალნი უგუნურნო და უგულისკმონო, გულისკმაყავთ, ვითარმედ არა არს განყოფილება შორის მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა, არცა ერთი, თვნიერ გუამოვნებისა და თუთებისა, არა არს ერთიცა წმიდისა სამებისაგანი უღარეს, ანუ

დაბადებული, ანუ უკუანადსკნელ შემოსრულ, ვითარმცა პირველ არა იყო და უკუანადსკნელ იქმნა, არამედ ერთ არს დიდებად მამისა და ძისა და სულისა წმიდისად, ერთი ბუნებად, ერთი ძალი, ერთი სიმტკიცე“ (იოანე ოქროპირი, 1996: 200). ერთგან საგალობელშიცაა აღნიშნული – დადუმდეს მწვალებელთა ენა, რადგან განცხადდა უფალიო.

დამოწმებული ტროპარები საგალობლებიდან კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმას, რომ ჰიმნოგრაფიული ტექსტის შექმნა ავტორისგან მრავალმხრივ შემოქმედებით ნიჭს მოითხოვდა და, ფაქტობრივად, მასში აისახებოდა საეკლესიო მწერლობის თითქმის ყოველი უანრი.

იორდანეში მაცხოვრის ნათლისღებისას განცხადებას ახალ ხილვას უწოდებს წმ. გიორგი ათონელი: „აცურიეთ ზეცით საღმრთო ცუართა რებათა, იორდანისა ღელვანი აღივსენით, ხილვა ახალი იხილე ქუეყანაო“ (გიორგი ათონელი, 1946: 353). ავტორი ალიტერაციით არა მხოლოდ ევფონიას ქმნის საგალობელში, არამედ მსმენელსაც ამ მოვლენის თანახიარს ხდის, ზედროულობის განცდით მსმენელი თითქოს თავად ხედავს ამ ახალ ხილვას, ხილულს, მაგრამ გონებით ვერმიწვდომილს. ზოგადად, ბგერითი ალიტერაციები უხვად გვხვდება საგალობლებში და არა მხოლოდ ევფონიის მიზნით, მათი მეშვეობით იმავდროულად მთავარი სათქმელის აქცენტირებაც ხდება. „კლასიკური ჰიმნოგრაფიის ალიტერაცია არ არის თვითმიზანი. საგალობლის მხოლოდ მუსიკალურ ენას კი არ აძლიერებს, არამედ ხელს უწყობს მთავარ თემაზე ყურადღების შეჩერებას და ემოციის გაძლიერებას. ამდენად ალიტერაციულ თქმაში მთავარია დომინანტურ თანხმოვანთა მუსიკალური მახვილის გაძლიერებით, მთლიანად ფრაზის თუ სტროფის აზრის მნიშვნელობის წინ წამოწევა“ (იმედაშვილი, 1958: 180). დამოწმებულ საგალობელში აქცენტირებულია ახალი ზეციური ხილვა – როგორც სამების განცხადება, ასევე, თავად განკაცებული უფლის მოსვლა ნათლისღებისთვის, რის შედეგადაც კაცთა დაძველებული ბუნება განახლდა.

უფალი ადრეც ცხადდებოდა წყლებზე – გამოეცხადა ებრაელ ერს მეწამულ ზღვასთან და გაიყვანა ხმელეთზე; როცა აღთქმის კიდობანი იორდანეზე გადაჰქონდათ, მისი ნებით „უკუნ-იქცა“ მდინარე. ეგზეგეტიკოსი მამების განმარტებით, მეწამული ზღვის გადაღახვა და იორდანეს უკუქცევა აღთქმის

კიდობნის გადატანისას წინასახეებია მაცხოვრის ნათლის-
ღებისა, რომლიდანაც ნათელი მოეფინა მთელს კაცობრიობას.

ნათლისღებით ძველი რჯულის განახლებაზე მიუთითებს წმ.
სოფრონ იერუსალიმელი: „ძუწლნი დასაბამითნი წარკვებიან და
ყოველნივე ახალ იქმნებიან. ახალ განკაცებულისა ღმრთისა
მადლისა ძუწლთა ზედა გამობრწყინებითა, რომელმან ძალითა
სადმრთოდთა ქმნა განახლებაჲ მათი... რამეთუ ამისთვის მოსეანი
შჯუელი დაძუწლებულ არს და ქრისტე აღმობრწყინებულ ჩუენ-
და, რომელი განახლებს ადამის მიერსა დაძუწლებულებასა და
ყოველსავე ახალ ჰყოფს და მიჰმადლებს ახალ დაბადებულებას
სიბრძნითა და ძალითა სადმრთოდთა“ (სოფრონ იერუსალიმელი:
A-394, 297v).

იოანე მტბევარი მაცხოვრის იორდანეში ჩასვლისას ღვთაებ-
რივი ცეცხლის წყალთან შეზავებაზე მიუთითებს. ცეცხლის
მეტაფორა ხშირად გვხვდება საგალობლებში, ნათლისღების
საგალობლებში კი მის ფიზიკურ თვისებებზეცაა აქცენტირება
– მაცხოვარი თავისი ნათლისღებით ისე წვაგს ბოროტს, რო-
გორც ცეცხლი – თივას. თივა საგალობლებში ადამიანის სიმ-
ბოლოა, უმეტესად – თავად იოანე ნათლისმცემლისა, რომელიც
ვედრება უფალს, „ნუ დამწუავ მე, რომელი-ესე თივად წო-
დებულ ვარ წერილთა შინა“ (თუენი, 2004: 35). ადამიანის თივად
სახელებას ესაია წინასწარმეტყველთან ვხვდებით: „ყოველი
კორცი, ვითარცა თივა“ (ეს. 40, 6), რომელსაც მოციქულებიც
ესმიაწებებიან (შდრ. 1 პეტრე 1, 24; იაკ. 1, 10).

ბუნებრივია, საგალობლებში იგულისხმება ღვთაებრივი
ცეცხლი, რომელიც ფიზიკურ, ნივთიერ ცეცხლზე აღმატებულია
და სწორედ ამ ღვთაებრივი ცეცხლის თვისებას მიემართება
ერთი პარადიგმა, საკმაოდ გავრცელებული ნათლისღების საგა-
ლობლებში – მაცხოვარმა იორდანეში ჩასვლითა და ნათლის-
ღებით ბოროტი დათრგუნა, ანუ, შემუსრა ვეშაპი, მოაშთო
წყალში დამალული გველი – როგორც ეს პოეტურ მტყვევლე-
ბაშია გამოხატული. ვეშაპის შემუსვრა ფსალმუნიდან მომდი-
ნარე სიმბოლიკაა – „შენ განამტკიცე ძალითა შენითა ზღუა,
შენ შეჰმუსრე თავები ვეშაპთა წყალთა შინა“ (ფს. 73, 13-14).
უგალობენ მაცხოვარს, მოხვედი, „რათა შეჰმუსრო თავი
ვეშაპისად მის“ (მოდრეკილი 1978: 131). მაცხოვარი განაცხადებს
განკაცების მიზანს – აღასრულოს დანაპირები და ბოროტის
დათრგუნვით ბოროტის ტყვეობაში მყოფი განათავისუფლოს –
„დამალული წყალთა შინა მბრძოლი მთავარი ბნელისად

სრულიად დაეამკჷა და მომწყდარნი მის მიერ განვაცხოველნე“. ბნელის მთავარს ბოროტ ძალას უწოდებენ, რადგან მან სიკვდილი მოუტანა ადამიანს და ნათლის წილ ბნელი მისცა, რასაც დასასრული დაედო, როდესაც ქვეყნად მოვიდა ნათელი ნათლისაგანი – ქრისტე და თავისი საღმრთო ნათლით დაწვა ბოროტი ძალა.

ნათლით მოსილი მაცხოვარი მიდის იორდანესთან და „ვეშაპთ შემუსვრით“ კვლავ უბრუნებს ადამიანს ნათლის სამოსელს, რომელიც სწორედ ამ „ვეშაპისაგან“ განეძარცვა. „რომელსა შეემოსა ნათელი, ვითარცა სამოსელი, ითხოვდა ნათლისღებასა“ – ფსალმუნური მოტივი საგალობლებშიც აისახა.

როგორც ვხედავთ, ნათლისღების აღუზიად საკმაოდ ხშირად გვხვდება უფლის მიერ ვეშაპის შემუსვრა. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ვეშაპის პარადიგმა ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული სახეა ნათლისღების საგალობლებში, რომლის წყაროც ფსალმუნია. საზოგადოდ, ბოროტის თვისების გამოსახატად ვეშაპისა და გველის შხამის მეტაფორა ხშირად გვხვდება ძველ აღთქმაში: „გულისწყრომად ვეშაპთად იყო ღვინო მათი და რისხვად ასპიტთად განუკურნებელი“ (II რჯ. 32, 33); „გულისწყრომად მათი მსგავს არს გუელისა და ვითარცა ასპიტსა ყრუსა, რომელსა დაეყუნიან ყურნი მისნი“ (ფს. 57, 5) – ცოდვილთა ბუნებაზე საუბარი. პირველცოდვის მიზეზი და ცოდვის საფუძვლის დამდები უფალმა იორდანეში შემუსრა.

საგალობლებში გამოკვეთილია ვეშაპთა თავის შემუსვრა: „შემუსრა თავები ვეშაპისად და პირველი იგი ცოდვად ჩვენი საბანელითა განწმინდნა და მიანიჭა მორწმუნეთა უხრწნელებისა იგი სამოსელი“ (უძველესი... 1980: 39). ვეშაპის თავის სიმბოლიკას განმარტავს წმ. გრიგოლ ნოსელი: „მომკლველმან მან ვეშაპისამან, რაჟამს განძუნდა მკეცი იგი და თუთოეულსა მას კაცთა ნათესავსა თანა აღორძნდა და განდიდნა, მაშინ შეკმუსრა თავი მისი, ესე იგი არს, ბოროტთა მომპოვნებელი იგი ძალი მისი, რომელსა-იგი მრავალნი აქუნდეს მის თანა უკეთურებისა თავნი“ (ნოსელი, 2006: 9). მაცხოვრის მიერ ბოროტის შემუსვრის სიმბოლურ გააზრებას გვთავაზობს წმ. ბასილი დიდი, რომელიც ვეშაპს სიმბოლურად აკავშირებს ფარაონთან, უწოდებს რა მას „უჩინო ფარაონს“: „არს მკეცი, რომელსა სახელი ჰრქვან იქნამონ, რომელი ითარგმანების ვიკტოლ. და დიდად მტერ არს იგი და თუ ჯეკმა სასტიკ ვეშაპი პოვის, ვითარცა სახისმეტყუელმან თქუა, მივიდის, შეიგოზის თავი თვის

თიჯითა და მიუჯდის მარტოს და ჰბრძანენ ვეშაპსა მას და კუდითა ნიჩურთა იფარავენ. ეგრეცა მჯსნელმან ჩუენმან იესუ ქრისტემან აღიღო მიწად ქუეყანით შობილი მკუდრი. ესე თვით ჩანს კორცნი, რომელ შეიმოსნა მარიამისაგან ქალწულისა, რადთა მოკლას ვეშაპი იგი უჩინოდ ფარაო, რომელი ზის მდინარესა ზედა ეგვიპტისასა, რომელ არს ეშმაკი“ (ბასილი დიდი, 1979: 188).

იორდანედან ამოსული მაცხოვარი ჰიმნოგრაფს ლომთან ჰყავს შედარებული, რომელმაც განგმირა ბოროტი – ვეშაპი: „ძღვეით შეჰმუსრე თავი ვეშაპისად და აღმოჰხედ მიერ ვითარცა ლომი“ (მოდრეკილი, 1978: 135). იოანე მინჩხის საგალობლის ერთი ტროპეული სახის – „ვითარცა ლომმან მიყრდნობით მიიძინა“ – განხილვისას ს. ცაიშვილი ლომის სახეს ქრისტეს ძლიერების სიმბოლოდ მიიჩნევს: „ლომი ქრისტეს ძლიერების სიმბოლოა, ხოლო მაცხოვრის გარდაცვალება დიადი მიძინების მხატვრული სახითაა გადმოცემული. და რაც მთავარია, ასეთი ტიპის მხატვრულ სახეებს ჩვენ უხვად ვპოულობთ ქართველ ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებაში“ (ცაიშვილი, 1979: 32).

ნათლისღებას სასუფეველის ხარების დასაბამს უწოდებს წმ. იოანე ოქროპირი: „დასაბამი სახარებისად სასუფეველსა ცათასადსა არს წმიდად ესე დღევანდელი დღესასწაული და აღთქუმად აქუს ცხორებისად საუკუნოსად მის მიერ, რომელიცა-იგი გამოგუზნდა კეთილი იგი სარწმუნოებად და გამოგუზრწყინდა უკუდავებად“ (იოანე ოქროპირი, 1999: 14), რასაც საგალობლებშიც ვხვდებით: „შენ, მაცხოვარ, მოხუედ იორდანედ განთავისუფლებად დასაბამითგან დამონებულთა ცოდვითა“ (უძველესი... 1980: 55).

მაცხოვარმა იორდანეში ნათლისღებით განძარცვა ადამს ტყავის სამოსელი, რომელიც ადამიანმა ადამის დაცემის შედეგად შეიმოსა, და მის წილ ნათლის სამოსლით შემოსა. ჰიმნოგრაფიაში ტყავის სამოსელს წყევისა და ხრწნილების სამოსელსაც უწოდებენ, რაც ბიბლიიდან მომდინარეობს. შესაქმის წიგნში მითითებულია, ადამ და ევამ როგორ იგემეს აკრძალული ნაყოფი და ნათლის სამოსლისაგან განიძარცვენენ, შეიგრძნეს ფიზიკური სიშიშველე. უფალმა ისინი სამოთხიდან გამოაძევა: „და უქმნნა უფალმან ღმერთმან ადამს და ცოლსა მისსა სამოსელნი ტყავისანი და შეჰმოსნა მათ“ (შესაქმე, III, 21).

სამოსლის სიმბოლიკა ღრმა სახისმეტყველებითი ფუნქციონასა, რაც საგალობლებში აისახა აღუხიურად. ნ. სულავას

აზრით, „ტყავით, ანუ უსულო, მკვდარი ნივთით შემოსვა ღრმა და ფარული აზრის მომცველია; ერთი მხრივ, ღმერთმა ადამსა და ევას ნათლის სამოსლის ნაცვლად მკვდარი, უსულო ნივთითა თუ საგნით შემოსვით მიანიჭა მოკვდავობა, მისცა იმგვარი ფიზიკური სხეული, რომლის მხოლოდ ნათლით მოსილ სახეს ატარებდა ადრე; მეორე მხრივ, ისინი ტყავის სამოსლით სინანულის სასწავლებლად შემოსა; ნათლის სამოსლისაგან განძარცვულთ მუდამ უნდა ხსომებოდათ ჩადენილი პირველცოდვა, რომლისაგან განთავისუფლება მხოლოდ ნათლისღებით გახდა შესაძლებელი. ამიტომ ქრისტიანულ ლიტერატურაში სამოსელი ნათლისღების, ქრისტეშემოსილობის მნიშვნელობას იძენს“ (სულავა, 2004: 226). მართლაც, ნათლისღების საგალობლებში ერთმანეთთან დაპირისპირებულია ოპოზიციური წყვილები სამოსლისა – როდესაც საუბარია ტყავის სამოსლის განძარცვაზე, პარალელურად საუბარია ნათლის სამოსლით შემოსვაზე, ორივე ერთად კი აღიქმება, როგორც სულიერი განახლება ადამიანისა, რომლის დროსაც ღვთისაგან ქმნილი არქეტები პირვანდელ წიაღს უბრუნდება.

VI საუკუნის მოღვაწე წმ. მამა ანდრია კრიტელი ტყავის სამოსელს ცოდვისა და ხრწნილების სიმბოლოდ მიიჩნევს თავის „დიდ კანონში“, რომელიც დიდმარხვის პირველი კვირის ორშაბათ-ხუთშაბათ სადამოს, სერობის ღოცვისას იგალობება და განსაკუთრებულია, როგორც საოცარი სინანულით აღსავსე საგალობელი: „განვბძარე მე სამოსელი პირველი, რომელი პირველითგან მიქსოვა ღმერთმან, და ვქე მე შიშუელი... შემიკერნა ტყავისა სამოსელნი ცოდვამან ჩემმან და ღვთივქსოვილი სამოსელი განმძარცუა“ (კრიტელი, 2002: 34).

„სამოსელნი ტყავისანი“, როგორც სიმბოლო, ერთი მხრივ, გარესამყაროსთან ადამიანის სულიერი მდგომარეობის მიმართებას აჩვენებს, მეორე მხრივ, თვით გარესამყაროს სიღრმისეულ განცდას წარმოაჩენს. „ტყავის სამოსლისგან“ განძარცვა აუცილებელია ადამიანის სულიერი განწმენდისათვის, სიხარულის მიღწევისათვის, განღმრთობისათვის“ (სულავა, 2004: 227). წმიდა მამათა განმარტებით, მათეს სახარებაში საქორწინე სამოსელი (მთ. 22, 11-13) ნათლის სამოსლის, პირველი სამოსლის სულიერი მნიშვნელობის მატარებელია.

როგორც ვნახეთ, ტყავის სამოსელი ცოდვის, ადამიანის ხრწნადი ბუნების სიმბოლოდაა მოხმობილი ჰიმნოგრაფიაში,

რომელსაც ცვლის ნათლის, ანუ უხრწნელების სამოსი. ეს ანტინომია იოანე მტბევარს ასე აქვს წარმოჩენილი: „პირველ შექმნულსა განსძარცვოს სამოსელი იგი ტყავისა და მორწმუნეთა შემოსოს მადლი უხრწნელებისა“ (მოდრეკილი, 1978: 140). ნათლისდებამ ამ წყევის სამოსისაგან გამოგვიხსნა.

პირველ ადამიანებს აეხილათ ხორციელი თვალი, მაგრამ დაეხუჭათ სულიერი და ამით სიკვდილი შეიძინეს. სხეულებრივი თვალის ახელა, ორიგენეს გამონათქვამის მიხედვით, მოხდა მაშინ, როდესაც დაიხუჭა სული. როდესაც მაცხოვარმა ნათელიღო, განსძარცვა ადამს ხრწნილების სამოსელი და შემოსა „სამოსელი უხრწნელი, ნათელი შეუქმნელი“, როგორც ჰიმნოგრაფები უწოდებენ. „დღეს განშიშულდები იორდანეს შინა ადამის ბრალთა აჯოცად მოწყალებით, ნათელო და ცხორებო ყოველთაო“ (გიორგი ათონელი, 1946: 352). ნათლისდებისას მაცხოვრის „განშიშულება“, ანუ, სამოსლისაგან განძარცვა, სიმბოლურად მოასწავებს ადამიანთა ცოდვებისაგან განძარცვას და უპირისპირდება ადამისა და ევას ნათლის სამოსლისაგან განძარცვას, რაც მათ მიერ უფლის მცნების დარღვევას მოჰყვა: „ნათლად ამბობს წერილი, რომ უფალმა დასაბამიდან სამოთხის შუაში დანერგა ხე ცნობადისა და ხე ცხოვრებისა; ამით „ცოდნისმიერი“ „ცხოვრება“ ცხადყო მან, რაც არაწმიდად იგემეს პირველმშობლებმა. ამიტომაც გველისაგან ცდუნებულნი, განშიშულდნენ“ (ეპისტოლე... 1989: 76). სამოსლისაგან განშიშვლებულმა მაცხოვარმა კი იორდანეში ჩასვლით მოაშთო გველი.

ჰიმნოგრაფები უხრწნელ სამოსელს შეუქმნელ ნათელს უწოდებენ. გავისხენოთ უძღები შვილის იგავი ღუკას სახარებშიდან. როდესაც მამის სამკვიდრებლის განძიავებელი უმცროსი შვილი კვლავ მამის წიაღს უბრუნდება, გახარებულ მამას გამოაქვს „სამოსელი პირველი“ და მოსავს მას: „გამოიღეთ სამოსელი პირველი და შეჰმოსეთ მას“ (ლკ. 15, 22). ეგზეგეტიკოსები სამოსელ პირველს განმარტავენ, როგორც იმ ღვთიურ მადლს, რომლითაც შემოსილი იყვნენ უფლის წიაღში მყოფი პირველი ადამიანები და რომლითაც იმოსება ყოველი ადამიანი ნათლისდებისას.

„ქრისტიანი ადამიანი ეზიარება ღვთიურ ნათელს, იძენს სულიერ ნათელს – „ინათლება“. ფსევდო დიონისე არეოპაგელის აზრით, ნათლობის საიდუმლოებას ეს სახელი იმიტომ

ეწოდება, რომ იგი იძლევა „პირველსაწყის“ სინათლეს და წარმოადგენს საშუალებას ღვთაებრივი ნათლის შემოსვლისა ადამიანში“ (ქერქაძე, 1997: 68).

იმისათვის, რომ დაცემული კაცობრიობა კვლავ შემოსოს პირველი სამოსლით, გარეშემოუწერელი ღმერთი წყლით იმოსება. წყლის მეშვეობით ხდება ადამიანის ცოდვებისაგან განწმენდა. ნოეს დროს წარდგნა მოაგვინა და ცოდვით აღსავსე კაცობრიობა, მართალი ნოესა და მისი შთამომავლობის გარდა, სრულიად აღხოცა. ახლაც წყალში შთასვლით განსწმინდა პირველცოდვისაგან მის მიერ შექმნილი ადამიანი და სწორედ ამას უწოდებს იოანე მტბევარი მეორედ შობას: „დღეს წყალთა ბუნებაჲ მეორედ მშობელად კაცთა იქმნების“ (მოდრეკილი, 1978: 137). ნათლისღებას მეორედ შობას თავად მაცხოვარი უწოდებს, როდესაც ნიკოდიმოსს მის აუცილებლობაზე უთითებს: „ჯერ არს თქუენდა მეორედ შობაჲ“ (ინ. 3; 7).

სამთაგან მეორედ შობას უწოდებს ნათლისღებას წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი: „სამნი შობანი უწყებულ არნ ჩუენდა, ერთი იგი ჳორცითა და მეორე ნათლისღებისა და მესამე აღდგომისა. ამათგან ერთი იგი ბნელსა არს და მონა და ვნებული, ხოლო მეორე ნათლისა და აზნაური და დამკჳსნელი ვნებათა, რომელი ყოველსავე შობითგანსა ბიწსა განსწმენდს და ცხორების მიმართ ზეცათასა წარგუძღვის, ხოლო მესამე იგი უსაშინელესი არს“ (გრიგოლ ღვთისმეტყველი: A-394; 57r-v). ნათლისღებისას, ჰიმნოგრაფთა სიტყვებით, თვით წყალმაც ორმაგი ბუნება მიიღო: „წყალთა ბუნებაჲ დღეს მრჩობლ ბუნება იქმნა, რამეთუ ცეცხლისაგან უსხეულოდსა ნაკუერცხალი შეიწყნარა ბრალთა განწმედელი ნათლისღებითა“ (თუენი, 2004: 166).

განწმენდილი წყალი კი ადამიანთა სულის განსაპეტაკების საშუალებაა, რაც ნათლისღებას გულისხმობს: „განდევნე წყუდიადი იგი ნისლი ცოდვათა ჩუენთა სიმრავლისაჲსახიერ, რადთა განსაპეტაკენ სულნი ჩუენნი წყლითა მით სიწმიდისაჲთა“ (მოდრეკილი, 1978: 146). ნისლის მეტაფორას ორგვარი, ძირითადად, ანტონიმური, გააზრება აქვს ღვთისმეტყველებაში: 1. აღნიშნავს უფლის სიბრძნეს, გამოხატავს უფლის მყოფობას, მაგ. სინას მთაზე მოსეს უფალი ნისლის სახით ეცხადება და 2. ნისლი გამოხატავს ცოდვათა და უსჯულოებათა სიმრავლეს, რომელსაც თან წყვილიად ახლავს და მის განქარვებასა და ღვთიური ნათლის მოპოვებას ესწრაფვიან და ითხოვენ ჰიმ-

ნოგრაფები. დამოწმებულ საგალობელში ნისლი ცოდვათა სიმრავლის აღმნიშვნელია, რომელსაც უპირისპირდება ღვთიური ნათლით გაჯერებული წყალი.

წმ. იოანე ღვთისმეტყველის მიერ გამოცხადებაში ხილული ბროლის მსგავსი მინის ზღვა ღვთის ტახტის წინ ნათლისღების საიდუმლოს მიმანიშნებელია: „იგი იმიტომაა მინის, რომ ნათლისღების სულის განმწმენდი სისუფთავე აქვს, ხოლო ბროლისა იმისათვის, რომ სიმტკიცეს აძლევს ადამიანის გულს“ (ღმიტრი როსტოველი, 1990: 16).

წყლის განმწმენდ ბუნებაზე საუბრობს პეტრე მოციქული: „ცანი იყვნეს პირველითგან და ქუეყანადწყალთაგან, და წყალთა მიერ შეიქმნა სიტყვთა ღმრთისათა“ (2 პეტ. 3; 5). წყლიდან მიღებულ მადლზე ჰიმნოგრაფიც აღნიშნავს: „წყალთა მიერ მადლინი საღმრთონი მივსცნე კაცთა ნათესავსა“ (თუენი, 2004: 35).

შთამბეჭდავი მხატვრულობის გარდა საგალობელი საღვთო ისტორიისა და მისი არსის წარმოჩენითაცაა ნიშანდობლივი. გველის გესლი, რომლითაც პირველი ადამიანები დაიგესლნენ, იორდანის წყლით განიბანა; რაც შეეხება ეკალს, იგი ძველი აღთქმის წიგნებში ადამიანის დასჯის სიმბოლოა. საღვთო ისტორიიდან ცნობილია, რომ უფალმა სამოთხიდან გამოძევებულ ადამსა და ევას განუჩინა: „ეკალსა და კუროსთავსა აღმოგიცენებდეს შენ და სჭამდე თივასა ველისასა“ (შეს. 3, 18). ქეთევან ბეზარაშვილისა და ბერნარ კულის განმარტებით, ეკალს ორმაგი დატვირთვა აქვს, „ეს არის ერთი და იგივე სახე ორმაგი სიმბოლური დატვირთვით, რომელთა გარჩევაც კონტექსტზეა დამოკიდებული. ეკალი, როგორც რაღაც მიწიერი საგანი და შეურაცხი თავისთავად უარყოფითი შინაარსის მატარებელია საღვთო საგნებთან შედარებისას, მაგრამ იპოდოგმატურ-პარადოგმატურ კონტექსტში (თუ იგი განწმენდილია საღვთოს მიერ და წარმოადგენს მარადიულის და უკვდავის პროტოტიპს, მაგ. ქრისტესი, ღვთისმშობლისა) იგი იღებს დადებით გაგებას“ (ბეზარაშვილი... 2000: 67).

წმიდა მამების განმარტებით, სადაც ადრე ყვაილი იყო, იქ ამოვიდა ეკალი, რათა ცოდვა ადამიანს მუდამუამ ხსომებოდა; იმავდროულად კი ეკალი იყო სიმბოლო იმ სიძნელებებისა, რაც სულიერ წვრთნას ახლავს ხოლმე.

მთესვარის იგავში (მთ. 13, 7-22; მრკ. 4, 7-8; ღკ. 8, 7-14) ეკლები ალევორიულად ამქვეყნიურ საზრუნავს გამოხატავს. „მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით, ღვთისკენ მიმყვანებელი

სიყვარულის გზა პირველ ადამიანთა ცოდვით დაცემის შედეგად პატივმოყვარეობის ეკლებით დაიფარა, რომელიც უფალმა თავისი ვნებებით თავის თავში აღბეჭდა და მათი განწმენდა დაფარულად მიანიშნებს მაცხოვრის ვნების ხატზე ეკლის გვირგვინით, რომლითაც მან გამოისყიდა პირველცოდვა... ეკლის გვირგვინის მცენარის სახეობად ასახელებენ spina christi-ს ან poterium spinosum-ს (პატარა წითელყვავილებიან ეკლიან მცენარეს)“ (ბეზარაშვილი... 2000: 64-67).

ამიტომაცაა ხაზგასმული, რომ წყევის ეკალიც აღმოიფხვრა და ამით ადამის მაცდუნებელი გველიც მოიშთო.

მაცხოვრის განკაცებითა და ნათლისღებით მხოლოდ ადამ და ევა არ გამოსხნილან ცოდვის ტყვეობიდან. „უწმინდესი დღე იორდანეში ქრისტეს ნათლისღებისა ესაა ახალი აღთქმის ნათლისღება მთელი კაცობრივი ბუნებისათვის და მისთვის გარდაუვლად გზის გაკაფვა ცათა სასუფეველისკენ, რადგან სწორედ ამ დღეს, ექვსი იანვრის უწმინდესი მღვდელმოქმედების ჟამს, იორდანის ღმერთმყოფელი ემბაზის წიაღში მთელი კაცობრიობისათვის, პირველ რიგში კი სწორედ ძველი აღთქმის მართალთათვის, დასაბამდა ცხონების აღმოცისკრება“ (ჭელიძე, 2004: 65), იმ ხალხისათვის დასაბამდა, რომლებიც, ესაია წინასწარმეტყველის თქმით, ბნელში იხდნენ. იოანე ნათლისმცემლის მამამ, წინასწარმეტყველმა ზაქარიამ, იოანეს შობისას იგალობა სიკვდილის აჩრდილში მყოფთა გამოსხნა: „მომხედნა ჩუენ აღმოსავალმა მადლით გამოჩინებად მათ ზედა, რომელნი სხენან ბნელსა შინა და აჩრდილთა სიკუდილისათა“ (ლკ. 1; 78-79). სიკვდილი სრულად ვერ ბატონობდა მართალთა სულებზე, რადგან უფლისმიერი აღთქმით მესია უნდა მოსულიყო მათ გამოსახსნელად, მაგრამ ბატონობდა სიკვდილის აჩრდილი და „ამას დღესა საუფლოსა დღესასწაულსა იხარებენ ცანი ცათანი ძალითურთ... რამეთუ დღეს დაიჭსნა სიბნელედ იგი პირველი შჯულისა აჩრდილისად“ (მოდრეკილი, 1978: 146); უფრო ადრე სიკვდილის აჩრდილისაგან თავდახსნა დავით მეფესალმუნის წინასწარმეტყველებაში აისახა: „და გამოიყუანნა იგინი ბნელისაგან, და აჩრდილთა სიკუდილისაგან და საკრველნი მათნი განხეთქნა“ (ფს. 106; 14). ამიტომაც აღნიშნავს მიქაელ მოდრეკილი, რომ პირველი შჯულის აჩრდილი განქარდა. სიკვდილის აჩრდილის განქარვებასა და მის წილ საღვთო ნათლის გამობრწყინებაზე იოანე მტბვერის საგალობლებშიც არის საუბარი.

ნათლის გამობრწყინებასა და აჩრდილის განქარვებაზე საუბრობს წმ. იოანე ოქროპირი ნათლისღების საკითხაჲში: „ჭკმმარიტად გამობრწყინდა ნათელი. რომელნი ვიყვენით ბნელსა და აჩრდილთა სიკუდილისათა და რომელი-იგი ბეთლემს იშვა... ესე დღეს იორდანედ მოვიდა და ნათელ-იღო იორდანესა იოვანესაგან და განანათლნა ყოველნი დაბადებულნი მისნი“ (იოანე ოქროპირი, 1999: 266). ჰიმნოგრაფთა სიტყვებით, ნათლისღების დღესასწაულით მთელს კაცობრიობას მოეფინა ნათელი: „ერი წარმართთაჲ რომელნი სხდეს ბნელსა და განათლებულნი აქებენ ღმერთსა ჳორცითა“ (მოდრეკილი, 1978: 159). შესაბამისად, ღვთისაგან შექმნილ ყოველ ადამიანს მიემართება სიტყვები: „საბანელი ცოდვისაჲ მოსძარცუე გულთა ჩუენთა“ (მოდრეკილი, 1978: 151).

წმ. ბასილი დიდი თავის თხზულებაში „მჯეცთათჳს სახისა სიტყუაჲ“ საუბრობს სიკვდილის აჩრდილზე: „ძუელთა მათ მცნებათა აქუნდა შინაგანი ჳრახვაჲ, რომელი გამოაჩინებს გამოუჩინებელსა მჳსნელსა ჩუენსა იესუ ქრისტესა, რამეთუ დაეფარა მჳსნელი ჩუენი ცრუთა ებრაელთაგან და გამოგჳჩნდა ჩუენ, რომელი ვსხედით ოდესმე ბნელსა და აჩრდილთა სიკუდილისათა“ (ბასილი დიდი, 1979: 186).

ბნელში სხდომა და სიკვდილის აჩრდილში ყოფნა ფსალმუნებიდან მომდინარე პარადიგმაა. ასევე ჩანს ესაია წინასწარმეტყველთანაც, რომელსაც მათე მახარებელი იმოწმებს: „ერი, რომელი სხდა ბნელსა, იხილა ნათელი დიდი, და რომელნი სხდეს სოფელსა და აჩრდილსა სიკუდილისათა, ნათელი აღმოუბრწყინდა მათ“ (მთ. 4, 16).

ნათლისღების საგალობლებში ფიგურირებს დაძველებული კაცის განახლებისა და ბერწი ეკლესიის გამრავალშვილიანების თემა. ნათლისღებით „განვიძარცოთ ძუელი კაცი საქმითურთ და შევიმოსოთ ნათელი საღეთო“ (მოდრეკილი, 1978: 145). ძველი კაცის განძარცვის პარადიგმა პავლე მოციქულს ეკუთვნის. ეფესელთა მიმართ ეპისტოლეში იგი წერს: „განიშორეთ თქუენგან პირველისა მისებრ სღვისა თქუენისა ძუელი იგი კაცი, განხრწნილი გულის თქუმისა მისებრ საცდურისა და განახლებოდეთ თქუენ სულითა მით გონებისა თქუენისაჲთა და შეიმოსეთ ახალი იგი კაცი, ღმრთისა მიერ დაბადებული სიმართლითა და სიწმიდითა ჳკმმარიტებისაჲთა“ (ეფ. 4, 22-24). პავლე მოციქული გვიხსნის, რომ ნათლისღების დროს ქრისტიანი სიმბოლურად მონაწილეობს ქრისტეს სიკვდილში და მასთან ერთად აღდგება

განახლებული ცხოვრებისათვის. ნათლისღება კი მოასწავებს წარსულთან ყოველგვარი კავშირის გაწყვეტას, ცოდვებისაგან განშორებას და ახალი ცხოვრების დაწყებას, რომელსაც ქრისტე გვანიჭებს (რომ. 6, 3-14), რადგანაც ქრისტემ იორდანეში ნათლისღებით განაახლა კაცთა დაძველებული ბუნება. წმ. ბასილი დიდი თხზულებაში „მკვცთათუს სახისა სიტყუაჲ“, როდესაც ორბის წყაროში სამჯერ განბანის შედეგად განახლების სახისმეტყველებაზე საუბრობს, პარალელს ავლებს ნათლისღების შედეგად ძველი სამოსლისაგან (სულიერი თვალსაზრისით) განძარცვაზე: „თუ შენცა გაქუნდეს სამოსელი ძუელისა კაცისაჲ და მოგაკლდეს თუალთა, იძიე საგონებელი წყაროჲ, მცნებაჲ ღმრთისა ცხოველისაჲ, რომელმან-იგი თქუა: „მე დამიტევს წყაროჲ წყლისა ცხოველისაჲ“ და აღვრინდე სიმაღლესა მხისთუალისასა, მართლისა მის იესუ ქრისტესსა, და მან დაგიწუას ძუელი იგი სამოსელი, რომელი შეიმოსე ეშმაკისაგან... და ნათელ-იღო შენ სამჯერ მყოვარ წყაროჲსაგან სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა. და განიძარცო ძუელი იგი კაცი საქმითურთ მისით და შეიმოსო ახალი, რომელ ღმერთი დამყარებულ არს, ვინაჲცა დავითმან თქუა: „განახლდეს, ვითარცა ორბისა, სიჭაბუკჱ შენი“ (ბასილი დიდი, 1979: 179). დაძველებულ რჯულს დანიელის წინასწარმეტყველებაშიც ვხვდებით: „დაძულებული ბოროტთა დღეთაო, აწ გეწინეს ცოდვანი შენნი, რომელთა ჰყოფდი პირველად“ (დან. 13; 52). ადამიანთა განახლებას განმარტავს, ასევე, წმ. იოანე ოქროპირი: „აწ მოსღვითა უფლისაჲთა დაიჭსნა და უჩინო იქმნა ძალი ცოდვისაჲ და დაინთქა წყალთა მათ შინა იორდანისათა, სადა-იგი დაჰფლა უფალმან დაძულებული იგი კაცი და აღმოიყვანა ბუნებაჲ ჩუენი მიერ განთავისუფლებული“ (იოანე ოქროპირი, 1996: 199). ახალი კაცით შემოსვის მნიშვნელობას განმარტავს წმ. გრიგოლ ნოსელი: „განიძარცუეთ კაცი იგი ძუელი და შეიმოსეთ კაცი იგი ახალი, განახლებული მსგავსებითა დამბადებელისა თვისსაჲთა“ (ნოსელი, 1964: 230). წმ. მამა გრიგოლ ნოსელი ადამიანის თეოზისზე საუბრობს, როდესაც ქრისტეს განკაცებითა და ნათლისღებით ადამიანს სულიერი განახლების, ანუ ახალი კაცის შემოსვის საშუალება მიეცა.

იორდანეში უფლის ნათლისღებით ბერწი ეკლესიაც ხარობს. სიბერწეში გულისხმობენ სულიერ უნაყოფობას, ანუ, დახშუ-

ლია სასუფევლის ბჭენი და რჯული, ეკლესია ვერ იძლევა ადამიანის ღვაწლის ნაყოფს. ამ სიმბოლოს შესახებ ჩვენ შობის საგალობელთა მიმოხილვისას ვისაუბრეთ. შობა და ნათლისღება – ამ ორმა დღესასწაულმა ნაყოფიერ ქმნა ბერწი ეკლესია: „იხარებდ ბერწ ეგე, რომელი არა შობდი, რამეთუ აწ ესერა შვილმრავალ იქმენი მეორედ შობითა“ (მოდრეკილი, 1978: 151). ბერწი ეკლესიის ნაყოფიერებაზე ისაია წინასწარმეტყველებს: „იხარებდ, ბერწი არმშობელი“ (ის. 54, 1). ჰიმნოგრაფთა ყურადღების მიღმა არც ის ფაქტი დარჩენილა, რომ ებრაელებმა ვერ იცნეს განკაცებული ღმერთი, რომელიც წარმართებმა აღიარეს და ცნეს, ამიტომაც წარმართთა ოდესმე უნაყოფო და ბერწი ეკლესია დღეს წმიდა სძალი, შვილმრავალი, განმშვენებული და მოქაღული გახდა.

საინტერესოა მიქაელ მოდრეკილის საგალობლის სახისმეტყველებითი ასპექტი: „დღისა უწყებად დღისათჳს და მითხრობად ღამისათჳს, მეცნიერად ყოფილი პირველად დღეს კუალად განახლდა იორდანეს ქრისტეს ნათლისღებასა“ (მოდრეკილი, 1978: 148). მისი წყარო ფსალმუნური მოტივია: „დღე დღესა აუწყებს სიტყვასა და ღამე ღამესა მიუთხრობს მეცნიერებასა“ (ფს. 18, 2).

ნათლისღების საგალობლებში ძველი აღთქმის თითქმის ყველა მამამთავრის/ წინასწარმეტყველის სახეა სიმბოლურად გააზრებული. მაგალისთვის მოვიყვანოთ ისუ ნავეს ძის მიერ შჯულის კიდობნით იორდანის გადაღახვის პასაჟს, რომელიც ნათლისღების წინასახეაა მიჩნეული. როდესაც მღვდლებმა შჯულის კიდობანი აიღეს და იორდანეს მიადგნენ, ღვთის ნებით ადიდებული მდინარე დადგა, შუა გაიპო და „დგეს მღვდელნი იგი, რომელთა აქუნდა კიდობანი იგი შჯულისა უფლისა კმელსა ზედა შორის იორდანეს. და ყოველნი ძენი ისრაჳლისანი წიაღვიდოდეს კმელსა“ (ისო ნავესი, 3, 17). ოდნავ დაუსველდათ ფეხები მღვდლებსო, – გვამცნობს საღმრთო ისტორია, რომელსაც პოეტურად წარმოსახავს იოანე მტბევაარი და მღვდელმოქმედების პარალელიზმით აკავშირებს ნათლისღებისათვის მოსულ მაცხოვართან: „რამეთუ პირველთა მათ მღვდელთა მიერ: დაულტოლველად: განკდა კიდობანი იგი შჯულისაჲ, ხოლო აქა დღეს გამოჩნდი ჭეშმარიტი მღვდელთ მოძღუარი“ (მოდრეკილი, 1978: 139). უფალმა მათ 12 ქვის აღება უბრძანა იორდანის იმ სიღრმიდან, სადაც მღვდლებმა კიდობანი გაატარეს, რათა მარადჟამ ხსომებოდათ, თუ როგორ „დასწყდა იორდანე მდინარე

პირისაგან კიდობნისა შჯულისა უფლისა ქუეყანისასა, რაჟამს წიაღედოდა მას“ (ისო ნავესი, 4, 7). ამაზე დავით მეფსალმუნეც მიანიშნებს: „და შენ იორდანე, რამეთუ უკუნ-იქეც მართლ-უკუნ“ (ფს. 113, 5). განკაცებული უფლის ხილვისასაც მართლ-უკუნ-იქეცა იორდანე და ამიტომაც აკავშირებს ამ ორ მოვლენას ერთ-მანეთთან ჰიმნოგრაფი: „იყო იორდანე: ოდესმე შემწყნარებელ კიდობანსა: შჯულსა ღვთისასა: ხოლო აწ შეიწყნარა შჯულის მომცემელი უფალი“ (მოდრეკილი, 1978: 203).

ძველი აღთქმიდან მომდინარეობს, ასევე, მყარად დამკვიდრებული მეტაფორა – სიმეწამულე ცოდვათა. ჰიმნოგრაფები უგალობენ მაცხოვარს, რომელმაც იორდანეში ნათლისღებით „სიმეწამულე ცოდვათა ჩუენთა“ განაქარვა და თოვლზე მეტად განასპეტაკა „სიმეწამულედ ბრალთა ჩუენთა“ (მოდრეკილი, 1978: 159). მეწამული ფერი სისხლის კონოტაციას შეიცავს. როდესაც ეგვიპტიდან გამოსული ებრაელები უდაბნოში მოგზაურობდნენ, ღმერთმა მათ კანონები დაუდო, რომელთაგან ერთ-ერთი იყო ის, რომ არაწმინდად ითვლებოდა, ვინც მიცვალებულს მიეკარებოდა ან შევიდოდა კარავში, სადაც მიცვალებული იყო. სამღვდლო ხარისხზე აჯანყებული კორე ლევიტელი, დათან და აბირონი და მათთან ერთად მრავალი ებრაელი მოსრა უფალმა. დახოცილთა დამარხვის შემდეგ ბევრი ებრაელი არაწმინდა გახდა, რის გამოც უფალმა მათ ახალი კანონი მისცა – წითელი დიაკეული შეეწირათ მსხვერპლად. დიაკეული უზადო და უნაკლო უნდა ყოფილიყო, რადგანაც ეს წითელი დიაკეული ტვირთულობდა მთელი ერის ცოდვას. ის დაკლეს ბანაკს გარეთ, ხოლო სისხლი მღვდლებმა შეიდგზის მოაპკურეს კარვის კარის წინ. სისხლის სხურების შემდეგ მსხვერპლს წვაედნენ მთლიანად – ტყავიანად, შიგნეულიანად. დაწვის დროს ატანდნენ ნაძვის ხის ნაჭერს, უსუპს და მატყლს. წმ. მამების განმარტებით, ნაძვის ხე იესოს ჯვარს მოასწავებდა, მეწამული ფერი – იესოს სისხლს, უსუპი – ქრისტეს მადლის განმაცხოვრებელსა და განმწმენდელ ძალას. ბანაკის გარეთ დიაკეულის დაკვლა კი მოასწავებდა იესოს ჯვარცმას იერუსალიმის გარეთ, რაც ჰიმნოგრაფიაშიც აისახა: „სიონო, შეიმოსე დღეს ნაცვლად უსუპისა მის და მატყლისა მეწამულისა: სამოსელი ბრწყინვალწ სულისაგან განახლებული“ (მოდრეკილი, 1978: 174). დიდი შაბათის ცისკრის საგალობელში, „ნეტარ არიანი“-ს გალობანში, ჯვარცმული მაცხოვარი ამ დიაკეულადაა

სახელდებულნი: „დიაკეული იგი ზუარაკისა ძელსა ზედა დამოკიდებულად მხედველი დაღადებდა“.

ძველი აღთქმიდან მომდინარეობს მაცხოვრისადმი მიმართული მეტაფორა „ღეკუ ლომისა“, რომელსაც ნათლისღების საგალობლებშიც ვხვდებით: „ღეკუ ლომისად იწოდე ღვთისა სიტყუაო მხოლოდ შობილო“ (მოდრეკილი, 1978: 157). ამ მეტაფორის წყარო შექმნათა წიგნია, როდესაც იაკობმა აკურთხა 12 ვაჟიშვილი 12 ტომის მამამთავრად და იუდას უწოდა „ღეკუ ლომისა“. სწორედ იუდას ტომიდან გამოვიდა იესო ქრისტე.

ნათლისღების საგალობლებში უხვად გვხვდება მაცხოვრის სხვა ეპითეტებიც, იგი წარმოდგენილია მდინარედ, რომელიც მწყურვალს წყურვილს უკლავს და უხრწნელების მადლით მოსავს; ის არის „უფალი უფლებათაჲ, მთავარი ზეცისა მთავრობათაჲ“, რომელიც მოვიდა წარწყმედულთა საცხოვნებლად - ღმერთი, რომელიც საუკუნეთა მფლობელი და ყოველთა დამბადებელია.

უფალი არის არსებით უცვალებელი, უხილავი და უხილავ ძალთა შემოქმედი, ძლიერი, ხელმწიფე და განმგებელი ყოველთა, ნათელი ჭეშმარიტი, მიუახლებელი საღმრთო ცეცხლი, ქველმოქმედი, მზე სიმართლისა, უპირატეს მზისა შობილი საღვთო ნათლით განანათლებს კაცობრიობას; გარეშეუწერელი, უხორცო ღმერთი იორდანის წყალს შეიმოსს, თვალთშეუდგამ ნათელში მყოფი, ცათა ღრუბლებით შემოსული, დაუბადებელი და დაბადებულთა დამბადებელი, რომელმაც არარადსაგან წამისყოფით შექმნა ყოველივე; უდიდეს საიდუმლოს უწოდებს ჰიმნოგრაფი ნათლისღებას, როდესაც საღვთო ნათელი სიმბაბლით მოსილი მოდის იორდანეში ნათლისღებისათვის.

მაცხოვრის ზოგად ეპითეტებშიც ვხვდებით სამების ერთიანობის დოგმატის ქადაგებას – განდიდებულია გამოუკვლეველი, თვალთშეუდგამი ბრწყინვალეობა სამებისა. იორდანეში მოსული ღმერთი არის „თანასწორი და თანაარსი, თანაგანმგებელი, თანამფლობელი, თანადაუსაბამოდ, თანამთავარი და თანამეუფედ, თანადამბადებელი მამისა და სულისაჲ, არსებაჲ მხოლოდ უხილავი უცვალებელი უქცეველად შეეზავა შეურწყმელად არსებისა მიწისაგანსა“ (მოდრეკილი, 1978: 205) – საგალობელში სამების განუყოფლობის დოგმატია სრულად გადმოცემული, თანაც, ალიტერაციის მეშვეობით და საოცარი მხატვრობით. ყურადღება ექცევა უფლის მყოფობის უკამობას,

რომელიც დროში იშვა ხორცით. დროისა და სივრცის თემატიკა ჰიმნოგრაფიის ერთ-ერთი უმთავრესი ნიშანია.

ნათლისღების დღესასწაულისადმი მიძღვნილი საგალობლები გამოირჩევა სახისმეტყველებითი აზროვნებით, სიმბოლოთა სიხშირით, რადგან უფლის ნათლისღება უდიდესი საიდუმლოა. ამიტომაც მოგვიწოდებს ჰიმნოგრაფი, სახარებისეულ ბრძენ ქალწულთა მსგავსად ლამპრებით, ანუ მღვიძარენი, შევეგებოთ იორდანეში მოსულ მაცხოვარს, რათა მასთან ერთად განვიბანოთ და „თანანერგ ვექმნეთ ნათლისღებასა მისსა“ (მოდრეკილი, 1978: 194), თანაზიარნი გავხდეთ მოველენისა, რომელიც იმოდენა სასწაული და მოწყალებაა, რომ იორდანისკენ მიმავალი ღმერთის ხილვისას მთელი სამყარო გაირინდა და „ღუმან მდინარენი: და ოხრიან აერნი; ღრუბელნი სამყაროთანი: აცურევენ ცუარსა საღმრთოსა: შეითქუნეს მეტყველი და უტყუ: იოვანე და იორდანე: და შიშით განბანეს ჳორცნი მჳსნელისანი“ (მოდრეკილი, 1978: 183).

შედეგები და დასკვნები.

ნათლისღების დღესასწაულისადმი მიძღვნილი საგალობლები, სახისმეტყველებითი აზროვნებითა და ტროპული მეტყველებით ისეთივე მრავალფეროვანია, როგორც ჩვეულებრივ ჰიმნოგრაფიული ტექსტები. თუმცა, უმთავრესი, რითაც ნათლისღების საგალობლები გამოირჩევა, არის ის ფაქტი, რომ მათში ჰიმნოგრაფები ნათლისღებისა და განცხადების დღესასწაულს განყენებულად არ განადიდებენ, არამედ მასთან ერთად წარმოაჩენენ იოანე ნათლისმცემლის სახეს. ასევე, გამოკვეთილად ჩანს, რომ ნათლისღების საგალობლებში ყველაზე მეტად ფიგურირებს ნათლის სიმბოლიკა. საგალობელთა საღვთისმეტყველო წყაროს, უპირველესად, ბიბლიური ისტორია წარმოადგენს, რომელიც მხატვრულ სახე-სიმბოლოდ ტრანსფორმირდება საგალობელში და მას სახისმეტყველებრივ ფუნქციასთან ერთად ესთეტურ სილამაზეს ანიჭებს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბასილი დიდი 1979: წმ. ბასილი დიდი, მკვეცთათუს სახისა სიტყუად წიგნთაგან თქმული წმიდისა ბასილი ებისკოპოსისა კესარიელისაჲ, შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ე. გიუნაშვილმა, თბ., 1979.

ბეზარაშვილი... 2000: ბეზარაშვილი ქ., ბერნარ კული, „მაყვლოვანის“ გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში, ლიტერატურული ძიებანი, XXI, თბ., 2000.

გიორგი ათონელი 1946: გიორგი ათონელი, გალობანი დამისთევად ნათლისღებისა, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ, თბ., 1946.

გრიგოლ ღვთისმეტყველი: წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი, თქუშული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლ ღმრთისმეტყველისა ნათლისღებისათუს, რომელი იკითხვის ხვალისა დღე განცხადებისა; A-394, 57r-73v.

ეპისტოლე... 1989: ეპისტოლე დიოგნეტესადმი, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინათქმა და კომენტარი დაურთო ე. ჭელიძემ, ჟურნ. ჯვარი ვახისა, 1988, №4.

თეოფილაქტე ბულგარელი 2000: ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი, ახალი აღთქმის კომენტარები, განმარტება წმიდა მათეს სახარებისა, ბერძნულიდან თარგმნა გვანცა კოპლატაძემ, თბ., 2000.

თუენი 2004: გიორგი ათონელისეული თუენი, იანვარი, ბოდბის წმ. ნინოს დედათა მონასტერი, 2004.

იმედაშვილი 1958: იმედაშვილი გ. ქართული კლასიკური საგალობლის პოეტური მეტყველების ზოგი საკითხი, საიუბილეო კრებული აკად. კ. კეკელიძის დაბადების 80 წლისთავის აღსანიშნავად, თბ., 1959.

იოანე ოქროპირი 1996: იოანე ოქროპირი, თარგმანებად მათეს სახარებისა, I-II-III, თბ., 1996.

იოანე ოქროპირი 1999: იოანე ოქროპირი, ნათლისღებისათუს, ათონის მრავალთავი, თბ., 1999.

იპოლიტე რომაელი 1979: განმარტებად კურთხევათა მათუს მსოქსთა ათორმეტთა მიმართ ნათესავთა; წმიდისა იპოლიტისა თქუშული კურთხევათა მათუს იაკობისთა, ვითარ-იგი ათორმეტნი ნახპეტნი აკურთხნა; სიტყუად წმიდისა იპოლიტესი სარწმუნოებისათუს; თქუშული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა იპოლიტესი სახჷ აღთქუმისად. შატბერდის კრებული X საუკუნისა, თბ. 1979.

კირილე იერუსალიმელი 1991: საკითხავი სულისა წმიდისა, თქუშული წმიდისა კკრილე მთავარეპისკოპოსისა იერუსალჷშმისა, კლარჯული მრავალთავი, თბ., 1991.

კრიტელი 2002: ანდრია კრიტელი, დიდი კანონი; ნეკრესის ეპარქია; 2002.

მოდრეკილი 1978: მიქაელ მოდრეკილი, ჰიმნები, I. ტექსტი გადმოწერა დედნიდან და გამოსცა ვაჟა გვახარიაძე, თბ. 1978.

ნოსელი 1964: წმ. გრიგოლ ნოსელი, თქუშული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ნოსელ ებისკოპოსისაჲ კაცისა შესაქმისათუს, რომელი მიუწერა ძმასა თუსსა პეტრეს ებისკოპოსსა სებასტიელსა; უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათუს“, X-XIII სს. ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ., 1964.

ნოსელი 1989: წმ. გრიგოლ ნოსელი, „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათუს“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ე. ჭელიძემ, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1989.

სოფრონ იერუსალიმელი: წმ. სოფრონ იერუსალიმელი, თქუშული წმიდისა მამისა ჩუენისა სოფრონ იერუსალჴმელ პატრიარქისა ნათლისღებისათუს მაცხოვრისა და ზედა აღდგომისათუს სარკინოზთა; A-394, 295r-302v.

სულავა 2003: სულავა ნ. XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია, თბ., 2003.

სულავა 2004: სულავა ნ. გამოქვაბულისა და უდაბნოს მხატვრული ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში“, ლიტერატურული ძიებანი, XXV, თბ., 2004.

ორიგენე 1989: ორიგენე, ქადაგებები ქებათა ქებათაზე, ფრანგულიდან თარგმნა თამარ ჯაყელმა, ჟურნ. ჯვარი ვაზისა, 1989, №3-4.

უძველესი... 1980: უძველესი იადგარი, გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ელენე მეტრეველმა, ცაცა ჭანკიევმა და ლილი ხევსურიანმა. გამომცემლობა: მეცნიერება, 1980.

ქერქაძე 1997: ქერქაძე მ. ნათლის ესთეტიკის ზოგიერთი საკითხი ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, მაცნე, ფილოსოფიის სერია, 1997, №1.

ჭელიძე 2004: ჭელიძე ე. ცხონების აღმოცისკრება, თბ., 2004. ხეც-ის ფონდი – A-93 – პარაკლიტონი, 1093 წ.

**„ისნის კარვის“ იდეა და კონსტიტუციური მონარქიისა და
ორპალატიანი პარლამენტის შემქმნის მცდელობა XII
საუკუნის საქართველოში**

მოკლე შინაარსი

სტატიაში ახლებურადაა გააზრებული თამარ მეფის ეპოქაში მომხდარი უმნიშვნელოვანესი მოვლენა - ყუთლუ-არსლანის დასის გამოსვლა მეფის ხელისუფლების წინააღმდეგ და მათ მიერ დაყენებული უმნიშვნელოვანესი მოთხოვნები.

ეს იყო იმდროინდელ მსოფლიოში პირველი შემთხვევა, როცა ხელისუფლების დანაწილების საკითხი რეალურად დადგა დღის წესრიგში.

ნაშრომში თანმიმდევრულად გაანალიზებულია ყუთლუ-არსლანის დასის გამოსვლა და მათი მოთხოვნები, სხვადასხვა ავტორთა განსხვავებული შეხედულებანი ყუთლუ-არსლანის დასის შესახებ, მოვლენის ისტორიული მნიშვნელობა და შედეგები. დამარცხების მიუხედავად, გაკეთებულია ახლებური დასკვნები და შეფასებები.

ჩვენ მიერ გაკეთებულია დასკვნა, რომ მაშინდელი საქართველოს სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული დონე სრულიად შეესაბამებოდა იმ იდეას, რომელიც დაიბადა საქართველოში და გააუღერა ყუთლუ-არსლანის დასმა.

შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგ ყუთლუ-არსლანის დასის მიერ XII საუკუნეში წამოყენებული „ისნის კარვის“ იდეა არის ქართველთა უმნიშვნელოვანესი ცივილიზაციური წვლილი მსოფლიო კულტურისა და კონსტიტუციური აზროვნების განვითარებასა და ისტორიაში.

1184-85 წლებში ყუთლუ-არსლანის დასის პოლიტიკური პროგრამა და მათი დაპირისპირება - აჯანყება მეფის წინააღმდეგ - ეს იყო მესამე წოდების წარმომადგენელთა მიერ ხელისუფლების დანაწილების რეალური მცდელობა, რომელიც მიზნად ისახავდა მეფის ხელისუფლების სერიოზულ შეზღუდვას, თითქმის კონსტიტუციური მონარქიის დონეზე, ხელისუფლების დანაწილებას, სამეფო დარბაზთან ერთად პარლამენტის შემოღების მცდელობას ორი პალატით, რომელშიც მთავარი უნდა ყოფილიყო „კარავი“ ისანში,

რომელიც გააკონტროლებდა საკანონმდებლო და სასამართლო ხელისუფლებას, მეფეს კი უტოვებდა აღმასრულებელ ხელისუფლებას.

ეს ყველაფერი კი იყო იმდროინდელ მსოფლიო პოლიტიკურ ცხოვრებაში დიდი გარღვევა და უნიკალური მოვლენა, დიდი ცივილიზაციური და კონსტიტუციური აზროვნების ისტორიაში მომხდარი დიდი სიახლე.

ესპანეთში, კასტილიის სამეფოში, კორტესებმა, როგორც ხალხის წარმომადგელობითმა ორგანომ, მოღვაწეობა „ისნის კარვის“ შექმნის მცდელობის მერე, 1188 წელს დაიწყო, ინგლისელმა ბარონებმა კი მხოლოდ 1215 წელს შეძლეს მეფე ჯონ უმიწაწყელოსთვის თავზე მოეხვიათ „თავისუფლების დიდი ქარტია“, რომლის საფუძველზეც ინგლისში 1265 წელს დაფუძნდა პარლამენტი.

საკვანძო სიტყვები: სამეფო დარბაზი; ისნის კარავი; ძალაუფლების დანაწილება; ორპალატიანი პარლამენტი; კონსტიტუციური მონარქია; მესამე წოდება.

Amiran Kurtanidze

„ISNIS KARVIS” IDEA AND ATTEMPT TO ESTABLISH CONSTITUTIONAL MONARCHY AND TWO-CHAMBER PARLIAMENT IN GEORGIA IN XII CENTURY

Abstract

The article considers very significant phenomenon taken place during Tamar Mepe’s epoch – Kutlu-Arslan group movement against the royal powers and very important demands made by them.

It was the first case in the world when the issue of the powers allocation was really brought up as the agenda.

The paper analyzes the consistent way Kutlu-Arslan group movement and their demands, various authors’ different opinions about Kutlu-Arslan group, historical importance of this phenomenon and its results. Despite the defeat, appropriate conclusions and evaluations have been done.

We concluded that social-economical and cultural level of Georgia then completely conformed to the idea, which was born and expressed in Georgia by Kutlu-Arslan group.

After Vephistkaosani by Shota Rustaveli «Isnīs Karvis» idea offered by Kutlu-Arslan group in XII century constitutes the Georgians’ most important

contribution to development and history of the world culture constitutional thinking.

In 1184-85 Kutlu-Arslan group's political program and their confrontation – riot against the king was a real attempt to allocate powers made by the Third Estate representatives, which purpose was serious restriction of the king's powers, almost on the Constitutional

Monarchy level, allocation of powers, attempt for two-chamber Parliament establishment together with the royal courtyard, where the main should have been “Karavi” in Isani, which would control the legislative and legal authorities, while a king should have executive authorities.

All that meant a great breakthrough and unique phenomenon in the then world political life, significant innovation in the great civilized and in history of the constitutional thinking.

In Spain, in Kingdom of Castilia, Cortes as the people's representative body started activities in 1188, after the «Isnis Karvis» creation attempt was made, while in 1215 English barons forced a king John Lackland to reconcile with “Great Charter of Freedom”, on grounds of which Parliament was established in England in 1265.

Key Words: Key words: royal courtyard; Isani Karavi; allocation of the powers; two-chamber Parliament; Constitutional monarchy; the third estate

შესავალი. შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგ ყუთლუ-არსლანის დასის მიერ XII საუკუნეში წამოყენებული „ისნის კარვის იდეა არის ქართველთა უმნიშვნელოვანესი ცივილიზაციური წვლილი მსოფლიო კულტურისა და კონსტიტუციური აზროვნების განვითარებაში და ისტორიაში.

მსოფლიოში დღემდე ფართოდ გავრცელებული შეხედულებით საპარლამენტო ტრადიციების ფუძემდებელ ქვეყნად მიჩნეულია ინგლისი. არადა, ეს ფაქტი არ შეესაბამება სინამდვილეს და ამ მოვლენის ფესვები უფრო სხვაგანაა საძებნი.

ესპანეთში, კერძოდ კი კასტილიის სამეფოში, კორტესებმა, როგორც ხალხის წარმომადგენლობითმა ორგანომ, მოღვაწეობა ჯერ კიდევ 1188 წელს დაიწყო (მჭედლიშვილი, 2004: 43), ბევრად უფრო ადრე, ვიდრე ინგლისის პარლამენტმა და საფრანკეთის გენერალურმა შტატებმა.

ამ მიმართებით ყუთლუ-არსლანის დასის ისტორიული გამოსვლა 1184-1185 წლებში კიდევ უფრო მეტ ყურადღებას იპყრობს და დიდ ისტორიულ მნიშვნელობას იძენს, რადგან იგი სამი წლით წინ უსწრებს კასტილიის სამეფოში კორტესების მოწვევას, ხოლო რამდენიმე ათეული წლით უსწრებს 1215 წელს

ინგლისელი ბარონების მიერ მეფე ჯონ უმიწაწყლოსათვის თავზე მოხვეულ „თავისუფლების დიდ ქარტიას“, რომლის საფუძვლებზეც, მოგვიანებით, ინგლისში პარლამენტი დაფუძნდა 1265 წელს.

ყუთლუ-არსლანის დასის პოლიტიკური პროგრამისა და მისი გამოსვლის შესახებ არცთუ მაინცდამაინც მდიდარი ლიტერატურა არსებობს, რომელთა უმრავლესობა კომუნისტურ პერიოდშია შექმნილი და მომხდარ მოვლენას ძირითადად კლასობრივი ბრძოლის კუთხით განიხილავს.

მსჯელობა. ყუთლუ-არსლანის დასის მიერ „ისნის კარვის“ იდეაში გაუღვრებულ პოლიტიკურ პროგრამაში სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების დანაწილების თეორიის არსებობაზე პირველმა მიუთითა აკადემიკოსმა ივანე ჯავახიშვილმა (ჯავახიშვილი, 1929: 155-186). იგი მიიჩნევდა, რომ ყუთლუ-არსლანის დასის გამოსვლა, ეს იყო „მესამე წოდების“ ამბოხება მეფის ხელისუფლების შესახლუდად და ძალაუფლების გადასანაწილებლად, რასაც მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობა ჰქონდა. ივ. ჯავახიშვილის ეს მოსაზრება გაიზიარეს შ. მესხიამ (სოციალურ-პოლიტიკურ მოძრაობათა ბუნებისთვის XII საუკუნის საქართველოში (საბჭოთა საქართველოს 40 წელი, თბ., 1961: 341-372), ა. კიკვიძემ (საქართველო XII საუკუნეში, თსუ. შრომები, ტომი 9, 1939 წ., გვ. 167), ს. მაკალათიამ (თამარ მეფე, თბ., 1942: 15-17), კ. გრიგოლიამ (ნარკვევები საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობიდან, წ. I, ახალი ქართლის ცხოვრება, თბ., 1954, გვ. 42-43), ვ. აბაშმაძემ (ქართული ინტელექტუალური ფენომენები, თბ., 1992: 90-126) და სხვ. ისტორიკოსთა მეორე ნაწილი ფიქრობდა, რომ ყუთლუ-არსლანის პოლიტიკური დასის გამოსვლა დიდგვაროვან აზნაურთა მორიგი აჯანყება იყო, რომელიც მიზნად ისახავდა სამეფო ხელისუფლების შეზღუდვას. ამ აზრს იზიარებდნენ ს. ჯანაშია (შრომები, წ. II, თბ., 1952, გვ. 428), ნ. ბერძენიშვილი და სხვა ავტორები (საქართველოს ისტორია, წ. I, თბ., 1958, გვ. 197), გ. სოსელია (ყუთლუ-არსლანის დასის პოლიტიკური პროგრამის შესახებ. მ.მ გორკის სახელობის სოხუმის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, X- XI, თბ., 1958, გვ. 67-99).

პროფ. ვაჟა შუბითიძემ ეს საკითხი საგანგებოდ შეიტანა პროფ. ოთარ ქოჩორაძესთან ერთობლივად გამოცემულ პოლიტოლოგიის სახელმძღვანელოში (ვაჟა შუბითიძე, ოთარ ქოჩორაძე, პოლიტოლოგია, თბ., 2001). მისი აზრით, ეს იყო

მსოფლიო პრაქტიკაში ხელისუფლების დანაწილების პირველი შემთხვევა და მოდელი. ვ. შუბითიძემ ასევე მკვლევართა ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტსაც, რომ ყუთლუ-არსლანის დასი არ ეხებოდა სამეფო დარბაზს, მას ძალაში ტოვებდა და ითხოვდა მასზე უფლებრივად მაღლა მდგომი საგანგებო ორგანოს „კარვის“ შექმნას (ვ. შუბითიძე, ო. ქოჩორაძე, პოლიტოლოგია, 2001: 165). 1977 წელს პროფესორ ილია ანთელავამ დაწერა სტატია „ყუთლუ-არსლანის დასის გამოსვლის შესახებ“ („მაცნე“, ისტორიის სერია, 4, 1977: 181), რომელშიც გაკრიტიკებულია ვ. აბაშაძის ნაშრომი „ნარკვევები საქართველოს პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიიდან“ (თბ., 1969: 368-450), სადაც მინიშნებულია, რომ ამ გამოსვლას ასეთი დიდი მოვლენის მნიშვნელობა არ უნდა მიეცეს და რომ ეს არ იყო ხელისუფლების დანაწილების მოთხოვნა (იგივე აზრი გაიმეორა ვ. მჭედლიძემ ნაშრომში „ეტიუდი რუსთაველის ეპოქის საქართველოს ისტორიიდან, ჟურნ. „განთიადი“, 6, გვ. 176).

ილია ანთელავამ ყურადღება გაამახვილა „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“, უცნობი მემატიანის ერთ საგანგებო მინიშნებაზე“, რომ ყუთლუ-არსლანის დასი მოითხოვდა შემოღებას „წესსა რასამე სპარსთა განაგისსა“. მიუხედავად იმისა, რომ ივ. ჯავახიშვილი არ იზიარებდა მემატიანის ამ მითითებას და არ მიაჩნდა სპარსული წესის მიბაძვით ახალი სტილის მიმართულების შემოღების მოთხოვნად (ჯავახიშვილი, 1929: 182-183), ილ. ანთელავა მემატიანის ამ მოსაზრებას იზიარებს და მიაჩნია, რომ ყუთლუ-არსლანის დასი აპირებდა მეფის ძალაუფლების გარდაქმნას მაჰმადიანურ სამყაროში ჩამოყალიბებული პოლიტიკური სისტემის მიბაძვით. ამის დასამტკიცებლად ილ. ანთელავას შეუსწავლია მუსლიმურ-მაჰმადიანური სახელმწიფო წყობილების სპეციფიკა აკადემიკოს ვ. ბარტოლდის შრომებზე დაყრდნობით, და გაუზიარებია დებულება, რომ აღმოსავლურ-მუსლიმური პოლიტიკური ორგანიზაციის მთელ სისტემას წითელ ხაზად გასდევს მმართველობის ყველა ორგანოს ორ დიდ კატეგორიად, დერგაჰად (სასახლე) და დივანად (კანცელარია) გაყოფა (ანთელავა, 1977: 187).

ილია ანთელავა ამტკიცებდა, რომ აღმოსავლურ-მუსლიმური სამყაროსგან განსხვავებით, XII საუკუნის საქართველოში ცენტრალური მმართველობის აპარატი გამოყოფილი არ იყო და სწორედ დიდგვარიანმა აზნაურებმა ყუთლუ-არსლანის მეთაურობით მოითხოვეს რეფორმის განხორციელება სახელმწიფო

მმართველობაში და არა ხელისუფლების დანაწილება: „ჩვენი აზრით, - წერდა ის, - ყუთლუ-არსლანის დასმა მოითხოვა არა პარლამენტური დაწესებულების შემოღება, არამედ ცენტრალური მმართველობის აპარატის გამოყოფა მეფის კარისაგან“ (ანთელავა, 1977: 189).

თავის ნაშრომში „ქართული ინტელექტუალური ფენომენები“ აკად. ვ. აბაშმაძემ სავსებით არგუმენტირებულად და სამართლიანად გააკრიტიკა ილ. ანთელავას ეს მოსაზრება ივ. ჯავახიშვილის და სხვათა ნაშრომებზე დაყრდნობით (აბაშმაძე, 1992: 108-109). და მართლაც, ყუთლუ-არსლანის პროგრამის შინაარსის დადგენა შეუძლებელია მხოლოდ ერთი ტერმინის, კერძოდ „სპარსული წესის“ მიხედვით, რადგან ყუთლუ-არსლანის გამოსვლისადმი მიძღვნილ ჩვენამდე მოღწეულ ტექსტში გვხვდება ბევრი ისეთი სხვა ტერმინი, რომლებიც ზემოაღნიშნულ „სპარსულ წესს“ ასეთი გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონედ არ აქცევენ (კარგად წერს გიორგი მჭედლიშვილი, რომ „ტერმინი „სპარსული ამბავი“ სხვა არაფერია, თუ არა ცნება იმ ყოფისა, რაზეც ლაპარაკი ხელისუფალთაგან ნებადართული ყოფილა. იქნებ ყოველივე ამის შემდეგ კიდევ ერთხელ დავფიქრდეთ „ვეფხისტყაოსანში“ ავტორის მიერ მოხმობილ „ესე ამბავი სპარსულზე“ - მკვლევართათვის საკვლევ-საძიებოდ ქცეულზე - თუ რისთვის ან ვისთვის იყო ნათქვამი. ცხადზე ცხადია, რომ ისევე როგორც პოემა არავითარ სპარსულ ამბავს არ ეფუძნება, ყუთლუ-არსლანის დასის პოლიტიკური პროგრამაც არავითარ სპარსულ წესს არ შეიცავს. მათი სადაურობის გზა კი მხოლოდ ქართული სოციალური ბრძოლის განვითარებაში სუფევს (მჭედლიშვილი, 2004: 46) ეს უფრო ხელისუფალთაგან „კარვისელთა“ ჯგუფის სახელის გასატეხად მოგონილი ტერმინია, რომელიც მემატინემაც გაიმეორა და რაზეც რუსთაველმაც გაკვრით მიანიშნა). გარდა ამისა, ილ. ანთელავას მიერ წამოყენებული თვალსაზრისის მთავარი ნაკლოვანება ისაა, რომ იგი დასაბუთებულია იურიდიული მეცნიერების მიერ შემუშავებული ისეთი სახელმწიფოებრივი და სამართლებრივი ინსტიტუტებით (ფეოდალური სახელმწიფოს წყობილება, სახელმწიფო ხელისუფლებისა და მმართველობის ორგანოები, სამეფო ხელისუფლება ფეოდალურ საზოგადოებაში, ფეოდალური სახელმწიფოს პოლიტიკური რეჟიმი, სამეფო კარი და სახელმწიფო მმართველობის აპარატი და ა.შ.), რომელთა არსი დანიშნულება და

ფუნქციები ძალიან ხშირად ავტორს არაზუსტად აქვს წარმოდგენილი (აბაშმაძე, 1992: 109).

ამრიგად, სახეზეა ყუთლუ-არსლანის დასის პოლიტიკური პროგრამის, სულ მცირე, ორგვარი გაგება, რაც იმიტაც არის განპირობებული, რომ ამ დასის გამოსვლის შესახებ მწირი ისტორიული წყაროები მოგვეპოვება. დღემდე ერთადერთი ისტორიული წყაროა (თამარის უცნობი ისტორიკოსის „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“), რომელიც, მეტნაკლებად სრულ წარმოდგენას გვაძლევს ამ დასის გამოსვლის შესახებ: „და ესეცა უცხო მოსაგონებელი: ყუთლუ-არსლან, ცხოვარმან ჯორის სახ(ედ) ორ ბუნებისა მყოფელმან, ვითარ მისცეს ბიჭთა გონებისა მზაკუარება, მომღებელმან წესსა რასამე სპარსთა განაგისსა, ითხოვა კარავი დადგმად ველსა ისანისასა და სანახებსა საღოდებლისასა და თქუა: „დასხდომილნი მუნ-შიგა, გამგებელნი მიცემისა და მოღებისა, წყალობისა და შერისხვისანი, ჰკადრებდეთ და ვაცნობებდეთ თამარს, მეფესა და დედოფალსა, მაშინდა სრულ იქმნებოდეს განგებული ჩუენი.

ეს ვიეთ საწყენელ იყო - დასასრულისა ხელმწიფობისა პატრონისასა მიმცემელი - ესრეთ იწყინა და გაიკვირვა, და გაიგონა უკლებელმან ქონებითა და საუნჯემან სიბრძნისამან და მოილონა ხელთ გდება თავისა მის მოქმედთასა და თანამზრახველ მყოფელმან ერთგულთა და საკუთართა მისთამან, შეიპყრა ყუთლუ-არსლან, მეჭურჭლეთუხუცესი და აწ თავისა თვისსა ამირსასასალარად და სომხითს სომეხთა მეფისა ადგილს, ლორე საჯდომად განმზადებული.

და ვითარცა ცნეს ესე ლაშქართა თანაშეფიცულთა და თანაშემწეთა მისისა მის გზად გამყუელობისა და უკეთურებისათა, შეიყარნეს უკუდგეს თამარს, დაადგინეს ახალი სიმტკიცე ყუთლუ-არსლანის გაშუებელობისა და არ მიშუებისა ვნებად მისსა მეტყუელნი, განემზადნეს ისანისაცა შემობმად. გარნა ვინადოგან ხელი საუფლო და მკლავი მაღალი შემწე და თანამბრძოლ (ექმნებოდა) მბრძოლთა მათ მისთა და, მის წილ ამღებელი ჭურისა და ფარისა ეკუეთებოდა დამხობად წინააღმდეგომთა მისთა, ცუდ სამე იქმნა განზრახვა მათი, ვითარ განზრახვა აბიათარ მღვდელისა და იოაბ სპასპეტისა, რომელნი ეთანებოდეს ორნიას, ძმასა სოლომონისასა და ამას შინა თამარ, წარმგზავნელმან ორთა საპატიო დიოფალთამან, რომელი იყო ერთი ხუაშაქი ცოქალი, დედა ქართლისა ერისთავთ-ერისთავისა რატისი, და ერთი კრავაი ჯაყელი, დედა აწ მყოფთა

სამძივართა, უბრძანა ფიცით მინდობა და სხვისა არავისი ბრალობა. და მოჰყვეს დიდებულნი ბრძანებასა პატრონისასა და წინაშე მოსრულდა დავრდომით თაყვანი-სცეს, აღიღეს ფიცი პატრონისაგან და მისცეს მათ პირი ერთგულებისა და ნების-მყოფობისა მათისასა“ (ქართლის ცხოვრება, 1959: 30-32).

ივანე ჯავახიშვილი მიიჩნევდა, რომ ყუთლუ-არსლანის დასს ეხებოდა ასევე „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ უცნობი შემავსებელი, რომელიც ყუთლუ-არსლანზე საუბრისას აღნიშნავდა, რომ „დაუდგრომელმან წესსა ზედა, თვისსა ვითარ ჩვეულება აქვს ყრმათა ადრე აღზევებად სიდიდისა მიერ, და უფროსდა გვართა და უაზნოთა აღამაღლებს სიმდიდრე“ („ქართლის ცხოვრება“, 1959: 30-31). ივანე ჯავახიშვილმა ასევე ცხადყო, რომ ყუთლუ-არსლანის პოლიტიკური დასის გამოსვლას უნდა გულისხმობდეს ბასილი ეზოსმოძღვარი, რომელიც თავის თხზულებაში „ცხოვრება მეფეთ-მეფე თამარისი“ წერს: „და კუალად ამისთვის არა უდებებდა, რათა არა მოცლილთა განსუენებად სიჩუენედ განსცენ თავი და სხუათა განზრახვითა დამოუკიდნენ, ვითართა სიმდიდრითა აღაღებულთა, ანუ ერთ-ერთისა მტერობად მოიციდიდეს და ბრძოლად, ვითარ ყვესთა ვიეთმე დაწყებასავე ამისსა მეფობისასა მისვე“ (იქვე).

სამწუხაროდ, ასეთი უმნიშვნელოვანესი მოვლენის შესახებ სხვა რაიმე წყარო ან ცნობა არ არსებობს, რაც მიუთითებს იმაზეც, რომ მეფის იდეოლოგიები ცდილობდნენ მისი მნიშვნელობის მიჩქმადვას და არაობიექტიურად წარმოდგენას მომავალი თაობების თვალში.

ბუნებრივია ისმის კითხვა: ვინ იყო ასეთი დიდი მნიშვნელობის იდეის ავტორი, რას ითხოვდნენ მის დასში გაერთიანებული ადამიანები და რა იდეური ფესვებით იკვებებოდა მათი ორიგინალური იდეა? ვინ იყო „კარავისელთა“ (ასე უწოდებდნენ ყუთლუ-არსლანის დასში გაერთიანებულ ხალხს მკვლევარები) ლიდერი, ყუთლუ-არსლანი?

როგორც ზემოთ მოთხრობილი ისტორიული წყარო გვიდასტურებს, ყუთლუ-არსლანი (მართლაც იშვიათი სახელის მატარებელი პიროვნება ასევე უცნაური სახელის მატარებელი იყო მასავით აღზევებული ეგ-არსლან ბაკურციხელი XIII საუკუნეში, კოხტასთავის შეთქმულების მონაწილე), იყო ერთ-ერთი საყრდენი ვაზირი მეჭურჭლეთუხუცესი, ანუ ფინანსთა მინისტრი, რომელიც თავისი სამსახურეობრივი მდგომარეობით ძა-

ლიან ახლოს იყო სავაჭრო და საფინანსო წრეებთან (ებრაელები და სომხები - ა.კ.) ქალაქის დაბალი წარმოშობის სოციალურ ფენებთან (ბერძენიშვილი, 1958: 173).

„ისტორიანი და აზმანი შარავანდეთანის“ ავტორი, უცნობი მემკვიდრე, მას ცოტა არ იყოს დამამცირებლად მოიხსენიებს, რითაც შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ იგი უმადლესი არისტოკრატის წრეს არ ეკუთვნოდა, უფრო დაბალი (ან საშუალო) ფენის წარმომადგენელი იყო, რომელიც განსაკუთრებული ნიჭისა და უნარის, ან დამსახურების (შეიძლება მეფე მისგან ფინანსურადაც იყო დავალებული 1177 წლის დემნა უფლის წულის აჯანყების დროს და შემდეგ - ა.კ.) გამო გიორგი III-ემ (1156-1184) გაავაზირა (ჯავახიშვილი, 1929: 162).

აკადემიკოს ივანე ჯავახიშვილის დაკვირვებით, 1184 წელს ყუთლუ-არსლანი დიდგვაროვან აზნაურთა თამარ მეფის წინააღმდეგ აზნაურთა შეთქმულების მსხვერპლი, აფრიდონისა და ყუბასარის მსგავსად, არ გამხდარა, რადგანაც ყუთლუ-არსლანი მაშინ შეთქმულთათვის „იმდენად საქულგელი არ ყოფილა და ჭიაბერივით მასაც თავისი თავი დიდგვაროვან აზნაურთა მრისხანებისგან უზრუნველუყვია: „ცხვარივით“ - იგი მშვიდ და უვნებელ ადამიანად მოსჩვენებიათ“ (ჯავახიშვილი, 1929: 162).

როგორც ივანე ჯავახიშვილი მიუთითებს ყუთლუ-არსლანის პოლიტიკური დასი შედგებოდა როგორც დაბალი და საშუალო სოციალური წარმოშობის საქალაქო წრეებისაგან (ანუ „სიმდიდრით ალაღებულთაგან“), ისე განსაკუთრებული ნიჭისა და უნარის წყალობით სამეფო ხელისუფლების მიერ ყუთლუ-არსლანივით აღზევებულთაგან (ჯავახიშვილი, 1929: 162), რომლებიც ამ აჯანყების მეთაურის საიმედო თანამემწენი და თანაშევიცულნი იყვნენ.

ამრიგად, ყუთლუ-არსლანის დასის წევრთა შეთანხმების სიმტკიცე და დაურღვეველობა ყოვლისშემძლე ღმერთზე მითითებას კი არა, მხოლოდ ფიცს ემყარება, ეს კარგად შეამჩნია ივანე ჯავახიშვილმა, როცა დაწერა, რომ „პირველი შემთხვევა გვაქვს, აქ როდესაც პოლიტიკური საკითხის განსახორციელებლად ძველ საქართველოში ფიცზე დამყარებული შეთანხმებული პოლიტიკური დასი გვევლინება“ (ჯავახიშვილი, 1965: 376).

შუა საუკუნეებში სახელმწიფოსა და სამართლის ყველა საკითხს კი მხოლოდ ღმერთის ნების მიხედვით ხსნიდნენ. ამ მხრივ ყუთლუ-არსლანის დასის პოლიტიკური პროგრამა

მთლიანად თავისუფალია ღვთაებრივ-რელიგიური წარმოდგენებისაგან და საერო მოძღვრებებს ემყარება, მასში სამეფო ხელისუფლების წინააღმდეგ აჯანყებულთა მიერ წამოყენებული პოლიტიკური მოთხოვნები დასაბუთებულია იდეებით, რომლებიც ფეოდალიზმის ეპოქაში მანამდე სრულიად უცნობი იყო. ყუთლუ-არსლანის დასის პოლიტიკურ პროგრამაში საქართველო სახელმწიფო წყობილების, სამეფო ხელისუფლება ყუთლუ-არსლანის დასის წინააღმდეგ ბრძოლაში ხელმძღვანელობდა ღმერთის უძლეველობისა და სახელმწიფო ხელისუფლების ღვთაებრივი წარმოშობის რელიგიური დოგმატებით (ქართლის ცხოვრება, 1959:31-32). გარდაქმნის იურიდიულ საფუძვლად მიჩნეულია სახელმწიფო ხელისუფლების დანაწილების საერო მოძღვრება (აბაშმაძე, 1992: 95).

ყუთლუ-არსლანის დასის იდეური საფუძვლების ხსენებისას, გამოყოფენ 2 ვარიანტს: პირველი, ის, რომ, თბილისს საუკუნეების განმავლობაში განსაკუთრებული საქალაქო წყობილება ჰქონდა, რამაც ყველაზე თვალსაჩინოდ მისი დამოუკიდებელი არსებობის უკანასკნელი 40 წლის განმავლობაში იჩინა თავი, როდესაც არაბი ისტორიკოსის აღ-ფარიკის ცნობით, რესპუბლიკურ პრინციპებზე აგებული „ხალხის (ბერების) მმართველობა ჩამოყალიბდა (მესხია, 1962: 66-81), (გაბაშვილი, 1947: 331-385).

1122 წელს დავით აღმაშენებელმა, დიდგორის ბრძოლიდან ერთი წლის თავზე, თბილისი გაათავისუფლა ოთხსაუკუნოვანი უღლისგან და შემოუერთა საქართველოს, მაგრამ ქალაქის მოსახლეობაში, რომელთა საგრძნობი ნაწილი ქართველები და ქრისტიანები იყვნენ (კიკვიძე, 1942: 23), კვლავ დიდხანს ცოცხლობდა „მესამე წოდების“ ინტერესების გამოხატველი რესპუბლიკური იდეები, რომლებმაც თავისი გამოვლინება ჰპოვეს თამარის მეორედ გამეფების დროს (1184 წელს), როცა დიდგვაროვანმა აზნაურებმა აჯანყება დაიწყეს თამარის წინააღმდეგ და მიაღწიეს მნიშვნელოვან დათმობებს და არსებული პოლიტიკური რეჟიმის შეცვლას. იდეური საფუძვლის მეორე ვარიანტი იყო იმ პერიოდამდე (გიორგი მთაწმინდელის ეპოქიდან მოყოლებული საეკლესიო სამონასტრო ცხოვრებაში დამკვიდრებული ახალი და ჰუმანური იდეები. გიორგი მთაწმინდელთანაა დაკავშირებული მონასტრებში ეკლესიის წინამძღვართა არჩევის წინაყრობის (ფარული არჩევნების) წესით ჩატარება. ემიგრანტი ქართველი კულტურის მკვლევარის, ისიდორე მანწკავას მტკიცებით, გიორგი მთაწმინდელი, მთელ საქრისტიანო მსოფლიოში

პირველი საეკლესიო მოღვაწეა, რომელიც საეკლესიო-სამონასტრო ცხოვრებაში პირველი შეებრძოლა ფეოდალიზმს XI საუკუნეში და ამით მისცა კარგი მაგალითი შემდგომი ეპოქის პროგრესულ აზრებს და მოღვაწეებს (მჭედლიშვილი, 2004: 46).

ჩვენი აზრით, ყუთლუ-არსლანის დასის იდეური წყარო შეიძლება ყოფილიყო შოთა რუსთაველის გენიალური „ვეფხისტყაოსანი“, რომლის პირველი ნაწილი დემნა უფლისწულის აჯანყების მერე დაწერილი 1177-79 წლებში (ამის შესახებ, ჩვენ ცალკე პარაგრაფში ვისაუბრებთ ქვემოთ).

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ გიორგი მესამის გარდაცვალებით ისარგებლეს დიდგვარიანმა, აზნაურებმა და წაუყენეს ულტიმატუმი ახალგაზრდა, გამოუცდელ თამარს - ხელმეორედ კურთხევა ტახტზე და მათთვის მიუღებელი დაბალი წარმოშობის ვეზირების - აფრიდონისა და ყუბასარის გადაყენება, ანუ იმ რეჟიმის შეცვლა, რაც საშუალებას აძლევდა შედარებით დაბალი წარმოშობის, მაგრამ დიდი ნიჭისა და უნარ-ჩვევების მქონე პირებს დაეკავებინათ მაღალი თანამდებობები სამეფო კარზე. დიდაზნაურებმა მაშინ თავისას მიადწიეს და აიძულეს თამარი მათი მოთხოვნები შეესრულებინა (საერთოდ უნდა ითქვას, რომ თამარის მეფობის პირველი ათწლეული დიდი კატაკლიზმებით იყო აღსავსე, რამაც გამოიწვია დიდი რყევები ქვეყანაში და მისი დასუსტება).

თამარის წინააღმდეგ დიდგვაროვან აზნაურებს მაშინ გვერდით არ დადგომია ყუთლუ-არსლანის დასი, რომელიც ასევე კარგა ხანია ამზადებდა გამოსვლას მეფის წინააღმდეგ, თუმცა ხელსაყრელ დროს ელოდებოდა, მათ გაერთიანებას ხელი შეუშალა დაჯგუფებათა სხვადასხვა სოციალურმა შემადგენლობამ და განსხვავებულმა პოლიტიკურმა პროგრამამ. მათ აერთიანებდათ იდეურად ერთი რამ - მეფის ხელისუფლების შეზღუდვის სურვილი, თუმცა ეს შეზღუდვა ამ ჯგუფებს სხვადასხვანაირად ესმოდა.

სწორად მიუთითებს ვ. აბაშმაძე, „რომ დიდგვარიან აზნაურთა შეთქმულების შედეგად ქვეყანაში წინათ არსებული პროგრესული პოლიტიკური რეჟიმის (რომლის ფუძემდებელი იყო დავით აღმაშენებელი და მომდევნო მისი მემკვიდრეები) შეცვლა ყველაზე მწვავედ დაბალი წარმოშობის სოციალურმა ფენებმა განიცადეს, რადგანაც გიორგი მესამის მეფობისას არსებული პოლიტიკური რეჟიმის დამსობამ საბოლოოდ დაუსწო გზა

დაბალი სოციალური ფენების წარმომადგენლებს სახელმწიფოებრივი ხელისუფლებისაკენ. სწორედ ამიტომ მათთვის სასურველი პოლიტიკური რეჟიმის შეცვლას დაბალმა სოციალურმა ფენებმა დაუყოვნებლივ უპასუხეს დიდი აჯანყებით, რომელიც, როგორც წყაროებიდან ირკვევა, ანტიფეოდალურ ხასიათს ატარებდა. აჯანყებულები მოითხოვდნენ სამეფო ხელისუფლების უკიდურესად შეზღუდვას, ხელისუფლების დანაწილების გზით (აბაშმაძე, 1992: 100), რაც თამარის მეფობის დასასრულს მოასწავებდა.

ყუთლუ-არსლანის დასის პოლიტიკური პროგრამა და იდეოლოგია კარგად ჩანს მათ მოთხოვნებში სამეფო კარისადმი. მემატინის თქმით, ყუთლუ-არსლანმა „ითხოვა კარავი დადგმად ველსა ისანისასა და სანახებსა საღოდებლისასა და თქვა: „დასხდომილნი მუნ შიგა, გამგებელნი მიცემისა და მოღებისა, წყალობისა და შერისხვისანი, ვჰკადრებდთ და ვაცნობებდეთ თამარს, მეფესა და დედოფალსა; მაშინღა სრულ იქმნებოდეს განგებულნი ჩვენი“ („ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“).

როგორც ივანე ჯავახიშვილმა გამოიკვლია, „მიცემა და მოღება, წყალობა და შერისხვა“ საკანონმდებლო და სასამართლო ძალაუფლების აღმნიშვნელია (ჯავახიშვილი, 1929: 171).

მკვლევართა სამართლიანი ვარაუდით, ყუთლუ-არსლანის დასი მოითხოვდა ისანში სამეფო ხელისუფლების რეზიდენციის გვერდით სრულიად ახალი დაწესებულების „კარვის“ ჩამოყალიბებას, რომელიც საკანონმდებლო და სასამართლო ხელისუფლებას გააკონტროლებდა, ხოლო მეფეს რჩებოდა მათი აღსრულების მოვალეობა, ანუ მათი დადგენილის აღსრულება. ვ. აბაშმაძის აზრით, ყუთლუ-არსლანის პოლიტიკურ პროგრამაში მთავარია არა პარლამენტის მსგავსი დაწესებულების შექმნა, არამედ სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების დანაწილება და მისი განხორციელება სხვადასხვა ორგანოების მიერ (აბაშმაძე, 1992: 101).

ყუთლუ-არსლანის დასის მოთხოვნით, მეფეს „კარავთან“ არავითარი კავშირი არ უნდა ჰქონოდა, იგი არ უნდა დასწრებოდა „კარვის“ სხდომებს, მას არ უნდა ჰქონოდა „კარვის“ დადგენილების შეჩერების უფლება. მეფეს მხოლოდ ევალებოდა „კარვის“ წევრთა მიღებული დადგენილებების სისრულეში მოყვანა, ანუ აღსრულება.

დღემდე არც ერთმა მკვლევარმა, ვ. შუბითიძის გარდა, არ მიაქცია ყურადღება ერთ მნიშვნელოვან ფაქტორს. ყუთლუ-

არსლანის დასის გამოსვლამდე და მერეც არსებობდა სახელმწიფო დარბაზი, სათათბირო ორგანო, რომელზეც მეფის თაოსნობით იხილებოდა უმნიშვნელოვანესი საშინაო თუ საგარეო საკითხები.

დარბაზობას ესწრებოდნენ თანამდებობის პირები და უმაღლესი საღმრთალოება. დარბაზს ჰქონდა სათათბირო უფლება და იგი თავს ვერ მოახვევდა მეფეს რაიმე გადაწყვეტილებას. ყუთლუ-არსლანის დასი, როგორც ჩანს, დარბაზს ხელუხლებლად ტოვებდა და იგი ითხოვდა ახალი, საგანგებო დაწესებულების „კარვის“ შექმნას, რომელშიც არ შევიდოდნენ დარბაზის წევრნი.

ეს ნიშნავს იმას, რომ „კარავში“ წარმოდგენილი უნდა ყოფილიყო ყველა მნიშვნელოვანი ჯგუფი თუ ფენა (მათ შორის ოპოზიციურიც), რომელთა მიერ მიღებულ დადგენილებას მეფე ვეტოს ვერ დაადებდა, ანუ ვერ დაბლოკავდა და, სავარაუდოდ, ვერც დაითხოვდა, ეს კი დაახლოებით სენატის, ანუ პარლამენტის მთავარი ზედა პალატის მსგავსი რამაა, რომელიც გაცილებით მოგვიანებით ჩნდება ევროპასა და მთელ მსოფლიოში.

თუ კარვის წევრებს მეფე ვერ დანიშნავდა და ვერ დაბლოკავდა, ეს ნიშნავს იმას, რომ წევრები იქ, სავარაუდოდ, არჩევნების ან რაღაც ფართოდ შეთანხმებული წესით უნდა არჩეულიყვნენ გარკვეული ვადის განმავლობაში. ეს კი მეფის ხელისუფლების სერიოზული შეზღუდვა და კონსტიტუციური მონარქიის ჩამოყალიბების წინამძღვარია და XII საუკუნისათვის ძალიან უნიკალური და მსოფლიო მნიშვნელობის მოვლენაა ნამდვილად.

ასეთი რესპუბლიკური იდეა, როგორც რადიკალური სიახლე იმ დროის სახელმწიფო პოლიტიკურ და კონსტიტუციურ აზროვნებაში, საქართველოს უკვე წარმოაჩენდა დიდი კულტურულ-ისტორიული მისიის მეურვედ. მაშინდელი მსოფლიოს ყველაზე დაწინაურებული ქვეყნის ბიზანტიის კონკურენტად და ადგილმონაცვლედ.

ამრიგად, დიდაზნაურთაგან განსხვავებით აქ კარგად ჩანს ყუთლუ-არსლანის წინდახედულება, ეშმაკობა და დიპლომატიურობა. მან, როგორც ჩანს, კარგად იცოდა დიდაზნაურთა გეგმები, მაგრამ თავისი გამოსვლა არ დაამთხვია მისას - იგი ელოდებოდა მეფის რეაქციას და იმასაც, თუ ვინ გამოვიდოდა გამარჯვებული მეფისა და დიდაზნაურთა დაპირისპირებაში: თუ გაიმარჯვებდნენ დიდებულები, მაშინ ყუთლუ-არსლანი და მისი

დასი უფრო ადვილად მოახვევდა თავის პირობებს დასუსტებულ მეფეს, თუ გაიმარჯვებდა მეფე, მაშინ მას მოთხოვნიდა მესამე წოდების წარმომადგენლობისთვის მეტი დათმობების გაკეთებას დიდაზნაურთა უგულვებელყოფის ხარჯზე. როგორც ცნობილია, დიდაზნაურებმა აიძულეს თამარი, რომ გადაეყენებინა მათთვის საძულველი, დაბალი სოციალური წრიდან გამოსული ვეზირები და ამ თანამდებობაზე თამარმა დანიშნა დიდგვაროვნები. დიდაზნაურთა გამარჯვება ნიშნავდა ყუთლუ-არსლანის დასის შესუსტებას, რადგან ამიერიდან დაბალი სოციალური წარმოშობის მატერიალურად შეძლებულ ხალხს გზა ეხშობოდა სახელმწიფოებრივი მაღალი თანამდებობების დასაკავებლად. ყუთლუ-არსლანის დასი უკვე ვეღარ დაუშვებდა დიდაზნაურთა კიდევ უფრო გაძლიერებას და ამიტომაც მათ წარმატებას ყუთლუ-არსლანის დასმა უპასუხა დიდი აჯანყებით.

ამრიგად, ყუთლუ-არსლანის დასი მოითხოვდა სამეფო ხელისუფლების უკიდურესად შეზღუდვას ისანში „კარავის“ დაარსებით - ხელისუფლების დანაწილების გზით - მეფეს რჩებოდა მხოლოდ აღმასრულებელი ხელისუფლება, მას ევალებოდა კარავში გადაწვევტილი და დადგენილი საკითხების მხოლოდ აღსრულება, რაც, როგორც მემბატიანეც ხვდება, იყო დასაწყისი „დასასრულისა ხელმწიფობისა პატრონისასა“ („ქართლის ცხოვრება“, 1959: 31). როგორც ჩანს, მეფეს ამირსპასალარის დანიშვნის უფლებასაც აღარ უტოვებდნენ, რადგან თავად ყუთლუ-არსლანი „ლორესა საჯდომად“ ემზადებოდა და ამირსპასალარობას მიეღწეოდა (ქართლის ცხოვრება, 1959: 32).

სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომელიც სახელმწიფო ხელისუფლების დანაწილების თეორიის ისტორიისადმი მიძღვნილი, ერთხმადაა აღიარებული, რომ XIII საუკუნემდე დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში ეს თეორია ჯერ კიდევ უცნობია. სახელმწიფო ხელისუფლების დანაწილების მოძღვრება ფეოდალიზმის ეპოქაში პირველად გვხვდება XIII საუკუნის მოაზროვნის, ერთ დროს პარიზის უნივერსიტეტის რექტორის, მარსილუს პადუელის ნაშრომებში (აბაშმაძე, 1992: 114).

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ ყუთლუ-არსლანის დასის გამოსვლა და მათი პოლიტიკური პროგრამა იყო იმ დროის მსოფლიოში პირველი შემთხვევა, როცა ხელისუფლების დანაწილების საკითხი რეალურად დადგა დღის წესრიგში.

სახელმწიფო ხელისუფლების დანაწილების თეორია, ყველგან, სადაც კი იგი განვითარდა, ყოველთვის დაკავშირებული

იყო განვითარებულ ფეოდალურ ურთიერთობებთან, რომლის წიაღში ისახება ახალი, მესამე წოდების ინტერესების შესაბამისი საზოგადოებრივი, და მოგვიანებით, პოლიტიკური ურთიერთობები. ეს თეორია რეალურად მიმართულია იმ ფეოდალური სახელმწიფოებრიობის წინააღმდეგ, რომელიც ვერ ითმენს სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების დანაწილებას. თავად თამარ მეფესა და დიდგვარიან აზნაურებს შორის ბრძოლაშიც, რომელიც ასევე მეფის ხელისუფლების სხვანაირად შეზღუდვას ისახავდა მიზნად, ვერც ერთი მხარე ვერ აყენებს სახელმწიფო ხელისუფლების განაწილების მოსაზრებას, რადგანაც იგი არ შეესაბამება ფეოდალურ იდეოლოგიას, რითაც ხელმძღვანელობდა ორივე მხარე.

მართალია, გ. სოსელია და გ. მჭედლიძე (იხ. დასახ. ნაშრ.) უარყოფენ ამ დროის საქართველოში „მესამე წოდების“ არსებობას, მაგრამ ივ. ჯავახიშვილის, ნ. ბერძენიშვილის, შ. მესხიას, დ. გვრიტიშვილის, მ. დუმბაძის, ა. სურგულაძის, გ. წერეთლის, ვ. ფუთურაძის და სხვათა ნაშრომებით მტკიცდება, რომ XII საუკუნის საქართველოს ეკონომიკაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა ვაჭრობასა და ხელოსნობას, განვითარებული ფულად-სასაქონლო მეურნეობა კი ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა მესამე წოდების ჩამოყალიბებისა და სწრაფი განვითარებისთვის.

მესამე წოდების პოლიტიკური იდეოლოგია ყველგან ყალიბდება ბურჟუაზიის უფლებებისათვის ბრძოლის პირველივე ეტაპზე, როცა კაპიტალისტური ურთიერთობანი უკვე სერიოზულ ჩამოყალიბებას იწყებენ ამა თუ იმ საზოგადოებაში. ასე მოხდა დასავლეთ ევროპაში. ამასთანავე, ცნობილია ისიც, რომ XII საუკუნის საქართველოს ეკონომიკური განვითარების დონე დასავლეთ ევროპის ქვეყნების განვითარების დონეზე საგრძნობლად მაღალი იყო. აკად. ივანე ჯავახიშვილს ამის საილუსტრაციოდ მოჰყავს უმნიშვნელოვანესი ეკონომიკური მახასიათებელი: „საქართველო, თავისი ინტენსიური მეურნეობისა და ფართო ადგილ-მიცემობის წყალობით, ფინანსურად მდიდარი ქვეყანა იყო. სპარსელი გეოგრაფის აბდალაჰ ყაზვინის ცნობით, საკუთრივ საქართველოს (ყმადნაფიცი ქვეყნების გარეშე) ყოველწლიური სახელმწიფო საღაროს შემოსავალი 3 მილიონ 750 ათას ოქროს მანეთს უდრიდა. ამ ხანაში კი მცირე აზიის შემოსავალიც 2 475 000 მან., არაბეთის ერაცის 2 250 000 მან. და ფარსის 2153 000 მან. შეადგენდა მხოლოდ. დასავლეთ ევრო-

პის ქვეყნებიდანაც, ზომბარტის მიხედვით, ინგლისის მეფის შემოსავალი 1300 წელს 4 მილიონ ოქროს ფრანკს, ხოლო საფრანგეთის 1311 წელს 3 მილიონ ფრანკს არ აღემატებოდა. საქართველოს ეკონომიკაში ზემოაღნიშნული შემოსავლის თანხა მხოლოდ ფულადი შემოსავლის ოდენობაა. ამას გარდა, მას სულადად დაწესებული გადასახადების შემოსავალიც ჰქონდა. მხოლოდ სწორედ ასეთმა ეკონომიკურმა კეთილდღეობამ მისცა საშუალება საქართველოს და ხალხს, აეცანა ის საშინელი პოლიტიკური და ეკონომიკური განსაცდელი, რომელიც მას XIII საუკუნეში დაატყდა თავს“ (ჯავახიშვილი, 1965: 394).

ყუთლუ-არსლანის დასის პროგრესული პოლიტიკური იდეები რომ XII საუკუნის ფეოდალური საქართველოს ეკონომიკის ადეკვატური იყო, იქიდანაც ჩანს, რომ სამეფო ხელისუფლებამ ვერ გაბედა მესამე წოდების ინტერესთა გამომხატველი ყუთლუ-არსლანის პოლიტიკური მოთხოვნების მთლად უგულვებელყოფა და ყუთლუ-არსლანის დასთან კომპრომისის გზა აირჩია (თამარის ბრძანებით ყუთლუ-არსლანის დაპატიმრების შემდეგ მისი „თანაშეფიცულნი და თანაშემწენი“ შეიყარნენ და მოსთხოვეს მეფეს ყუთლუ-არსლანის დაუსჯელად გაშვება, წინააღმდეგ შემთხვევაში „განემზადეს ისანისაცა შემობმად“. თამარი დიპლომატიურად მიუდგა ამ საქმეს, შეიარაღებულ „კარვისელებს“ მიუგზავნა ორი საპატიო დედოფალი - კრავაი ჯაყელი და ხვაშაქ ცოქალი, რომლებმაც შეძლეს განდგომილთა დაყოფილება უვნებლობის ფიცის მიღებისა და ყუთლუ-არსლანის გათავისუფლების შემდეგ).

მართალია, სამეფო ხელისუფლებამ უარყო ორპალატიანი პარლამენტის შექმნისა და ხელისუფლების დანაწილების იდეა, მაგრამ სამაგიეროდ ამიერიდან, სახელმწიფოებრივი საკითხების გადაწყვეტისას იგი ხელმძღვანელობს არა თვითმპყრობელობის, არამედ „თანადგომისა და ერთნებაობის“ პრინციპებით (ივ. ჯავახიშვილი) და გაფართოებულ სახელმწიფო დარბაზში თვალსაჩინო როლს ასრულებენ მესამე წოდების წარმომადგენელნი. ამას მოწმობს ყუთლუ-არსლანის (რომელიც მერე ქრონიკებში აღარ ჩანს - ა.კ.) პოლიტიკური დასის გამოსვლის შემდეგ მომხდარი პოლიტიკური მოვლენები - სახელმწიფო დარბაზში თბილისის ამირას აბუღასანის მოღვაწეობა და ამ უკანასკნელის ინიციატივით ებრაელი დიდვაჭრის ზანქან ზორაბაბელის გაგზავნა თამარის საქმროდ გიორგი რუსის ჩამოსაყვანად (არის მოსაზრება, რომ გიორგი რუსი „კარვისელთა“

კანდიდატი იყო - გ. მჭედლიშვილი), დაბალი სოციალური წარმოშობის ეგარსლან ბაკურციხელისა და მესტუმრე ჯიქურის დაწინაურება (უმეფობის ხანაში და დავით ულუს დროს).

ყუთლუ-არსლანის დასის პროგრამამ და მისმა დაპირისპირებამ თვითმპყრობელ მეფესთან განსაკუთრებული და უდიდესი როლი შეასრულა XII-XIII საუკუნეების საქართველოს სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში. იგი ჩამოყალიბდა და გამომქლავნდა XII საუკუნის ფეოდალური ეპოქის საქართველოში, როცა ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკურმა განვითარებამ ისეთ მაღალ მიწვანს მიაღწია, რომ „მისი შემდგომი განვითარება ამ ფეოდალური ურთიერთობების რღვევისა და ახალი კაპიტალისტური ურთიერთობების ჩასახვა-წარმოქმნის გზით შეიძლება მხოლოდ წასულიყო“ (ჯავახიშვილი 1929: 411).

ვახტანგ აბაშიძე საგანგებოდ მიანიშნებს იმ დიდ დამსახურებაზე, რაც აკად. ივანე ჯავახიშვილს მიუძღვის ყუთლუ-არსლანის დასის პროგრამისა და მისი გამოსვლის შესწავლისა და გააზრების საქმეში (აქვე უნდა ითქვას, რომ მასაც არანაკლები წვლილი აქვს შეტანილი ამ მოვლენის მსოფლიო პრიზმაში გააზრებისთვის).

ყუთლუ-არსლანის დასის პირველმა მკვლევარმა, ივ. ჯავახიშვილმა ამ მოვლენის შესწავლის შემდეგ ასეთი დასკვნები გააკეთა:

I. ყუთლუ-არსლანის დასის პოლიტიკური გამოსვლა და მისი პოლიტიკური მოთხოვნები სწორედ რომ „მასშტაბურ მოვლენას“ წარმოადგენდა;

II. ყუთლუ-არსლანის პოლიტიკური პროგრამა ემყარება არისტოტელეს მიერ შემუშავებულ სახელმწიფო ხელისუფლების დანაწილების თეორიას;

III. ყუთლუ-არსლანის დასის აჯანყება მხოლოდ მესამე წოდების ინტერესების განხორციელებას ისახავდა მიზნად სამეფო ხელისუფლების შეზღუდვის გზით.

აქვე ივ. ჯავახიშვილი მიუთითებდა, რომ აჯანყებულები მიზნად ისახავდნენ სამეფო ხელისუფლების შეზღუდვას პარლამენტით, რასაც იგი მსოფლიო ისტორიის უდიდეს მოვლენად მიიჩნევდა (ჯავახიშვილი, 1929: 410-411).

„ქართლის ცხოვრების“ კომენტარებისას სიმონ ყაუხჩიშვილმა ივანე ჯავახიშვილის დასკვნის საფუძველზე მიუთითა, რომ ეს არის „უზარმაზარი ამბავი პარლამენტური წყობილების შემოღების ცდისა“ („ქართლის ცხოვრება“, 1959: 015). ივანე

ჯავახიშვილი ასევე პირველი იყო, ვინც ყუთლუ-არსლანის დასის პოლიტიკური მოთხოვნები („განგება“, „სრულქმნა“, „წყალობა“ და „შერისხვა“ ა.კ.) ხელისუფლების დანაწილების თეორიას დაუკავშირა: „მეტურჭლეთუხუცესის დასის პროგრამა რომ თანამედროვე იურიდიული ტერმინოლოგიით გამოითქვას, მეფეს უნდა მხოლოდ აღმასრულებელი ხელისუფლება შერჩენოდა, კანონმდებელი ხელისუფლება კი - მარტო „კარავში“ დასხდომილთ უნდა ჰქონოდათ“ (ჯავახიშვილი, 1929: 173).

ერთადერთი დასკვნა, რომელიც გაზვიადებულად გვეჩვენება ივ. ჯავახიშვილის ნააზრვეიდან, არის შემდეგი: „თუ საქმის ამ ვითარებასა და პოლიტიკურ პროგრამას თანამედროვე იურიდიული ტერმინოლოგიით დავახასიათებთ, ეს დაახლოებით იმას უდრიდა, რომ საქართველოს მანამდე არსებული მონარქიული წესწყობილება რესპუბლიკურად უნდა შეცვლილიყო“ (ჯავახიშვილი, 1929: 183).

შეიძლება ყუთლუ-არსლანის დასის მოთხოვნები მართლაც რესპუბლიკური ხასიათის მოთხოვნებად ჩავთვალოთ, მაგრამ იგი, ცხადია, მიზნად არ ისახავდა რესპუბლიკური წყობის დამყარებას, არამედ მისი ჩანასახი, პირველი ნაბიჯი შეიძლება ყოფილიყო. ეს კრიტიკა ვ. აბაშმაძესაც ეხება, რომელმაც გაიზიარა დიდი ივანეს ეს დასკვნა.

საბოლოოდ, სრულიად ვიზიარებთ ივანე ჯავახიშვილის დასკვნას, რომ „რაც უნდა იყოს, ერთი რამ სრულებით ცხადი და უცილობელია: ყუთლუ-არსლანისა და მისი თანამოაზრეების მიერ წამოყენებული მოთხოვნებიანი საქართველოს სახელმწიფო ცხოვრებაში განსაკუთრებულ და მეტად საგულისხმო მოვლენად უნდა ჩაითვალოს; რამდენადაც ვიცით, არასდროს არაეისგან ასე მკაფიოდ და ნათლად არ ყოფილა წამოყენებული საკითხი საქართველოს სახელმწიფო წეს-წყობილების შეცვლის საჭიროების შესახებ, რომ მეფეს „თვითმპყრობელობის“ და მხოლოდ მას საკუთრივ სახელმწიფო საქმეების გადაწყვეტის უფლება არა ჰქონდა, არამედ ეს უფლება განსაკუთრებულს უზენაეს დაწესებულებას მიენიჭებოდა, მეფეს კი მარტო ამ დაწესებულების გადაწყვეტილების „განგებულის“ აღსრულების, „სრულქმნის“ უფლება შერჩენოდა. მაშასადამე, აქ საუცხოდ არის ერთმანეთს შორის განსაზღვრული კანონმდებლობისა და განგების უფლება ერთი მხრით და სრულყოფის უფ-

ლება მეორე მხრით. მარტო ეს განსაზღვრა ქართული სახელმწიფო სამართლისა და აზროვნების დიდი განვითარების დამამტკიცებელია“ (ჯავახიშვილი, 1965: 248-249).

ამრიგად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ყუთლუ-არსლანის დასის პოლიტიკური პროგრამა და მათი დაპირისპირება - აჯანყება მეფის წინააღმდეგ - ეს იყო მესამე წოდების წარმომადგენელთა მიერ ხელისუფლების დანაწილების რეალური მცდელობა, რომელიც მიზნად ისახავდა მეფის ხელისუფლების სერიოზულ შეზღუდვას თითქმის კონსტიტუციური მონარქიის დონეზე, სამეფო დარბაზთან ერთად პარლამენტის შემოღების მცდელობას ორი პალატით, რომელშიც მთავარი უნდა ყოფილიყო „კარავი“ ისანში და რომელიც გააკონტროლებდა საკანონმდებლო და სასამართლო ხელისუფლებას, მეფეს კი უტოვებდა აღმასრულებელ ხელისუფლებას. ეს ყველაფერი კი იყო იმდროინდელი მსოფლიო პოლიტიკურ ცხოვრებაში დიდი გარღვევა და უნიკალური მოვლენა, დიდი კონსტიტუციური და ცივილიზაციური სიახლე.

არ შეიძლება არ გაიზიარო დიდი ივანე ჯავახიშვილის შემაჯამებელი დასკვნაც, რომ ყუთლუ-არსლანის დასის „სწორედ ამ მოწესრიგებულმა სოციალ-პოლიტიკურმა ბრძოლამ გახადა ამ პერიოდის საქართველოს ისტორია არაჩვეულებრივად ინტერესის მქონედ და საგულისხმოდ არა მარტო ადგილობრივი, არამედ ზოგად-ისტორიული თვალსაზრისითაც“ (ჯავახიშვილი, 1965: 247).

ანალოგიური შეფასება მისცა ამ მოვლენას და თამარის მეფობას ცნობილმა ირლანდიელმა ისტორიკოსმა უილიამ ალენმა. მისი სიტყვებით, „თამარი იყო მატრიარქი, ბრძენი და პურიტანი მმართველი, ფრთხილი და გონიერი დიპლომატი, ურყევი მებრძოლი, ღვთისმოსავი, გულმოწყალე და შემწყნარებელი ხელმწიფე. აღსანიშნავია ისიც, რომ პირველად მსოფლიო ისტორიაში გაჩნდა იდეა პარლამენტის მსგავსი ტიპის ორგანოს დაარსებისა სახელწოდებით „კარავი“.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. აბაშმაძე, 1992 - აბაშმაძე ვ. ქართული ინტელექტუალური ფენომენები, თბ. 1992.
2. ასათიანი, 1933 - ასათიანი ლ. ვოლტერისანობა საქართველოში, თბ. 1933.

3. ანთელავა, 1977 - ანთელავა ი. ყურთლუ-არსლანის დასის გამოსვლის შესახებ („მაცნე“, ისტორიის სერია, 1977, 1).
4. აბაშმაძე, 1969 - აბაშმაძე ვ. ნარკვევები საქართველოს პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიიდან თბ. 1969.
5. არისტოტელე, 1999 - არისტოტელე, პოლიტიკა, თბ. 1999.
6. Боргом, Аквинский, 1966 - Ю. Боргом, Ф. Аквинский, М, 1966.
7. ბერძენიშვილი და სხვ. 1954 - ბერძენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორია, თბ. 1956.
8. გრიგოლია, 1954 - გრიგოლია კ. ნარკვევები საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობიდან, წ. I, ახალი ქართლის ცხოვრება, თბ. 1954.
9. გაბაშვილი - გაბაშვილი ვ. თბილისის მმართველობა X-XI საუკუნეებში, თსუ-ს შრომები.
10. კიკვიძე, 1939 - კიკვიძე ა. საქართველო XII საუკუნეში, თსუ, შრომები, ტ. 9, 1939
11. ლოკი, 1960 – Локк Д, избранные философские произведения в двух томах т.2, М, 1960.
12. ლოვო, 2005 - ლოვო ფ. პარლამენტარიზმი, თბ; 2005.
13. მჭედლიშვილი, 2004 - მჭედლიშვილი გ. ქართული კულტურის პარადიგმა, თბ. 2004.
14. მესხია, 1961 - მესხია შ. სოციალურ-პოლიტიკურ მოძრაობათა ბუნებისათვის XII საუკუნის საქართველოში (საბჭოთა საქართველოს 40 წელი) თბ; 1961.
15. მაკალათია, 1942 - მაკალათია ს. თამარ მეფე, თბ. 1942.
16. მჭედლიძე, 1977 - მჭედლიძე გ. ეტიუდი რუსთაველის ეპოქის საქართველოს ისტორიიდან, ჟურნ. „განთიადი“, 6, 1977.
17. მესხია 1962 - მესხია შ. საქალაქო კომუნა შუა საუკუნეების თბილისში, თბ. 1962.
18. მჭედლიშვილი, 1991 - მჭედლიშვილი გ. ქართული პარლამენტარიზმის სათავეებთან, თბ. 1991.
19. მაცაბერიძე, 1993 - მაცაბერიძე მ. საქართველოს 1921 წლის კონსტიტუცია შემუშავება-მიღება, ტ. 1, თბ. 1993.
20. მონტესკიე, 1994 - მონტესკიე შლ. კანონთა გონი, თბ. 1994.
21. ნუცუბიძე, 1947 - ნუცუბიძე შ. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, თბ. 1947.
22. პლატონი, 2003 - პლატონი, სახელმწიფო, გამომცემლობა „ნეკერი“ თბ. 2003.

23. პოლიბიოსი, 1935 – Polibii-Historiasum religuuige, 1935.
24. ჟორდანია, 1919 - ჟორდანია ნ. დამფუძნებელი კრება, მისი ფუნქციები და ძალაუფლება გაზ. „ერთობა“, 30, 1919.
25. სოსელია, 1958 - სოსელია გ. ყუთლუ-არსლანის დასის პოლიტიკური პროგრამის შესახებ, მ. გორკის სახ. სოხუმის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, თბ. 1958.
26. ტალახაძე, 2017 - ტალახაძე გ. ადამიანის პრობლემა ძველ ქართულ მწერლობასა და ფილოსოფიაში, სტუ, 2017.
27. ყაუხჩიშვილი, 1959 - ყაუხჩიშვილი ს. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითად, ხელნაწერის მიხედვით ტ. 2. თბ. 1959.
28. შუბითიძე, ქოჩორაძე, 2001 - შუბითიძე ვ. ქოჩორაძე ო. პოლიტოლოგია თბ. 2001.
29. შაიო, 2003 - შაიო ე. ხელისუფლების თვითშეზღუდვა, კონსტიტუციონალიზმის შესავალი, „სეზანი“ თბ. 2003.
30. შარაძე 2001 - შარაძე გ. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა 1918-1921, სამი ისტორიული დოკუმენტი, თბ. 2001.
31. შუბითიძე, 2003 - შუბითიძე ვ. ნოე ჟორდანიას პოლიტიკური შეხედულებანი თბ. თსუ, 2003.
32. ჯავახიშვილი, 1929 - ჯავახიშვილი ივ. ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი 2, ნაკვეთი II, ტფ. 1929.
33. ჯავახიშვილი, 1984 - ჯავახიშვილი ივ. ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი 1, თბ; 1984.
34. ჯავახიშვილი, 1965 - ჯავახიშვილი ივ. ქართველი ერის ისტორია, ტ. 2. თბ. 1965.
35. ჯანაშია, 1952 - ჯანაშია ს. შრომები, წიგნი 2, თბ; 1952.

**წერა-კითხვის საზოგადოების ახალციხის განყოფილების
საბანმანათლებლო საქმიანობა გამაჰმადიანებული
ქართველი მოსახლეობისათვის**

მოკლე შინაარსი

ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების 1907 წლის 21 მარტს მთავრობის მიერ დამტკიცებული ახალი წესდების საფუძველზე 1913 წლის 13 ნოემბერს დაარსდა ახალციხის განყოფილება. ახალციხის განყოფილებაში გაერთიანდნენ ინტელიგენციის საუკეთესო წარმომადგენლები. ადამიანები, რომლებიც სამცხე-ჯავახეთში თავიანთი მრავალმხრივი საზოგადოებრივი მოღვაწეობით გამოირჩეოდნენ. განყოფილება თოთხმეტი წლის განმავლობაში ფუნქციონირებდა და სათაო ოფისთან ერთად 1927 წელს შეწყვიტა მოქმედება. საზოგადოების პირველი თავმჯდომარე იყო დიმიტრი ხახუტაშვილი. 1917 წლის 14 მაისს ქალაქის გამგეობაში ჩატარდა ახალციხის განყოფილების მორიგი კრება. გამგეობის თავმჯდომარედ არჩეულ იქნა ზაქარია ჯინჭველაძე.

ახალციხის განყოფილება სათაო საზოგადოების მემკვიდრე იყო და შესაბამისად ყველა იმ საქმის გამგრძელებელი, რასაც იგი სამი ათეული წლის მანძილზე ახორციელებდა. განყოფილებამ კარგად შეისწავლა აღნიშნული დროისათვის სამცხე-ჯავახეთში განათლებისა და კულტურის სფეროში შექმნილი მდგომარეობა და კულტურულ-საგანმანათლებლო ქსელი. ამის შესაბამისად განაგრძო თავისი მოღვაწეობა.

განყოფილების გამგეობამ უპირველეს მიზნად დაისახა სკოლების გახსნა სამცხე-ჯავახეთში მცხოვრები გამაჰმადიანებული ქართველი მოსახლეობისათვის. გამგეობის პირველსავე კრებაზე გამოიკვეთა პირველი განსახორციელებელი ღონისძიება. კერძოდ, სკოლების დაფუძნება შემდეგ სოფლებში: ოშორაში, აგარაში, კლდესა და ტატანისში. მოძიებული მასალებიდან აღმოჩნდა, რომ სოფელ ღრეღის მცხოვრებლებმა ახალციხის განყოფილებას თვითონ მოსთხოვეს, რომ შესულიყვნენ მათ მდგომარეობაში და აღმოეჩინათ დახმარება სკოლის შენობის აგებაში და გადაგვარებისგან დაეხსნათ პატარა ქართველები.

თავისი არსებობის განმავლობაში განყოფილება ზრუნავდა არამარტო სკოლების, არამედ ბიბლიოთეკების ქსელის გაფართოებაზეც სამცხე-ჯავახეთში. ასევე დიდ ყურადღებას იჩენდა ისტორიული ძეგლების მოვლა-პატრონობის საქმეშიც. აქტიურად მონაწილეობდა სათაო საზოგადოების მიერ განხორციელებულ ღონისძიებებში.

მიუხედავად დიდი მცდელობისა, საზოგადოების საქმიანობა, იმთავითვე დადებითად არ შეფასებულა, რაც მრავალი მიზეზით აიხსნება. განყოფილების მუშაობის შედეგების უმთავრესი მიზეზი კი უსახსრობა იყო.

საკვანძო სიტყვები: წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება, ახალციხის განყოფილება, გამაჰმადიანებული ქართველები, სახალხო სკოლები, სახალხო ბიბლიოთეკები.

Nato Kruashvili

EDUCATIONAL ACTIVITIES OF THE AKHALTSIKHE DEPARTMENT OF SOCIETY FOR THE SPREADING OF LITERACY AMONG GEORGIANS FOR THE POPULATION OF MUSLIM GEORGIANS

Abstract

The Akhaltsikhe Department of the Society for the Spreading of Literacy among Georgians was founded on November 13, 1913 at the meeting of Society for the Spreading of Literacy among Georgians held on 21 March, 1907, on the base of a New Charter approved by the government. The best representatives of the intellectuals, distinguished for their public activities in Samtskhe-Javakheti were united in it. The department had been existed for fourteen years and ceased its functioning in 1927 together with its head office. The first chairman of the society was Dimitri Khakhutashvili. On May 14, 1917 another meeting of the Akhaltsikhe Department was held at the City Council. Zakaria Jinchveladze was elected to be a Chairman of the Board.

The Akhaltsikhe Department was the successor of the head of society, and consequently the successor of all the work it had been doing for three decades. The department has thoroughly studied the current situation in the field of education and culture in Samtskhe-Javakheti and the cultural-educational network. Accordingly, it continued its work.

The main goal of the department was to open schools for the Muslim Georgian population living in Samtskhe-Javakheti. The foundation of schools in the villages - Oshora, Agara, Klde, and Tatanisi was identified at the very

first meeting of the Board. From the materials found, we see that the residents of the village Ghreli asked the Akhaltsikhe Department for help and insisted on constructing a school and save the little Georgians from degeneration.

During its existence, the department took care not only of expanding the network of schools but also of libraries in Samtskhe-Javakheti. It also paid great attention to the maintenance of historical monuments. The society was actively involved in the activities carried out by the head office of the society.

Despite great efforts, the activity of the society has not been positively evaluated which can be explained by many reasons. One of the major reasons was no funding that influenced the results of the work of department.

Key Words: Society for the Spreading of Literacy, the Akhaltsikhe Department, Muslim Georgians, public schools, public libraries.

შესავალი. ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების გამგეობამ, სამი ათეული წლის განმავლობაში არსებობის შემდეგ, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ფილიალების//განყოფილებების ჩამოყალიბების გადაწყვეტილება მიიღო.

1907 წლის დადგენილების საფუძველზე ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ახალციხის განყოფილება დაარსდა 1913 წლის 13 ნოემბერს. უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ახალციხის განყოფილების საქმიანობა დღემდე არ გამხდარა სპეციალური კვლევის საგანი. ამ საკითხის შესახებ მცირედი ინფორმაციაა დაცული თ. ჩხიტიანიძისა და გ. სარიშვილის შრომებში, იმ პერიოდის ქართულ პერიოდიკაში. ასევე, საინტერესო მასალა ინახება სამცხე-ჯავახეთის ისტორიის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდში, რომელიც საკითხის შესწავლისა და გაშუქების საშუალებას იძლევა.

სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდში დაცული მასალებიდან ირკვევა, რომ ახალციხის განყოფილების პირველი თავმჯდომარე იყო დეკანოზი დიმიტრი ხახუტაშვილი. გამგეობის შემადგენლობა იმთავითვე ექვსი წევრით განისაზღვრა. ასევე არჩეული იქნა სამი კანდიდატი. ამასთანავე, დასახელდა საზოგადოების კომისიის სამი წევრი. შეიძლება ითქვას, რომ ახალციხის განყოფილებაში გაერთიანდნენ იმ პერიოდის ინტელიგენციის საუკეთესო წარმომადგენლები. ადამიანები, რომლებიც სამცხე-ჯავახეთში თავიანთი მრავალ-

მხრივი საზოგადოებრივი მოღვაწეობით გამოირჩეოდნენ. საზოგადოების საზინადრად დაინიშნა გამგეობის წევრი როზა ალექსიშვილი.

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ახალციხის განყოფილების დაფუძნებას ადგილობრივი მოსახლეობა და ინტელიგენცია დიდი მოწონებითა და იმედით შეხვდა. მათი ასეთი განწყობა გამოქვლავდა არჩევნების ჩატარების პროცესშიც და საზოგადოებაში გაწევრიანების დროსაც. პირველსავე წელს საზოგადოების წევრობის კანდიდატობის მსურველი იყო სამოცდაერთი ადამიანი. დამფუძნებელი კი ოცდაათი პირი (ახალციხის განყოფილება, 1914: № 1810/6-7). ისინი იყვნენ ის ადამიანები, რომლებმაც გაიღეს სამი მანეთი ახალციხეში განყოფილების დასაარსებლად.

მეთოდი. არსებული წყაროებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის ანალიზი, პრესის მასალების შედარებითი ანალიზი.

მსჯელობა. როგორც მოძიებული მასალებიდან ჩანს, ახალციხის განყოფილების გამგეობა იმთავითვე დიდი მონდომებით შეუდგა საქმიანობას. უპირველეს მიზნად დაისახა სკოლების გახსნა სამცხე-ჯავახეთში მცხოვრები გამაჰმადიანებული ქართველი მოსახლეობისათვის. გამგეობის პირველსავე კრებაზე გამოიკვეთა პირველი განსახორციელებელი ღონისძიება. კერძოდ, სკოლების დაფუძნება შემდეგ სოფლებში: ოშორა, აგარა, კლდე და ტატანისი. შესაბამისად, საზოგადოების წევრები შეხვდნენ სოფლების მოსახლეობას, რათა გაერკვიათ, რა ოდენობის სახსრის გაღება შეეძლოთ მათ. მას შემდგომ, რაც მდგომარეობა შეისწავლეს, ერთი სკოლის გახსნის საკითხი მთავარი გამგეობის წინაშე წარადგინეს. სკოლის გახსნის საკითხზე მსჯელობა 1914 წელსაც გაგრძელდა (ყაზბეგი, 1915: № 1810/18). 5 მაისის მდგომარეობით ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების თავმჯდომარემ გიორგი ყაზბეგმა მიმართა დიმიტრი ხახუტაშვილს და მოითხოვა დაწვრილებითი ცნობების მიწოდება სოფელ ოშორის სკოლის გახსნის შესახებ. კერძოდ, თუ ვინ იკისრებდა სკოლის შესანახ ხარჯებს, რამდენი ქართველი მცხოვრები იყო სოფელში, რამდენი სასკოლო ასაკის ბავშვი. ე.ი. რამდენად იყო საჭირო სკოლის გახსნა. ასევე ითხოვდა ხარჯთაღრიცხვის წარდგენას. უნდა აღინიშნოს, რომ იმ დროისათვის ოშორაში იყო ასორმოცდაათი კომლი და ორმოცდაათი სასკოლო ასაკის ბავშვი – ვაჟი. სკოლის გახსნის

აუცილებლობას კი ის გარემოება განაპირობებდა, რომ მომავალმა თაობამ არ იცოდა ქართული ენა (სოფელში ცხოვრობდნენ გამაჰმადიანებული ქართველები). მიუხედავად იმისა, რომ ამ სოფელში სკოლის დაარსების დიდი აუცილებლობა არსებობდა, უსახსრობის გამო ვერ მოხერხდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ პირველსავე წელს საზოგადოების წევრთა რაოდენობა 60-ს აღემატებოდა. თითოეული წევრისათვის წლიური საწევრო გადასახადი იმთავითვე სამი მანეთით განისაზღვრა. ამასთანავე, წევრებს თავიანთი შესაძლებლობების გათვალისწინებით უნდა აღმოეჩინათ თანაგრძნობა და მატერიალური დახმარება. ამრიგად, ახალციხის განყოფილების ფინანსური მდგომარეობა არც თუ ისე სახარბიელო იქნებოდა. აღნიშნულზე შემდეგიც მეტყველებს. 1914 წლის მდგომარეობით ახალციხის განყოფილების შემოსავალმა მხოლოდ 253 მან. 30 კაპ. შეადგინა. როგორც წესი, შემოსავლის 20% მთავარ გამგეობას ეგზავნებოდა, ხოლო დანარჩენს ადგილზე ითვისებდნენ. შემოსავალი მომდევნო წლებშიც არ გაზრდილა რადიკალურად. ეს სახსრები საკმარისი არ იყო ამა თუ იმ დაწესებულების დასაფუძნებლად (ახალციხის განყოფილება, 1914: № 1810/7).

ამის შემდგომ კი ყურადღება გამახვილდა სოფელ კლდეზე. 1914 წლის 23 ივლისს გრიგოლ ბურჭულაძე, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების მდივანი, დიმიტრი ხახუტაშვილს სწერდა: „ვარლამ გარდავაძემ გადმომცა, რომ სოფელ ოშორაში სკოლა არ ხერხდება. სოფელი კლდე ამოვირჩევით და არც იქ ხერხდება. ალბათ უსაშვლობის გამო. თქვენ სკოლის შენახვას ვერ შეიძლებთ მთავარი გამგეობის დაუხმარებლად“ (ჩხიტიანიძე, 1980: 6). იგი ატყობინებდა, რომ იმ დროისათვის ხელსაყრელი მდგომარეობა იყო შექმნილი და გამგეობა შეძლებდა ახალციხის მაზრაში ერთი სკოლის შენახვას. ამიტომ, სთხოვდა, კლდეში გასახსნელი სკოლის შესახებ გამგეობისათვის გაეგზავნა დაწვრილებითი მოხსენება და მისთვის ეთხოვა, ეკისრა თავისი ხარჯით სკოლის შენახვა.

ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ახალციხის განყოფილება სათაო საზოგადოების მემკვიდრე იყო და შესაბამისად ყველა იმ საქმის გამგრძელებელი, რასაც იგი სამი ათეული წლის მანძილზე ახორციელებდა. უპირველესად ახალციხის განყოფილებამ კარგად შეისწავლა აღნიშნული დროისათვის სამცხე-ჯავახეთში განათლებისა

და კულტურის სფეროში შექმნილი მდგომარეობა და კულტურულ-საგანამანათლებლო ქსელი. ამის შესაბამისად განაგრძო თავისი მოღვაწეობა. როგორც ზემოთაც აღინიშნა, უმთავრეს ამოცანად გამაჰმადიანებელი ქართველებისათვის სკოლების გახსნა დაისახა. აგრონომი ე. კარბელაშვილი, რომელსაც თავისი პროფესიიდან გამოქდინარე ურთიერთობა ჰქონდა სოფლების მოსახლეობასთან, 1915 წლის პირველ დეკემბერს ახალციხის განყოფილებას მიმართავდა: ეს ორგანიზაცია საშუალებას მოგვცემს ნაკლები ძალით უფრო მჭიდრო და დაახლოებითი კავშირი დავიჭიროთ ჩვენს გამაჰმადიანებულ მოძმეებთან. თუ რისიმე გაკეთება შეგვიძლიან ესლა უნდა გავაკეთოთ, მერე გვიანდა იქნება“ (კარბელაშვილი, 1914: № 1810/3). სამწუხაროდ, ეს მისი საშინელი წინათგრძნობა აღმოჩნდა.

გამაჰმადიანებულ ქართველებთან მიმართებაში ასევე საყურადღებოა სოფელ ღრელის მცხოვრებლების თხოვნა ახალციხის განყოფილების გამგეობისადმი. ისინი საზოგადოებას აცნობებდნენ, რომ მათ სოფელში ცხოვრობდა ორმოცამდე კომლი და მათგან უმრავლესობა მართლმადიდებელი იყო, დანარჩენი კი ქართველი მაჰმადიანი. ქართველი მაჰმადიანები ასევე ცხოვრობდნენ მათ გარშემო მდებარე სოფლებში: ოხერა, მინაძე, აბი, ანწა, კისათიბი. მათ ბავშვებს ურთიერთობა ჰქონდათ ერთმანეთთან და თურქულად (თათრულად) ლაპარაკობდნენ, ქართული ენა კი მივიწყებული ჰქონდათ და რიგიანად ვერ ახერხებდნენ ქართულად საუბარს. ისინი მიუთითებდნენ, რომ ასეთ მდგომარეობაში არა თუ ბავშვები, თვითონ უფროსებიც იმყოფებოდნენ. „ჩვენი ქართული დედა ენა სამუდამოდ რომ არ მოისპოს ჩვენში და მომავალმა ჩვენმა თაობამ უფრო რიგიანათ ისწავლოს ქართული ლაპარაკი და ქართული წერაკითხვა, ჩვენ სოფელ ღრელის მცხოვრებლებმა დავადგინეთ განაჩენი, რომ ჩვენ სოფელში გავხსნათ ქართული სკოლა. ამისათვის მივმართეთ ქართველთა შორის წერაკითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების მთავარ გამგეობას, რომ გაგვიხსნას ქართული სკოლა და მოგვეცეს შემწეობა ფულით სკოლის შენობის ასაგებათ“ (ნებაძე, 1914: № 1810/210).

სოფელ ღრელის მცხოვრებნი ახალციხის განყოფილებას სთხოვდნენ, რომ შესულიყვნენ მათ მდგომარეობაში და აღმოეჩინათ დახმარება სკოლის შენობის ასაგებად და გადაგვარებისაგან დაეხსნათ პატარა ქართველები. რამდენადაც მამაკაცები ომში იყვნენ წასულნი და სოფელში მხოლოდ ქალები და

მოხუცები იყვნენ დარჩენილნი, მიუთითებდნენ, რომ თავიანთ რწმუნებულად არჩეული ჰყავდათ იესე სოლომონის ძე ნებაძე, დამსახურებული მასწავლებელი, რომელიც მათ დაწყებულ საქმეს კეთილად დაასრულებდა. იმ პერიოდში სოფელ ღრელშიც სკოლის დაფუძნება ვერ მოხერხდა.

მოგვიანებით საზოგადოების გამგეობის კრებაზე აღინიშნა, რომ მის ყველაზე დიდ ნაკლს წარმოადგენდა ის, რომ ვერ მოახერხა ასეთი სკოლების გახსნა. ამის უპირველესი მიზეზი იყო უსახსრობა და თვით გამაჰმადიანებული ქართველი მოსახლეობის მხრიდან გულცივი დამოკიდებულება. მოხსენებით ბარათში დიმიტრი ხახუტაშვილი აღნიშნავდა: „ამას ანგარიში უნდა გაუვწიოთ. უიმისოდაც დამფრთხალ ქართველ მაჰმადიანებს უფრო მეტად აფრთხობს და აშინებს სკოლის ხარჯი. ამიტომ, გამგეობა იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ სკოლის გახსნა იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუ ყველა ხარჯს თვით საზოგადოება იკისრებს“ (ხახუტაშვილი, 1915: № 1810/28). მაგრამ იმ პერიოდისათვის, როდესაც პირველი მსოფლიო ომი მიმდინარეობდა და ეკონომიური მდგომარეობა გაუარესდა, ადგილობრივ გამგეობას არ ჰქონდა სახარბიელო ფინანსური მდგომარეობა. საწევრო გადასახადები და საქველმოქმედო წარმოდგენებიდან შემოსული თანხები არ იყო საკმარისი სკოლის შესანახად. როგორც ჩანს, გამგეობას ამ საქმის მოსაგვარებლად მიუმართავს ზოგიერთი ქველმოქმედისათვის და დაწესებულებისთვისაც, რასაც შედეგი არ მოჰყოლია.

ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ახალციხის განყოფილებამ იმთავითვე ასევე საჭიროდ მიიჩნია ბიბლიოთეკა-სამკითხველოების დაფუძნებაც. სოფელი ზრზველი (ძველი – ნ. ყრუაშვილი) ერთ-ერთი პირველი სოფელი იყო, სადაც ახალციხის განყოფილებამ წიგნთსაცავის გახსნა მოინდომა. დიმიტრი ხახუტაშვილი მღვდელ მიხეილ ცაგარელთან ცდილობდა საკითხის გარკვევას. კერძოდ, სთხოვდა გაერკვია სოფლის მოსახლეობას ჰქონდა თუ არა სურვილი წიგნის კითხვისა და თვითონ სოფელს რა სახის დახმარების გაღება შეეძლო (ხახუტაშვილი, 1915: № 1810/22).

როგორც მოძიებული მასალებიდან ჩანს, დეკანოზ დიმიტრი ხახუტაშვილს ასეთივე წინადადებით მიუმართავს სოფელ ვალის მღვდლის სერაბიმ მერაბიშვილისადმი. მამა სერაბიმი წერდა: „მაქვს პატივი გაუწყოთ, რომ სოფელ ვალის მცხოვ-

რები დიდის სიამოვნებით შეხედნენ სამკითხველო-წიგნოსაცავის გახსნის ამბავს. აქაურმა მასწავლებელმა (მართლმადიდებლობის აღმდგენელ შკოლისაგან) ისურვა, რომ შკოლის შენობაში მოთავსებულიყო სამკითხველო (ორი ოთახი თავისუფალი გვაქვს, ვიდრე მეორე კლასი გაიხსნებოდეს), მაგრამ ხალხმა ისურვა, რომ სამკითხველო სოფლის შუაგულს იყოს, რომ ყველასათვის ადვილი იყოს სარგებლობა“ (მერაბიშვილი, 1915: № 1810/2-24). საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ მამა სერაბიმ მერაბიშვილმა ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების მთავარ გამგეობას ვაღეში სკოლის გახსნის თხოვნითაც მიმართა. იგი აცნობებდა, რომ ვაღეში უკვე იყო გახსნილი „ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების“ მიერ ერთი სკოლა, მაგრამ სკოლის მიღმა უამრავი ბავშვი იყო დარჩენილი: „მესამე წელიწადია მე ცალკე საეკლესიო სკოლაში ვასწავლი მათ: წერა-კითხვას, ქართულსა და რუსულს, ანგარიშს, საღმრთო სჯულს და სხვა. ჩვენთან იკრიბებიან ყოველ ზამთარს ორასამდე მოსწავლე ორივე სქესისა, არცერთს არ აქვს სახელმძღვანელოები. ამიტომ საჭიროა დედა ენა, ბუნების კარი, ანგარიშის წიგნები და საწერი რეგულები.“ სერაბიმ მერაბიშვილი მიუთითებდა: „ეს სოფელი ღირსია ყურადღებისა, სადაც მართლმადიდებლებისა და კათოლიკების გარდა სცხოვრობენ ქართველი მაჰმადიანებიც. უკუეთუ საზოგადოება კეთილს ინებებს აქ შკოლის გახსნას სახელოსნოს განყოფილებითურთ, დიდს სამსახურს გაუწევს თავის მიზანს და ამ მივარდნილ ადგილის მცხოვრებლებს, ნივთიერად და ზნეობრივად განვითარებულს ქართველს ერს აუნთებს განათლების ღამპარს“ (მერაბიშვილი, 1915: № 1810/2-24).

დასკვნა. ამრიგად, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ახალციხის განყოფილება თავისი მოღვაწეობის განმავლობაში (1913-1927წწ.) განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა გამაჰმადიანებული თანამემამულეების განათლების საკითხს. საზოგადოება სწორად აფასებდა საკითხის მოგვარების აუცილებლობას და ეპოქის უპირველეს მოთხოვნად მიაჩნდა. რამდენადაც მათ განათლებაზე დიდად იყო დამოკიდებული ეროვნების შენარჩუნება. მიუხედავად იმისა, რომ საზოგადოებას მხედველობიდან არ გამოჰპარვია სამცხე-ჯავახეთში არსებული არც ერთი პრობლემა და მისი მხრიდან იყო დიდი ძალისხმევა მათი მოგვარებისა, უსახსრობის გამო საკითხი ვერ გადაიჭრა. მისი არსებობის პირველი წლები

იყო უმძიმესი პერიოდი – პირველი მსოფლიო ომის წლები. 1915 წელს დიმიტრი ხახუტაშვილი წერდა: „სამწუხარო ის არის, რომ განყოფილებას სახსრები მეტად მცირე აქვს, მოვალეობა კი დიდი აწევს კისერზე. მიზეზი უსახსრობისა ის არის, რომ შეგნებულ ქართველთა რიცხვი მესხეთში ძლიერ ცოტაა, რის გამოც განყოფილება მოკლებული არის არამც თუ შემოსავლის მუდმივ წყაროს, არამედ შემთხვევითსაც კი“ (ხახუტაშვილი, 1915: № 1810/2-5).

ტრიფონ ხუნდაძე ერთ-ერთ მიზეზად გამგეობაში მოლდა ასლან ჩომახიძის ყოფნას და გამგეობის წევრთა შორის არსებულ ინტრიგას ასახელებს. იგი სამართლიანად დაასკვნის: „ახალციხის განყოფილება უმოქმედო და უუნარო აღმოჩნდა მაშინ, როდესაც იქ კულტურულ ასპარეზზე მრავალი სამუშაო იყო“ (ხუნდაძე, 1960: 102).

ახალციხის განყოფილების უსახსრობის პრობლემა იმაშიც ჩანდა, რომ არ გააჩნდა საკუთარი შენობა, რის გამოც წევრები იკრიბებოდნენ დიმიტრი ხახუტაშვილის ბინაზე, იქ ატარებდნენ კრებებს. ეს ცნობა მითითებული იყო გამგეობის წევრებისადმი დასაგზავნ უწყებებში (ხახუტაშვილი, 1915: № 1810/11,12):

„1914 წლის იანვრის 22 დღესა

მაქვს პატივი გთხოვოთ წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ახალციხის განყოფილების წევრთ და კანდიდატთა ინებონ მობრძანდნენ გამგეობის კრებაზედ დღეს 22 ამა იანვარს საღამოს 6 საათზედ ჩემს ბინაზედ განსასჯელად განყოფილების მოქმედების გეგმისა“.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ახალციხის განყოფილების მასალები, 1914 – ცნობები ახალციხის განყოფილების დაფუძნების შესახებ, 1914.

ახალციხის განყოფილების მასალები, 1914 – ფინანსური მდგომარეობა, ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. № 1810/7, 1914.

გვარამაძე, 1935 – აკაკი წერეთლის შესახებ, მოგონებანი მესხი კონსტანტინე ივანეს ძე გვარამაძე, ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. № 4044, 1935.

კარბელაშვილი, 1914 – წერილი ახალციხის განყოფილებისადმი, ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. №1810/3, 1914.

მერაბიშვილი, 1915 – სერაბინ მერაბიშვილის წერილი დიმიტრი ხახუტაშვილისადმი, ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. № 1810/2-24, 1915.

ნებაძე, 1914 – ღრელის მოსახლეობის წერილი ახალციხის განყოფილებისადმი, ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. № 1810/21, 1914

ყაზბეგი, 1915 – მოთხოვნა დიმიტრი ხახუტაშვილისადმი, ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. № 1810/18, 1914.

ჩხიტიანიძე, 1980 – ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების საბიბლიოთეკო და საგამომცემლო საქმიანობა, გვ. 6, 1980

ხახუტაშვილი, 1915 – დიმიტრი ხახუტაშვილის მოხსენებითი ბარათი, ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. № 1810/28, 1915.

ხახუტაშვილი, 1915 – დიმიტრი ხახუტაშვილის წერილი მღვდელ ვასილ ცაგარელთან, ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. № 1810/22, 1915.

ხახუტაშვილი, 1915 – წერა-კითხვის ახალციხის განყოფილება, ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. № 1810/2-5 1915.

ხახუტაშვილი, 1915 – მიმართვა საზოგადოების წევრებისადმი, ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. № 1810/11,12, 1915.

ხუნდაძე, 1960 – ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება, 1960.

შინაარსი

ენათმეცნიერება

ნათელა მელიქიძე

ქრისტიანთა და მაჰმადიანთა საქართო გვარები
ასპინძის მუნიციპალიტეტში (XIX-XX სს.) 5

იზა ჩანტლაძე

მესხეთის ანარეკლი სვანურში 13

ლიტერატურათმცოდნეობა

დალი ბეთხოშვილი

ლექსი „ამაომა“ აკაკი წერეთლის კოეზიაში 20

ნანა გონჯილაშვილი

ბალაკტიონ ტაბიძის ლექსის – „კოემა ვეფხვისა“ –
ბაზრებისათვის 29

ეკა დულაშვილი

კოჭმა იერუსალიმელის ძლისკირთა და ღვთისმშობლისათა
ქართული თარგმანები X საუკუნის იაღბარებში 50

სალომე ზვიადაძე

სანციოსა და ათონის ივერთა მონასტრების
ტიპიკონების შედარებითი დახასიათება 83

ნინო მეგენიშვილი

ბარეჯული ხელნაწერი მემკვიდრეობა 94

ნესტან რატიანი

ბამოღვიძებული ერიწიები 123

ნესტან სულაგა

სახისმეტყველებითი ასექტები
„წმ. იოანე ზედახელის ცხოვრებაში“ 137

ია ღაღუა

ნათლისღების დღესასწაულისადმი მიძღვნილი
საბალოგლების სახე-სიმბოლოთა საღვთისმეტყველო
წყაროები 164

ისტორია

ამირან კურტანიძე

„ისნის კარვის“ იღვა და კონსტიტუციური მონარქიისა და
ორკალატიანი კარლამენტის შემქმნის მცდელობა XII
საუკუნის საქართველოში 191

განათლება

ნატო ყრუაშვილი

წერა-კითხვის საზოგადოების ახალციხის განყოფილების
საბანმანათლებლო საქმიანობა გამაჰმადიანებულ
ქართველი მოსახლეობისათვის 212

Content

Linguistics

Natela Melikidze

THE SURNAMEN COMMON FOR CHRISTIAN AND
MOHAMEDIANS MESKHETIANS 5

Iza Chantladze

REFLECTION OF MESKHETI IN SVANURI 13

Literature Studies

Dali Betkhashvili

THE VERSE “VANITY” IN THE POETRY OF AKAKI
TSERETELI 21

Nana Gonjilashvili

ON INTERPRETATION OF GALAKTIONTABIDZE’S POEM
OF THE TIGER 31

Eka Dughashvili

TRANSLATIONS OF COSMA JERUSALEM’S HEIRMOS AND
THEOTOKIA IN THE XC GEORGIAN IADGARI 51

Salome Zviadadze

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE TYPICONS OF KHANTSTA
AND IVIRON MONASTERIES 83

Nino Megeneishvili

GAREJULI MANUSCRIPT HERITAGE 95

Nestan Ratiani

AWAKEN ERYNIES 124

Nestan Sulava

SOME SYMBOLS IN „LIFE OF SAINT IOAN ZEDAZNELI“ 139

Ia Ghadua

THEOLOGICAL SOURCES OF IMAGES-SYMBOLS OF HYMNS
DEDICATED TO EPIPHANY CELEBRATION 165

History

Amiran Kurtanidze

„ISNIS KARVIS” IDEA AND ATTEMPT TO ESTABLISH
CONSTITUTIONAL MONARCHY AND TWO-CHAMBER
PARLIAMENT IN GEORGIA IN XII CENTURY 192

Education

Nato Kruashvili

EDUCATIONAL ACTIVITIES OF THE AKHALTSIKHE DEPART-
MENT OF SOCIETY FOR THE SPREADING OF LITERACY AMONG
GEORGIANS FOR THE POPULATION OF MUSLIM
GEORGIANS 213

ქ. ახალციხე, რუსთაველის ქ. №106,
ტელ.: 0(365)22-19-90, 591-41-12-78
ელ. ფოსტა: contact@sjuni.edu.ge