



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ბაბლ. ს. ჯანაშიას სხეულობის საქართველოს სხეულმეცნიერების ინსტიტუტი

ივ. ჯანაშიანი

# ქართული ენისა და მწიგნობრის ინფორმაციის საკითხები

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა

თბილისი—1956

გამოსაცემად მოამზადა  
აკადემიკოს ივანე ჯავახიშვილის  
კაბინეტმა

ილ. აბულაძისა და ალ. შარაშიძის  
რედაქციით



L-16195-

## რედაქციისაბან

გამოჩენილი ქართველი ისტორიკოსი ივანე ჯავახიშვილი იყო ფართო ინტერესების მეცნიერი, რომელიც ოდნავადაც არ იფარგლებოდა თავისი ვიწრო სპეციალობის საკითხების კვლევა-ძიებით. ივ. ჯავახიშვილი გულისხმიერად სწავლობდა და იკვლევდა ძველი ქართული მწერლობის, კერძოდ საერო მხატვრული მწერლობის ძეგლებს. უძველესი პერიოდის ქართული მწერლობის ისტორიის საკითხებისადმი მიძღვნილი ივ. ჯავახიშვილის ცნობილი მონოგრაფიის „ძველი ქართული საისტორიო მწერლობის“ მნიშვნელოვანი ნაწილი, ქართული მწერლობის ცალკეული საკითხები განხილულია მის მრავალრიცხოვან საისტორიო ნაშრომებში. წინამდებარე კრებულში თავმოყრილია ივ. ჯავახიშვილის ნარკვევები ქართული ენისა და ქართული მწერლობის ისტორიის სხვადასხვა საკვირბოროტო პრობლემებზე; ზოგი მათგანი თავის დროზე ბეჭდურად იყო გამოქვეყნებული, ზოგიც პირველად იბეჭდება. გამოუქვეყნებელი ნარკვევების ერთი ნაწილი ფრაგმენტური ხასიათისაა, ავტორს ისინი დაუმთავრებელი დარჩა. კერძოდ, დაუმთავრებელია ნარკვევი „ქართული ფილოლოგიისა და ძველი ქართული მხატვრული ეპოსის ისტორიის ამოცანები“. ამ ნარკვევის მოხსენების სახით კითხვის დროს, 1940 წლის 18 ნოემბერს, სამუდამოდ შეწყდა ივ. ჯავახიშვილის გულისცემა.

ივ. ჯავახიშვილის წერილებს ქართული მწერლობის შესახებ არ აქვს მართოდ იდენ ისტორიულ-კულტურული მნიშვნელობა. ივ. ჯავახიშვილის ნარკვევებში აღძრულია და არაიშვიათად მართებულადაა გადაჭრილი ძველი ქართული სულიერი კულტურის არა ერთი და ორი საყურადღებო საკითხი. რა თქმა უნდა, ნარკვევებში ზოგი რამ საცილობელი და ჰიპოთეზურია. ზოგჯერ ივ. ჯავახიშვილი ეკამათება ამა თუ იმ მკვლევარის ისეთ მოსაზრებას, რაც იმის ავტორს შემდგომი სხვაგვარად გაუშუქებია.

ამ კრებულში იბეჭდება ივ. ჯავახიშვილის შემდეგი ნაშრომები:

1. შოთა რუსთაველის დაბადების 750 წლისთავის ზეიმის გამო (გამოქვეყნებულია „ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში“, I, თბილისი, 1935, გვ. 10—18).

2. Личность и мировоззрение (გაზეთი „Известия“, 17.III. 1937).

3. რუსთაველის ეპოქის სოციალური კულტურა და პოემა „ვეფხისტყაოსანი“ (წაკითხული იყო მოხსენებად საბჭოთა მწერლობის კავშირის V პლენუმზე 1937 წლის დეკემბერში, იბეჭდება იმ სახით, რომლითაც გამოქვეყნდა გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ (10.I.38).

4. „ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გამოცემის ირგვლივ (გამოხმაურება იმ დისკუსიისა, რომელიც გამოიწვია „ვეფხისტყაოსნის“ ქიკინაძისეულმა გამო-

ცემამ 1934 წელს. წაკითხული იყო იმავე წლის დეკემბერში რუსთაველის სახელობის ინსტიტუტის სხდომაზე. თვითონ ავტორი ავადმყოფობის გამო სხდომას არ დასწრებია. ბეჭდურად პირველად ქვეყნდება.

5. „ვეფხისტყაოსანი“ (იბეჭდება პირველად).

6. „ამირანდარეჯანიანის“ ანარეკლი „ვეფხისტყაოსანში“ (ლიტერატურული შენიშვნა. იბეჭდება პირველად).

7. შოთა რუსთაველისა და მისი ეპოქის გამოფენა. გადმობეჭდილია ვაზეთ „კომუნისტიდან“ (1937, 9.III.).

8. ქართული სიტყვიერებისა და მწერლობის ისტორიის პრობლემებისათვის (წარმოადგენს მოხსენების გეგმას, იბეჭდება პირველად).

9. ქართული ფილოლოგიისა და ძველი ქართული მხატვრული ეპოსის ისტორიის ამოცანები (დაუმთავრებელია. ბეჭდურად პირველად ქვეყნდება).

10. ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორია (დაიბეჭდა სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბეში, 1938, № 2; იმავე წელს გამოვიდა ცალკე წიგნადაც).

11. ჩვენი ამოცანები ენათმეცნიერებისა და კულტურის ისტორიის სფეროში (პირველად გამოქვეყნდა „ენიშვი“-ს მოამბეში, ტ. I, 1937).

12. ნიკოლოზ კათალიკოზი (იბეჭდება პირველად).

13. Материалы для истории грузинской патристической литературы (პირველად დაიბეჭდა ჟურნალში „Христианский Восток“, т. I, 1912).

14. ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში (იბეჭდება პირველად).

15. ქართული ლექსიკონის შესახებ (დაიბეჭდა ცალკე წიგნაკად 1913 წელს ვ. ბერიძის, ს. გორგაძის, კ. კეკელიძისა და ა. შანიძის თანაავტორობით).

დ ა მ ა ტ ე ბ ა. Мудрость Балавара (წარმოადგენს „ბალავარის სიბრძნის“ ქართული ვერსიის თარგმანს. პირველად გამოქვეყნდა ცნობილ ორგანოში ЗБОРАО, 1899, XI).

## შოთა რუსთაველის დაბადების 750 წლისთავის ზეიმის გამო

ყოველი ჩვენგანის გული სიხარულითა და კმაყოფილებით აივსებოდა, როდესაც შოთა რუსთაველის დაბადებიდან 750 წ. შესრულების აღსანიშნავად, 1937 წ. ოქტომბერში, მთელს საქართველოში საყოველთაო სახალხო ზეიმის ნოწყობისა, მასთან დაკავშირებული წინასწარი სამზადისისა და ლონისძიების შესახებ საქართველოს კ.პ.(ბ) ცენტრალური კომიტეტის 1934 წ. 20 აგვისტოს დადგენილებას წაიკითხავდა. ამ დადგენილებას, უეჭველია, უდიდესი მნიშვნელობა აქვს.

კულტურის ასპარეზზე მოღვაწესა და საზოგადოებას შორის ურთიერთი ვალდებულება მყარდება. მოღვაწე ქმნის და ამით თავისი მშობელი ერისადმი ვალდებულებას იხდის; მაგრამ, თუ მის შემოქმედებას და მოღვაწეობას იმდენად დიდი ღირებულება აქვს, რომ თანამედროვეთათვის კი არა, არამედ შემდგომდროინდელ და მომდევნო საუკუნეთა თაობათათვისაც ძვირფას განძად რჩება, მაშინ მათაც, თავიანთ მხრივ, ამ მოღვაწის ხსოვნისადმი ზნეობრივი მოვალეობა უჩნდებათ, რომ მისი ქმნილება, მისგან დატოვებული განძი, ისევე შეურყეველად დაიცვან, როგორც თავის ღრ.ოზე ავტორს ჰქონდა შექმნილი.

იმ მოღვაწეთა შორის, რომელთა ღვაწლი და შემოქმედება ქართველთათვის სამარადისოდ დაუფიწყარი დაჩრება, რომელთა ქმნილებისათვის ვერც დროთა ცვალებადობასა და ვერც სივრცეს ვერაფერი დაუკლია, ერთი პირველი ადგილთაგანი, უეჭველია, შოთა რუსთაველს ეკუთვნის. არამც-თუ მას თავისი მოქალაქეობრივი მოვალეობა თანამედროვეობადმი ბრწყინვალედ აქვს მოხდილი, არამედ მისი ღვაწლი მთელი ქართველი ერის წინაშე განუზომელია და სამარადისო უკვდავებით არის შემოსილი.

შოთა რუსთაველმა რომ თავისი მოვალეობა მოიხადა, ეს ყველასათვის ცხადია და უეჭველია. მაგრამ აასრულა თუ არა თავის მხრით თვით ქართველი ხალხმა ის ზნეობრივი ვალდებულება, რომელიც მას თავისი დიდებული მგოსნისადმი აწვა, ეს საკითხი ერთი იმათგანია, რომლის დავიწყების უფლება არც ერთს შეგნებულ ქართველს არა აქვს, რა გინდ უსიამოვნო იყოს ამის პასუხი.

გენიოსი მგოსნისადმი ჩვენი მოვალეობა, რა თქმა უნდა, იმ დიდ სიყვარულით ვერ ამოივსება, რომელიც შოთას სახელისა და მისი უკვდავი ქმნილებისადმი ჩვენს გულში ღვივის, რადგან ეს ხომ მისი ღვაწლისა და მისი ქმნილების მომაჯადოებელი თვისების უშუალო, სრულებით ბუნებრივი შედეგია. თუ მკითხველთა ფართო წრეებს ესეც შეგნებისა და გემოვნების მაღალი დონის გამოამაყვანებლად ჩათვლებათ, ცხადია, ქართველი ინტელიგენციის მოვალეობა შოთას ქმნილებისადმი ასეთი პასიური გრძნობით კი არა, არამედ აქტიური ღვაწლით უნდა ყოფილიყო გამოხატული.

შოთა რუსთაველის პოემას ძველ საქართველოში ერთნაირი გრძობითა და აღფრთოვანებით არ შეჰხვედრიან; მის მრავალრიცხოვან თაყვანისმცემელთა და მადიდებელთა გვერდით, ძლიერი მოწინააღმდეგენიცა და მტრულად განწყობილნიც ყოფილან, უმთავრესად კლერიკალური წრეების წარმომადგენელთა შორის. მათი გავლენა იმდენად ძლიერი ვერ იყო, რომ შოთას მომხიბლავი ნაწარმოებები მოესპო, მაგრამ იმდენი ძალა მიიწიწი შესწევდა, რომ ამ გენიოსი მგოსნის სახელი, ვინაობა და ღვაწლი საუკუნეთა განმავლობაში წყვედიადით ყოფილიყო მოსილი და იმდროინდელი ცხოვრების მომთხრობელის საისტორიო თხზულებებში მისი ხსენებაც კი არ გამოჩენილიყო.

მართალია, ქართველ ისტორიკოსებს სხვა საერო მგოსნებზეც არაფერი აქვთ ნათქვამი, მაგრამ განა მიიწიწი დამახასიათებელი არ არის, რომ თამარის პირველ ისტორიკოსს, „ისტორიათა და აზმათა“ უაღრესად განათლებულ ავტორს, სალოსისა და იამბიკოების მწერლის იოვანე შავთელის დასახელებაც არ დაჰვიწყებია, ისეთი დიდებული მგოსანი კი, როგორც შოთა იყო, უბრალო ხსენების ღირსადაც არ უყენია. ან განა უცნაური არ არის, რომ თამარის მეორე ისტორიკოსს, ბასილ ეზოს-მოძღვარს, თამარის შემსხმელი ვინმე მეღეპსენი, ერაყელი მეჩანგენი და მეებენი, გინდ ფრანგთა მენაგენი, რომელნიც თამარის სახელს თურმე ლექსად ამკობდნენ, გაახსენდა, შოთას დასახელება კი აზრად არ მოსვლია. საფიქრებელია, შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ დიდებული შოთას სახელი მის და მომდევნო საუკუნეთა განმავლობაში არსად იხსენიება. ჩვენამდის იმ დროითგან უმთავრესად საეკლესიო დაწესებულებათა წიგნსაცავების ხელნაწერებმა მოაღწიეს და იქ, ცხადია, მისი სახელი არც არის მოსალოდნელი.

ამგვარად, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი თავის დროსაც თავისუფალი აზროვნების სიმბოლო იქნებოდა და მერმინდელ საუკუნეებში, მისი სახელის გარშემო ატეხილი ბრძოლის დროსაც ერთიერთმანეთის წინააღმდეგ თავისუფალი აზროვნებისა და საერო ცხოველმყოფელი მხატვრული შემოქმედების მოტიფიადღობა და გონებადახშულ ფარისეველ პურიტანისტთა შეგნებულთა ითუ შეუგნებელთა მოღამქაშენი იყვნენ დარაზმულნი.

„ვეფხისტყაოსნისა“ და შოთას გამო გაჩაღებული ბრძოლა, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში ხან მინელდებოდა, ხან კვლავ გაღვივდებოდა ხოლმე და რომელსაც ანტონ კათალიკოზმა სიტყვიერი და წერილობითი პაექრობა არ აკმარა, არამედ თხზულების სრული მოსპობა და ცეცხლით დაწვა ამჯობინა, ძველი საქართველოს საზოგადოებრივი აზრისა და ქართული მწერლობის ისტორიის ერთი უმნიშვნელოვანესი და საგულსხმომ საკითხთაგანია. ეს მით უმეტეს, რომ სხვა ასეთი ხანგრძლივი იდეური ბრძოლა საქართველოს არ ახსოვს, და ესოდენ დაუნდობელი და უგუფური საშუალებით, როგორც თხზულებათა დაწვით მოწინააღმდეგეზე შურისძიებაა, ჩვენს წარსულში მხოლოდ ერთხელ, თანაც უძველეს ხანაში, ვგვხვდები, როდესაც, როგორც „ქართველი ერის ისტორიის“ 1 წიგნში გამოკვლეული მაქვს, მანიქეველი ქართველი მწერლის თხზულებები ამნაირადვე იყო განადგურებული. მაგრამ ეს საკითხი ჯერჯერობით მონოგრაფიულად შესწავლილი არ არის და მას ისეთივე დიწხეა და გულდასმითი შესწავლა და კვლევა-ძიება სჭირდება, როგორც შოთას დიდებულ სახელს შეეფერება. მიიწიწი ქართველი ხალხის სალი აზროვნებისა და მხატვრული გემოვნებისათვის სსახელოა, რომ ჩვეუ-

ლებრივმა მკითხველმა და მსმენელმა ამ ბრძოლაში გამარჯვება შოთას არგუნა და მისი ქმნილება უკვდავების შარავანდედით შემოსა.

ლხინსა თუ ქირში მას უპირველესად ყოველთვის „ვეფხისტყაოსნის“ დაუშრეტელი სიბრძნე აგონდებოდა ხოლმე. ცხოვრების ყოველი მნიშვნელოვანი შემთხვევისათვის ადამიანის გულისწინაღობის ამ დიდი მესაიდუმლოს გასაცარს შემოქმედებაში ან წამახალისებელს ან გამამხნეველებს პოულობდა, სიცოცხლის ყოველ მოვლენაში ღრმად ჩაჭვრეტასა და ჩაკვირებასაც იგივე ასწავლიდა. ქართველი ხალხისათვის ლხინსაც კი ურუსთაველოდ შოთა არა ჰქონდა. ქორწილში, მაგალითად, როდესაც მაცარიონს მხიარული სიმღერა უნდა შემოეძახნა, წესად იყო მიღებული: „მეფის წასვლის დროს ასტეხონ ხმამალღად თვით მაცარულები, თქვან მუნასიბი ლექსები, ბრძენის რუსთავისგან თქმულები“ („სარკე თქმულთა“ 35, — 2). ანდა საწოლს წასვლისას „მემყარულეთ თქვან რუსთავლისა მუნასიბები ქებისა“ (იქვე 69). ასევე, როგორც ქმრის სახლში პატარძლის წასაყვანად რომ „ცხენს შესვამს მეფე დედოფალს, შინ მაჰყავსთ მოყრულიანი, მოაგონდეს რუსთავლის ლექსი, შემოსძახონ წამ ასია“-ო (იქვე, 85 და 86). თუ ამასთანავე გავიხსენებთ, რომ ზეპირი ხალხური „ვეფხისტყაოსნის“ არსებობაც იმ დიდი სიყვარულისა და აღფრთოვანების გამო მამუღავენებელია, რომელიც შოთას ქმნილებას, მის იდეალებსა და მისი გმირების თავგადასავალს ქართველი ხალხის გულში აღძრავს,—მაშინ ცხადი გახდება, რომ შოთას მოწინააღმდეგეთა ყოველი ცდა საბოლოოდ ამოა გამომდგარა.

მოტრფიალეთა და მოწინააღმდეგეთა შორის საუკუნეთა განმავლობაში გაჩაღებული ამ ბრძოლის ანარეკლი შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებშიც მკაფიოდ მოჩანს. უნდა ითქვას, რომ ამ პოემის თაყვანისცემელთა თაობათაგან შოთას შემოქმედებას ყველანი შესაფერისი მოწიწებით არ მოპყრობიან, არა ერთ მათგანს მისი თხზულებით სხვადასხვა აღძრული თავისი შთაბეჭდილება, ანდა იმავე საგანზე ლექსადვე დაწერილი თავისი მსჯელობა და ნასიბრძნი გვერდით, კიდევბზე მიუწერია, ზოგს კიდევ ცალკეული ეპიზოდი, რამდენიმეს მთელი თხზულებაც კი დაუმთავრებელ ნაწარმოებადაც მოსჩვენებია და ის, რაც მისი აზრით ვითომც დაუმთავრებელი იყო, შეუესია და ხელნაწერში ჩაურთავს. „ვეფხისტყაოსნის“ მერმინდელ გადამწერებს თვით შოთასი და მის შემდგედროინდელ მოტრფიალეთა თუ მოწინააღმდეგეთა დანაშაუტი და ჩანართი ტაეპები ერთმანეთში აურევია და ამ გზით ეს უკვდავი თხზულება სხვათა ნაცოდვილარით შერყენილა.

მართალია, ასეთი მოვლენა მსოფლიო ისტორიაში იშვიათი არ არის და არა ერთხელ სხვა ქვეყანაშიც მოახდარა, მაგრამ XIX და XX ს. მეცნიერებამ ასე წარყენილი ტექსტების ჩანართების გამოყოფა მოახერხა და მკითხველს აღდგენილი ტექსტები მისცა. ცხადია, წმინდა სამეცნიერო მნიშვნელობასაც რომ თავი თავი დავანებოთ, ასეთი წინასწარი კრიტიკული მუშაობა და ძეგლის პირველადი სახისა და ტექსტის აღდგენა წარსულის კულტურული განძეულობის პატივისცემისა და სიყვარულის თუმცა უმარტივესი, მაგრამ უპირველესი გამოხატულებაა. თუ გნებავთ, მეტის თქმაც შეიძლება: ასეთი მზრუნველობა ტექსტისათვის, დიდი მოამაგისადმი მადლიერი შემდგედროინდელი თაობის ზნეობრივი მოვალეობის მოხდაც გახლავთ.

მოიხადა თუ არა ამ მზრუნველ მანძი, ასევე პირნათლად საქართველომაც თავისი დიდებული მგოსნის წინაშე თავისი ზნეობრივი მოვალეობა? პირველად ასეთი მოვალეობის მოხდა მე-18 ს. დამდეგს ქართული კულტურის შერ-

ჩეული საგანძურის დარაჯმა და დიდმა მოღვაწემ ვახტანგ VI-მ სცადა: გენიოსი შემოქმედის პოემის ყველა საუკეთესო ცნობილი ხელნაწერი შეაგროვა, მათგან სხვებზე უკეთესი და უძველესი რედაქციის გამორჩევა შესძლო და ამ რედაქციის ტექსტი პირველად სტამბური წესით დაბეჭდა.

მართალია, ზოგი ფიქრობს, თითქოს ეს გამოცემა თვით ვახტანგ VI-ის საკუთარი სარედაქციო მუშაობის ნაყოფი იყოს და მხოლოდ მისგან პირადად შექმნილ რედაქციას წარმოადგენდეს, მაგრამ ვისაც ვახტანგ VI-ისა და მისი თაობის მუშაობის წესი და მეთოდები შესწავლილი აქვს, ის ასეთ მოსაზრებას ვერასგზობთ ვერ დაიჯერებს. ჩვენ ეხლა უკვე კარგად ვიცით, რომ არც საისტორიო და არც სამართლის ძეგლების შეგროვება-გადარჩენისა და გამოცემისათვის მუშაობის დროს, ტექსტის თვითნებური აღდგენა მას არ უცდია, არამედ დასახული მიზნის მიღწევას და განხორციელებას ყველგან და ყოველთვის საუკეთესო ხელნაწერის და უძველესის ტექსტის გამოყენებით ცდილობდა. ამის მოწმე და დამამტკიცებელია „ქართლის ცხოვრება“, ვახტანგის სამართლის წიგნის კოდიკო და „დასტურლამალი“. მინცდამინც არსად მას ვრცელი ძველი ტექსტის თავისით შემოკლება არ უცდია, არამედ, პირიქით, ცდილობდა, რომ, სადაც დანაკლისი ეტყობოდა, უფრო სრული და სწორე წყაროებით შეეგნა. მით უმეტეს ასეთი რაიმე მისგან პოეტურ ნაწარმოებშია მოულოდნელი. სწორედ ამიტომაც არის ზემოდასახელებული მოსაზრება დაუჯერებელი. მაგრამ ამასაც რომ თავი დაეანებოთ, ასეთი რედაქციული მუშაობის გაწევა ვახტანგს ფიქრადაც არ მოუვიდოდა, ამისათვის არც მას პირადად, არც სხვა რომელსამე მის თანამშრომელს, გინდა მისი თაობის მოღვაწეს, ცხადია, არც საპირო ცოდნა ჰქონია და არც ძალა შესწევდა.

მე-18 საუკუნეში ამის მეტი არა გაკეთებულა რა, პირიქით, მის მეორე ნახევარში, როგორც ცნობილია, ანტონ კათალიკოზმა „ვეფხისტყაოსნის“ სრული მოსპობაც კი სცადა.

შოთას პოემის ტექსტის აღდგენა ხელმეორედ მხოლოდ მე-19 ს. უკანასკნელ ათეულეში სცადა ქართველ მწერალთა და ინტელიგენტთა წრემ ილია ჭავჭავაძის მეთაურობით, მანამდე კი ვახტანგის გამოცემის ტექსტი იყო გაბატონებული. დამახასიათებელია, რომ ასეთი ძნელი და პასუხსაგები მუშაობა პეტერბურგისა და მოსკოვის უმაღლეს სასწავლებელთა პროფესორების მონაწილეობის მიუღებლივ და მათგან დამოუკიდებლივ წარმოებდა. ის, რაც ამ მეცნიერთა მოვალეობას შეადგენდა, უნებლიედ, ადგილობრივ მუშაკთ უნდა გაეკეთებინათ.

შოთას რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის აღდგენისათვის დიდი კრიტიკული მუშაობა იყო და არის ეხლაც საპირო, როგორც ხელნაწერებზე, ისე თვით ტექსტზეც. ამავე დროს აღმოსავლური, უმთავრესად ირანული მწერლობის საფუძვლიანი ცოდნაც არის აუცილებელი. ასეთი რთული და პასუხსაგები მუშაობისათვის შესაფერისი თვისებები „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის აღმადგენელი კომისიის წევრთაგან არავის გააჩნდა, ამიტომ საკითხები იქ უფრო ზოგად ესთეტიკურ გრძნობათა და ლოგიკური მოსაზრებების მიხედვით წყდებოდა. რა თქმა უნდა, მართო ამ გზით დასახული მიზნის მიღწევა არ შეიძლებოდა და ამის გამო გასაკვირველიც არაფერია, თუ მისი შედეგით სარედაქციო კოლეგიის წევრთაგანიც კი ყველანი კმაყოფილი არ იყვნენ.

ზემოთ აღნიშნული გარემოებისა და მიუხედავად, „ვეფხისტყაოსნის“ სარედაქციო კომისიის მუშაობას უშედეგოდ არ ჩაუვლია. სხვაც რომ არა იყოს რა ისიც უმნიშვნელო გარემოება არ არის, რომ ამ ძეგლის ტექსტს ზოგად ესთეტიკისა და ლოკიკური კავშირის თვალსაზრისითა და საზომით მიუდგნენ: წინათ ხომ ასეთი განხილვა არავეს სერიოზულად ფიქრად არ მოსვლია. ამას უნდა იმ დროისათვის საუცხოვო, ცნობილი უნგრელი მხატვრის ზიჩის მიერ დასურათებული და ქართული ჩუქურთმების მრავალი ლამაზი არსებობით შეიმკული, საუკეთესო ქალაქებზე დაბეჭდილი გამოცემა დაერთოს, რომლის მსგავსი ჯერჯერობით არაფერი მოგვეპოვება. მაგრამ მაინც უნდა ითქვას, რომ რამდენადაც ეს (ქართულიშვილის) გამოცემა გარეგნულად კარგია, იმდენად-მე სუსტიან მისი შინაგანი თვისება: ის უფრო ჩვენი ფილოლოგიის დარგში იმდროინდელი ჩამორჩენილობის გამოამამყვანებელია. ამ გამოცემის შინაგანი ღირებულება გარეგნულ სილამაზესა და შნოს ოდნავადაც არ შეეფერება.

სამწუხაროდ, მას შემდგომაც ამ მხრივ ბევრი არაფერი გაკეთებულა. მართალია, ალ. სარაჯიშვილმა დაბეჭდა ვრცელი საგულისხმო გამოკვლევა „ვეფხისტყაოსნის ყალბი ადგილები“ (ეჟრნ. „მოამბეში“), მაგრამ ამ ფრიად სერიოზულსა და საყურადღებო გამოკვლევას, არა ერთა უცილობელი დებულებებისა და მიუხედავად, ის თვალსაზრისო ნაკლი აქვს, რომ კრიტიკა ყველა ხელნაწერის შესწავლაზე დაფუძნებულ ტექსტს კი არა, არამედ არსებულ გამოცემას ემყარება. ამ გარემოების გამო ამ ნაშრომს არ შეიძლება ის ღირებულება ჰქონოდა, რა ღირებულებაც მას უცილობლად ექნებოდა კრიტიკულად აღდგენილ ხელნაწერების მიხედვით ტექსტზე რომ ყოფილიყო დამყარებული.

უცნაურია, რომ ვერც ალ. სარაჯიშვილის ამ დიდმა ნაშრომმა გამოაცოცხლა „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის მეცნიერული შესწავლა. გასაოცარია, რომ არამცთუ საქართველოში, თვით რუსეთის სასწავლებლებში მყოფ პროფესორებსაც ხმა არ ამოუღიათ და მისგან წამოყენებულ დებულებას არ გამოხმაურებინან. ამგვარად „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის შესწავლას ვერც ალ. სარაჯიშვილის ნაშრომმა შეუწყო ხელი, იმისდა მიუხედავად, რომ არც ერთ წიგნს საქართველოში იმდენი მკითხველი არ ჰყოლია, რამდენიც ამ ძეგლს ჰყავს და მხატვრული მწერლობის არც ერთი წიგნი ისე ხშირად არ გამოცემულა, როგორც „ვეფხისტყაოსანი“ და ამის გამო მისი კარგი გამოცემა ყოველთვის ხარჯს ანაზღაურებდა.

თუმცა, თანამედროვე მოძღვრების თანახმად, წესიერი გზითა და სამეცნიერო მეთოდებით კვლევის დროს, ყოველი ძეგლის შეფასებას მისი ტექსტის თავდაპირველი სახის აღდგენა უნდა უძღოდეს წინ, მაგრამ ჩვენში, სამწუხაროდ, ასე არ მოხდარა და „ვეფხისტყაოსნის“ ღირსებაზე გაცხარებული მსჯელობა იყო და არის, იმისდა მიუხედავად, რომ მისი არა ერთი ტაგის შოთას ავტორობის საკითხი ჯერაც გამოკრეული არ არის.

„ვეფხისტყაოსნის“ ღირსებაზე მსჯელობა და კამათი ძველითგანვე მომდინარეობს, მაშინდელი ასეთი პაექრობის ერთი ეპიზოდი არჩილის ცნობილ თხზულებაშიც კია აღბეჭდილი, მაგრამ ამაზე საუბარი არც შემდეგ შეწყვეტილა. მე-19 ს. განმავლობაში არა ერთს უმსჯელია შოთას ქმნილების დღეაზრისა, შინაარსის სადაურობისა, პოემაში დასურათებულ პირებისა და ამ ნაწარმოების პოეტური ღირსების შესახებ. ამაში სპეციალისტები, მეოხნები, პუბლიცისტები და ჩვეულებრივი მკითხველებიც იღებდნენ მონაწილეობას, მაგრამ მსჯელობა უფრო შთაბეჭდილებათა და ზოგად მოსაზრებათა სამყაროში

დანაგარდობდა, ვიდრე ძეგლის საფუძვლიანი ცოდნისა და ხანგრძლივი დაკვირვება-შესწავლის ნაყოფი იყო. ამიტომაც გასაკვირველი არაფერია, თუ ასეთ წსჯელობას და ხშირად გამწვავებულ კამათს „ვეფხისტყაოსნის“ მეცნიერულ შესწავლისათვის არავითარი სარგებლობა არ მოუტანია.

მხოლოდ მე-20 საუკუნის დამდეგითგან იწყება შოთას უკვდავი ქმნილების დინჯი და გაღრმავებული შესწავლა. მწვავედ და უქიდიურესობით წამოყენებულმა პოემის ორიგინალობის საკითხმა შემსწავლელთა გულისხურიც გაამახვილა და დაკვირვებულ კრიტიკასაც შეუწყო ხელი. პროფ. ნიკო მარითგან მოყოლებული თანამედროვე ხანამდე ეს მუშაობა არ შეწყვეტილა და სხვადასხვა მკვლევარმა მიიღო მონაწილეობა. პოემის ორიგინალობისა და ირანული მწერლობითგან პარალელების საკითხზე, აკად. ნიკო მარის შემდგომ, ყველაზე მეტად იუსტ. აბულაძეს აქვს დაწერილი, მაგრამ „ვეფხისტყაოსნის“ გენიოსი ავტორის მსოფლმხედველობისა, მიზნისა და პოეტური მრწამსის შესახებ პირველი მშენიერად დაწერილი მონოგრაფია აკად. ნიკო მარის კალამს ეკუთვნის.<sup>1</sup> მისმა ამ გამოკვლევამ „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლის ახალი ხანა შექმნა, ხოლო მსოფლიო ლიტერატურასთან პარალელების წამოყენებამ შოთას რუსთაველის მნიშვნელობის წინანდელი ვიწრო, მხოლოდ საქართველოთი შემოფარგლული, საზღვრები გადაულახა და ცხადპყო ის ადგილი, რომელიც შესაძლებელია ქართველი მგოსნის უკვდავ ქმნილებას კაცობრიობის პოეტური და გონებრივი კულტურის ისტორიაში მიეკუთვნოს. ამ დროითგან მოყოლებული „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობისა, სარწმუნოებრივი და პოეტური მრწამსის შესახებ არა ერთი გამოკვლევა გამოქვეყნდა, როგორც თვით საქართველოში, ისევე საზღვარგარეთაც.

აკად. ნიკო მარის მეორე მონოგრაფიაში გამოთქმული დაუჯერებელი შოთას მაჰმადიანობის შესახები მოსაზრებისაგან სრულყოფით განსხვავებული დებულება პავლე ინგოროყვამ წამოაყენა, შოთას თხზულებაში გაბნეული ავტორის წარმართულ-პანთეისტური და მანიქეურ-სუფიური მრწამსის ანარქლის შესახებ. ამ და მრავალ სხვა საკითხების განხილვაში პროფ. კ. კეკელიძეს, დოც. ალ. ბარამიძეს, ადგიშვილს, ზ. ავალიშვილს, ა.ს.-ს, კ. ჭიჭინაძეს და ბევრს სხვას აქვს მონაწილეობა მიღებული.

როგორც ზემოთ მოყვანილი მოკლე მიმოხილვიდან ჩანს, შოთას რუსთაველის დიდებული ქმნილების შესწავლა წარსულთან შედარებით გაცხოველდა, ძალიან დაწინაურდა და უკვე არა ერთი ძვირფასი მონაპოვარიცა გააქვს შეძენილი. რა თქმა უნდა, ეს მეტად სასიხარულო და გამამხნეველი გარემოებაა, მაგრამ შოთას დიდებული ქმნილების პატივისცემა და საკითხის უაღრესი მნიშვნელობა ვევალებს ის ნაკლიც აღვნიშნოთ, რომელიც მთელ ამ მუშაობასაც თან ახლავს: მთელი ეს მსჯელობა წინანდებურად პოემის აღუდგენელ ტექსტზეა დამყარებული, რომელშიც ნამდვილი და ჩანართი გამოცალკევებული არ არის ერთმანეთისაგან. სწორედ გასაოცარია, რომ ამ გაცხოველებულმა მუშაობამაც „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის კრიტიკულ აღდგენასა და გამოცემას მაინც ვერაფერი უშველა. მინახავს მხოლოდ საქართველოს საეთნოგრაფიო და საისტორიო საზოგადოების დაწყებულ, მაგრამ

<sup>1</sup> ავტორის მხედველობაში აქვს ნ. მარის ნაშრომი „Вступительные и заключительные строфы Витязя в барской коже Шоты из Руставы, с этюдом «Культ женщины и рыцарство в поэме» (ТР, XII, 1910). რედ.

დაუშთარებელ გამოცემათა შორის პ. ინგოროყვას მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ ყველა ხელნაწერების მიხედვით დამზადებული ტექსტის კრიტიკული გამოცემის დასაწყისი, რომლის მარტო პირველი თაბახია დაბეჭდილი.

ამგვარად, თუ ამ წერილის თავში წამოყენებული საკითხის პასუხის გაცემას სინდისიერად ვიკისრებთ და ერთხელ კიდევ ჩვენს თავს შევეკითხებით, მოხდელი ჰქონდა თუ არა საქართველოს ის ზნეობრივი მოვალეობა, რომელიც თავისი დიდებული მგოსნის წინაშე აწევს, დაცული აქვს თუ არა, თვალისჩინივით ის ხელისხელ საგომანები მარგალიტი, რომელიც შოთა რუსთაველმა მას შესძინა, სცადა თუ არა ამ მარგალიტისათვის ის მიინც მრე-შორებინა, რაც ამ ძვირფას განძს საუკუნეთა განმავლობაში შეუფენებელ მოყვარულთა და მოძულეთა წყალბოთა მოეცხო,—ცხადია, რომ ყველა ზემოხსენებულში უარყოფის გარდა სხვის არაფრის თქმის უფლებას არ გვაძლევს. ქართულ მეცნიერებას თავისი გენიოსი მგოსნის წინაშე ზნეობრივი მოვალეობა მოხდელი არა აქვს.

ქართველმა მხატვრებმა და კომპოზიტორებმა ხომ შოთას თხზულებისადმი სრული უყურადღებობა გამოიჩინეს. განა დამახასიათებელი არ არის, რომ უნგრელ ცნობილ მხატვარს ზიჩს შეეძლო ქართველი მგოსნის პოემის შინაარსის მხატვრული განსახიერება ეკისრა, ქართველ მხატვართაგან კი არც ერთს ასეთი სრულებით ბუნებრივი სურვილი თავისით არ განუხორციელებია. ერთი ახალგაზრდა კომპოზიტორის გარდა, სხვას არავის მოუნდომებია, რომ მისი მხატვრული მშვენიერება და სიტყვიერი მუსიკალობა ჰანგითაც აღებეჭდნა.

თუმცა, რასაკვირველია, ყველაფერს თავისი მიზეზი აქვს, ამ დარგის წარმომადგენელი ქართველი მეცნიერები სხვა ბევრი აუცილებელი მუშაობითაც არიან დატვირთულნი. მათაც და მხატვარ-კომპოზიტორებსაც თავიანთ გასამართლებლად ხელშემწყობი პირობების უქონლობის დასახელებაც შეეძლოთ, მაგრამ მიინც ცხადია, რომ ყველა ამით ზემოაღნიშნულის მობოდიშება მხოლოდ ნაწილობრივ თუ შეიძლება.

ცხადია, საყოველთაო სახალხო ზეიმის მოწყობა მთელ საქართველოში, თბილისში შოთა რუსთაველისათვის ძეგლის დადგმაც მხოლოდ მმართველი ორგანოების უფლება იყო, მაგრამ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის აღდგენისათვის და მისი მუსიკალური განსახიერებისათვის ასპარეზი ხომ მთლიანად მეცნიერთა და მხატვარ-კომპოზიტორთა კუთვნილებას შეადგენდა. ამისდა მიუხედავად, აქაც, როგორც ვიცით, ან ძალიან ცოტა, ან სრულებით აღარაფერი გაკეთებულა. ამიტომაც, თუ გულწრფელობას არ უღალატებთ, მიინც უნდა ითქვას, რომ გენიოსი თანამემამულე მგოსნისადმი მოვალეობის ასეთი აუსრულებლობის და ესოდენი უზრუნველობის ასახსნელად ბოლოსდაბოლოს ჩვენი პატივისცემის პასიურობისა და დაუდევრობის გარდა არავითარი გამამართლებელი საბუთის დასახელება არ შეიძლება.

საბედნიეროდ, საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის 20 აგვისტოს დადგენილებამ ამას ბოლო მოუღო და რაც აქამდის ქართველ მეცნიერთა, მხატვრებისა და კომპოზიტორების მხოლოდ ზნეობრივი მოვალეობა იყო, ამიერთგან მმართველი ორგანოს აუცილებელ დადგენილებად იქცა, რომელსაც ყოველი ქართველი სიხარულით მიესალმება. ესხა უკვე პასიუობის მოსაბოდიშებლად ვეღარც ხელშემწყობი პირობების უქონლობას გამოიყენებს ვინმე: შეიქმნება კათედრა, რომელსაც შოთა რუსთაველის მემკვიდრეობისა და ხანის მეცნიერული შესწავლა მოვალეობად აქვს დაკის-

რებული, დანიშნულია უნივერსიტეტის დაწესებულება, შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტი, რომელმაც თავის სპეციალურ სექციაში „ვეფხისტყაოსნის“ კრიტიკულად შესწავლილ-აღდგენილ ტექსტი გარკვეული ვადის განმავლობაში უნდა დაამზადოს და რუსთაველის ლიტერატურული მუზეუმიც მოაწყოს, სადაც დიდს ლიტერატურულ მემკვიდრეობას უნდა მოუყაროს თავი.

ყველას, ვისაც გენიოსი ქართველი მგოსნის ღვაწლის სიდიადე ესმის, სათანადო ცოდნა და ნიჭიც შესწევს, ამიერითგან უკვე სრული საშუალება აქვს თავისი მოქალაქეობრივი მოვალეობაც მოიხადოს და კვლევა-ძიების უნარი, შემოქმედების ძალა და სიღრმეც გამოიჩინოს.

რა თქმა უნდა, მმართველი ორგანოების ასეთი დავალების ასრულება ადვილი საქმე არ არის. სიძნელე მარტო დაკისრებული ამოცანის ზირთულით კი არ აიხსნება, არამედ იმ პასუხისმგებლობითაც, რომელიც მის ასრულებასთან არის დაკავშირებული. 750 წლისათვის ზეიმის აღსანიშნავად განკუთვნილი „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემა შეუძლებელია მხოლოდ კარგი გამოცემა იყოს: ის უნდა უქვევლად სამაგალითო, უზადო გამოცემა იქნეს. ამგვარადვე ძეგლიც, რომელიც გენიოს მგოსანს დაეღვმება, მისი შემოქმედების სიდიადის, აღმაფრენის ჰაეროვნებისა და მისი იდეალების სიღრმის ამსახველადაც უნდა იოგვეჩვენოს. შოთას თხზულებასა და სახელთან დაკავშირებული მუსიკალური ნაწარმოებიც, მისი ლექსის განმაცვიფრებელი სინარნარისა და გამომხატველობითი ნიჭის ღრმა გულწრფელობითაც უნდა იყოს გამსჭვალული, ჰაეროვანი აღმაფრენის მონაბერად უნდა მოგვევლინოს.

ქეშმარიტად, მძიმეა ის ტვირთი, რომელიც ცენტრალური კომიტეტის ამ ისტორიული დადგენილებით სათანადო დაწესებულებებსა და ცალკეულ ქართველ მეცნიერ-ხელოვანთ ეკისრებათ. ძნელი გამოსათქმელია ის პასუხისმგებლობა, რომელიც მის ასრულებასთან არის დაკავშირებული, მაგრამ მაინც ყველაფერი უნდა დამძღულ იყოს, რათგან ეს გენიოსი მგოსნის ხსოვნის წინაშე აქამდის მოუხდელი მოვალეობის ასრულებისათვისაც არის საჭირო! და როდესაც ცენტრალური კომიტეტის დადგენილება განხორციელდება და საქართველოს მსცოვან დედაქალაქს დიდებული შოთას ძეგლი დაამშვენებს, ქართველი მკითხველიც მის ქმნილების ანკარა წყალივით წმინდა ტექსტს წაიკითხავს და კვლავინდებურად დატკებება, მისი პოემის მხატვრული და მუსიკალური განსახიერებითაც დაკმაყოფილებული იქნება, მაშინ ყოველი ქართველი გულწრფელ მადლობას მიჰძღვნის ამ დიდი საქმის თაოსნობასაც და მის ღირსეულ განხორციელებლებსაც.

## ЛИЧНОСТЬ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

При подходе к вопросу о личности и мировоззрении Шота Руставели естественно было бы прежде всего базироваться на биографических данных о нем и на его творениях. К сожалению, мы лишены этой возможности, так как точных биографических сведений о Руставели нет, а из произведений поэта нам известна лишь одна, правда, основная, поэма «Витязь в тигровой шкуре». Оды его, о которых он упоминает в прологе к своей поэме, до нас не дошли. Дело осложняется еще тем обстоятельством, что ни эта поэма, ни имя автора в произведениях историков царицы Тамары не упоминаются.

Однако историческая традиция называет автором этой поэмы Шота Руставели, признавая его современником и придворным поэтом царицы Тамары. Эта традиция имеет оправдание также в прологе поэмы. Нет никаких веских доводов, которые давали бы основание считать это представление ошибочным. Ни в содержании поэмы, ни в языке, ни в мировоззрении автора нет ничего, что позволяло бы исследователю отодвинуть время возникновения «Витязя» далее начала XIII века.

Несмотря на отсутствие биографических данных, всё содержание поэмы свидетельствует о разносторонней и глубокой образованности поэта. Руставели глубоко проник в тайники своей родной литературы, самого родного языка, но в то же время он, очевидно, в совершенстве владел также персидской и арабской литературой, равно как и греческой. Разносторонность познаний поэта столь обширна, что он с совершенством разбирается в государственно-правовых вопросах своей эпохи, посвящен во все детали придворной жизни и церемониала, во все тонкости военного искусства, в особенности строя и жизненного уклада большой морской торговой державы и полной кипучей лихорадочной деятельности ее столицы, крупного портового города с ажиотажем и со всей превратностью судьбы его жителей. Возьмете ли вы законы феодального строя, кодекс рыцарской любви, преданности и чести, основы взаимоотношений торгового класса с его жадной наживы и небрежливостью в морали, тонкости интимных человеческих душевных переживаний,—обо всем этом Шота Руставели даёт в своей поэме полные захватывающего интереса, живые, красочные картины.

Естественно возникает вопрос о социальном происхождении этого чародея. Всё содержание поэмы да и немногие автобиографические данные указывают на принадлежность Шота Руставели к среде, приближенной к

грузинскому царскому двору. Но по государственному строю Грузии XII века это одно не может быть критерием для определения его социального происхождения, так как в ту эпоху социальное происхождение уже не играло, как прежде, доминирующего значения, ибо были уже лица, приближенные ко двору, занимавшие даже должности министров, которые возвысились из низшего социального слоя лишь благодаря своим личным заслугам и таланту.

О низшем социальном слое в поэме Шота Руставели слишком мало данных, чтобы можно было судить о его отношении к нему; для среднего же, купеческого, сословия у поэта оказывается мало лестного, и это указывает на то, что для великого певца рыцарской любви эта социальная среда не могла быть родной.

Все его симпатии, весь его талант посвящены рыцарству, вся его поэма представляет гимн рыцарской любви и самоотверженности, и это обстоятельство свидетельствует о том, что именно эта среда была ему самой дорогой и самой близкой.

Интересен подход Шота Руставели и к религии. Христианин по воспитанию и образованию, что видно и из реминисценций, он обходит полным молчанием основной догмат христианства того времени — троичность. Он нигде в своем произведении ни разу не упомянул даже имени Христа и в то же время находит возможным, привести народную поговорку, кощунственную с точки зрения христианства. Поэма описывает мусульманские страны, но и тут поэт влагает в уста героя и персонажей далеко не лестные, иронические выражения о мусульманской религии. Так, например: Тариэль называет мулл, читавших над ним коран, брешущими чуть, в уста багдадских купцов при упоминании ими о своем мусульманстве влагает такую ироническую характеристику: «Мы торговцы из Багдада мухаммеданского вероисповедания, никогда мы не пили молодого вина». Таким образом, индифферентизм, а то и ироническое отношение видны у Шота Руставели и к мусульманству.

Ясно, что поэт был в религиозных вопросах полным вольнодумцем, отрицавшим как официальное христианское, так и мусульманское вероучения. Как и его герой, Шота Руставели представляется больше колеблющимся между признанием единобожия и пантеизмом, чем адептом какой-либо тогда господствующей религии. Это, видно, было замечено в Грузии уже давно, и этим обстоятельством, главным образом, должно объясняться полное замалчивание его имени современными ему, духовного происхождения, историками.

Будучи вольнодумцем в религиозных вопросах, Шота Руставели в то же время был почти совершенно свободен и от кошмара народных суеверий, этого обычного недуга чуть ли не всех средневековых авторов.

Хорошо известно, что темой произведения Шота Руставели является любовь его героев, Тинатины и Автандила, Нестан-Дареджан и Тариэля, но история этой любви, полная страсти и превратностей, излагается на фоне, политико-социального строя феодальной монархии. Автору известно существование и большого торгового государства, богатства и беспеч-

но веселая жизнь которого так метко и красочно охарактеризованы им, но симпатий наш поэт к этому богатству не питает, наоборот, в его описаниях этой страны и города ясно проглядывает антипатия. Зато он — восторженный поклонник феодальной монархии, смягченной кодексом рыцарских взаимоотношений.

От внимательного читателя не ускользнет то необычайное обстоятельство, что у Шота Руставели героини и вообще женские персонажи изображены, как активно действующие лица. Вообще во всей поэме не только описан культ женщины, и она является не только предметом восторженно-го преклонения, но движущей силой событий, распоряжающейся судьбами других. Известен афоризм Шота Руставели, вложенный им в уста араба: «Льву во всем подобен львенок, будь то самка или самец», как признание автором принципа равенства полов в политической жизни.

Но и без этого афоризма во всей поэме проглядывает исключительно почтительное отношение автора к женщине. С этой точки зрения достойно внимания, что он употребляет два слова: «қали» и «диаци», из которых второе означает в его устах «женщина», а первое может быть передано лишь приблизительно словом «дама». В то же самое время Шота Руставели употребляет это слово не только для своих главных героинь, особ царского рода, но и для лиц, стоящих на низшей социальной ступени.

Темой поэмы является не только культ идеальной любви к женщине, но главным образом побратимство и безупречная, самоотверженная дружба, и не только между героями мужского пола, но и между мужчиной и женщиной. Исследователи не раз указывали на то, что трудно сказать, чему именно придавал гениальный творец «Витязя в тигровой шкуре» доминирующее значение: культу ли женщины или побратимству и самоотверженной дружбе. Но если взглянуть в ход суждений Шота Руставели, в его характеристики, в афоризмы, которые он то влагает в уста своих героев, то излагает сам, не может подлежать никакому сомнению, что самым бесценным даром людских взаимоотношений автор бессмертной поэмы считает именно побратимство, притом не только между сородичами и соплеменниками, но и побратимство междунациональное.

რუსთაველის ეპოქის სოციალური კულტურა და პოემა  
„ვეფხისტყაოსანი“

რუსთაველის ეპოქის საქართველოს სოციალური კულტურა დახასიათებული უნდა იქნას უწინარეს ყოვლისა იმ სახელმწიფოებრიობის ჩარჩოებში, რომელიც მაშინ იყო. ამ სახელმწიფოებრიობის მთავარი მიჯნები მოკლედ ასე შეიძლება მოიხაზოს: საქართველოს ერთიანი სახელმწიფოებრიობის შემქმნელი იყო ბაგრატ III, რომელმაც არა მარტო გააერთიანა საქართველო, არამედ საძირკველი ჩაუყარა სოციალურ კულტურასაც, რამაც შემდეგ, XI და XII საუკუნეების განმავლობაში, შეუპოვარი ბრძოლის მეოხებით, უხვი ნაყოფი გამოიღო და მოგვცა საინტერესო შედეგები, რომლებმაც, როგორც დაეინახავთ, გამოხატულება პოეზის შოთა რუსთაველის გენიალურ პოემაში.

უკვე წინა ეპოქაში, X—XI საუკუნეებში, საქართველოს სოციალური კულტურა გამსჭვალული იყო ფეოდალური და წოდებრივი პრინციპებითა და პრივილეგიებით. წოდებრიობა გაბატონებული იყო მაშინდელი ცხოვრების ყველა დარგში. არ იყო არც ერთი დაწესებულება, რომელიც დამყარებული არ ყოფილიყო ამ პრინციპზე, არ იყო ცხოვრების არც ერთი მოვლენა, რომელიც არ ხასიათდებოდა ამით. წოდებრიობა შეიჭრა ეკლესიაშიც. ეკლესიის მსახურები შეიძლება ყოფილიყვნენ მხოლოდ ის პირები, რომლებიც უმაღლეს წოდებას ეკუთვნოდნენ. ამ ეპოქაში თვით სამონასტრო ორგანიზაციასაც საფუძვლად მონარქიული პრინციპი ედო. მაგრამ ეს პრინციპი XI საუკუნის დასაწყისში, ამ ორგანიზაციის შიგნით მედგარი ბრძოლის შედეგად, შესცვალა რესპუბლიკურმა წყობილებამ არჩევითი პრინციპითა და მონასტრის ყველა წევრთა თანასწორუფლებიანი წარმომადგენლობით.

თუმცა უკვე ბაგრატ III, როგორც უკვე აღენიშნე, ებრძოდა დიდგვაროვანთა წარმომადგენლებს, მაგრამ ვერაფერი დაუპირდაპირა იმ ძალას რომელიც ფეოდალთა ხელში ჯარის სახით იყო. დავით აღმაშენებლის დამსახურება იმაში მდგომარეობს, რომ მან დააწესა მუდმივი ჯარი და ამის მეოხებით ფეოდალური ლაშქრისთვის მას შეეძლო დაეპირდაპირებინა კარგად ორგანიზებული, კარგად გაწრთვნილი სახელმწიფო ჯარი, რომელსაც შეეძლო დაეცვა საქართველო არა მარტო უცხოელთა ურდოებისაგან, რომლებიც საქართველოს თავს ესხმოდნენ, არამედ აელაგმა დიდგვაროვანთა თავნებობაც, რომელნიც წინააღმდეგობას უწევდნენ სახელმწიფო ძალუფლების დონისძიებებს.

დავით აღმაშენებლის შემდეგ ამ ბრძოლაში ხან ერთი მხარე იმარჯვებდა, ხან მეორე. გიორგი III-ის დამსახურება ის არის, რომ მან ისარგებლა რა სამხედრო მინისტრის მონაწილეობით რეაქციულ ორგანიზაციათა აჯან-

ყებაში, რომელიც მთავრობის წინააღმდეგ იყო მიმართული, აჯანყების ჩაქრობის შემდეგ მან გადააყენა შეთქმულებაში ჩაბრუნებული ყველა მინისტრი დიდგვარიანებიდან და შესცვალა ისინი დაბალი სოციალური ფენებიდან გამოსული პირებით, რომლებიც თავიანთი პირადი ღირსებებით დაწინაურდნენ.

გიორგი III-ის შემდეგ ბრძოლა არ შეწყვეტილა. მის დროს საქართველოს წინაშე დადგა პრობლემა, შეეძლო თუ არა ქალს, რომელსაც მანამდე არავითარი პოლიტიკური უფლებები არ ჰქონია, დაეკავებინა უმაღლესი სახელმწიფო თანამდებობა, ასულიყო სამეფო ტახტზე. ამ საკითხის გადაწყვეტა შეიძლებოდა მხოლოდ უმაღლესი სახელმწიფო საბჭოს თანხმობით, აგრეთვე სამღვდელთა სინოდით, რომლის ხელშიც იყო იმდროისათვის მეტად მნიშვნელოვანი პრეროგატივა—გვირგვინის საეკლესიო წესით კურთხევა. გიორგი III-მ ამის გატარება შეძლო მხოლოდ ეკონომიური და პოლიტიკური ხასიათის დათმობებით.

გიორგი III-ის შვილის თამარის მეფობის დროს სახელმწიფო წყობილება საქართველოში ინტენსიური პოლიტიკური ბრძოლის შემდეგ საბოლოოდ ჩამოყალიბდა და შეიქმნა შეზღუდული, კონსტიტუციური მონარქია.

ამ ეპოქაში საქართველოს სახელმწიფოს ტერიტორია შეიცავდა მთელ კავკასიას შავი ზღვიდან კასპიის ზღვამდე და გადადიოდა ჩრდილოეთ კავკასიაში, რომელიც, როგორც ვასალური სამფლობელო, საქართველოს ფარგლებში შედიოდა. გარდა ამისა, მთელი ჩრდილოეთი სპარსეთი ყაზვინამდე და რამტურამდე იმყოფებოდა ვასალურ დამოკიდებულებაში, და დასავლეთითაც—აზრტუმში საქართველოს სახელმწიფო დროშა ფრიალებდა.

ქართველი ისტორიკოსი ვადმოგვეცემს, რომ თამარ მეფე პატივს სცემდა საქართველოს სახელმწიფოს ფარგლებში შემაგალი სახელმწიფოებისა და ერების უფლებებს და უარყოფითად ეკიდებოდა ინკოალიციას, ამყარებდა მხოლოდ ვასალურ დამოკიდებულებას. ისტორიკოსის ცნობით, იგი ამ პოლიტიკას ეწეოდა სავსებით შეგნებულად, ფიქრობდა რა, რომ საქართველოს სახელმწიფოს კონსოლიდაციის ამოცანა სავსებით განხორციელებული იყო.

თამარ მეფის ისტორიკოსი ამტკიცებს, რომ იმ შემთხვევაში, როდესაც საქართველოს მთავრობა ხედავდა, რომ წონასწორობის პოლიტიკა დაარღვია რომელიმე მეზობელმა, საქართველოს მთავრობა გზავნიდა ჯარს დარღვეული წონასწორობის აღსადგენად და იმ სახელმწიფოს დასახმარებლად, რომელმაც თავდასხმა განიცადა.

ამრიგად, ამოცანას, რომელიც თამარ მეფემ დაისახა და რომელსაც, როგორც დოგმას, სცნობდა საქართველოს სახელმწიფო, წარმოადგენს საერთაშორისო ურთიერთობაში პოლიტიკური სამართლიანობის აღდგენა.

თამარ მეფის ისტორიკოსი ვადმოგვეცემს, რომ მხედართმთავრები გამოცხადდნენ გიორგი III-თან და განაცხადეს, მშვიდობიანობა გაგვიგრძელდა, მეტი ცდა აღარ შეგვიძლიან, საქიროა ომი, საქიროა ლაშქრობა და ახალი ტერიტორიების შემოერთება. თუმცა გიორგი III თანახმა არ იყო, მაგრამ იძულებული გახდა გამოეცხადებინა ომი მეზობლებისათვის, რომლებიც იმჟამად არავის, განსაკუთრებით საქართველოს, არ ემუქრებოდნენ, და ომი თითქმის ყველა ფრონტზე დაიწყო.

შოთა რუსთაველის გენიალური პოემა სანტიტრესოა ამ თვალსაზრისითაც. დიდი მნიშვნელობა აქვს იმის გამოჩვენებას, ხედა თუ არა ის ამ პრობლემას და როგორ აშუქებს ის ამ საკითხს. პოემაში მოცემულია სამხედრო

✓  
✓  
დალის ორი ტიპი. ერთი მხრით, უხეში ფიზიკური, სამხედრო ძალა, პირადი ვაჟაკობა, პირადი სიმამაცე წარმოადგენს ერთადერთ ნორმას, რომელიც განაგებს სახელმწიფოს. ასეთი მიმდინარეობის წარმომადგენელია „ვეფხისტყაოსნის“ გმირი ტარიელი. იგი თვით მამაცია. იგი იბრძვის, მაგრამ მის ბრძოლას არა აქვს იდეური ხასიათი.

✓  
მეორე მიმდინარეობის წარმომადგენელია ავთანდილი, რომელიც თუ იწიშვლებს ხმალს, იწიშვლებს მხოლოდ იმისათვის, რომ დაეხმაროს შეურაცხყოფილთ, იმისათვის, რომ გაათავისუფლოს ჩაგრულნი. ეს გარემოება შემთხვევითი როდია. შემთხვევითი არ არის ისიც, რომ შოთა რუსთაველმა ორი სახეობით საწინააღმდეგო ტიპი წარმოგვიდგინა. აქ ჩვენ გვაქვს ორი სისტემის, ორი მიმდინარეობის, ორი პოლიტიკური დოქტრინის ასახვა, რომლებიც საქართველოში იყო, და რომელთა შორისაც იმ ეპოქის საქართველოში სწარმოებდა ბრძოლა.

✓  
ჩვეულებრივ ფიქრობენ, რომ შოთა რუსთაველი აღტაცებულია ტარიელით, რომ ტარიელი მისი საყვარელი გმირია. ეს შემცდარი აზრია. საკვირისია გავიხსენოთ ის დახასიათება, რომელსაც იგი ტარიელს აძლევს, რათა გავიგოთ, რომ იგი აღტაცებულია მხოლოდ მისი სიმამაცით, ტარიელის მხოლოდ პირადი ვაჟაკობით. გაიხსენეთ ის ფრაზა, რომელიც მან იხმარა ტარიელის შესახებ: „მისმან თავისი წონაჲან“. მე ვფიქრობ, რომ ეს არ არის სახარბიელო შედარება და ეს ვერ გვიმოწმებს, რომ შოთა რუსთაველის მთავარი გმირია ტარიელი და არა ავთანდილი. შემდეგ იქ მოცემულია მეორე საინტერესო სურათი: ხატაეთის სამეფოს წინააღმდეგ იგზავნება დამსჯელი ექსპედიცია, ხატაეთი დამარცხდა ბრძოლაში, სახელმწიფო მოისპო, თვით მეფე ტყვედ ჩავარდა. შოთა ვაღმოგვცემს, რომ გამარჯვებულმა დამარცხებული მეფე დიდსულოვნად მიიღო, მიუტევა ყველა შეცოდება, რაც მან ჩაიდინა, და დაუბრუნა სახელმწიფო ძალაუფლება, მხოლოდ ვასალური პირობებით. საინტერესო დეტალი: შოთა დასძენს, რომ ჭეშმარიტი სახელმწიფოებრივი სიბრძნე ასეც უნდა მოიქცეს.

✓  
მე მგონია, ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ ჩვენ უფლება გვაქვს ვთქვათ, რომ პოემაში აისახა ის პოლიტიკური ტენდენციები, რომლებიც იმ დროს საქართველოში არსებობდა.

(შემდეგ მომხსენებელი გადადის შოთა რუსთაველის პოემის ანალიზზე).

1,2  
შოთა რუსთაველის ნაწარმოებში ასახულია ქართველი საზოგადოების პროგრესული ფენების იდეები, საზოგადოების, რომლის უბადლო მებაირახტრეც ის იყო: ხალხთა ძმობა—განურჩევლად სარწმუნოებისა და ეროვნებისა. ეს ძმობის იდეა გენიალური პოეტის ნაწარმოებში აბსტრაქტული წინადადება როდია, ეს არის მწვავე საკითხი, რომელსაც საქართველოს ისტორიისათვის, საქართველოს სახელმწიფოსათვის დიდი და პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა. ამ თვალსაზრისით უაღრესად საინტერესოა იმის გადაწყვეტა, თუ რა შეადგენს ამ პოემის ძირითად იდეას: რაინდული სიყვარული თუ ძმობის იდეა—ხალხთა ძმობის იდეა, როგორც იქ არის დახატული.

მე მგონია, სავსებით უეჭველია, რომ სწორედ მეორე ნაწილი—იდეა ძმობისა, ამა თუ იმ ეროვნებისადმი, ამა თუ იმ სარწმუნოებისადმი კუთვნილების დამოუკიდებლად, წარმოადგენს ძირითად იდეას, რომლის გულისთვლასაც დაიწერა შოთა რუსთაველის ეს გენიალური პოემა.

რა თქმა უნდა, გენიალური პოეტის ქმნილება პოლიტიკური ტრაქტატი როდია და, როდესაც შოთა რუსთაველი წერდა, მას არ ჰქონია განზრახვა

მოეცა ჩვენთვის ყოველივე იმის ამომწურავი ახსნა, რაც იმ დროის ქართველი საზოგადოების მოწინავე ფენებს აღეღებდა. მაგრამ, ქმნიდა რა დიად მხატვრულ პოემას, იგი, თავისი სამშობლოს მწვავე საკითხებით აღელვებული, თავის უკვდავ ნაწარმოებში გადმოგვცემდა ყველა თავის აზრს, ყველა თავის მისწრაფებას, ყველა იმ იდეალს, რომელთა სრული გამარჯვებაც მას სურდა ეხილა მაშინდელ საქართველოში.

მე არ შევეხები იმ საკითხს, თუ რამდენად ახლოა ქეშმარიტებასთან საქართველოს ისტორიული ცხოვრების ის სურათი, რომელიც მოცემულია შოთა რუსთაველის პოემაში. შესაძლებლობა რომ მქონდეს განვიხილო ეს საკითხი მატერიალური კულტურის თვალსაზრისით, ძნელი არ იქნებოდა დაემტკიცებინა, რომ ამ პოემაში გადმოცემულია ცხოვრების ზოგიერთი ისეთი პირობები, ისეთი ჩვეულებანი, რომლებიც მაშინდელ საქართველოში არსებობდა. თუმცა იქ დასახელებულნი არიან არაბები, სპარსები, ინდონი, ხატაელნი, მაგრამ ისინი აზროვნებენ, ცხოვრობენ, იბრძვიან სრულებითაც არა ისე, როგორც ეს იქნებოდა იმ ქვეყნებში, რომლებიც იქ დასახელებულია. შოთა რუსთაველის გმირებში ქართველის გული ძგერს, მის გმირებს მაშინდელი საქართველოს საკითხები აღელვებს.

შვიდსაუკუნე-ნახევარმა განვლო მას შემდეგ, რაც ეს გენიალური პოემა იწერებოდა.

შოთა რუსთაველის პოემა ყოველთვის გვიტაცებდა თავისი პოეტური ღირსებებითა და ცხოვრების სიბრძნით. მაგრამ მე ვფიქრობ, პოეტური ღირსებებისა და ცხოვრების სიბრძნის გარდა ამ პოემაში ოქროსავეთ მიმოხილულია სოციალური ხასიათის სიბრძნე იმ საკითხებზე, რომლებიც მაშინ მოწინავე ქართველ საზოგადოებას აღელვებდა. შოთა რუსთაველი არა მარტო თავისი საზოგადოებისათვის იყო მოწინავე, არამედ იგი იცავდა ისეთ იდეალებს, რომლებიც, მიუხედავად იმისა, რომ შვიდსაუკუნე-ნახევარი გავიდა, ძვირფასია ჩვენთვის, საბჭოთა სახელმწიფოს მოქალაქეთათვის, სადაც ეროვნებათა თანასწორუფლებიანობა განხორციელებულია და თანასწორუფლებიანობის პრინციპი უცილობელ დოგმად არის მიჩნეული.

ვფიქრობ, რომ ახლაც, ამ პოემის გადაკითხვისას, თითოეული ჩვენთაგანი არაერთხელ ჩაუფიქრდება გენიალური პოეტის ბრძნულ გამოთქმებს. თითოეულ ჩვენთაგანს არა ერთხელ მოუხდება ჩაუფიქრდეს იმ ბრძნულ გამოთქმებს, რომლებიც მიმოხილულია შოთა რუსთაველის პოემაში. ხალხთა ძმობა ჩვენთვის ვაცილებით უფრო გასაგებია, ვიდრე გასაგები იყო მაშინ, როდესაც რუსთაველი წერდა თავის პოემას. ჩვენთვის ეს გასაგები და ძვირფასია, იმიტომ რომ საბჭოთა დიპლომატია, თავისი მთავრობის დავალებით, ყოველთვის იცავს ეროვნებათა თანასწორუფლებიანობის პრინციპებს, ცდილობს ყოველთვის დაეხმაროს იმ ჩაგრულ სახელმწიფოებს, რომელთა უფლებებს ფეხქვეშ სთელავს უხეში სამხედრო ძალა.

მიუხედავად იმისა, რომ გენიალური პოემის შექმნის დროიდან შვიდსაუკუნე-ნახევარმა განვლო, მე ღრმად დარწმუნებული ვარ, იმდენი საუკუნეც რომ გავიდეს, რამდენმაც დღემდე განვლო, მეტსაც ვიტყვი, მანამდე, სანამ ადამიანის ორგანიზმში ადამიანის კეთილშობილი გული ძგერს, მანამდე, სანამ კეთილშობილურ გრძნობებსა და სიყვარულს მიმოიღველი ძალა ექნება, არასოდეს არ მოკვდება რუსთაველი, არასოდეს არ მოკვდება ეს დიადი პოემა „ვეფხისტყაოსანი“.

## „ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გამოცემის ირგვლივ<sup>1</sup>

(მოხს. ბარათი)

„ვეფხისტყაოსნის“ ირგვლივ ატეხილი კამათი აღგზნებული ცეცხლის ბობოქრობას მიაგავს, რომელიც ინსტიტუტისათვის დაკისრებულ საპასუხისმგებლო საქმეს ენების მეტს არას მოუტანს. ამ ხელოვნურად გამწვავებულ ენებათაღლევაში ნაწილობრივ დაეწყებულა მსჯელობის საგანი, „ვეფხისტყაოსანი“... საღ თაედებოდა ეს პოემა, როდესაც მისმა ავტორმა მისი შეთხზვა დაასრულა? ყოველგვარს სხვა საკითხებს, მათ შორის, რასაკვირველია, შოთას ხელის საკითხს, ამასთან არავითარი კავშირი არა აქვს და ამაზე საუბრის დაწყება მაშინ შეიძლებოდა, შოთას ბიოგრაფია რომ გექონდეს გასარჩევი. შოთასია, თუ არა, ის ხელრთვა, რომელიც კიბერის შეწირულების წიგნზეა, ამაზე ხომ არ არის მისი პოემის მოცულობის საკითხის გადაჭრა დამოკიდებული. ასეთსა და ამის მსგავს საკითხებზე მსჯელობის დაწყება „ვეფხისტყაოსნის“ მოცულობის პრობლემის განხილვის დროს, ან საკითხის განზრახვი გართულებისა და გადახლართვის მომწადინებელს შეუძლიან, ანდა ისეთ პირს, რომელსაც მსჯელობის ლოგიკური მიმდინარეობის დაცვის უნარი არ შესწევს.

XVII ს-თან მოყოლებული და უქვევლია უწინარესადაც ქართულ მწერლობაში ცნობილი იყო, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი მერმინდელ მელექსეების მიერ ჩანართებითაც შებღალული იყო და ბოლოშიც სხვადასხვა ავტორთა ნასიბრძნი ჰქონდა დართული. ვახტანგ VI-მ „ვეფხისტყაოსნის“ გარკვეული ტექსტი დაბეჭდა, რომელშიც ინდოხატაელთა ამბითგან მოყოლებული ბოლო თავები არ მოიპოვებოდა. „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი შემდეგდროინდელ გამოცემებშიც ამ მოცულობით იბეჭდებოდა. პირველად ს. კაკაბაძემ შეიტანა თავის გამოცემაში ეს ბოლო თავები და შოთას ქმნილებად მიიჩნია. მას კ. ჭიქინაძე მიემხრო, რომელმაც 1928 წელს გამოქვეყნებულ გამოკვლევაში „რუსთაველის გარშემო“ „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებში ამ პოემის ტექსტისა და დაბოლოების სხვადასხვა მოცულობის ასახსნელად სრულებით ახალი თეორია შექმნა. მისი დებულებით „რუსთაველმა რამდენჯერმე (შეიძლება სამჯერ) გადაამუშავა თავისი პოემა, რომელსაც ის სწერდა უთუოდ ათეული წლების განმავლობაში“. რუსთაველის პოემის სხვადასხვა რედაქციების არსებობაც თვით ავტორისვე სხვადასხვა დროის მუშაობის ნაყოფია თურმე. ხოლო „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული რედაქცია ვ.-ის „კრიტიკული გამოცემა“ ყოფილა,

<sup>1</sup> შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, კ. ჭიქინაძის რედაქციით, გამოკვლევით და შენიშვნებით, თბილისი, 1934.

რომელშიც „მოცემულია პოემის თავდაპირველი ტექსტი შემოკლებით და არა გაგრძელებით“-აო.

ცხადია, რომ მთელი ეს თეორია თანამედროვე პირობების ანალოგის მიხედვით არის შეთხზული; ამას, როგორც კერძო საუბარმაც დამარწმუნა, თავის ჯგუფში არა ერთი მომხრე ჰყავს. ერთი მითვანი მეუბნებოდა კიდევ, რომ ეს დებულება მოსწონს და დამაჯერებლად მიიჩნია, რადგან ჩემს თავზედ ვიცი, რომ ასეა და ჩემს მხატვრულ ნაშრომის ახალ გამოცემაში ახალ თავებს დაუმატებო. რა თქმა უნდა, მხატვრული ნაწარმოები ერთი ხელის გაქნევით და კალმის მოსმით არ დაიწერება და ავტორს, სანამ თავის თხზულებას დაამთავრებდეს, შესაძლებელია მისი ამა თუ იმ ადგილის სხვადასხვა ვარიანტები, რომდენიმე რედაქციაც კი ჰქონდეს, მაგრამ, რაწამსაც ავტორი თავის თხზულებას დამთავრებულად მიიჩნევს და გამომცემელს გადასცემს, ის მის შემთხვევლს დასრულებული, სრულებით მწიფე ნაყოფივით უნდა მოსწყდეს, რომელშიც უკვე ვედარაფერი შეიცვლება. მხატვრული ნაწარმოების მერმინდელი შეცვლა მხოლოდ იმის გამოძამეღვენებელია, რომ თხზულება მის ავტორს ნადრევედ ჰქონია დამთავრებულად მიჩნეული და მის გამოქვეყნებას აჩქარებულა. არც ერთი თავმოყვარე და მკითხველის პატივისმცემელი ავტორი თავისი თხზულების საბოლოო ტექსტის უწინარესი ვარიანტებისა თუ რედაქციების გამოქვეყნებას არ შეუდგება. ასეთი მასალა მისი ბიოგრაფებისა და მწერლობის ისტორიკოსების, ისევე როგორც შემოქმედების ფსიქოლოგიის მკვლევართათვის არის საინტერესო და მნიშვნელოვანი. მხატვრული ნაწარმოები სამეცნიერო გამოკვლევა და ნაშრომი არ არის, რომელიც, რაკი საკითხის ყველა არსებული წყაროებისა და მიმდინარეობათა სინთეზს უნდა წარმოადგენდეს, ყოველ მერმინდელს გამოცემაში შეუკვლად უნდა შეივსოს და, თუ საჭირო იქნება, გადაამუშავდეს კიდევაც. მხატვრული ნაწარმოები პირიქით ყოველმხრივ დამთავრებული და სრული უნდა იყოს. რაც უფრო მტკიცედ შეიგნებენ ამას ის ჩვენი მწერლები, რომელთაც ასეთი უცნაური აზრი დაბადებით, მე მგონია, ქართული თანამედროვე მწერლობისა და პირადად მათი სახელისათვისაც მით უფრო უკეთესი იქნება.

ეს თეორია ძველი ხანისათვის შესაძლებელია ორიგინალური გამოდგარიყო, რომ მწიგნობრობის ისტორიისა და პერსპექტივის უცოდინარობას არ ამქლავებდეს. რასაკვირველია, ძველადაც ავტორები თავიანთ თხზულებებს ერთბაშად არ წერდნენ, მაგრამ უიშვიათესი შემთხვევაა, რომ მათი შავდ ნაწერი დედანი გადარჩენილი იყოს. ამას გარდა, სანამ ბეჭდვითი ხელობა გაჩნდებოდა, ავტორს თავისი ნაწარმოების საავტორო უფლების დაცვის საშუალება არ ჰქონდა, რადგან საკმარისი იყო ერთი აღამიანისათვის თავისი დედანი გადასაწერად მიეცა, რომ მის სხვათაგან გადაწერის აკრძალვა აღარ შესძლებოდა. ახალ-ახალი გამოცემისათვისაც მაშინ სტიმული არ არსებობდა და ერთხელ გამოშვებული ნაშრომის ტექსტის შეცვლის საშუალება ავტორს არ ჰქონდა. მაშინ ავტორის კი არა, არამედ გადამწერთათვის იყო ახალ-ახალი რედაქციების არსებობა ხელსაყრელი. ასეთ პირობებში ყოველი ავტორი მაშინ ცდილობდა თავისი ნაშრომი, რაც შეიძლება ჟუბადო და სრული გამოსვლოდა. მისი ტექსტის ხელუხლებლად დაცვისათვის, ხელნაწერში მოთავსებული ვედრების გარდა, არაფერი სხვა საშუალება არ მოეპოვებოდა. ავტორს მაშინ თავისი სამწერლობო მუშაობით არსებობა არ შეეძლო და ვინც ამ მოღვაწეობის თავის სპეციალობად გახდას მოიწადინებდა, იმას ან კარის მგოს-

ნობა უნდა მიეღო და ეკისრა, ანდა რომელსამე შეძლებულ მეცენატს შეჰკედლებოდა. ცხადია, რომ ასეთ პირობებში მხატვრული ნაწარმოების ახალ-ახალი რედაქციების ავტორისაგან გამომშვებაზე ლაპარაკი შეუძლებელია და მაჯერებელი იყოს და „ვეფხისტყაოსნის“ სხვადასხვა რედაქციების ამნაირ წარმომობილობის თეორიაც საფუძვლიანი არ არის. როგორც ჩანს, ეს გარემოება თვით კ. ჭიჭინაძემაც შეიგნო, რადგან „ვეფხისტყაოსნის“ მის გამოცემაში ამ თეორიაზე აღარაფერია ნათქვამი, მაგრამ არც ის არის აღნიშნული, რომ თავის ამ წინანდელს ძირითადად დებულებას ეხლა ის უკვე უარყოფს.

„ვეფხისტყაოსნის“ თავის გამოცემაში კ. ჭიჭინაძეს შოთას ქმნილების უცილობელ კუთვნილებად მხოლოდ ინდო-ხატელთა ამბავი-ლა მიაჩნია, რომლის „ვეფხისტყაოსნისაგან“ ჩამოშორებას ვახტანგ VI-ის თვითნებური რედაქტორობის შედეგად სთვლის.

ვინც ძველი ქართული მწერლობისა და ისტორიის დარგის წესები იცის და მაშინდელ მეცნიერთა მეთოდებიცა და მიზნებიც გათვალისწინებული აქვს, ის, ცხადია, ვერას გზით ვერ დაიჯერებს, რომ ვახტანგ VI-ის შოთას ქმნილების ტექსტის აღდგენა თვითნებურად ეცადნა. ვახტანგ VI-ისა და მის დროინდელ მეცნიერთა მუშაობა წერილობით ძეგლებზე იყო ყოველთვის დამყარებული. ხელნაწერთა ტექსტის შეცვლას ისინი ვერ ბედავდნენ მაშინაც, როდესაც შეცდომა ცხადი იყო. მის საზრუნავს ძველი ძეგლის შეურყენელად და სისრულით დაცვა შეადგენდა. ამისათვის ის საუკეთესო ხელნაწერებს ეძებდა და უმჯობესი მათგანნი ჰქონდა ამ მიზნით გამოყენებული. ასე მოიქცა ის ქართლის ცხოვრების გადარჩენისა და გავრცელებისათვის ზრუნვის დროს, ასევე მოქმედებდა იგი ქართული სისხლისა და სამოქალაქო სამართლის ძეგლების შეკრების დროსაც ისევე, როგორც სახელმწიფო სამართლის წიგნის, დასტურლამალის, შედგენისას. მაინცდამაინც უცილობელია, რომ ვახტანგ VI-ის არც ერთხელ და არსად ამ ძეგლებში ტექსტის შემოკლება არც მიზნად დაუსახავს და არც უცდია, პირიქით, მისი მიზანი იყო დანაკლისი შეძლებისამებრ შეეცო და სრულად გაეხადა.

რა მოსაფიქრებელია, რომ მას ასეთი ვარჯიშობა „ვეფხისტყაოსნის-თანა“ პოეტური თხზულების ტექსტზე დაეწყო და ამ პოემის მოცულობა თვითნებურად შემოკლებინა!

საკითხი, თუ სად უნდა ყოფილიყო „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრული თავდაპირველად, შესაძლებელია სხვადასხვა თვალსაზრისით იქნეს განხილული. თითოეულს ამ თვალსაზრისთაგანს თავისი მნიშვნელობა აქვს და შესაძლებელია ცალკეულმა მათგანმა უკვე გარკვეული დასკვნა შეგვიძინოს, მაგრამ, შეუმცდარობისა და მეტი სიმტიკის გულისათვის, სჯობია და საპიროც არის, რომ საცილობლად შექმნილი ეს მნიშვნელოვანი საკითხი ყოველმხრივ იყოს გაშუქებული.

რამდენადაც ყოველი მხატვრული ნაწარმოების ავტორს გარკვეული მიზანი, ანდა მიზნები აქვს ხოლმე დასახული, უნდა გამოარკვეული იყოს, თუ სად, ძეგლის რომელ ადგილას შეიძლება დასახული მიზანი განხორციელებულად იქნეს მიჩნეული. მეორეს მხრით უნდა დამტკიცდეს, რომ დასასრულად მისაჩნვეი ადგილი მართლაც თხრობის ბუნებრივს დაბოლოებას წარმოადგენს და ამ ადგილს დასასრულობის გამომამყვანებელი თვისებაც აქვს. მესამე მხრით, როდესაც ამა თუ იმ ნაწარმოების მერმინდელი, შეგნებული, რედაქტორული შეცვლილობისა და შეკვეცილობის ეჭვი, თუ რწმენა არსებობს, უნდა წინას-

წარ გამორკვეულ იქნეს, თუ რა მოსაზრებით შეეძლო რედაქტორს, თუ გამომცემელს ტექსტის შემოკლების, თუ შეცვლის დროს ეხელმძღვანელა და რა გარემოებამ აიძულა ისინი ასე მოქცეულიყვნენ. დასასრულს, როდესაც სრულებით უცილობელი ცნობები მოიპოვება, რომ თხზულების თავდაპირველი ტექსტი დროთა განმავლობაში ჩანართებითა და დანართებით იყო შერყენილი, ანდა ამისი ეჭვი არსებობს, უნდა დასასრულისა და დანართი თუ ჩანართი ნაწილების გამორკვევისათვის ტექსტის ენის თვისებებიც, სახელდობრ მათი სხვადასხვაობაც იქნეს გამორკვეული. მაგრამ უნდა გათვალისწინებული იქნეს, რომ, საკითხის ამ თვალსაზრისით განხილვის დროს, მარტო გრამატიკულ თვისებებზე კი არ უნდა იყოს დამყარებული მსჯელობა, რადგან ამ მხრით ცვლილება და მსგავსება შესაძლებელია ზოგჯერ ძნელი გასარჩევიც აღმოჩნდეს, არამედ ლექსიკაზე, ტერმინებზე და რეალიების განსხვავებებზე.

ამგვარად, ის პირნი, რომელნიც ვახტანგ VI-ს ბრალსა სდებენ და ამტკიცებენ, ვითომც მას შოთას თხზულებისათვის მისი განუყოფელი ნაწილი თვითნებურად ჩამოეშორებინოს და ამით „ვეფხისტყაოსნის“ მთლიანობაც და ლოგიკური კავშირიც დაერღვიოს, ვალდებულნი არიან, ის მაიძულებელი მიზეზი მაინც დაასახელონ, რომელმაც ქართული კულტურული განძეულობის ეს სწორუბოვარი მოამაგე აიძულა ასეთი უმართებულო საქციელი ვითომცდა ჩაედინა. მაგრამ არც ერთი მათგანი ამით თავს არ იწუხებს და ასეთი საბუთის წამოყენებას არ ფიქრობს.

ვახტანგ VI-ს „ვეფხისტყაოსნის“ დაბეჭდვით მისი ფართოდ გავრცელების გააღვივება ჰქონდა მიზნად დასახული. უკვე ის გარემოებაც, რომ მან ეს ძეგლი აირჩია გამოსაცემად, ნათლად ცხადყოფს, თუ რამდენად ძვირფას განძად მიაჩნია იგი ქართველი ხალხისათვის.

მაგრამ ცნობილია, რომ კლერიკალურ წრეებში „ვეფხისტყაოსანს“ ბევრი მოწინააღმდეგე ჰყავდა, რომელნიც ამ თხზულებას მკაცრად ნაწარმოებად სთვლიდნენ. „ვეფხისტყაოსნის“ საწინააღმდეგოდ მათ ორი ბრალდება ჰქონდათ წამოყენებული: ქრისტიანული ამ პოემაში არაფერია და თანაც ხალხის ზნეობის გახრწნას ხელს უწყობს, რადგან მრუშება და სიძვა არის იქ შექმნილი. ამ წრის ძლიერების გამო ვახტანგ VI-საც მოუხდა მათი ასეთი იერიშისა და საბუთიანობის მოგერიება. მხოლოდ ამ გზით შეეძლო მას „ვეფხისტყაოსნის“ დაბეჭდვის კანონიერება გაემართლებინა და ამ პოემის ხალხისათვის სარგებლობა დაემტკიცებინა. ამისათვის ვახტანგ VI-მ, როგორც ცნობილია, „ვეფხისტყაოსნისათვის“ კომენტარიები შეთხზა, რომელშიც ამ პოემის შინაარსი ალევორიულად ახსნა და მის ვითომცდა ქრისტიანულ-სარწმუნოებრივი დაფარული შინაარსის გამომქლავნებას ლამობდა. ცხადია, ასეთ პირობებში ვახტანგ VI-ს რომ შოთას ქმნილების თვითნებური შეცვლა დაესახა მიზნად, „ვეფხისტყაოსნითგან“ უპირველესად სწორედ არაქრისტიანული ადგილებისა და მრუშება-სიძვის ამბის მოთხრობის ამოშლას ეცდებოდა და სამაგიეროდ ყოველ წვირლმან ცნობასაც კი ქრისტიანობისა და სჯულთა ცოლქმრობისა და სიყვარულის შესახებ თვალისჩინისავით გაუფრთხილდებოდა. საკმარისია ეხლა ადამიანმა ვახტანგის გამოცემულს „ვეფხისტყაოსანს“ თვალი გადაავლოს, რომ დარწმუნდეს, თუ რამდენად სენდისიერად მოაპრობია ვახტანგ VI თავის გამომცემლობითს მოვალეობას. ზემოაღნიშნული მაიძულებელი გარემოებისა და მიუხედავადაც უსიამოვნო ეპიზოდისათვისაც

კი ხელი არ უხლია და პოემითგან არ ამოუღია. სამაგიეროდ მას უყოყმანოდ მოუცილებია ამ პოემის ბოლო თავები „ტარიელისაგან ინდოთ მეფის სიკვდილის ცნობითგან“ მოყოლებული, რომლებშიც სწორედ სჯულიერი ქორწინებისა და ომებისა, ანდერძებისა და გარდაცვალების ამბებია მოთხრობილი. ამ თავების შინაარსი კლერიკალურ წრეებს ვერ ააღელვებდა, არამედ მათთვის სასიამოვნოც უნდა ყოფილიყო კიდევაც, რადგან ერთ ერთ ამ თავთაგანში, სახელდობრ „ტარიელისაგან ინდოთ მეფის სიკვდილის“ ცნობაში კათალიკოზი და მაწყვერელიც კი არიან მოხსენებული. „ვეფხისტყაოსნის“ მოძულეთა დასამშვიდებლად და გულის მოსაგებად ამაზე უკეთესი ადგილის მოძებნა ძნელი იყო, რათგან მთელს პოემაში არსად სხვაგან არც კათალიკოზის, არც ეპისკოპოსის და ლეღლის, ანდა ხუცესის ხსენება არ არის.

ცხადია, რომ ვახტანგ VI-ს მისგან დასახული მიზანი არამცთუ „ვეფხისტყაოსნის“ ბოლო თავების გამოტოვებას არ აიძულებდა, არამედ პირიქით თავის გამოცემაში მათი შეტანა მისთვის უაღრესად ხელსაყრელი იყო. თუ, ამისდა მიუხედავად, ეს თავები მან მაინც გამოსტოვა და თავის გამოცემას არ დაურთო, უმკველია ეს იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ ამის საწინააღმდეგოდ უცილობელი ცნობები მოიპოვება და ამ თავების დანართობა სრულებით უმკველი იყო. ვახტანგს, ვითარცა კულტურის შეგნებულსა და თავგამოდებულს მოაწაგეს, „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი, ასეთი გაჭირვების ქამსაც კი, არ შეუცვლია. რა საუთი გვაქვს ამის შემდგომ დავიჯეროთ ის ყოვლად უსაფუძვლო ბრალდება, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ ახალ გამოცემელს კ. ჭიჭინაძეს და მის თანამოაზრეებს აქვთ წამოყენებული.

უმკველია, ვახტანგს მის ხელთ მყოფ ხელნაწერთა შორის „ვეფხისტყაოსნის“ ისეთი რედაქცია ჰქონდა, რომელშიც აღნიშნული ყოფილა, რომ „ტარიელისაგან ინდოთ მეფის სიკვდილის ცნობა“ და შემდეგი თავები შოთას პოემის კუთვნილებას კი არ შეადგენდა, არამედ მისი ქმნილების გამგრძელებელთა მიერ იყო დაწერილი, ისევე, როგორც ეს გარემოება და ზოგიერთი ამ გამგრძელებელთა ვინაობა პ. ინგოროყვას მიერ შესწავლილ საქართველოს მუზეუმის ხელნაწერშია აღნიშნული. პ. ინგოროყვას მოხსენების ამ ნაწილს ამ საკითხისათვის უაღრესი, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. ყოველ ექვს გარეშეა, რომ ვახტანგ VI-მ ეს თავები თავის გამოცემაში სწორედ ამიტომ არ შეიტანა.

ვახტანგს რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის თვითნებური შეკვეცის გზით პოემის აღდგენა მიზნად დასახული არ ჰქონია, ამას კიდევ ის გარემოებაც ცხადყოფს, რომ ტექსტის ბოლო ამ გამოცემაში აზრის ბუნებრივ დასასრულს არ წარმოადგენს. ვახტანგ VI-მ რომ მხატვრული მწერლობის დარგშიც იმ დროისათვის კარგად განსწავლული და ღრმად ჩახედული პირი იყო, თავის თავის მოვალეობასაც ის ასეთ შემთხვევებში სვინდისიერად ეპყრობოდა, ამას, როგორც დოც. ალ. ბარამიძემ გამოარკვია, „ქილილა და დამანაზე“ მისი მუშაობა, სპარსულ დედანთან შედარება და მთელი მსჯელობა, ისევე როგორც მისი შესწორებანიც ცხადყოფენ. კერძოდ, „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებაც რომ მას გულდასმითი კვლევაძიება უწარმოებია, რაც მის განცხადებიდანაც ჩანს, რომ სპარსულ მწერლობაში „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსის მსგავსი ნაწარმოები არ არსებობს, მის ფხიზელსა და ღრმა დაკვირვებას პოემის დასასრულის არაბუნებრიობის გარემოებაც, რა თქმა უნდა, ვერ გამოეპარებოდა.

თუ ამისდა მიუხედავად, ვახტანგმა თავის გამოცემაში „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი მაინც ამ ადგილზე შეწყვიტა, ესეც უუპეველია იმით უნდა აიხსნებოდეს, რომ ხელნაწერთა ცნობა დანარჩენის სხვისობას ამჟღავნებდა. მას რომ ავითნებური რედაქციის შექმნა სურვებოდა, ამას ის, რა თქმა უნდა, ადვილად მოახერხებდა კიდევაც, მაგრამ ასეთი მიზანი მას დასახული არ ჰქონია და ამიტომ არაბუნებრივი დასასრულის შეცვლა არ უცდია.

ვახტანგისეული ხელნაწერის „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დასასრულის არაბუნებრიობა კი იმის შედეგი იყო, რომ ამ პოემის თავდაპირველ დასასრულში ვილაც უცნობს გამგრძელებელს თავისი ნასიბრძინი დაურთავს. „ვეფხისტყაოსნის“ ეს გაგრძელება, როგორც ჩანს, საკმაოდ ძველი ხანისა უნდა ყოფილიყო, ისე, რომ ხელნაწერებში მის სხვისობაზე აღარავითარი კვალი არ ყოფილა და, საფიქრებელია, რომ ამიტომ მისი პოემისაგან ჩამოშორების აზრი ვახტანგს არ დაბადებია, იმის გამოც რომ უკვე მასზე უწინარეს განათლებულ ქართველებს შემჩნეული ჰქონდათ, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ შოთას თითქოს დაუმთავრებელი დარჩენილდეს და ვახტანგ VI-ც, როგორც ეტყობა, ასევე ფიქრობდა.

თავისდათავად წამოიჭრება კითხვა, მაშ სად უნდა ვაგულისხმობთ „ვეფხისტყაოსნის“ თავდაპირველი დასასრული, სადაც პოემის დედააზრიცა და მოთხრობის მიმდინარეობის ბუნებრივი, ძალდაუტანებელი დაბოლოება ჩანდეს, ანდა საგულისხმებელი იყო? ამაზე ნაადრევად საუბარი არ მინდოდა, რათ-ვან პ. ინგოროყვას, როგორც მისი მოხსენებითან ირკვევა, ამ საკითხზე მეორე მოხსენებაში ექნება მსჯელობა, მაგრამ, რაკი დანართი თავების საკითხის გადასაჭრელად ამას დიდი მნიშვნელობა აქვს, უნდა უნებლიედ გაკვირით მაინც ეხლავე შევეხო. პ. ინგოროყვასთან კერძო საუბრითგან დავრწმუნდი, რომ მასაც „ვეფხისტყაოსნის“ თავდაპირველი დაბოლოება იქვე აქვს ნაგულისხმევი, სადაც ჩემი ღრმა რწმენითაც უნდა ვეძიოთ. მე აქ მოვიყვან მხოლოდ იმ საბუთებს, რომელიც ამ ადგილას პოემის თავდაპირველ დასასრულად მაფიქრებინებს.

შოთას პოემის დასასრული უეპეველია ვახტანგისეულ ხელნაწერთა და გამოცემის დაბოლოებაზე უფრო ადრე უნდა წყდებოდეს, სახელდობრ ავთანდილისა და თინათინის ქორწილის თავის იმ ტაეპზე, სადაც ნესტანდარეჯანის თინათინთან გამოთხოვეპისა და სამშობლოში გამგზავრების ამბავია აღნიშნული:

„კვლა აკოცეს ერთმანერთსა, გაიყარნეს იგი ქალნი,

ქვე დამდგომიან წამავალსა ვერ მოსწყვიტნა ყოლე თვალნი.

იგი უტყვერტს უკულმავე, ედებოდა ამით აღნი.

და რომე მწაადდეს, ვერ დავწერნ მე სიტყვანი ნაათალნი“

(კარიჭ. 1549; კაკაბ. I გამოც., 1552; კ. ქიქ. 1646).

ამ ტაეპის მომდევნო ტაეპითგან რომ უკვე მერმინდელი დანართია, ი.ითაც მტკიცდება, რომ მომდევნო ტაეპში გამგზავრებულთა გამოთხოვეპისა და წასვლის ამბავი კვლავ იწყება, მაგრამ უკვე უფრო ვრცლად და გაზვიადებით. ქალთა გამოთხოვეპისა და გაყრის წუთები შოთას მოკლედ, მაგრამ მისებრი მოხდენილობითა და გრძნობით აქვს მოთხრობილი: გადაკოცნის შემდგომად, თინათინს მიმავალი ნესტანდარეჯანისათვის თვალები ვერ მოუშორებია, დგას და უყურებს თავის ახალ დადნაფიცს მეგობარს: „ქვე დამდგომიან წამავალსა ვერ მოსწყვიტნა ყოლე თვალნი“, ნესტანდარეჯანისაც, თუმცა სამშობლოში მიმავალს, მაინც თავის მეგობრის გაყრით გული სწყდება. მარ-

თალია, ის მიდის, მაგრამ თვალები უკანა რჩება: „იგი უჭკრეტს უკულმავე, ეღებოდა ამით აღნი“. თუმცა შოთა ტარიელსა და სხვათა როსტევენთანა და თინათინთან გამოთხოვებასა და მათ გამგზავრებაზე არაფერს ამბობს, მაგრამ განა ეს თავისდათავად არ იგულისხმება? ნუთუ შესაძლებელია ვისმე ეფიქრა, რომ ტარიელს, ავთანდილს და სხვებს ნესტანდარეჯანი მარტო გაეშვათ და იმ დროს, როდესაც ის უკვე მიმავალი იყო, ტარიელი „დაღრეჯით“ ისევ როსტევენთან მდგარიყო, სანამ ის „ათასჯერ იტყვის ვაგლახსა“ და „ტარიელს ვარდსა დაუტყლევს მეფე ხვევნით და კოცებით“.

ძნელი დასაჯერებელია, რომ რუსთაველს თავისი გმირები, რაინდული წესისა და ზრდილობის თვალსაზრისით, ასეთი შეუსაბამო საქციელის ჩამდენლად გამოიყვანა. მერმინდელი გაგრძელების მხრით თუ ასეთი მარცხი გასაკვირველი არ არის. მისთვისვე აგრეთვე ის უშნო შედარებაც არის დამახასიათებელი „ტარიელს ვარდსა დაუტყლევს მეფე ხვევნით და კოცებით“, რომელიც აქ ნახმარია და რომელიც, როგორც თვით კ. ქიქინაძის შედგენილი „სიმფონიათგანაც“ ჩანს, მთელს პოემაში არსად სხვაგან ნახმარი არ არის, მაგრამ სამაგიეროდ გვხვდება კიდევ 1705 ტაეში (ქიქ. გამოც; კაკ. 1577), სადაც ნათქვამია: „გარდაუყოცნა პირი და ბაგეთა ვარდი თხელები, ვარდსა დაუტყლევს ბაგითა, ვახდა ალვისა თხელები“ და რომელიც უეჭველია იმავე გამგრძელებლის უშნო გამონათქვამია.

მაგრამ იმის ვარდა, რომ თინათინ—ნესტანდარეჯანის გამოთხოვების მომთხოვრებელი ტაევი პოემისათვის დასახული მიზნისა და შინაარსის ბუნებრივს დაბოლოებას წარმოადგენს, ამ ტაევის დასასრულობას მისი უკანასკნელი სტრიქონიც ახელდაწინებს: „რომე მწადდეს, ვერ დაეწერენ მე სიტყვანი ნა-ათაღნი“, რაც მინდოდა იმის მეთოდის დაწერაც ვერ შეეძლო. ასეთი და ამაზე უფრო ძლიერი წინადადებათ ათავებად ხოლმე მგოსანი მაშინდელ საქართველოში თავისს თხზულებას თავისი თავმდაბლობის ნიშნად. ამისთანა მაგალითი არა ერთი მოგვეპოვება, რამოდენიმეს მოყვანა შავთელისა და ჩახრუხაძის თხზულებებითგანაც შეიძლება.

მაგ. შავთელი თავის „აბდულმესიას“ ასე ათავებს:

„ქებასა გრძელსა, სათქმელად ძნელსა,  
ვერ უძლე, ვიქმენ ენა ბრგენილობით.  
შესხმა-მკობანი, მუსიკობანი,  
გუწყვი, ვერ გიძლეენ თქვენ საფერობით,  
მაგრა, ვით წვლილნი, ქრისტეს მითვლილნი,  
მექმენ მადლობის შემწირველობით“.

ანდა „თამარიანის“ III შესხმაში ბოლოში ჩახრუხაძეს ნათქვამი აქვს:

„შენთვის ვმდა არისტოტელი, დიონოს წიგნთა შესხმანი,  
მსგავსად აქილევ-ტროელთა უმიროსისკან შესხმანი;  
ვერცა დამტევრობს სოფელი, არა თუ ჩემნი შესხმანი“.

ამავე მგოსნის V შესხმაც ასე თავდება:

„არ ძალმიძს ქება, მე დაღუმება  
მით აღვირჩიენ აღვირ-ნახსნეველ,  
თუ ძნობდეს ენოს, კვლავ დაიყენოს  
პლატონ მუსიკის მწყობრ შესაწმეველ“.

უგმნა უმიროს, სამფსონ და კიროს,  
აწ შენთვის აღძრა გამოსაკვლევეად,  
იპიენენ მცდარად და ვერ მიმხვდარად  
შენის მსგავსების ყოვლ-დამსახვეად“.

ჩახრუხაძეს თამარის IX შესხმაშიც ამის მსგავსადვე ბოლოში ნათქვამი აქვს:

„რიტორებრივცა, ესთქვა, ზენით ვინ ცა  
სხვათა ისართა დაარსე ბანი,—  
ენოს მწერლობდეს, უშურველობდეს,  
ვერცა მან სრულყენეს თქვენნი ქებანი.  
ა თილოსოფთა, გონებად-მყოფთა  
ვერ შეუზნია თქვენ დარებანი“.

ამნაირი დაბოლოების მაგალითების მოყვანა კიდევაც შეიძლებოდა (იხ. 11 და XI შესხმა), მაგრამ იმის დასარწმუნებლად, რომ ასეთი შინაარსის წინადადება და ტაეებები ქართულ XII—XIII ს. მხატვრულ პოეზიაში ჩვეულებრივ თხზულების ბოლოში იყო ხოლმე მოთავსებული, ვგონებ, ზენომოყვანილიც სრულებით საკმარისი უნდა იყოს.

რა თქმა უნდა, იმ საკითხის გადასაწყვეტად, თუ სად უნდა ყოფილიყო თავდაპირველად „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრული, უნდა ამ პოემაში დასახული მიზანიც იყოს გათვალისწინებული და გამოყენებული. უკვე გამორკვეულია და ამისი დეალო აკადემიკოს ნ. მარს ეკუთვნის, რომ შოთას ქმნილების დედააზრს ქალისადმი რაინდული სიყვარული და ძმადნაფიცობა შეადგენს. ვფიქრობ, რომ ამაზე არანაკლებ ჩვენს გენიოს მგოსანს ქალის პოლიტიკური უფლების რწმენის განმტკიცებაც აინტერესებდა. ჩვენში ამაზე ერთმანეთის საწინააღმდეგო ორი უკიდურესი შეხედულება არსებობდა. ერთი ჯგუფი ამტკიცებდა, რომ აქ რუსთაველი სქესთა თანასწორობას ჰქადაგებდა, მეორენი აქ კერძო შემთხვევით გამოწვეული ვითარების გასამართლებლად გამოთქმულ და ვიწროდ შემოფარგლულ მოსაზრებას ხედავდნენ. რასაკვირველია, გულუბრყვილობა იქნებოდა ეფექტა ადამიანს, რომ შოთას თავის პოემაში სუფრაჟიუმის მსგავსი დებულება ჰქონდეს წამოყენებული, მაგრამ არც ის მოსაზრებაა მართალი, თითქოს აქ მხოლოდ ცალკეული შემთხვევა იყოს ნაგულისხმევი და დებულებაც თანასწორობაზე გამოთქმული იყოს იმ დროს, როდესაც საქართველოს პოლიტიკური ცხოვრების სინამდვილეს ეს საკითხი უკვე კარგა ხანი იყო, რაც გადაწყვეტილი ჰქონდა, ამნაირად, თითქოს ეს საკამათოსა და საბრძოლველ საკითხს კი არა, არამედ უკვე არსებული ვითარების მოგვიანებულ ანარქულ წარმოადგენდეს. ქართული სახელმწიფო სამართლის ისტორიითგან უკვე საკმაოდ ცნობილია, თუ რაოდენი მსხვერპლის განწირვა დასჭირდა გიორგი III-საც და მის დას რუსუდანს ქალის გამეფების უფლებისათვის სახელმწიფო დარბაზისაგან თანხმობისა და დასტურის მისაღებად. სრულებით მცდარი შეხედულებაა, თითქოს ამით ამ უფლების უცილობლობის საკითხი ერთხელ და სამარადისოდ გადაწყვეტილი ყოფილიყოს და ამ შეხედულების მოწინააღმდეგე ჯგუფს თავისი ფარხმალი საბოლოოდ დაეყაროს. პირიქით, ბრძოლა არ ჩამქრალა, მხოლოდ სხვა გარეგანს საფარველს ქვეშ მიმდინარეობდა. დიდგვარიან აზნაურთა წოდებრივ ინტერესებთან გადახლართული ეს საკითხი და ბრძოლა უკვე გიორგი რუსის გარშემო ატეხილი ბრძოლის სახით გვევლინება. ორგზისი აჯანყების მცდელობა, აგრეთვე ქალის

მეფობის უფლებამოსილობის გამო ატეხილი ქიშპობის ფარულ ანარეკლს ვწარმოადგენს. ქალის მეფობის უფლება არამცთუ ამდროინდელს საქართველოში, არამედ მომდევნო XIII ს-შიც არ ყოფილა ყველასგან უცილობელ ქეშმარიტებად მიჩნეული. საქართველოს XIII ს. ისტორიაზე მუშაობამ დამარწმუნა, და როდესაც „ქართველი ერის ისტორიის“ III წიგნი გამოქვეყნდება, იმედია ყველანი დარწმუნდებიან, თუ რაოდენი დაუნდობელი ბრძოლა, ყოველგვარ საშუალებათა გამოყენებით, მათ შორის სხვადასხვანაირი ამალგეველი ცილისწამებითა და ჭორების გავრცელებითაც უხვად გაძლიერებული ქიშპობა ყოფილა გაჩაღებული რუსულანისა და ლაშა-გიორგისა და მათი შვილების მეფობის უფლებამოსილობის კანონიერების გამო. ამგვარად, არა ერთი გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ ქალის მეფობის პრობლემა შოთას დროს სრულებითაც დრომოკმული საკითხი არ ყოფილა. ჩვენი მგოსანი ამ უფლებამოსილობის საუკეთესო მომხრე მებრძოლთაგანი ჩანს. უტყველო ამითი უნდა აიხსნებოდეს მისი რომანის ორი რკალის სრული ანალოგურობა: იქაც და აქაც ქალის გამეფების საკითხია გადაწყვეტილი. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ შოთას ქალის მეფობის კანონიერების პრობლემის გადასაწყვეტად მაჰმადიანთა ქვეყნები აქვს არჩეული, სადაც ქალი უფლებრივად ქართველ ქალზე შეუდარებელი დაბლა იდგამით უფრო ძლიერი შთაბეჭდილება უნდა მოეხდინა ამ გარემოებას ქართველ მკითხველ საზოგადოებაზე! ამითვე უნდა აიხსნებოდეს, რომ ორთავე შემთხვევაში ქალები აქტიურ პიროვნებად და მმართველი ნებისყოფის პატრონებად არიან გამოყვანილნი, მამაკაცები კი მათი სურვილისა და გეგმების აღმასრულებელნი არიან. ყველა ეს გვაფიქრებინებს, რომ ქალის უფლების პრობლემისა, საქართველოს მაშინდელი პოლიტიკური ვითარებისა და კერძოდ თამარის პირადი თავგადასავალის ანარეკლი შოთას თხზულებაში საკმაოდ მკაფიოდ მოჩანს. ეს გარემოება თამარის მეორე ისტორიკოსის, ბასილი გზოს-მოძღვრის ნაშრომის აღმოჩენის შემდგომ შესაძლებელია ეხლა უფრო მეტის სიცხადით დამტკიცდეს, რათგან თამარის ქმროსნობის ამბავი ამისთვის საკმაო ანალოგიას აძლევს ადამიანს.

მაგრამ განხორციელებულია თუ არა შოთა რუსთაველის მიერ დასახული ზემოაღნიშნული მიზნები „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში იმ ტაყაბანდზე, რომელიც, როგორც აღნიშნული გვქონდა, ამ პოემის დასასრულად უნდა იქნეს მიჩნეული? ქალის აქტიური ნებისყოფა და ბრძნული მართვაგამგეობის უნარი მკაფიოდ გამოხატულია, მეტადრე თინათინის სახით. გმირული, თავდაუზოგველი მოღვაწეობის წყურვილით აღფრთოვანებული, ქალისადმი ღრმა რაინდული სიყვარულისა და ერთგულების მომხიბლველი თავისებურება და, ეროვნული სხვადასხვაობისა და მიუხედავად, ძმად და დად ნაფიცობის თავგანწირული მსხვერპლგამწირაობის მზაობა შეუდარებელი ხელოვნებით აქვს მკითხველს თვალწინ გადაშლილი და სხვა რაღა იყო საჭირო? განა ისიც საკმარისი არ არის, რომ შოთამ ახალ დაქორწინებულს აეთანდრისსაც კი თავისი პირადი ბედნიერება, საყვარელ მეუღლესთან ყოფნა, ძმადნაფიცო და დადნაფიცო ტარიელისა და ნესტანდარეჯანის კეთილდღეობისათვის შეაწირვინა? რა მნიშვნელობა ჰქონდა იმ საკითხს, თუ რა შედეგი მოჰყვა ამ მსხვერპლს, როდესაც თავი და თავი შოთასთვის მეგობრობისათვის თავდაუზოგველობის შეგნება იყო? კიდევ რამდენიმე ზედმეტი ლაშქრობისა, ქორწილისა და ანდერძის მოთხოვნა შოთას პოემის გამოქანდაკებულ აღნაგობას რას შემატებდა? რუსთაველს კარგად ჰქონდა შეგნებული მოკლე, ნარნარი, თუ ცქრიალა, მოსწრებული, მკვეთრი სიტყვის უაღრესი მომხიბლველობა, გრძელსა და გაკვიანურებულ

სიტყვასთან შედარებით. მას ესმოდა, რომ მგოსანი და პოემის, რომანის ავტორი, გმირების თავდადასავლის აღმწერილი და ბიოგრაფი არ არის. ამ შეგნებამ შოთას თავითგან ააცდინა ის უხეში შეცდომა, რომელიც სპარსული სიტყვის და გრძნობათა გამოხატველობის შეუღარებელ ოსტატს ვერგანელ მგოსანს მოუვიდა, რომ თავისი რომანი „ვისრამიანი“ მოქარბებული მრავალსიტყვაობის გამო აქა-იქ მომბებზრებელი გახადა და თავისი გმირების სრული ბიოგრაფიის დონემდე დააქვეითა.

სამწუხაროდ, ეს არ ესმოდა „ვეფხისტყაოსნის“ მერმინდელ გამგრძელბლებს, მაგრამ უფრო სამწუხაროა, რომ ეს არ ესმის ზოგიერთს ჩვენს თანამედროვე გამოცემელსა და თაყვანისმცემელსაც.

ებლა „ვეფხისტყაოსნის“ დანართის დაბოლოების ენის თვალსაზრისით განხილულა დავგრაჩა, მაგრამ ამ საკითხზე სიტყვის მოკლედ მოჭრას ვაპირებ ცალკე იმიტომ, რომ ამაზე ჩემზე უწინარეს ენისა და მწერლობის სპეციალისტებს უკვე ჰქონდათ, მეტადრე კი იმიტომ, რომ ასეთ სპეციალურ საგანზე მსჯელობა ამგვარ, ფართო კრებაზე არც მიზანშეწონილია და არც შეიძლება: არსად ასეთ საკითხს საჯარო სხდომებზე არ არჩევენ! საჭიროდ მიმაჩნია მხოლოდ დასასრულის ანუ ეპილოგის შესახებ ორიოდ სიტყვა მოვახსენოთ. რასაკვირველია, შოთას პოემაში ზემოდასახელებული უკანასკნელი დამბოლოებელი ტაეპის შემდგომ ეპილოგი, ანუ ბოლოსიტყვაობა იქნებოდა, მაგრამ ყოველი დანართის მიმატებასთან ერთად მისი ხელახალი გადატანისა და გადაწერის დროს, ყველაზე მეტად უნდა იყოს დამახინჯებული. მისი თავდაპირველი სახის აღდგენა, თუ მთლად შეუძლებელი არაა, მაინც ძალიან ძნელი უნდა იყოს. კ. ქიქინაძის გამოცემაში შოთას პოემის ეპილოგად სულ 5 ტაეპია დაბეჭდილი, მათ შორის მესამეში (§ 1743) ნათქვამია:

„დავითის ქნანი ვინა ვთქენე, სიჩაღზე-სიხაფეთანი,

ესე ამბავნი უცხონი უცხოთა ხელმწიფეთანი,

პირველ ზნენი და საქმენი, ქებანი მათ მეფეთანი

ვპოვენ და ლექსად გარდავთქვენ, ამითა ვილაყუეთანი“.

თქვენ ვაბედეთ და თქვით, რომ „ვილაყუეთანი“ შოთას არსად სხვაგან ნახმარი არა აქვს. უმაღლ ამ ჯგუფის წარმომადგენელთაგან პასუხს მიიღებთ, მერმე რა არის, რომ ერთხელ და მხოლოდ აქ არის ნახმარი, რამდენი სიტყვა მაქვს ამოწერილი, რომელიც შოთას თითოჯერ მოეპოვება. ხოლო თუ თქვენ წამოგცდათ, რომ „ვილაყუეთანი“ უშნო და უხამსი ფორმაა, იმ წამსვე გავიგონებთ, რომ თქვენ პოეტური სულისა, რიტმისა და რითმისა არა ვაგეგვებთ რა. მე ასეთი ბრალდების მაინცდამაინც არ მეწმინან, მაგრამ მაინც ამას და სხვასაც ზოგს რამეს ზემოაღნიშნული მოსაზრების გამო ამჟამად თავი უნდა დავანებოთ. ვიტყვი მხოლოდ, რომ თუ ეს მართლა ნამდვილი ტაეპია, მაშინ საინტერესო გარემოება ირკვევა. ნუ დავავიწყდებთ, რომ კ. ქიქინაძის რწმენით შოთას თავისი „ვეფხისტყაოსანი“ ათეული წლების განმავლობაში უწერია და სამჯერ მაინც გამოუცია თავისი ნაწარმოები. ეს კი ხუმრობა საქმე არ არის, არამედ დამსახურებული მოლაყუე ყოფილა. თუ ამაზე საუბრით თავს გაწუხებთ, მხოლოდ იმიტომ, რომ მთელი ეს გარემოება ფრიად დამახასიათებელია „აკადემიური“ გამოცემისათვის. რა თქმა უნდა, ვინმე რომ გაკადნიერებულყო და „ვეფხისტყაოსნის“ ამ გამოცემლისა და შემსწავლელისათვის და მისი თავგამოდებული დამცველებისათვის ეთქვა „ვილაყუეთანი“-ო, უიარეს შეურაცხყოფად მიიჩნევენ და მოსისხლე მტრა-

დაც გადაეკიდებოდნენ. მაგრამ ისინი ფიქრობენ, რომ შოთა თავის თავზე სწორედ ასე იტყოდა, ის შოთა, რომელსაც ასეთი სიტყვა სხვის შესახებაც არსად ნახმარი არა აქვს, და რომელიც თვითვე ამტკიცებდა, რომ „შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი, საღმრთო საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი!“...

მე მგონია ამაზე მეტის თქმა საჭირო არ უნდა იყოს!

დასასრულ, ამ ჩემი უნებლიედ გრძელი წერილობითი მოსაზრების ბოლოს შემდეგ მოგახსენებთ: ამგვარად, სხვადასხვა თეორიული და ლოგიკური მოსაზრებებისა, პ. ინგოროყვას დასაბუთებული მოხსენებისა და მსჯელობის მონაწილეთაგან დასახელებული საბუთების შემდგომ შესაძლებელია უცილობელ დებულებად იქნეს ცნობილი, რომ ვახტანგ VI-ის გამოცემა ძველს ხელნაწერულს ტრადიციებზე უნდა იყოს დამყარებული და ინდოხატაელთა ამაბავი და მასზე უწინარესი რამდენიმე ტაეპიც მერმინდელი დანართია.

## ვეფხისტყაოსანი

„ვეფხისტყაოსნის“ მეგონის სიტყვები მისი თემის შესახებ თუმცა კარგად არის ცნობილი, მაგრამ შორეულ წარსულშიაც, როგორც ეტყობა, მკვლევართა და მკითხველთა ყურადღებას იპყრობდა, XIX-XX სს-შიაც საკამათო და გადაუწყვეტელია. ამიტომ ეს საკითხი ხელახლად უნდა იქნეს განხილული მთელი თავისი სიგრძე-სიგანით და ყოველმხრივ, ჯერ თვით ავტორის ცნობა განვიხილოთ:

„ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,  
ვით მარგალიტი ობოლი, ხელის-ხელ საგოგმანები,  
ვპოვე და ლექსად გამოვთქვი, საქმე ვქენ საუკომანები  
(კაკ. 1 §, 3).

ერთ-ერთ გამგრძელებელთაგანს ნათქვამი აქვს:

„აწ, გონიერნო, სიტყვანი მოსმენით შეიწყნარენით,  
ძუელნი ნარჩომი ამბავი (sic!) ლექსად ვთქვენ, გაიხარენით,  
სარგისს დაურჩა უთქმელად, მას ესე დავაბარენით!  
და ლექსი მიქენით (sic), ამისათვის ენანი მამახმარენით.  
(კაკ. 216 §, 1612).

ესევე აზრი იმავე ავტორს, თუ, როგორც ეტყობა, ერთ-ერთ სხვა უფრო უხვირო მოშაირეთაგანს უფრო სხვანაირად აქვს გამოთქმული:

„ესე ამბავი ნარჩომი მათ ლომთა მორკმით მგონეთა,  
გალექსვა აკლდა ხვარაზმთა, მეტად ვერ მოვიგონეთა,  
ძნელია პოვნა, გული ჰკრთა, დავვარდი, დაველონეთა,  
და კვლავე ვთქვი, ლექსი გავმართე, მოსმენით გაიგონეთა“  
(კაკ. 216 §, 1611<sup>1</sup> იბ).

„ეს ამბავი დარჩომოდა სარგის ლექსთა შეუწყობლად,  
მერმე თმოგვი თმოგველთაგან შესავლითურთ დარჩა ობლად;  
მე ვნახე და მას უჩვენე, ვინ ჩანს გმირთა რაზმთა მწყობლად,  
და მან მიბრძანა, ლექსად თქვიო, მქვერ-ქართულად, დაუშრობლად“  
(კაკ. 233 §, 1720).

„გასრულდა მათი ამბავი ვითა სიზმარი ლამისა:  
გარდახდეს, გავლეს სოფელი, ნახეთ სიმუხთლე ქამისა!  
ვის გრძლად ჰგონია, მისთვისცა არის ერთისა წამისა,  
და ვსწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისა თემისა“.  
(კაკ. 250 §, 1756<sup>1</sup> ბ).

იუს. აბულაძე ფიქრობს, რომ „ტარიელისა და ავთანდილის თავგადასავალს დიდი ისტორია უნდა ჰქონოდა თვით საქართველოს ცხოვრებაში XII საუკუნემდე, ე. ი. იმ დრომდე, სანამ იგი რუსთაველის შემოქმედების სამკვიდრებელი გახდებოდა: თუმცა ტარიელისა და ავთანდილის ამბავი წარმოადგენდა სპარსულიდან ლიტერატურის საშუალებით შემოსულ ამბავს, მაგრამ იგი, როგორც დროთა განმავლობაში, ისე თვით პოეტის ხელითაც, უნდა შეცვლილიყო თვით ქართულ ნიადაგზე. მართლაც, პოემაში შიგადაშიგ გამოსჭვირს ქრისტიანულ-სარწმუნოებრივი ტენდენცია („ვეფხისტყაოსანი“. 1914 წ., გვ. XXXI).

ჩვენში უფრო იმით იყვნენ გატაცებულნი, რომ სპარსულობის მომხრეთ თავიანთი აზრი გაეტანათ და ამის მოწინააღმდეგენი ცრუ მამულშვილობის ბრალდებით ჩაეჩუმებინათ, ხოლო ორიგინალურობის მომხრეებს გააფთრებით-ვე მოპირდაპირებისათვის ქართული შემოქმედების დამცირების იდეალური ზრახვის დაწამებით ლელოს გატანა სურდათ. ამ ვნებათაღელვით აღსავსე ბრძოლის დროს არც ერთი მხარე მაინცდამაინც თავიანთი შეხედულების დამშვიდებით დასაბუთებასა და საკითხის საფუძვლიან შესწავლას არ შესდგო-მია. მხოლოდ თავდაპირველად თავადებით სპარსულობის დამამტკიცებელი პროფ. ნ. მარი თანდათანობით თავის პირვანდელს კატეგორიულს მტკიცებას თავს ანებებს და თავის აზრსაც საგრძნობლად ცვლის. არც ერთი „ვეფხისტყაოსნის“ ამბავის სადაურობის შესახებ მწერალი საკითხს არსებითად არ შეხებია და არც ცდილა გამოერკვია ან რომელ ხანას უნდა ეკუთვნოდეს ის ამბავი, რომელიც ქართველთა უკვდავ მგოსანს უპოვია და თავის თხზულებისათვის გამოუყენებია, ან რამდენად მართალია თვით ცნობა ამ ამბავის სპარსულობის შესახებ? ამ ორსავე საკითხს, რასაკვირველია, „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს.

ცნობილია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მთელი მოთხრობა უმთავრესად ორი ქვეყნის გმირების ამბავს, არაბეთისა და ინდოეთისას, შეეხება. დანარჩენი ქვეყნები ამ პოემაში მხოლოდ იმდენად არის მოხსენებული, რამდენადაც ამ თხზულების მთავარი მოქმედი პირების თავგადასავალთან არის დაკავშირებული. სპარსეთი, ზღვათა მეფის სამფლობელო, ფრიდონ მეფის საბატონო, ხატაეთი და ქაჯეთი სწორედ ამიტომ და ამდენად იხსენიებიან. „ვეფხისტყაოსნის“ ამბავის წარმოშობის ქრონოლოგიური განსაზღვრისათვის ინდოეთისა და სპარსეთის მდგომარეობის დასურათებასა აქვს უმთავრესი მნიშვნელობა.

ამ მხრივ დამახასიათებელია, რომ ინდოეთის სამეფო და მისი მბრძანებელი მაჰმადიანებად არიან გამოყვანილნი. ინდოეთში კი მაჰმადიანობა შედარებით გვიან გავრცელდა. ცნობილია, რომ ინდოეთის ჩრდილოეთი ნაწილი მაჰმულ დახუნელმა დაიპყრა, წარმართულ სამლოცველოებში კერპები დააღწეინა, იქითგან დიდძალი განძეულობა მოიტაცა და ხალხში ძალით მაჰმადიანობის გავრცელებას შეუდგა. მაჰმადიანი ისტორიკოსები ინდოეთში მაჰმადიანობის დანერგვას სწორედ მას უმაღლიან და მას ადიდებენ ამ მოღვაწეობისათვის. 1001—1026 წწ. განმავლობაში მრავალგზისი გალაშქრების შემდგომ მაჰმულ დახუნელმა გუჯერატამდის მიადწია, რომლის სატახტო ქალაქი ხელში ჩაიგდო კიდევ, თანაც ისლამის გასავრცელებლად არაფერს ზოგავდა (იხ. A. Müller. Der Islam im Morgen-und Abendland. Berlin 1887. II, 49, 53, 58—59, და Стэнли Лэн-Пуль. Мусульманские династии, თარგმანი

ვ. ბარტჰოლდისა, СИР 1889, გვ. 88, 243—244). მხოლოდ ამ დროით განჩნდებიან ინდოეთში მაჰმადიანი მფლობელნი და მპრძანებელნი. ამის გამო ცხადი უნდა იყოს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ამბავის ეს ნაწილი, რომელიც ინდოეთს, ტარიელსა და ნესტანდარეჯანს ეხება, შეუძლებელია XI ს-ის პირველ ნახევარზე უწინარეს იყოს შეახზული.

ორჯერ იხსენიება სპარსთა სახელიც. საზოგადოდ სპარსნი მხოლოდ ხანმოკლე დროით ჩნდებიან პოემის მოთხრობაში და მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც სპარსთა ბატონისშვილი ნესტანდარეჯანის საქმროდ და ინდოეთის მეფის ზედსიძედ უნდა გამხდარიყო. სხვაფერე მათი ხსენება არ არის „ვეფხისტყაოსანში“ და სპარსეთიც ამ პოემის გმირთა თავგადასაველია და მოღვაწეობის ასპარეზის გარეშე რჩება. ამის გამო ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს სპარსთა მოხსენებას „ვეფხისტყაოსანში“ ეპიზოდური ხასიათი აქვს, ისევე სწრაფად და მოულოდნელად ქრება, როგორც ჩნდება. როდესაც ინდოეთის მეფე-დედოფალს თავიანთი ასულისათვის საქმროს მოყვანა მოუსურვებიათ, მათი არჩევანი ხვარაზმშაჰის შვილსა რგებია. მის მოსაყვანად „გაგზავნეს კაცი ხვარაზმ-შაჰს წინა შვილისა მთხოველი (აბ., 454). ინდოეთის მეფის სიტყვებითგანა ჩანს, თუ ვის გულისხმობდა ამ სახელით მგოსანი: „მეფემან ბრძანა: „ხვარაზმშა ხელმწიფე ხვარაზმელია“ (აბ., 451), მაგრამ შემდეგში ნესტანდარეჯანისა და ტარიელის საუბრითგან ირკვევა, ხვარაზმ-შაჰი იმავე დროს სპარსთა ბატონი უნდა იყოს. სწორედ ამიტომ უნდა იყოს, რომ ნესტანდარეჯანს ხვარაზმშაჰს შვილის მ-ს ქმრად ვახდომა სპარსთა გაბატონების მომასწავებლად მიაჩნია: „ესე ამბად არ ეგების, რომე სპარსნი გაგვიხასდენ“-ო (აბ., 480), თანაც ეს ხომ „სპარსთა“ მხრით „ინდოეთის ქამას“ ნიშნავსო (აბ., 484). აქეთგან ცხადი ხდება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მგოსანს თუ ამბავის შემდგენელს ხვარაზმშაჰი სპარსთა მფლობელადა და მპრძანებლად მიაჩნდა. ეს საყურადღებო გარემოებაა. ცნობილია, რომ ხვარაზმშაჰებმა მართლაც ფეხი სპარსეთშიაც შედგეს და ერთხანს კიდევ მოიკიდეს. მათ სულტან მელიქშაჰის მიერ ხვარაზმში (ხივა) თავის მოადგილედ დანიშნული თურქი მონის ანუშტეგინის შთამომავალ სელჩუკიანთა სულტანებს ჯერ სპარსეთის ერაყი წაართვეს, შემდეგ დანარჩენიც დაისაკუთრეს. ხვარაზმშაჰმა ატსიზმა 1138 წ. თავისი თავი დამოუკიდებლად გამოაცხადა, მაგრამ სპარსეთის მფლობელმა სულტანმა სინჯარმა იგი ხვარაზმითგან განდევნა. ცოტა ხნის შემდგომ ატსიზი ისევ ხვარაზმში დაბრუნდა. ორგზისი გალაშქრების შემდგომ სინჯარმა 1148 წ. ხვარაზმშაჰი აიძულა დამორჩილებულიყო და სიკვდილამდის (1156 წ.) სპარსეთის სელჩუკიანთა ყმადნაფიცად ითვლებოდა (Мус. династ., 149, განსაკუთრებით შენ. 2).

ხვარაზმშაჰმა ტეკეშმა უკვე ისეთი სიძლიერე გამოიჩინა, რომ 1193—4 წ. სელჩუკიან სულტანებს ხორასანი, რეგ და ისპაჰანიც კი წაართვა, 1194 წ. თვით სელჩუკიანნი სპარსეთს ჩამოაშორა და მათი სამფლობელოს მომეტებული ნაწილი ხელში ჩაიგდო.

1198 წ. ხვარაზმელებმა ქირმანიც დაიპყრეს და ამგვარად ხვარაზმშაჰი თურქ-სპარსეთის დიდი სახელმწიფოს მპრძანებლად იქცა, მაგრამ მხოლოდ ცოტა ხნით.

ძლიერების უმაღლეს საფეხურს ხვარაზმშაჰებმა ტეკეშის შვილის ალად-დინ მუჰამედის დროს მიღწიეს, რომელმაც 1206 წ. ხორასანს გარდა ავღანისტანიც დაიმორჩილა, 1210 წ. კი ბუხარა და სამარყანდი, მავერანნაჰ-

რიც შემოიერთა. მის ძლიერებას ჩინგიზ-ხანმა მოუღო ბოლო, რომლისგანაც თავისთავს წინათ უძლეველად მიმჩნეველი მუჰამედი თავზარდაცემული შე-  
ურჩერებლივ უკან იხევდა და გარბოდა (A. Müller. Der Islam, II, 113; Мус. дин., 149).

ხვარაზმშას მალალი ღირსების შესახებ „ვეფხისტყაოსანში“ ინდოთა დედოფლისა და მეფის პირით შემდეგია ნათქვამი: „დედოფალმან თქვა „ხუ-  
არაზმ-შა მეფეა მორკმით მჯდომელი, მათსამცა შვილსა სასიძოდ ჩვენთვის სხვა სჯობდა რომელი“ (აბ., 453), ხოლო „მეფემან ბრძანა „ხვარაზმ-შა ხელ-  
მწიფე ხვარაზმელია, თუ მოგვეცემ შვილსა საჩვენოდ, მისებრივ არ-რომელია“ (აბ., 451).

ამ სიტყვებითგანა ჩანს, რომ ხვარაზმშაში უკვე სახელმძღვანელო ხელმწი-  
ფედ ითვლებოდა, რომელსაც სასიძოდ შვილი იქნებ არ მოეცა. მაინცდა-  
მაინც ამის ეჭვი ინდოთა მეფესა აქვს. ამასთანავე ხვარაზმშა სპარსთა ბატო-  
ნადაც არის მიჩნეული. მაშასადამე, არამცთუ თვით ხვარაზმში დამოუკიდებ-  
ლად უნდა ვიგულისხმოთ, სპარსეთშიაც ფეხი იმდენად მტკიცედ აქვს მოკი-  
დებული, რომ ხვარაზმშა და სპარსეთის მბრძანებელი მგოსანთან ერთად ტა-  
რიელსა და ნესტანდარეჯანს ერთი და იგივე ჰგონიათ. ზემონათქვამის შე-  
მდგომ ცხადია, რომ ხვარაზმის ეს პოლიტიკური სურათი შეუძლებელია 1156 წ. უწინარეს დროს ეკუთვნოდეს, რათგან ამ დრომდე ხვარაზმშაში სპარსეთის მბრძანებელი სელჩუკიანი სულტნის ყმადნაფიცი იყო და, რასა-  
კვირველია, არავითარი უფლება არა ჰქონდა თავისი თავი სპარსთა ბატო-  
ნად მიეჩინა. ხოლო კარგად უდგება XII ს-ის ოთხმოცდაათიან წლებს, რო-  
დისაც მათ სელჩუკიანთა სულტნებს თანდათან სპარსეთი ხელითგან გამოაცა-  
ლეს და თითონ გაბატონდნენ.

მეორეს მხრით „ვეფხისტყაოსნის“ მგოსანს, თუ მის ამბავის შემთხვევებს, ხვარაზმშაში და მათი სპარსეთი მაინც არაბეთისა და ინდოეთის მე-  
ფეთა და მათ საბრძანებლების მთლად თანასწორად არა ჰყავთ წარმოდგენი-  
ლი, არამედ ცოტა უფრო დაბალ ხარისხზე მდგომად მიიჩნიათ. მის ბატონი-  
შვილს მხოლოდ ზედსიძეობა აქვს მიეუთენილი და მეტის იმედი არც უნდა  
ჰქონოდა, ის „საძეო ქალის“, რომელიც ტახტის ერთადერთი მემკვიდრე იყო,  
მარტო ქმარი უნდა ყოფილიყო. ინდოეთის მეფე-დედოფალმა ხვარაზმშაშთან

„შესთვალეს: გახდა უმკვიდროდ სამეფო ჩენი ყოველი,  
არს ერთი ქალი საძეო, არ-კიდევ-გასათხოველი,  
თუ მოგვეცემ შვილსა სამისოდ, სხვასა ნულარას მოელი“-ო.  
(აბ., 454.).

თვით ხვარაზმშაშის უფლისწულს მეტად უპატიო და დამამცირებელი აღ-  
გილი აქვს მიეუთენილი თხზულებაში: მისი მოკვლის განზრახვა და ასრულე-  
ბა თავისთავად არავის აზინებს და მოსალოდნელ შურისძიებაზე ვაკვირთაც  
არაფერია ნათქვამი. ინდოთა მეფეს აწუხებს ხვარაზმშაშის „სისხლი უბრა-  
ლო“ (აბ., 502). ცხადი ხდება, რომ ხვარაზმშაშის უფლისწულის ეს ამბავი მათი ძლიერების უმწვერვალეს ხანის ანარეკლადვე ვერ ჩაითვლება. ამის გამო  
საეჭვოა, რომ იგი XII ს. უკანასკნელ ათეულის პირველ წლებს არ უნდა  
იყოს გადმოცილებული.

ვახტანგ მეფე და ეტყობა მაშინდელი ქართველი მოწინავე საზოგადო-  
ება დანიტრერესებული ყოფილა „ვეფხისტყაოსნის“ ამბავის სადაურობით.

ამის შესახებ მას შემდეგი აზრი აქვს გამოთქმული, რომელიც ს. კაკაბაძემ „პატრიოტული თვალსაზრისით“ ნაქარანხევად მიიჩნია. ვახტანგ VI-ს „ვეფხისტყაოსნის“ ამბავის სპარსულობაზე ნათქვამი აქვს: „ეს ამბავი სპარსშიდ არ არის და სპარსთ კაი მელექსობა იცოდნენ და თამარ მეფე კარგი და ძალიანი ხელმწიფე რომ იყო, ვითამ ეს მაზედ მოინდომა: ასეთი საქმე სხვაშიდ რატომ იყოსო, რომე ქართლშიაც არ იყოსო, და ჯბრძანა მის მდივანს რუსთველს ქართულის ენით კაი ლექსები თქვიო. აწე მას ამბობს, სპარსულის მიბაძვით, რადგან ათქმევინა თამარ მეფემ, რომ სპარსთაგან: ესთარგმნეო, თვარემ სპარსშიდ ეს ამბავი არსად იპოება. ამბავიც თვითან გააკეთა და ლექსიდაც იმისთვის უბნობს, რომ სპარსის ლექსის ზაძვედ რომ სთქვა, სპარსული ამბავი ქართულად ესთარგმნეო“ (ვახტანგის გამ., გვ. სუე-სუვ; ს. კაკ. ვეფხისტყაოსანი, გვ. 33).

საკმარისია ადამიანი ვახტანგ VI-ის ნათქვამს ჩაუყვირდეს, რომ დარწმუნდეს, რამდენად საგულისხმოა მისი მსჯელობა და საბუთიანობა. ს. კაკაბაძე ცდება, როდესაც მის შეხედულებას „პატრიოტულ თვალსაზრისად“ თვლის. სპარსულ მხატვრულ მწერლობას ძალიან აფასებდა და ქართულისათვისაც სამაგალითოდ ჰქონდა მიჩნეული. იგი ფიქრობდა „ვეფხისტყაოსნის-თან“ თხზულების ქართულად გაჩენა სპარსული კარგი მელექსეობის მიმბაძველობამ გამოიწვია. აქედგან ცხადია, რომ თუ მამულიშვილურმა თავმოყვარეობამ ვახტანგ VI არ დააღუმა და თავისი აზრი გამოათქმევინა ქართული პოეზიის მიმბაძველობითი გზით წარმოშობის შესახებ, მას იგივე ვერ დააბრკოლებდა „ვეფხისტყაოსნის“ „ამბავის“ სადაურობა პირუთენელად გამოერკვია და თავისი შეხედულება მკითხველისათვის თავისუფლად გაემქდავენებინა. სახელოვანი ქართველი მეცნიერი მეფის აზრთა და მსჯელობის საფუძველი ცხადია და თითონაც გარკვევით აქვს აღნიშნული.

ვახტანგ VI ამბობს: „სპარსშიდ ეს ამბავი არსად იპოება“-ო, და მისი გადაჭრილი უთუო კილო ამტკიცებს, რომ მას „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსული დედანი სპარსეთში უძებნია, მაგრამ ვერ აღმოუჩინა და ვერსად უპოვია. აი რა გარემოებას ჰქონია ამ დაულალავ მკვლევარისათვის გადაწყვეტი მნიშვნელობა და ამას მიუცია მისთვის საბუთი დაესკვნა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ამბავი ავტორის განცხადებისდა მიუხედავად სპარსული არ არის. ვახტანგ მეფის ზემომოყვანილი მოწმობა მეტად საყურადღებოა. მაშინ სპარსული მწერლობის ძეგლები კარგად იყო შენახული და მრავალი მშვენიერი ხელნაწერი მოიპოვებოდა. ვითარცა სპარსეთში რამდენჯერღვე ნაწყოფსა და განსწავლულს მას სრული საშუალება ჰქონდა ეს საკითხი საფუძვლიანად გამოეძია. როგორც ბატონიშვილისა და მეფისათვის, მისთვის სპარსეთის შაჰების მშვენიერი, მდიდარი წიგნსაცავიც და კერძო პირთა საგანძურები ხელმისაწვდომი იქნებოდა. ვახტანგ მეფის სიტყვებითგანაც ნათლად ჩანს, რომ მას „ვეფხისტყაოსნის“ „ამბავის“ სპარსული დედანი გულმოდგინედ უძებნია და დარწმუნებულა, რომ „სპარსშიდ ეს ამბავი არსად იპოვება“. სწორედ ამ დედნის ძიების უნაყოფობამა და ამოებამ ამ დაუფიწყარს ქართველ მკვლევარს დაუბადა აზრი, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მგოსანმა მარტო-კი არ გალექსა ქართულად უცხოური ნაწარმოები, არამედ „ამბავიც თვითან გააკეთა“.

ვახტანგ მეფე მაინც გრძნობდა, რომ ასეთი დასკვნა ცოტა არ იყოს ავტორის პირდაპირს განცხადებას „ამბავის“ სპარსულობის შესახებ არ შეესაბამება და თავისებური განმარტებით ამ შეუსაბამობის გაქარწყლება

სცადა. მისი სიტყვით, რუსთაველს თავისი სიტყვები ვითომც იმ აზრით უნდა ეთქვას, რომ „ვეფხისტყაოსნისთანა“ ქართული პოეზიის წარმოშობა „სპარსის ლექსის ბაძხედ“ მოხდაო. მაგრამ, ცხადია, მგოსნის ცნობილი ტაგების განმარტება ხელოვნური და ნიძალადეგია და მისი სიტყვებითგან არც გამოდინარეობს. „ვეფხისტყაოსანში“ მის მგოსანს, თუ ამბავის შემთხვევლს, ყველა ერთადმი ერთნაირი გრძნობა და სულიერი განწყობილება არ ემჩნევა: ჩვეულებრივ რაინდული სიყვარულით გამსჭვალულს, მას სპარსთა წინააღმდეგ სიძულვილი თითქმის ვერ შეუკავებია და თავისი სათაყვანებელი გმირის ნესტანდარეჯანის პირით სპარს-ხვარაზმშაპის ინდოეთში ზედსიძედ შემოსვლა შემადარწუნებელ მოვლენად აქვს წარმოდგენილი და აღშფოთებული გაიძახის: „ეგე ამბად არ ეგების, რომე სპარსნი გავვიხასდენ!“ „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ქამასა“-ო (აბ., 480,4 და 484,2).

როგორც ეს აღშფოთებული ეროვნული თავმოყვარების გამოხატულება, ისევე ზედსიძედ გამზადებული ხვარაზმშას ძის მოკვლის რჩევა ტარიელსაც მიუჩნევია: „ესე მეტად მომეწონა თათბირი და გამორჩევა“ (აბ., 486).

შეუძლებელია მთელ ამ მსჯელობაში ადამიანმა არ შეამჩნიოს ინდოელთა ეროვნული გრძნობისა და ხვარაზმშა-სპარსთადმი ძლიერი სიძულვილის ცხადი გამოხატულება. ამ შემთხვევაშიაც „ვეფხისტყაოსანში“ პოლიტიკური აზროვნების სინამდვილეს გამოხატულების ანარეკლი აქვს, და ან იმ სიძულვილის ამოძახილი უნდა იყოს, რომელიც მაჰმუდ ლაზნელის სპარსთა ჯარით ინდოეთის დაპყრობისა და ისლამის ძალდატანებით გაგრძელების დროს ჩაღწილ სიმეცესა და მცარცეელობას უნდა დაეტოვებინა, ან ხვარაზმშაპის ერთგვის ინდოეთში შეჭრის და ხანმოკლე ბატონობის ხანისა.

რაკი „ვეფხისტყაოსანში“ სპარსეთსა და სპარსთა სამეფოს სახლს ასეთი მეორეხარისხოვანი და დამამცირებელი ადგილი აქვს დათმობილი და პოემა სპარსელებისადმი ცხადი პოლიტიკური სიძულვილით არის გამსჭვალული, საეპეო და შეუძლებელიც-კია, რომ იქ მოთხრობილი ამბავი სპარსული იყოს. დედააზრითა და პოლიტიკური მრწამსით მას სპარსული არაფერი აქვს.

„ვეფხისტყაოსნის“ მგოსნის თემობრობის შესახებ ნ. მარს წინანდებურად ჰგონია, რომ ის მესხი იყო, მაგრამ მართო ეს გარემოება მას აღარ აკმაყოფილებს. რატომ არის, რომ ავტორი თავისთავს „ვინმე მესხს“ უწოდებს და მკითხველს „ვინმე ქართველად“ არც აცნობს თავის ვინაობას. შემთხვევითია, თუ არა თემობრივი განკერძოების სურვილი ავტორის მხრივ, კითხულობს იგი<sup>1</sup> და შემიძვე დასკვნილი აქვს, რომ არა, ეს გარემოება შემთხვევითი არ უნდა იყოს, არამედ მის მესხობისა და თვით პოემის შორის არსებული მჭიდრო, ინტიმური კავშირის მომასწავებელია. შოთას ენა მესხური კილოაო, და მესხური კილო სომხურ-სვანურის გარდა სწორედ არაბულ-სპარსული სიტყვებით იყო უხვად შემკულიო (იქვე, 486).

თვით რუსთაველის ენის თვისებათა შესახებ ნ. მარს სამი სხვადასხვა აზრი აქვს გამოთქმული. თავდაპირველად შოთას ენა ხალხურ ენად ჰქონდა მიჩნეული, რომელშიაც საეკლესიო ენის თვისებებიც ჰარმონიულად იყო შეზავებულიო<sup>2</sup>. შემდეგ 1902 წ. რუსთაველისა და ჩახრუხადის ენა იმდენად ერთ-

<sup>1</sup> Грузинская поэма „Витязь в барсовой шкуре“ Шоты из Руставы и новая культурно-историческая проблема (ИАН, 1917).

<sup>2</sup> Возникновение и расцвет древнегрузинской светской литературы (ЖМНП, 1899, XII, стр. 251).

გვარი თვისებებით შემკულად მიიჩნია ნ. მარმა, რომ ამტკიცებდა, ჩახრუხაძე და რუსთაველი ერთი და იგივე პირი იყო და ჩახრუხაძე რუსთაველის გვარი იყო, რუსთაველი-კი სადაურობის სახელი (Древнегруз. олописцы, 51--73). იგივე ავტორი, რომელიც წინათ რუსთაველის ენას კლასიკური ქართულის საუკეთესო ნიმუშად თვლიდა, 1917 წ. თემცა ჩახრუხაძე — რუსთაველის ენისა და პოეტური ხატოვანების „ნათესაობას“ კვლავ იცავს (Груз. поэма...423), მაგრამ არამცთუ მათი პიროვნების იგივეობაზე აღარ ლაპარაკობს, არამედ შოთა რუსთაველის გადასკულებას XIV ს-ში თანაუგრძნობდა (იქვე, 500). სინტერესოა, თუ როგორ ახსნიდა ამ შემთხვევაში XII ს-ის მეხოტბის ჩახრუხაძისა და ვითომცდა XIV ს. შოთა რუსთაველის ენა-ხატოვანების ისეთ მსგავსებას, რომელმაც თხუთმეტი წლის წინათ ამ ორ პირთა ერთ და იგივეობის აზრამდის მიიყვანა თვით ნ. მარი? მაგრამ ამაზე იგი ღუმს და მხოლოდ მსოფლმხედველობის განხილვა მიაჩნია საჭიროდ. ის გარემოება, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ თურქული სიტყვები ასე ცოტაა და იშვიათი, ნ. მარს აფიქრებინებს, რომ XIV ს. დასასრულის შემდგომ უკვე ასეთი მოვლენა შეუძლებელი იქნებოდა, რათგან ამ დროითგან მოყოლებული მესხეთში გამაჰმადიანებასთან ერთად გათურქებაც იწყებოდა და მესხურ კილოში ბევრი თურქული სიტყვა უნდა შეპარულიყო (Груз. поэма, 492—493). მაგრამ აქ შეჩერება და მარტო ამით დამაკაოფილება შეუძლებელია. „ვეფხისტყაოსნის“ ენის ლექსიკური შედგენილობის თვისებაზე დამყარებული მსჯელობა ლოგიკურად უნდა იყოს დაბოლოვებული. ამ ძეგლის ენას მარტო თურქული სიტყვების მეტისმეტი სიმცირე-კი არ ახასიათებს, არამედ ისიც, რომ მონღოლურიდან შემოიხზნული სიტყვები იქ სრულებით არ მოიპოვება. ეს გარემოება მეტად მნიშვნელოვანია, რათგან ქართული მწერლობის XIV ს. ყველა ძეგლების ენას უკვე მონღოლური სიტყვები შერეული აქვს, შოთას ქმნილებას კი ეს თვისება არ ეტყობა. ამიტომ „ვეფხისტყაოსნის“ XIV ს. დამლევის ნაწარმოებზედ მიჩნევა შეუძლებელი ხდება. ხოლო თვით თურქული სიტყვების სიმცირე-კი ამ ძეგლის ენას ქართული კლასიკური ხანის ენას უახლოვებს და XII ს. უფრო მჭიდროდ უკავშირებს.

1916 წ. მამედბეგ აბაშიძემ „სახალხო ფურცელში“ დაბეჭდილ პატარა წერილში „ვეფხისტყაოსნის საკითხის გარშემო“ (№ 627, გვ. 3) გამოსთქვა აზრი, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ შესაძლებელია ქართველი მაჰმადიანის დაწერილი იყოსო.

ამის შემდგომ ნ. მარმაც 1917 წ. „ვეფხისტყაოსანში“ „მაჰმადიანურ-კულტურული ორიენტაცია“ („к какому моменту относится по своему характеру проявляемая поэмой Шоты из Руставы мусульманско-культурная ориентация“, Груз. поэма, 493) აღმოაჩინა. მას ეს დებულება, როგორც ეტყობა, იმდენად უდავოდ მიაჩნია, რომ ამ თავისი აზრის დამტკიცებისათვის ბევრი დროისა და საბუთების დახარჯვას საჭიროდ არ თვლის, თუმცა არა ჩანს, რომ რუსთაველი ნ. მარსაც ისლამის, ან საზოგადოდ რომელიმე სარწმუნოების დამცველად, ან მქადაგებლად მიაჩნდეს, თვით მასაც აღნიშნული აქვს, რომ შოთა რუსთაველს თავისი, ნ. მარის შეხედულებით, მთავარი სათაყვანებელი მოძღვრება და პოემის დედააზრი ძობა და ძმათნაფიცობა მაჰმადიანობის, ან საზოგადოდ სარწმუნოებრივ ნიადაგზე [არ უნდა] ჰქონდეს აგებული.

ერთ საბუთთაგანს, იმ გარემოებას, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები მაჰმადიანებად არიან გამოყვანილნი, თითონვე საცილობლად და სუსტად

სთელის, რათგან შეიძლება დარღვეული იყოს იმ მოსაზრებით, რომ ამბავი არაბეთსა და სხვა მაჰმადიანთა ქვეყნებს ეხება და სრულებით ბუნებრივია, თუ რუსთაველს თავისი ნაწარმოების გმირები მაჰმადიანებად დაუხატავს (Груз. поэма, 496—497). ნ. მარის მეორე და მთავარი საბუთთაგანი წმინდა ფსიქოლოგიური თვისებისა და მხოლოდ იმაზეა დამყარებული, რომ რუსთაველი არსად არც სამებას, არც ღვთისმშობელსა და წმინდანებს, არც სახარებას ასახელებსო (იქვე, 497—499).

ნ. მარს მხოლოდ ის საკითხი-ღა აინტერესებს, თუ როგორ მოხდა, რომ მაჰმადიანობამ მესხთა თემზე ისეთი ძლიერი გავლენა მოახდინა, როგორც „ვეფხისტყაოსანს“ ეტყობა? გარეგნული გავლენისა და მაჰმადიანურ-კულტურული ზრდილობის მიმბაძველობის შედეგი იყო ეს მოვლენა, თუ მაჰმადიანური განათლების უფრო ღრმა და საფუძვლიანი თანამოზიარებობის ნაყოფად უნდა ჩაითვალოს და მესხთა და მაჰმადიანთა იმდენად მჭიდრო სულიერი ერთობა უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ მესხთა გამაჰმადიანებაც-ვი ეივთლისხმით? (იქვე, 493).

ამაზეც ნ. მარს პასუხი მხათა აქვს და თუმცა თითონაც გულახდილად ამბობს, რომ მესხეთის ისტორია ამ მხრივ წყვედილით არის მოცული, მაგრამ ეს გარემოება მას არც აფიქრებს და არც აბრკოლებს. ამ უაღრესად მნიშვნელოვანი საკითხის („перед нами встает во весь вышительный свой рост уже более чреватый вопрос“) გადასაწყვეტადაც ის მისთვის საჭირო მასალას ადვილად პოულობს და სხვა რაიმე საბუთების უქონლობის გამო იმავე „ვეფხისტყაოსანს“ იმორწმებს. პოემითგან ჩანს, რომ რუსთაველის თემი მესხეთი და წრე, რომელსაც იგი ეკუთვნოდა, მაჰმადიანური იყო. რაჟი ჩვენ ეს დიდებული ქმნილება სპარსული ამბავის უბრალო გალექსვად არ მიგვაჩნია, არამედ ქართველი მგოსნის უცილობლად თავისუფალ შემოქმედებად, აქ მისი ავტორის შოთა რუსთაველის სარწმუნოების შესახებაც შეუძლებელია ორი აზრი არსებობდეს და პოეტი მაჰმადიანად უნდა იყოს ცნობილი (იქვე, 493—494).

ყოველგვარ გამოსადევ და გამოუდევარ მოსაზრებათა გამოყენებით, თავგამოდებითა და გულმოდგინებით მოპოვებული და კატეგორიულად გამოთქმული განცხადების შემდგომ, ვითომც დასკვნა შოთა რუსთაველის მაჰმადიანობისა და XIV ს-ში შედგენის შესახებ ლოგიკურად აუცრბლებელი („Неизбежен такой вывод“) შედეგი და ერთადერთი შესაძლებელი დასკვნაა, სწორედ რომ მოულოდნელია და უცნაურ შთაბეჭდილებას სტოიებს მკითხველზე, როდესაც ნ. მარი თავის უკანასკნელ გამოკვლევას ასე აბლოკებს: და ამისდა მიუხედავად ჩვენი დებულება ის კი არ არის, რომ შოთა რუსთაველი თამარ მეფის თანამედროვე არ არის და ის უცილობლად მაჰმადიანი იყო. ყველა, „ვეფხისტყაოსანის“ შედგენილობის ახალი თარიღის დასამტკიცებლად და ავტორის პიროვნების სხვანაირად გაშუქებისათვის მოყვანილი ფაქტებისა და მოსაზრებათა დანიშნულებაა ჯერჯერობით მკითხველს აგრძობინოს, რომ ეჭვი ტრადიციული წარმოდგენის წინააღმდეგ საფუძვლიანია. ჩვენი დებულება მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ შესანიშნავი ქართული პოემა წარმოიშვა გარკვეულს არამც თუ მარტო ეროვნულს ნიადაგზე, არამედ თემობრივ გარემოში საერთო კავკასიურ კულტურულ-ისტორიულ მიმდინარეობათა გზათა შესაყარში, კერძოდ მაჰმადიანურ და ქრისტიანულ ცოცხალ ხალხურ ურთიერთშორის გავლენის სფეროში. თუ მთელი ეს ო.ოფ.წა-

მალი მარტო ამისთვის იყო დახარჯული, უნდა ითქვას, რომ ახალი და მით უმეტეს საკამათო ამ დებულებაში არაფერია და მის დასამტკიცებლად არც შოთა რუსთაველის გამაჰმადიანების ცდა იყო საჭირო და არც თამარის ხანითგან XIV ს-ის დასასრულს გადასკუბება. ნ. მარის განცხადება ფსიქოლოგიურად მხოლოდ იმ მხრივ არის საგულისხმო, რომ ნათლად ამტკიცებს თვით ავტორისავე რწმენის შეყოყმანებას და ცხადყოფს, თუ ბოლოს და ბოლოს რამდენად ძლიერი ეჭვი უნდა შეპარვოდა თვით ავტორსაც თავისი მთელი შეგნებულებისა და საბუთიანობის საფუძვლიანობისა და სიმტკიცის წინააღმდეგ.

რათგან ნ. მარის მსჯელობა და თეორია ასეთი დაბეჯითებით არის გამოთქმული და მისი ახალი აზრის დასკვნის ლოგიკური აუცილებლობით გამომდინარე შედეგები ავტორს, როგორც ეტყობა, მხოლოდ დროებით („НО-КА“) აქვს [მიღებული], თვით დებულება-კი მეტად მნიშვნელოვანი და მოულოდნელია, ამიტომ მისი განხილვა და საფუძვლიანობის გამორკვევა აუცილებელია.

თავისთავად იმაზე უკეთესი რა იქნებოდა, რომ მამედ-ბეგ აბაშიძისა და ნ. მარის აზრი გამართლებულიყოს და XIV ს-ში, რომელიც საქართველოს პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების XII ს-თან შედარებით დაქვეითების ხანა იყო, ასეთი დიდებული და ფასდაუდებელი ღირებულების ქმნილება ყოფილიყო წარმოშობილი, როგორც „ვეფხისტყაოსანი“ და ქართველ მაჰმადიანსაც, რომელთა პირველი წინამორბედნი, როგორც ცნობილია, ეროვნული კულტურის სამსახურის გულისათვის არ მიმზრობიან მაჰმადიანობას, არამედ პოლიტიკური სარგებლობის, ან იძულებითი აუცილებლობისა და ძალდატანების წყალობით, ეროვნული სულისა და შემოქმედების იმდენად ძლიერი გრძნობა და საუნჯე ეტარებინა გულში და გონებაში, რომ XIV ს-შიც კი XII ს-ის მოწინავე ქართველი მგოსნების აღმაფრენისათვის ეჯობნა და გადაეპარებინა. მაგრამ საქმეც ის არის, მართალია ეს, თუ სრული ისტორიული და კულტურული შეუსაბამობა?

მომხიბლავისა და საოცარი მოჩვენების მაგიერ ჩვენთვის წარსული ცხოვრების უტყუარი სურათის ცოდნა უფრო საჭიროა და ძვირფასი.

ნ. მარის მსჯელობაში ორი მთავარი საკითხია, ერთი „ვეფხისტყაოსნის“ მგოსნის აზროვნების მაჰმადიანურ მიდრეკილებასა და მუსლიმანობას ეხება, მეორე XIV ს. მესხეთის გამაჰმადიანებას და ამ მაჰმადიან ქართველთა კულტურული წრის ნაყოფიერებას.

ნ. მარს თუმცა შოთას მაჰმადიანობის დამამტკიცებელ საბუთად ის გარემოებაც უმნიშვნელოდ არ მიაჩნია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები და მოქმედი პირნი მაჰმადიანებდ არიან გამოყვანილნი, მაგრამ, როგორც აღნიშნული გვექონდა, თითონაც გრძნობს ამ მოსაზრების საეჭვო თვისებას, რათგან ამ პოემაში აწერილი და გამოყვანილი ქვეყნები და პიროვნებანი მართლაც მაჰმადიანური იყო. ამის საწინააღმდეგოდ ნ. მარი მაინც საჭიროდ სთვლის ამგვარი პასუხი [გასცეს] — ანაქრონიზმი იქნებოდა და შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ, თითქოს ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები ებერსის მსგავსად XIX ს-ის რეალისტურ-ისტორიული რომანებივით ყოფილიყვნენ დაწერილნი ( Грыз. поема, 496—497).

რასაკვირველია, „ვეფხისტყაოსანი“ ისტორიული რომანი არ არის და ვერც რეალისტურად ჩაითვლება, თვით ავტორსაც ამგვარი განზრახვა არ

ჰქონია. მაგრამ არაბეთი და ინდოეთი რომ მაჰმადიან ქვეყნებად წარმოედგინა, ამისთვის ებერსობა სრულებით საჭირო არ იყო და ყოველმა განათლებულმა კაცმა XII ს.-ში ეს კარგად იცოდა. უნდა ითქვას, რომ მაჰმადიანებს გარდა „ვეფხისტყაოსანში“ წარმართნიც არიან გამოყვანილი და ვერც ეს გარემოება ჩაითვლება დიდ რეალისტურ-ისტორიულ ცოდნად.

შოთა რუსთაველის მაჰმადიანობის დამამტკიცებელ თავ და თავ და გადამწყვეტ საბუთად ნ. მარს ის მიაჩნია, ვითომც „ვეფხისტყაოსანს“ მგოსანი არსად ღალატობდეს თავის ვითომცდა მუსლიმანურს წარმოდგენას ერთ-ღვთაებრიობაზე, ვითომც მისთვის ერთი, ხოლო ღვთის გარდა არავინ არსებობდეს. ამ თავის დაკვირვებას ნ. მარს იმაზე იმყარებს, რომ მთელ პოემაში არსად არც საშემა იხსენიება, არც ღვთისმშობელი, ან რომელიმე წმინდანი.

ჯერ ერთი, „ვეფხისტყაოსანში“ არსად ნათქვამი არ არის, რომ მხოლოდ ღმერთის გარდა არავინაა და მეორეც ისა, რომ ვგონებ არც ქრისტიანობა უარყოფს ერთღვთაებრიობას. მერმე განა ქრისტიან მგოსნისა და მწერლისათვის სამებისა, ღვთისმშობლისა და წმინდანების მოხსენება სავალდებულო იყო, რომ მათი მოუხსენებლობა მაჰმადიანური ერთღვთაებრიობის ნიშნად ყოფილიყო მიჩნეული? აი, მაგ., ჩახრუხადის ხოტბანი ხომ თვით ნ. მარს ცალ-ცალკე ნაწარმოებად მიაჩნია და ეს თვით მანვე დამამტკიცა. არც მეოთხე, არც მეხუთე, არც მერვე და მეთორმეტე ხოტბებში არც ერთხელ საშემა ან იესო ქრისტე ან ღვთისმშობელი ანდა რომელიმე წმინდანთაგანი მოხსენებული არ არის.

მეთორმეტე ხოტბაში მხოლოდ ის გარემოება, რომ დატყვევებულად „მაჰმადიანი“ ჰყავს მეხოტბეს მოხსენებული, გვაფიქრებინებს, რომ ავტორი თვით მუსლიმანი არ უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ისე-კი არც ამ ნაწარმოებში იხსენიება საშემა, ან ღვთისმშობელი. წარმოვიდგინოთ, რომ ჩახრუხადის ამ ხოტბათა გარდა არაფერი ყოფილიყო შენახული და დანარჩენს ჩვენამდე არ მოედწია, განა ჩვენ უფლება გვექნებოდა, რომ IV, V, VIII და XII ხოტბებში სამებისა, ღვთისმშობლისა და წმინდანების მოუხსენებლობა ჩახრუხადის მაჰმადიანობის დამამტკიცებელ საბუთად გამოგვეყენებინა? ამგვარადვე არც თამარ მეფის 1202 წ. შიომღვიმისადმი ბოძებულს სიგელში, არც ლაშა-ვიორგის სიგელში ღვთის სახელის გარდა არც საშემა და არც ღვთისმშობელი იხსენიება, შიომღვიმელიც იმიტომ არის მოხსენებული, რომ ამ მონასტრისადმი იყო ნაბოძები საბუთი. მსგავსი მდგომარეობაა დავით რუსუდანის ძის წყალობის წიგნში (საქართველოს სიძველენი, II, 6—7), გიორგი ბრწყინვალისა და დავით მეფის სიგელებში (იქვე, II, 10 და IV, 7) და ალექსანდრე მეფის ზოგს საბუთებში (ისტ. საბ., III, 18—20; საქართველოს სიძველენი IV, 8—9, 12—14).

მაშასადამე, ცხადია, ნ. მარსის მსჯელობა და საბუთიანობა შეუწყნარებლად უნდა ჩაითვალოს და სამებისა და ღვთისმშობლის მოუხსენებლობა მგოსნის მაჰმადიანობის დამამტკიცებელ საბუთად, მით უმეტეს საკითხის გადაამკრედალად, არ შეიძლება ჩაითვალოს. მეორეს მხრით რატომ ნ. მარს არ მიუქცევია ყურადღება იმ გარემოებისათვის, რომ მისგან გამაჰმადიანებულს შოთას არსად ისლამის წინასწარმეტყველი დასახელებული არა ჰყავს და მისი მოხსენება სრულებით დაფიქვებია, და როგორ მოხდა, რომ მართლმორწმუნე ქართველმა-მაჰმადიანმა, თუ მართლაც მას არ სურდა თავისი მუსლიმანური ერთღვთაებრივობისათვის ელაღატა, ერთ ღმერთთან ერთად წესისაებრ მისი მოციქული არ მოიხსენია?

მაგრამ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის ქრისტიანობის მომასწავებელი კვალის წარბოცა ყველაზე ნაკლებ ნ. მარს შეეძლო, რათგან წინათ თვით იგივე ეძებდა ამას რუსთაველის უკვდავ ქმნილებებში. მაგრამ თავისი ახალი აზრის დამტკიცების ჟინით შეპყრობილი იგი ეხლა უკვე ყველა ამგვარი აღვილების სხვაგვარად განმარტებასა ცდილობს (Груз. поэма, 497—499), ხოლო თვით ამ გარემოების მნიშვნელობის შესასუსტებლად და გასაქარწყლებლად ნ. მარს შემდეგი მოსაზრება აქვს გამოთქმული: როდესაც „ვეფხისტყაოსნის“ მგოსანს სახარების რომელიმე აზრი მოჰყავს, ის არ ამბობს, რომ ეს აზრი საღმრთო წერილითგან, სახარებითგან აქვს ამოღებული, ხოლო სხვა შემთხვევებში ის თავის წყაროს ასახელებს. საღმრთო წერილის ამგვარი აზრების წყაროს დაუსახელებრივად მოყვანამ შეიძლება ადამიანს აფიქრებინოს, რომ პოეტი თავის ქრისტიანულ წყაროს მალავსო. ამითაც ნ. მარს, რასაკვირველია, სურს მკითხველს ჩააგონოს, რომ ასეთ საქციელს მხოლოდ მაჰმადიანი ჩაიდენდა და ესეც შოთა რუსთაველის მაჰმადიანობის დამამტკიცებელ საბუთად [უნდოდა] გამოეყენებინა.

არა მგონია თვით აკად. მარს დამშვიდებით გადაკითხვის დროს ეს თავისი მსჯელობა საფუძვლიანად მიეჩნია და გაჭირვების ტალკვესად მიეღო. გასაოცარია, რომ დავიწყებია ასეთი ცხადი ფსიქოლოგიური დაკვირვება, რომ მოსაუბრე, ან მწერალი თავის მსმენელისა თუ მკითხველისათვის ცნობილს აზრებს არასდროს არ უსაბუთებს და არც წყაროს უსახელებს ხოლმე. პირიქით, თავის თავს ვაღდებულადა სთვლის მსმენელ-მკითხველს ახალი აზრების სადაურობა გააგებინოს. ამ მარტივი და უდავო ფსიქოლოგიური დებულებისდა მიხედვით ის გარემოება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მგოსანი სახარებისა და საღმრთო წერილითგან ამოღებული აზრების წყაროს არ ასახელებს, სხვა შემთხვევებში კი სადაურობა აღნიშნული აქვს, სწორედ შოთა რუსთაველის ქრისტიანობის საუკეთესო და უდავო დამამტკიცებელი საბუთია. მაჰმადიანი, პირიქით, ამ შემთხვევაში წყაროს უქვევლად აღნიშნავდა და ყურანითგან ამოღებულ აზრებს სადაურობის აღწინაშენლად მოიყვანდა.

თუმცა მას შემდგომრაც ცხადი შეიქმნა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მგოსნის ორიენტაცია და გამაჰმადიანება უსაფუძვლო თეორიად უნდა იქნეს მიჩნეული, დანარჩენს ნ. მარისაგანვე წამოყენებულ კულტურულ-ისტორიულ საკითხებს უკვე მნიშვნელობა ეკარგება, მაგრამ მათი კრიტიკული განხილვა მაინც საჭიროა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გამო შეთხზული ფანტასტიური სურათი გაქრეს და ისედაც ძნელს სამეცნიერო კვლევა-ძიებას ტყუილად არ ართულებდეს.

რაკი თამარის ხანაში საქართველოში მაჰმადიანობის გავრცელება-განმტკიცების წარმოდგენა თვით გაბედულ მეოცნებე ადამიანსაც არ შეეძლო და შეუსაბამო იქნებოდა, ამიტომ ნ. მარს ვითარცა „ვეფხისტყაოსნის“ მუსლიმანური ორიენტაციისა და მისი მგოსნის მაჰმადიანობის მორწმუნე და მხურვალე მქადაგებელი, იძულებული შეიქნა თავისი ხანგრძლივი რწმენის და წინააღმდეგ „ვეფხისტყაოსანი“ XIV ს-ის დასასრულისათვის მიეკუთვნებინა და თანაც ამ დროისათვის საქართველოში მაჰმადიანობაც მოეძებნა. რათგან ისტორიაში მას არაფერი ამისი მსგავსის ამოკითხვა არ შეეძლო, ნ. მარმა გამოაცხადა, რომ მესხეთის ისტორია ამ მხრივ წყვედიდით არის მოცული და სულერთია ვერას გვეტყვისო. ასეთ პირობებში სხვა ამ საკითხის გამორკვევას დროებით მაინც, ახალი ცნობების აღმოჩენამდე, თავს და-

ანებებდა და საკითხს გადაუწყვეტელს დასტოვებდა. ნ. მარი კი იმდენად გატაცებული იყო წინასწარ აკვიატებული აზრით შოთა რუსთაველის მაჰმადიანობისა და „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის ვითომცდა მუსლიმანური ორიენტაციით, რომ არავითარ დაბრკოლებას ყურადღებას არ აქცევს და მეთოდოლოგიურად და ლოგიკურადაც შეუწყნარებელი ღონეობის საშუალებით ლელოს გატანას ცდილობს: რაკი ისტორია სდუმს, თვით „ვეფხისტყაოსნის“ დამოწმებით შეგვიძლიან ეს გამოვარკვიოთო. ამგვარად, ერთის მხრით „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენის უტყუარი თარიღისა და ვითომც მაჰმადიანური ორიენტაციისათვის საქართველოში შესაფერისი საზოგადოებრივი ნიადაგის არსებობის გამოსარკვევად უნდა მესხეთში მაჰმადიანობის გავრცელების დრო და რაოდენობა განსაზღვრულიყო, მეორეს მხრით, რათგან ნ. მარს არავითარ ამის დამამტკიცებელი წყარო არ მოეპოვება, იმავე „ვეფხისტყაოსნის“ დამოწმებით სურს მას ასეთი რთული საკითხის გადაწყვეტა. ცხადია, თუ რამდენად შეუწყნარებელია ასეთი ღონეობა და რა ეწოდება ლოგიკაში ამგვარს შეცდომას.

მაგრამ საქართველოში და კერძოდ მესხეთში მაჰმადიანობის გავრცელების ისტორია არც ისეა წყვედილით მოცული, როგორც ნ. მარი ბრძანებს. ქართული და განსაკუთრებით ოსმალური საისტორიო წყაროების საშუალებით ამ საკითხის გამორკვევა საკმაოდ შეიძლება. ამ წყაროებითგან ნათლად ჩანს; რომ საქართველოში მაჰმადიანობა თუ შემოსულა, მხოლოდ გარეშე პოლიტიკური ძალდატანებით და მუსლიმანობა ჯერ მმართველთა ოჯახის თითო-ორიოლა წევრთა და მოწინავე, მალალი წოდების გამდგარ და მოლატე წევრთა შორის და მხოლოდ შემდეგში ამავე უცხო ძალის წყალობით გამატონელებული გამაჰმადიანებული მმართველების დახმარებითა და გულმოდგინეობით მესხეთში თანდათან მაჰმადიანობამ სხვა წრეებშიაც და ხალხშიაც მოიკიდა ფეხი. თვით ოსმალური წყაროებითაც მტკიცდება, რომ მესხეთში ისლამი ათაბაგთა ჯაყელების ოჯახში პირველად მხოლოდ XVI ს-ის მეორე ნახევრითგან პოულობს თითო-ორიოლა მომხრეებს, რასაკვირველია, მხოლოდ პოლიტიკური ანგარიშით, პირადი სარგებლობის იმედით და არა სარწმუნოებრივი მოსაზრებით. ამაზე უწინარეს არც მესხეთში და არც სხვაგან სადმე საქართველოში ცნობა მაჰმადიანობის გავრცელების შესახებ ორი შემთხვევის გარდა არ მოგვეპოვება. ნესევისა და ქართველ ჟამთააღმწერელისაგან ვიცით, რომ ჯალალედინმა ტფილისის აღებისა და განადგურების დროს მცხოვრებთა ერთი ნაწილის იძულებით და სამარცხვინო საშუალებით, ძალმომრეობითი წინადაკვითი გამაჰმადიანება სცადა. ცხადია, რომ სიძულვილის გარდა ისლამისადმი ამ მოქალაქეებს არავითარი სხვა გრძნობა არ ექნებოდათ და როგორცკი ხვარაზმშია დამარცხდა და საქართველოს საზღვრებს მოსცილდა, მაშინვე გაქრებოდა მათი მაჰმადიანობის ყოველივე კვალი. მეორე შემთხვევა თემურლენგის შემოსევის დროს, XIV ს. დასასრულს მოხდა, როდესაც ტყვედ ჩავარდნილ ბაგრატ მეფეს რომ თემურის ტყვეობითგან როგორმე თავი დაეხსნა, იძულებულიყო გარეგნულად გამაჰმადიანებულიყო და, როგორც ვიცით, პირველივე მარჯვე შემთხვევით ისარგებლა და მოძალადეებს აუჯანყდა. სხვა ცნობები არ მოიპოვება და ობიექტური ისტორიული პირობები ისეთი იყო, რომ XV ს-მდე ჩვენში, გინდ მარტო მესხეთიც რომ ავილოთ, არ შეიძლება მაჰმადიანობას ფეხი მოეკიდა. თვით სპარსელ-არაბელ ისტორიკოსთა ნაამბობითგან ვიცით, რომ თუმცა საქართველოში მაჰმადიან-

ნობას აღსარების სრული თავისუფლება ჰქონდა მინიჭებული და მშენივრად გრძნობდა თავს, მაგრამ ქრისტიანობა იმდენად ძლევამოსილი იყო თამარის ხანაში, რომ არა ერთი და ორი შემთხვევა იყო, რომ მაჰმადიანი ბატონი-შვილები გაქრისტიანებულყვნენ. ცხადია, თვით მეზობელ მაჰმადიანთა ასეთი სულიერი განწყობის დროს საქართველოში ისლამის შემოქრის შესახებ ფიქრით-კი არ შეიძლება. ნესევი მოვეითხრობს, რომ თვით რუსუდანის დროსაც კი არზრუმის სულტანის შვილი იძულებული იყო გაქრისტიანებულყო, რომ რუსუდანის ქმრად გამხდარიყო და ჯალალ-ედინის შემოსევის დროს თბილისში დარჩენილა და კვლავ მაჰმადიანებულა. ერთი წლის შემდგომ თავის ნებითვე ისლამს გადაუდგა და გაქრისტიანდა, თუმცა რუსუდანი მას უკვე გაეყარა. ეს გარემოებაც საქართველოში ქრისტიანობის ძლევამოსილების ცხადყოფს.

წარმართი მონღოლების შემოსევამა და გაბატონებამ მაშინდელ აღმოსავლეთში მაჰმადიანობა, როგორც ცნობილია, დაასუსტა და თვით მათ სულიერი მეფეს ხალიფას მონღოლთა ხელით შეურაცხყოფითმა მკვლელობამ ისლამის ძლიერებას სახელი გაუტეხა. ამიტომ მონღოლთა ბატონობის ხანაში, XIII ს-ში, საქართველოში მაჰმადიანობის თანდათანობით გაერცელებაზე ლაპარაკით-კი არ შეიძლება. არავითარი საბუთი არა გვაქვს ვიფიქროო, რომ XIV საუკუნის პირველ ნახევარში, გიორგი ბრწყინვალის მეფობის დროს, ისლამს საშუალება და ნიდაავი ჰქონოდა თავის მოძღვრების ქართველთა შორის გასავრცელებლად. რჩება, მაშასადამე, მხოლოდ XIV ს-ის დასასრული. მაგრამ ეს ხომ მაჰმადიანებულ მტარველ მონღოლთა ყანის თემურ-ლენგისა და მის ველურ ჯარდობის შემოსევის ხანა იყო. მაშინ მართლაც შესაძლებელია თემურის იძულებით ისლამი აქა-იქაც საქართველოში გაეცრელებინა. მხოლოდ ბრძენსაც ქვეყანა თვით ალი იეზიდის სიტყვით ცეცხლთა და მახვილთა იყო განადგურებული, 700-ზე მეტი სოფელი გაუკაცრიელდა და აოხრდა ბევრი ქალაქები და ყველა ციხეები, შესანიშნავი ტაძრები და მონასტრები დაანგრის და ვაცარცული ხალხი, ვინც სიკვდილს გადაურჩა, მიუვალ ადგილებში და მთებში იყო შეხიზნული, არამცთუ „ვეფხისტყაოსნის-თანა“ ნაწარმოების დაწერისა, წაკითხვისათვისაც — თუ ვისმეს ხალისი ექნებოდა, ისიც გასაოცარი იქნებოდა. ცხადია, რომ მაშინ და კარგა ხანს შემდგომაც საქართველოში ისლამისა და მაჰმადიანობისადმი ქართველთა გულში სიძულვილის გარდა სხვა არავითარ გრძნობას ადგილი არ ექმნებოდა. ადვილად წარმოსადგენელია, თუ რამდენად შესაბამი იქმნებოდა მაშინ თქმა „ლექსებისა ტკბილისა“ და რა თვალთ შეხედადენენ მაჰმადიანური ორიენტაციის მქადაგებელს წიგნს, ვისმეს რომ ასეთი წიგნის დაწერა ეკადრა!

ნ. მარს მოყვანილი აქვს სომხური ცნობა იმის შესახებ, რომ სამცხის ათაბაგმა ივანემ ეგვიპტის სულტანს დიდძალი საჩუქრები გაუგზავნა და თანაც პირდებოდა მისი ქვეშევრდომი თურქების სახელმწიფო გადასახადისაგან განთავისუფლებას და დანგრეული და განადგურებული მიზგიეთების აღდგენას, თუ გოლგოთაში სომეხთა ადგილს ქართველებს გადასცემდა. ეგვიპტელ ვაჰარს, რომელსაც ამ საქმის გამო მოციქულობა ჰქონია დაკისრებული, ეგვიპტის სულტანი დაუყოლიებია იმ შიშით, რომ წინააღმდეგ შემთხვევაში ქართველთა მეფე ქვეშევრდომ თურქებს გასწყვეტს და მიზგიეთებს გაანადგურებსო. იერუსალიმის სომეხთა ეპისკოპოსმა დიდი ფულისა და ცდისდა მიუხედავად მაინც ვერა გააწყო რა და ეგვიპტის სულტანის კარზე თურმე გულ-

ახლილად უთხრეს, ტყუილად ნუ ირჯები, მაინც არა გამოვა რა, რათვან ქართველებმა მაჰმადიანთა საქიროების დაკმაყოფილება აღგვიტკვესო (Грѣхъ, II OBM, 489). ნ. მარი სომხური სიტყვის თურქის მაგიერ ყველგან მაჰმადიან-სა სთარგმნის, უტყველია ამ მნიშვნელობით არის ნახმარო. მაგრამ ეს უძველესობაც წინასწარ აკვიტებული აზრის ნაყოფია. ამას კიდევ არა უჭირს რა, ნ. მარი ამით არ კმაყოფილდება და სურს მკითხველს ჩააგონოს, ვითომც ეს ცნობა ქართველ მაჰმადიანებს გულისხმობდეს, რაც სრულებით უსაფუძვლოა. მაგრამ ეს ცნობა ხომ 1439 წ. ეხება, როგორც თითონ ნ. მარსაც აღნიშნული აქვს, ე. ი. XV ს. და არა XIV ს. უხლა თუ XV ს. პირველ ნახევარში საქართველოში ისეთი მდგომარეობა ყოფილა, რომ მეფე და ათაბაგი ეგვიპტის სულთანს აშინებდნენ ჩვენს საბრძანებელში მაჰმადიანთ ამოწვევით და დაუზგრველ მიზნითესაც დაეანგრევთ და მიწასთან გაეასწორობთო, რითუ ეს უფლებას გვაძლევს ვითქვითო, რომ საქართველოში XIV ს-ის დამლევს და XV ს. პირველ ნახევარში მმართველ წრეებში რაიმე მაჰმადიანური ორიენტაცია ყოფილიყო! პირიქით, მთელი ეს მოთხრობა მხოლოდ ქრისტიანობის ძლიერების გამომამჟღავნებელია და მაჰმადიანობისადმი იმ თავშეკავებული სიძულვილის მომასწავებელია, რომელიც თემურლენგის მრისხანე შემოსევის ბუნებრივი შედეგი უნდა ყოფილიყო.

მაშასადამე, ნ. მარის არც ერთი დებულება არ მართლდება არც „ვეფხისტყაოსნის“ და მისი ავტორის მუსლიმანური მსოფლმხედველობისა და რწმენის შესახებ, არც მეხსეთის მოწინავე წრეების გამაჰმადიანების შესახებ.

ნ. მარი ცდება, როდესაც რუსთაველის სამ ძმადნაფიცს თავიანთი დამობილების საფუძვლად არაბეთის, ინდოეთისა და სპარსეთის ერთგვარ პოლიტიკურს ნიადგეს უძებნის. ამისთანავე ფრიდონი არც არის სპარსთა მეფე, როგორადაც ნ. მარს შეცდომით მიაჩნია. სპარსეთის ბატონად ხვარაზმ-შაჰია წარმოდგენილი. სპარსეთის ბატონიშვილის ტარიელისაგან ვერაგული მკვლელობის შემდგომ ფრიდონი, სპარსეთის წარმომადგენელი გმირი მეფე რომ ყოფილიყო, თავის მოსისხლე მტერს უსიტყვოდ როგორ დაუახლოვდებოდა და მას ძმადნაფიცად გაიხდიდა. სწორედ ეს უკანასკნელი გარემოება ცხადყოფს, რომ ფრიდონი სპარსეთის მეფედ არ მიაჩნდა რუსთაველს.

ნ. მარი ფიქრობდა, რომ ქალისადმი მალალი სიყვარულისა და თავყანისცემის შემუშავებისათვის საქართველოში ერთის მხრით ნეოპლატონური ფილოსოფიის მოძღვრებას უნდა შეეწყოს ხელი<sup>1</sup>, მეორეს მხრით პატრონმეორი წესწყობილების გარდა, რომელიც მაჰმადიანურ-ერანული რაინდული მსოფლმხედველობის შეთვისებასა, განმტკიცებასა და განვითარებას ხელს უწყობდა, ქალისადმი რაინდული სიყვარულის აყვავებისათვის ვითომც საქართველოში გავრცელებულ მარტომყოფელობასა და მეუღლანობებს უნდა შეექმნა ნაყოფიერი ნადაგი: როგორც ღვთისათვის უცხოობასა და უპოვარება-გლახაკობის მაძიებელნი იყვნენ, ამის მსგავსადვე ველად და უღაბნოდ გაჭრილი მიჯნურნი იყვნენო (იქვე, L—LI). მაგრამ ღვთის თავყანისცემის ქალის გაღმერთებად შეცვლასა და ქცევას საქართველოში თავისი ისტორია უნდა ჰქონოდა, და თუ არ შინაგანი ფსიქოლოგიური გარდატეხის და ზნეობრივ ღირებულებათა ახალი შეფასებით ქრისტიანულ-საეკლესიო მოძღვრე-

<sup>1</sup> Вступительные и заключительные строфы „Витязя в барсовой коже“ Шоты из Чустова (Тр, XII, 1910, 23. XLVI—XLVIII).

ზის ძლიერი გავლენის ქვეშე მყოფი მაშინდელი ქართველი საზოგადოება მართო გარეთგან შემოტანილი ლიტერატურული გავლენის წყალობით ქალის თაყვანისცემის ვერც შეითვისებდა და ვერც შექმნიდაო. ამიტომ ქალის თაყვანისცემა და ქალისადმი თავისუფალი სიყვარულის ღვთაების თაყვანისცემის თანასწორ ღირებულებათა და მოვლენად აღიარებისადმი მიმყვანებელი გზა გრძელი უნდა ყოფილიყო საქართველოში და შემდეგ გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებითგან მოყვანილი აქვს ადარწერსე კურაპალატის ცოლის ბევრილას მშვიდი ხასიათი და ძვირუხსენებლობა (იქვე, LI).

მაგრამ არც „ვეფხისტყაოსნის“ მგოსანს და არც სხვას ვისმეს ფიქრად არ მოსვლია და არც აქვთ სადმე ნათქვამი, რომ ქალისადმი რაინდული წმინდა სიყვარული ღვთაების თაყვანისცემის მსგავს თანასწორ ღირებულებად მიაჩნიათ და ქადაგებდნენ.

მიჯნურთა ველად და უღაბნოდ გაქრასაც მონაზონ მეუღაბნოეთა [ცხოვრებას]თან არც მიზნების მხრით და არც ფსიქოლოგიურად საერთო არაფერი აქვთ. პირველი მწუხარების გამო გაიქრებოდნენ ხოლმე ველად და მიჯნურის დაკარგვის გამო დროებით შორდებოდნენ ქვეყანასა და ხალხს, რომ ბუნების წიაღში ეგრძნოთ თავი.

მეორენი-კი ქვეყანას ზნობრივ-სარწმუნოებრივი სისრულისა და სისპეტაკის, უცოდველობისა და ღვთაებისადმი დასაახლოებლად სჩადიოდნენ. მიჯნურთა მხრივ ეს გაქრა ღრმა მწუხარებით გამოწვეული ნებაყოფლობითი სასჯელი იყო, მეუღაბნოეთათვის ეს სასიქადულო, სიწმინდისადმი მიმყვანებელი გზა და მუდმივი სამოღვაწეო ასპარეზი.

„ვეფხისტყაოსნის“ მგოსანი ავთანდილს ანდერძში როსტევან მეფის წინაშე ასეთ რამეს აწერინებს:

„ვიცი ბოლოდ არ დამიგმობ ამა ჩემსა გაზრახულსა,  
 კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა;  
 მე სიტყვისა ერთსა გკადრებ პლატონისგან სწავლა თქმულსა,  
 და სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა.  
 რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა,  
 მე რად გავსწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?  
 არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა?  
 და მით ვისწავლებით, მიგვეცეს შერთვა ზე წესთა მწყობრისა.  
 წაგიკითხავ, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ სწერენ?  
 ვით იტყვიან, ვით აქებენ, ცან, ცნობანი მიაფერენ:  
 სიყვარული აგვამაღლებს, ვით ეყვანი, ამას ჟღერენ“-ო.

სამართლიანად განთქმულია საქართველოში შოთას ლექსი „ლექვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია“. მაგრამ ნ. მარს უსაფუძვლოდ მიაჩნია ბევრის მწერლის ცდა, რომ ამით შოთა ქალთა თანასწორობის მქადაგებლად გამოეყვანათ. ნამდვილად იქ მხოლოდ მეფეთა სახლის შვილთა თანასწორობაზეა საუბარი და ეს აზრი-კი ახალს არაფერს წარმოადგენს, რათგან იგი XII ს. სპარსელ მგოსანს ნიზამისაც აქვს თავის „ისკანდერ ნამე“-შიო:

„მე ძუ-ლომი ვარ, შენ ძუ-ხეადი, ნავარდის დროს, ე. ი. ბრძოლაში, ძუ და ხეადი ერთიაო“ (Грүз. поэма, 421). ეს მაგალითი სწორედ საუკეთესოდ ამტკიცებს, რომ ქართველი დიდებული მგოსნის აზრი მხატვრულ მწერლობაში მართლაც ახალია და ნიჰამის აზრისაგანაც თვალსაჩინოდ განსხვავდება. განთქმული პოეტი ნიჰამი ძუ და ხეად ლომებს ნავარდში ადარებს ერთი მეორეს და ამით მათ თანასწორობის დამტკიცებას ლამობს. წოთა, რასაკვირველია, არაფერს ამის მსგავსს არ ამბობს. თუ ნიჰამის ამით სამეფო ოჯახის წევრთა ქალ-ვაჟის თანასწორობის დამტკიცება სურდა, ძალიან შემცდარი ბრძანებულა, რათგან ცხადია ქალ-ვაჟი ფიზიკურად ვერ შეედრებიან და უცნაურიც იქნებოდა, რომ ომში ქალი ვაჟისათვის შეედარებინა და ქალისათვის მამაკაცის თანასწორობა მოეთხოვა. ქართველი მგოსნის აზრი ცხადია და სრულებით მკაფიოდ არის გამოთქმული და ქალ-უფლისწულის მამაკაც-უფლისწულთან თანასწორუფლების მქადაგებელია და როდესაც ეს ამასა წერდა, საქართველოს მაშინდელი პოლიტიკური ცხოვრების სინამდვილე ეხატებოდა თვალწინ. ყოველ ქართველ მკითხველს ამ სტრიქონის წაკითხვისა თუ წარმოთქმის დროს თავისი სამშობლოს სურათი წარმოუდგებოდა და მაშინვე თამარ მეფეს იგულისხმებდა, ისევე, როგორც, საფიქრებელია, თვით ავტორსაც ამავე გარემოებამ ჩააქსოვინა თავის ქმნილებაში ეს აზრი.

ფ. გორგიჯანიძესაც აღნიშნული აქვს: „მეფემ გიორგიმ თავისი ასული თამარი მეფეთ აკურთხა, აქ თქმულა „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, გინა ხეადია“-ო (იხ. ისტორიის მიზანი და წყარ., გამოცემა 1, 242).

საზოგადოდ ქალს „ვეფხისტყაოსნის“ მგოსნისაგან პირველხარისხოვანი ადგილი აქვს მიკუთვნებული. შეიძლება ისიც ითქვას, რომ არსად XII ს. ქალის უფლებებზე არ ყოფილა იმდენი თვით ცხოვრების მიერ წამოყენებული ბაისი და მსჯელობა, რამდენიც საქართველოში. თუ სხვაგან ამაზე ან არაინ ფიქრობდა ან მხოლოდ განყენებული მსჯელობის, ან მხატვრული ოცნების საგანი შეიძლება ყოფილიყო, საქართველოში თვით ცხოვრებისაგან წარმოშობილი იყო.

ნ. მარს აღნიშნული აქვს, რომ თამარ მეფის ისტორიკოსს იმ გმირთა და ქაბუჯთა გამიჯნურების ერთგვარ აღრიცხვის სიაში, რომელთაც თამარისათვის გამიჯნურება უფრო შესაფერისი იქნებოდაო, „ვეფხისტყაოსნის“ არც ერთი გმირთაგანი დასახელებული არა ჰყავს. აქეთგან მას თავის უკანასკნელ შრომაში ისეთი დასკვნა გამოყავს, ვითომც ეს გარემოება იმის მაჩვენებელი ყოფილიყო, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ თამარ მეფის დროს არ ყოფილიყო შეთხზული, მაგრამ ეს შეცდომაა, საყურადღებოა, რომ ზემოდასახელებული სია თამარ მეფის ისტორიკოსის პირველ ნაწილშია მხოლოდ. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ეს ნაწილი ავტორს 1196 წ. ჰქონდა დაწერილი. „ვეფხისტყაოსნის“ გმირების მოუხსენებლობა მარტო იმის მაჩვენებელია, რომ რუსთაველის თხზულება 1196 წ. ჯერ დაწერილი არ ყოფილა და ამის შემდგომ უნდა იყოს შექმნილი. ეს გარემოება მართლაც საყურადღებოა მხოლოდ იმ მხრივ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენის terminus ante quem non-ის გამორკვევას გვემდგინებს და ამით მის ქრონოლოგიურ განსაზღვრას გვიადვილებს. გადმოცემა

არ უნდა სცდებოდეს, როცა „ვეფხისტყაოსანს“ თამარის მეფობას მიაკუთვნებს და იმგვარად დაახლოებით მეორე terminus-იც ადვილი გასაგებია. ის გარემოება, რომ ქართული უკვდავი პოემის გმირები თამარ მეფის ისტორიკოსის თხზულების არც მეორე ნაწილში იხსენიებიან, თავისდათავად არაფერს ამტკიცებს, რათგან მეორე ნაწილში საზოგადოდ მიჯნურობა-ტრფობაზე აღარც არის საუბარი და შეუფერებელიც იქნებოდა, მით უმეტეს, რომ არც სხვა რომელიმე გმირი-მიჯნური იხსენიება ამ ნაწილში.

## ამირანდარეჯანიანის ანარქული ვიზუალისტური ნაწარმი

„იყო ინდოთ მეფე აბესალომ მორქმული და განგებინა“ (3).

ნადირობის დროს განმაცვიფრებელი ამბავის ქურციკის ნახვა, მისი და-  
დევნება და უჩინარქმნა (3—4) და ამბის უცნობელობის გამო მეფის  
„დაღრეჯილობა“ და „შეკირვება“ (4, 5, 6, 7).

ვაზირთ უხუცესის რჩევით შეკირვებისაგან გამოსვლა და ნადირობა-  
ნადიმობის კვლავ გადახდა (5).

## წოთა რუსთაველისა და მისი ეპოქის გამოყენება

საქ.კ.პ.(ბ) ც.კ.-ისა და მთავრობის ცნობილ ისტორიულ დადგენილებს თანახმად, 1937 წ. შემოდგომას შ. რუსთაველის 750 წ. იუბილესთან დაკავშირებით წოთა რუსთაველისა და მისი ეპოქის დიდი გამოფენა უნდა მოეწყოს. ამ ამოცანის განხორციელების გასაადვილებლად დაარსებულია „შ. რუსთაველისა და მისი ეპოქის მუზეუმი“.

მუზეუმის სამოქმედო ასპარეზი XI—XIII საუკუნეებით არის შემოფარგლული; ამ დაწესებულების უპირველეს მოვალეობას შ. რუსთაველის დღესასწაულისათვის გამოფენის მოწყობა შეადგენს და თვით მუზეუმიც, შესაძლებელია, მხოლოდ ამ დროისათვის იყოს დამთავრებული.

წინასწარ შედგენილი გეგმა მთელ სამუშაოს სამ მთავარ სექტორად ჰყოფს: ერთს სალიტერატურო სექტორი შეადგენს, მეორეს—ხელოვნებისა, მესამე კი ყოფაცხოვრებისა და მეურნეობის სექტორია. ყოველ სექტორს თავისი ხელმძღვანელები ჰყავს. ყოფა-ცხოვრებისა და მეურნეობის სექტორის ხელმძღვანელობა დაკისრებული აქვს ამ სტრიქონების ავტორს.

ყოფა-ცხოვრებისა და მეურნეობის სექტორის გამოფენა მთელი მაშინდელი მატერიალური კულტურის ამსახველი უნდა იყოს. გამოფენამ უნდა მნახველს უჩვენოს, თუ როგორ ცხოვრობდნენ საქართველოში XI—XIII ს., როგორი იყო მისი სახელმწიფოებრიობა, როგორი იყო მისი წესწყობილება. გამოფენის მნახველს საშუალება უნდა ჰქონდეს, რომ სახელმწიფო დარბაზობისა და ვაზირობის, ისევე, როგორც რაინდობის წესები წარმოიდგინოს, იცოდეს, რას იცვამდნენ და იხურავდნენ მაშინ, რანაირი ავეჯი და ქურქული ჰქონდათ, რა სამეურნეო და საბრძოლო იარაღი იყო გავრცელებული, რა დონე ჰქონდა მაშინდელ სასოფლო მეურნეობას, მემინდვრობას, მევენახეობას, მესაქონლეობას, რა და რა ხელობა არსებობდა მაშინ, როგორ იყო მოწყობილი საქალაქო ყოფა-ცხოვრება და ვაჭრობა-მრეწველობა.

მაშინდელი მატერიალური კულტურის ისტორიის აღსადგენად, მისი დონის გასათვალისწინებლად და გამოფენის დამთავალიერებლისათვის ცხადსაყოფელად, რა თქმა უნდა, მარტო წერილობითი წყაროების ცნობები საქმისი არ არის, არამედ ამ კულტურის თვით იმდროინდელი ნივთებიც არის აუცილებლად საჭირო. ვისაც მატერიალური კულტურის ისტორია თუნდაც მარტო გადაკითხული აქვს, ეცოდინება, რომ უძველესი ხანის საყოფაცხოვრებო ნივთები და საგნები, ტანისამოსი, თავსაბურავი, ფეხსაცმელი, ქსოვილები, ავეჯი, ქურჭელი და იარაღი მეტად ცოტაა გადაჩენილი და იშვიათად თუ სადმე მოიპოვება, ისიც თითო-ოროა. პოლიტიკური ცხოვრების უკუღმართობამ, დროისა და ჰავა-ნიადავის უღმობელობამ და წარსულ თაობათა

შეუგნებლობა-დაუდევრობამ ასეთი საგნების უმეტესობა იმსხვერპლა და ხშირად უქვალდაც კი დაუქარგა მეცნიერებას. ამ მხრივ ბედნიერ გამონაკლისს ძველი ეგვიპტე წარმოადგენს, რომლის მშროლმა ჰავამ და უნოტიო ნიადაგმა, მეტადრე კი პირამიდებში დამურვილობის საშუალებით მიცვალებულთა დამარხვის წესმა მეცნიერებას დაუზიანებელივ შეუნახა როგორც ტანისამოსი, თავსაბურავი. ფესსაცემელი და ქსოვილები, ისევე მრავალი სხვა საყოფაცხოვრებო ნივთიც.

ძველ საქართველოზე მრავალგზის თავდამტყდარმა უბედურებამ ქართული მატერიალური კულტურის მრავალი ძეგლი იმსხვერპლა, ხოლო რაც გადარჩა, იმათთაგანაც ბევრი რამ რომანოვების ხანაში მთავრობის მოხელეთა უკულტურო ბატონობისა და ჩვენ წარსულ თაობათა შეუგნებლობა-დაუდევრობის გამო გაჩანაგდა და განადგურდა. ამიტომ გასაკვირველიც არაფერია, თუ ჩვენ XI—XIII სს. საქართველოს მატერიალური კულტურისა და ყოფაცხოვრების ნივთიერ ნაშთთაგან ძალიან ცოტა-ლა გვაქვს გადარჩენილი. ამ გადარჩენილთაგანაც არა ერთი უძვირფასესი ძეგლი საქართველოდან უცხოეთშია გატანილი, ზოგი იქაურ მუზეუმებშია დაცული, უმეტესი ნაწილი კი 1921 წელს მენშევიკური მთავრობის მიერ ყაჩაღურად გატაცებულ განძეულობას წარმოადგენს, რომელიც საქართველოს ჯერაც არ დაბრუნებია<sup>1</sup>.

საქართველოს სახელმწიფოებრივი კულტურის თანდათან ზრდის გაფართოებისა და გაღრმავების გასათვალისწინებლად გამოფენილი იქნება XI—XIII სს. პოლიტიკური რუკა, რომელზედაც ამ ხნის სახელმწიფოებრივი საზღვრები აღინიშნება. გამოფენის მნახველს სახელმწიფოებრიობა გარეგნულად წარმოუდგება უზენაესი ხელისუფლის თანამდებობის პირთა ტანისამოსისა და ხელისუფლების ნიშნების სურათებითაც, და თუ მოხერხდა და მოესწრო, დაბრუნებისა და ვაზირობის გამომხატველი სურათების საშუალებითაც.

XI—XIII სს. საქართველოსათვის რაინდობა იყო დამახასიათებელი. ამიტომაც გამოფენაზე ამ რაინდობის გარეგნული გამოხატულებაც უნდა იყოს წარმოდგენილი შექუთრივი რაინდის სახით მაინც. სამწუხაროდ, არც საქართველოს მუზეუმის კოლექციებში და არც სხვაგან სადმე საქართველოში ამჟამად რაინდისა და ცხენის მთლიანი იმდროინდელი ჯავშანი და თორი უქვე აღარ მოიპოვება. მხოლოდ ბერლინის ცოიგ-პალეში (იარაღების მუზეუმში) ნახავს აღამიანი საქართველოდან (ხევსურეთიდან) XIX ს-ში გატანილს, მანეკენებზე ჩამოკმულს, XIII ს. რაინდისა და ცხენის ორს მთლიანს საუცხოო ანაკრებს. XIII ს. მშვენიერი ოქროს ზარნიშით უხვად შემკული ქართული მუზარადიც არსებობს, მაგრამ ჯერჯერობით არც ის არის საქართველოში. ისტორიული კედლის მხატვრობისა და მინიატურების მიხედვით წარმოდგენილი იქნება იმდროინდელი აბჯრისა და ყოველგვარი საჭურველის სურათები.

რაკი იმდროინდელი არც ტანისამოსი და არც ავეჯი გადარჩენილი არ არის და არც არავითარი იმედი შეიძლება გვქონდეს, რომ არქეოლოგიური გათხრითაც ვარგად დაცული ამნაირი მნიშვნელოვანი რამ ნაშთი ოდესმე აღმოჩნდეს, ამიტომ ამ დანაკლისის ანაზღაურება და შევსება შემდეგი საშუალებით დაგისახე. თუ თვით ტანისამოსს, თავსაბურავსა და ფესსაცემელს ისევე როგორც ავეჯსა, ქურქელსა და იარაღს ჩვენამდის ან სრულებით არ მოუღწევია, ან მცირე რაოდენობით (ქურქელი, იარაღი), სამაგიეროდ ის-

<sup>1</sup> ეს განძეულობა ჩვენმა ქვეყანამ დაიბრუნა დიდ სამამულო ომში ჰიტლერულ გერმანიასზე გამარჯვების შედეგად (რედ.).

ტორიული პირების კედლის მხატვრობა მოგვეპოვება, სწორედ ამის მიხედვით შესაძლებელია მკვლევარმა მაშინდელი ტანისამოსი, თავსაბურავი და ფეხსაცმელი საკმაოდ კარგად აღადგინოს.

კედლის მხატვრობით აღბეჭდილი ისტორიული პირების ჩაცმულობის, თავსაბურავის, სამკაულისა და იარაღის ხელნაწერებში დაცულ მინიატურებთან შედარებითა შესწავლამ დამარწმუნა, რომ მხატვრობის ამ უკანასკნელი დარგის ძეგლებში ბევრგან ისეთივე ჩაცმულობა, ქსოვილების სახეები, თავსაბურავი, სამკაული და იარაღია წარმოდგენილი, როგორც ისტორიულ მხატვრობაში გვხვდება. ეს გარემოება უფლებას გვაძლევს, რა თქმა უნდა, სათანადო სიფრთხილის დაცვითა და წინასწარი კვლევა-ძიების შემდგომ იმდროინდელს საქართველოში გავრცელებული ჩაცმა-დახურვის წესის შესასწავლად და აღსადგენად ხელნაწერებში დაცული მასალაც გამოვიყენოთ. ამ დაკვირვებასა და დასკვნას იმიტომაც აქვს ჩვენთვის დიდი მნიშვნელობა, რომ კედლის მხატვრობაში მხოლოდ მეფე-დედოფლისა და მაღალი წრის წევრების, ვაზირებისა და ერისთავების (ზოგჯერ მათი მეუღლეებისაც) სურათები მოგვეპოვება, ჩვენ კი ყველა სოციალური ფენის წარმომადგენელთა ჩაცმულობა უნდა ვიცოდეთ და გამოფენის მნახველს წარმოუდგინოთ. საბედნიეროდ, საამისო მასალებიც არის გადარჩენილი. ეს სწორედ ზოგს ხელნაწერში დაცული მინიატურების გამოყენებით შეიძლება, ამ გზით მოპოვებული მასალა მკვლევარს საშუალებას აძლევს საშუალო და დაბალი სოციალური ფენის, ქალისა და კაცის, მოზრდილისა და ბავშვის, ვაჭრის, მიწისმოქმედისა და მწყემსის მაშინდელი ჩაცმულობაც გამოარკვიოს.

მხატვრობით აღბეჭდილი ასეთი მასალების შედარებითი შესწავლით, წერილობითს, ისტორიულსა და სხვა წყაროებში დაცულს ცნობებთან ერთად, არამცთუ მაშინდელი ჩაცმა-დახურვის წესისა და გარეგნული სახის აღდგენა ხერხდება, არამედ თვითოეული მათგანის სახელის გამოარკვევაც შეიძლება. სწორედ ამ და კიდევ სხვა მასალების მიხედვით უკვე დიდი ხანია, რაც საქართველოს ტანისამოსისა და მატერიალური კულტურის ყველა სხვა დარგის ისტორიაზე ვმუშაობ და გამოსაქვეყნებლად ვამზადებ.

ამ გეგმის მიხედვით და ამ მასალების გამოყენებით სწარმოებს გამოსაფენი ექსპონატების მზადება. უკვე დახატულია კედლის მხატვრობის ისტორიული პირებისა და ხელნაწერი წყაროებიდან ამოღებული ბევრი სურათი და არა ერთი კიდევ იხატება და გადმოღებული იქნება მომავალი თვეების განმავლობაში. თანამედრობის პირთა და სოციალური ფენების წარმომადგენელთა ამ მთლიან სურათებს გარდა გამოფენაზე ისეთი ნახატებიც იქნება, სადაც გამოფენის დამთავლიერებელს თავსაბურავების, ტანისამოსების, ფეხსაცმელებისა და სამკაულების, ისევე, როგორც იარაღის თითოეული დარგის ცალკე-ცალკე შედარებითი შესწავლისათვის განკუთვნილი მთელი მასალა წარმოუდგება.

საქართველოს ნივთიერი კულტურის შესწავლის დროს, რასაკვირველია, მნიშვნელოვანი ადგილი ქსოვილებსა და ხელსაქმესაც უნდა დაეთმოს. ამ დარგის გასათვალისწინებლად ჩვენ, ერთის მხრით, ძველი ქსოვილების შემთხვევით გადარჩენილი ნაჭრები მოგვეპოვება, მეორე მხრით, კედლის მხატვრობაში ისტორიული პირების ჩაცმულობის ქსოვილების სახეების შესწავლაც საკმაოდ მრავალფეროვანსა და საყურადღებო მასალას გვაწვდის. საუცხოო მასალები მოგვეპოვება მაშინდელ საქართველოში გავრცელებული ნაკერი და

ნაქსოვი არშობის სახეების აღსადგენადაც, ახლა რომ ამ დარგის საგამოფენო ექსპონატებს შეეხოთ, უნდა აღინიშნოს, რომ ძველი ქსოვილების გადარჩენილი ნაჭრების უმეტესი ნაწილი XX ს. დამდეგს საქართველოდან გატანილი იყო და ჩვენში მხოლოდ რამდენიმე ნაჭერიღაა დარჩენილი. მაგრამ ეს გატანილი ნიმუშები გამოფენისათვის დაგვიბრუნდება და მათი გამოყენება შეგვეძლება. დანარჩენი მთელი მასალა ნახატების სახით იქნება წარმოდგენილი. მაგრამ ხელობის ამ დარგის უფრო ცხადსაყოფელად ვფიქრობ კარგი იქნებოდა, რომ უფრო დამახასიათებელი სახიანი ქსოვილებისა და არშობის ნიმუშები ძველი სურათების მიხედვით მოგვექსოვინებინა.

ამავე გზით და მსგავსივე წყაროების მიხედვით მაშინდელი ავეჯის შესასწავლად და წარმოსადგენადაც წარმოებს მუშაობა და გამოფენის მომავალი დამთავალიერებელი ავეჯეულობის არა ერთს საყურადღებო ნიმუშის სურათს ნახავს. აქაც, თუ დრო და გარემოება ხელს შეგვიწყობს, ძველი ნახატების მიხედვით ავეჯის გაკეთებინებასაც ვფიქრობ.

მაშინდელი ქურჭლეულის გასათვალისწინებლად და გამოსაფენად თითო-ოროლა გადარჩენილი ძველი ქურჭელიც მოიპოვება. ამას გარდა, ნაქალაქარი დმანისის შარშანდელმა არქეოლოგიურმა განათხარამაც მაშინდელი თიხის მოხატულ-მოქიშულიცა და ჩვეულებრივი ქურჭლეულის რამდენიმე მთლიანი ცალი და ნატეხების დიდძალი მასალაც შეგვძინა. მათგან სხვა ქვეყნებიდან შემოტანილიც და ადგილობრივიც არის. პირველად სწორედ აქ აღმოჩნდა ქართულ წარწერიანი X—XIII სს. ქურჭლის ნატეხებიც. მთელი ეს უხვი მასალა უკვე გასუფთავებულია და ამჟამად ზოგი მათგანის ნატეხების შეკოწიწება წარმოებს ქურჭლის მთლიანობის აღსადგენად; შარშანდელი არქეოლოგიური კვლევების შედეგი უფლებას გვაძლევს იმედი ვიქონიოთ, რომ მომავალ ზამთრულში არქეოლოგიური თხრა იმდროინდელი მექურჭლეობის წარმოსადგენად კიდევ ბევრ საინტერესო ნიმუშსა და მასალას შეგვძენს, რომელიც, რასაკვირველია, დაუყოვნებლივ უპირველესად გამოფენისათვის იქნება გამოყენებული. ამავე დროს ჯეროვანი ყურადღება კედლის მხატვრობაში, ხელნაწერებსა და ქედვითი ხელოვნების ძეგლებში დაცულს ქურჭლეულის გამოხატულებასაც აქვს მიქცეული და გადმოღებული ქურჭლეულის მაშინდელი მარაგის ნაირნაირობის მთლიანად წარმოდგენის მიზნით ნახატები იქიდანაცა გვაქვს.

ქურჭლეულის ყოველმხრივ შესწავლა უფროს მეცნ. თანამშრომელს ლ. მუსხელიშვილს აქვს მინდობილი.

XI—XIII სს. საქართველოს ეკონომიკის გასათვალისწინებლად გამოსადეგი სასოფლო მეურნეობის მაშინდელი ნაწარმოები რომ გადარჩენილი იყოს, ამის დამადასტურებელი ჯერ არავითარი ცნობები არ მოგვეპოვება და მომავალშიაც ამის დიდი მოლოდინი ჩვენი ჰავისა და ნიადაგის პირობებში მაინც ადამიანს არ შეიძლება ჰქონდეს ადამიანს. მაგრამ ვფიქრობ, რომ ამ დანაკლისის ანაზღაურება, ნაწილობრივ მაინც, შემდეგი გზით შეიძლება. წერილობითი წყაროების საშუალებით გამოარკვეული გვაქვს პურეულის საღ რა ჯიშ-სახესებაობა იყო მაშინდელს საქართველოს მემინდვრობაში გავრცელებული, ისევე, როგორც უკვე ვიცით იმდროინდელი მევენახეობის საუკეთესო ვაზის ჯიშები ორ ათასეულზე მეტი მაინც, რომელთაგან ზოგიერთმა ჩვენს დრომდისაც კი მოაღწია. გამოფენის დამთავალიერებელს რომ სასოფლო მეურნეობის ამ დარგების მაშინდელი დონის ნაწილობრივ გათვალისწინების საშუა-

ლება ჰქონდეს, სათანადო სპეციალისტებს დაევაღათ (პროფ. ლ. დეკაბრი-ლევისა და დოც. ვ. მენაბდეს) საქართველოს თანამედროვე მეურნეობაში იმდროინდელი კულტურის შერჩენილი წარმომადგენლების ყოველმხრივი მეცნიერული შესწავლა, მათი ნიმუშების თავთავის სახით და მარცვლებად შეგროვება და საგამოფენოდ მომზადება. ამის წყალობით უკვე გამოირკვა, თუ რას წარმოადგენს ის ქრთილი, რომელიც იმდროინდელს წყაროებში ხშირად გვხვდება, და რა იყო სახელდობრ ის უმდარესი მარცვლეული, რომელიც შ. რუსთაველს აქვს თავის უკვდავ თხზულებაში შეტანილი: „მე მარგალიტი მოგეცი, შენ ქვრიმა დავითსია“. ამ მარცვლეულობის გამოფენილ ნიმუშებთან ერთად ექსპერიმენტული გამოკვლევით მოპოვებული ცნობებიც იქნება აღნიშნული თითოეული მათგანის სამეურნეო თვისებების შესახებ.

იმდროინდელი მევენახეობის დონის გასათვალისწინებლადაც გამოფენილი იქნება მაშინდელი საუკეთესო ვახ-ყურძნის დღევანდლამდე შერჩენილი ჯიშების ლერწი, ფოთლები და შესაფერისი ნივთიერებიდან ხელოვნურად გაკეთებული მტევნებიც. აღნიშნული იქნება სათანადო სპეციალისტის ამპელოლოგის პროფ. ს. ჩოლოყაშვილის ექსპერიმენტულს გამოკვლევაზე დამყარებული ზედმიწევნითი ცნობებიც ამ ყურძნის თითოეული ჯიშის ყველა სამეურნეო თვისებაზე.

შინაური ცხოველების მომშენებლობასაც საქართველოს ეკონომიკაში იმდენად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ არ შეიძლებოდა ამ დარგს განსაკუთრებული ყურადღება არ მიქცეოდა. თუნდაც სხვა ცხოველებისათვისაც თავი დაენებებინა ადამიანს, ცხვრისა და ცხენის პრობლემის მიტოვება ხომ არ შეიძლებოდა. ძველი სურათების მიხედვით გაპორკვეული მაქვს, რომ თავდაპირველად საქართველოში კუდიანი ცხვრის ჯიში ყოფილა გავრცელებული. ჯერ კიდევ ბატონიშვილი ვახუშტის დროსაც ეს ჯიში აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც კი ყოფილა გავრცელებული. XIX—XX სს. კუდიანი ცხვარი აღმ. საქართველოში უკვე აღარა ჩანს და აქ მთლიანად ე. წ. თუშური ცხვრის ცხიმ-კუდიანი ჯიშია გაბატონებული, ძველი საქართველოს კუდიანი ცხვრის თავდაპირველი ჯიში კი მხოლოდ დასავლეთ საქართველოში არის შერჩენილი. ამ ორი ჯიშის სადატურობისა და გაჩენის ხანის პრობლემები საქართველოს ეკონომიური ისტორიის ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხთაგანია. თუ კუდიანი ცხვარი ქართული მეურნეობის კუთვნილებად უხსოვარ დროიდანაა აქცეული და ამიტომ ამ ჯიშის გაჩენის საკითხს შ. რუსთაველის ხანასთან არავითარი კავშირი არა აქვს, სამაგიეროდ ცხვრის ცხიმ-კუდიანი, ე. წ. თუშური ჯიშის საქართველოში გაჩენა უშუალოდ სწორედ ამ ხანასთან არის დაკავშირებული.

XII ს. მეორე ნახევრის ერთს ქართულ ხელნაწერში დაცული ნახატი მიხედვით გამორკვეული მაქვს, რომ ამ დროს საქართველოში ცხიმ-კუდიანი ცხვრის ჯიში უკვე ცნობილი ყოფილა და მოიპოვებოდა. მაშასადამე, საქართველოს მეცხოველეობის მეურნეობაში ამ მხრივ დიდი ცვლილება მომხდარა. ცხადია, ვისაც საქართველოს იმდროინდელი ეკონომიკის წარმოდგენა სურს, ქართველი ხალხის მეურნეობისათვის ამ თვალსაჩინო ცვლილების ნამდვილი დარეზულება გამორკვეული უნდა ჰქონდეს. თუშურ ცხვარს წველაც კარგი აქვს, მისი ხორციც გამრიგლია და მატყლსაც ურიგოს არ იძლევა. კუდიანი ცხვართან შედარებით ის უფრო მოზრდილიც არის. „თუშური ცხვრის“ ჯიში ზოოტექნიკურად ასე თუ ისე შესწავლილია. პირიქით, სრულებით შესწავლი-

ლი არ იყო საქართველოს თავდაპირველი ჯიში, კუდიანი ცხვარი. ვიცით მხოლოდ, რომ ტანით თუშურზე საგრძნობლად უფრო მომცრო და მქლეა, არც წველა უფარგა და არც ხორცი აქვს თუშურისებრ გემრიელი. სამაგვიროდ კუდიანი ცხვარი თუშურზე უფრო ნაყოფიერია, რადგან წელიწადში ორ-ორ კრავს იგებს ხოლმე და მის მატყლსაც ნაზი ბეწვი ურევია. ცხადია, მარტო ასეთი გარეგნული დახასიათებით დაკმაყოფილება არ შეიძლება. თუ საქართველოს მეურნეობაში XII ს. მომხდარი ცვლილების ღირებულების ზედმიწევნითი შეფასება გვწადიან, ე. წ. „იმერული“, ე. ი. კუდიანი ცხვრის ჯიშიც მეცნიერულად, ზოოტექნიკურად ყოველმხრივ უნდა გვყავდეს შესწავლილი. მხოლოდ ამ შემთხვევაში იყო შესაძლებელი, რომ „თუშური“ და „იმერული“ ცხვრის ჯიშების შედარებითი შესწავლით XII ს. საქართველოს ეკონომიკაში მომხდარი ცვლილების სამეურნეო მნიშვნელობა შეუმცდარად შეგვეფასებინა.

უძველესი დროიდანვე ქართველთა ტომები საუკეთესო ცხენებითაც იყვნენ ცნობილნი, შემდეგშიც ქართული ცხენის სახელი ისეთ შორეულ ქვეყანაშიც კი იყო განთქმული, როგორც ძველი რუსეთი იყო. ამისდა მიუხედავად ჩვენებური ცხენი დღევანდლამდის მეცნიერულად სრულებით შესწავლილი არ იყო, შორეული წარსულიდან გადარჩენილი გვაქვს შიომღვიმის მონასტრის ძველი ქვის კანკელის XI—XII ს. ბარელიეფი, რომელზედაც ცხენოსანი არის გამოქანდაკებული. იქ გამოყვანილი ცხენი მოკლე ტანიანი, მას ლამაზი მაღალი კისერი და თავი აქვს, თანაც კობტა ნაკვითან, ჯიშთან ცხენად მოჩანს. მაშინდელი ქართული ცხენის ჯიშის შესაფასებლად, რასაკვირველია, უნდა გამოჩვეული ყოფილიყო, თუ თანამედროვე საქართველოში შერჩენილი ცხენი რა ჯიშია და მიაგავს თუ არა იგი თავისი ტანის პროპორციითა და ნაკვითი ცოტად მაინც XI—XII ს. საქართველოში გავრცელებულს ცხენის ჯიშს.

ამნაირად, ამ შემთხვევაშიც უნდა გამოჩვეულიყო, გადარჩენილია თუ არა ის ჯიში, რომელიც საქართველოს წარსულში ჰყოლია, თუ ის გადაჯიშდა ან ეგების გადაშენდა და უკვალოდ გაჰქრა კიდევ? ამ საკითხის გამოკვლევაც, რასაკვირველია, მხოლოდ ზოოტექნიკური შესწავლის გზით შეიძლება.

ამგვარად, XI—XII ს. საქართველოს მესაქონლეობის სწორი სურათის წარმოსადგენად ჩვენს თანამედროვე მესაქონლეობაში წარსულიდან შერჩენილი შინაური ცხოველების შესწავლა იყო საჭირო და მეც ამიტომ დავავალე ამ ამოცანის გადაჭრა სათანადო დაწესებულებას, მაგრამ ამ პრობლემის სასურველი სიღრმე-სივანით გაუშუქება შეუძლებელი შეიქმნა, თუქცა ორი ზემოაღნიშნული საკითხისათვის აუცილებლად საჭირო ცნობები მაინც გვექნება.

სასოფლო მეურნეობის ინტენსიური წარმოება და კულტურული ყოფაცხოვრების მაღალი დონე უწყალსადენოდ და უსარწყავარებოდ წარმოუდგენელია. XII ს. ამ დარგს საქართველოში ჯეროვანი ყურადღება ჰქონდა მიყრობილი. თამარის ბრძანებით ისეთი დიდი არხები იყო გამოყვანილი, როგორც ალაზნისა და სამგორისაა. შიომღვიმეს ორი წლის განუწყვეტელი მუშაობის შემდგომ ანტონ მწიგნობართ-უხუცესმა და ვაზირთა უპირველესმა სხალტბიდან გამოყვანილი წყალსადენი გაუკეთა. ახვაც ზერია ამის მსგავსი. გამოთენაზე ალაზნის არხის გეგმა, ნახაზები და ფოტოსურათებიც იქნება წარმოდგენილი, შიომღვიმის წყალსადენის ტექნიკური თვალსაზრისით შესწავლის შედეგებიც აღიბეჭდება და წყალსადენებს სთვით მიღები, წყალსაცავი და სხვა მოწყობილობაც გვექნება.

ცნობილია, რომ ვაჭრობა-მრეწველობისა და ხელობა-ხელოსნობის კერა უმთავრესად ქალაქებში იყო. ამიტომაც მაშინდელი საქართველოს ქალაქის გეგმისა და ყოფაცხოვრების ცოდნა და წარმოდგენა იყო საჭირო. რაკი საქართველოს ჩვენს დრომდის არსებული ძველი ქალაქებიდან არც ერთს ძველი საქალაქო კულტურის აღარავითარი ძველი შერჩენილი არა აქვს, ამის გამო ნაქალაქარი დმანისის არქეოლოგიურ ვათხრას შეევუდეთ. იმედი გვექონდა იქ ქალაქის იმდროინდელ გეგმას მაინც გამოვარკვევდით, მოწყობილობას ვნახავდით და საყოფაცხოვრებო საგნებს ვიპოვნიდით. წარსული წლის თხრამ, რომელიც დოც. ლ. მუსხელიშვილის მეთაურობით და პროფ. გ. ჩუბინაშვილის კონსულტაციით წარმოებდა, ეს მოლოდინი სრულებით გამართლა და მომავალი ზაფხულიც, უტყველია, იმედს არ გაგვიცრუებს, გამოყენისათვის გამოსადეგ ნივთებს უხვად შეგვძენს, რომელნიც მაშინდელი საქალაქო კულტურის წარმოსადგენად მთლიანად გამოყენებული გვექნება.

განსაკუთრებული ყურადღება მიმოსვლისა და სავაჭრო გზებსაც აქვს მიქცეული და ამ საკითხის შესწავლა წყაროების მიხედვით და გზათა მაშინდელი ქსელის რუკისათვის მასალების დამზადება დოც. ნ. ბერძენიშვილს აქვს დავალებული. საგანგებოდ შესწავლილი იქნება თამარ მეფის ბრძანებით გაყვანილი პირდაპირი გზა თბილისიდან ჯავახეთში და გადასავალზე აგებული ფუნდუკები (სასტუმროები), გზების საერთო რუკაცა და თბილის-ჯავახეთის გზის აგებმა-გამოკვლევის შედეგაც გამოფენაზე იქნება წარმოდგენილი.

უტყველია, მომავალი გამოფენის ერთი საინტერესო ექსპონატთაგანი XI—XII ს. თლილი ქვით ნაშენი ქართული ასომთავრული დიდტანიანი წარწერით შემკული ხიდის ფოტო-სურათები, განაზომები, გეგმა და აკვარელით ნახატი საერთო შესახებდაობა იქნება, რომელთა სათანადო სპეციალისტების მიერ დამზადება-შესწავლის ხელმძღვანელობა პროფ. გ. ჩუბინაშვილმა იკისრა.

საქართველოს იმდროინდელი შინაგანი და საგარეო ვაჭრობის ობიექტებზე ცნობების გარდა გამოფენაზე დამთვალეირებულს XI—XIII სს. საქართველოში გავრცელებული ადგილობრივი და უცხო ფულების მთელი კოლექციაც ექნება თვალწინ და ამას გარდა, საქართველოში ნაპოვნი ფულების საგანძურების რუკა მნახველს ფულების გავრცელების არისა და ინტენსივობის გათვალისწინების საშუალებასაც მისცემს, ნუმიზმატიკური კოლექციის შერჩევა, ფულის გავრცელების რუკის შედგენა და ამ საკითხზე მონოგრაფიული ნაშრომის დაწერა დოც. თამარ ლომოურს აქვს მინდობილი.

დასასრულ, იმდროინდელი აბანოების გეგმის ნახაზებისა და ფოტო-სურათების ნახვით გამოფენის დამთვალეირებულს ადამიანის სხეულის სისუფთავეზე მზრუნველობის მაშინდელი საშუალების გათვალისწინებაც შეეძლება.

გამოფენაზე წარმოდგენილი იქნება სხვადასხვა ხელობის, მწიგნობრობის, ჭედვითი მჭურჭლეობისა და სხვა ნიმუშებიც. ქართულ ჭედვითის ხელოვნებაზე გამოკვლევას პროფ. გ. ჩუბინაშვილი ამზადებს. სხვათა შორის, დამთვალეირებულს საშუალება ექნება ნახოს წიგნის შემზადების პროცესის სხვადასხვა მხარე, მხატვრული შემკულობა, აკინძვის წესი, დაკაზმა და ყდების საყურადღებო ნიმუშები.

ქართული კულტურის ზრდა, რასაკვირველია, ამ ხნის მეტყველებასაც უნდა ჰქონდეს აღბეჭდილი და ვისაც მისი ნამდვილი ღირებულების გათვალისწინება სწადიან, უნდა ისიც იცოდეს, თუ რა ლეგისკური მარაგი ჰქონდა ქართულ მწერლობას XI საუკუნემდე და რა შესძინა ქართულ ენასა და მწერ-

ლობას XI—XII სს. შემოქმედებითმა კულტურულმა მუშაობამ. ამ მიზნით შ. რუსთაველის მუზეუმში ქართული გონებრივი და მატერიალური კულტურის სატერმინოლოგიო და რეალიების ისტორიული ლექსიკონის შედგენას შევუდექით წერილობითი ძეგლებისა და სხვა წყაროების მიხედვით. თითოეული სიტყვა თუ გამონათქვამი ცალკე ქართაკვია. წყაროებიდან ამონაწერებითურთ მოყვანილი ნათარგმნი თხზულებების მიხედვით, ყოველი მათგანის მნიშვნელობის ბერძნული, ლათინური, სომხური და სპარსული შესატყვისობაც იქნება გამორკვეული და ყველა ის ცვლილებაც, რომელიც თითოეულ მათგანს დროთა განმავლობაში დაეტყო, აღინიშნება. გეგმით ლექსიკონი დასურათებული უნდა იყოს თვით რეალიების ნახატებითაც. ამჟამად უკვე 111958 ქართაკია დამზადებული. მუშაობა გრძელდება. ასეთი ლექსიკონის შედგენა სხვათა შორის იმიტომაც არის აუცილებლად საჭირო, რომ მატერიალური კულტურის ნივთიერი ძეგლების ცოდნასთან ერთად ისიც ზედმიწევნით გამორკვეული უნდა გვექონდეს, თუ რა სახელი ეწოდებოდა თითოეულ მათგანს.

როგორც მკითხველი დარწმუნდება, სამუშაო ბევრიც და რთულიც არის. ამ, ზოგადად მოთხრობილი გეგმის მთლიანად განხორციელებისათვის თანამშრომელთა დიდი რაოდენობაც, სახსრებიც და ხელშემწყობი პირობებიც არის საჭირო. პარტიული და მთავრობის ორგანოების მხრივ შ. რუსთაველის მუზეუმს და გამოფენას დიდი ყურადღება ექცევა. წარსულ წელს საკმაო სახსრებიც იყო.

დარწმუნებული ვარ, წელს წარსულთან შედარებით უფრო მეტი დახმარება გვექნება, რათა ამ დიდი დღესასწაულისათვის ღირსეულად მომზადებული წარვუდგეთ ჩვენს ქვეყანასაც და მოწვეულ სტუმრებსაც.

## ქართული სიტყვიერებისა და მწიგნობის ისტორიის პრობლემისათვის

[გამოკვლევის შედეგი]

1. ქართული მწერლობის ისტორიის ნაშრომების მიმოხილვა და შეფასება: ანტონი კათალიკოზი, იოვანე ბატონიშვილი, ბროსსე, ჩუბინაშვილი, ალ. ცაგარელი, ალ. ხახანაშვილი, ნ. მარი, კ. კეკელიძე, იუსტ. აბულაძე, ალ. ბარამიძე, პ. ინგოროყვა: მათი დაკვირვების არე და კვლევა-მოთხრობის მეთოდი. ქართული საერო მწერლობის დასაწყისი, სპარსულითგან ნათარგმნი თხზულებების მომდინარეობის ნ. მარის დებულება და ბრძოლა მის გარშემო. მისი იმდროინდელი მნიშვნელობა და დღევანდლამდე შერჩენილი ბატონობა. ამის შედეგი და უარყოფითი მხარე.

2. ვისრამიანისა და შაჰნამეს ე. წ. ქართული თარგმანების ნამდვილი რაობა. ამ საკითხის ასე მარტივად განხილვა არ შეიძლება. შეცდომის ორი მიზეზი: ქართული ფილოლოგიის უქონლობა და ავტორიტეტის ძლიერი ზეგავლენა, კვლევა საკუთარ გაუბედაობასთან ერთად. უნდა წინასწარ გამოჩვენებული იყოს მაშინდელი მწერლების, ავტორებისა და მთარგმნელების შეხედულება თხზულების ორიგინალობისა და თარგმანის შესახებ. გამოჩენილ ქართველ ფილოლოგოსების დაკვირვება უნდა იყოს გათვალისწინებული: ეფთვიძე და გიორგი მთაწმიდელების, ეფრემ მცირის, იოვანე პეტრიწის, არსენ იყალთოელის, არსენი ბერისა და სხვ. მსჯელობა და კამათი თარგმნის სხვადასხვა წესისა და თარგმანის დედნისაგან არსებითი განსხვავების სხვადასხვა მიზეზის შესახებ. შეგნებულად შეტანილი ცვლილებები და ზედმიწევნითი თარგმანის საკითხი ქართულ ძველ მწერლობაში.

3. ამირანდარეჯანიანისა და ვისრამიანის პოეტური ენა და სტილისტიკა. ქართული მწერლობის პერიოდებად დანაყოფის სხვადასხვა წესი: ალ. ცაგარლის, ალ. ხახანაშვილის, ნ. მარისა და კ. კეკელიძის სისტემები.

## ქართული ფილოლოგიისა და ძველი ქართული მხატვრული ვაკონის ისტორიის ამოცანები

იაკობ ხუცესს ნათქვამი აქვს, რომ სპარსეთითგან დაბრუნებულმა ქართლის პიტიახშმა ვაზრქენმა ქართლ-ჰერეთის საზღვრებზე მოსვლისას თავისი მოსვლის ამბის შესატყობინებლად ცურტავში „წარმოჰმართა საღიასპანთანა ცხენითა მონაჲ თუის“-ო (წამზდ შუშანიკისი, II, სტრ., 11—17).

მაშასადამე, V ს. აღმ. საქართველოში საღიასპანო ცხენი ყოფილა. რაკი ზემომოყვანილი ცნობა ასეთი ცხენით ქვეყნის უფროსისაგან ამბის მისატანად გაგზავნილი ხელქვეითი მოხელის გამგზავრებას მოგვითხრობს, ამიტომ ცხადი ხდება, რომ ვაზრქენისაგან ამ მიზნით წარვლენილი მონა საღიასპანო მოვალეობის აღმასრულებელი ყოფილა. ხოლო რაკი ამ ტერმინის პირველი მარცვალი საღიასპანის აღმნიშვნელი თავსართია, ამიტომ თვით თანამდებობის სახელი დიასპანი უნდა ვიგულისხმოთ. ცალკეულად ეს სიტყვა იაკობ ხუცესის ნაწარმოებში არ მოიპოვება. სამაგიეროდ ეს სიტყვა ჯუანშერის ნაწარმოებშია დაცული, სადაც ორგან გვხვდება. ერთგან იქ ნათქვამია, რომ ვახტანგ გორგასალთან „მოვიდა რეცა დიასპანი და უქადაგა მეფესა, ვითარმედ სპანი ბერძენთანი შემოვიდეს კოსტანტინეპოლედ“-ო (ცა ვახტანგისი,\* 346, გვ. 149). მეორეჯერ ეს ტერმინი მიქაელ მთავარეპისკოპოსის ჩადენილი დანაშაულებისათვის საბერძნეთში გასასამართლებლად გაგზავნის ამბავშია მოთხრობილი. იქ სახელდობრ სწერია: „წარსცა იგი დიასპანთა... და შეუთუალა“ ყველაფერი, რაც საქმეს შეეხებოდაო (იქვე\* 389, გვ. 177). დამახასიათებელია, რომ მემ დფლის ქცის ხელნაწერში ეს ტერმინი ამ უკანასკნელ წინადადებაში დამახინჯებულია და სწერია „დიასკაპანთა“, ქცის ჩვეულებრივ რედაქციაში—კი არის „დესპანთა“, ე. ი. ძველი ფორმის მაგიერ ახალი.

შესაძლებელია, რომ ს. ორბელიანს თავისი ცნობა დიასპანზე ჯუანშერის თხზულების ზემომოყვანილი ადგილებითგან ჰქონდეს ამოღებული. მას განმარტებული აქვს: „დიასპანი დესპანი“ არისო. და მისი ნაშრომის BC რედაქციებში დართულია: „ესე არს მეფის მოციქული სხვას მეფესთან“-აო (ლექსიკ.).

რაკი ძველად, მაგ., V ს-ში დიასპანი უხმარიათ და შემდგომიც, როგორც ჩანს, ეს ტერმინი ასევე გამოითქმოდა, მერმე კი დესპანი გვხვდება, რომელიც დღევანდლამდეა დაცული, ამიტომ, გამოსარკვევია, თუ სახელდობრ როდის მოხდა პირველად ასეთი ფონეტიკური ცვლილება.

ეს სიტყვა, *ღასაყარ* დესპანის სახით ძველ სომხურ საისტორიო მწერლობაშიც გვხვდება. მაგ., ფაუსტოსის ბიზანტიელისა, ლაზარე ფარპელისა და ელიშეს ახსულებებში. პირველ მათგანს ნათქვამი აქვს,

რომ დიდი სომხეთის მეფე არშაკიან მოვიდნენ **დესპანები** (*ღსაყანღს*) კეისრისაგან გამომგზავრებულნი (წ. IV, თ. 11). ამავე ისტორიკოსს ნახმარი აქვს ტერმინი დესპანობაც (*ღსაყანოღსღს* დესპანუთზ). ეს დესპანობა მრავალრიცხოვანი ყოფილა და არშაკ სომეხთ მეფეს წარუვლენია ბიზანტიის კეისართან (IV, 11).

ზემომოყვანილ ორ შემთხვევაში თუ **დესპანი** საერთაშორისო დამოკიდებულების საქმეს ემსახურება და ამ სიტყვას იგივე მნიშვნელობა აქვს, რომელიც მას დღევანდლამდეც შენარჩუნებული აქვს, ლაზარე ფარპელის თხზულებაში დესპანი უბრალოდ შიკრიკისა და მოამბის მნიშვნელობით არის ნახმარი. ერთგან იქ ნათქვამია: სომეხთა ჯარის უფროსს ვარდანსა და მასთან მყოფ მთელ გუნდთან მოულოდნელად **დესპანი** (*ღსაყანღს*) მოვიდა, რომელმაც ვასაკის ღმრთის უარისმყოფელობისა და განდგომის სამწუხარო ამბავი მოიტანაო (*ყ. R. 14*). მაგრამ ეს სიტყვა ლ. ფარპელის ისტორიაშიც არის ელჩის მნიშვნელობით გამოყენებული მაგ. მას მოთხორობილი აქვს, რომ სომეხებმა სასწრაფოდ წარავლინეს დესპანი (*ღსაყანღს*) ქართველთა მეფე ვახტანგთანო (*ყრ. 9, 5*).

პეტრევიჩის აღნიშნული ჰქონდა, რომ სომხური **დესპანი** უდრის არაბულ *დუსქანს*-ს, რომელიც აგრეთვე მოციქულსა ნიშნავს. ამ მეცნიერის აზრით ორივე, სომხურიცა და არაბულიც სპარსულითგან უნდა იყოს ნასესხები, რომლის ფაქტაურ ფორმაც მას *დესქანს*-ი ეგულებოდა. მაგრამ იქვე დართული კითხვის ნიშანი ცხადყოფს, რომ სრული რწმენა არ ჰქონია (Arm. Gram. I Theil. გვ. 140).

აქარიანს აღნიშნული აქვს, რომ თუმცა **დესპან** სიტყვის არსებობა ცალკეულად დადასტურებული არ არის, მაგრამ ის ფიქრობს, რომ ამ გარემოებას ანტიციტებს ფაქტაური ტერმინი **ბაგდესპან**, რომლის მნიშვნელობაც Stackelberg-ის ნაშრომის დამოწმებით (Wiener Zeitschr. Kunde des Morgenland. 17, 1900 წ., 50) მეფის შიკრიკი აქვს დასახელებული. **დესპან**-ის ფაქტაურში არსებობის დამადასტურებელ ფაქტად აქარიანს ქართული **დესპანი**ც მიაჩნია, რომელიც მისი აზრით შესაძლებელია ქართულში ვითომც სომხურის საშუალებითაც იყოს შესული (*დ. საქართველოს რეალური, 2 ნაწილი, გვ. 508*).

აქარიანმა, როგორც ჩანს, ქართული **დესპანის** არსებობა ჩუბინაშვილის ლექსიკონის წყალობით უნდა იცოდეს, რათგან არავითარი ძველი მას დამოწმებული არა აქვს. მართალია, არც ჩუბინაშვილია ამ შემთხვევაში დასახელებული, ამიტომ შესაძლებელია მისი მსჯელობა ზეპირ ცნობაზეც იყოს დამყარებული. აქარიანს რომ სცოდნოდა, რომ **დესპანი** ქართულში მხოლოდ მერმინდელ ძეგლებში გვხვდება, უძველეს ძეგლებში კი დიახპანია, დარწმუნდებოდა თუ რამდენად მცდარია მისი მსჯელობა. ქართული **დიახპანი** შეუძლებელია სომხური **დესპან**-ის საშუალებით იყოს სპარსულითგან შეთვისებული. მეტის თქმაც შეიძლება: რაკი ძველი ქართული იაკომპლექსი შემდეგში ე-დ ხდება (შეად. **დაიკეული** მერმინდელსა და თანამედროვე **დაიკეულ**-ს), ამიტომ, თუ ფაქტაურში ეს ტერმინი მართლაც **დესპანად** გამოითქმოდა, ქართული **დიახპანი** შეუძლებელია საშუალო სპარსულითგანაც, ფაქტაურითგანაც იყოს შეთვისებული, არამედ უნდა დავასკვნათ, რომ ძველი სპარსულითგან უნდა იყოს შემოსული.

ამნაირად, დესპანი-ს ეტიმოლოგიის ძიების დროს საფუძვლად მისი ძველი ქართული ფორმა დიასპანი უნდა იყოს მიღებული. ფორმანტი პანი-ცხადპყოფს, რომ ეს ტერმინი მართლაც სპარსული სიტყვა უნდა იყოს. რაკი პან და პან სპარსულში მცველსა და მფარველსა ნიშნავდა, გამოსარკვევი-ლად დიასის მნიშვნელობა, რომ გაგვეგო, თუ რის მცველად იყო დესპანი და მოციქული.

\* \*

საეკლესიო წიგნების ქართული ძველი თარგმანი X—XI—სს. ბერძნულში კარგად განსწავლულ ქართველ მწერლებსა და მეცნიერებს აღარ აკმაყოფილებდა. ქართული თარგმანის ბიზანტიის საეკისროში იმ დროისათვის დაკანონებულ ბერძნულ ტექსტებთან შედარებამ ისინი დაარწმუნა, რომ ქართველ მთარგმნელებს დედნის ტექსტის ზედმიწევნითი სისწორისათვის არ უზრუნველათ, არამედ მათი მთავარი ყურადღება შინაარსეული ზედმიწევნილობის დაცვაზე ყოფილა მიპყრობილი. ამ გარემოების გამოკვევამ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების წინანდელი თარგმანების ბერძნულ ტექსტთან შედარება და შესწორება გაახდა აუცილებელი. ცნობილია, რომ ამ ამოცანას თავინთი დიდი ცოდნა და მოვალეობა ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელებმა შეაღიეს და იმდროინდელ ქართველობას საეკლესიო წიგნების შემოწმებულ-შესწორებული ქართული თარგმანები შესძინეს.

ერთხელ დაწყებული ამგვარი მუშაობა შემდეგშიც გაგრძელდა და მომდევნო თაობის ქართველმა მეცნიერებმა სასულიერო მწერლობას სხვა თხზულებების ძველი და წინანდელი თარგმანების ბერძნულ დედნებთან შედარება დაიწყეს. ამ მუშაობამ ისინი ცხადად დაარწმუნა, რომ ქართული თარგმანები ზოგჯერ ბერძნული დედნებისაგან თვალსაჩინოდ და არსებითადაც განსხვავდებოდა. ასეთი თვისების გამოდგა თვით ეფთვიმე მთაწმიდელის თარგმანებიც-კი. რაკი ბერძნული და ქართული ენების ამ გამოჩენილ და მაშინაც სწორუპოვარ მცოდნეს თარგმნის დროს შეპარულ შეცდომას ვერავინ დასწამებდა, ამიტომ ბუნებრივად წამოიჭრა საკითხი, თუ რით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული ის თვალსაჩინო განსხვავება, რომელიც ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ ნათარგმნ თხზულებებს ბერძნულ დედნებთან შედარებით ასე მკაფიოდ ემჩნეოდა.

ეფთვიმე მთაწმიდელზე უწინარესი თარგმანების ნაკლის ასახსნელად ეფრემ მცირეს, რომელიც სხვებთან ერთად ასეთ შედარებასა და შემოწმება-შესწორებას აწარმოებდა, ისეთი განმარტება ჰქონდა წამოყენებული, რომ ეს გამოწვეული იყო მათი მუშაობის ან „სისწრაფისაგან, ანუ დედისა (ე. ი. დედნისა) და თარგმანთა (ანუ კომენტარების) ვერ შოვნისგან, ანუ შემდგომთა გარდამწერალთა გარყუნისა“-განაც კი („ბერსა კვიციეს მცირე ეფრემ“. იერუსალემის № 34 ხელთნ. მარის გადმონაწერით).

ზოგიერთს შემთხვევაში თარგმანის განსხვავების მიზეზისათვის ასეთი ახსნის წამოყენება ეფრემ მცირეს თვით ეფთვიმე მთაწმიდელის ნამუშავებზეც შეეძლო, მაგრამ მის ნაწერებში აღმოჩენილი ყველა განსხვავების ასე დასაბუთება არ გამოდგება, რათგან მეტად დიდი იყო ასეთს შემთხვევებში დედნისა და თარგმანს შორის განსხვავება. შედარებითმა მუშაობამ ეფრემ მცირე დაარწმუნა, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელის ნათარგმნ ნაშრომებში ყველაფერი ბერძნული დედნის ავტორს კი არ ეკუთვნის, არამედ იქ თვით ეფთვიმის

„ზედა დართული“ და „თარგმანისაგან“ ე. ი. მთარგმნელისაგან ჩართულიც მოიპოვებოდა. ცხადია, რომ ასეთი დართული და ჩანართი ადგილებისათვის ზემომოყვანილი მოსაბოდიშებელი განმარტება ვერ გამოდგებოდა და ეფრემ მცირემ ასეთი ორიგინალური მოსაზრება და დებულება წამოაყენა: იმ დროს, როდესაც ეფთვიმე მთაწმიდელი მოღვაწეობდა, „მაშინ ჩუენი ნათესავი ღი-ტონ იყო და ჩჩჯლ“, ე. ი. ჩუენი ერი, ჯერ კიდევ ნორჩი და... იყო, ამიტომაც „ნუშცა (ვის) უკჯრს. უუუუთუ წა მამაჲ ჩუენი ეფთუშე აშთგანსა რასმე თანა-წარჯდა და სიჩჩოებასა ჩუენსა ნათესავისასა სძითა ჴრდიდა და მხლითა“-ო და ზოგიერთი ადგილები „ამისთვის რომელიმე თარგმანთაგანიცა წმიდისა სიტყუათა შინა განეხაეა“-ო („ბერსა კჯრიკეს“). ამრიგად, ეფრემ მცირე ფიქრობდა, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელის ნათარგმნ ნაწრომებში დანართ-ჩანართი ადგილები ამ გამოჩენილი მოღვაწის სრულებით შეგნებული და მიზანშეწონილი მოქმედების ნაყოფს წარმოადგენდა, მისი ერთგვარი პედაგოგიური ღონების შედეგი იყო. ეფთვიმე მთაწმიდელს გათვალისწინებული ჰქონდა, რომ მისდროინდელი ქართველი ფართო მკითხველი რთული შინაარსის თხზულებებისათვის ჯერ საკმაოდ მომზადებული არ იყო და ამიტომ აუცილებლად საჭიროდ ცნო, რომ დედნის ავტორის აზრთა მიმდინარეობა თავისი საკუთარი დანართი და ჩანართი განმარტებებითურთ უფრო გასაგები და ადვილი შესათვისებელი გაეხადაო.

\* \* \*

ა. გ რ ე ს ს მხოლოდ ვაკვრით აქვს გამოთქმული აზრი „ამირანდარეჯანიანის“ დაწერის დროის შესახებ. „ამირანდარეჯანიანს“ ის რაინდულ რომანად (рыцарский роман) სთვლიდა, რომელიც საბოლოოდ ალბათ XIII ს. დამლევს ჩამოყალიბდა<sup>1</sup>. თავისი მოსაზრება ავტორს არაფრით დასაბუთებულ ი არა აქვს.

ბ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა მ „ამირანდარეჯანიანს“ „სარაინდო რომანი“-ს სახელი უწოდა (იხ. რუსთავე., გვ-64). უკვე ნ. მ ა რ მ ა შემოიღო ამ თხზულებისათვის ასეთი სახელი და თავის პირველს გამოქვეყნებულს გამოკვლევაში ამ ძეგლს მან „რომანი“ უწოდა.

პროფ. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე „ამირანდარეჯანიანს“ ერთი მხრით ეპოსს უწოდებს, მეორე მხრით „სადევგმირო ხასიათის“ ნაწარმოებად სთვლის, რომელშიც „გმირები, ბუმბერაზები, გოლიათები, ჴეცაკები და სწორუმოვარი ქაბუკები ეომებიან ერთი მეორეს, დევებს, ავსულებს, მხეცებს და სხვადასხვაგვარ მძიმე დაბრკოლებებს, რომელნიც მათ ეღობებათ თავიანთი მიზნის განხორციელებისას“-ო (ქართ. ლიტ. ისტ., II, 1924, 43).

შემდეგ კი კორ. კეკელიძეც „ამირანდარეჯანიანს“ უკვე სა დ ე ვ გ მ ი რ ო რ ო მ ა ნ ს უწოდებს სახელად: „ახეთია მოკლე შინაარსი ამ სადევგმირო რომანისა-ო, ამბობს იგი თავის „ქართული ლიტერატურის ისტორია“-ში (II, 51; იხ. აგრეთვე გვ. 53--54).

ეს თხზულება ამავე მკვლევარს „ს ა დ ე ვ გ მ ი რ ო მ ო თ ხ რ ო ბ ე ბ ი ს“ კრებულად მიაჩნია (იქვე, გვ. 52).

კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ი ს აზრით, „ავტორს ქართული რომანისას ხელთა ჰქონია სპარსულს ენაზე დაწერილი კრებული სადევგმირო მოთხრობათა, რომლიდანაც

<sup>1</sup> „Грузинская повесть об Амيرانе сыне Дареджана“ (ЖМН. Пр., 1895 № 3, გვ. 40).

მას ამოუღია მხოლოდ ნაწილი, ესე იგი ამოუღია ექსცერპტები და უწოდებია თავის შრომისათვის მთავარი გმირის სახელი ამირანდარეჯანიანი. მაშასადამე, მას მოუცია თავისი საკუთარი რედაქცია ამ მუსულმანური საღვთმწიგნოსა, რომელშიაც მას მასალის შერთვის გარდა, სხვა თავისებურებაც გამოუჩენია: 1) მოქმედი პირების გვარი ქართული დაბოლოებით მოუყვანია: იმანიძე, საფარსიძე, ასტარაბძე, ქოსისძე, დარჯანიძე, დარისპანიძე და სხვ. 2) ზოგიერთი სახელები პირდაპირ ქართულად წარმოუდგენია; ასეთებია ხვარაშანი რომ არ დავასახელოთ, მზეჭაბუკი, რამოდენადმე ქეთევანი და სხვ. 3) ზოგიერთი დეტალები, სარწმუნოებრივი, თუ ყოველდღიური ცხოვრებისა, ქართული ელფერით წარმოუდგენია. ასე რომ ამირანდარეჯანიანი არის ქართული რედაქცია მაჰმადიანთა, კერძოდ სპარსთა, საღვთმწიგნოსა, რომელსაც ყისად ჰამზა ეწოდება“ (ქართ. ლიტ., II, 54—55).

ამისთანა მსჯელობის შემდეგაც კ. კეკელიძე მოულოდნელად ამბობს: „ჩვენის აზრით ის უნდა ვადმოთარგმნილიყოს<sup>1</sup> ქართულად“ XI ს. გასულსაო“<sup>1</sup> (იქვე, II, 55—56).

კ. კეკელიძის სიტყვით, „ამირანდარეჯანიანიში“ „თავმოყრილია და მექანიკურად გადაბმული ერთიმეორეზე რამდენიმე სხვადასხვა, ერთი მეორისაგან დამოუკიდებელი, მოთხრობა. მთავარი, ცენტრალური ადგილი რომანში უკავია ამირანდარეჯანისძეს... ამ მექანიკურად შეკოწიწებულ მოთხრობათა დედააზრი და მიზანი მდგომარეობს მხოლოდ იმაში, რომ გვაჩვენოს: «აჰა ამირანი, რომლისა არა ყოფილ არს მსგავსი ქუეყანასა ზედაო». თავმოყრილია ამბები უძლეველი ბუმბერაზებისა იმ მიზნით, რომ ბოლოს დიბოლოს დაერწმუნდეთ, რომ ამირანთან შედარებით ისინი ფიზიკურად, გონებრივად და მორალურად, არაარაობას წარმოადგენენ“-ო. (ქართ. ლიტ. ისტ., II, 51—52).

პროფ. ალ. ბარამიძეც ამტკიცებს, რომ ამირანდარეჯანიანიში „შედარებით სადა და მარტივ ფორმებში მხატვრულად ასახულია საშუალო საუკუნეთა იმ ფეოდალური საზოგადოებრივი წრის მატერიალურ-იდუური გარემო, რომელსაც რაინდობა ეწოდება“-ო (ნარკვევები, I, 1932, 28). ეს ძეგლი მას „სარაინდო თხზულებას“-დ მიაჩნია (იქვე, 29). იქ მას „გოლიათი რაინდები“ ეგულება, რომელნიც „ურყევ დაარჯად უდგანან ფეოდალური ფორმაციით შექმნილი საზოგადოებრივი ცხოვრების ნორმებს“-ო (ნარკვევები, 28).

ალ. ბარამიძის დახასიათებით, ამირანდარეჯანიანიში „დომინანტად რაინდული ყოფაცხოვრების სამხედრო მხარეა წარმოჩენილი. ფიზიკური ძალდონის კულტი ცენტრში ექცევა, ხლლო რომანული ელემენტი მერორიგშია“-ო (ნარკვევ., 28—29).

ალ. ბარამიძეს ასე აქვს „ამირანდარეჯანიანის“ მიზანი განსაზღვრული: „ამირანდარეჯანიანის უპირველესი დანიშნულებაა მკითხველ მასაზე წემოქმედებით მებრძოლი სამხედრო ინსტინქტის გაღვივება არსებული სოციალურ-კლასობრივი ყოფის დასაცავად“-ო (ნარკვევ., 29).

ძველი ქართული თხზულებებისათვის თანამედროვე მეცნიერებამ უნდა უპირველესად მათთვის შესაფერისი სახელები მოუძებნოს. უნდა მკვლევარს ახსოვდეს, რომ თანამედროვე და წინანდელს აზროვნებასა და მხატვრულ გემოვნება-მოთხოვნილებას შორის ბევრ რამეში დიდი განსხვავება იყო და ამიტომაც

<sup>1</sup> ეს სიტყვები ჩვენგან არის ხაზგასმული. ივ. ჯ.

თხზულებათა ჯგუფებისათვის აწ მიღებული ზოგადი ტერმინ-სახელები ყოველთვის ვერ აღმოჩნდება გამოსადეგი. ძველი თხზულებების ჯგუფებისათვის თანამედროვე სახელების მიკერების ანდა ხელოვნურად შეთხზული სახელების ხმარების მაგიერ, მკვლევარი ჯერ უნდა ეცადოს მიუხედავად ამ თხზულებების დამწერთაგან თავიანთი ქმნილებისათვის დასახულს მიზანსა და დედააზრს. როდესაც ეს გამორკვეული იქნება, უნდა გაიგოს ამ მიზნისა და დანიშნულების, ამ ცნებათა გამოსახატავად თვით ეს ძველი ქართველიავტორები რა ტერმინებსა და სახელებს ხმარობდნენ და მაშინ უკვე ასეთი თხზულებების ჯგუფებისათვის ნიშანდობლივი და იმ დროისათვის შესაფერისი ტერმინის მოძებნა, ანდა შერჩევა ადვილი იქნება.

მართებულია, თუ არა, რომ „ამირანდარეჯანიანი“ სარაინდო რომანად იქნეს სახელდებული? მართებული მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა, თუ რომ ასეთი სახელი მისი შინაარსისა და მიზან-დანიშნულებისათვის შესაფერისი გამოდგებოდა.

ასეთი სახელი სწორედ რომ მივიჩნიათ, „ამირანდარეჯანიანიში“ ორი გარემოება უნდა იყოს მაინც საგრძნობი: 1) ან იქ რაინდებზე უნდა იყოს უმთავრესად საუბარი, ანდა მისი შინაარსი რაინდებისათვის უნდა ყოფილიყო განკუთვნილი. 2) რომანის სახელი მისთვის შესაფერისი იქნება, თუ რომ მისი მთელი შინაარსის მთავარ ნაწილს მართლაც სამიჯნურო ამბავი შეადგენს. ამ ორი მხრით რომ მკვლევართ „ამირანდარეჯანიანი“ შეესწავლათ, დარწმუნდებოდნენ, რომ ძველი მხატვრული ნაწარმოებისათვის სახელის შერჩევა არც ასეთი ადვილი საქმე ყოფილა. მაგალითად, განა საყუარდღებო არ არის, რომ „ამირანდარეჯანიანიში“ რაინდი ერთხლის მეტად არ გვგვებდა და იქაც ასეა ნათქვამი: „ბძანა ბაღდადელმან ამირ-მულმან და წავიდა ამირანდარეჯანისძე. განაღამცა უბძანა სხვათა დიდებულთა, ჩვენ ამირანდარეჯანისძის ყმანი[ც] ვიყვენით, მუნ წავედით და იყო დიდი სიხარული და გამოსვენება. ზოგნი ნადირობდიან მშვილდითა, ზოგნი ქორითა, ზოგნი ავაზითა, ზოგნი ძაღლითა და, ვისცა ვით სწადდის, შეექცეოდიან. სახლნი იყვნეს სანადირონი შვენიერნი, მოკაშმულნი ოქროთა და ვეცხლითა. მუნ დიდვთა ნადიმი და იმღერდიან. მოშაითნი იქმოდნიან აჯაბთა, ჰქედნიან რაინდნი ცხენთა, ზოგნი ჰადრაკთა იმღერდიან, ზოგნი ღვინოსა სმიდიან“-ო (გვ. 97, კარი მეცხრე).

ზემომოყვანილი ნაწყვეტის მიხედვით, არც-კი ჩანს გარკვევით, რომ რაინდს ავტორი დიდებულებისა და მოყმე-ჰაბუტკთა წრეს აკუთვნებდა. პირიქით, რაკი რაინდნი იმ ალაგას არიან მოხსენებულინი, სადაც გასართობ სანახაობაზეა საუბარი და მათზე „ამირანდარეჯანიანის“ შემთხვევლს სიტყვა მუშაითებთან, ე. ი. ჯამბაზებთან, ერთად ჩამოუგდია, უფრო ბუნებრივია ვფიქროთ, რომ რაინდნიც სწორედ ამავე წრეს ეკუთვნოდნენ. ამასვე ამჟღავნებს მათი საქმიანობა ცხენის ხედნაც, რომელიც ერთგვარს ხელობას წარმოადგენდა. ამ შემთხვევაში ცხენების ხედნა, ფიცხი კვიცის მოშინაურება-გაწვრთნასთან დაკავშირებული ძალისა და ხიფათის დაძლევის უნარიც ერთგვარ სანახაობა-გასართობად არის ნაგულისხმევი.

ასევე ესმოდა რაინდის მნიშვნელობა ს. ორბელიანსაც, რომელსაც ნათქვამი აქვს: „რაინდი ესე არს ცხენთა გამწურთელი“-ო (ლექსიკ.) მის ლექსიკონში შეტანილია ამავე ძირისაგან ნაწარმოები ზმნის ფორმაც ვრაინდობ, რომლის განმარტებაშიც ნახმარია რაინდობაც, მაგრამ თვით

ტერმინ რაინდის შინაარსის უფრო ზედმიწევნით გასაგებად ამით ახალი არა ემატება რა: „ვრაინდობ რაინდობას ვიქ-ო, ამბობს აქაც საბა (ლექსიკ.).“

XVI ს. ქართველი მწერლის ბაგრატ მუხრან-ბატონის თხზულებაში, რომელსაც ეწოდება „მოთხრობა სჯულთა უღმრთთა ისმიატელთა“, ამირან-დარეჯანიანის შესახებ სრულებით გარკვეული ცნობის აღმოჩენამ, ნ. მარის თითქოს ურყევი ქეშმარიტების თვისება მიანიჭა (იხ. ნ. მარის «Из книги царевича Баграта о груз. переводах духовных сочинений и героической повести Дареджаниани» (ИАН, 1899 წ., II, X № 2).

მას ხომ ნათქვამი აქვს: „ისმიატელნი გამოვიდეს და იყუნეს ყოველნივე ერთბაშად მისიხანნი, მტაცებელნი, მემრუშენი, მეფეთენი, მპარავნი და ყოვლადვე უპოვანნი. რამეთუ წიგნი იგი, რომელსა ყისაჲ ჰამზად უწოდენ სარკინოზნი, ამათ ისმიატელთა ცხოვრებაჲ არს და მის წიგნისაჲ მცირედნი რაჲმე ნაწილი თარგმანებულ არს ენასა ზედა ჩვენსა ქართულსა გარეშეთა კაცთა მიერ, რომელსა დარეჯანიანად უწოდენ“-ო. ბაგრატ ბატონიშვილის ზემოთყვანილს უმაღლვე თავისი მსჯავრიც აქვს დართული: „არა თუ ეგვეთართთა სიმხნითა ახოვან იყუნეს, ვითარცა გვითხრობს წიგნი იგი, არამედ მათ მიერთთა ზღაპრობითა განვრცელებით აღუწერიესთ მოთხრობაჲ იგი“-ო (იქვე).

თვით მარს „ამირანდარეჯანიანი“ ამ სპარსულ თხზულებისათვის არ შეუდარებია და თავისი წინანდელი აზრის სისწორის შემოწმება არ უცდია. „ყისაჲ ჰამზას“ თხზულება „დასტან ამირ-ჰამზას“-ს და „ამირანდარეჯანიანის“ ერთმანეთთან შედარება ალ. ბარამიძემ დაისახა ამოცანად და სწორედ ალ. ბარამიძის ღვაწლია და მას უნდა ვუმაღლოდეთ, რომ მან ქართული „ამირანდარეჯანიანის“ და XVI ს. მწერლის ბაგრატ მუხრან-ბატონის მიერ მის სპარსულ დენად დასახელებულს შორის დამოკიდებულების ნამდვილი ვითარება გამოარკვია.

„ყისაჲ ჰამზას“ თხზულების შინაარსის გულდასმითმა განხილვამ გამოამჟღავნა, რომ ეს ნაწარმოები „არაბულ-მუსულმანური და ნაციონალურ-რელიგიური ტენდენციის შემცველია და, მამასადამე, აბსოლუტურად განსხვავდება «ამირანდარეჯანიანის» იდეური მონაცემიდან (ნარკ., 45). ყისაჲ ჰამზაში არაბთა ქაბუკობის დიდებაა და იქ ყველგან არაბები და არაბობაა შექებული. თხზულების მთავარ გმირ არაბ ჰამზასთან შედარებით „სპარსელი რაინდები ფიზიკურად ჩია ქონდრისკაცებია“, რომელნიც ამასთანავე „ყოველგვარ ზნეობრივ თვისებებს მოკლებულნი, მხდალნი, ჯაბანნი, მუხთალნი, უპირონი, ფიცის გამტენნი, ბოროტნი, ვერავნი, ანგარებით შებყრობილნი, შურიანნი“ არიანო (ნარკ., 42).

ხოლო უკვე ნ. მარმა მიაქცია ყურადღება იმ გარემოებას, რომ ქართულს „ამირანდარეჯანიანს“ სწორედ სპარსული ეროვნული თავმოქმედების ანარეკლი ატყვია და იქ სწორედ სპარსელი ქაბუკები არიან არაბებზე მეტად შექებულინი. ამიტომაც ალ. ბარამიძე სპარსულ თხზულებას და „ამირანდარეჯანიანს“ ორ სხვადასხვა სრულებით განსხვავებული სულისკვეთებით გამსჭვალულ ნაწარმოებად სთვლის.

ალ. ბარამიძემ გამოარკვია, რომ კომპოზიციურადაც „ყისაჲ ჰამზასა“ და „ამირანდარეჯანიანს“ შორის არაფერია საერთო: „ამ მხრივ თხზულებანი შორეულ ნათესაობაშიცკი არ არიან ურთიერთშორის. კომპოზიციური აღნაგობითა და სიუჟეტური წყობის მიხედვით დიდი სხვაობაა“, რათგან

ამირანდარეჯანიანში თხზულების „მოცემული . . . მოთხრობის კვანძი... აბსოლუტურად განსხვავდება «ამირ-ჰამზას» ანალოგიური მომენტისაგან. ამ მხრივ, მასხალამე, ეს ორი ძეგლი სხვადასხვა ტიპისა და სხვადასხვა სახის ნაწარმოებია“-ო (ნარკვ., 41—42).

„ამირანდარეჯანიანისა“ და „ყისაჲ ჰამზას“ ყოველმხრივი განხილვის შემდგომ, ალ. ბარამიძეს თავისი საბოლოო მსჯელობა ასე აქვს დასკვნილი: „ეს ორი დიამეტრალურად განსხვავებული თხზულებაა, როგორც შინაარსეულიდურად, ისე ფორმალურ-არქიტექტონური ნაგებობით. ამისთვის «ამირანდარეჯანიანის» ორიგინალად «ყისაჲ ჰამზა» აღნაგავდაც კი ვერ ჩაითვლება“-ო (ნარკვ., 45).

თუმცა „ყისაჲ ჰამზას“ თხზულების რამდენიმე, ზოგი მოკლე, ზოგი უფრო ვრცელი, რედაქცია არსებობს „მაგრამ რამდენადაც ცნობილია“-ო, ამბობს ალ. ბარამიძე, ძირითად შინაარსეულ ვაზრებში რედაქციები ერთობისაგან არ სხვაობენ, თხზულების ნაციონალურ-რელიგიური ტენდენცია, მაგალითად, ვრცელ რედაქციასაც ახასიათებს“. ამის შემდეგ ავტორი მოულოდნელად აცხადებს: „მიუხედავად ყოველივე ამისა, ჩვენ, რასაკვირველია, ოდნავადაც (sic!) არ ესვამთ კითხვას «ამირანდარეჯანიანის» ფაბულის «ორიგინალობის» შესახებ. პირიქით, ჩვენ უდავოდ მიგვაჩნია აკად. ნ. მარის დებულება თხზულების სპარსულ-ნაციონალურ ტენდენციაზე, ხოლო ეს უკანასკნელი მისი ფაბულური წარმოშობის საკითხს გარკვეული მიმართულებით საზღვრავს... ჩვენი აზრით, «ამირანდარეჯანიანი» რომელიდაც აწ დაკარგული (თუ ჯერ უცნობი) სპარსული სარინდო თხზულების გადმოქართულებას უნდა წარმოადგენდეს, ხოლო, მეორე მხრივ, თვით ის სავლუფებელი სპარსული ორიგინალი, ალბათ, «ყისაჲ ამირ ჰამზას» არაბული ვერსიის წაბეძვით უნდა შექმნილიყო“-ო (ნარკვ., 45—48).

ს. კაკაბაძესთვის სამაგიეროდ უკვე სრულებით „ცხადია, რომ ყოველს შემთხვევაში საკითხი ამირანდარეჯანიანის ირანულიდან გადმოთარგმნის შესახებ უნდა მოიხსნას. არავითარი ცოტად თუ ბევრად ხერხოზული საბუთი ამ აზრის სახარგებლოდ ეხლა უკვე არ არსებობს. ამირანდარეჯანიანის დაკავშირება «ყისაჲ ჰამზა»-სთან შეუძლებელი აღმოჩნდა. მარტოოდენ ის ფაქტი-კი, რომ ავტორს თავისი გმირთა მოღვაწეობა გადააქვს წინა-აზიის ქვეყნებში და უფრო მეტად აკავშირებს მათ ირანულ სამყაროსთან, არაფერს არ ნიშნავს, რადგანაც ყველაფერი ეს შეეძლო მოეხდინა ქართველ ავტორსაც სავსებით დამოუკიდებელიც რომელიმე ირანულ დიტიტრატურულ წყაროსაგან... ხოლო მოთხრობის გმირთა სახელები, როგორც ეს ალ. ხაზანაშვილმა აღნიშნა, უფრო ქართულ ნიადაგზე განვითარებულად სჩანან. სახელებით ქართულია ყოველს შემთხვევაში ერთ-ერთი მთავარი გმირის მსუკეპბუკის სახელი. თავისი რეალიებითაც ნაწარმოები უფრო ქართულ ნიადაგზე წარმოშობილად იგულისხმება. საერთოდ ამირანდარეჯანიანის ყოფაცხოვრებითი რეალიებს აქვს ჩვენთვის მეტად დიდი მნიშვნელობა“...

ისინი „გვაძლევენ შესაძლებლობას საკმაოდ სრული წარმოდგენა ვიქონიოთ ქართველ რაინდების ვერეთ წოდებულ ქაბუკთა ყოფაცხოვრების, მათ მისწრაფებათა და იდეალების შესახებ. ამგვარად, ამირანდარეჯანიანი უნდა წარმოადგენდეს ქართულ ორიგინალურ ნაწარმოებს, რომელიც მიზნად ისახავს ქართველ რაინდობის გმირულ ტიპების მოცემას, ამ რაინდობის სამ-

ხედრო ქმედობის და მისწრაფებათა იდეალიზაციას“-ო (ამირანდარეჯ, წინასიტყვაობა, გვ. XI—XII).

უკვე ნ. მარმა „ამირანდარეჯანიანი“ XII ს. დამდეგს მიაკუთვნა და ამრიგად მხატვრული მწერლობის ერთ უპირველეს ძეგლად სცნო (Возникновение и расцвет древнегрузинской светской литературы, ЖМНП, 1899 წ., დეკემბერი, გვ. 236, 246, 250).

კ. კეკელიძის აზრით „ის (ამირანდარეჯანიანი) უნდა გადმოთარგმნილიყოს ქართულად დავით აღმაშენებლის მეფობის პირველ ნახევარში, მეთერთმეტე საუკუნის გასულს. მართლაც, თუ ყურადღებას მივაქცევთ ენას, შევნიშნავთ, რომ მას ატყევა ძლიერი გავლენა ეკლესიური ნორმებისა, რაც იმის მიჩვენებელია, რომ როდესაც ამირანდარეჯანიანი იწერება, ეკლესიური ნორმები ჯერ კიდევ ერთადერთია ლიტერატურაში და მათთან უცბათ ვერც საერო თხზულებათა მწერლებიც სწყვეტენ კავშირს. ამირანდარეჯანიანში ჩვენ გვაქვს ლექსიკური და ეტიმოლოგიური არქაიზმები... უფრო მეტია არქაიზმები სინტაქსური ხასიათისა, როგორც ეს აღნიშნულია პროფ. ნ. მარის მიერ“-ო (ქართ. ლიტ. ისტ. II, 55—56).

„ამირანდარეჯანიანის“ დამწერლობის ხანად ალ. ბარამიძეც „ძველი ქართული საერო-ფეოდალური მწერლობის“ სწორედ „დასაწყის პერიოდს“ სთვლის. ის ამასთანავე უარყოფს ა. გრენის აზრს, რომ „ამირანდარეჯანიანი“ საბოლოოდ მხოლოდ XIII ს. დამდეგს არის ჩამოყალიბებული და რომ მზეჭაბუკის შესახებ კარი „ამირანდარეჯანიანში“ ხელოვნურად ჩართული ცალკეული რომანია, რათგან ალ. ბარამიძის სიტყვით „XII საუკუნის დამდეგისათვის სწორედ ეს ეპიზოდი... არის ცხადივით დამოწმებული თამარის ისტორიის მთავარი და ისიც ამირანთან ერთად“ (ნარკვ., 47—48).

„ამირანდარეჯანიანი დაწერილი უნდა იყოს იმერეთს, ყოველ შემთხვევაში დას. საქართველოში“ და „დაწერილი უნდა იყოს ის უცნობი ავტორის მიერ მე-11 საუკუნის პირველ მეოთხედში, ან ამის ახლო ხანში“-ო; ამბობს ს. კაკაბაძე თავის საბოლოო დასკვნაში (ამირანდ., შეს. XVIII), თუმცა მისივე გამოცემას გარეკანზე აწერია: „ამირან-დარეჯანიანი მოხე ხონელიაო“. აღსანიშნავია ამასთანავე ის გარემოებაც, რომ „ამირანდარეჯანიანი“ მართო თათარნიკი არ არიან დასახელებულნი, რომელთა სახელი მხოლოდ მე-13 საუკუნის მონღოლთა შემოსევის შემდეგ ჩნდება საქართველოში, არამედ ტერმინი ყარაულიც. ამ თხზულების უკანასკნელ თავში ნათქვამია: „ვითარ გარდახდა კვირა ერთი, მოვიდა მათ სამთა ყარაულთაგანი ერთი“-ო (გვ. 178<sub>16-17</sub>). ხოლო „ვითა გახულ იყო ოთხი ჟამი, დამესა მოვიდა მესამე ყარაულიცა“-ო (იქვე 178<sub>25-26</sub>).

ტერმინი ყარაული თუმცა თურქული სიტყვაა, მაგრამ მონღოლთა ბატონობის ხანაშია ქართულში შემოსული. არც „ვისრამიანიში“ და არც „ვეფხისტყაოსანში“ ყარაული ამიტომაც არ გვხვდება. მონღოლები ყარაულს მოსახლერე მცველს უწოდებდნენ (ჰამმერ, II) და სწორედ ამნაირი მნიშვნელობით არის ეს სიტყვა „ამირანდარეჯანიანშიც“ ნახმარი. ქართულ საისტორიო მწერლობაში ტერმინი ყარაული პირველად ქამთაღმწერელის ნაშრომში გვხვდება და იქვეა როგორც მათი დანიშნულება განმარტებული, ისევე ამ სიტყვის სადაურობაც არის გარკვევით აღნიშნული. ქამთაღმწერელს სახელდობო ნათქვამი აქვს: „წარვიდა მეფე (დავით) და ყარაულნი თათარნი აბალანსი და, ვითარ ვლეს ორი დღე, დადგეს“-ო (\*860, გვ. 704). მონღოლ-

თა ამ ყარაულების უფროსმა სიქედურმა მტერს მოჰკრა თუ არა თვალი, „ენება სიქედურს გარე უკუნ ქცევად... და ჰრქვა მეფესა (დავითს): ჩვენი ყარაულნი ვართ და ლაშქართაგან მცირედნი და, აჰა, განგვიცდიან ლაშქარნი და წარვიდეთ ყანს წინაშე და ვაცნობოთ მოსლვა მტრისა“-ო (\*860, გვ. 705).

თუ ქართველი ქამთაღმწერელის ზემომოყვანილი ორი ცნობა საკმარისი არ არის, მისივე მესამე ცნობა ხომ სრულებით მკაუფია. მას განმარტებული აქვს: *მონღოლნი „წინა შორს მდგომთა (მეომართ) ყარაულად უწოდია ენთა მათითა“-ო* (\*860, გვ. 704).

ამრიგად ირკვევა, რომ 1. თურქული ტერმინი ყარაული XIII—XIV ს-შივე იმდენად შეთვისებული ჰქონია მონღოლურს, მონღოლურ სიტყვადაც-კი ყოფილა სინონიმი 2. რომ ყარაული მთავარი სამხედრო ნაწილისაგან მტრის დასახვერავად გამოყოფილსა და წინ შორს წარგზავნილს მოლაშქრეთა მცირერიცხოვანს ერთეულს ეწოდებოდა. მის მოვალეობას მტერთან შებრძოლება კი არ შეადგენდა, არამედ მტრის შესახებ ცნობების შეკრება და მის მოძრაობაზე ლაშქრის მთავარსარდლისათვის დროულად ყველაფრის შეტყობინება. სწორედ ასევე მოქმედებენ ყარაულები „ამირანდარეჯანიანში“, როგორც ზემომოყვანილი ამონაწერი თანაც ჩანს. ამგვარად ამირანდარეჯანიანის ყარაული მარტო თურქულ-მონღოლური ტერმინი-კი არ არის, არამედ თვით იქ აღბეჭდილი საბრძოლო წესიც მონღოლური სამხედრო წყობილების უშუალო ანარეკლს წარმოადგენს.

თუმცა შესაძლებელია გვეფიქრა, რომ რაკი ყარაულების ამბავი „ამირანდარეჯანიანის“ უკანასკნელი კარის უკანასკნელ ფურცელზეა მოთხრობილი ეგვების ეს ადგილი ან იქნებ მთელი ეს კარიც კი მერმინდელი დანართი იყოს, მაგრამ ეს საკითხი ასე ადვილად ვერ სწყდება. საქმე ის არის, რომ მესამე კარში, მაშასადამე „ამირანდარეჯანიანის“ დაახლოებით შუა ნაწილში სწორედ თათარნი, ე. ი. იგივე მონღოლნი არიან მოქმედ პირებად გამოყვანილნი. აი, სახელდობრ, რა არის ამ ადგილას იქ ნათქვამი. „კარი მესამე. ნოსარ ნისრელისა ამბავი“ ასე იწყება: „წავედით და ვლეთ სამი დღე. ქალაქი მისი იყო უზღუდო და ცოტაი თათარნი მოსრულ იყვნეს და ქალაქი მისი დაეწვა და დაეტყვევნა. დიაცა ვინმე შემოტიროდა გზა-გზა და იტყოდა: «ჰი, სადა ხარ ნოსარ, ნისრელო, რომე ბილწთა კაცთა ქალაქი შენი მოაოტრეს და დაატყვევეს». ესმა ნოსარს და ჰკითხა—«როდესაო». უთხრა—«აწეო». ოდეს ჩავხედინით, მინდორსა შიგან ჩადიოდეს ლაშქარნი“ და ნოსარიც ამ მოთარეშე თათრებს დაედგნა და მუხარი გაავლო (გვ. 23).

ზემომოყვანილითგან ირკვევა, რომ მონღოლთაგან გაცარცულ-გადამწეკარი ქალაქი ნოსარ ნისრელის საბრძანებელში ყოფილა. ხოლო, რაკი ნისრელი უეჭველია მისრელის ფონეტიკურ სახესხვაობას წარმოადგენს, ამიტომ ცხადი ხდება, რომ ზემომოყვანილი მოთხრობა ეგვიპტის მბრძანებელთა სამფლობელოზე თათარ-მონღოლთა ბრძოლის ერთ დამახასიათებელ შემთხვევას გულისხმობს. ისტორიულ წყაროებთგან კი ცნობილია, რომ ერანის მონღოლთა და ეგვიპტის სულტნებს შორის ბრძოლა XIII ს. მეორე ნახევრითგან ვაჩაღდა. ამიტომაც „ამირანდარეჯანიანის“ მესამე კარის შემოგანხილული ამბავიც ამაზე აღრინდელი ვერასგზით ვერ იქნებოდა.

რაკი ამგვარად გამოირკვა, რომ მონღოლთა ხანის ანარეკლი „ამირანდარეჯანიანის“ მარტო ბოლოში, უკანასკნელი კარის დასასრულს კი არა,

არამედ მესამე კარშიც მოგვებოება, ცხადია, რომ ყარაულების ამბის მერმინდელ დანართად მიჩნევა ვერას გვიშველის. XIII ს. მეორე ნახევრის ცხოვრების ვითარების კვალი ამ თხზულებაში მკაფიოდ მოჩანს და ამ გარემოების ასე ადვილად მოშორება არც შეიძლება და არც მიზანშეწონილი იქნებოდა. ამ საკითხს ყოველმხრივი გულდასმითი განხილვა და აწონდაწონა სჭირდება.

„ვისრამიანსაც“ კ. კეკელიძე როგორღაც ეპოხს („კლასიკური პერიოდის ეპოსი“) მიაკუთვნებს, მხოლოდ, მისი სიტყვით, ის „უპირატესად რომანტიული ხასიათისაა: ის შეიცავს მოთხრობის ქალ-ვაჟის უსახლვრო სიყვარულის შესახებ“-ო (ქართ. ლიტ., ისტ., II, 43).

აღ. ბარამიძის მთავარი დებულება ასეთი არის: ქართული „ვისრამიანი“ საერთოდ ორიგინალის სწორი და კარგი თარგმანია. მაგრამ... გადაჭარბებულად და უმართებულად მიგვაჩნია აკად. ნ. მარის მტკიცება, თითქოს თარგმანი ზედმიწევნით ზუსტად იმეორებდეს დედნის ყოველ მარჩობლედს, ყოველ ტაეპს, ყოველ სიტყვას. პირიქით, სპარსულ-ქართული ტექსტის მთლიანი ზუსტი ანალიზიდან იმ დასკვნამდის მივდივართ, რომ „ვისრამიანი“ „ვის-ო-რამინის“ სიტყვა-სიტყვითი (ДОСЛОВНЫЙ) თარგმანი ყოველ შემთხვევაში არაა. მთელი რომანის სივრცეზე არ შეიძლება დასახელებული იქნას თუ გინდ ერთი ცოტად თუ ბევრად მოწრდილი ნაწყვეტი, სადაც ტექსტუალური შესატყვისობა აბსოლუტურ (სიტყვა-სიტყვით) იდენტობამდე იყოს მისული“ (ნარკვ., 94).

„ვისრამიანის“ სპარსულ „ვის-ო-რამინთან“ შედარებითი შესწავლისა და მსჯელობის დროს აღ. ბარამიძეს ერთგვარი გაურკვეველობა და გაუბედობა ეტყობა. ქართველ ავტორს ის ხან მთარგმნელს, ხან რედაქტორს უწოდებს. ნათლად ჩანს, რომ ვერ გადაუწყვეტია, თუ რომელი ამ სახელთაგანი უფრო შეშენის მას.

შედარება ცხადყოფს, რომ „ვისრამიანის“ ავტორი, „არხებითად ქართველი მთარგმნელი, მუშაობის პროცესში მეტად თავისებურ, მოსწრებულ რედაქტორულ ზერხებს მიმართავს ხოლმე. ის უხვად და უღმომბედალ ჰყვეცს, აშალაშინებს და მხატვრულ-ლაკონიკურ ჩარჩოებში აყალიბებს ორიგინალის ტექსტის ქარბ ზვიადობას... მსგავსი დამოკიდებულება ტექსტისადმი არა თუ ცალკეულ გამონათქვამებსა და ფრაზულ ერთეულებს შეეხება, არამედ ამგვარად მონტაჟირებულადა მთელი ეპიზოდებიცა“-ო (ნარკვ., გვ. 101). ზოგან ქართველი რედაქტორის მუშაობა დამოუკიდებელი შემოქმედების არეში გადადის (იქვე, 102—103).

ზემოაღნიშნულზე უფრო საყურადღებოა, რომ „შეკვეცა-შემოკლება“-თან ერთად „ვისრამიანის“ ქართული ვერსია ტექსტუალურ გავრცობასაც არის ჩვეული... თარგმანის რედაქციული შევსება ცალკეული ნაწყვეტების ჩართვაში გამოიხატება ხოლმე, თუმცა ამას სისტემური ხასიათი აქვს და მთელი პოემის სივრცესაც ფარავს“-ო (ნარკვ., 104). ჯეროვან ადგილას „მთარგმნელ-რედაქტორი თითქოს განზრახ ხაზს უსვამს... მომენტის სიმძაფრეს. მას აინტერესებს მოქმედების დინამიკა, ტემპი. რედაქტორისათვის სრულიად გაუგებარია დედნის უადგილოდ დიდებული, ზვიადი და ნელი ეპიკურ-დარბაისლური სიმშვიდე. ის რამინთან ერთად დელავს, არ ჰყოფნის მოთმინება, ჩქარობს. ანა რა დროს დიდაქტიკა? რა დროსია მორალური ფილოსოფიის

ლექციები?“-ო (ნარკვ., 105). „ამ მოსაზრებით... გასაგებია და ფსიქოლოგიურ-  
 კად მართებული რედაქტორის რადიკალური ზომა: დედნის კომპოზიციური  
 აღნაგობის სრული დარღვევა, ტექსტის შინაარსეული გაფორმების ძირეული  
 და გაბედული რეორგანიზაცია. ამ შემთხვევაში რედაქტორი თავისუფალი  
 შემოქმედი ხდება, თავისებური და მახვილგონიერი“ (ნარკვ., 106).

„ქართველი მთარგმნელ-რედაქტორი არსებითად იჭრება მისთვის თით-  
 ქოს უცხო სფეროში და ორიგინალის თვით თემატიკურ გააზრებაში რადიკა-  
 ლური ხასიათის რეორგანიზაციას ახდენს. ეს და სხვა ანალოგიური მომენ-  
 ტები, რასაკვირველია, ძლიერ თავისებურ ელფერს ანიჭებს «ვისრამიანის»  
 ქართულ ვერსიას“ (ნარკვ., 109).

თუ ამასთანავე იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ვისრამიანის ქართველი  
 ავტორი „ავხორცობის «ნივთიერ» გამოხატვას უფრო გაურბის“ (ნარკვ., 120),  
 „ვისრამიანის“ შემთხვევის მოქმედების შეგნებული მიზანდასახულობა სრულე-  
 ბით უდავო შეიქმნება. მას თავის ამოცანად ნამდვილად თარგმნა არ ჰქონია  
 მიჩნეული იმისდა მიუხედავად, რომ...<sup>1</sup>

ბ. რუდენკოსა და მ. დიაკონოვის წიგნს დამახასიათებელი სათაური  
 აქვს: „Висрамиани. Грузинский роман XII века и персидская поэма XI века  
 Вис и Рамин“ (Акад. Наук СССР, 1938 г.).

### სპარსული და ქართული შაჰნამეს ურთიერთობა

იუსტ. აბულაძის მსჯელობითგან ჩანს, რომ მას ეჭვი ეპარება, თითქოს  
 შაჰნამეს ქართველ გამლექსავეს შესაძლებელია ხელთ თვით ფირდოუსის ნა-  
 წარმოები კი არა, არამედ მისი „შაჰ-ნამეს“ „ხალხური გადმოკეთებანი“ [ჰქონია],  
 რომელთაც სპარსულად, „საამ-ნამე“, „რუსტომ-ნამე“, „შაჰაკ-ნამე“ „ბეჟან-  
 ნამე“ და სხვ. ეწოდებოდა, ქართული საამიანის, როსტომიანის, ზაქიანის,  
 ბეჟანიანის და სხვ. მსგავსად (შაჰნამე“, I ნ. გვ. XIX—XX და XXIII).

ალ. ბარამიძე ფიქრობს, რომ, თუმცა ის ხელნაწერი, რომელშიც ეს  
 ძველი მოიპოვება დათარიღებული არ არის, მაგრამ „პალეოგრაფიული თვალ-  
 საზრისით ნუსხა უმჯეველად XVII საუკუნეს უნდა ეკუთვნოდეს“. ხოლო, რაკი  
 ამ ხელნაწერში ეს ნაწარმოები „დიდად ნაკლები და წარუყვანილი ტექსტის  
 შემცველია“, ამიტომო „ცხადია, მისი არქეტიპი ხელნაწერი გაცილებით ძველი  
 უნდა ყოფილიყო და ყოველ შემთხვევაში XVI საუკუნეზე უგვიანეს ვერ  
 იქნებოდა“-ო (შაჰ-ნამეს ახლად აღმოჩ. ქართ. პროზული ვერსია, „ლიტ. მემ-  
 კვირეობა“ I, 203).

შემდეგ ალ. ბარამიძე არკვევს, რომ „ზაქიანის“ გამლექსავს მამუ-  
 კა მდივანს თავაქალაშვილს „ძირითად წყაროდ... ჰქონია საკუთრივ  
 ფირდოუსის «შაჰ-ნამე»-ს ქართული თარგმანი“ (იქვე გვ. 203—205), სახელ-  
 დობრ „ქართული პროზული თარგმანის“ სწორედ ის „არპელისა და ქარმე-  
 ლის ზაქს წინაშე კაცთა ხსნისათვის“ მისვლის ამბავი, რომელიც „უცნობია  
 «შაჰნამეს» მიმბაძეველისთვის, მაშუკას ზაქიანში კი იკითხება, და რომლის-  
 თვისაც მამუკა მდივანის „უშუალო წყარო ყოფილა ფირდოუსის «შაჰ-ნამეს»  
 ქართული პროზული ვერსია“.

თვით მამუკა „XVII ს. პირველი ნახევრის მწერალი თავის ლიტერატურ-  
 რულ წყაროს უწოდებს «ძველის-ძველ ამბავს», რომელიც გაუწყობელი დარ-  
 ჩენოდათ კლასიკური პერიოდის განთქმულ პოეტებს“. თუმცა პირადად ალ. ბა-

<sup>1</sup> დედანი ამაზე წყდება (რედ.).

რამიძეს ჰგონია, რომ „მამუკა ამ შემთხვევაში ძალზე აჭარბებს, მაგრამ მიინც-  
დამინც მის რალაც საბუთი უნდა ჰქონოდა, როდესაც ასე დაეინებოდა უსვამ-  
და ხაზს თავის წყაროს სიძველეს. ყოველ შემთხვევაში მამუკას დროსთან  
შედარებით ამ წყაროს ერთი-ორი საუკუნით სიძველე მიინც არის მინიმუმად  
სავარაუდო“-ო (იქვე გვ. 205—206).

ყველა გარემოებათა გახსენების შემდეგ, ალ. ბარამიძე თავის გამო-  
კვლევას ასე ამთავრებს: „ყოველივე ეს ჩვენ საქმაო საბუთს გვაძლევს საბო-  
ლოდ დავასკვნათ, რომ ფირდოუსის «შაჰ-ნამე»-ს ახლადადმოჩენილი პრო-  
ზული ვერსიის ფრაგმენტი უნდა უსწრებდეს «როსტომიანის» გალექსის  
პერიოდს და, მაშასადამე, XV საუკუნის პირველი ნახევრის გვიანდელ დრო-  
ისად მიინც არ უნდა ჩაითვალოს (ენობრივ-სტილისტიკური თვალსაზრისითაც  
ნაწყვეტი ატარებს არქაულობის გარკვეულ ბეჭედსო) (იქვე გვ. 207).

სამწუხაროდ, ალ. ბარამიძეს ამ ძეგლის არქაულობის და XV ს-ად მისა-  
ჩნევობის დამამტკიცებელი არც ერთი, არც სტილისტიკური და არც ენობ-  
რივი, თვისება დასახელებული არა აქვს.

მანუჩარი და გაგო „ვეფხისტყაოსნის ცხენზედ შეეპიღნეს, მთვრალთა სპი-  
ლოთა პირსა [ვითა?] პერულსა ჰყრიდეს“-ო (პროზ. შაჰნ., II, 431).

შადიდი „მთვრალს პილო ვითა პერულს ყრიდა“-ო (იქვე, II, 434).

ზაქიანის პროზული თარგმანის ავტორის ენისათვის დამახასიათებელია,  
რომ XI—XIII სს. შაჰანშაჰს და შაჰანშაჰობის მაგიერ შანშე-სა და შანშეობა-ს  
ხმარობს, მაგ.: სალომ თავის ძმას მისწერა, მამა ჩვენმა ფრიდონმა „უმცროსი  
ძმა ერაჯ ერანისა შანშისა ტახტზედან დასვა“ (შაჰნ., II, 402).

სალიმის გაგზავნილმა მოციქულმაც თავის ძმას მეფე თურთან დააბარა:  
„მოაქსენე: აჰე, ფალავანო სახელდებულო შანშეო... ერთად შევიყარნეთ“-ო  
(იქვე II, 402).

ერაჯის სასახლეზეც ნათქვამია, რომ იქ „იდგა ბაზარი თეთრი ძოწეულსა-  
და ტახტი შანშისა“-ო (იქვე II, 412).

ველიებისათვის, სალიმისა და თურისათვის მიწერილს ფრიდონის წერილ-  
შიც ნათქვამია: „ხვარისა და ჩინისა ქვეყანასა ზედან მწეებრ მაშვენებელთა  
შანშიანთა“-ო (პროზ. შაჰნ., II, 407—408).

როცა „ერაჯის შვენება ნახეს და ყოფაქცევა, თქვენს თუ: «ეს არის  
ტახტისა და გვირგვინისა შესაფერი, და ამას შვენის სრული შანშეობა  
და შარიარობა“-ო (პროზ. შაჰნ., II 409).

შურიანი ძმების დასამშვიდებლად ერაჯმა მათ უთხრა: „თუ ერანის ტახტი  
ჩემი იყო, გამაძლავებარ იმა ტახტო სნობითა, და თქვენთვის მომითვლია  
შანშეობა და სრული ერანის შარიარობა“-ო (პროზ. შაჰნ., 410).

ჯომერტი ხელმწიფის დანილი „ყოფილთა პირდაპურჯილთა დედათა უშვე-  
ნიერე... ბანოანთა თავნი იყვნეს“ (პროზაული ზაქიანი, შაჰნ., II, 374—375).

ფრიდონმა თავისი „ენა-გონებანი“ ხელისუფალი ჯუნდალი რომ სარძ-  
ლოების მოსაძებნად გაგზავნა, „დასავედრებელი დავედრა... «სამნი  
მზისა მხგავსნი ქალნი გამოარჩივენ ფარდაგთა შიგან მსხლემნი“-ო  
(პროზ. ზაქი., შაჰნ. II 396).

წარგზავნილმა მოხელემ დავალება დასრულა და ფრიდონს უკან დაბრუ-  
ნებისას მოახსენა, რომ იამანის მეფის ასულნი იყვნენ მისი რძლოების ღირსნი.  
ფრიდონმა თავისი გაქვილები მოიწვია და ეს ამბავი ასე აცნობა: იამანის  
ელმწიფეს „უდგან, პირდაპურჯილნი ქალნი ფარდაგთა ში-  
გან მსხლემნი“-ო (პროზ. ზაქი., შაჰნ., II, 397).

ბაგჯარი დევისაგან „სრული ერანისა ტახტი და გვირგვინი აოჭრდებიან და მრავალნი პირდაბურვილნი დედანი საღტეცავოსანნი და ჩვილნი ყმაწვილნი დაუპატივდებიან“-ო (პროზ. შპნ., II, 436).

პროზაული ქართული შაჰნამეს [მთარგმნელის] მუშაობისათვის დამახასიათებელია, რომ ფირდაუსის რამოდენიმე სიტყვა, სახელდობრ, რომ ძმებმა სელიმ-მა და თურიმ თავიანთი უმცროსი ძმა ერაჯი „მიიღეს (დაუხვდნენ) თავიანთი წესისამებრ“ (შაჰნამე, ვულერსის გამოცემა, I, 87, <sup>476</sup>); ქართველ ავტორს ძმათა შეხვედრა ასე ვრცლად აქვს მოთხრობილი: „რა ერაჯე შორით ძმანი დანიანხა, გარდაცა და მიწასა დავარდა და თაყვანი სცა. რა ერაჯე გარდამოვდილი ნახეს, სალიმ და თური გარდაცდეს და ხალამი გარდაიჯადეს. ერთმანერთს წინ მოეგებნეს და მოეხვივნეს, ხალამი და კაცნა გარდაიჯადეს. ერაჯეს მათისა სიყვარულითა პირი ვარდი ვითა აუყვავდა და მათისა ნახვისათვის ღმერთსა აღიდებდეს“-ო (შპნ., II, 408—409).

„გულწყულმან კელმწიფემან (ფრიდონ) ცამდინს მაღალი გუმბადი ააგებინა, თვალითა და მარგალიტითა მოკაჟმა და თავი წითლითა ოქროთა გარდააქედინა. ასრე ელევდა, თუ სიტქვა, იხიცა მსუჟო. მას შიგან დადგეს აჯისა ტახტი. მოიღეს ალვა-ქაფური და მუშკი, თავი მით გაუტენეს. კარგი დიბითა სტავრა ბერძული მშრალად წაახვიეს. მუშკისა და ქაფურისა გვირგვინი დასდევს... გამოვიდა თვალცრემლიანი ფრიდონ, შეირყევა ტანი სისხლისაგან. მივიდა, სადა ერაჯის წალკოტი, სრა და დარბაზი იყო, მისგან აგებული სალხინო და სანადიმო. რა ნახა, გული უფროვე დაეწო. ცეცხლი შეუდგა და ყველა გადაწვა, წალკოტი სრულად დაგლიჯა. თავისა ლხინი და სისარული გაუშვა, მობრუნდა და დარბაზის კარი დაჯშევინა და ბნელეთსა შიგან დაჯდა და საბრალოდ ტირილი და მოთქმა დაიწყო. მანამდინს იტირა, ვირე ორნივე თვალნი დაუდგნეს და ველარას ხედვიდა. იყო ისი ლოგინი საწოლად კმელი მიწა დ ხასთაულად ქვა“ (შპნ., II, 413).

მოკლული ერაჯის დასაფლავება და ფრიდონისაგან გლოვა ფირდაუსის აქვს აღწერილი (ვულერსის გამოცემა, I, 92, <sup>566-575</sup>, 93, <sup>584-588</sup>).

ფრიდონმა მანუშარისათვის „შანშისა გვირგვინი მოაღებინა და თავსა დაარქვა... მისცა მძიმე ლახტი, ქული და ბეჭედი, ხაომარი, ოქროსა ქამარი, კარგები, სრა-ფარდაგები მძიმისა სტავრისა, ფერად-ფერადი ჰრეღნი ჩინური, მრავალნი ბედაურნი ნაბაშინი ცხენნი ოქროლაგმიანნი და ოქროსა უნაგირითა შეკაზმული, ინდოური ჯრმალი ოქროსა სარტყლითა გურიანი მოქედლილი წელთა შეება, ქეჯიმი, აბჯარი, მუზარადი, მშვილდ-ისარი, ხადაგი, მოკაზმულნი ვეფხისა სივანები, განძისა ხალაროსა კლიტენი და ძველითგან დადებული ზანდუკები თვალმარგალიტითა ხაცხე“-ო (შპნ., II, 415).

შდრ. მანუშარის პაპის ფრიდონის მიერ შეფედ დასმაზე ფირდაუსის ნათქვამი (ვულერსი, I, 95, <sup>626-631</sup>).

ქართულ პროზაულ შაჰნამეზე ალ. ბარამიძეს შემდეგი მსჯავრი აქვს გამოტანილი: მისი „ტექსტი ფირდოუსის «შაჰ-ნამეს» შეხაფერი ნაკვეთის უმუშალო თარგმანს წარმოადგენს, ამ სიტყვის (თარგმანის) პირდაპირი მნიშვნელობით. ქართული თარგმანი დედანთან საერთოდ ახლოს დგას, ზედმიწევნითი ხისრულით იმეორებს მოთხრობათა თანმიმდევრობის ყოველგვარ წვრილმანს, ალაგ-ალაგ მიდწეულია ტექსტური შესატყვისობის თითქმის აბსოლუტური სიზუსტეც-კი. მაგრამ ამისდა მიუხედავად ქართული პროზაული ვერსია მანიც ვერ ჩაითვლება ზედმიწევნითობითი სიახლოვით აღბეჭდილ, სრულ თარგმა-

ნად. მთარგმნელი თუმცა საერთოდ სრულ იგივეობას იჩენს ფაბულურ-სიუჟეტური შესატყვისობის დეტალებში, მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში თავისი სიტყვებით გადმოსცემს დედნის აზრსა და სიტყვიერ წყობას, ზოგიერთ მონეტებს უფრო ხაზს უსვამს და აძლიერებს, ზოგიერთს-კი—პირიქით—შეკვეცს, ამოკლებს, ათავისებურებს. საბოლოოდ უნდა ითქვას, რომ «შაჰ-ნამეს» ახლად-აღმოჩენილი ქართული პროზაული ვერსია დედნის საკმაოდ თავისუფალი თარგმანია და ტექსტურ სიტყვა-სიტყვით იდენტივობას მოკლებულია“-ო («შაჰ. ახლად აღმოჩ. ქართ. ვერსია», ლიტ. მემკვიდრეობა I, 1935 წ., გვ. 200).

სანამუშოდ აღებული ქართ. პროზაული შაჰნამეს ფრიდონის ზაქთან საბრძოლველად გამგზავრების ეპიზოდის ფირდაუსის შესატყვისის ადგილთან შედარების შემდეგ, ალ. ბარამიძეს ასე აქვს შედარებით მოპოვებული შედეგი შეჯამებული: «უღვოდ ირკვევა, რომ ქართული ვერსია ფირდაუსის «შაჰ-ნამე»-დან მომდინარეობს უშუალოდ და მართებულია თარგმანის ზევით ნაჩვენები დახასიათება. აქ შეიძლება მხოლოდ ზოგიერთ ცალკე დეტალებზე შეჩერება. საკუთარი სახელების გადმოცემისას ქართული ვერსია თავისუფალ ტრანსკრიბირებას მიჰმართავს... ქართული საერთოდ გაურბის საკუთარი სახელების ფალაურ-არაბულ შესატყვისობათ, რასაც დედანში ჩვეულებრივად ხაზი ესმება. შინაარსეული რიგის მოვლენებიდან აღსანიშნავია, რომ ქართული ვერსია აძლიერებს ფრიდონის ლოცვა-ვედრების მოტივს. სხვა მხრივ თარგმანი შედმიწვენილი სიხალღვით იმეორებს თავის ორიგინალს, თუმცა, რასაკვირველია, არაა დაცული სიტყვა-სიტყვითი იგივეობა“-ო (იქვე, გვ. 202).

შემდეგ მკვლევარი ამბობს: «გარჩეული ნაწევრები ტიპიურია და დამახასიათებელია სპარსულ-ქართული ტექსტური შესატყვისობისათვის, მაგრამ გვაქვს ცალკეული გამოცემებიც. ქართულში აქა-იქ შესამჩნევია ტექსტური შეკვეცა და მოთხრობის შედმეტი დეტალებისაგან განტვირთვა, აქა-იქ (და უფრო ხშირად) ქართულს შედმეტობა ახასიათებს. ასე, მაგალითად, სპარსულთან შედარებით ქართულში ძალზეა გაჭიანურებული ზაქანის მამის ბაღის აღწერილობა, ქართულში ვრცელადაა ფრიდონის დაბადების ამბავი («აქა დაბადება ბენდიერის ფრიდონის დედისა ფრანგისაგან»); ზაქანისა და აფთიონის (ფრიდონის მამის) ბრძოლის შესახებ სპარსულში მხოლოდ ორიოდე სტრიქონია (გვ. 41), ქართულში ვრცელადაა როგორც ბრძოლის სურათები, ისე ფრანგისაგან ქმრის დატყვევება და ფრიდონის წაყვანა ელბურსის მთაზე, თუმცა-კი, რომ ფაბულურ-სიუჟეტური ხასიათის რაიმე წინააღმდეგობას ადგლი არა აქვს. შედარებით ვრცელადაა ქართულში ზაქანის ციხის აღება და ჯიმშედის დებთან (ზაქანის ცოლბთან) შეხვედრის სცენები. აღანიის ციხის ეპიზოდი ქართულში ორჯერაა მოთხრობილი, ხოლო სპარსულში ერთხელ. ქართული აწვიალებს ზაქანის ნათესავის გავის ისტორიას და მანუჩარ-ხალიმის ბრძოლის პერიპეტეებს. სპარსულით სრულიად უცნობია ქართულის შემდეგი თავები: 1. «აქა ომი ნარიზანის შვილის საამისა და ჯუნდა დევისა». 2. «აქა ომი საამისა და შადიდისა». 3. «აქა გორასპისა და ბაქჯარ დევისა ომი». ამ შედმეტი თავების შემდეგ სპარსულ-ქართული ტექსტური შესატყვისობა ნორმალურად ვითარდება. ქართული ტექსტის ეს «თავისებურებანი» (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ აღანიის ეპიზოდს, რაც რაიმე გაუგებრობის შედეგი უნდა იყოს) ჩვენი აზრით ქართველი მთარგმნელის ხელში მყოფი რედაქციის ვარიანტული თავისებურებით უნდა აიხსნას. «შაჰ-ნამეს» ვარიანტული ტექს-

ტის არსებობა დადასტურებულია Vullers-ის ცნობილი გამოცემით“-ო (იქვე, გვ. 202—203).

აი რას ამბობს თვით მამუკა თავის ნაშრომზე:

„მეფის მდივანმა მამუკამ ვთქუი ასე ზააქიანი,  
მარგია ესე სასმენლად, კაცი ვინცა ხართ ჭკვიანი.

ოღის ტყვედ ვიყავ, განვლექსე, მე თავსა უყავ ზიანი“-ო  
(შაჰნამე, I, 6—7. § 6).

მამუკას ნათქვამი აქვს: „მიბრძანეს, გავლექსე ამბავნი ზააქისანი,  
ტკბილითა სიტყუათა შეწყობა, მოკლედ ამბისა თქმისანი“

(შაჰნ., I, 9, § 12).

საკითხი, ქართველ ავტორებს ხელთ ფირდაუსის მთლიანი ქმნილება ჰქონდათ, თუ მხოლოდ მის მერმინდელი, ნაწილნაწილად გადაკეთებული სპარსულ-აურქული მიმბაძველობანი, როგორც იუს. აბულაძეს ეკვი ებადება, ძნელი გადასაწყვეტი არ არის. ამაზე საკმაოდ მკაფიო ცნობა გვაქვს დაცული „როსტომიანის“ გამლექსავის სოგრატი-ძე საბაშვილის ნაშრომში. აი რას ამბობს იგი:

„ამა წიგნსა უღეველსა გრძელად უთქვამს კაცსა  
ბრძენსა,

თავი, ბოლო ნაკლები აქვს, რაც რომ უთქვამს ენას ჩვენსა,  
ცოტა რამე მე ვარჩივე,—საკითხავად მოგალხენსა!

რაც აკლია; ვინც ათავოთ, სამოხზე ხვდეს სულსა თქვენსა“-ო

(შაჰნამე, II, 367).

ჩვენ ავტორს უფრო ზედმიწევნითაც აქვს თავისი ნაღვაწია და ვინაობაც აღნიშნული:

„როსტომიანთ გამლექსავი, სოგრატი-ძე საბაშვილი,

ზალის შობით ღორასპამღის ლექსი მითქვამს სიტყვა-  
ტკბილი,

გრემელთ თავი, ხევის ბერი, ჯელმწიფეთა თანაზრდილი“-ო

(შაჰნ., II, გვ. 367).

რაკი სოგრატი-ძე-საბაშვილი ამბობს: „ამა წიგნსა უღეველსა გრძელად უთქვამს კაცსა ბრძენსა“-ო, ცხადი ხდება, რომ მას ხელთ მყოფი წიგნიც „უღველი“ და მონათხრობიც „გრძელად ნათქვამი“ სჩვენებია. ამ უღველი წიგნის ავტორი მისივე სიტყვით ერთი „კაცი ბრძენი“ ყოფილა. მართლაც, ცნობილია, რომ ფირდაუსის შაჰნამე უშველებელი პოეტური ნაწარმოებია, რომელიც [50.000 წყვილ] ლექსს შეიცავს, და მოთხრობაც მეტად გრძელია. ცხადია, რომ ასეთ რამეს ვერ იტყოდა, მთლიანი შაჰნამეს მაგიერ რომ მრავალ ცალკეულ ნაწილებად სხვადასხვა ავტორებისაგან გადაკეთებული თხზულებები ჰქონოდა ხელთ.

საგულისხმოა, თუ ფირდაუსის ქმნილების სახელ[დობრ] რა თვისება იპყრობდა ქართველი მკითხველისა და მგოსნების ყურადღებას, რა ხიბლავდა მათ და რა მიაჩნდათ საქებურად. ამის პასუხს ადამიანი ქართველ გამლექსავთაგან მოიძენს. აი მაგ. ხოსრო თურმანიძე რას ამბობს თავისი ნაშრომის დასასრულში:

„მე ზოსროვ თურმანის ძემან ამბავი ვპოვე ესია,

უცხო, ტურფა და ლამაზი, სპარსულად იყო ესია,

და პატრონმან ჩემმან მიბრძანა: «ქართულად წერე ესია».

მესამე ტაბეში მგოსანს თავისი პატრონის ვინაობაც აღნიშნული აქვს: „პატრონი ჩემი სვიმოონ (sic?) სვიანმცა არის სულთავანა“-ო (შაჰნ., II, 366, § 01 და 03).

ზემომოყვანილითგან ცხადი ხდება რომ ფირდაუსის ისტორიული ეპოსი ქართველ მგოსანსაცა და, როგორც ეტყობა, თვით სვიმოონ მეფესაც მხოლოდ და მხოლოდ „უცხო, ტურფა და ლამაზ“ ამბავად ჰქონიათ მიჩნეული. მთავარი ყურადღება, მაშასადამე, ფირდაუსის თხზულების წმინდა მხატვრულ თვისებასა და ღირსებას ჰქონდა მიპყრობილი. მის მომხიბლაობას, როგორც ჩანს, ის შეადგენდა, რომ იქ მოთხრობილი ამბავიც „უცხო“ იყო და იმავე დროს „ტურფა და ლამაზი“-ც. რომ ამ ქმნილების ავტორისა და მისი თანამემამულე სპარსელებისათვის ეს ამბავი უპირველესად იმით იყო ძვირფასი, რომ მათ წარმოდგენით იგი იმავე დროს ერანის მრავალსაუკუნოვანი წარსულისა და ეროვნული ბრძოლის ისტორიაც იყო, ეს ხსრო თურმანიძემ თითქოს...<sup>1</sup>

... ძეგლების ფილოლოგიური და რეალიების თვალსაზრისით გაღრმავებული შესწავლისა და კვლევა ძიებისა ასეთი ზუსტობის შედეგად მათ მაგიერ ჩვენში უცნაური მდგომარეობაა: ისტორიკოსები მხატვრული მწერლობის თხზულებებს ბეჭდავენ, მხატვრული მწერლობის ისტორიკოსები კიდევ საისტორიო თხზულებების გამოცემას ანდომებენ თავიანთ დროსა და ცოდნას, თითქოს მათ თავთავიანთ დარგში ყველაფერი გაკეთებული ჰქონდეთ და საშუალო იქ გამოლული იყოს. ამავე დროს ვერც ერთი ამ დარგთაგანი მეტადრე-კი ისტორიული ჩვენში ვერ დაიკვივებს, რომ ტექსტების გამოცემა თანამედროვე ფილოლოგიის სამეცნიერო დონეს შეეფერებოდეს. მართალი რომ ითქვას, ჩვენ ქართული ფილოლოგია ჯერ არც-კი მოგვეპოვება. თანა დამახასიათებელი არ არის რომ დღემდე ჩვენ „ვეფხისტყაოსანის“ არამტელ სრული კრიტიკული გამოცემა ვერ მოგვიხერხებია, არამედ ისეთი გამოცემა-ც-კი არ მოგვეპოვება, სადაც ხელნაწერებში დაცული ყველა განსხვავებული წინაკითხები მაინც გვქონდეს აღბეჭდილი. რამდენად დაშორებულია ჩვენი ახალი კარგი გამოცემებიც კრიტიკული სამეცნიერო გამოცემების ნორმებსა და მოთხოვნილებას, თუნდაც იქითგანაც ჩანს, რომ XII ს. ისეთი შესანიშნავი ძეგლის ტექსტშიც, როგორც „ვისრამიანია“, ყოვლად შეუწყნარებელი ტლანქი შეცდომაა შეპარული. ერთი მაგალითის დასახელებაც საკმარისია ამის ცხადსა-ყოფელად. ვისრამიანის 26-ე თავში, რომელსაც სათაურად ეწოდება „რამინისაგან ვისის თანა წახვლა“, ასეთი წინადადება გვხვდება: „ნეტარ ვერ ვწანა-ჩავ ჩემთუთის მონარულსა ჰაბუჟად როსტომის სახატონ ოსაჲ“ (1 გამ. გვ. 137; 2 გამ. 99). ასე იყო ზემომოყვანილი ადგილი პირველ გამოცემაში და ბეჭდილი და ასევე მეორე გამოცემაშიც. როგორ შეიძლება, რომ ტერმინი სახატონო ეხმარა XII ს. ქართველ მწერალს, როდესაც ესლა უკვე ცნობილია, რომ ბატონი და სახატონო ქართულში მხოლოდ XVI ს-თან მკვიდრდება. ვიცით, რომ XIV და XV სს-შიც პატონი და ბატონი იყო, ხოლო XI—XIII და XIV საუკუნეებში პატრონი და საპატრონო ეწოდებოდა. თვით ამავე „ვისრამიანში“ სხვაგან სწორედ საპატრონოა ნახმარი და არა სახატონო. მე-60 (ა) თავში, რომელსაც „რამინისაგან აღინას ნახვა“ ეწოდება (2 გამოც. გვ. 244; 1 გამოც. გვ. 338): „გაი ჩემისა ბედისა და ჯავარისაგან, რომელ

<sup>2</sup> ამის შემდეგ დედნის რამდენიმე ფურცელი დაქარბულია (რედ.).

ჭირისა თესლი დათესა და მომწყუთიდა შუენიერისა მოყურისაგან, რომელ ყოველთა ტურფათა საპატრონო არის“-ო.

ქართული ენის ისტორიული ლექსიკონის უქონლობა უთარილო ძეგლების დათარიღებასაც მეტად აძნელებს. ამის დამამტკიცებელი მაგალითების მოყვანა ბლომად შეიძლება.

„წარტყუნეა იერუსალჴმისაჲ“-ს არაბულითგან ქართულად გადმოთარგმნის დრო X ს. ნ. მარს მხოლოდ იმ გარემოებაზე დაყრდნობით აქვს განსაზღვრული, რომ ამ საუკუნის ქართულ ძეგლებში მისი ანარეკლი უკვე მოჩანს (ТР, წიგნ. IX, გვ. 20—25). ტერმინების გამოყენება მკვლევარს უფრო ურთულეა საკმეს, ვიდრე შეელოდა. მაგ. „წარტყუნეა“-ში, რომელიც ზემოაღნიშნული მოსაზრებით მეთექვსმეტე საუკუნის ნათარგმნ ძეგლად ჰქონდა ნ. მარს მიჩნეული, ახალ სპარსულითგან შეთვისებული სიტყვები კოშკი და ლაშქარი მოიპოვება, რომელნიც მისი განცხადებით ქართულ მწერლობაში შედარებით გვიან ჩნდება, სახელდობრ XII ს-თგან მოყოლებული, თანაც საერო შინაარსის თხზულებებშიო. რაკი ეს გარემოება სხვა მოსაზრებებს არ უღვებოდა და მის დათარიღებასაც ეწინააღმდეგებოდა, ამიტომ ნ. მარმა ამ დაბრკოლებას იმ გზით აუქცია გვერდი, რომ ლაშქარი და კოშკი ქართულში ზეპირად შეთვისებულ სიტყვათა ჯგუფს მიაკუთვნა. ეს საშუალებას აძლევდა მას ორივე XII ს-ზე უფრო ადრე შემოხიზნულად ეგულისხმა. აი, რას ამბობს სიტყვა-სიტყვით ნ. მარი ამ საკითხის შესახებ:

«Персидского же происхождения *კოშკი* (стр. об, 10) в значении замка = *كوشك* или *كشك* и *ლაშქარი* (стр. ია, 14, 16; იე 10) = *لشكر*; но они, насколько мне пока известно, относятся к устным заимствованиям, если же к письменным, то сравнительно поздним, вносившимся с XII-го века памятниками светской литературы. Тоже самое повторили бы мы по существу и про *პასუხი* (стр. ლე, 7), которое впрочем приходилось встречать, если не ошибаюсь, в рукописи X-го века» (Антиох Стратиг. Пленение. ТР, წ. IX, 1909 წ., გვ. 15).

## ილია ჭავჭავაძემ და საქართველოს ისტორია

თუ წინათ ილია ჭავჭავაძის საქართველოს ისტორიისადმი დამოკიდებულების საკითხის შესახებ მსჯელობა მხოლოდ მისი ისტორიული პოემების მიხედვით შეიძლებოდა, 1927 წლის შემდეგ, როდესაც ჩვენი დიდებული მოღვაწის ნაწერების სრული კრებულის მე-5 ტომი გამოვიდა, მკვლევარს სრული საშუალება მიეცა ეს საკითხი უკვე ვრცლად და ბევრი სხვა მისი ნაშრომის მიხედვითაც განეხილა. მე მგონია, რომ ილია ჭავჭავაძის ისტორიული კონცეფციისა და მისი მოღვაწეობის ამ დარგში მნიშვნელობის გასათვალისწინებლად ჩვენი მგოსნის ისტორიული პოემების გამოყენება არც საჭიროა და არც მართებული. პოემები ხომ არსებითად მხატვრული ნაწარმოებებია და მიზნადაც იქ ავტორს საქ. ისტორიის დაწერა არ ჰქონია დასახული. ამიტომაც ილია ჭავჭავაძის შეხედულებათა გამოსარკვევად და იმ წვლილის ცხად-საყოფელად, რომელიც მას საქართველოს ისტორიის გაშუქებაში შეტანილი აქვს, მისი ისტორიული პოემები არც გამოიყენებია. უამისოდაც ეხლა საკმაო და მრავალფეროვანი მასალა მოგვეპოვება, რომ ზემოდასახული ამოცანის განხორციელება შევძლოთ. სრულებით ბუნებრივია, რომ ჩვენი მიზნის მისაღწევად ჯერ ილია ჭავჭავაძის ზოგადი კონცეფციის განხილვით დავიწყეთ, [ხოლო შემდეგ უკვე მისი მეთოდოლოგიის განხილვაზე გადავიდეთ.

ილიას არა ერთხელ, მაგ. თუნდაც 1888 წელს, უთქვამს: „როგორც კაცად არ იხსენიება ის მაწანწალა“, რომელსაც, „ალარ ახსოვს, ვინ არის, საიღამ მოდის და სად მიდის, ისეც ერად სახსენებელი არ არის იგი, რომელსაც... თავისი ისტორია არ ახსოვს“-ო (V, 207).

1888 წელს, დ. ბაქრაძის ნაშრომის „ისტორია საქართველოსი“-ს პროგრამის გამოქვეყნების შემდგომ, ამავე საკითხს ჩვენი მგოსანი კვლავ უბრუნდება და ამბობს: წინათაც არა ერთი იყო ისეთი ხალხი, რომელსაც თავისი ისტორია არ ჰქონია და „ამისთანა ხალხნი დღესაც ბევრნი არიან ქუეყანაზედ“ მაგრამ, ილია ჭავჭავაძის აზრით, „ამისთანა ხალხი უბინაო კაცსა ჰგავს, რომელმაც არ იცის, ვინ არის, რისთვის არის, საიღამ მოდის და სად მიდის. ამიტომაც ესეთი ხალხი ბევრით არ გამოირჩევა პირუტყვთაგან და იქნება ბევრში უკანაც ჩამოურჩება“. ჩვენი მგოსნის სიტყვით, „უღმობელი კანონი ისტორიისა ამისთანა ხალხს ვერ დაინდობს ეხლანდელს დროში“-ო (V, 240). „თუ ესეთი არაა, ბევრით მეტი აღარ არის იგი ერი, რომელსაც ისტორია ჰქონია და იგი ისტორია დაუფიწყნია; აღარც ამისთანა ერსა აქვს მკვლად მოკიდებული ფეხი არსებობისათვის საჭიდაოდ“-ო (V, 240).

ამიტომაც არის, რომ ილია ამბობდა: „არ ვიცი, სხვა როგორ ფიქრობს და ჩვენ კი ასე გვგონია, რომ ერის დაცემა და გათახსირება მაშინ იწყება, როცა ერი, თავის საუბედუროდ, თავის ისტორიას იფიწყებს“-ო (V, 207).

ამგვარად, ილ. ჭავჭავაძის ღრმა რწმენით, ყოველმა კულტურულმა ერმა თავისი წარსული კარგად და სრული შეგნებით უნდა იცოდეს. ქართველებსაც, თუ წარმატებული არსებობა სურდათ, ეს დებულება უნდა კარგად ჰქონოდათ შეგნებული.

მაგრამ ჩვენ დაუვიწყარს მოამაგეს საქართველოს ისტორია ეროვნული თავმომწონეობის თვალსაზრისითა და ეროვნული სიამაყის გრძნობის ჩასანერგავად კი არ უნდოდა და სკირდებოდა, არამედ მას წარსულის მხოლოდ უტყუარი და დაუნდობელი, მაგრამ პირუთვნელი შეფასება აინტერესებდა. ილია ჭავჭავაძე მაგ. 1888 წ. წერდა: „ჩვენ ერს ორი ათასი წელიწადი უცხოვრი ისტორიულის ცხოვრებთ. ბევრი მაგარი და ბევრიც უვარგისი ქვა ჩაუდვია იმ საძირკველში, რომელზედაც დღეს ჩვენი აწმყო დამყარებული მერმისის ამოსაგებად. რომ მართლა ესეა, ამის საბუთი თვალ-წინა გვაქვს. რა შეგვინახავდა ამ ერთ მუჟა ხალხს ამ ორი ათას წელიწადს ამოდენა დაუძინებელ მტრებს შორის, რათ და როგორ შეგვარჩენდა ხარბობა უცხო თემთა ამ მშვენივრად შემკულს წალკოტსა, რომელსაც საქართველოს ეძახიან, თუ ჩვენს წარსულს ჩვენის ცხოვრების საძირკველში მაგარი ქვა არ ჩაედვა. ეს ერთის მხრით, მეორეს მხრით—რა ჩამოგვარჩენდა ასე უწყალოდ სხვა ქვეყნებსა ან განათლებასა, ან გამდიდრებაში თუ ამისთანა ქვეყნის სატარონთა ცხოვრების საძირკველში მაგარ ქვასთან ერთად უვარგისი და ფხვნილი ქვაც არ ჩაეყოლებინა ჩვენს ისტორიას. რომელია სიმაგრე ჩვენის ცხოვრებისა და რომელია სიფუყე და სისუსტე, ამას ახსნის და გვითარგმნის ხოლმე მართო ისტორია. და თუ იგი დავივიწყეთ, მაშ—დაგვივიწყნია ჩვენის ცხოვრების სათავეც, ჩვენის ცხოვრების ფესვი, ჩვენის ცხოვრების საძირკველი, და თუ ესეა, რალახედ უნდა დავამყაროთ ჩვენი აწმყო, ჩვენი მერმისი?“-ო (V, 241—242).

რა იყო ჩვენი წარსულის სიმაგრე და რა იყო სისუსტე, სიფუყე, ამის გამორკვევა ხომ ისტორიული პროცესის შეგნებით შეიძლება.

მაგრამ ისტორიის გაგება და სისწორით წარმოდგენა ახლაც ადვილი საქმე არ არის, მით უფრო ძნელი საქმე იყო მაშინ, წარსული საუკუნის იმ ხანაში, როცა ილია ჭავჭავაძე ჩვენი კულტურის სწორობიერი ბელადი და ხელმძღვანელი იყო.

როდესაც რომელიმე ერის ისტორია შესწავლილი არ არის, ისტორიის მაგიერ ხშირად, ერთი მხრით, უგეგმოდ წარმოებული კვლევა-ძიება ხოლმე გაბატონებული, მეორე მხრით კი მიმპაძველობასა და რწმენაზე დამყარებული სქემატიზმი იპყრობს ხოლმე ასპარეზს. პირველი დამალიონებელი თავისი უსისტემოპიაც და თანაც არც გულსა და გონებას არას ეუბნება. მეორემ კი, თუმც შესაძლებელია გამოუცდელი მკითხველი თავისი აღნაგობითა და გარკვეულობით უფრო მოხიბლოს, მაგრამ მანებელია იმდენად, რამდენადაც, წარსული ცხოვრების ხორცშესხმული სურათის მაგიერ, რეალურ შინაარსს მოკლებული სქემა არის ხოლმე წარმოდგენილი. ასე იყო საქართველოშიც. ჩვენში წარსული საუკუნის 90-იანი წლების დამლევამდე და შემდეგაც არსებითად უგეგრო, შემთხვევითი ხასიათის, ისტორიოგრაფია ბატონობდა, რომელიც,

რასაკვირველია, ილია ჭავჭავაძეს ვერც მოეწონებოდა და ვერც დააკმაყოფილებდა. აი, მაგალითად, რას ამბობდა ილია ჭავჭავაძე 1880 წ.: „ჩვენის ხალხისა და ქვეყნის ისტორია მეტად მწელია და შეუძლებელი. ჩვენს ისტორიაში ან სულ არ არის ფაქტები ჩვენის ხალხის ცხოვრების შესახებ და, თუ არის კანტიკუნტად სადმე, ისიც მეტად საეჭვოა, ჩვენ ვამბობთ მარტო იმისთანა ფაქტების თაობაზე, რომელშიაც ერთობ ხალხი იჩენს თავის თავსა, თავის თვითებასა, თავის მონაწილეობასა ისტორიაში. ერთის სიტყვით, ჩვენის შიდა-ცხოვრების ისტორია ჯერ ფარდა-აუხდელია და უცნობი ჩვენგან. ჩვენი „ქართლის ცხოვრება“ ხალხის ისტორია კი არ არის, მეფეთა ისტორიაა, და ხალხი კი, როგორც მომქმედი პირი ისტორიისა, ჩრდილშია მიყენებული. თითქოს ხალხის ისტორიის შესამეცნებლად საკმაოა კაცმა იცოდეს მარტო მეფეთა ისტორია. თითონ მეფეთა მოქმედებაც ნაჩვენებია საგარეო საქმეთა შესახებ და არა შესახებ შიდა საქმეთა“-ო (V, 201).

სწორედ ასეთი უსისტემო და უმეთოდო ისტორიის საწინააღმდეგოდ 1889 წ. «Северный Вестник» („ჩრდილოეთის მოამბე“-ში ნ. დ.-ს ფსევდონიმით ივ. ჯაბადარის წერილები გამოქვეყნდა საქართველოს შესახებ («письма о Грузии»). ავტორი იქ, მისივე განცხადებით, საქართველოს ისტორიაზე ისტორიული კრიტიკისა და შედარებითი მეთოდის გამოყენებით მსჯელობდა: ამ თავის წერილებში, ვითომც სწორედ ამ ორი მძლავრი მეთოდით აღჭურვილმა, საქართველოს ისტორიაც განიხილა და, მისი წარსულის შეფასების შემდგომ, თავისი მსჯავრიც დასდო. მაგრამ, საფუძვლიანი, დინჯი კვლევა-ძიების მაგიერ, ივ. ჯაბადარის წერილებში სწორედ ისეთი სქემატიზმი აღმოჩნდა, რომელიც, ავტორის სრული მოუშხადებლობის გამო, მთლიანად მცდარი გამოდგა. ამისდა მიუხედავად, მაინც, ვითარცა თითქოს ისტორიის უმაღლესი და მკვეთრი მეთოდებით მომარჯვებული ადამიანის ნამუშევარსა და ნასიბრძნს, ქართული საისტორიო წყაროების უცოდინარსა და გამოუცდილს ჩვეულებრივ მკითხველზე ივ. ჯაბადარის კატეგორიულს დასკვნებს დიდი შთაბეჭდილების მოხდენა შეეძლო. ხოლო, რამდენადაც მთელი მისი მსჯელობა თავაზივებული ნიჰილისტური მსოფლმხედველობით იყო გამსჭვალული, იგი მკითხველს დიდს ენებას მოუტანდა. ამიტომაც ივ. ჯაბადარის წერილების უყურადღებოდ და განუხილველად დატოვება არ შეიძლებოდა, რა თქმა უნდა, ეს უპირველესად ქართველ ისტორიკოსთა მოვალეობა უნდა ყოფილიყო, მაგრამ, რაკი ისინი სდუმდნენ, ვითარცა ქართ. საზოგადოებრივი აზრის მესაქეს, ისტორიკოსის მოვალეობის ასრულებაც უნებლიედ ისევ ილ. ჭავჭავაძეს მოუხდა. მან ივ. ჯაბადარის ნაშრომი ვრცლად განიხილა თავის წერილებში, რომელთაც სათაურად „აი ისტორია“ უწოდა. ფრიალ საგულისხმობა, თუ როგორ მოეპყრო იგი ამ საქმეს და რა გააკეთა მან ამ დარგში.

რაკი ილ. ჭავჭავაძეს ისტორიის უაღრესი მნიშვნელობა კარგად ესმოდა და შეგნებული ჰქონდა, ცხადია, მას არ შეეძლო საქართველოს წარსულის შესწავლის სავალალო მდგომარეობისათვის ყურადღება არ მიექცია. და მართლაც, ჩვენს დიდებულს მგოსანსა და პუბლიცისტს წინათაც და შემდეგშიც არა ერთხელ თავისი პირდაპირი მოვალეობისათვის თავი დაუწებებია და ისტორიული კვლევა-ძიების საკითხებში ჩაირეულა.

ვინც ილ. ჭავჭავაძის ამ დარგის საქმოდ მრავალრიცხოვან წერილებს გულდასმით გადაიკითხავს, მას საშუალება ექმნება, როგორც მისი კონცეფცია გამოარკვეოს ისტორიის ზოგადს საკითხებზე, ისევე ისიც გაითვალისწინოს, თუ რა წვლილი აქვს ილ. ჭავჭავაძეს საქ. ისტორიის შესწავლაშიც შეტანილი. სწორედ ეს მიზანი გვაქვს ჩვენ ამ ჩვენს მოხსენებაში დასახული.

ივ. ჯაბადარის უკვე ძირითადი რწმენა სქემატიზმისა და მონური მიმბაძველობის გამამუღავნებელი იყო. იგი დრეპერის ოდესლაც გავრცელებულს აზრს ემყარებოდა, ვითომც ყოველ ერს, თავისი ბავშვობისა, ყრმობისა და ჰაბუკობის შემდგომ, აუცილებლად სიბერე ეწეოდეს ხოლმე. ამიტომ იყო, რომ ჯაბადარს ერთს თავის წერილთაგანში ნათქვამი ჰქონდა: მართალია, თუ არა, რომ ქართველი ერი უკვე მოხუცებულია და ღონე გამოელია, თუ მას ჯერ კიდევ სრული ინტენსიური ცხოვრება არც კი დაუწყია და თავის ძალღონე მერმისისათვის შეუნახავსო? და თითონვე პასუხს აძლევდა მკითხველს: არა, ჯერ ინტენსიური ცხოვრება არც კი დაუწყიაო. ილ. ჭავჭავაძე ამ მცდარსა და ასე უცნაურად გამოთქმულ დებულებას სასტიკად შეგებოდა. იგი ირონიულად ამბობდა: „ავტორი (ე. ი. ჯაბადარი) მერე დავგვიტყვიცებს, რომ ჩვენ სრულის ინტენსიური ცხოვრებით არ გვიცხოვრია და (გვიხაროდეს!) ღონე შეგვინახავს მერმისისათვის“-ო (V, 8). ასეთი რამის თქმა შეეძლო მხოლოდ იმას, ვისაც სწამდა, რომ „სრული ინტენსიური ცხოვრება“ ღონისაგან სცლის ერსა, ე. ი. ასუსტებს, აუძღურებს, ხოლო „არა-ინტენსიური ცხოვრება კი ანახვინებს ღონეს მერმისისათვის“-ო (V, 8). ამაზე ილ. ჭავჭავაძე სამართლიანად წერდა: „ღღეს აქამომდე გვეგონა, რომ ხსნა ერისა სწორედ მაგ ინტენსიურ ცხოვრებაშია და, თურმე ნუ იტყვიო, დასარჩობი ფონი-კი სწორედ ეგ ინტენსიური ცხოვრება ყოფილა“-ო (V, 9). აქეთგან მხოლოდ იმ დასკვნის გამოტანა შეიძლება, რომ „ბედნიერი ერი ისა ყოფილა, ვინც ამ ინტენსიური ცხოვრების მაძღურობას არ აპყობია, მისგან არ გაბრცყვებულა და ღონე შეუნახავს მერმისისათვის“-ო (V, 9).

ილია ჭავჭავაძეს ეს მოძღვრება სლავიანოფილების მსოფლმხედველობის ანარეკლად მიაჩნდა: „ესეც გამოვიდა სლავიანოფილების მოძღვრება, მერე მარტო იგი ნაწილი ამ მოძღვრებისა, რომელიც დიდისა და პატარისაგან სასაცილოდ აგდებულია“-ო (V, 11).

ჩვენმა დიდებულმა მოღვაწემ ამ მოძღვრებას თავისი შემდეგი მსჯელობა და რწმენა დაუპირისპირა: ინტენსიური ცხოვრება ერთსადიამევე დროს სათავეც არის და შედეგიც კულტურისა, რომელიც ათასის წლობით შენებულა, აგებულა, მართალია კაცობრიობის დაუღალავ და დაუძინებელ ჯაფით, გარჯითა და მხნეობით, მაგრამ იმისათვის კი არა, რომ ღონისაგან დაიცალოს, არამედ იმისთვის, რომ უფრო გაღონიერდეს, გაძლიერდეს, გამოფოლადდეს, გამოჯიქდეს არსებობისათვის საჭიდაოდ. ამიტომაც კულტურა და მასთან განუყოფელი ინტენსიური ცხოვრება კაცობრიობის ღონისა და სიმკვიდრის დედაბოძია, ქვაკუთხედი“-ო (V, 9). „ღონე შეინახება მერმისისათვისო, გვანუგეშებს ავტორი. კიი ნუგეშია, კაცმა პური აღარა ჭმოს, რომ კბილები არ გაუცვდეს და მერმისისათვის შეინახოს. რა ოხრობისთვის-ღაა საჭირო, რიღას მაქნისია ის შენახული ღონე, თუ არ იმავ ინტენსიურ ცხოვრებისთვის. თუ ასეა, ან თითონ ინტენსიური ცხოვრება რის მაქნისია, თუ ღონისაგან სცლის ერსა, ასუსტებს, აუძღურებს“-ო (V, 9—10).

ასეთ სქემატიზმსა და გაზიარებულ აზრებს ილ. ჭავჭავაძემ სულ სხვანაირი შეგნება დაუპირისპირა. მაგრამ ილია ჭავჭავაძე ასეთ აკეთილშობილურ აზრს რომ წინააღმდეგა, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მას ისტორიის ღრმად გაშუქება არ ენატრებოდა. მისთვისაც ისტორია მარტო ფაქტების გროვა არ იყო. მას ისტორიული პროცესის საფუძველი და ამამოძრავებელი ძალა აინტერესებდა, ხოლო შემდეგ მოვლენათა შეფასებაც, ამასთანავე მისი რწმენით მთავარი ყურადღება შინაგანს, ე. ი. სოციალ-ეკონომიურსა და კულტურის პრობლემებს უნდა მიჰქცევოდა.

ილ. ჭავჭავაძის ისტორიული კონცეფციით, კაცობრიობის პროგრესის სათავე შემოქმედების წყურვილი და ნიჭია, რომელიც წინათ ზოგჯერ ისეთს დარგში და იმ სახითაც იჩენდა ხოლმე თ აცხრომელიც თანამედროვე შეხედულებას უკვე ვეღარ აკმაყოფილებს, მაგრამ, ისტორიკოსს უნდა ესმოდეს, რომ მაშინ „დრო იყო ამისთანა“. აი თუნდაც ქართული ხუროთმოძღვრების ძეგლები, ტაძრებისა და მონასტრების ნაგებობანი რომ ავიღოთ, რომელსაც ყურადღების ღირსად არ სთვლიდა და საძრახისადაც კი მიაჩნდა მათ ამგებელთათვის ივ. ჯავახიშვილს მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი ეკლესიები და ტაძრებია. ილია ასეთ მსჯელობის საწინააღმდეგოდ ამბობდა: „ჩვენ, რა თქმა უნდა, ჩვენს ხუროთმოძღვრებას საბერძნეთისა და რომისთანა მნიშვნელობას არ ვაძლევთ“-ო, „მხოლოდ ვამბობთ, რომ ერს შეხედება ხოლმე დრო, როცა, თუნდ მონასტრებისა და ტაძრების შენებით,—წყურვილს სულისას იკლავს ხოლმე. ეს საპატიო წყურვილია, იმიტომ რომ სათავე წარმატებისა ეს წყურვილია და სხვა არაა“-ო (V, 67).

ნამდვილი ისტორიკოსის მოვალეობა, ილ. ჭავჭავაძის რწმენით, იმაში მდგომარეობს, რომ, რაკი „ყველა დროს თავისი ტკივილი აქვს და გაგება ამ ტკივილისა ხვედრია მარტო ჩინებულ კაცებისა“, ამიტომაც „ჰქმშმაროტი მემისტორიე, ვითარცა გამკითხველი, ჯერ იმ დროების ქერქში უნდა ჩაჯდეს და მერე განიკითხოთ თვით დროების შვილინიცა. ეს რომ არ იყოს, კაცი ვერც საბუთს უბოვნის, ვერც აზრს, თუნდაც მთელს ჯვაროსნობის იმებს, რომელსაც მთელმა ევროპამ კინალამ თავი არ შეაკლა“-ო (V, 66). აქვე ჩვენი ავტორი საძრახითიანდ უმატებს: „ეს ხომ ანბანი ისტორიის ფილოსოფიისა“-ო.

საისტორიო მეცნიერებაში ამას ისტორიული პერსპექტივის აუცილებლობა ეწოდება და მართლაც, ცხადია, რომ უამისოდ წარსულის არც ერთ შეფასებას ღირებულება არ ექმნება.

თუ რა გარემოებას აქცევდა ილ. ჭავჭავაძე ისტორიული პროცესის დროს და რა საფუძვლის გამოკვეთვა მიაჩნდა საჭიროდ მოვლენათა გასაგებად, ამას მისი ერთი საყურადღებო წერილი გვაგვბინებს.

1880 წელს დაბეჭდილს წერილში ილ. ჭავჭავაძე საქართველოს ისტორიას მანამდე სრულებით უცნობი თვალსაზრისით მიუღდა. მან აღნიშნა, რომ ჩვენი ხალხისა და ქვეყნის წარსულში „არის ერთი იმისთანა ისტორიული მოვლენა, რომელსაც ვერაფერ უარს ვერა ჰყოფს და რომელიც დღესაც უკვირს ყველას, ვისაც კი ამ მოვლენისათვის თვალის დაუყვირებია“ (V, 201). ყველამ იცის, „რომ ჩვენს ხალხს ორი ათასი წელიწადი უც-

ხოვრია თავისის ცხოვრებითა და თვითმოქმედებითა. უეჭველია, რომ ამ ორი ათას წელს იმისთანა ხანა ისტორიისა არ დასდგომია, რომ მტრისაგან მოსვენებული ყოფილიყოს ზედმიყოლებით და განუწყვეტლივ ასი წელიწადი მაინც ერთად“. თითქმის მთელი თავისი ისტორიული არსებობის დროს საქართველო „იარაღით ხელში იდგა“, რადგან „მტერი თითქმის ყოველ-მხრიდან მოწოლილი იყო“ (V, 202). ყველანი აქ მხოლოდ გულადობითა და გრძნობით იყვნენ აღტაცებულნი, მაგრამ არავეის ფიქრად არ მოსვლია ამ საგულისხმო მოვლენას ღრმად ჩაჰკვირვებოდა. ილ. ჭავჭავაძე-კი აქაც საქართველოს ისტორიას სულ სხვა თვალსაზრისით მიუხედავდა და საჭიროდ სცნო სულ სხვა მხრით გაეშუქებინა.

„ეთქვით, მკლავმა და გულმა შესძლო ეს გოლიათობა“-ო, ნათქვამი აქვს მას ჯერ კიდევ ამ ნახევარი საუკუნის წინათ, ეს კიდევ თუნდაც არაფერი იყოს, უმთავრესად „საკვირველი ეს არის,—რა ქონებამ გაუძლო ამისთანა ყოფასა? რა ჰკვებავდა ხალხსა, რა ქონებით უძლევებოდა ამოდენა ომებსა და სისხლის ღვრასა? ეს ერთი მუქა ხალხი თითქმის ქულზედ კაცად უნდა მდგარაყო იარაღით ხელში, რომ მტრისაგან მტერად არ აღგვილიყო,—და საზრდოებას ვინ აძლევდა და რა აძლევდა?—ო, კიახულობდა ჩვენი დიდებული მგოსანი და პირველი ქართველი პუბლიცისტი (V, 202).

როგორც ხედავთ, საქართველოს ისტორიის ასეთს გაშუქებაშიც ილ. ჭავჭავაძეს პირველობა ეკუთვნის და ამ მხრითაც ის დიდი ღვაწლი მიუძღვის, რომ მან პირველმა ქართველმა ხალხის მრავალსაუქუნოვანი წარსულის ეკონომიური საფუძვლის გამორკვევის აუცილებლობა აღიარა. საქართველოს ისტორიოგრაფიას მის დროს არამცთუ ამ თვალსაზრისით ჩვენი ქვეყნის თავგადასავლის გაშუქება აზრადაც-კი არ მოსვლია, ის მაშინ იმდენად უმწეო მდგომარეობაში იყო, რომ, ასეთი საკითხის წამოყენების შემდგომაც, პასუხის გაცემა ვერავინ შესძლო. ილ. ჭავჭავაძემ ეს გარემოება, ეს უმწეობა თითონაც კარგად იცოდა და ამიტომაც იქვე დამატებული აქვს: „ყოველს ამა საგანზედ უმძველი და გულდადებითი პასუხი მეტად ძნელია. ამ შემთხვევაში ჩვენი „ქართლის ცხოვრება“ ხელს ვერაფრით შეგვიწყობს, ერთს იმისთანას არას ვვანიშნებს, რომ საბუთად ვიხმაროთ უეჭველის დასკვნისათვის. მხოლოდ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ამის პასუხი ჩვენს ეკონომიურ აგებულებასა და წყობაში უნდა მოინახებოდეს. უეჭველია, ჩვენი წინანდელი წყობა ისეთი ყოფილა, რომ ხალხს იქიდანამ ჰქონია ის ქონებითი ძალღონე, რომლითაც იგი გასძლილია ამოდენა ვიი-ვაგლახსა და ომებსა ამოდენა ხნის განმავლობაში“-ო (V, 202).

ეს პრობლემა ილ. ჭავჭავაძეს სრულებით სამართლიანად საქართველოს ისტორიის პირველხარისხოვან ამოცანად აქვს აღიარებული. ის ამბობს: „აი, საგანი ღირსშესანიშნავი და მეტად საინტერესო გამოსაკვლევად. ეს საგანი რომ თვალ-წინა ჰქონდეს ჩვენს ეხლანდელ მეისტორიეს, ამ საგანზედ რომ უეჭველი პასუხი მოგვეცეს ვინმემ, ბევრს ნათელს მოჰფენდა აწმყოსა და მომავალსაც გზას გაუნათებდა“ო (V, 202—203).

მაგრამ ილ. ჭავჭავაძის მიერ წამოყენებულ საკითხზე პასუხის გაცემა რომ მაშინ საქართველოში არავინ იყო, ეს მას სხვებზე უკეთ მოეხსენე-

ბოდა და, რაკი საქმე ასე იყო, თითონვე სცადა შეძლებისამებრ ამ საგული-სხმოსა და დიდმნიშვნელოვანი ამოცანის შესახებ თავისი მოსაზრება გამოეთქვა. თუმცა „ჩვენგან დიდი კალნიერება იქნებოდა, რომ ამ მძიმე საქმის გამოკვლევას შევსდგომოდით, ამისთვის არც მომზადება გვაქვს, არც საჭირო წყარო“-ო, ამბობდა იგი, და მხოლოდ „ფიქრად მოგედის ორიოდე აზრი, ისიც ვარაუდობით ცნობილი, და ვგონებ მეტი არ იყოს ის ორიოდე აზრი მკითხველსაც გაუზიაროთ“-ო (V, 203).

იმ ეკონომიურ საფუძვლად, რომელმაც ქართველ ერს მრავალრიცხოვან მტრებთან ესოდენ ხანგრძლივი ბრძოლის წარმოება შეაძლებინა, ილ. ჭავჭავაძეს მიწისმფლობელობის წესი მიაჩნდა. მისი სიტყვით, „ჩვენს ეკონომიურს“ წყაროაში ორგვარი მიმდინარეობა იყო, როგორც ყველგან სხვაგან: ერთი სამსოფლო და მეორე საკომლო. პირველი მიიზიდებოდა ისე, რომ სოფლის წრეში ყოფილი მამულები, მიწა, მინდორი, ტყე, — საზოგადო, სამსოფლო ხმარებაში ყოფილიყო; მეორე ისე, რომ ყოველივე ეგენი განსაკუთრებულყო, თუ საკომლო ფებს გაიდგამდა და ვაერცელდებოდა, მაშინ განსაკუთრებას მიწისას და, მაშასადამე, უსწორ-მასწორობას მიწისმფლობელობაში ფართო გზა გაეხსნებოდა. და თუ სამსოფლო გაძლიერდებოდა — მაშინ იმ უსწორ-მასწორობას გზა შეეკვროდა. აქედამ ცხადია, ჩვენი მეფეები რას უნდა გაჰფრთხილებოდნენ. როგორც ეტყობა, უფრთხილდებოდნენ კიდევ, თუ არ მეფენი, თითონ ხალხი მაინცა. ეს იქილამა სჩანს“-ო, ამბობდა ილია, „რომ ჩვეულებამ ფრთა შეაქვეცა საკომლო განვითარებას, რადგანაც ყველგან საკომლო განსაზღვრული იყო ზოგან ოცის დღიურითა, ზოგან ორმოცის დღიურითა, მამულების ნოყიერებისა გვარად“-აო. თანაც „ტყისა და მინდორის განსაკუთრება ხომ ყოვლად შეუძლებელი იყო და დღესაც აქამომდე ჩვენი ხალხის გონებაში ვერა თავსდება ის აზრი, რომ ტყე და მინდორი საკუთრება იყოს ვისიმე და არა სამსოფლო“-ო (V, 203—204).

შემდეგ საუკუნეებში, ილ. ჭავჭავაძის სიტყვით, საქართველოს ეკონომიური წესწყობილების ამ კარგს მხარეს „ყური აღარ ათხოვეს; გაიდგა ფეხი განსაკუთრებამ და კომლელობამ, ჩამოვარდა უსწორ-მასწორობა მიწის მფლობელობაში არაპეტუ კომლთა შორისაც, არამედ სოფელთა შორისაც“-ო (V, 204) და, როგორც ეტყობა, საქართველოს მერმინდელი პოლიტიკური დასუსტების ერთ მთავარ მიზეზთაგანად ჩვენ მგოსანს სწორედ ეს გარემოება მიაჩნდა.

საქმე ის კი არ არის, სწორეა თუ არა თვით ილ. ჭავჭავაძის ზემომოყვანილი განმარტება. აქ ყველანაშე საყურადღებო ის გარემოებაა, რომ მან ჯერ კიდევ 1880 წ. აღიარა ისტორიული პროცესის გასაგებად ეკონომიური საფუძვლის ცოდნის აუცილებლობა.

რაკი ეხლა უკვე ვიცით ილ. ჭავჭავაძის ზოგადი შეხედულება ისტორიისა და ისტორიკოსის უპირველეს მოვალეობაზე, საინტერესოა გავვეგო, თუ კერძოდ კიდევ საქართველოს ისტორიის რომელი საკითხები იპყრობდა მის ყურადღებას.

ილ. ჭავჭავაძე ამბობდა: ყოველ ერს თავისი გამოჩენილი მოღვაწეები უნდა ახსოვდეს, რადგან „ერი თავის გმირებში ჰპოულობს თავის სულსა და გულს, თავის მწვრთნელს, თავის ღონესა და შემძლებელობას, თავის ხატსა და მავალითს“-აო (V, 208).

ისეთ პირად, რომლის ღვაწლისა და ამავის დავიწყება საქართველოს არ შეჰქვინის, ილ. ჭავჭავაძეს, რასაკვირველია, დავით აღმაშენებელიც მიაჩნდა და ჩვენთვის სწორედ ის არის საინტერესო, თუ რა მოსაზრებია. მისი სიტყვით, „დავით აღმაშენებელი სადიდებელია ჩვენგან არა მარტო სახელოვან მეფობითა“, საქართველოს მთლიანობის დამყარებითა და სახელმწიფოებრივობის შექმნით, „არამედ თავის დიდებულებოვან კაცობითაც. იგი თავდადებული მოყვარე თავის ეროვნებისა და... სარწმუნოებისა“, იმავე დროს „დიდი პატივისმცემელი იყო სხვის ეროვნებისაც და სარწმუნოებისა“. ყველაზე უფრო საყურადღებოა, რომ დავით აღმაშენებელი იყო „ამისთანა შემწყნარებელი სხვისა მაშინ, როდესაც იგი ყოვლად-შემძლელად მბრძანებლად შეიქმნა სხვადასხვა თესლისა და სარწმუნოების ერისა“ (V, 209), როდესაც ის უკვე „სრულად გაბატონდა თავის ქვეყანაში და, მაშასადამე, ამისთანა პატიოსანი და განათლებული ქცევა მარტო იმის დიდ ბუნებოვან გულს და გონებას უხდა მიეწეროს და არაფერს სხვას“-აო (V, 211). ამასთანავე განმაცვიფრებელი სწორედ ის გარემოებაა, რომ დავით აღმაშენებელი „სხვა ერის ღირსების თაყვანისმცემელი იყო იმ დროში“. დავით აღმაშენებლის ამ თვისებას ხომ მარტო ჩვენი ქართველი მატრიანები არ მოგვითხრობენ, სომეხთა ავტორებიც ამასავე ადასტურებენ. ხოლო, თუ სომეხთადმი დავით აღმაშენებლის ასეთი დაპოკიდებულება შესაძლებელია იმით აიხსნას, რომ სომეხები ქრისტიანები იყვენ, „დიდებულებოვანი კაცთმოყვარეობა დავით მეფისა“ ხომ „მაჰმადიანებსაც მიეფინათ“. ჩვენთვის ეს გარემოება და თვისება მით უფრო საგულისხმობა, „მით უფრო ბრწყინვალეა ეს ამბავი, რომ მაჰმადიანები თავთ დავით მეფისა და მის ერის სარწმუნოებას ერზოდნენ აღმოსაფხვრელად“ (V, 210) და, მაშასადამე, მოსალოდნელ გულისწყრომასაც იგი არ წაუტყუებიაო. აქვე თავის დებულების დასამტკიცებლად ილ. ჭავჭავაძეს აღ-აინის ცნობა აქვს დამოწმებული, რომელშიც სხვათა შორის აღნიშნულია, რომ დავით აღმაშენებელმა საქართველოში „ააშენა უცხო ტომთათვის ქარვასლები და სადგომი სახლები მოქადაგეთა, სუფიებთა და პოეტთათვის, რომელ აც ულუფას უნიშნავდა“-აო, და საერთოდაც „დავითი უფრო მეტს პატივსაცემდა მესულმანთ, ვიდრე მთავარნი მუსულმანთანი“-აო (V, 210—211).

როგორც ზემოთყვანილითგან დარწმუნდებოდით, ილ. ჭავჭავაძეს საქართველოს პოლიტიკურ მოღვაწეთა ნამოქმედარში მარტო პოლიტიკური მხარე-კი არაა, არამედ ამ მოღვაწეობის უფრო მეტად კულტურული გეზი, სხვაერთა ღირსებისა და უფლების პატივისცემა იზიდავდა.

საუცხოვოდ აქვს მას მათი პოლიტიკის მთავარი ამოცანა XII ს, განმარტებული. როდესაც ივ. ჯაბადარმა თამარის საქართველოს წინაშე ღვაწლის დამცირება სცადა და საბუთად ეს მოსაზრება მოიყვანა, ვითომც თამარს ყარსზე გაელაშქრებინოს „მარტო იმისთვის, რომ თავის ახლად დაბდებულის შეილის გიორგის ბედი გამოსცადოსო და ამისთვის აუარებელი სისხლი დაიდვარა ტყუილბრალოდო“, ილ. ჭავჭავაძე ამ საკითხის განხილვასაც ზოგადი თვალსაზრისით შეუდგა. ჯერ იმ წყაროს შეეხო, რომლითგანაც ეს ცნობა მომდინარეობდა, მერმე-კი ბეცი აღამიანისაგან თვით ამ ამბის ნამდვილ მიზეზად მიჩნევაზე დაიწყო მსჯელობა. ილია ამბობდა: „იქნება გვითხრან—«ქართლის ცხოვრებაში» ესე სწერია,“ როგორც ჯაბადარს აქვს ნათქვამიო.

„თუნდაც რომ ეწეროს, რა დასაჯერია?!“-ო. სწორედ უცნაურია, „ასეთი მალე დაჯერება დაუჯერებელისა ამ კაცისაკან, რომელიც მართალსაც არ იჯერებს ვითომდა უკრიტიკოდ!“-ო. „ქართლის ცხოვრებაში“ რაც სწერია, განა ყველაფრის განუსჯელად დაჯერება შეიძლება? „ნუთუ ძველისძველ საქართველოს მეისტორიემ ეს ანბანი არ უნდა იცოდეს“-ო, ამბობდა ილია, „რომ მას შემდეგ, რაკი სომხეთი შეიმუხრა, სამხრეთით ჩვენი კარიღია დარჩა მტერთათვის შემოსასევად. ამ მიზეზით, სომხეთის შემუსვრის შემდეგ, არც ერთი მეფე არ ყოფილა ღირსეული ამ სახელისა, რომ თვალი სამხრეთისაკენ არ სჭეროდეს და აქეთ სამხრეთელად არ გასულიყოს, რომ ან ჩვენი მიჯნა სამხრეთისა საქართველოზე შორს გაედგა მოსვენებისა და უშიშრობისათვის, ან მტრისათვის ისეთი ზარი დაეცა, რომ დიდხანს აღარა შემოებნდნა-რა საქართველოსათვის. ეს იყო პოლიტიკური საჭიროება, რომელიც ეთავდებებოდა ჩვენს მშვიდობით ყოფნასა და არსებობასა. შანქორის ომსაც განჯისაკენ ესევე აზრი ჰქონდა და საჭიროება“-ო (V, 68).

დავით აღმაშენებლის, გიორგი მესამისა და თამარის დროინდელი სამხედრო პოლიტიკის მიზნების შესახებ, როგორც ცნობილია, იოს. გედევანიშვილს ჰქონდა 1915 წ. საინტერესო გამოკვლევა გამოქვეყნებული. ურიგო არ არის გავიხსენოთ, რომ არსებითად ამ პრობლემის გაშუქების პირველობაც, ამასთანავე 26 წლით უფრო ადრე, ილ. ჭავჭავაძეს ჰქუთვნებია.

საქართველოს ისტორიითგან ილ. ჭავჭავაძეს შემდეგ ერისთვის თავგანწირულობა ჰხიბლავდა. ცნობილია, რომ მისი ისტორიული პოემის „დღიშტრი თავდადებულ“-ს დედა-აზრი და სულისკვეთება სწორედ ეს არის: ქართველი ერის, უღანაშაულო ხალხის მონღოლთა ყენისაგან განაღვრებას დიმიტრიმ ხომ თავისი სიცოცხლის განწირვა არჩია. დიმიტრი თავდადებულის შემდგომ საქართველოს გმირ პიროვნებათაგან ილ. ჭავჭავაძის ყურადღებას ლუარსაბ მეფის პიროვნება იზიდავდა. აქაც მისი მოღვაწეობის მშვენივალად მას ქვეყნისათვის იგივე თავგანწირულება მიაჩნდა: უნდა გავიხსენოთ საქართველოს ის გმირი, რომელმაც „სთქვა: რა მაღლია თავი ვადავირჩინო და ჩემი ქვეყანა მტერს ავაოხრებინო, —წავიდა“ და თავისი თავი ქვეყნის უვნებლობას შესწირაო (V, 219).

მაგრამ ილ. ჭავჭავაძემ კარგად იცოდა, რომ გმირობასთან ერთად საქართველოს წარსულს წოდებრივს სიამაყეზე და უპირატესობის შენარჩუნების ნიადაგზე აღმოცენებული ბერი და მტრობაც უნახავს. სწორედ ამ თვალსაზრისით აინტერესებდა ილ. ჭავჭავაძეს საქართველოს ისტორიითგან გიორგი სააკაძის პიროვნებაც. ის ჩივის, რომ მისი „მოქმედება და ქცევა დღესაც აუხსნელია ჩვენთა ისტორიკოსთაგან“ და იმისდა მიუხედავად, რომ ის იყო „უხვად შემკული ყოვლის სამამაცო და საგმირო ღირსებითა“, მაინც „დღეს-აქამომდე არც ავად არის ჩვენი მიერ დაფასებული და არც კარგადა. მისი ავკარგიანობით აღსავსე განსაცდელიანი ცხოვრება და საოცარნი მოქმედებანი, მისნი ავად და კარგადაც აღსახსნელნი ღიღნი საქმენი, ჯერ შიგნელად გამოძიებულნი არ არიან და ელიან პირუთენელს გამკითხველს“-ო (V, 215).

გ. სააკაძეზე, როგორც ცნობილია, არჩილ მეფესვე ჰქონდა თავის ისტორიულ პოემაში მოსაზრება გამოთქმული, მაგრამ ამ ადამიანის მოღვაწეობა

სხვადასხვანაირად იყო ყოველთვის შეფასებული. ვერა გადაწყვეიტათ მხოლოდ ქართ. ისტორიკოსებს. ილიას-კი მინც თავისი მოსაზრება გაკვირით გამოთქმული აქვს. ლუარსაბ მეფის „აზნაურიშვილის მოყვრობამ და ნამეტნავად აზნაურიშვილის ქალის გადედოვლება გული აუმღვრია მაშინდელ დიდებულებს, რომელთაც ითაკილეს აზნაურის ქალის დედოფლობა და ბატონობა“. შესაძლებელია ლუარსაბი უბედურებაში სწორედ ამ გარემოებამ ჩაავდო. „დიდი მოურავი თუმცა ყოველად ანიჭიერი კაცი იყო, ყოველად მხნე სახელმწიფო. კაცი და წარჩინებული მეომარი და სარდალი, მაგრამ ყოველივე ეს ვერ იპატიებდა მას მდაბალბუნებთანთა კაცთა შურისსაგან. ეს ნაძირალი გრძნობა ადამიანის ავზნაიანობისა ბევრს მეტოქეს და მოშურნეს მოუბოვებდა მაშინდელ დიდებულთა შორის, რომელთაც მოდგმა უფრო დიდ ღირსებად მიაჩნდათ, ვიდრე ნიჭიერი დიდბუნებთანობა“-ო (V, 216).

ეხლა რომ ისტორიის მეთოდოლოგიის საკითხებზე ილ. ჭავჭავაძის მსჯელობასა და იმ წვლილის განხილვას შევუდგეთ, რომელიც მას ამ დარგშიც საქართველოს ისტორიის წინაშე მიუძღვის, ილ. ჭავჭავაძეს, რა თქმა უნდა, ისტორიული კრიტიკაცა და შედარებითი მეთოდიც ისტორიის მძლავრ და აუცილებელ საშუალებად მიაჩნდა, მაგრამ ივ. ჯაბადარის ნაშრომმა დაარწმუნა, რომ მას ვერც ერთი ამ მეთოდთაგანის ვერც დანიშნულება გაუგია და ვერც მათი გამოყენება შესძლებია. რაკი ილ. ჭავჭავაძემ თითონაც კარგად იცოდა, რომ საქართველოს წარსულის შემსწავლელთა შორის ამ ორი მეთოდის მცოდნე და გამოყენებელი მართლაც არავინ ჩანდა, ივ. ჯაბადართან კამათის დროსაც ილ. ჭავჭავაძე ამას არამეტუ არ უარყოფდა, არამედ თითონაც ადასტურებდა: „არა ერთხელ გვიტყვამს და ეხლაც საჭიროა გავიხსენოთ, რომ ჩვენი ავტორი (ე. ი. ივ. ჯაბადარი) ჩვენს ლიტერატურას უკიჟინებს, კრიტიკა და შედარებითი მეთოდი მისთვის უცნობიაო. ეს მართალია“ (V, 134), მაგრამ ილია იმაზე სწუხდა, რომ საუბედუროდ თვით ყიფინის დამცემიც სრულებით უფიცი გამოდგა (V, 27 და 134). რაკი აწინაირად თვით ჯაბადარსაც არც ამისი ცოდნა და არც უნარი არ აღმოაჩნდა, აქაც მაშინდელი ქართველი მკითხველისა და მკვლევართათვის ისტორიული კრიტიკისა და შედარებითი მეთოდის განმარტებას თვითონვე შეუდგა. მაგრამ ამაზე საყურადღებო და უფრო მნიშვნელოვანი ის გარემოებაა, რომ მარტო ამით არ დაკმაყოფილებულა, არამედ ყველას საქართველოს წარსულის შესასწავლად ამ ორი მეთოდის მარჯვედ და ნაყოფიერად გამოყენების რამდენიმე მაგალითიც უჩვენა.

უპირველესად საგულისხმოა, რომ იმ დროს, როდესაც საქართველოს ისტორიის მაშინდელ მკვლევართ „ქართლის ცხოვრების“ ყოველივე ცნობა სჯეროდათ და აქ ნაამბობს იმეორებდნენ ხოლმე, ილ. ჭავჭავაძე „ქართლის ცხოვრებას“ კრიტიკულად ეპყრობოდა და ყველაფერი, რაც იქ მოთხრობილია, ქეშმარიტებად კი არ მიაჩნდა არამედ არაერთხელ მას იქ ჩართული ზოგი ცნობების მცდარობა აღუნიშნავს. მაგ. ის ამბობდა: „ქართლის ცხოვრების“ ცნობა დარუბანდის ფრიდონისაგან აგების შესახებ ზღაპარია, რათვან სხვაგან ასეთი ცნობა არსად მოიპოვებო (V, 52, 53). უეჭველია, რომ „ქართლის ცხოვრებას“ „აურევია სახელები“-ო (V, 53).

ივ. ჯავახიშვილი ფარნავაზ მეფე, „ქართლის ცხოვრების“ თანახმად, საქართველოს უდიდეს და ცენტრალურ პიროვნებად ჰყავდა გამოყვანილი. ილიაკი ამბობდა, „არა გვგონია «ქართლის ცხოვრების» გარეთ, ჩვენმა ავტორმა გვიპოვნოს რაიმე ხსენება ფარნავაზისა ჩვენს ხალხში“-ო (V, 60—61). ხოლო შემდეგ უკვე პირდაპირ ნათქვამიცაა აქვს, „ძალიან შესაძლოც არის, რომ ყოველივე“ ის, რაც „ქართლის ცხოვრებას“ ფარნავაზზე მოთხრობილი აქვს, „ტყუილიც იყოს“-ო (V, 62).

შედარებითი მეთოდის სახელი, ილიას სიტყვით, სრულად „არ შეეფერება იმგვარს კვლევას საგნისას, რომელსაც ამ სიტყვით ჰხატავს მეცნიერება ყველა ენებში. ეს გვაძირკვეს შედარება კი არ არის“-ო, არამედ „სწორედ ის არის, რომ კაცი კვლავში ჩაუდგეს რომელსავე საგანს, ანუ მოვლენას, რომ ან თავიდან ბოლომდე ჩამოაყვეს, თუ სათავე ვიცით და ბოლო არა, და ან ბოლოდან სათავემდე აპყვეს, თუ ბოლო ვიცით და სათავე არა, და ამისთვის კიბედ გაიხადოს ყოველივე შემთხვევა, ყოველივე დრო, ყოველივე ადგილი, სადაც კი ან საგანს, ან მოვლენას თავი უჩენია“-ო (V, 22).

მეტად საგულისხმოა ილ. ჭავჭავაძის მსჯელობა საისტორიო კვლევა-ძიებისათვის, შედარებითს მეთოდთან ერთად, ლინგვისტიკური ანალიზითა და დაკვირვებით მოპოვებული დასკვნების გამოყენებაზეც. გერმანელა ენათმეცნიერის შრადერის ნაშრომზე დაყრდნობით პირველად ილიამ მიაქცია ყურადღება ქართული ზმნის „მართლად გასაკვირველი ფორმების“ სიუხვეს და აზრის გასაოცარი სიმოკლითა და სიმარჯვით გამოთქმისათვის ჩვენი ენის ამ თვისების მნიშვნელობაც კარგად განმარტა (V, 92—95). მანვე მაშინდელ ქართულ მკვლევართ დანახა, თუ რაოდენად საგულისხმო და მნიშვნელოვანი საკითხებში გამოიკვეთა შესაძლებელი ენის ნამდვილი ანალიზის საშუალებით. ილ. ჭავჭავაძე ამბობდა: ივ. ჯავახიშვილი რომ ენის „სარკვეში ჩახედვის და ნახვის უნარი რამ ჰქონოდა და ერთი ბეწვა გაგება“, განა ის უ-ს „გაზანდრის ადლით გაზომვას“ დაიწყებდა? არა, ის „სხვა გზით დააკვირდებოდა ჩვენს ენას და სულ სხვა ამბავს გამოჰკითხებდა“-ო (V, 97). მერმე ილ. ჭავჭავაძეს თავისი შემდეგი საყურადღებო მოსაზრება აქვს გამოთქმული: „განა ამისთანა სიტყვები, რომელნიც ჩვენს ენას დღევანდლამდე შერჩენია, არაფრის მოთხრობელნი არ არიან, მაგალითებრ: „წყალობა, მიწყალებე, შემიწყალებე, მოწყალებე“. აქ ყველგან „წყალი“-ისმის და, ეს ამისთანა ცოცხალი მოწმე „განა არ გვეუბნება, რომ პირველადილი ბინა ქართულისა ისეთი მშრალი ქვეყანა ყოფილია, რომ „წყლობა“ ნატვრისა და ვედრების საგნად გახდომია“. შუა მდინარესაც რომ თავი დავანებოთ და თუნდაც რომ „მარტო არმენია ავილოთ, საცა წინათ ბინადრებულა ქართველი და საცა დღესაც „წყლობა“ მართლა დიდი ღვთის წყალობაა, იმიტომ რომ მიწა მდიდარია, ხოლო უწყლოდ კი არა მოჰყავს-რა“-ო (V, 97), კარგად გვიხსნის, თუ რატომ უნდა მინიჭებოდა „წყალობა“-ს ასეთი მნიშვნელობა. საუცხოო და გონება-მახვილი დაკვირვება!

ან ავილოთ, განავრძობს ჩვენი დიდებული მოღვაწე, „სიტყვა «მიცვალება», «მიცვალებული რომელიც მოკვდომასა და მკვდარს ჰნიშნავს», მაგრამ არა სრულიად გაარაარებებს, არამედ «გარდაცვლას», სხვა სახედ გადასვლას. ნუთუ ამაში გონების ხელმოსაჭიდებელი არა არის

რა, რომ კაცმა უტყუარი აზრი შეადგინოს მასზედ, თუ როგორ სწამებია ქართველს ის დიდი მოქმედება ბუნებისა, რომელსაც სიკვდილი ჰქვია? ან ქალის «გათხოვება», «მიტოვება» განა არას გვეუბნება, რომ უწინდელ ქართველის ცოლის შერთვაში «თხოვებას» რაღაც ადგილი ჰქონია. განა ეს სიტყვა არ ასურათებს პირველყოფილ ქართველს ცოლქმრობის შესახებ?—აო, კითხულობდა ილია (V, 97—98).

საინტერესოა აგრეთვე ილ. ქავჭავაძის მსჯელობა ქართველთა სხვა ერებთან კულტურული ურთიერთობის ლექსიკური მასალის ანალიზის საშუალებით გამორკვევის შესაძლებლობაზეც. იგი ამბობდა: «უტყუათ, შეგებდა ქართული ბავშური სიტყვა «აჩუა». საიდან არის ეს სიტყვა, რის მომასწავებელია და ნიშნავს იმას თუ არა, რასაც ბავში ამ სიტყვით ასახელებს? ჩვენს ენაში ამ სიტყვის ასახსნელს ვერაფერს ვიპოვით. თუ კვალში ჩავუდგებით და სხვა ენებს ამ განზრახვით მოვხრეკო, დავინახავთ, რომ სანსკრიტულად *acva*, ზენდურად *aspa*, ლათინურად *equus*, ირლანდიურად *ech*, ლიტოვურად *aszwa* ცხენს ნიშნავს და ყველგან ისმის ცხადად და ნათლად ჩვენებური «აჩუა». ცხადი არ არის ეხლა, რის ნაშთია და საიდან წარმომავალია ეს სიტყვა «აჩუა», რომელსაც დღეს ჩვენში მართო ბავში ჰხმარობს, ან ბავშვისათვის ვხმარობთ ცხენის მაგიერ?—აო (V, 22—23).

თავისი ზემომოყვანილი საეულისხმო დაკვირვებების შემდეგ, ილიას სამართლიანად აქვს აღნიშნული: «ბევრს ამისთანა ზაგალითს წარმოგვიდგენს ჩვენი ენა, თუ რომ ბრმა კაცი და, ჩვენი ავტორსაც ვით ყოვლად უფიცი არ შეხვდა»-ო (V, 98). ლუბბოკმა ამ მეთოდითა და ასეთი მასალით პირველყოფილი რწმენის, წესწობილებისა და კულტურის სურათის აღდგენაც-კი შესძლო (იქვე) და განა ქართველი ხალხის წარსულის ასევე აღდგენა არ შეიძლებოდა, სათანადო ცოდნა და ნიჭი რომ ყოფილიყო, ფიქრობდა ილ. ქავჭავაძე.

იგ. ჯაბადარის მცდარ დებულებათა კვლადკვალ განხილვისას ილ. ქავჭავაძე არქეოლოგიასა და შედარებით მითოლოგიასაც შეეხო და აქაც არა ერთი საეულისხმო მოსაზრება ჰქონდა გამოთქმული ზნეჩვეულებებსა, კაციმკამლობასა, წარმართული რწმენის წინაპართა თაყვანისცემისა და დასაფლავების წესების შესახებაც. მანვე სცადა გაეაზრებინა მემკვიდრის ზოგიერთი ცნობაცა და ძველს სამარხებში აღმოჩენილი ვითარების შესაძლებელი მიზეზიც განმარტა (V, 23—26, 111—113, 125—126, 142—143, 147 და სხვ.).

ყველა ზემომოყვანილი, იმედია დაარწმუნებს ყველას, თუ რამდენად საინტერესოა ყოფილა ილ. ქავჭავაძის მოღვაწეობა ისტორიის დარგშიც: როგორც ამ მეცნიერების ზოგადს ამოცანებსა და მეთოდოლოგიაზე, ისევე კერძოდ საქართველოს ისტორიისა და ისტორიკოსთა ამოცანებსა და სწორი მეთოდოლოგიით მნიშვნელოვანი შედეგის მოპოვების შესაძლებლობაზეც ჩვენს დაუფიქვარს მოამბავს ფრიად საეულისხმო მოსაზრებანი ჰქონდა გამოთქმული. მაგრამ ქართულს მაშინდელ ისტორიოგრაფიაში ისეთი უმწეო მდგომარეობა იყო, რომ არამცთუ არსად ჩანდა მკვლევარი, რომელსაც თითონვე ნათლად გაეთვალისწინებინა, თუ რა იყო უპირველესად გასაკეთებელი და შესასწავლი, როგორის თანდათანობითა და რა საშუალებით უნდა ყოფილიყო საქართველოს ისტორიის უამრავი მასალები განხილული, არა-

მედ, ილ. ჭავჭავაძის ზემოაღნიშნული წერილების შემდეგაც არავინ აღმოჩენილა, რომელსაც ჩვენი სახელოვანი მგოსნისა და პუბლიცისტის მიერ დასახული ამოცანების განხორციელება ეცადოს და მეთოდების გამოყენება შესძლებოდეს. ქართველ ხალხს ანდაზად აქვს ნათქვამი: „კარგ მთქმელს კარგი გამგონე უნდა“-ო. და, ჩვენდა საუბედუროდ, მაშინ ილ. ჭავჭავაძეს კარგი გამგონე არ გამოსჩენია. მაგრამ ეს ხომ მისი ბრალი არ არის?! თუ თავდაპირველად ილ. ჭავჭავაძე ახალი ქართული მწერლობისა და ქართველთა საზოგადოებრივი აზრის უცილობელ ბელადად ითვლებოდა, წარსული საუკუნის დამღვევითგან მოყოლებული, როგორც ცნობილია, თავი იჩინა ისეთმა მიმართულებამ, რომელიც არამცთუ საზოგადოებრივი აზრის მის ბელადობას სრულებით უარყოფდა და მიწასთან გასწორებას ცდილობდა, არამედ პოეზიის დარგშიც კი მისი ღვაწლის მთლიანად გაქარწყლებას ლამობდა. საბედნიეროდ, იმ უმაჯალითო უმადურობას უკვე საბოლოოდ ბოლო მოეღო და, უეჭველია, მთელი საქართველო გულწრფელ მადლობას უძღვნის იმას, ვისი წყალობითაც ეს საშინელი უსამართლობა მოსპობილია და ილ. ჭავჭავაძის დიდი ღვაწლიც საქართველოს წინაშე ღირსეულად შეფასებულია. ვფიქრობ და დარწმუნებული ვარ მხოლოდ, რომ ვინც მომავალში ქართველი ისტორიოგრაფიის თავგადასავლის მე-19 ს. ამბებების შესწავლასა და აღწერას შეუდგება, ის ვალდებული იქნება ისიც აღნიშნოს, რომ ილ. ჭავჭავაძე დიდებული იყო მარტო პოეზიისა და პუბლიცისტიკაში კი არა, ანდა კიდევ მარტო ვითარცა ახალი სალიტერატურო ქართულის შემქმნელიც კი არა, არამედ რომ საქართველოს ისტორიოგრაფიაშიც მას ისეთი ღვაწლი ჰქონია, რომლის დავიწყების უფლება არც ერთს ქართველს არა აქვს\*.

\* წავითხუთია, მოხსენების სახით, 1937 წ. ენიმკი-ს საჯარო სხდომაზე, რომელიც მიძღვნილი იყო ილია ჭავჭავაძის დაბადების ასი წლისთავისადმი.

## ჩვენი ამოცანები ენათმეცნიერებისა და კულტურის ისტორიის სფეროში\*

ცნობილია, რომ მსოფლიო მეცნიერება უაღრესად დაინტერესებულია ქართველური და კავკასიური ენების ბუნებითა და მათი სხვა ენებთან, მათ შორის ხალდურ, ხეთურ და სუმერულთანაც, ნათესაობის საკითხებით, მათი თავდაპირველი სამშობლოსა და მერმინდელი გადმოსახლების ისტორიით ისევე, როგორც საკვები მცენარეებისა და შინაური ცხოველების სადაურობისა და შერჩევის, დასასრულ ლითონის კულტურის ისტორიის ამოცანებითაც. ამაზე უკვე მრავალი გამოკვლევა გამოქვეყნებული, უმთავრესად უცხოეთში, საკვები მცენარეების შესახებ-კი, აკად. ვ ა ვ ი ლ ო ვ ი ს თაოსნობით, საბჭოთა კავშირში და თვით საქართველოშიაც. სრულებით ბუნებრივია, რომ ზემოაღნიშნული საკითხებით მეცნიერებათა აკადემიის საქ. ფილიალის დაწესებულებანი და ცალკეული ქართველი მეცნიერებიც იყვნენ დაინტერესებულნი. მეტის თქმაც შეიძლება: ამ პრობლემების მეცნიერული შესწავლა ჩვენს უპირველეს მოვალეობასაც კი უნდა შეადგენდეს, რათგან ეს ენათმეცნიერული საკითხები უშუალოდ ჩვენვე გვეხება, ხოლო კულტურული ისტორიის ზემოაღნიშნული ამოცანების გადასაჭრელადც პირველხარისხოვანი მასალები ჩვენში უხვად მოიპოვება და შედარებით უფრო ადვილი მისაწვდომიც არის. რამდენადაც ყოველი ქვეყანა ვალდებულია მსოფლიო მეცნიერების საგანძურში თავისი წვლილი შეიტანოს, იმდენად ქართული მეცნიერებაც, საქართველოს ფილიალიცა და ცალკეული მეცნიერებიც მოვალენი არიან ამ პრობლემების შესწავლას უდიდესი ყურადღება მიაქციონ მით უმეტეს, რომ ეს ამასთანავე ჩვენი ხალხის წარსული კულტურის ახალ-ახალს ცოდნას შეგვეძინს და ძველს გაგვიღრმავებს.

სამწუხაროდ, ასეთი პრობლემების შესასწავლად, სხვადასხვა გარემოების გამო, ჯერ-ჯერობით მეტად ცოტა რამე გვაქვს ვაკეთებული და ამ დარგში საგრძნობლად ჩამორჩენილები ვართ, ამის ერთი მთავარი მიზეზთაგანი ის იყო, რომ ქართულ მეცნიერებას რევოლუციამდე გზა დახშული ჰქონდა, მეცნიერ მუშაკთა სიმცირე და ყოველმხრივ გაჭირვებული მდგომარეობაც ქართველ მეცნიერებს ფართო გასაქანის შესაძლებლობას უსპობდა. მას შემდგომ, განსაკუთრებით საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების დღიდან, ქართველი მეცნიერების მდგომარეობა ძირიანად შეიცვალა, სათანადოდ მომზადდებულ მაღალხარისხიან მეცნიერთა რიცხვმაც თვალსაჩინოდ იმატა, მაგრამ ზემოხსენებული პრობლემების კვლევა-ძიებისათვის საჭირო მეცნიერ მუშაკთა სიმცირე ჯერჯერობით მაინც საგრძნობია, რაც დროის ხანმოკლეობის გამო სრულებით ბუნებრივად არის.

\* დაიბეჭდა „ენიკი“-ს მოამბეში, ტ. I, 1937 წ., გვ. 1-8.

არ უნდა დავივიწყოთ, რომ დასახული ფართო მიზნის მისაღწევად და ამოცანების სისწორით გადასაჭრელად, ყველა ძირითადი საკითხების სხვადასხვა მხრითა და სხვადასხვა სამეცნიერო დარგის წარმომადგენელთა მონაწილეობით არის განხილვა საჭირო.

ხოლო მკვლევართა მცირერიცხოვანობისა და ამ პრობლემებზე მუშაობის მოგვიანებით დაწყების გამო, თავისთავადაც, არსებითადაც, ზემოაღნიშნული ყველა ამოცანის დროულად და ღირსეულად განსახორციელებლად უკეთესია, რომ მომავალი მუშაობის საერთო გეგმაც გეჭონდეს შემუშავებული და ჩვენ დაწესებულებათა და ცალკეულ მეცნიერთა შორის შრომაც უკვე ამთავითვე იყოს განაწილებული.

ქართულისა და ქართველურ ენათა მეცნიერულს კვლევა-ძიებასთან ერთად მთავარი ყურადღება ე. წ. კავკასიური ენების საფუძვლიანსა და გაღრმავებულს შესწავლას უნდა მიექცეს, თუნდაც იმიტომაც, რომ ამას უაღრესი მნიშვნელობა თვით ქართულის თავდაპირველი ბუნებისა და მერმინდელ ცვლილებათა გასაგებადაც აქვს. საქართველო უნდა ამ ენების კვლევა-ძიების უმთავრეს ცენტრად ვაქციოთ და ამ ენათ-ბგერების ექსპერიმენტული ფონეტიკის ზედმიწევნითი მეთოდების გამოყენებით, თავისთავადი და ქართულთან შედარებითი შესწავლით, ისევე როგორც მთელი აქამდე დაგროვილი გრამატიკული, თუ ლექსიკური მასალის მკაცრი შემოწმებით, მათ მეცნიერულ შესწავლას უნდა მკვიდრი სიძირკველი ჩაუყაროთ. ამ ჩვენთვის სავალდებულო ამოცანის განხორციელება არც დაუძლეველ სიძნელეს და არც სრულებით ახალს რამეს არ წარმოადგენს, რათგან ამ დარგში და ამ მიმართულებით ქართველი მკვლევარი უკვე გვეყვანან: პროფ. გ. ახვლედიანი ექსპ. ფონეტიკაში, პროფესორები აკ. შანიძე, არნ. ჩიქობავა, ვარ. თოფურია, სვ. ჯანაშია, სტ. ჩხეიკელი და სხვ. ერთ-ერთი ცალკეულ ამ ენათაგანის გრამატიკულ-ლექსიკური კვლევების სფეროში მუშაობენ და გამოსაქვეყნებელი მასალა ნაწილობრივ უკვე დაგროვილი აქვთ.

თუ წმინდა ენათმეცნიერული საკითხები, როგორც ქართული და კავკასიური ენების აგებულება და ისტორიული, თუ შედარებითი გრამატიკა, ან და ხალღურ, ხეთურ, ელამურ, სუმერულ და მცირეაზიურ ენებთან დამოკიდებულების პრობლემებია, უძველია მხოლოდ ენათმეცნიერების საკვლევაძიებო სარბიელს წარმოადგენს, რა წამს კულტურის ისტორიის ამოცანების შესწავლას შევუდგებით, მარტო ენათმეცნიერული გზით და მეთოდებით დასახული მიზნის სრულად მიღწევა შეუძლებელია. ამ საკითხების ისრთულისა და უაღრესი პასუხსაგებიანობის გამო, ამ პრობლემების გადასაჭრელად მათი სხვადასხვა სამეცნიერო დარგის თვალსაზრისით განხილვა და შესწავლა საჭირო, სხვადასხვა სპეციალობის მკვლევართა გეგმიანი, თანხმობრივი მუშაობაა აუცილებელი.

უკვე ქართველური და კავკასიელთა ტომების სადათურობისა, პირვანდელი სამშობლოსი და მერმინდელი იმიგრაციის პრობლემების გამორკვევაში ენათმეცნიერებმაც უნდა მიიღონ მონაწილეობა, ფილოლოგოსებმაც და გეოგრაფ-ისტორიკოსებმაც, რათგან ამისათვის ხომ უპირველესად ძველი და მერმინდელი გეოგრაფიული მწერლობის ყველა ცნობების შეგროვება და კრიტიკულად შესწავლა საჭირო, ეს-კი ლურსმული წარწერების მცოდნე პირებისა, სემიტოლოგების, ბერძნულ-ლათინური, ქართული და სომხური მწერლობის მკვლევართა თანამშრომლობის გარეშე შეუძლებელია. საკმარისია აღინიშნოს, რომ აქამდის

სტრახონის, პლინიუსის, პტოლემეაოსის და არიანეს თხზულებებს ნამდვილად-კრიტიკული, ადვილობრივი გეოგრაფიული სახელების მართლწერის აღდგენის-მცდელი, გამოცემა ჯერ არ არსებობს, რომ ლურსმული წარწერების გეოგრა-ფიული სახელების რეალური შესატყვისობა ხშირად სრულებით გამოურკვევე-ლია, რომ ებრაელთა „დაბადების“ ცნობებსაც ამ თვალსაზრისით ძირიანად-გადასინჯვა სჭირდება, აღარას ვიტყვით არაბ გეოგრაფ-ისტორიკოსთა კავკა-სიის გეოგრაფიული დამახინჯებული სახელების აღუდგენლობაზე, რომ სხვა-დასხვა სპეციალობის მკვლევართა გეგმიანი თანამშრომლობის აუცილებლობა-სრულებით ცხადი შეიქნეს. ან და, განა შესაძლებელია, იმიგრაცია-მიგრაციის საკითხი მთელი თავისი სიღრმე-სიგანით ამოიწყოს ისე, რომ იმიერ-აზიერ-კავკასიისა, მკირე აზიისა და მახლობელ აღმოსავლეთის გეოგრაფიული ნომენ-კლატურა ქართველურ-კავკასიური ენების მცოდნე პირების მონაწილეობით-საფუძვლიანად შესწავლილი არ იყოს?

კაცობრიობის უძველესი ნივთიერი კულტურის ისტორიის უმთავრეს სა-კითხთაგანს გარეული ცხოველებისა და ველური მცენარეების, ხეხილის თან-დათან გაშინაურება-გაკეთილშობილება, ლითონის დამუშავების ღონეობის მიგნება და ხელოვნების შექმნა შეადგენს. დიდი ხანია, რაც ამ პრობლემების გამოკვლევის დროს მსოფლიო მეცნიერების ყურადღება კავკასიის, მკირე აზი-ისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ძველი მოსახლეობისადმი იქნა მიპყრობი-ლი. არა ერთი საკითხი უკვე საკმაოდ არის გამოკვლეული, მაგრამ მრავალი პირველხარისხოვანი საკითხის გადაჭრა მეცნიერებას ჯერ ვერ მოუხერხებია, რათგან ზემოდასახელებული ქვეყნები ამ თვალსაზრისით ან სათანადოდ შე-სწავლილი არ არის, ან და სრულებით ხელუხლებელია. მსოფლიო მეცნიერე-ბას უფლება აქვს ამ ნაკლის შევსება ჩვენი, ამ ქვეყნების მეცნიერთ, მოვთხო-ვოს. ცხადია, რომ ეს ჩვენი მოვალეობა უნდა პირნათლად შევასრულოთ.

ვიქტორ ჰენ-ის შემდგომ, არც ერთი მეცნიერი კულტურული მცენა-რებისა და შინაური პირუტყვის ისტორიას იმ მრავალმხრივი წყაროების გა-მოყენებით, როგორც ამ მკვლევარმა იცოდა, აღარ შეხებია. ო. შ რ ა დ ე რ მ ა, ვითარცა ენათმეცნიერმა, ამ შესანიშნავი გამოკვლევის უკანასკნელი გამოცე-მისათვის თანამშრომლებად ორი გამოჩენილი გერმანელი პალეობოტანიკოსი მოიწველია და მათი დანართი ცნობები ჰენის ნაშრომს მრავალნიერად ავსებს-და ბევრგან ასწორებს კიდევ. რა თქმა უნდა, ეს ძალიან კარგია, მაგრამ აქაც-წერილობითი და ბოტანიკური ცნობები ისევე, როგორც შრადერის მიერ და-მატებული ენათმეცნიერული მოსაზრებანი მაინც ცალკეა და ამ საკითხე-ბის ზოგადი ყოველმხრივი განხილვა, ურომლოდაც ამ პრობლემის შეუმცთა-რად გადაწყვეტა შეუძლებელია, ჯერ არ მოგვეპოვება.

ეს იმ გარემოებითაც აიხსნება, რომ ჩვეულებრივ ენათმეცნიერნი მხო-ლოდ სიტყვების ლინგვისტიკური ანალიზით არიან ხოლმე დაინტერესებულნი-და ამ სახელების ზოგადი მნიშვნელობის გათვალისწინებით კმაყოფილდებიან, ბოტანიკოსები და ზოოტექნიკოსები-კი თავიანთ მხრივ მხოლოდ მათი ბოტა-ნიკური, თუ ზოოლოგიური რაობის ზედმიწევნით გამოკვლევის დროს უმეტე-სად ლათინური ტერმინოლოგიის გამოხატვას ეტანებიან, საკვლევადიეზო ობი-ექტების ადვილობრივ სახელებს კი ან არავითარს, ან და ძალიან მკირედ-ყურადღებას აქცევენ. ცხადია, რომ ამ გზით სრული ქეშმარიტების გამოკლე-ვა ძნელია. მეტიც ითქმის: შეთანხმებული, გეგმიანი მუშაობის გარეშე კულ-ტურის ისტორიის ესოდენ დიდი და პასუხსაგები პრობლემების გადაწყვეტა-

შეუძლებელიც კია. ამიტომაც ჩვენი მთელი მუშაობა სწორედ გეგმინს, შეთანხმებულს მუშაობაზე უნდა იყოს დამყარებული: ბოტანიკოს-აგრონომებმა და ზოოტექნიკოსებმა ობიექტების შესწავლისთანავე უნდა შექველად მათ ადგილობრივ სახელებსაც, ამ სახელების გავრცელების საზღვრებსა და მიმართულებასაც მიაქციონ ჯეროვანი ყურადღება და ყველაფერი სისწორით აღწეს-ხონ ხოლმე, ენათმეცნიერებსა და წერილობითი წყაროების მკვლევართაც უნდა ყოველთვის ახსოვდეთ, რომ სახელების ანალიზისათვისაც ამ სიტყვეპირის რეალურს მნიშვნელობას, ბოტანიკურს, თუ ზოოლოგიურს რაობას ანგარიში უნდა გაეწიოს. ზოგჯერ უკვე თვით სახელის შინაარსი და მისი სადატურობა, მისი გავრცელების არე ამა თუ იმ მცენარისა თუ ცხოველის სადატურობას, გაშინაურებისა, თუ შეთვისების ხანას სწყვეტს. არა ერთხელ ბოტანიკური, თუ ზოოლოგიური სახესხვაობითი თვისების გათვალისწინება მკვლევარს თვით სახელის თავდაპირველი მნიშვნელობის გაგებასა და ლინგვისტიკურს ანალიზს გაუადვილებს.

პურეული მცენარეები ჩვენში პროფესორების დეკაპრელევიჩისა და იულ. ლომოურისა, დოც. ვ. მენაბდისა, ნ. კეცხოველის, ვალსუბატაშვილის, ალ. მაყაშვილისა და გ. აბესაძის ნაშრომების წყალობით ბოტანიკურად საქმიოდ კარგადაა შესწავლილი, მაგრამ არა ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი ჯერ კიდევ გამოსარკვევია. ბოსტნეულობისა და მეხილეობის დარგები-კი ამ მხრივ ჯერ თითქმის ხელუხლებელია. მევენახეობაშიც კვლევა-ძიება პროფ. ს. ჩოლოყაშვილისა და მისი მოწაფეების მიერ დაწყებულია, მაგრამ უდიდესი მუშაობა ჯერ კიდევ გასაწევია.

საქართველოს შინაურ მსხედს პირუტყვთაგან განსე. ნ. იოსელიანი ისა და მისი თანამშრომლების წყალობით საფუძვლიანად ჩვენებური ფური, კამეჩი და ნაწილობრივ ცხვარია შესწავლილი, მაგრამ შეკრებილი ცნობებისა და დაკვირვებათა უმეტესი ნაწილი ჯერ კიდევ გამოუქვეყნებელი დევს. სრულე-ბით შეუსწავლელია ცხენი და თხა. მაგრამ ისიც, რაც შესწავლილია, ეხლან-დელი საქართველოს საზღვრებს არ სცილდება, შინაური ცხოველების წარმო-შობილობისა და შერჩევა-გაუმჯობესების ისტორიისათვის კი ჩვენ აუცილებ-ლად ჩრდილო კავკასიის და მცირე აზიის მესაქონლეობის ჯიშმბრივი რაობის ცოდნაც გვეჭირდება: ამ მხრივ კი ჯერ არაფერია გაკეთებული.

ვიწროდ შემოფარგლული ნივთიერი კულტურის სფეროში მთელი ჩვენი ცოდნა ლითონის, თიხისა და სხვ. მასალისაგან გაკეთებული საგნების შესახებ, შესაძლებელია ითქვას, თითქმის მხოლოდ შემთხვევით აღმოჩენილს მასალაზეა დამყარებული და, ამისდა მიუხედავად, კულტურის ისტორიის არა ერთი პირ-ველხარისხოვანი საკითხია უკვე წამოყენებული. შემთხვევითობის წყალობით აქამდე განათხარებში ნაპოვნი საკვები მცენარეებისა და ცხოველების ნაშთებს თითქმის არავითარი ყურადღება არ ექცეოდა. რა თქმა უნდა, რომ ამნაირად მოპოვებულსა და ასეთს მასალაზე მსჯელობისა და ზოგადი საკითხების გადაწყვეტის დროს შეცდომების თავიდან აცილებაც ძნელია და მოპოვებული შედე-გისა და დასკვნის ურყევ დებულებად მიჩნევაც შეუძლებელია. ამიტომ აუცი-ლებლად საჭიროა, რომ ამიერიდან არქეოლოგიური კვლევა-ძიება გარკვეული გეგმისა და მიხედვით, ისტორიული სააღმომიკვმო გზების მიმართულებითა და გზათა შესაყარების გათვალისწინებით, ძველი ყველა ისტორიული ცნობების ცოდნითა და კულტურის ისტორიის მთავარი ამოცანების გადასაჭრელად ყველა მასალებისადმი ჯეროვანი ყურადღების მიპყრობით წარმოებდეს. მაგრამ, სამწუ-

ხაროდ, ის საკმაოდ მდიდარი მასალაც, რაც აქამდეა მოპოვებული, ჯერაც სათანადოდ შესწავლილი არ არის, რაც ჩვენ არ გვეპატიება.

რამდენიმე მაგალითი საქმარისი იქნება იმის დასარწმუნებლად, თუ რამდენად უფრო საგულისხმო შედეგისა და მტკიცე დასკვნის მოპოვება შეიძლება, როდესაც ერთიდაიგივე საკითხი სხვადასხვა სპეციალობის თვალსაზრისით არის ხოლმე განხილული. საქართველოს ეკონომიური ისტორიის I<sup>2</sup> წიგნში თავმოყრილი მაქვს ყველაფერი, რაც ბოტანიკოს-აგრონომებს პურეულის, იფქლის, დიკის, ასლის, ზანდურის, მახას და სხვ. შესახებ დაკვირვებისა და ცდების საშუალებით გამორკვეული ჰქონდათ. მაგრამ მათი დასკვნა ბუნებრივად ბოტანიკოსსა და აგრონომიის არც არ სცილდებოდა და ამიტომაც არაერთი კულტურის ისტორიისათვის პირველხარისხოვანი პრობლემები, როგორც მათი მპდელი ადგილობრივი ძველი და თანამედროვე სახელები, მათი სადაურობა და მათი ხნიერება-გაჩენის საკითხებია, გამოურკვეველი დარჩა. ქართულ ძეგლებში და უცხო წყაროებში გაფანტული ცნობების ცოდნამა და გათვალისწინებამ და პურეულის სახელების ანალიზმა კი ზემოაღნიშნული გაურკვეველი საკითხების გამორკვევა გავგიადვილა. ისევე როგორც ბოტანიკოსებს უისტორიკოსოდ ამ პრობლემების გადაჭრა არ შეეძლოთ, ცხადია, ისტორიკოსიც თავის ამოცანის გადაწყვეტას ვერ მოახერხებდა, ბოტანიკოს-აგრონომებს რომ პურეული წინასწარ ბოტანიკურად საფუძვლიანად შესწავლილი არ ჰქონოდათ და ისტორიკოსს მათ მიერ მოპოვებული ცნობების გამოყენების საშუალება არ ჰქონოდა. პროფ. დეკარელევიჩსა და ვ. მენაბდეს გამოთქმული ჰქონდათ მოსაზრება, რომ მახა საქართველოში ერთი უძველეს პურეულთავანი უნდა იყოს და საქართველოს ეკონომიური ისტორიის I<sup>2</sup> წიგნში ეს მათი მოსაზრება სრულებით სამართლიან დებულებად მაქვს მიჩნეული. „ქართველი ერის ისტორიის შესავალი“-ს III წიგნში, რომელსაც დასაბუქდალ ვამბაძემ, აღნიშნულია, რომ პურეულის ეს სახელი მარტო საქართველოში-კი არ არის გავრცელებული, არამედ ქანეთითვან მოყოლებული ჩრდილოეთ კავკასიამდე, დაღისტანში და სხვაგანაც მოიპოვება. უკვე ეს გარემოება ამ პურეულს განსაკუთრებული ყურადღების ღირსად ხდის და ამ საკითხის გამოსარკვევად ბოტანიკოსების, ენათმეცნიერებისა და არქეოლოგოს-ისტორიკოსების შეთანხმებული კვლევა-ძიება უმჯველია ფრიად საგულისხმო შედეგს მოგვცემდა.

ებლა რომ შინაური ცხოველების ისტორიის ამოცანებს შევებოთ, ცნობილია, როდენი მნიშვნელობა აქვს კულტურის ისტორიისათვის ცხენის მოშინაურების საკითხს. დიდხანია უკვე გამოკვლეულია, რომ ცხენი ადამიანის მეურნეობაში შედარებით უფრო მოვლიანებით გაჩნდა.

სუმერებს და სხვა ტომებსაც უძველეს ხანაში ვირი ჰყავდათ, ცხენი კი არა და პროფ. ფრიც ჰომმელს ჰქონდა უკვე აღნიშნული, რომ ცხენის სუმერული სახელი „მთის ვირსა“ ნიშნავს. ე. ი. რომ ცხენის სახელი თავდაპირველად ვირის სახელთან ყოფილა დაკავშირებული. მრავალი ენის ლექსიკური მასალა იყო გამოყენებული სხვადასხვა მეცნიერთა მიერ ამ მნიშვნელოვანი ამოცანის, ცხენის სადაურობისა და გაჩენის ხანის გამოსარკვევად, ქართველური და კავკასიური ენების მასალებს გარდა. უცილობელ ჭეშმარიტებად კი ითვლება, რომ ვირის ბერძნული სახელი „ონოს“ ბერძნული სიტყვა არ არის, არამედ იგი რომელიღაც აზიური ენითგანაა შენათვისები.

ამ საკითხის განხილვის დროს არავის ყურადღება არ მიუქცევია იმ საგულისხმო გარემოებისათვის, რომ ძველ ქართულში XI ს-მდე ცხენს ჰუნე ეწო-

დებოდა, რომელსაც მონათესავენი ჩრდილო კავკასიის ზოგს ენაშიც მოეპოვება და რომელიც უმეტესად იგივე სიტყვაა, რაც ბერძნულში აზიური ენითგან შეთვისებული ვირის სახელი, „ონოსი“-ია. ცხადი ხდება, რომ სუმერულის მსგავსად, ქართულშიაც ცხენის სახელი ვირის სახელთან ყოფილა თავდაპირველად დაკავშირებული. ამის შემდგომ არა მგონია ვისმე უსაფუძვლო მოსაზრებად ეჩვენოს, თუ ვიტყვოდით, რომ ქართულ-კავკასიური მასალების გამოყენებაც ამ პრობლემის განხილვის დროს აუცილებლად საჭიროა. ამისთვის კი ცხენისა და ვირის ჯიშების ზოოლოგიური შესწავლაც; ლინგვისტიკური, ისტორიულ-არქეოლოგიური ყველა ცნობებისა და ფაქტების დაგროვებაც არის აუცილებელი. განა ძველი კადიანი და თუშური ცხერის ურთიერთობისა და გაჩენის ამოცანა, ან და თუნდაც ჩვენი ნაგაზის საუცხოველი ჯიშის საკითხი კი უაღრესად საყურადღებო არ არის? აქაც, ყველა ამ ამოცანის გადასატრიალად კი გიგანის, შეთანხმებულ კვლევა-ძიებას გვერდს ვერ ავუხვევთ.

ერთი მაგალითიც წარმართულ თქმულებათა და ზნეჩვეულების ისტორიითგან იმის ცხად-საყოფელად, თუ რამდენად დიდი მნიშვნელობა შესაძლებელია ჰქონდეს ძველი ხეთური წყაროების ცნობების გამოყენებას ქართული მასალების გასაგებად. „ქართველი ერის ისტორიის“ I წიგნის მესამე გამოცემაში გამორკვეული მაქვს, რომ ქართული წარმართობის ხანის შეილიერება-ნაყოფიერების ღვთაების ანარეკლი „ადრეკილა“-სა; და „მელა ტელეფია“-ს სვანურსა და ყეენობის ქართლ-კახურს ჩვეულებებშია დატოლი. იქ გამოთქმული მქონდა მოსაზრება, რომ, თუმცა „ადრეკილას“ ფერხული და საგალობელის სიტყვები „ადრეკილა“ წაგვივიდა და მოგვივიდა“ ამაჟამად „მელა ტელეფიას“ წესისაგან სრულებით დამოუკიდებელია, მაგრამ წინათ, „ადრეკილას“ ფერხული და საგალობელის სიტყვები „ადრეკილა“ წაგვივიდა და მოგვივიდა“ უმეტესად „მელა ტელეფიას“ დღესასწაულის ერთი ნაწილთაგანი უნდა ყოფილიყო (გვ. 59 და 63). მაოლოდ „ქართველი ერის ისტორიის“ I<sup>3</sup> წიგნის გამოკვეყნების შემდგომ, მოგვიანებით მოსული, 1928 წ. დაბეჭდილი Indogermanisches Jahrbuch-ის წიგნში მოთავსებული წერილითგან შევიტყე, რომ ჩვენი წელთაღრიცხვის 14 საუკუნით უწინარესი, ბერლინში 1926 წ. დაბეჭდილი, ხეთური ლურსმული საბუთებით შესაძლებელია „ქართველი ერის ისტორია“-ში გამოთქმული ზემომოყვანილი მოსაზრების სრული ქეჰმარიტება უკვე ურყევად დამტკიცდეს. სახელდობრ „Keilschrifturkunden aus Boghasköi“ (Heft. XIV, XVII, Berlin Vorderasiatische Abteilung der Staatlichen Museum, 1926) „ბოლანქაოას ლურსმულ-დამწერლობიანი საბუთები“-ს მე-14 — 17 რვეულში დაბეჭდილია ახ. წაღრიცხ. XIVს. თქმულება, რომელშიაც მოთხრობილია, თუ როგორ წავიდა ღვთაება ტელეფინუში და ამის გამო გაქრა მოსავლის აღმოცენება და ნაყოფიერება და როგორ დაბრუნდა ბოლოს იგი და უმალ აღდგა მანამდე მიმქრალეული აღმოცენება-ნაყოფიერებაც. ცხადია, რომ „ადრეკილას“ ფერხულის სიტყვები „ადრეკილა“ წაგვივიდა და მოგვივიდა“ და „მელა ტელეფია“ სწორედ ამავე ნაყოფიერება-შეილიერების ღვთაების ტელეფინუშის წასვლისა და მოსვლის მომთხრობელი საგალობელის ამოძახილია. ამგვარად, მე 20 საუკუნის დამდეგამდე საქართველოში დატოლს ხალხურ ზნე-ჩვეულებასა და ამ წარმართულ საგალობელს უკვე ამ 33 საუკუნის წინათ ხეთების მიერ აღბეჭდილი რწმენისა და თქმულების ანარეკლი დაუტყავს.

რასაკვირველია, ეს საუცხოვო ცნობა მაშინვე „ქართველი ერის ისტორიის“ შესავლის მესამე წიგნისათვის გამოვიყენე და ჩემს ხელნაწერში შევიტანე იმ იმედით, რომ უნივერსიტეტის წიგნსაცავი თვით ამ გერმანულს გამოცემასაც გამოიწერდა და მიიღებდა და მაშინ საშუალება მექნებოდა, ამ საყურადღებო საკითხზე უკვე პირველ წყაროზე დაყრდნობით უფრო დაწვრილებით მიმსჯელა. მაგრამ, მგონია უამისოდაც ცხადი უნდა იყოს, თუ რაძდენად აუცილებელია ჩვენთვის ხეთური, სუმერული და ხალდური წყაროებისა და მასალების გამოყენება ქართული კულტურის ისტორიის შესწავლისა და აღდგენისათვის. ასეთი სხვა მაგალითებისაც ბლომად შეიძლება დასახელება, მაგრამ ვგონებ ეს საკმარისი უნდა იყოს.

ამგვარად, ჩვენ წინაშე კულტურის ისტორიის პირველხარისხოვანი ამოცანების ფართო ასპარეზია გაუაზლილი, რომელთა შესასწავლად და გამოსარკვევად ეხლაც საკმაოდ უხვი და მრავალმხრივი მასალა მოგვეპოვება, მომავალში ხომ უფრო მეტია მოსალოდნელი. მართალია, საქართველოს მეცნიერნი ჯერ საჭირო რიცხვმრავლობით არ მოიპოვებინან, მაგრამ ვინცა გვაეს, მათი ერთად თავმოყრითა, წინასწარ შემუშავებული გეგმისადა თანახმად შესწავლილი საკითხების მიზანშეწონილად განაწილებითა და მათი ერთსა და იმავე დროს სხვადასხვა სპეციალობის თვალსაზრისით განხილვით, დასახული ამოცანის პირნათლად შესრულებაც შეიძლება და ქართულ მეცნიერებასაც კაცობრიობის მეცნიერების საგანძურში თავისი წვლილის შეტანის საშუალებაც ექნება, რა თქმა უნდა, თუ უცხოეთითგან საჭირო ლიტერატურის ძიებისა და დაწვრილ გამოკვლევათა გამოქვეყნებისათვისაც ხელშემწყობი პირობებითაც ფილიალი უზრუნველყოფილი იქნება.

ზემოაღნიშნულის შემდგომ მოქმედების უახლოესი გეგმა მოკლედ ასე შეიძლება დაისახოს და მთელი მუშაობა შემდგენიარად უნდა დაიყოს:

I. წმინდა ენათმეცნიერული ამოცანები ქართველური და კავკასიელია. ენების ბუნებისა, ნათესაობისა და ხალდურ-ხეთურ-სუმერულ ენებთან დამოკიდებულების გამოსარკვევად.

## II. კულტურის ისტორიის საკითხები.

1. ქართველებისა და კავკასიელითა თავდაპირველი სამშობლო და გადმოსახლების ისტორია.

2. საკვები და საკველი მცენარეებისა და ხილ-ხმილის სადაურობის საკითხები.

3. მსხვილფეხა და წვრილფეხა შინაური ცხოველების სადაურობისა და მოშინაურება-შერჩევის ისტორიის გამოსარკვევი ამოცანები.

4. ლითონის გამოყენებისა და ქედვა-ჩამოსხმის ხელობის გაჩენის თავდაპირველი კერა და გავრცელების გზები.

5. ქართველთა და კავკასიელითა უძველესი გონებრივი და ნივთიერი კულტურის (მათ შორის მუსიკისაც) ისტორიის დანარჩენი საკითხები.

III. უპირველესად უნდა გამოირკვეს ამნაირი საკითხების გასაშუქებლად განკუთვნილი და უკვე გამოსაცემად დამზადებული ნაშრომების რიცხვი და მოცულობა, რომ მათ გამოცემაზე ვიზრუნოთ.

IV. წმინდა ენათმეცნიერული ამოცანების კონკრეტული დანაწილება მკვლევართა შორის ენის სექტორს დაევალოს.

V. კულტურის ისტორიის ამოცანები ოთხ მთავარ ჯგუფად გაიყოს:

1. კულტურულ მცენარეთა ისტორიის საკითხები.
2. შინაურ ცხოველთა ისტორიის საკითხები.
3. ლითონის და ნივთიერი კულტურის ისტორიის საკითხები.
4. ქართველთა და კავკასიელთა თავდაპირველი სამშობლოს, გადმოსახლების და უძველესი მსოფლმხედველობის ისტორიის საკითხების ჯგუფი.

VI. კულტურის ისტორიის ამოცანების სხვადასხვა სპეციალობათა შორის განაწილებისა, მუშაობისათვის ხელის შესაწყობად, კვლევა-ძიების მიმდინარეობის საცოდნელად, სხვადასხვა სპეციალობის დარგის მკვლევართა შორის კონტაქტის გასაადვილებლად და დამზადებული ნაშრომების გამოცემაზე მზრუნველობისათვისაც აკადემიის ფილიალის პრეზიდიუმთან სათანადო ორგანო უნდა მოეწყოს.

VII. სპეციალობათა შორის ამოცანების განაწილების შემდგომ, კონკრეტული საკითხების მკვლევართა მიერ არჩევა-განაწილების მოგვარება სათანადო სპეციალობის სექტორებს, ანდა დაწესებულებებს დაეკისროთ, რომელთაც, როგორც განაწილების შედეგი, ისევე მუშაობის მიმდინარეობის შესახებ უნდა პრეზიდიუმთან მყოფ ორგანოს აცნობონ ხოლმე.

VIII. რაკი ეს გეგმაცა და სამუშაოც, ცხადია, ერთი და ორი წლის საქმე არ არის, არამედ შესაძლებელია მხოლოდ თანდათანობითა და საფუძვლიანი კვლევა-ძიების გზით განხორციელდეს, ამიტომ უნდა გადაწყდეს, თუ რომელი ამოცანები როგორის თანდათანობით იქნეს შესწავლილი.

## ნიკოლოზ კათალიკოზი

ნიკოლოზ კათალიკოზის ვინაობისა და სამწერლობო მოღვაწეობის შესახებ ჯერჯერობით ცოტა ცნობები მოიპოვება და ეს ცნობები თავმოყრილი აქვთ თ. ქორდანის (ქკზში I, 269—271) და პ. და ვ. კარბელაშვილებს. უმთავრესი ცნობები თავის თავზე ნიკოლოზ კათალიკოზს თვით ჩაუტთავს თავის თხზულებაში „საკითხავი სუეტისა ცხოველისა“. ერთ-ერთის სასწაულის აღწერილობაში მას სხვათა შორის აღნიშნული აქვს, რომ ის კახელი ყოფილა და სკუმონ პატრიარქი მისი ბიძა იყო. მას სხვათა შორის ნათქვამი აქვს: „ჟამსა მას სიყრმისა ჩემისასა ... ნეტარი მამის ძმად ჩემი სკუმონ, პირველ პატრიარქობისა მისისა, მონასტერსა შინა იყო წმიდისა საბასსა არმაზს... მე კახეთით მოვიდოდი და ერთი კაცი თანა მყუანდა“-ო (ვ. კარბელაშვილის გამ. „ნიკოლოზ I ქართლის კათალიკოზ-პატრიარქის მიერ შედგენილი „საკითხავი სუეტის ცხოველისა, კუართისა საუფლოდსა და კათოლიკე ეკლესიისა“, ტფილისი, 1908 წ. გვ. 110). შემდეგ თვით ნიკოლოზისგანვე ვიცით, რომ პატრიარქ-კათალიკოზად გამხდარა ბურდუხან დედოფლის ანუ გიორგის III დროს. იქ სადაც მას მოთხოვნილი აქვს, თუ რა წესი ყოფილა მიღებული ქართულ ეკლესიაში ეპისკოპოსთა კურთხევის დროს, სხვათა შორის ნათქვამი აქვს: „დღეთა მათ პატრიარქობისა ჩემისათა რაჟამს ვიკურთხე“, იყენენ ზოგიერთი ეპისკოპოსები, რომელთაც წესისდა თანახმად სეტიცხოველის წინაშე ერთგულობის ფიცი და აღთქმა დადებული არა ჰქონდათ. მეც ე-თი ეპისკოპოსთაგანი „რუსისსა საყდრისა“, რომლის „ზრუნვად და საურავი ჭელთ-ყყო დედოფალსა ბურდუხანსა“, მეტად ცივი ზამთრის გამო, „ზამთრისაცა სასტიკებისაგან და დედოფლისა იძულებითა“ და „ხუადშინითა“ სეტიცხოველთან კი არ ვაკურთხე, არამედ „თავადს საყდარში“, ე. ი. საკათალიკოზო კარის ეკლესიაში (გვ. 115). ამ ამბის შემდეგ „თავადი საყდრის“ ქადაგს სიზმარში უნახავს „სუეტი ცხოველი სახედ მოხუცებულისა ბერისა კაცისა“, რომელსაც ვითომც უთქუამს: „აწ რომელი ესე ყო ნიკოლოზ ქართლისა კათალიკოზმან თუნიერ წესისა და ჩუეულებისა ქმნილი ესე კურთხევად“ ერთხელ კი მიპატიებია, „ხოლო კუალად ნუმცა-და ოდეს კადნიერებულ არს“-ო (გვ. 116).

მასასაღამე, თვით ავტორის სიტყვებითგან ირკვევა, რომ იგი კახელი უნდა ყოფილიყო, რომ სკუმონ კათალიკოზი მისი ბიძა ყოფილა და შემდეგში, გიორგი III-ის დროს, თითონაც კათალიკოზად დაუსვაძით.

თ. ქორდანია და კარბელაშვილები ჩვენს ავტორს, ნიკოლოზ კათალიკოზს, იმ ნიკოლოზ გულაბერიძედ სთვლიან, რომელიც ათონის აღაპებში და შევსებულ-გადაკეთებულს ქკზშია მოხსენებული. მაგრამ ეს საკითხი ჯერ გულდასმით უნდა იყოს გამოიკვლეული. განსაკუთრებით დამაფიქრებელია ის გარე-

მოება, რომ ნიკოლაოზი ჯერ კიდევ იმ დროს, როდესაც მისი ბიძა სუმონი უბრალო ბერი და, მამასადავამ, შედარებით ახალგაზრდა ყოფილა, იმდენად მოზრდილი ყმაწვილი ყოფილა, რომ გამოუცდელი მსახურის თანხლებით კახეთითგან მარტოდ-მარტო გამოუშვიდა მშობლებს არმაზში (110<sub>21-35</sub>). თამარ მეფის დროს ნიკოლაოზ კუზა. თუ ცოცხალი იყო, ძალზე მოხუცებული იქნებოდა და საეკეოა, რომ აქტიური მოღვაწეობა შესძლებოდა. ნიკოლაოზ კუზის წინამძებარე თხზულების საგანს შეადგენს „საკითხავი სუეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისა“ (36), მაგრამ უმთავრეს დ თვით „სუეტი ცხოველი“, რომლის სასწაულთმოქმედების შესახები ახალი ისტორიული და თანამედროვე ცნობები აქვს ჩვენს ავტორს შეკრებილი. ამისდა გვარად მიიღი შორომა ორ მთავარ ნაწილად იყოფება: პირველში ისტორიული ცნობებია საუფლო კვართისა და ქართულთა გაქრისტიანების შესახებ წაინოს მიერ (47—74), მეორეში კიდევ აღწერილია სეფიციზოველის ძველი და ახალი სასწაულთმოქმედება (75—118), რომელსაც ბოლოში „გიხაროდენ“ ად წოდებული შესხმა აქვს დართული (119—127). მაგრამ შესაძლებელია, ეს უკანასკნელი დანართი ნიკოლაოზ კუზს არც კი ეკუთვნოდეს, არამედ დომენტი კათალიკოზს, რომელიც ბოლოში თვით მოგვითხრობს, რომ 1709 წელს „ჩვენ... კათალიკოზმან პატრიარქმან დომენტი განეაახლეთ ცხოვრებაჲ ესე სუეტის ცხოველისაჲ“-ო (127).

უკანასკნელი გარემოება საზოგადოდ ართულებს და აძნელებს საკითხსა და კვლევას. რათგან არა ჩანს, რამდენად ხელ შეხებულნი და დაზიანებულნი უნდა იყოს დომენტის „განახლების“ წყალობით ნიკოლაოზ კათალიკოზის თხზულება. ამ მხრივ ჯერ ეს ნაწარმოები კარგად უნდა იყოს შესწავლილი. ნიკოლაოზ კათალიკოზისათვის „საკითხავის“ დაწერის საბაბად ყოფილა სურვილი „შემკობად დღესასწაულსა წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისაჲ და.. ცხოველისა სუეტისა“ (36<sub>27-29</sub>). მას შეუძლებლად მიაჩნდა, „არა ვიდრეუე უკუე ჯეროან ვჰგონე“-ო, დაუდევრად „მიცემად დავიწყებისა“ და „დუმილით თანაწარჯდომა“ ისეთი უქმე დღისა, როგორც „სუეტისა ცხოველისა დღესასწაულია“. თუ ყოველი ადამიანი, „უკეთუ არა თუ მთავარნი და ჯელმწიფებასა შინანი და დიდ-დიდთაგანი ვინმე, ვარნა მდაბიურნიცა და უსახურნი“ ცდილობენ ხოლმე, რაც შეიძლება უფრო ბრწყინვალედ გადაიხადონ ხოლმე მათთვის სასიხარულო ცხოვრების ესა თუ ის შემთხვევა, „ფრიად ღუაწლ მრავლობენ დღესასწაულობისათუ სვილთა თუსთასა და ნამეტნაობითაცა აჩუენებენ შემსგავსებულსა ძალისასა გულსმოდგინებასა, რაჟამს ვორციელებრთა უკუე ქორწინებათა და სიხარულთა აღასრულებდენ“, მით უმეტე, „რაოდენ უფროჲსდა და უმეტეს საჭიროდ სათანადო არს ჩუენდა ბრწყინვალედ შემკობაჲ დღესასწაულსა წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისაჲ“-ო (36<sub>20, 23</sub>).

ნიკოლაოზ კუზი „შუენიერების“ მოყვარული, ესთეტიკური გრძნობით დაჯილდოებული მწერალი ყოფილა. თავისი თხზულების შესავალში ის აღტაცებით შეკხარის მსოფლიოს, ცისა და ქვეყნის მშენიერებას. „რომელმან შეენამან გამოთქუას ცისა იგი შუენიერებაჲ, რაჟამს ვარსკულავებითა ფერად-ფერადითა შემკობილობდეს ორთა მათ მთავართა შორის მნათობთასა, აელეებულთა შორის ცისა და ქუეყანისა, და მათ მიერ შეერთებთა ცეცხლებრ მგზებარეცა იგი სამყაროჲ გან-

კვრევებით ჰკრთებოდის, რომელთა სხივი ელვიბრ განტევებულობენ კიდით კიდემდე ქუეყანისა. ამათ თანა კულად ქუეყნიერხიცა იგი ფერად-ფერადნი მცენარენი ყუავილთა და ნერგთანი შინაურთა და ველურთანი, რომელნიმე საგებებლად, ხოლო რომელნიმე სასურნებლად, დამატებობლად სასათა, და სურნელმყოფელად საყნოსელთა შეუმზადებინ ყოვლისა სიბრძნით განმგებელსა“-ო (38<sub>4-15</sub>). სვეტიცხოველის სასწაულთა აღწერილობაში ჩვენი აქტორი ერთს უსინათლოს ნაზი გრძობებრით შეფურადებულს სიტყუეს ათქმევინებს: „მე... უბადრუქსა რად სიხარული მატუნდეს, ვინაჲთგან უღონო ვარ განცდად ბრწყინვალეებასა ნათლისა... დაღაცათუ ყურთა მისმის... გარნა ვერ სწორსა მიიღებენ გემოსა სიტკაობისასა სასწენელნი და სახედუონი, რაჲ უკუე შევისწორების ხილვით, განცდასა დაბადებულთა შენთასა“. რა შეყდრება იმ ბედნიერებას, რომელსაც მხედველობის ძვირფასი ნიქის წყალობით გრძნობს ხოლმე ადამიანი ბუნების მშვენიერების მზერის დროსაო (75<sub>15-21</sub>)

ნიკოლაოზ კვს თავისი თხზულება, „საკითხავი“, სვეტიცხოველობ-ს თვით დღესასწაულის დროს წარმოთქმული, ან წაკითხული უნდა ჰქონოდა. იგი თვითონაც ამბობს: „ჯერისაებრი დღესასწაული და შესხმაჲ შევკმხადეთ“-ო სვეტისა ცხოველისაო (37<sub>22-24</sub>); „ჩვენ შესაბამად წმიდისა ამის დღესასწაულისა მხოლოდ ... შემოკლებული თხრობითი მოგსენებაჲ... აღუწეროთ“-ო (43<sub>24-27</sub>). ერთგან ეს გარეგნება უფრო ცხადად მოჩანს და მტკიცდება: „აქა აღლაგმულ ვჰყო სიტყუად მეტყუედ ღმრისა ჩემისაჲ... რამეთუ სიხარული დღესასწაულისაჲ და ჟამი შეკრებისა ჩუენისაჲ... იძულებულ გუჟოფს ჩუენ... ვინაჲთგან უკუე დღესასწაულისა თჳს არს სიტყუაჲ“-ო (100<sub>16-22</sub>).

ჩვენი ისტორიკოსითავის მსწენელსა და მკითხველს აკენებს, თუ თავისი თხზულების დასაწერად სხვათა შორის რა გარეგნებაჲ აიძულია, რა იყო „ჩიხე-ში მეტყუელებისა“ (102<sub>14</sub>). ნიკოლაოზ კვს მოსწონდა „ჩუეულე-ბაჲ ბერძენთა ნათესავისაჲ“ (103<sub>4</sub>), რომელიც წესად ჰქონდათ მიღებული, რომ ყოველივე ცოტად თუ ბევრად ღირსშესანიშნავი მოვლენა და შიშხივეა უნდა აეწერათ და შთამომავლობისათვის შენახათ: ბერძენები „კინიოდენსაცა არარას დაუტეობენ აღუწერელად და არცა ვიდრემე მისცემენ უფსკრულსა და ვიწყებისასა“-ო (102<sub>27-29</sub> და 104<sub>12-14</sub>). ბერძენთა საისტორიო მწერლობის საგნად რომ მოქმედი, ცოცხალი საეკლესიო მოღვაწეები, „წმინდანები“ იყვნენ, ეს ხომ თავისდათავად ცხადია: რომ „სხეულსავე შორის ნყოფთა წმიდათა კაცთაგან“ თუ ვინმე შესანიშნავი პიროვნება აღმოჩნდებოდა, ან თუ ამბავი საეკლესიო ცხოვრებას ეხებოდა, — „საღმრთოთა მოქმედებათაჲს, გინა თუ ხატთაგან ექმნეს რაჲმე“ სასწაულთ-მოქმედება, „ანუ თუ ჯუარისა გინა თუ ნაწილთაგან წმიდათაჲსა“ (102<sub>23-25</sub>), ყველა ამგვარ შემთხვევათა შესახებ ხომ „რადღა უკუე სავარ არს სათქმელად, თუ ვითარ კინიოდენსაცა არარას დაუტეობენ აღუწერელად“ (102<sub>25-28</sub>). ისინი საზოგადოდ ცხოვრების ყოველგვარს, მცირედებადაც კი საკვირველსა და საყურადღებო საქმეს აღუწერელს არ დატოვებენ ხოლმე და „რადცა რაჲმე უცბოდ და საკვრველი საქმე საცნაურ-იქმინეს, მყის, მასვე ჟამსა შინა, მიყსეულად აღწერენ“ ხოლმე (102<sub>26-27</sub>). ერთი სიტყვით, ნიკოლაოზ კვს მოსწონდა, რომ ბერძენები ცხოვრების არც ერთს, ოდნავად საგულისხმო მოვლენას, — საეკლესიო სფეროს

ეხებოდა იგი თუ საეროს, — არას ღროს არ „მისცემენ უფსკრულსა დაიწყებ-  
ბისასა“ და აღწერილობას უტოვებდენ შთამომავლობას ამ ამბების „საჯე-  
ნებლად“, „აღწერილად ძეგლად“ (106<sub>4-5</sub>) ქმნიდნენ და ამიტომ „ძეგ-  
ლად წარუწყმედელად“ ხდიდნენ.

ჩვენი ისტორიკოსი წუხს, რომ ქართველებს არამცთუ  
ბერძენთა ზემოაღნიშნული სამაგალითო ჩვეულების რაიმე  
მსგავსი არ ემჩნეოდათ, პირიქით სრულს დაუდევრობასაც იჩენ-  
დნენ: ამ ნხრიც „ყოვლად უცხონი და უმეტარნი არიან ნათესავნი...  
ქართველთანი“ (102<sub>30-31</sub>). და უკვე ძველად სასწაულთმოქმედებათა საის-  
ტორიო აღმწერლობის ხელწილობაში სუსტდება და „ყოვლად ყოველითურთ  
ჴლორობდა ესე ქუეყანა ესევეითართა საქმეთა გამოცდილებისა  
და მეცნიერებისაგან“ — აო (103<sub>8-10</sub>).

ქართული ძველი საისტორიო მწერლობა სიმდიდრით რასაკვირველია  
ბერძულს ვერ შეედრება, ამიტომ ნიკოლაოზ კზის მსჯელობა მხოლოდ გა-  
დაპარბეზულია, თორემ ერთგვარს საფუძველს მთლად სრულებით მოკლებუ-  
ლი არ არის. მაგრამ ჩვენს ისტორიკოსს უეჭველია მხედველობაში თითქმის  
განსაკუთრებით სასწაულთმოქმედებათა აღუწერელობა აქვს და ამ მხრივ ხომ  
ის სრულებით მართალია: ქართულ საისტორიო მწერლობას სასწაულთმოქ-  
მედების აღწერა არ ჰყვარებია და ეს დარგი ჩვენში მეტად ღარიბი იყო. თან-  
მედროვე თეოსოფორისთვის ეს გარემოება საზოგადოდ, რასაკვირველია, ნაკლად  
კი არა, ღირსებად უნდა ჩაითვალოს, თუმცა არც იმის უარყოფა შეიძლება,  
რომ ჰკვიანის და ნიქიორი ისტორიკოსის მიერ აღწერილს სასწაულთმოქმედების  
ამბებში მისინდელი ყოფა-ცხოვრებისა და აღზრდების ისტორიისათვის ბევრი  
ძვირფასი ცნობებიც ვხვდებოდა ხოლმე.

ნიკოლაოზ კზი იმასაც ჩივის, რომ „ჩუეულება... და წურთილებაჲ გა-  
მომეტყუელებისაჲ და გამოძიებაჲ სამეცნიეროთა და საფი-  
ლოსოფოსოთა საქმეთაჲ არარაჲ უკუეჲჰქონებია ნათესავთა ქართველ-  
თასა“ (102<sub>15-18</sub>). რომ ქართველებს წინათ „არარაჲ უკუე ოდესჲჰქონებია ჩუეუ-  
ლებაჲ ფილოსოფოსობისა და სწავლულებისაჲ, გამოძიებათა  
და ენაშქერობათაჲ“ (102<sub>1-3</sub>). მაშასადამე, ჩვენი ისტორიკოსის სიტყვით  
ქართველებს „საფილოსოფო და სამეცნიერო გამოძიებათა“,  
განოკლებდნისაცა და მათი შესაფერისი წერილობითი გამოქმნის, „გამომე-  
ტყუელებისა“, არც ჩვეულება და არც გამოცდილება, „წურთილებაჲ“  
მოეპოვებოდათ და არც „ენაშქერობა“ — ში იყვნენ დახელოვნებულნი.

ჯერ კიდევ იოანე პეტრიწსა და ეფრემ მცირეს აქვთ აღნიშნული, რომ  
საქართველოში საფილოსოფიო მწერლობას ფესვები არ ჰქონდა გამდგარი და  
თითოეული მათგანი ცდილობდა ქართული ფილოსოფიური მწერლობის აღორ-  
ძინებისათვის ხელი შეეწყობო. ორთავეს მიმდევარი გამოუჩნდნენ საქართველო-  
ში და ამ დარგის თხზულებები უკვე იწერებოდა. ამიტომ სრულებით გაუგე-  
ბარი იქნები და ჩვენთვის ნიკოლაოზ კზის ზემომოყვანილი ჩივილი, თუ მის სიტ-  
ყებს წმინდა ფილოსოფიურს მწერლობას მივაკუთვნებთ. ამიტომ საფიქრბე-  
ლია, რომ ჩვენი ისტორიკოსი იმდენად წმინდა ფილოსოფიურ-საღვთის-  
მეტყველო ქართული მწერლობის უქონლობას არ ჩივის, რამდენადაც ქართველი  
ისტორიულ-ფილოსოფიური მწერლობის უქონლობაზე წუხ-  
და, ანუ, უფრო მკაფიოდ რომ ვთქვათ, ისეთს საეკლესიო-ისტორი-  
ულ თხზულებებს გულისხმობდა, რომლებშიაც სამეცნიერო

და საფილოსოფოსო საკითხების „გამოძიება“ ყოფილიყო მოქცეული სხვადასხვა საქმეების „საძიებელი“, ყოფილიყო გამორკვეული ავტორის „მეცნიერება“ და „სწავლულება“ და თანაც შესაფერისად მაღალხარისხოვანი „ენა-ქვერობა“ გამოაშკარავებულიყო. ამგვარი საისტორიო თხზულებები ქართულად მართლაც მოიპოვებოდა. ნიკოლაოზ კ'ხის სიტყვები რომ ამ დარგს ეხებოდა და თითონაც მოწადინებულაც იყო, ქართულად სწორედ ამნაირი საისტორიო ნაშრომები გამრავლებულიყო, სადაც მოთხრობის მიმდინარეობით ან შესწავლით გამოწვეული სხვადასხვა საკითხების შესახებ ხან ფილოსოფიური მსჯელობა, ხან სამეცნიერო „საძიებელი“ იქნებოდა ჩართული, ამას თვით მისივე ნაწარმოებიც ამტკიცებს. მის შრომას, როგორც ქვევით დავრწმუნდებით, სწორედ ამგვარი თვისება აქვს.

ნიკოლაოზ კ'ხი თავისი შრომის მთავარ თვისებას ნიშანდობლივ ახასიათებს ერთს წინადადებაში, რომელიც შესავალშიც აქვს წარმოთქმული. იგი ამბობს: „არა... შეუძლებელ ვჭგონე“ ჩემთვის „თითოეულისა ჯელოვნებით[ი]სა ნასიბრძინ[ი]სა წამორჩენით საცნაურ ქმნაჲ“ (38<sub>28-30</sub>). მაშასადამე, ჩვენი ისტორიკოსი თავის შემოქმედებას „ჯელოვნებითს ნასიბრძინს“ უწოდებს და ამგვარი დახასიათება მას მშენიერად და ზედმიწევნით უდგება: მართლაც, ჩვენს ავტორს უფრო „ნასიბრძინი“, ფილოსოფიური მსჯელობა უყვარს ისტორიულ სხვადასხვა საკითხებზე, ვიდრე დალაგებული, შემდგომითი-შემდგომადი მოთხრობა.

ამ გარემოებით აიხსნება, რომ ჩვენი ისტორიკოსის შემოქმედება არსებითად მომთხრობელობითი თვისებისა არ არის. ამას თვით ნიკოლაოზ კ'ხიც კარგად გრძნობდა და რამდენჯერმე ხაზგასმითაც აღნიშნული აქვს. ერთ-ერთი საკითხის განხილვის შემდეგ მას ბოლოში შემდეგი საფულისხმო სიტყვები აქვს დართული: „აქაჲმოჲსი ოდენ დადგების სიტყუაჲ ჩუენი მეძიებლობით გამომაცხადებელი ჭეშმარიტებისაჲ“ (43<sub>1-3</sub>). მაშასადამე, ჩვენი ისტორიკოსის შემოქმედება „მეძიებლობითი“ თვისებისა იყო და იმის გადმოშკენი ანუ „გამომაცხადებელი“ იყო, რაც ძიებით იყო მოპოვებული.

ამგვარი შემოქმედება, რასაკვირველია, არსებითად განსხვავდება აღწერილობითი ანუ მოთხრობელობითი საისტორიო თხზულებიდან შემოქმედებისაგან, რომელიც ისტორიული ამბების მხოლოდ დალაგებულს აღწუსხვასა და მოთხრობას წარმოადგენს და რამესაც ნიკოლაოზ კ'ხის ტერმინოლოგიით „მგონებლობით აღწერაჲ“ ეწოდება (104<sub>7</sub>). თუ ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ისტორიკოსის მუშაობა მხოლოდ წარსულის მოგონების აღწუსხვას წარმოადგენდა, პირველ შემთხვევაში ისტორიკოსის თხზულება მისი „მეძიებლობითი“ მუშაობის ნაყოფი იყო ხოლმე, კვლევა-ძიების შედეგს შეადგენდა. ამ გარემოებით აიხსნება, რომ თვით ნიკოლაოზ კ'ხი თავის შემოქმედებას ჩვეულებრივი სიტყვებითა და ტერმინებით კი არ ახასიათებს, არამედ ისეთი საგანგებო და მნიშვნელოვანი ტერმინებით, როგორიცაა „ძიება“ (91<sub>22</sub>, 92<sub>3</sub>), „გამოძიება“ (102<sub>7</sub>) და „გამოკვლევა“ (101<sub>1</sub>). ერთგან, მაგ., ჩვენს ავტორს ნათქვამი აქვს: „პირველ ესე საცნაურ ვჰყოთ, რომელი ღირს ასრ ძიებისა“-ო (87<sub>11-12</sub>); ეს საკითხი მე „ფრადისა ... ძიებისა ღირს ვჭგონე“ (91<sub>23</sub>). მეორეგან ის ამბობს: „სრულ ვჰყოთ სასურველი ძიებისა“-ო (92<sub>3</sub>). ამ მიმართულების ისტორიკოსს დალაგებული, „შემდგომითი-შემდგომადი“ გაბმული მოთხრობის მაგიერ სხვადასხვა საკითხი ჰქონდა ხოლმე გამოსარკვევი, რო-

მელთაჲ ნიკოლაოზ კჳზის ტერმინოლოგიით „საძიებელი“ ეწოდებოდა. წმიდა ნინოს მოღვაწეობის დახასიათების დროს, მაგ., ამბობს: ჯერ ჩვენ ეს და ეს საკითხი გვაქვს გამოსარკვევო, „პირველად ესე საძიებელ არს, თუ რა ესა თუ ეს... დედაკაცი აჩინა და წარმოავლინა ღმერთმან ჩუენდა მომართ“-ო (41<sub>4-6</sub>). შემდეგ განხილული აქვს „სხუაჲცა საძიებელი ღირსებისათჳს დედათა პატივისა“ (43<sub>3-6</sub>). წყაროების წინაუთმო ცნობების დროს ნიკოლაოზ კჳზი ცდილობს ქუშმარტების გამოარკვევას: ამ საკითხში „თუ ვითარ წინააღმდეგომ არს სიტყუა სიტყუსა, ფრიად საძიებელ არს“-ო (87<sub>21-22</sub>).

ამგვარადვე დამახასიათებელია, რომ ნიკოლაოზ კჳზი თავის „ველოვნებითი ნასიბრძნისა“ და „ძიებათა“ წარმოთქმისა და აღწერის პროცესს „საძიებლებისა“ თუ ხილულის და სმენილის წერილობით მოთხრობის პროცესს „თხრობას“ ან „მოთხრობას“ კი არ უწოდებს, როგორც ჩვეულებრივ მიღებული იყო ხოლმე, არამედ ამისთვის თითქმის ყოველთვის განსაკუთრებულს ტერმინებს ხმარობს ხოლმე: „წარმოჩენაჲ“ (74<sub>30</sub>, 91<sub>14</sub>, 102<sub>10</sub>, 106<sub>6</sub>, 113<sub>3</sub>); „საცნაურ-ყოფაჲ“ (74<sub>27</sub>, 87<sub>11</sub>, 100<sub>22, 31</sub>, 115<sub>23</sub>); „წარმოჩენით საცნაურ-ქმნაჲ“ (38<sub>30</sub>) და „სახის გამოცხადებაჲ“ (91<sub>14</sub>);—მაგ.: „იყო სიხარული... გამოუთქმელი, რომლისა საცნაურ-ყოფაჲ უღონო და შეუძლებელ არს ჩუენგან აღწერით“-ო (74<sub>27-28</sub>). „იქმნეს სასწაული დიდნი... მას დღესა შინა, რომელნიცა ფრიადისაგან კნინოდენნი რაჲმე წარმოგაჩინენით... მიზეზითა სრულიად დაუვიწყებლობისათა, რომელნიცა ავა ესერა საცნაურ-ვეყენეთ“-ო (74<sub>29-31</sub>). „პირველ ესე საცნაურ ვჳყოთ, რომელი ღირს არს ძიებისა“ (87<sub>11-12</sub>). „ამის... წარმოჩენად და ზოგრე სახისა გამოცხადებად საჭიროდ უკუე სათანადო არს ჩუენდა“-ო (91<sub>13-14</sub>). „სათანადო... ვჳგონე... კუალადცა საცნაურ-ყოფად ზოგრე სასწაულთათჳს სუეტისა (ჰოველისათა“-ო (100<sub>21-23</sub>). „ხოლო რომელნიცა რაჲ შემდგომითი-შემდგომად აღსრულებულ არიან, არა... უჯერო ვჳგონე მათიცა მოკვენება და... სათანადოდ საცნაურ-ყოფაჲ“ (100<sub>23-31</sub>). „პირველად უკუე ესე საცნაურ-ვჳყოთ... რომელიცა ესე ნამდვლედ ღირს არს თხრობისა“ (101<sub>4-6</sub>). სიტყვის გაგრძელებისა რომ არ გვერიდებოდეს „თითოეულადმცა... წარმოვ აჩინე შემსგავსებულება ნათესავ-ტომებისა თითოეულისაჲ“ (102<sub>9-11</sub>). ჩემთვის „შეუძლებელ სიძნელედ არ მიმაჩნია „თითოეულისა.. წარმოჩენით საცნაურ-ქმნაჲ“ (38<sub>28-30</sub>) და ბევრგან სხვაგანაც.

უეკველია, ნიკოლაოზ კჳზის მიერ თავისი საისტორიო მოღვაწეობის დახასიათებლად ზემოაღნიშნული საგანგებო ტერმინების დაყენებითი ხნარება ცხადყოფს, რომ მას თავისი შემოქმედება ისტორიკოსთა ჩვეულებრივი მუშაობის შესადარისად არ მიაჩნდა და თანაც უნდოდა მკაფიოდ და ხაზგასმით აღენიშნა, რომ ქართულს საისტორიო მწერლობაში იგი განსაკუთრებულს, ახალ მიმართულებას იწყებდა და ქმნიდა.

ჩვენთვის რომ უფრო ნათელი იყოს ის ღვაწლი და თავისებურება, რომლის შექმნასაც ნიკოლაოზ კჳზი ცდილობდა, უნდა გავითვალისწინოთ ის, რასაც იგი ბერძნებსა და ბერძნულს მწერლობას უწონებდა. მას აქვს აღნიშნუ-

ლი, რომ ბერძნებს ემჩნევით „საკურველი... გულსმოდგინება და ტრფი-  
ლება... გამოძიებათა“ როგორც ღვთაებრივი, ისევე „კაცობრივთა და  
ყოველთავე დაბადებულთათვისცა“ (101<sub>16-18</sub>), რომ ისინი არიან „ფრიად  
მოსწრაფე ენა-მჭევრობისა და ფილასოფოსობისათვის“ (101<sub>15</sub>) და  
თანაც არც ერთს ისტორიულს, ცოტადაც მაინც საყურადღებო საეკლესიო  
თუ საერო-სამოქალაქო ცხოვრების ამბავს აუწერელად არ ტოვებენ  
(102<sub>20-28</sub>). ამავე დროს ის თითქოს წუხს, რომ ქართველებს ვითომც „არა...  
ოდეს ჰქონებია ჩუქულება ფილასოფოსობისა და სწავლულებისა,  
გამოძიებათა და ენა-მჭევრობათა“ (102<sub>1-3</sub>), არც „წუთითილება...  
და გამოძიება სამეცნიეროთა და საფილოსოფოსოთა საქმეთა“ (102<sub>16-17</sub>)  
და არც სასწაულ მოქმედების შესახები საისტორიო ანბების აღნუსხვა ჰყე-  
რებოდეს (102-103).

როგორც უკანასკნელი ნაკლის შევსება ნიკოლაოზ კვს სვეტიცხოველის  
საკითხავის დაწერით სურდა, ისევე თავის სამწერლო მოღვაწეობაში, როგორც  
დავრწმუნდით, „ძიებისა“ და „საძიებლების“ წარმოჩენასა და საცნაურ ყოფას  
კდილობდა და თანაც „ველოვნების ნასობრძს“ ურთავდა ხოლმე თავის  
თხზულებაში. მაშასადამე, ჩვენს ისტორიკოსსაც „გამოძიებათა“, ფილოსოფო-  
სობისა და ენამეცნიერობის ტრფიანება გამოუჩენია, ამგვარად, ცხადად ირკვე-  
ვა, რომ ნიკოლაოზ კვს იმ ნაკლის შევსება ჰქონდა მიზნად,  
რომელიც ქართველებს მისივე სიტყვით ბერძნებთან შედარ-  
ებით იმთავითვე ჰქონიათ თანდაყოლილი. მას ახალი ისტო-  
რიულ ფილოსოფიური მიმართულებების შექმნა სურდა ქართულს  
მწერლობაში, რომელიც იმდენად „აღწერას“ არ მისდევდა, რამდენა-  
დაც თავისი „ველოვნებითი ნასობრძისა“ და სხვადასხვა „სა-  
ძიებლების“ საზოგადო ისტორიულ-ფილოსოფიური თვალ-  
საზრბითი „წარმოჩენასა“ და „ცხადყოფა“-ზე ზრუნავდა.

ნიკოლაოზ კვს, ვითარცა ისტორიკოსს, თავისი ისტო-  
რიულ-ფილოსოფიური თეორიები და შეხედულება ჰქონია  
კიდევ ერთი მათგანი მის გამოაქმულიცა აქვს თავის თხზულებაში. მისი  
მსჯელობა და თეორია ფრიად საგულისხმო და საყურადღებო  
საკითხს ეხება სხვადასხვა ერის თანდაყოლილი ნიჭისა და  
მიდრეკილების შესახებ. ჩვენი ისტორიკოსი ამტკიცებს, რომ როგორც  
ადამიანთა შორის „მრავალნი რად ველოვნებანი იპოვებინ“ (101<sub>6-7</sub>) და თი-  
თოეულს კაცს განსხვავებული ნიჭი და მიდრეკილება აქვს, „კაცად-კაცად  
თვს-თვსად მიუჩნს ყოველთავე თვისი სავმრობა“ (101<sub>7-8</sub>), ამნაირადვე „ეს-  
რე სახედვე უკუფე იხილვების ნათესავთაცა შორის“, ეროვნება-  
ნიც ნიჭითა და მიდრეკილებით ერთიმეორისაგან განსხვავდებიან: „რამეთუ  
რომელნიმე ნათესავნი ესევეითარნი არიან ბუნებით, ხოლო  
რომელნიმე ეგევეითარნი“-ო (101<sub>9-12</sub>).

ჩვენს ისტორიკოსს ამ თავისი საგულისხმო აზრის დასამტკიცებლად და  
ცხადსაყოფელად ორიოდ მაგალითიცა აქვს მოყვანილი. ზოგიერ-  
თი ერი, მაგ., „ლბილ და დედალ არიან და ფრიად მოსწრაფე  
ენა-მჭევრობისა და ფილასოფოსობისათვის და საკურველი  
რა მამე გულსმოდგინება და ტრფილებად მოუგიეს გამოძი-  
ებათა“ როგორც ღვთაებრივი, ისევე ქვეყნიურ-კაცობრივი საკითხების შე-  
სახებ, „რომელთათვის-მე ღმრთისათაცა და კაცობრივთა და ყოველთავე  
დაბადებულთათვისცა“, და ამ თავიანთი ნიჭითა და თვისი-

ბით „რეცა მძლეობენ ყოველთა ზედა სილადითა გონებისადათა ვითარცა ზეშთა ქმნულნი და ენა მჭევრობათა და სიბრძნეთა თჳსთა მიმართ მინდობილობენ“-ო (101<sub>14-21</sub>). ამგვარ თვისებისად ნიკოლაოზ კ<sup>ზ</sup>, მაგ., ბერძნები მიაჩნია: ესე „ვითარ სახედ არიან ელინნი ესე ბრძენნი“-ო (101<sub>23-24</sub>).

ზოგი ერნი, პირიქით, „არიან...სადაგნი და მარტივნი და გონებით წრფელნი, სიმართლესა ცხორებისასა და უღელსა უმანკოებისასა მზიდველნი და მხოლოდ ღმრთისა ოდენ და მკლავისა თჳსისა მოსაგნი, რომლითაცა უკუე გამოისახვის და საცნაურ იქმნების სიქველე ქაბუკისაჲ“ (101<sub>21-28</sub>). ნიკოლაოზ კ<sup>ზ</sup>-ის აზრით სწორედ ამგვარი თვისებისა „არიან ნათესაენი ჩუენ ქართველთანი“ (101<sub>29</sub>).

სხვა ერებს კიდევ სხვაგვარი ნიჭი ემჩნევათ: „სხუანი უკუე ნათესაენი სხუათა რაჲთამე მიმართ ღონისძიებათა და ჭელოვნებათა მინდობილობენ, და სხუანი სხუათა, რომელნიმე მათ და რომელნიმე ამათ“ (102<sub>3-6</sub>). ამგვარად, თითოეულ ერს დედამიწის ზურგზე თავისი განსაკუთრებული თვისება, ნიჭი, მოქმედებს მიმართულება და ასპარეზი აქვს: „ყოველთავე... თჳს-თჳსად შეუცავს საზღვარი ტომებისა თჳსისაჲ“ (102<sub>7-8</sub>). სიტყვის გაგრძელებისა რომ არ გვეშინოდეს, „უეტოშეცა არა ვიდრემე საქირო გუექმნებოდა მიზეზი მეტყუელებათა განგრძობისაჲ, თითოეულადმცა უკუე წარმოვაჩინე შემსგავსებულებაჲ ნათესავ-ტომებისა თითოეულისაჲ“ (102<sub>9-11</sub>), ყოველი ეროვნების თვისებების ნიშანდობლივი დახასიათება შემეძლო.

მაშასადამე, თითოეულს ერს აქვს თავისი სამოქმედო ასპარეზი ეროვნული ნიჭითა და თვისებებით ვარემოზლულელი, რომელსაც ნიკოლაოზ კ<sup>ზ</sup>-ის ტერმინოლოგიით ეწოდება „საზღვარი ტომებისა“. ეს „შემსგავსებულებაჲ ნათესავ-ტომებისაჲ“ ყოველი ეროვნების მოღვაწეობის სარბიელსა და თვისებას საზღვრავს. „შემსგავსებულებაჲ“ და „საზღვარი ნათესავ-ტომებისაჲ“ ბუნებითი, თანდაყოლილი თვისება ჰგონია ჩვენს ფილოსოფოს-ისტორიკოსს: „საცნაურ არს...უჭუელად ესე ვითარი ბუნებაჲ პირველითგანვე, რაჲთამსიგი შჯულისა გარეგნობდეს“ (101<sub>30-32</sub>), როდესაც „ნამდულვე განყოფანი“ იყო „მადლთანი ყოველთავე შორის“ (101<sub>12-13</sub>). ამ დროითგან მოყოლებული ამ თანდაყოლილ თვისებებს მისი დედა, როგორც მაგ., „მიერთგანვე უკუე დამცუელობს ნათესავთა შორის ქართველთასა“ (102<sub>32-103</sub>), თავითგანვე მინიჭებული თვისებებია. მკითხველი თვით დაინახავს ისტორიის ფილოსოფიის რაოდენად დიდმნიშვნელოვანი და საგულისხმო საკითხის წამოყენება და თვისებურად გადაწყვეტა შესძლებია ჩვენს ისტორიკოსს.

ნიკოლაოზ კ<sup>ზ</sup>-ს სხვა საზოგადო ისტორიულ-ფილოსოფიური საკითხებიც ხიბლავდა და კერძო შემთხვევებშიაც კი მას საზოგადო თვალსაზრისის წამოყენება სურდა. ცნობილია, რომ ქართლის ეკლესიის მქადაგებლად ქალი იყო, წანინო. არავის, არც ერთს სხვა ქართველ ისტორიკოსს, რომელიც კი ამ ქართლის მოქცევის ამბავს შეჰხებია, რაიმე განსაკუთრებული საკითხი და აზრი ამის გამო არ დაჰბადებია. ჩვენს ის-

ტორიკოსის ეს ამბავი არა ერთისა და ორის „საძიებელის“ გამორკვევის სურვილს უღვიძებს. თუ ყველაფერი ღვთის განგებით ხდება, რა მიზეზია, რომ ყველგან სხვაგან მამაკაცი, ერთი მოციქულთაგანი იყო ქრისტიანობის საქადაგებლად, საქართველოში კი დედაკაცი? ნიკოლაოზ კ“ზი ამბობს: „პირველად ესე საძიებელ არს, თუ რადაცა თუს უკუე დედაკაცი აჩინა და წარმოავლინა ღმერთმან ჩუენდა მომართ?“ (41<sub>4-6</sub>). ამ საკითხს ჩვენი ისტორიკოსი ორგვარად სწყვეტს და ორი განმარტება აქვს წამოყენებული. იესო ქრისტემ ამაღლების უწინარეს თავისი მოწაფეები ღვთისმშობლის ზურგის ყოველ კუთხეში საქადაგებლად წარგზავნაო, რაც ნიკოლაოზ კ“ზის სიტყვით, „ვითარცა უწყით“-ო, „ქეშმარიტი და უცილობელი“ ამბავი იყო. სწორედ იმ დროს, როდესაც „ბრძანებითა უფლისადათა კიდეთა ქუეყანისათა წარივლინნეს მოციქულნი“, სწორედ „მას ჟამსა“ სხვათა შორის „დედაცა ღმრთისადაცა სურვიელ იყო და მეციციინებდა წარსლვად ქადაგებდა“. სამოღვაწეო ასპარეზად ის „წადიერ იყო აღმოსავალით კერძოთა მათ წარმოსლვად“. რაკი „თუთ (მას) ეწოდებოდა აღმოსავალ მზისა სიმართლისა“\*, ამის გამო მან „შესაბამობისათუს სახელისა მისისა“ აღმოსავლეთი ამოირჩიათ სამოქმედო ასპარეზად (41). ამგვარად, ეს ქვეყანა „ნაწილიცა იყო დედისა ღმრთისა“ (41<sub>29-30</sub>). მარიაში უკვე სამგზავროდ „განმზადებული“ იყო, რომ მოულოდნელად „ზედ-წარმოდგომითა ძემან და ღმერთმან მისმან დააყენა ამის საწადელისაგან“ (41<sub>10-22</sub>). როდესაც საქართველოს მოქცევის საბოლოო „ჟამმა“ დაჰკრა, „ვეინაჲთ გან“ ჩვენს ქვეყანაში პირველად მქადაგებლად განმზადებული ღვთისმშობელი „იგა დედაკაცი იყო“-ო, სწორედ „ამისთუცა უკუე უკანასკნელთა ჟამთა, რაჟამს ღმერთმან ინება წყალობა და ცხოვრება ნათესავისა ჩუენისაჲ, დედაკაცივე წარმოავლინა“-ო (41<sub>25-27</sub>). ნიკოლაოზ კ“ზი ფიქრობს, რომ ეს თვით ღვთისმშობლის თხოვნით უნდა მომხდარიყოს; „ვითარცა ეჰვონებ მე, გამოთხოითა და ხუიიშნითა დედისა ღმრთისადათა ძისა თუცისათანა“-ო (41<sub>28-29</sub>). ჩვენი ავტორის აზრით ეს განმარტება მხოლოდ „ერთი ქეშმარიტი და უეჭუელი მიზეზი“ იყო (41<sub>31</sub>).

ნიკოლაოზ კ“ზს ზემოაღნიშნული მოვლენის ასახსნელად მეორე განმარტებაც მოგვთავაზობს და მისი ფიქრით ქალის მქადაგებლად წარმოვლენა განგების მიერ საქართველოში ვითომც იმით აიხსნება, რომ ქართველი მამანი „უმძნვარესნი და უფელურესნი იყუნეს“. ასეთი ხალხი რომ რომელსამე მამაკაც მოციქულს მოექცია, მამანი ვინმე შეიძლება იმდენად გაკადნიერებულყო, რომ ეთქვა, „ვითარმედ სიმწენმან და სიბრძნითა ფილოსოფოსობამან, გინა ენა-რიტორობამან მის... მამაკაცისამან დააცხოო ბოროტ ბორგნეულებაჲ მათიო“ (42<sub>5-10</sub>) და აქ საგანგებო არა იყო რაო. ამის მსგავსი რისამე თქმა რომ არავის გაებედა და „რათა უმეტეს საცნაურ იქმნეს ძალი ღმრთებისა მისისაჲ“ (42<sub>3-4</sub>), სწორედ „ამისთუცა დედაკაცი წარმოავლინა“ (42<sub>4-2</sub>) და „ამისთუცა უძლურისა ბუნებისა დედაკაცისა მიერ მოალბო ქედ-ფიცხელობაჲ უღმობელთა მათ და უგლიმთა ნათესავთაჲ“ ქართველთაო (42<sub>30-43</sub>). დასასრულ, სწორედ „ამისთუცა უკუე ღბილითა მით და ნარნარად მდინარითა წყლისა ნექტარითა დაშრიტა სიმძაფრე საველიისა მკურნალმან მან გელოანმან“-ო (42<sub>8-10</sub>). გან-

\* ვითომც ამას ნიშნავდა სახელი „მარიაჲ“.

მარტება, ჩვენი ავტორის აზრით, „მეორე და [უ]ქვემარტივე-სიცა“ არის (41<sub>31-32</sub>).

დიახ, ეს განმარტება ნიკოლოზ კვზს მიიჩნია სამართლიანად. მას აზრიც კი არ ებადება იმის შესახებ, რომ უველურესი ხალხის მოსაქცევად სწორედ ძლიერი პიროვნების გაგზავნა იყო მოსალოდნელიცა და სრულებით ბუნებრივიც. პირიქით, ის ამტკიცებს, რომ ღვთაებას ყოველთვის ისეთი წესი აქვსო, რომ „ვითარცა მეცნიერ ვართ“, ჩვეულებრივ „ძალა ღმრთეებისა მისისასა უძლურთა ზედა საცნაურ-ჰყოფდა მარადის“-ო (42<sub>14-16</sub>). ამ დებულების დამამტკიცებელი მაგალითებიცა აქვს დასახელებული ჩვენს ავტორს. იესომ სწორედ „ამისთვსცა უსწავლელნი მეთევზაურნი და მდაბიორნი (ე. ი. მოციქულნი) გამოირჩინა და მათ მიერ მსგავსად ელვისა ცეცხლშემწველობითთა ისართა ესროდა პირებსა ... რიტორთასა, რამეთუ არა ვიდრემე სხვდარკალთა მამაკაცთასა სათნო იჩენს ღმერთისახიერი, არამედ მოშიშთა სახელისა მისისათა, ვითარცა იტყვს: «მივხედნეო გარნა მშჯდსა და მდაბალსა“-ო (42<sub>16-23</sub>). თვით „სიტყუად იგი უფლისა მოციქულისა მიმართ თქმული“ ხომ იმასვე ლაღადებს. „ვითარმედ «ძალი ჩემი უძლურებასა შინა სრულ იქმნებისო» (42<sub>11-13</sub>). ამგვარა, დედაზარღის ქსელისავეთ სუბუქი და ნაზი, ლოგიკური მსჯელობის ქსოვილით ჰქარავს ჩვენი ისტორიკოსი ზემოაღნიშნულ „საძიებელს“.

უქვეელია ასეთი „მედიებლობა“ და რთული და ხელოვნური „ისტორიული“ მისტიკურ-ფილოსოფიური საბუთიანობა იმ „საძიებელის“ გამოსარკვევად, თუ რატომ და როგორ მოხდა, რომ ქართველთა განმანათლებელი ქალი იყო და არა მამაკაცი, რამე განსაკუთრებულს მიზეზს უნდა გამოეწვია. საფიქრებელია, რომ ერთერთ ასეთ მიზეზად ის გარემოება უნდა ყოფილიყო, რომ თურმე არა ერთი და ორი ყოფილა, ალბათ უცხოელთა შორის, „პირი ზოროტად და ამოდ დამაკნინებელი ქადაგებისა და მოქცევებისა ჩუენისათჳს ბუნებისა მიერ დედობრივისა“ (43<sub>9-11</sub>), რომელთაც ამით უსარგებლიათ და ქართველთა დაცინვა და აბუჩად აგდება უკადრიათ კიდევ. რომ ამგვარ „მაყუედრებელთა მათ ჩუენთა მიმართ უგუჟურებისა მომზახთა“ გონებრივი სილატაკე დამტკიცებულიყო, ზემოთყვანილი „საძიებლების“ გამორკვევა და „ცხადყოფა“ უქისრია ნიკოლოზ კვზს.

აი ასეთ ბრძოლისა და ყვედრება-დაცინების გარემოებას უნდა წარმოეშვა საკითხი წა ნინოს ღირსება-უფლებობის შესახებ. ჩვენი ისტორიკოსი ამიტომაც ქართველთა განმანათლებელს მარტომოციქულთა სწორად კი არა თვლის, როგორც მიღებულია, არამედ ნამდვილ მოციქულად: „მეთაცამეტიცა ქვემარტივისა მოციქულისა და დედისა მის ჩუენ ქართველთაჲსა ნინოჲს“ შესახებ უნდა გვქონდეს საუბარიო (40<sub>27-29</sub>).

მაგრამ ჩვენს ისტორიკოსს, ნიკოლოზ კვზს, ფილოსოფიურ-ისტორიული აზროვნება იზიდავდა და ისეთი მიდრეკილება ჰქონდა, რომ კერძო შემთხვევა მას საზოგადოთვალთსაზრისით უნდა განეხილა ხოლმე. ამ შემთხვევაშიც წა ნინოს მოღვაწეობის ღირებულების კერძო საკითხი საზოგადოთვალთსაზრისით აქვს გაშუქებული და ამის გამო მას

ებადება კიდევ ერთი ახალი, „სხუადცა საძიებელი ღირსებისათჳს დედათა პატივისა“ (43<sub>5-6</sub>), ანუ თანამედროვე ტერმინებით რომ გამოვთქვათ მისი აზრი, ქალთა უფლება-ღირსების შესახებ. თუმცა მან კარგად იცის დედაკაცის „უძლური ბუნება“ ფიზიკურად, მაგრამ ისე კი ჩვენი ისტორიკოსი დარწმუნებულია, რომ დეთაებასა და თვით იესოს დედაკაცი ღირსებით მამაკაცზე დაბლა არ დაუყენებია: „რამეთუ განმაცხოველებლსა მას აღდგომისა ღმრთისა და მაცხოვრისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა დედანივე ღირს იქმნეს ზეშთა ნეტარებისა დიდსა პატივისა ხარებრისასა“-ო (43<sub>6-9</sub>). ამიტომ, „ამისთჳს... დაიყაენ პირი ბოროტად და ამოდ დამაკნიებელი ქადაგებისა და მოქცევისა ჩუენისათჳს ბუნებისა მიერ დედობრივისა, არამედ უფრომასად და უმეტესად ვმოიარულობდეთცა და ვმოქადულობდეთ“-ო (43<sub>9-13</sub>).

ნიკოლაოზ კზი ნიქიერი და ღრმანაზროვანი ისტორიკოსი იყო. მისს მკვეთრს დაკვირებასა და წყაროთა ცნობების შედარების უნარს ის გარემოებაც ამტკიცებს, რომ წყაროების ცნობათა წინაუკმობა და წინააღმდეგობა სხვებსავით არ გამოიკვეთება. ეს ცნობა ბერძენთა იმ მაღალ სამღვდლო პირის ვინაობას ეხებოდა, რომელიც სხვებთან ერთად კოსტანტინე კეისრის მიერ საქართველოში იყო გამოგზავნილი ხალხის მოსანათლავად. ჩვენი ისტორიკოსი დარწმუნებული იყო, რომ ეს საკითხი „ღირს არს ძიებისა“ (87<sub>1-2</sub>). როგორც ცხადავთხი „ბერძენთა წერილთაგან გადმოღებულ მცირედ გამოკრებულთა“ თხზულება, რომელშიაც თეოდორიტეს მიერ ანტიოქელ ფილესოსისაგან „აღწერილი“ ისტორიის შესაფერისი ნაწყვეტია მოყვანილი, „იგი თეოდორიტე მფისა კონსტანტინესგან წარმოვლენასა ებისკოპოსისასა თუთ ევსტათი ანტიოქელ პატრიარქისასა იტყუს ქართლს გამართჳსათჳს საღმრთოთა სჯულთა და საქმეთა განკაზმისათჳს“-ო (87<sub>17-20</sub>). უმჯეელია ჩვენს ავტორს ნავულისხმევი აქვს ეფრემ მცირის ცნობილი გამოკვლევა „უწყებამიზეზისა ქართველთა მოქცევისა“, რომელშიაც თეოდორიტეს ცნობა მართლაც მოყვანილი არის (ქჯბ I, 34, 36 და 37 შენ.). ქართული წყარო კი სამღვდლო პირად, რომელიც საბერძენთითგან იქმნა გამოგზავნილი, „აქა იოანეს იტყუს“-ო (87<sub>20-21</sub>). ეს გარემოება, ცნობების ასეთი შეუთანხმებლობა, ვერც ერთმა სხვა ქართველმა ისტორიკოსმა, მათ შორის ისეთმა შესანიშნავმა მეცნიერმა მკვლევარმაც, როგორც ეფრემ მცირე იყო, ვერ შეამჩნია (შეად. ქჯბ I, 36). ნიკოლაოზ კზის ფხიზელს თვალს კი კარგად შეუნიშნავს და აღნიშნულიცა აქვს: „თუ ვითარ წინააღმდეგომ არს სიტყუა სიტყუსა, ფრიად საძიებელ არს“ (87<sub>21-22</sub>), გამორკვევა უნდაო.

ამ საკითხის „ძიების“ დროს მთავარ ყურადღებას ის თვით წყაროების უმჯეელობასა და სანდობას აქცევს. ბერძნული წყარო მას სანდოდ მიაჩნია: თეოდორიტემ „ქეშმარიტი უწყოდა, ვინაჲთგან იგიცა ანტიოქელი იყო“-ო (87<sub>24</sub>) და ვითარცა ანტიოქელს, ჩვენი ისტორიკოსის აზრით, ეს საკითხი სხვებზე უკეთესად უნდა სცოდნოდა. ამიტომ ნიკოლაოზ კზი ამტკიცებს კიდევ: „ესე უკუე უმჯეულად არს, რამეთუ თუთ თავადი ევსტათი წარმოგზავნილ არს“ საქართველოშიო (87<sub>22-23</sub>). მაგრამ წაინიხოს ცაე მას სრული ნდობის ღარსად მიაჩნდა, აღ-

მათ რაკი თვით ნინოს ნაამბობად და თანამედროვეთა მიერ აღწერილად თთვლებოდა. ამის გამო ნიკოლაოზ კზნი დარწმუნებული იყო, რომ „მაშინ უეკუელად იოანეცა ყოვილ არს“ საქართველოში (87<sub>25</sub>). ამგვარად, წყაროების ცნობათა წინააღმდეგობის ახსნა და თავითგან მოშორება თითქმის შეუძლებელი ხდებოდა. მაგრამ ნიკოლაოზ კზმა წინააღმდეგობა ერთგვარ გაუგებრობად დასახა: ორივე უნდა ყოფილიყო საქართველოში, ევსტათი პატრიარქიცა და იოანეც, მხოლოდ ცალ-ცალკე დამოუკიდებლად კი არა, „გარნა ევსტათის გუერდით“ თითოეულ მათგანს თავისი საგანგებო დანიშნულება და მინდობილობა ჰქონდა. ევსტათი დროებით იყო გამოგზავნილი და მხოლოდ „ამის თვს, რათა მეფე და ყოველი ერი გზასა... ქეშმარიტებისა დააყენოს და ასწაოს“ და მაშინვე, „რათამს დაპტიცინეს“ ახალი სარწმუნოება, „თუთ თავადი უკუ“ კვალად იქცეს თვისა მას საყდარსა“ (87<sub>26—29</sub>); თავის სამწყსოში უნდა დაბრუნებულიყო. იოანე ეპისკოპოსს კი ჩვენი ავტორის აზრით უნდა ზანგრძლივი მინდობილობა ჰქონოდა. ის იმ მიზნით იყო გამოგზავნილი, „რათა დაადგრეს“ საქართველოში და „არა დაუტევენს“ გაქრისტიანებული ქართველები „ვითარცა ახალნერგნი და უსასწავლელნი და საზრდელისა მტკიცისაგან ჯერეთ უქხონი და ჯერეთცა სძის მოქენენი“-ო (87<sub>30—32</sub>).

საზოგადოდ ნიკოლაოზ კზს დაკვირვებისა და ღრმა აზროვნობის ნიჭი ჰქონია. ჩვეულებრივს, უფერულს მოთხრობაშიაც კი მას საგულისხმო და საყურადღებო გარემოების შემჩნევის უნარი შესწევს. მირიან მეფის მიერ კოსტანტანე კეისრისადმი გაგზავნილმა ეპისტოლემ ქართლის გაქრისტიანების შესახებ ბიზანტიისაში რომ სიხარული გამოიწვია, მართო ამ ცნობის გარდმოცემით დაკმაყოფილება ნიკოლაოზ კზს, მაგ., არ შეეძლო. ის ამ სიხარულის მიზეზს ეძებს. მას არც ის, თუმცა საპართლიანი, მაგრამ ჩვეულებრივი განარტება მიანიხივს. მისი მარისად, რომ სიხარული გამოწვეული იყო იმ შეგნებით, „რამეთუ მადლი ღმრთისა და სარწმუნოება ქეშმარიტი ქრისტიანობისა აღორძნდებოდა და განმტკიცდებოდა ყოველსა სოკულსა შინა“ (85<sub>15—18</sub>). ნიკოლაოზ კზს ამ სიხარულის პოლიტიკური საფუძველიცა აქვს ხაზგასმით აღნიშნული: ბიზანტიის მპართველ წრებს უხაროდათ „ამის თვს, რამეთუ განეშორებოდა მირიან მეფე შეერთებისაგან და თანაშეწევნისა უსჯულოთა სპარსთაჲსა და განმკიცდებოდა სჯული ქართველთა და ბერძენთა ერთბამად, ხოლო ერთობად იქმნებოდა ქრისტეს მიერ ქეშმარიტი“-ო (85<sub>19—22</sub>). სრულებით საპართლიანი და ღრმააზროვანი განმარტებაა.

სწორედ სამწუხაროა, რომ ასეთი დადი ცოდნა-დაკვირება და ნიქანიკოლაოზ კზმა ასეთს, ჩვენი თანამედროვე აზრით, უმნიშვნელო და უფერულს ამბებს შეაღია, როგორც სვეტიცხოველის საკითხავია. ნუთუ მას ამაზე მეტი სხვა არაფერი უნდა ჰქონდეს დაწერილი? იქნებ მომავალმა მისი სხვა თხზულებებიც შეგვძინოს. თუ ეს ოდესმე გამართლდა, უეჭველია, იქაც უფრო საყურადღებო საკითხები გადაგვეშლება თვალწინ და იქაც ავტორის ნიჭი სიცხადით წარმოჩენილი იქმნება.

ნიკოლაოზ კზს ენის მხრივაც თავისებურობა ემჩნევა. მას, ვითარცა ფილოსოფოსს, ჩვეულებრივი სიტყვები არ მოსწონს და ახალ შეთხზულებსა ხმარობს, როგორც მაგ. მიმომსტუქრობას (37<sub>29</sub>), თანაშეწვენას (85<sub>20—21</sub>), წარმოჩენას, ვერ სწორსა (75<sub>19</sub>) და სხვებს. მას

განსაკუთრებით მიმღეობა, ორ-სამ ნაწილედ სიტყვები და მათგან ნაწარმოები ზმნები ჰყვარებია, მაგ.: მიმხედველმან (76<sub>3</sub>), მეცადნნი (77<sub>30</sub>), მეტყუელმან (77<sub>8</sub>), ნავით ყვანებულნი (77<sub>24</sub>), შთამგდები თავისაჲ (77<sub>19</sub>), პირველ-გარდასრულნი, მრავალ-რიცხუდნი წელნი (36<sub>13</sub>), ზეცისა-და-ქუეყანისა-შორის-მყოფნი, ქუესკნელისა-და-ზესკნელისა-და-უფსკრულთაცა-შინანი (39<sub>7-8,9-10</sub>), ფრიალ ლუაწლ-მრავლობენ (36<sub>22-23</sub>) და სხვა. ამგვარი სიტყვების წყალობით ჩვენი ისტორიკოსის ენა ზოგან მძიმედ გვეჩვენება. მაგრამ ეს მართო მისი პირადი ნაკლი კი არ უნდა იყოს, არამედ უკვე იოანე პეტრიწისა და არსენ იყალთოელსაც (იხ. კ. კეკელიძის იოანე პეტრიწის სამწერლო მოღვაწეობიდან, ეურნალი „პრომეთე“ 1918 წ. № 1, გვ. 67—69) ეჩნევათ და, როგორც ეტყობა, მთელი გარკვეული ფილოსოფიური მიმართულების დამახასიათებელ თვისებად უნდა ჩაითვალოს.

## МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ ИСТОРИИ ГРУЗИНСКОЙ ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ \*

### А

#### ПЕРЕВОДНАЯ ЛИТЕРАТУРА

По грузинской патристике, как известно, не существует ни одной специальной и общей работы. Имеются лишь описания рукописей различных книгохранилищ, в которых разбросаны сведения о древнегрузинских литературных сокровищах. Всем специалистам хорошо известно, что эти описания не отличаются надеждой полнотой, но и пользуясь этими неполными каталогами, приведя в известность памятники и классифицировав их по содержанию, выяснив в тех случаях, когда это представлялось бы возможным, сохранилось ли на греческом языке то или другое святоотеческое произведение, и найдя в утвердительных случаях соответствие грузинскому переводу, можно было, казалось мне, получить нелишенные научного значения и интереса данные. Вместе с тем такого рода штудия могла, хоть в слабой степени, дать кое-какое представление о грузинской патристической литературе и облегчила-бы лицам, желающим приняться за изучение или издание грузинской патристики, ориентироваться в обильном рукописном материале. Принявшись за эту кропотливую и утомительную работу и подведя итоги, я убедился, что труд мой был потрачен не напрасно, и до известной степени он мог бы быть полезен и другим, интересующимся церковной литературой и историей. Лишь в этом убеждении я решился на опубликование этого сухого, скорее похожего на каталог, этюда, думая также, что он может пригодиться в качестве материала для будущего историка грузинской патристики. В данный момент этюд касается лишь переводной литературы. Трудность работы усугублялась тем обстоятельством, что составленный г. М. Джанашивили указатель к описанию рукописей церковного музея оказался неудовлетворительным, так как, хотя г. М. Джанашивили заявляет, что „цифрами обозначены №-ра рукописей“ (Описание, кн. III, стр. 315, прим.), но это далеко не так, и очень часто цифры обозначают в одном случае страницу, в другом № рукописи, что создаёт путаницу и без толку осложняет дело. В то же время описания А. Цагарели в большинстве случаев очень кратки и ограничиваются общими словами, так что решать о содержании им описанных манускриптов часто нет возможности; поэтому сведения о литературных сокровищах грузинских монастырей Афона, Палестины и Синая не могли быть исполь-

\* დაბეჭდილია ჟურნალში „Христианский Восток“ т. I, стр. 6—29.

зованы в достаточной мере. К довершению всего, когда сводка материала была закончена, и я начал сверять всё по описаниям отдельных рукописей церковного музея, то убедился, что указатель г. Джанашвили не полон. Но работа была уже проделана, и проверить её по описаниям всех отдельных манускриптов этого обширного книгохранилища значило-бы составить новый указатель, на что у меня не было необходимого досуга. В виду этого я считаю долгом предупредить, что мои „материалы“ не могут претендовать на исчерпывающую полноту; недочёты в этом отношении можно будет пополнить в следующих этюдах. Кроме того, должен указать, что я совершенно не касался вопроса об языке оригинала переводов, так как для этого у меня и не могло быть данных, и мои сопоставления нужно понимать в смысле указания на первоначальный оригинал. Вопрос об языке оригинала решается, конечно, весьма просто и в пользу греческого, когда речь идёт о переводах афонской школы. Можно было сделать общий вывод сообразно с полученными данными о характере и направлении грузинских церковных писателей в смысле указания, какого рода отрасль патристики привлекала внимание грузинских переводчиков и почему; но я умышленно воздержался от этого, так как для этого необходимо было бы иметь уверенность в возможной полноте существующих описаний грузинских рукописных сокровищ.

Ниже при изложении я прибегаю к сокращённой штировке источников:

р. п. м. = Описание рукописей Тифлисского церковного музея карталино-кахетинского духовенства, кн. I, II и III.

р. а. м. = рукопись афонского Иверского монастыря,

р. к. м. = „ Крестного монастыря в Иерусалиме,

р. с. м. = „ Синайского „ св. Екатерины,

р. о. гр. = „ Общества распространения грамотности среди грузинского населения.

р. о. гр. К а р и ч а ш в и л и = Общества распространения грамотности среди грузинского населения კატალოგი ქართველთა შორის წერაკითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების წიგნთსაცავისა შედგენილი დ. კარიჭაშვილის მიერ.

Ц а г а р е л и. Сведения = Сведения о памятниках грузинской письменности, вып. I и II.

Ц а г а р е л и. Памятники = Памятники грузинской старины в Святой Земле и на Синае (Палестинский сборник, вып. X).

Т Р = Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии.

## I. Догматика и апологетика

Патристическая литература догматико-полемиического содержания представлена в переводах почти всех капитальных творений отцов вселенской церкви, так напр., имеются в переводе:

1. Григория чудотворца а) „Изложение православной веры“ (р. п. м. № 65) = „*Ἐκθέσις τῆς πίστεως*“ (Migne, PG. X, 983—988), содержащее крат-

кое, но ясное изложение учения о Троице (Bardenhewer. Patrologie, 2 Aufl. 151).

2. Ипполита слова а) „სიტყუაჲ წმიდისა იპოლიტისი სარწმუნოებისათჳს, б) „თქუემლი წმიდისა და ნეტარისა მიმისა ზუენისა იპოლიტისი მთავარეპისკოპოსისა სახმ აღთქუმისაჲ“ (ე. თაყიშვილი, სამი ისტორიული ხრონიკა VIII—IX) „о вере“, и „об образе обета“ (шатберд. р. о. гр. № 1141, X в. стр. 389—409 и 409—432 см. Н. Марр. Ипполит. Толкование Песни Песней, ТР, кн. III, стр. V).

3. Афанасия Александрийского а) „Изложение веры“ (р. ц. м. № 65) = „ἐκθεσις πίστεως“, „Expositio fidei“ (Migne, PG. XXV, 199—208), излагающее основное учение православной церкви (Bardenhewer, 222).

б) „სიმვლო“ (р. о. гр. №№ 1160 и 1187 Каричашвили, стр. 3) „Символ“ = очевидно, „ἐργηγεία ἐς τὸ σύμβολον“ (Migne, PG. XXVI, 1231—1232) принадлежность которого А-ию оспаривается (Bardenhewer, 22).

с) „Слово о вочеловечении от пресв. Девы Марии Бога Слова“ (р. ц. м. X в. № 95).

д) „О воплощении господя“ (р. ц. м. № 19 IX—X в.) = „περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγος“ (Migne, PG. XXVIII, 25—30). Оба последние произведения в древне-грузинской литературе, так-же, как и в византийской, приписывались Афанасию Ал., но принадлежат, повидимому, Аполлинару Лаодикийскому (Bardenhewer, 222).

е) „Избранные места из сочинений Афанасия Ал.“ (р. ц. м. № 57).

4. Григория Богослова Назианзина:

а) „Слова о богословии“ против Навата, Евномия (р. ц. м. №№ 87, 200, 292 XI в.), „слово о вере против арианских и евномиянских епископов“ (р. ц. м. XI в. №№ 1, 87, XI в. № 92), „о предвечном рождении Сына Божия—против ариан, евномиян и других еретиков“ в 2 гл. (р. ц. м. №№ 1, 87, 92, 200), „о духе святом против ересей“ (р. ц. м. №№ 1, 87, 92) = очевидно, известному произведению Григория Назианзина „οἱ τῆς θεολογίας λόγοι“ (Migne, PG. XXXV—XXXVI), содержащему действительно изложение церковного учения о Троице, о бытии, природе и свойствах бога, о божественности Сына и Св. Духа и направленное против ариан, македониян и евномиян (Bardenhewer, —251). Грузинский перевод был сделан, повидимому, св. Евфимием Афонским (груз. текст „Жития“ изд. ц. м. стр. 29).

б) Имеется перевод и апологетического слова Г. Б. „о причине бегства его в Понт и возвращения“ (р. ц. м. № 87) = „ἀπολογητικὸς πρὸς εἰς τὸν Πόντον φυγῆς ἐνεκεν“ (Bardenhewer, 252).

с) „Опровержение нечестий Юлиана Отступника“ (р. ц. м. № 87), озаглавленное также „слово к Юлиану Отступнику“ — два слова (р. ц. м. № 109, 292; р. с. м. XII—XIV в.: Пагарели. Памятники стр. 237. № 88) = „σθηλιτευτικοί“ (Bardenhewer, 252).

д) Дошел до нас и перевод, кажется, Ефрема Мпирэ, посланныя Г. Б. „К монаху Евagriю о божестве“ (р. ц. м. № 292) = „πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος“ в котором выясняется отношение между Сыном и Духом святым (Bardenhewer, 252).

е) Существуют переводы слов того же автора: „на рождество спасителя“, „на Крещение“ „სიტყუა ნათელათჳს“, „на св. пасху и о медленности“ „პასხაჳსთჳს და დაყოვნებისათჳს“ (р. с. м. XII—XIV в. Пагарели. Памятники, стр. 237, № 88), „თქმული შობისათჳს უნსა ჩნსისა იჳ ქსსა წისაგან ქალწულისა და ნათლისღებისათჳს უნსა ჩნსისა იჳ ქსსა დღესა ვანცხადებისასა“ „слово о рожд. господа н. Иисуса Х. от святой девы и о крещении Госп. н. I. Х. в день богоявления“ (р. о. гр. № 166 и 3638: Каричашвили, стр. 13—14). Слова „თქმულებანი“ того же автора имеются и в р. о. гр. № 1696 (перг.), № 383 (перк.), № 369 и 1189 (Каричашвили, стр. 14).

ф) Сохранилось на грузинском языке и „о благочинии в прениях“ (р. ц. м. № 292) = очевидно, 32-му слову Г. Б. (Bardenhewer, 252).

г) Наконец, переведены и стихотворные произведения Г. Б., содержащие в себе изложение христианского ортодоксального учения с полемическими выпадами против различных сектантов, а именно „100 ямбических стихов“ (р. ц. м. №№ 85 и 109) „იამბიკონი სსწავლოსა წილ წარმართოსა“ (р. о. гр. №№ 3731 и 348: Каричашвили, стр. 14) и „Поучение к девственницам“ = „Exhortatio ad virgines“ (Bardenhewer, 252—253).

h) Ничего пока определенного нельзя сказать о каком-то „сочинении религиозно-нравственного содержания Григория Б. в 100 гл.“ (р. ц. м. №№ 1 и 66), точно так же, как об „избранных местах из соч. Григория Б. о высших добродетелях христианских“ (р. ц. м. № 57).

5. Григория Нисского, — из догматических сочинений его сохранились в переводах:

а) „О жизни Макрины“ и „Исследование о душе“ „ძიება სულისათჳს თჳსისა დისა მაკრინაჳსათაჳს“ (р. ц. м. № 55); судя по каталогу о. Илариона, составленному в 1836 г., эти же интересные по содержанию произведения Григория Н. „დისა თჳსისა ცხოვრება“ „ძიება სულისათჳს დისა თჳსისა მაკრინასა“ имеются и в иверском монастыре на Афоне (Пагарели Сведения I, прил. 1) и содержатся, вероятно, в одном из „Сборников поучений Григория Нисского“ по описанию А. Пагарели (р. а. м. X—XI в. и XIV—XVI в.: Сведения I стр. 92, № 71, и стр. 94, № 84) = *περί ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*“ (Migne, PG, XLVI 12—160).

б) „Слово о Святой Троице“ (р. ц. м. № 55) = *περί τῆς ἁγίας τριάδος καὶ ὅτι θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*“ (Migne, PG, XXXII, 684—696).

6. Епифания Кирского — имеется в переводе известное его произведение „Ответ на послание, которое написали ему подведомственные священники Акакий и Павел о 80 ересьх“ (р. ц. м. XIII в. № 205, р. ц. м. № 64) = „*Πανάριον*“ или „*πανάρια*“ против 80 ересей, именуемое обыкновенно „*Haereses*“ и написанное Епифанием действительно по настоятельной просьбе архимандритов Акакия и Павла между 374—377 г. (Migne, PG, XLI—XLII); в конце книги, как известно, есть общее изложение вероучения апостольской кафолической церкви (Bardenhewer, 273).

7. Феодориту Кирскому приписывается на грузинском языке догматическое сочинение под названием „Исповедание православной веры“.

(р. ц. м. № 140 XV в. и № 66, XVII в.), в числе трудов Феодорита К., в научной литературе не известное (Bardeneher, 327—328).

8. Кирилла Александрийского—на грузинском языке существует в переводе:

а) „Сокровище“ „გბძი“ (р. ц. м. № 3), „საუბჯე“ (р. о. гр. № 363—1788 г., 1182 и № 157 1810 г.: Каричашвили, стр. 32), большое сочинение о св. троице—„ἡ βίβλος τῶν θησαυρῶν περὶ τῆς ἀγίας καὶ ἑμοουσίου τριᾶδος“ (Migne, PG, LXXX, 9—695).

б) „О воплощении“ (р. ц. м. № 266 XVII в.)=„Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς“ (Migne, PG, LXXV, 1369—1412).

с) „О вочеловечении слова божия“ (р. ц. м. № 266 XVII в.)=„περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ θεοῦ λόγου“ (Migne, PG, LXXV, 1413—1420).

9. Анастасий Синайский,—из догматических сочинений его имеется на грузинском языке „Предводитель“, введение в апологию православной истины от нападок еретиков (р. ц. м. № 64 XIII в., № 205 XIII в. № 65)=„Ὁδηγός“ (Migne, PG, LXXXIX, 35—310); существуют рукописи этого произведения со схолиями (р. ц. м. №№ 64 и 65).

10. Из трудов Максима Исповедника в грузинской литературе известны: а) важнейший памятник для истории монофелитского учения и полемики—„Спор между Максимом Исповедником и Пирром, патриархом Константинопольским“ в 100 гл. в форме вопросов и ответов (р. ц. м. № 636 XVII в.) „სიტყვისგება, რომელი იქმნა შორის წმიდისა მქსიმესა და პიროსის კონსტანტინეპოლელ პატრიარქისა მწვალებელისა თარგმნილი წი“სა ვვთვიმეს მიერ“ (р. о. гр. №№ 367 1781 г. и № 1128: Каричашвили, 54) перевод Евфимия Афонск.=Migne, PG, XCI, 287—354.

б) „Учение о вере“ Максима Исп. в „вопросо-ответной“ форме изложения: (р. ц. м. № 116 XVII в.) „პეშმარიტი აღსარება მართლისა სარწმუნობისა“ (р. о. гр. № 3278: Каричашвили, 37), „თქმულთაგან სარწმუნობისათვის შემოკლებულად კითხვა-მიგება“ (р. о. гр. № 1160: Каричашვილი, 37); трудно сказать, есть ли тут „Quaestiones et responsiones“ (Migne, PG, XC, 785—856), или же то же, что

с) „Извлечение из писаний святых отцов церкви“ в форме вопросов и ответов (р. ц. м. № 57 XVII в.)=„Capita theologica“ именуемые также „Sermones per electa“ или „loci communes“ (Migne, PG, XCI, 721—1018).

д) „Катехизические поучения, взятые из послания к отцу церкви Фаласию“ (р. ц. м. № 67 XIII в.)=„De variis scripturae sacrae quaestionibus ac dubiis ad Thalassium“ (Migne, PG, XC, 243—786).

11. Германа патриарха Константинопольского—имеется перевод слова его „Об иконах против еретиков, которые отвергли иконопочитание“ (р. ц. м. № 162 XII—XIV в.)=3 посланиям его об иконоборстве (Krumbacher, Byzantinische Litteraturgeschichte, 2 Aufl. S. 67).

12. Иоанна Дамаскина—грузинская литература обладает переводом:

а) знаменитого сочинения „Источник знания“ в 150 гл. (р. ц. м. № 66 XVIII в.) по грузински именуемого „გარდამოცემი“ „Предание“—„источник знания и изложение православной веры“ (р. ц. м. № 24 XII в., № 406 XVIII в., № 157 XVIII в., № 200 XVIII в., р. о. гр. № 1358:

Каричашвили, стр. XII), „უცილობელი ღვთის-მეტყველება“ (р. о. гр. №№ 358—1735 г., 63 и 162: Каричашвили, 25), „დოღმატიკა“ (р. о. гр. № 138: Каричашвили, 20 и XII), „Неопровержимое богословие“, „Догматика“ „გარდმოცემაჲ“ უცილობელი მართლმადიდებელისა სარწმუნოებისა, ვდ მიუწომელ არ ღთი და ვდ არა ჯერ არს ძიება და გამოწულიღვაჲ არამოცემულთა ზუენდა წთა წინასწარმეტყუელთა, მოციქულთა და მახარებელთა მიერ“ (р. о. гр. № 4579 и № 2744: Каричашвили, доб. I, 7—8,—основн. кат. стр. 25) = „Πηγὴ γνῶσεως“—состоящая из введения—„*κεφάλαια φιλοσοφικά*“—обычно называемого „Диалектикой“, истории ересей—„*περὶ αἱρέσεων*“ и изложения православного вероучения—„*κεφάλαια δογματικά*“ „*Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*“ (Migne, PG XCIV, 517—1228). Это произведение в Грузии было известно в двух переводах: раннем и сокращённом переводе Евфимия Святогорца, и более позднем и полном переводе XII в. Евфимия Мцире (р. ц. м. №№ 24, 66, 406). В р. ц. м. XVIII в. № 240 и р. о. гр. № 1147 (Каричашвили, 25) указывается, как сочинение Иоанна Дамаскина, „Предводитель“ (sic!) „წინამძღუარი“ или опровержение монофизитской веры в 24 главы, но, может быть, тут налицо лишь отрывок вышеупомянутого труда Иоанна Дамаскина.

б) Из полемических произведений того же автора с догматическим содержанием на груз. языке имеется „Против ереси яковитов“ (р. ц. м. № 267 XVIII в.) = „*Πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν Τουδαρίας τὸν Ἰακωβίτην*“ (Migne, PG, XCIV, 1435—1502).

с) „О двух естествах и волях в Иисусе Христе“ и

д) „О двух естествах и одной ипостаси“ (р. ц. м. №№ 267 и 853) = „*Περὶ τῶν ἐν τῷ Χριστῷ δύο θελημάτων*“ (Migne, PG, XCV, 127—186).

В дефектной р. ц. м. XVIII в., копии с древнего оригинала, между прочим оказываются ещё следующие сочинения Иоанна Дамаскина догматического характера:

е) „О святой троице“ „წინა სამებისათჳს“ (№ 853) = „*Περὶ τῆς ἀγίας τριάδος*“ (Migne, PG, XCV, 9—18).

ф) „О (пснопении) Святой Боже“ (№ 853) = „*Περὶ τοῦ τρισυγίου ὕμνου*“ (Migne, PG, XCV, 21—62).

г) Имеется, видимо, на грузинском языке и сочинение Иоанна Дамаскина догматико-аскетического содержания, известное в научной литературе под названием „*Sacra Parallela*“—сборник цитат из библейских и святоотеческих книг, в начале именовавшееся „*Ἱερά*“ и состоящее из 3-х книг: в первой говорится о бже и божественных существах, во второй—о человеке и человеческих отношениях, а в третьей—о добродетелях и грехах. Это произведение известно в нескольких редакциях (Migne, PG, XCV, 1039—1588, XCVI, 9—442). Одну из редакций этого сочинения и представляет дефектная р. ц. м. № 853 XVIII в., содержащая в себе следующие статьи.

გ: მიუწღომელ არს ღმერთი

(гл.) 3. Бог непостижим

დ: წინა სამებისათჳს

4. О св. троице

ე: დაბადებულთათჳს

5. О тварях

ვ. ანგელოზთათჳს

6. Об ангелах

ზ: კაცთათჳს	(გლ.) 7. О человеке
ც: სამოთხისათჳს	„ 8. О рае
თ: ეშმაკთათჳს	„ 9. О дьяволах
ი: საღ-თო განგებულეებისათჳს	„ 10. О божественном промысле
ია: ორთა ბუნებათათჳს	„ 11. О двух естествах
იბ: ორთა ბუნებათათჳსვე	„ 12. О двух естествах же
იგ: ერთისა გუჳმისათჳს ქსა	„ 13. Об одной ипостаси во Христе
იდ: წო ლ-თოსათჳს	„ 14. О (песн.) „Святый божде“
იე: წისა ლ-ის მშობელისათჳს	„ 15. О св. богородице
ივ: თჳსებათათჳს	„ 16. О свойствах
იზ: ორთა თვითმფლობელთა	„ 17. О двух ипостасях (?)
იძ: განღობისათჳს ჳორცთა ქსთა	„ 18. Об обожествлении телес Христовых
ით: ჯოჯოხეთს შთასლვისათჳს ქსა	„ 19. О сошествии Христа во ад
კ: მართლმადიდებლობისათჳს	„ 20. О православии
კა: წამებათა ძეგლისა და ახლისა სჯულისა(თჳს?)	„ 21. О свидетельствах из Вет- хого и Нового завета
კბ: შეზავებულისათჳს	„ 22. О соединенном.

h) В грузинском переводе есть и известное слово Иоанна Дамаскина „Об иконопочитании“ (р. ц. м. № 162 XII—XV в.) = „Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας“ (Migne, PG, XCIV, 1231—1420).

i) Догматический характер носит и „чтение Иоанна Дамаскина об успении Пресвятой Богородицы“ (р. ц. м. № 143 X в.) = „Εἰς τὴν κοίμησιν“ (Migne, PG, XCVI, 699—762), равным образом и

k) Слово того-же автора „О поминовении усопших“ в переводе Ефрема Мцирэ (р. ц. м. № 162 XII—XV в.) = „Περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων“ (Migne, PG, XCV, 247—278).

13. Псевдо-Дионисий Ареопагит—сочинения мистико-теософического характера, приписывавшиеся в древней литературе Д. Ар., существовали и в грузинском переводе известного грузинского учёного монаха и философа Ефрема Мцирэ; им переведены и схолии Максима Исповедника и патриарха Германа; сверх того переводчик присоединил и свои собственные комментарии. Из переводов сохранились:

a) „Об именах божьих“ (р. ц. м. № 110) в 13 гл. (р. ц. м. № 684 XI в., № 163) = „Περὶ θεῶν ὀνομάτων“.

b) „О таинственном богословии“ (р. ц. м. № 110 XII в.; р. о. гр. № 3625; Каричашвили, 18) = „Περὶ μυστικῆς θεολογίας“ (Bardenhewer, 472).

c) „О небесной иерархии“ (р. ц. м. № 110; р. о. гр. № 3270; Каричашвили, 18) в 15 главах (р. ц. м. № 163) = „Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας“ (Bardenhewer, 472).

d) „О земной иерархий“ в 7 главах (р. ц. м. № 163) = „Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας“ (Bardenhewer, 472).

e) Имеются в переводе и 10 писем Псевдо-Дионисия Ар. (р. ц. м. №№ 110 XII в.; р. о. гр. №№ 159, 1175 и 3342; Каричашвили, 17 и XI); Bardenhewer, 472.

## II. Экзегетика

Грузинская экзегетическая литература обладает переводами творений:

1. Ишолита: а) „იპოლიტეს განმარტებაჲ კურთხევათა მათოჲს მოსესთა ათორმეტთა მიმართ ნათესავთა“ (ე. თაყაიშვილი, სამი ისტორიული ხრონიკა, VII) „Толкование благословений Моисея, обращенных к 12 коленам“ (шатбердская р. о. гр. № 1141 X в., стр. 256—284; р. о. гр. №№ 292 и 2785; Каричашвили, 31 и XII).

b) „იპოლიტეს თქმული კურთხევათა მათოჲს იაკობისთა, ვითარ-იგი ათორმეტნი ნახეტნი აკურთხნა“ (ე. თაყაიშვილი, სამი ისტორიული ხრონიკა, VII) „Слово о благословениях Иакова, благословляющего 12 патриархов“ (ibid. 284—314 и р. о. гр. №№ 292 и 2785; Каричашвили, 31 и XII).

c) „თქმული იპოლიტესი დავითისათჲს და გოლიათისათჲს განმარტებაჲ“ ე. თაყაიშვილი. *op. cit.* VIII) „Толкование о Давиде и Голиафе“ (ibid. 314—327).

d) „ნეტარისა იპოლიტეს თქმული თარგმანებაჲ ქებაჲ ქებათაჲ“ „Толкование „Песни песней“ (ibid.), издано Н. Я. Марром (ГР, кн. III).

e) „ნეტარისა იპოლიტეს თქმული აღსასრულისათჲს ეამთაჲსა, თქმული წიგნთაგან წმიდათა ქრისტესთჲს და ანტექრისტესთჲს“—„О скончании времён, о Христе и антихристе по священным книгам“ (ibid. 357—390).

2. Афанасия Александрийского „Толкования на псалмы Давида“ (р. ц. м. № 14), это-же произведение по р. ц. м. издано М. Джанашивили в кн. I „ქართული მწერლობა“ „Грузинская литература“ (Тифлис 1900), стр. 144—151, повидимому, в экспертах под заглавием „თქმული ნეტარისა ათანასის: მთავარ: ეპისკოპოსისა: ალექსანდრიელისაჲ: ვითარ: იგი: დიდითა: წადიერებითა: გულს: მოდგინე: ყოფილ არს: გამოკულებად: ძალისა: ფსალმუნთასა: და უპოვნია: ვინმე; მოხუცებული: ერთი: მარტოდ: მყოფი: საესს: მადლითა: სულისა: წმიდისაჲთა: და მისგან: ზედა: მიწვეულ არს: ძალსა: ფსალმუნთასა: დავითისთა: გულისხმის: ყოფად“ (стр. 144) = „Interpretatio in Psalmos“ которое, по словам P. Battifol, приписывалось по ошибке Афанасию Ал., а принадлежит Исихию Иерусалимскому (*La littérature grecque*, 3 éd. стр. 275, прим. 1).

3. Василия Великого—из сочинений его сохранились в переводе:

a) „ეჭუსთა დღეთა“ „Шестоднев“, который в Грузии был известен, по крайней мере, в двух переводах—в древнем и в новом XI в. в 8 главах, сделанном Георгием Мтацмидели (р. ц. м. № 73 XI в. №№ 55 и 6; р. а. м. XIV—XVI в.: Цагарели. Сведения I, 94, № 84; р. о. гр. № 1358; Е. Такайшвили. Описание р. о. гр. I, стр. 720; р. о. гр. №№ 2666, 120,

1799 и 272: *Καριχάσβιლი, 10*) = прославленному в древности произведению „*Εἰς τὴν ἑξαήμερον*“ или именуемому также „*Hexaemeron*“ в 9 гомилиях (Migne, PG, XXIX—XXXII).

б) „Толкования Василия Великого на I, VII, XIV, XXVIII, XXIX, XXXII, XXXIII, XXXVII, XXXXIV, XXXXVIII, LIX, LXI, CXIV, CXV, CXVI псалмы в переводе Евфимия Мтацмидели (р. ц. м. № 135 XI в. в 16 гл., № 394 в 15 гл. № 100); это произведение и в греческой литературе известно в 15 гомилиях *Homiliae in Psalmos* (Migne, PG, XXIX, 210—494; XXX, 71—118); в грузинской литературе недостаёт толкования на XXX псалом, которое в научной литературе считается подложным (Bardenhewer, 242). Толкование Василия Великого на псалмы имеется и в р. к. м. XI—XII в. (Шагарели, Памятники стр. 180, № 124), но более точных данных о содержании рукописи не существует.

с) Что именно содержится в сборнике творений (ქმნულებანი) В. В. в р. о. гр. №№ 376, 366I (*Καριχάσβιლი, 9*) не известно.

4. Григория Нисского—из сочинений экзегетического содержания имеются в переводе:

а) „თქმული წდისა და ნეტარისა მამისა ზუენისა გრიგოლი ნოსელ ებისკოპოსისაჲ კაცისა შესაქმისათჳს, რომელი მიუწერა ძმასა თჳსსა პეტრეს ებისკოპოსსა სებასტიელსა“ в 30 гл. (р. о. гр. № 1141 X в. стр. 1—121, ე. თაყაიშვილი, სამი ისტორიული ხრონიკა, III; р. ц. м. № 6 и 165) = «*Περὶ κατασκευῆς ἀνθρόπου*» (Migne, PG, XLIV, 125—236). Тридцатая глава этого перевода издана по р. о. гр. М. Джанашивили в книге „მწერლობა მე-IX—X საუკუნისა“ (Тифлис 1891).

б) „Шестоднев“ в 30 главах (р. ц. м. № 73 XI в. и № 165); это же произведение предлежит в р. о. гр. № 1358 и носит заглавие „წმიდისა და ლუთით შემოსილისა მამისა ზუენისა გრიგოლი ნოსელისა ებისკოპოსისა, ძმისა წმიდისა დიდისა ბასილისი, რომელი-იგი აკლდა აღწერასა ექუსთა დღეთასა, რომელი-იგი წინასწარ თქუა ნეტარმან დიდმან ბასილი, და ვინათგან დაბადებისათჳს კაცისა დაშთა მას, ესე სრულ ყო წმიდამან გრიგოლი მალღად და ლუთივ ბრწყინვალედ“ (Е. Такайшвили. Описание р. о. гр. I, стр. 721, а также в р. о. гр. №№ 2666, 120, 1799 и 272: *Καριχάσβιლი, 10*) = „*Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαήμερου*“ (Migne, PG, XLIV, 61—124).

с) „Толкование Григория Нисского на книгу Соломона «Песнь песней»“ в 15 главах, перевод Георгия Мтацмидели (р. ц. м. № 55 XII в.), в греческой литературе известное также в 15 гомилиях (Migne, PG, XLIV, 756—1120).

д) „Толкование Григория Нисского на заповеди блаженства“ в 8 гл. (р. ц. м. № 55) = „*Εἰς τοὺς μακαρισμοὺς*“ в 8 гомилиях (Migne, PG, LIV, 1193—1301).

5. Иоанна Златоуста—из экзегетических сочинений переведены преимущественно толкования на новозаветные книги; имеются:

а) „თარგმანებაჲ წმიდისა მათეს თავისა სახარებისაჲ“ „Толкование на евангелие от Матфея“ в переводе Евфимия Мтацмидели (р. ц. м. № 88 XI в., № 136 XI в., № 191 XI в., № 208 XI в., № 372 XI в., № 54

XVII в., № 396 XVIII в., № 280 XVIII—XIX в.; р. к. м. вероятно XI в.: Цагарели. Памятники стр. 176 № 115; р. а. м. 1008 г.: Цагарели. Сведения I, стр. 86, № 66 р. а. м. XI в.: *ibid.* стр. 86 № 67, 983 г.: р. а. м. *ibid.* стр. 91 № 70; р. о. гр. № 4928 (перг.), № 153—1809 г.: Каричашвили, доб. I, 8 и осн. кат., 26); существует, видимо, более древний, отличный от Евфимиевского перевод (р. ц. м. № 89 IX в.), перевод Евфимия полный и заключает в себе 90 глав, равных 90 гомилиям оригинала „*Τὸ ἐν ἁγίοις πατρὶς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χριστοστόμου ὑπόμνημα εἰς τὸν ἅγιον Ματθαῖον τὸν εὐαγγελιστὴν*“ (Migne, PG, LVII—LVIII).

b) „თარგმანება ოგანეს თავის საბარებობა“ „Толкование на евангелие от Иоанна (р. ц. м. № 101 XII—XIII в., №№ 8, 56 и 106 XVIII в.; р. а. м. X—XI в.: Цагарели. Сведения I, стр. 85 № 65; р. а. м. 1008 г.: *ibid.* стр. 86 № 66; р. к. м. 1038 г. X—XI в. и XII—XIII в.: Цагарели. Памятники стр. 186 № 145, стр. 178 №№ 118, 119 и 121; р. о. гр. № 4928 (перг.), №№ 364, 423, 154 и 366; Каричашвили, доб. I, 8 и осн. кат., стр. 26); полный перевод этого сочинения принадлежит Евфимию Мтацмидели и состоит из 88 глав, равняющихся 88 гомилиям оригинала (Migne, PG, LIX).

c) „Толкование на трудные места из посланий апостола Павла“ (р. ц. м. № 445 XI в.), „თარგმანი ძნიად გულისგმის საყოფელთა მოციქულისა პავლეს სიტყუთა“ (р. о. гр. № 4579 1814 г.: Каричашвили, доб. I, 8), повидимому, не полный перевод, а лишь часть, так как в числе трудов своего сына Евфимия Иоанн Мтацмидели упоминает лишь „თარგმანება გალატელთა და თესლონიკელთა და პრომაელთა ებისტოლისა“ (თ. ჟორდანიძე, ქრონიკები I, 142); это же подтверждает и биограф Евфимия (житие свв. Иоанна и Евфимия, изд. ц. м. стр. 29). Имеется впрочем р. ц. м. № 56, где „толкование на послания ап. Павла“, может быть, и полное=Migne, PG, LX—LXIV.

Достоин внимания, что, по словам А. Цагарели, в р. а. м. 1008 г. имеется перевод толкования Иоанна Златоуста не только на евангелия Матфея и Иоанна, но „и отчасти Луки и Марка“. (Сведения I, стр. 86 № 66): если тут нет какого-либо недоразумения, тогда грузинская рукопись может служить подтверждением сведения Свиды, который говорит о комментариях Иоанна Златоуста на евангелия Матфея, Марка и Луки (Bardenhewer, 290, где при этом высказано сомнение). Нужно, впрочем, указать, что биограф упоминает в числе трудов Евфимия переводы лишь комментариев на евангелистов Матфея и Иоанна (житие, *op. cit.* стр. 27—29), хотя возможно, что тут случайный пропуск, так как сам биограф оговаривается о неполноте своего списка (*ibid.* стр. 30).

\* d) „Толкование Иоанна Златоуста на Ветхий Завет“ имеется в р. а. м. XIV—XVI в. (Цагарели. Сведения I, стр. 93, № 81), но более подробных указаний не дано; судя, однако, по каталогу о. Илариона на лицо „დაბადების თარგმანი, თქმული წმიდისა იოანე ოქროპირისა: ექვსთა დღეთათვის, ადამის დაბადებისათვის, აბელისათვის, სეითისათვის, სოგთის და შვილთა მისთა, წყლით რლუნისათვის და მერმე გამრავლებისათვის კაცთა და

ცომილებისა მის გოღლის შენებისა უბადრუტთა მათგან და ენის შერევისათვის“ (Цагарели. Сведения I, прилож. стр. 9 № 24), т. е. „Комментарии на книгу Бытия“ (Migne, PG, LIII—LIV).

6. Существует на грузинском языке также „Толкование на евангелие Луки“ неизвестного автора в р. ц. м. № 91 XI в.

7. Андрея архиепископа Кесарии Каппадокийской—сохранился перевод произведения „Об апокалипсисе Иоанна Богослова“ „გამოცხადებისათჳს იოანე ღმერთყუელისა“ (р. с. м. XIV—XVII в.: Цагарели. Памятники, стр. 239, № 90; р. ц. м. № 397 X в., № 532 XVIII в.); р. о. гр. № 1358 1825 г. носит заглавие: „წისა მამისა ჩუწნისა ანდრეა მთავარეპისკოპოსისა კესარია კაბბადლეკელისა თარგმანება გამოცხადებისა წმიდისა იოანე მახარებელისა, რომელი სთხოვა სხუამან ეპისკოპოსმან და მან მისწერა ესე მას“ (Е. Такайшвили. Описание р. о. гр. т. I, стр. 722); это же произведение имеется в р. о. гр. №№ 113, 1129, 60 и 49, а в р. о. гр. № 3625 именуется „განმარტება აპოკალიფსისა წა იოანე ღვთისმეტყველისა, მიწერილი სხვისა ეპისკოპოზისადმი“ (Каричашвили, 5—6) = известному древнейшему греческому комментарию Андрея Каппадокийского на апокалипсис (Migne, PG, CVI, 215—458).

8. Кирилла Александрийского—из экзегетических трудов сохранились в переводе:

а) „განმარტება სახარების ძნელის სიტყვებისა“ (р. о. гр. № 312: Каричашвили, стр. 32) „толкование трудных слов Евангелия“; в оригинале известны лишь фрагменты комментариев на евангелия Матфея, Луки и Иоанна (Bardhewer, 320);

б) „Сокращенные толкования апостола Павла“ (р. а. м. X—XI в.: Цагарели. Сведения I, стр. 93, № 79); в специальной литературе известны комментарии лишь на послание к Римлянам, 1 и 2 послания к Коринфянам и Евреям (Migne, PG, LXXIV, 773—1006; Bardhewer, 320).

9. Максима Исповедника—имеются следующие переводы:

а) „Схолии Максима Исповедника на сочинение Дионисия Ареопагита с текстом сочинения Дионисия Ар. (р. ц. м. № 110 XII в.) = „Scholia in opera S. Dionysii Areopagitae“ (Migne, PG, IV, 15—432, 527—576 также с текстом сочинения Дионисия А.).

б) „Толкование на трудные места из слов Григория Богослова на Рождество Христово“ (р. ц. м. № 1 XI в.) = „De variis difficilibus locis ss. Dionysii et Gregorii Theologi“ (Migne, PG, XCI, 1031—1060).

в) Трудно сказать, к которому из двух вышеуказанных толкований нужно отнести „განმარტება სიტყუათა“ „Толкование слов“ (р. о. гр. № 367 1781 г.: Каричашвили, 38).

### III. Произведения естественно-исторического и библейско-археологического содержания:

1. Епифания Кипрского:

а) „О мерах и весах“ (р. о. гр. № 1141 X в., р. ц. м. № 65), содержащее введение о тварах шести дней и седьмом дне, колена (родосло-

вие), еврейский алфавит с названиями и начертаниями еврейскими, перечень 27 книг по числу 22 букв, из них 5 парные; объяснение этого деления, о мерах „кхест“ и „мод“, о делении Псалтыри, общее рассуждение об изображении алфавита, об алфавите греческом (заимствовании его и усовершенствовании). Это произведение представляет из себя особую версию дошедшего до нас на греческом языке в дефектном виде произведения Епифания Кипрского „*Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν*“ (Migne, PG, XLIII). Изданный de Lagarde-ом сирийский перевод этого памятника восполняет пробелы оригинала. Грузинская версия должна быть признана ценной находкой для восстановления текста Епифаниева труда (см. рецензию Н. Марра в Византийском Временнике 1903, IX 464—466). М. Джанашивили издал грузинскую версию по р. о. гр. в книге „*მწერლობა მე-IX—X საუკუნისა*“ под ошибочным, им самим сочинённым, заглавием „*სასწავლო წიგნი*“. Любопытно, что р. ц. м. № 165 „счёл книгам и буквам, название ветхозаветных книг, хронология ветхозаветных отпов, пророков и царей персидских, римских и греческих“ приписывает Василию Кесарийскому.

b) „*თუღალაა: ებიფანს: კვიბრელისა: თქუმული*“ \* (р. о. гр. № 1141 X в., №№ 292, 3727 и 2785; Каричашвили, 19—20 и XII; р. ц. м. № 6) „о 12 камнях“ = „*Περὶ τῶν ἑβ' λίθων*“. Это произведение дошло в двух редакциях: в краткой на греческом языке (Migne, PG, XLIII, 293—304) и в пространной только в латинском переводе (Migne, PG, XLIII, 321—366). Грузинский перевод предлежит также в пространной, считающейся более древней, редакции. Поэтому грузинский текст приобретает большую научную ценность (см. рец. Н. Марра в Византийском Временнике 1903, IX, 466—470). М. Джанашивили в XXIV вып. „Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа“ напечатал первую половину грузинского перевода этого произведения: Драгоценные камни, их названия и свойства“.

2. Василия Кесарийского—„*მეცითათს: სახისა: სიტყუა: წიგნთაგან: თქმლი: წინა: ბასილი: ებისკოპოსისა: კესარიელისა*“ „Физиолог“, приписываемый и в грузинской литературе Василию Великому (р. о. гр. № 1141 X в.). Очевидно, это же произведение имеется к р. ц. м. № 165 XVII—XVIII в. в сочинении под заглавием „св. Василия епископа Кесарийского о животных“ (стр. 537—562). Сохранившийся в шатбердской р. о. гр. № 1141 X в. грузинский текст Физиолога, изданный Н. Я. Марром (ГР, кн. VI: Физиолог, армяно-грузинский извод), есть перевод, произведенный задолго до IX в. с армянского, который с своей стороны был переведен с греческого в VI—VII в. Грузинский текст по шатбердской р. о. гр. оканчивается гл. XXXIV об олени (Н. Марр, op. cit.). Но на грузинском языке существовал видимо не один перевод Физиолога. Это можно, пожалуй, заключить по нижеследующей цитате грузинского историка царицы Тамары из данного произведения: „*დიდი ბასილი მნათ(ობ)ი კესარი(ო)სა „ბუნებით მეტყუელობასა“ შინა არსთა ქმნილებისასა ექუსთა დღეთასა („იტყუს“) ვითარ(მედ) „ჩიტი ალკუნი ბაგესა ზედა ზღვისსა დამსხმელ იქმნებოს კუერცხთა, ოხრანი და ღელვა-ტეხილობანი ზღვისანი ვით არ გარდაქდებიან ბოძანებასა ლთისასა და მცველ ექმნებიან თესლოვ-*

ნებისა ალკუნისა ცა“ („ქართლის ცხოვრება მარიამ დ. ვარიანტი, გამოცე. თაყაიშვილის რედაქტ. 1906 წ. სტ. 381). В этом экспертизе само сочинение именуется не „მკვეთათჳს სახისა სიტყუაჲ, კაკ ვ შატბერდსკოი რ. ობ. გრ., ა „ბუნებოთ-მეტყუელბაჲ“. Кроме того, в цитате говорится о птице алкионе, о чём в тексте шатбердской рукописи не имеется главы. Следовательно, второй перевод отличается от первого как по редакции, так и по составу.

#### IV. Аскетика

Аскетическая литература была богато представлена в грузинских переводах, и произведений её сохранилось в рукописях значительно больше, чем может быть приведено пока в известность по неполным описаниям грузинских манускриптов. Но уже теперь могут быть отмечены следующие произведения:

##### 1. Василия Великого:

а) „Ифика“, „содержащее слово о крещении, св. троице, св. духе, похвалу 40 мученикам и 6 слов о покаянии, в переводе Евфимия (р. ц. м. № 181) = „Тჳ ვიძაჲ“ (Bardenhewer, 242).

ბ) „ასკეტიკონი“ — „Аскетикон“ (р. ц. м. № 132 XIV в., № 63) собрание произведений Василия Великого, касающихся идеалов и правил монашеской жизни; в византийской литературе этот сборник был известен под именем „’Ασκητικόν“ (Bardenhewer, 242).

ვ) „О истинном нетлении в девстве“ „ქალწულებასა შინა ქეშმარიტისა უხრწნელებისათჳს“ (р. ц. м. №№ 55 и 66 XVIII в.) = „Περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀλῆθινῆς ἀφθαρσίας“ принадлежность которого кесарийскому отцу церкви в науке отвергается (Bardenhewer, 243).

დ) „О крещении“ (р. ц. м. № 100 1713 г.) = „Περὶ βαπτισματος“ превосходное произведение аскетического содержания, но авторство Василия Великого и в данном случае подвергается сомнению (Bardenhewer, 243).

##### 2. Григория Нисского:

ა) „თუ რაჲ არს აღთქუმაჲ ქრისტეანისაჲ და ძალი და სახელი მისი“ (р. ц. м. № 55) „Послание к Армониусу о том, в чём состоит христианский обет“ = „Περὶ τοῦ τί τὸ χριστιανῶν βίωμα ἢ ἐπαγγελία“ к некоему Армонию (Migne, PG, XLVI, 237—249).

ბ) „Послание к Армониусу, Кесариону и Улупосу о совершенстве христианской жизни“ (р. ц. м. № 55). Эти же два произведения имеются на Афоне, судя по каталогу о. Иллариона, в котором при описании манускрипта с творениями Григория Нисского указаны „ეპისტოლე არმონიოს მიმართ, თუ რაჲ არს აღთქ(უ)მა(ჲ) ქენისაჲ და ძალი და სახელი მისი“ и „ეპისტოლე არმონიოს და კესარიონ და ულუმპიოს მოღვაწეთა მიმართ სისრულისათჳს და რათა უწყოდით, თუ ვითარი ჯერ-არს, რათა იყოს ჭტი ქრისტიანე“ (Шагарели. Сведения I, прил. стр. 1—2) они должны оказаться в одном из „сборников поучений Григория Нисского“, по описанию Шагарели, в р. а. м. X—XI в. и XIV—XVI в. (Сведения I, стр. 92 № 71 и стр. 94 № 84). Последнее произведение представляет из себя

перевод „*Περὶ τελειότητος καὶ ὁποῖον χρὴ εἶναι τὸν χριστιανόν*“ (Migne, PG, XLVI, 252—285).

с) „О девственности и священной гражданственности“ (р. ц. м. № 394)=*Περὶ παρθενίας*“ (Migne, PG, XLVI, 317—416).

3. Ефрема Сирина известны на грузинском языке:

а) „Аскетикон“ „*ἀσκητικόν*“ обширное сочинение аскетического и этического содержания в 2 книгах с письмом автора к Иоанну монаху о терпении (р. ц. м. №№ 154, 62, 362 и 468; р. с. м. IX—X в.: Цагарели. Памятники, стр. 231, № 78), причём первая книга содержит 15 статей (р. ц. м. № 62; впрочем, в р. ц. м. № 362—44 главы), вторая—38 статей (ibid. № 62, № 362 без указания количества статей).

б) „Слово четырёхсложное“ и „Слово семислоговое“ (р. ц. м. № 62) являются переводом стихотворных поучений Ефрема Сирина (Bardenhewer, 343).

4. Иоанна Златоуста—из сочинений морально-аскетического содержания имеются в переводе:

а) „К Феодору, князю римскому, оставившему монашество“, два слова (р. ц. м. № 56)= „*Λόγος παρανετικὸς εἰς Θεόδωρον ἐκπεσόντα*“ и „*Πρὸς τὸν αὐτὸν Θεόδωρον λόγος β΄*“ (Migne, PG, XLVII, 277—316).<sup>2</sup>

б) „*ἀσκητικόν*“ „Аскетикон“ в переводе некоего Феофила (р. ц. м. № 143 XIII в.)=повидимому, известному сочинению Иоанна Златоуста в 3-х книгах „*Πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν ἐνάγουσιν*“ (Migne, PG, XLVII, 319—386).

с) „О девстве и святых“ и „О девственницах“ (р. ц. м. № 19)= „*Περὶ παρθενίας*“ (Migne, PG, XLVIII, 533—596) и второе „*Πρὸς τοὺς ἔχοντας παρθένους συνεισάχτους*“ (Migne, PG, XLVII, 495—513).

5. Исаака Сиринца Молчальника (დაყუდებულისა ასურისა) перевод слов его „გამოსლვისათჳს სოფლით და მოქალაქობისათჳს მონაზონისათჳს“ „Об удалении из мира и монашеском подвижничестве“ (р. с. м. XII—XIV в.: Цагарели. Памятники, стр. 237, № 87).

6. Кассиана Римского—имеются в переводе:

а) „Повествование об организации общежительских монастырей Востока и Египта“ и „о восьми нечистых помыслах“ (преуголоднн, блуде, сребролюбии, кичливости, гордости и т. д., р. ц. м. №№ 154 и 400= „*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII*“, Migne, PL, XLIX, 53—476). Это же произведение должно быть и на Афоне в числе р. иверского м., судя по каталогу о. Иллариона, который указывает на „*თქმული კასიანე რომთა ჰაპისა რვათა მათ გულის-სიტყუათათჳს ბოროტთა: ნაყროვნებისა, სიძვისა, ვეცხლის-მოყუარებისა, რისხვისა, მწუხარებისა, მოწყენებისა, ცუდად ზეაობრობისა და ამპარტავ-ნებისათჳს*“ (Цагарели. Сведения I, прил. стр. 16, № 48), список 1900 г. с афонской р. хранится в о. гр. за № 3344 (К а р и ч а ш в и л и, XII). Поучения Кассиана „სწავლანი წმიდისა კასიანესისა“ считаются в числе переводческих трудов Евфимия Мтацмидели (Житие Иоанна и Евфимия, стр. 29).

б) „Послание Кассиана Леонтию, папе Римскому, о жизни святых отцов скитников“ (р. ц. м. № 400)= „*Collationes XXIV*“ (Migne, PG, XLIX, 477—1328).

7. Палладия—из сочинений его существует перевод прославленного жизнеописания монахов, именуемого по имени адресата Лавса препозита, посланием к которому начинается все произведение, „Лавсаикон“ „ლავსა-იკონი“ (р. ц. м. № 682 XIII в., №№ 154, 164 и 166; р. о. гр. №№ 2566 и 3639 1758 г.; Каричашвили, 44); содержит 70—73 главы = „ή περίξ Λαβσον ιστορία περιέχουσα βίους δσίων πατέρων“ обычно цитруемое „Λαυσαϊκόν“ или „Λαυσαϊκόν“ (Migne, PG, XXXIV, 995—1278).

8. Андрея епископа Кесарии Каппадокийской—сохранился перевод слова его „რათა უმფოთველად და მადლობით მოვითმენდეთ განსაცდელსა“ „О том, что (должно) безропотно и с благодарностью переносить испытания“ (р. с. м. XIV—XVII в.: Цагарели. Памятники, стр. 239, № 90).

9. Григория папы римского „Рассуждения с диаконом города Рима Петром о жизни многих богоугодных мужей в Риме и стране Италийской“ (р. ц. м. № 167 XVIII в.) = „Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum et de aeternitate animarum“ (Migne, PL, LXXVII).

10. Иоанна Синайского переведено знаменитое сочинение нравственно-аскетического содержания „Климакс“. Существует два перевода этого произведения: древний, который по словам Евфимия был неполный и неясный (р. ц. м. № 105); вторичный цельный перевод принадлежит перу Евфимия Афонского и состоит из 30 глав (р. ц. м. № 134 XI в., № 445 XI в., № 236 XIII в., №№ 149, 167, 177; 405, 621 и 622; р. о. гр. № 4577 1772 г.; Каричашвили, доб. I, 8; р. а. м. 983 г.: Цагарели. Сведения I, стр. 88—89, № 68) = „Κλίμαξ“ (Migne, PG, LXXXVIII, 631—1164). „Климакс“ в некоторых грузинских рукописях сопровождается обширными сохляями (р. ц. м. №№ 105 и 236) патриарха Фотия Константинопольского (р. ц. м. № 39 XIV в.) „სამათნი გუარნი (სათნობანი) კიბისა აღსავალთაებრ თქმულნი“ (р. о. гр. № 1597 и 3731), „კლემაქსი ანუ სამღრ-თო კიბე სათნობათა“ (р. о. гр. № 130; Каричашвили, 28) „30 видов добродетелей, описанных наподобие лестницы“, „Климакс и божественная лестница добродетелей“ в переводе груз. философа Иоанна Петрици, причём в первых двух рукописях имеется стихотворное изложение груз. философа Климакса. К какой именно редакции примыкает имеющийся в р. к. м. XI—XII в., XV—XVI в. и XIV—XVI в. перевод „Климакса“, пока нельзя сказать ничего определённого (смотри Цагарели. Памятники стр. 178 № 117, стр. 181 №№ 136 и 137), точно так же, как о р. о. гр. № 3642, заключающей в себе „სამათნი კიბეთა სათნობათა“ (Каричашვილი, 28).

11. Дорофея—„Учение Дорофея о монашестве (р. а. м. X—XI в.: Цагарели. Сведения I, стр. 93 № 77); в каталоге о. Иллариона дано подробное содержание этой рукописи: „დოროთეოს სწავლანი ესენი არიან ერთ წიგნად...: 1) სვინდისისათჳს. 2) რათა არა მივენდვენეთ განზრახვასა და გულისხმისყოფასა ჩუენსა. 3) თავისა თვისისა განმართლებისათჳს. 4) ტყუილისათჳს. 5) გამოსღვისათჳს სოფლად. 6) რათა ვისწრაფოთ მოწყვედად ვნებათა. 7) შიშისათჳს საუკუნეთასა. 8) რათა მადლობით მოვითმენდეთ განსაცდელსა. 9) აღმენებისათჳს სულისა. 10) რომელსა აქენდეს უსტიგნობასა (sic.). 11) უხუცესთა მიმართ მონასტრისათა, თუ ვითარ ჯერ არს ბრძანებად

ძმისა და კვალად მათ ვითარ უკმს მორჩილებად. 12) წმიდათა მარბვათათჳს. 13) კითხვა-მიგება. 14) სწავლანი ზუენიერნი“ (Пагарели. Сведения I, прил. стр. 8). Грузинский перевод представляет из себя, вероятно, прославленное в своё время аскетическое сочинение „*Διδασκαλῆαι ψυχωφελεζ δ: άφοροι*“ (Migne, PG, LXXXVIII, 1609—1844). Грузинский перевод произведения Дорорея значится в числе трудов Евфимия Мтацмидели (Житие Иоанна и Евфимия, стр. 27).

12. Макария Египетского „Послания“ имеются в р. к. м. X—XII в. (Пагарели. Памятники, стр. 177, № 116) = вероятно „*Ομιλῆαι πνευματικαι*“ (Migne, PG, XXXIV, 449—822). „Книга св. Макария“ „წიგნი წმირისა მაკარისა“ значится в числе переводных трудов Евфимия Мт. (Житие Иоанна и Евфимия, стр. 27). В р. ц. м. № 56 имеется видимо отрывок одного из произведений Макария Е.: „ответ М. о путях проникновения в душу нечистых пожеланий“.

13. Максима Исповедника:

а) переведено сочинение „ოთხსეული“ „четыреста глав“ с предисловием (р. ц. м. № 39 XIV в.) = „*Liber asceticus*“ (Migne, PG, XC, 911—956) с приложением „*Capita de caritate*“ содержащих действительно 400 сентенций этического характера.

б) На грузинском языке имеется, наконец, произведение того же автора, именуемое „სწავლანი“ (р. о. гр. № 4534: Каричашвили, доб. I, 10) „Поучения“ „სწავლანი სულიერნი“ „Душеспасительные наставления“ (р. ц. м. № 146 XIV в.; р. о. гр. № 1350 1794 г.: Каричашвили, 37). В описании р. ц. м. № 126 XVI в. г. Жордания даёт заглавие лишь в русском переводе „Душеспасительные мысли“, а в описании р. ц. м. № 337 XVIII в. указано „две духовно-нравственные беседы“ Максима Исповедника. Может быть, „სწავლანი სულიერნი“ = „*De anima*“ (Migne, XCI 911—956)? Грузинский перевод указанного сочинения в 91 гл. принадлежит Евфимию Мтацмидели, как это указано в рукописях ц. м. №№ 126, 146 и 337; „მაქსიმეს სწავლანი“ „Поучения Максима“ Исп. упоминаются также в списке переводных произведений Евфимия Мт. (Житие Иоанна и Евфимия, стр. 27).

с) „სიტყვისგება ვნებობათვის“ (р. о. гр. № 367 1781 г.: Каричашвили, 38) „Ответ о страстях“.

14. На грузинском языке (в р. а. м. № 51 XI в.) имеется особенная редакция греческого памятника об египетских монахах „*Αποφθέγματα των άγιων πατέρων*“ (Migne, PG, LXV, 71—440). „Особенность редакции грузинского перевода состоит в значительно меньшем числе отцов, деяния коих описываются, и порою в ином изложении или содержании самих описаний... и порядок, несколько отличный в перечне отцов, зависящий от порядка грузинского алфавита“. (Н. Марр. Агиограф. материалы по грузинским рукописям Ивера, ч. I, 16—35).

## V. Гомилетическая литература

Переводы проповедей отцов церкви имеются в древне-грузинской литературе во множестве, и перечислить все, отняло-бы много времени; поэтому в данном очерке будут указаны гомилии лишь нескольких наиболее выдающихся проповедников вселенской церкви.

1. Григория чудотворца Неокесарийского „Поучения“ есть в р. к. м. XIII—XIV в. (Шагарели. Памятники. стр. 180 № 128), но более подробных указаний, касающихся содержания и состава сборников, не имеется. Между тем гомилии Григория чудотворца плохо сохранились в оригинале, и грузинский перевод, быть может, даст необходимый материал для восполнения недочёта.

2. Василия Великого переведено многогомиллий; из них одне, как напр.: „О св. тронце“, „О св. духе“, „о том, что бог не есть причина зла“,—догматического содержания; другие, как напр.: слово на текст „в начале бе слово“, слово на текст из прор. Моисея „береги самого себя“, „о притчах Соломона“,—экзегетического характера; третьи, как напр.: „О покаянии“ 6 слов, „о молитве и разных других добродетелях“, „душе-спасительная беседа“, „о посте“ 2 слова, „о смирении“ 2 слова, „о гневе“, о „зависти“, 2 „слова к богатым“ и „против пьянства“,—морального содержания; четвёртые, как напр.: „хвалебное слово 40 мученикам севасти-ским“, „хвалебное слово мученице Иулите“, „восхваление Маккавеев“, „восхваление подвигов св. Георгия“, „на усение пресвятой Богородицы“, „на Воздвижение Креста и Рождество господа“—касаются прославления мучеников и св. церкви (р. ц. м. № 100, № 394). В грузинской литературе также известны все вышеупомянутые гомилии в 24 подлинных проповедиях Василия Великого (Bardenhewer, 243).

Имеются в грузинском переводе и слова, приписывавшиеся тому-же автору: „о пожаре, охватившем г. Кесарию, и невозвращении к суете мирской и „слово, сказанное в г. Лакизи“, из которых последнее теперь признаётся принадлежащим не Василию Великому (Bardenhewer, 243). Быть может, эти же вышеуказанные гомилии нужно подразумевать под „36 поучениями св. Василия Великого на разные библейско-церковные темы“ в р. к. м. 1055 г. (Шагарели. Памятники, стр. 172 № 105) и под „сборником поучений Василия архиепископа Каппадокийского“ (р. а. м.: Шагарели. Сведения I, 92 № 72).

3. Григория Нисского имеются переводы гомилий в честь святых:

а) „შესხმა წმიდისა სტეფანე პირველ-მოწამისა“ восхваление св. Стефана первомученика.

б) „შესხმა თეოდორე დიდისა მოწამისა“ восхваление великомученика Феодора.

в) „შესხმა ორმეოცთა წმიდათა მოწამეთა“ восхваление 40 мучеников.

д) „შესხმა წმ. ეფრემ ასურისა“ восхваление св. Ефрема Сирина.

е) „შესხმა მელეტი მთავარეპისკოპოსისა ანტიოქიას“ — восхваление Мелетия архиепископа в Антиохии (см. каталог р. а. м. Иллариона; Цагарели. Сведения, I, прил. стр. 2 и 3).

Кроме того переведены гомилии Григория Нисского на разные церковные праздники, как-то:

ф) „შიშისათჳს... იესო ქრისტესა, რომელსა შინა მოხსენების რახილისა და ჩხვილთა მათ წმიდათა, რომელნი მოსრნა ეროდ“ — на Рождество Иисуса Христа.

г) „მკვდრეთით აღდგომისათჳს უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესა“ — на воскресение из мёртвых Иисуса Христа.

Эти проповеди находятся, вероятно, в одном из двух „сборников поучений Григория Нисского“, по описанию Цагарели, в р. а. м. X—XI в. и XIV—XVI в. (Сведения I, стр. 92 № 71 и стр. 94 № 84); сравн. Migne, PG, XLVI.

4. В р. к. м. XIII—XIV в. содержатся „Поучения св. Григория Богослова“ (Цагарели. Памятники, стр. 180 № 131), но какие именно, не известно.

5. „Поучения Кирилла Александрийского имеются в р. к. м. X—XII в. (Цагарели. Памятники, стр. 179 № 123), но подробного описания состава сборника не имеется.

6. Иоанна Златоуста гомилии были особенно распространены в Грузии и потому было переведено большое количество проповедей, как-то:

а) „Слово о покаянии“ (р. ц. м. №№ 56 и 153); р. с. м. X в. содержит: „შიშისათჳს ღ'ოსა და სინანულისათჳს“, „სინანულისათჳს და ლოცვისა მოუწყინელად“ и „სინანულისათჳს“ (Цагарели, Памятники, стр. 235—236 № 84) = „Homiliae 7 de poenitentia (Migne, PG, XLIX, 277—350).

б) Слово „на неделю мытаря и фарисея“ (р. ц. м. №№ 5 и 140).

в) „О милосердии“ (р. ц. м. № 56) = „De eleemosyna“ (Migne, LI, 261—272).

д) „О рождестве господа Иисуса Христа“ (р. ц. м. № 19) = Migne, XLIX, 351—362, LVI, 385—396.

е) 7 слов „о крещении Иисуса Христа“ (р. ц. м. № 19) = Migne, XLIX, 363—372.

ф) „Слово на великую пятницу о распятии и погребении“ (р. ц. м. № 71) = Migne, XLIX, 393—418.

г) 2 „чтения на Пасху“ (р. ц. м. №№ 5, 71, 162) = Migne, L, 433, 442 и LI, 765—772.

з) „Слово о преображении“ (р. ц. м. № 144).

и) „Слово об евангелисте Иоанне“ (р. ц. м. № 19).

к) „Слово в похвалу апостолов Петра и Павла“ (р. ц. м. №№ 19 и 144) = „Homiliae 7 de laudibus s. Pauli Ap. (Migne, L, 473—514).

л) „Слово о Давиде и Иакове, церковных скорописцах“ (р. ц. м. № 19).

м) „4 сказания о св. мучениках“ (р. ц. м. № 19).

н) „Сказание о всех святых“ (р. ц. м. №№ 19 и 140).

п) „Слово на неделю Ваий“ (р. ц. м. № 5).

о) Два „слова о предательстве Иуды“ (р. ц. м. № 5) = Migne, PG, XLIX, 373—392 и I, 715—720.

р) „Слово о страхе божьем“ (р. ц. м. № 153), эта же гомилия „შობისათჳს ღთსა“ имеется и в р. с. м. X в. (Цагарели. Памятники, стр. 235 № 84).

q) „Слово о терпении“ (р. ц. м. № 153).

г) „Слово о том, что нет у людей Богом врожденной и предопределенной (наклонности) к добру или злу“ „ბადებულისათჳს და წინათვე განჩინებულისა კაცსა ზედა ღუთისა მიერ კეთილისა და ბოროტისა, ვითარმედ არარაჲ არს“ (р. с. м. X в.: Цагарели. Памятники, стр. 235—236 № 84).

с) „Слово о затворничестве“ (р. ц. м. № 153).

т) „О блудном сыне“ (р. ц. м. № 5).

u) „Восхваление тех, кои ходят в храм благочестиво (р. ц. м. № 5).

v) „საკითხავნი... მარიამისთჳს და მართასთჳს დათა ლაზარესთა და ელია წინასწარმეტყუელისა“ „чтения... о Марии и Марфе, сестрах Лазаря, и о прор. Ильи“ (р. с. м.: Цагарели. Памятники, стр. 236 № 86).

w) В грузинской литературе известно целых два сборника поучений Иоанна Златоуста этического характера, а именно: 1) „მარგალიტი“ „Жемчуг“ содержит 20 глав о терпении, покаянии, любви, уклонении от грехов, вечном мучении, надежде, смерти, о чистоте и незлобии, о молитве, о посте и смирении, о величии души, о достойном принятии св. таин, о промысле, о гордости, о зависти и вражде, о горести, о милосердии и богатстве, о любви и милосердии, о покаянии (в р. ц. м. № 216; р. к. м. XI—XII в.: Цагарели. Памятники, стр. 191 № 147; р. с. м. XI—XII в.: Цагарели. Памятники, стр. 236 № 85; р. а. м. X—XI в.: Цагарели. Сведения I, стр. 93 № 77; р. о. гр. № 345, 94 и 1582 1795 г.: Каричашвили, 27); 2) сборник „კლიტი“ „Ключи“ подобного-же состава, но в 30 главах (р. ц. м. № 227; р. о. гр. № 127; Каричашвили, 27).

z) Поучения Иоанна Златоуста имеются и в р. к. м. XI в. и XI—XII в. (Цагарели. Памятники, стр. 175 № 114 и стр. 179 № 120), а также в р. а. м. XIV—XVI в. (Цагарели. Сведения I, стр. 94 № 85), но состав сборников неизвестен.

7) Из проповедей Иоанна Дамаскина имеются в переводе между прочим:

a) о рождении господя (р. ц. м. № 162);

b) об Иоанне Крестителе (р. ц. м. № 70);

c) о бесплодной смоковнице (р. ц. м. № 5);

d) восхваление богородицы (р. ц. м. №№ 70 и 135);

e) „შობისათჳს წმიდისა ღვთის-შობლისა“ „О рожд. св. богородицы“, перев. Евфимием Афонск. (р. о. гр. № 3648; Каричашвили, 25);

f) хвалебные слова апостолам (р. ц. м. № 70);

g) моление ко кресту (р. ц. м. № 70);

- h) моление св. св. апостолам и отцам (р. н. м. № 70);
- i) чтение о преображении (р. н. м. № 162);
- k) похвальные слова И. Д. в честь святых мучеников и отцов церкви „შესხნა წმიდათა მოწამეთა და მამათა და ვედრებაჲ მათი“ имеются в пергам. р. шатбердской, находящейся теперь в о. грам. № 4939 (Каричашвили, доб. I, 8).

Ср. эти гомилии у Migne, PG, XCVI.

## ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში

### I

#### მოძღვრება ადამიანში

ადამიანის სიციცხლე ორ მთავარ ნაწილად იყოფებოდა. პირველს ნაწილს ყრმოზა ეწოდებოდა, მეორეს ჰასაკს ეძახდენ. „ჰასაკი“ ქართულში სქესობრივი სიმწიფის ხანითგან იწყებოდა და „ჰასაკად მოსლვაჲ“ ამ სქესობრივ სიმწიფეს ეწოდებოდა. რუის-ურზნისის საეკლესიო კრების ძეგლის წერაში ნათქვამია, რომ მცირეწლოვანობის დროს საცოლქმროდ დაწინდული ქალ-ვაჟნი „რაჟამს ჰასაკად მოვიდენ, ორივე მაშინ იქორწინენ“-ო (ქკბი II, 64). ექვთიმე მთაწმიდელის მიერ ნათარგმნს „იოანე მმარხველის შეცოდების კანონ“-ში ქართული სიტყვები „უწინარეს ჰასაკად მოსლვისა... პირველ ათორმეტისა წლისა“ ბერძნული დედნის სიტყვებს „πρὸ ἡγῆ βῆ“ უდრის (ზაოზერსკისა დაალ. ხახანაშვილის გამ. 24, 27-29-25). ბერძნული სიტყვა ἡ ἡγή სწორედ სქესობრივი სიმწიფის წლოვანების აღსანიშნავად იხმარებოდა. იოანე მმარხველის თხზულებაში ამ წლოვანების დასაწყისად მაშასადამე მეცამეტე წელიწადი არის მიჩნეული და ამგვარადვე განსაზღვრულია ეს საკითხი ქალის ჰასაკის შესახებ რუის-ურზნისის ძეგლის წერაშიაც. იქ ნათქვამია: „ქალი ათორმეტისა წლისასა უმცროხის ნუმცა შეყოფილ არს ქორწინებით მეუღლისადა“-ო (ქკბი II, 64).

ვაჟის ჰასაკი უფრო გვიან იწყებოდა. ეს თვით ბუნების კანონი არის, რაკი მისი სქესობრივი სიმწიფე ქალისაზე უფრო გვიან იწყება ხოლმე. მატინე ქართლისაჲს ავტორს გიორგი I-ის შესახებ ნათქვამი აქვს: ის გამეფდა „ჟამსა ოდენ სიყრმისა და სიკაბუკისა მისისა, რამეთუ იყო რაჟამს მეფე იქმნა წლისა ათექუსმეტისა“-ო (\*473, გვ. 247). ამ სიტყვებითგან ჩანს, რომ თექვსმეტი წლის ვაჟი უკვე კაბუკად ითვლებოდა. მაგრამ რაკი ისტორიკოსი ხაზგასმით ამბობს „ჟამსა ოდენ სიყრმისა და სიკაბუკისა“-ო, საფიქრებელია, რომ მე თექვსმეტე წელიწადი ამ სიკაბუკის, ანუ ვაჟის სქესობრივი სიმწიფის სწორედ დასაწყისად უნდა ჩაითვალოს, სიყრმისა და სიკაბუკის საზღვარი იყო, უკანასკნელის პირველ ან მეორე წელიწადად ყოფილა მიჩნეული. მსოფლიო ეკლესიის მჯულის კანონშიაც ვაჟი უკვე მეათეშთმეტე წლითგან ჰასაკად მოსულად ითვლებოდა (იხ. А. Павлов, Номоканон при больш. Тренике, 2-ე გამ. 1897 წ. გვ. 176).

ჰასაკის ვითარცა სქესობრივი სიმწიფის დასაწყისი წლოვანების მნიშვნელობა თავისდათვად ცხადპოფს, რომ ვინც „უჰასაკოჲ“ იყო, ის ბავ-

შად, ყმაწვილად უნდა ჩათვლილიყო. ეფთჳმე მთაწმიდელს იოანე მმარხველის თარგმანში ნათქვამი აქვს: „უჰასაკოჲ... იგი არს ქალი, ქალწული... უწინარეს ჰასაკად მოსლვისა... პირველ ათერთმეტისა წლისა“ (კან. შეცოდ. 24, 26-29). ქალის გარდა შეიძლებოდა რასაკვირველია ყოფილიყო „ყრმაჲ უჰასაკოჲ“ (იქვე). ქართული „უჰასაკო“ ბერძნული ღედნის  $\mu\alpha\tau\epsilon\varsigma$ -ს „ჰამას“-ს უდრის (იქვე), რაც ბავშვს ჰნიშნავს.

მაშასადამე, „უჰასაკოჲ“ თავისი წლოვანობით „ყრმაჲ“-ს შესატყვისადაც იხმარებოდა. ყმაწვილს უდრიდა. ყრმობა ბავშვობის ხანას ეწოდებოდა. გიორგი ხუციესმონაზონი მაგ. ამბობს: „იარს ჩუეულებაჲ ყრმათა ველად ვანსლვისა მღერად და განცხრომად“ (ც<sup>ა</sup> გ<sup>ი</sup> მთწმ<sup>ლ</sup>ლსა: 287), ბავშვებს მინდვრად თამაშობა-გართობა უყვართო.

ამისდა მიხედვით „სიყრმე“ უნდა სიყმაწვილის ხანას ნიშნავდეს და სწორედ ასეც არის ეს სიტყვა ნახმარი ეფთჳმე მთაწმიდელის მიერ შემდეგ წინადადებაში: თუ ბოროტმოქმედება „შემთხვა ანუ სიყრმისა, ანუ სიკლახასიანაჲ“-ო (ი<sup>ე</sup> მმარხ., კან. შეცოდ. 24, 10), რომელიც ბერძნული ღედნის აზრს „ $\eta\delta\epsilon\lambda\eta\gamma\epsilon\ \beta\eta\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\eta\tau\alpha$ “-ს (იქვე 25) გამომხატველია, ხოლო სლავური თარგმანის „невозрастение“-ს უდრის (იქვე).

მაგარამ შემდეგში, და, როგორც ჩანს, უკვე XII ს-ში ამ ტერმინს საზოგადო და ფართო მნიშვნელობაც მიენიჭა და მას ახალგაზრდობის გამოსახატავადაც ხმარობდნენ. სწორედ ასე არის „სიყრმე“ შოთას დიდებულ ქმნილებაში ნავულისხმევი, სადაც ნათქვამია:

„მიჯნურსა თვალად სიტურფე ჰმართებს...“

სიბრძნე, სიმდაბლე, სიუხვე, სიყრმე და მოცალეობა“.

ადამიანის სიცოცხლის ზემოაღნიშნულ ორ მთავარ ნაწილს, ყრმობასაც და ჰასაკსაც, თავის მხრივ ცალკალკე რამოდენადმე ნაწილად ჰყოფდნენ ხოლმე და თითოეულ მათგანს საკუთარი სახელი ეწოდებოდა. ჰასაკი სახელდობრ სამად იყო დანაწილებული წლოვანობისდა მიხედვით. პირველი წლოვანობის ადამიანს „ჰაბუკი“ ერქვა, მეორე წლოვანობისას „შუა-კაცი“, უკანასკნელს ხანში-შესვლობისას „ბერი“ (რუის-ურბნისის ძეგლის-წერა, ქ<sup>ე</sup>კბი II, 68). ბერკაცობის ღრმა მოხუცებულობის ხანასაც თავისი სახელი ჰქონდა და ამ წლოვანობის ადამიანს „დღეთა სიმრავლითა მიმცოვნებული“ (ქამთიალ. \*737, გვ. 558) ეწოდებოდა.

„ჰაბუკი“ და „სიჰაბუკე“, ვიწრო და სპეციალური მნიშვნელობით ნახმარი, ტერმინი „ჰასაკი“-საგან იმ მხრივ განსხვავდებოდა, რომ უკანასკნელი სქესობრივი სიმწიფის წლოვანების აღმნიშვნელი იყო, პირველი კი დავაჟკაცების ხანისა და ვაჟკაცისა. ამას ეფთჳმე მთაწმიდელის ნათარგმნი იოანე მმარხველის თხზულებაც ამტკიცებს, სადაც ბერძნული ღედნის წინადადებას „ $\epsilon\kappa\ \pi\alpha\rho\tau\eta\varsigma\ \eta\lambda\iota\alpha\iota\varsigma\ \tau\omicron\varsigma\epsilon\ \beta\eta\mu\epsilon\rho\alpha\tau\epsilon\ \epsilon\pi\iota\sigma\mu\alpha\chi\eta\iota\sigma\iota\upsilon\mu$ “ (კან. შეცოდ. 21) და სლავური თარგმანის „отъ нрѣвья возрасти и в члвкъ входити“ იქვე ქართულად უდრის „ჰასაკად რაჲ სიჰაბუკისა მოვიდეს“ (იქვე 20, 23). მაშასადამე, „სიჰაბუკე“ აქ ვაჟკაცობის შესატყვისად არის ნახმარი.

ჯერ კიდევ ზედმიწევნით თქმა არ შეგვიძლია, თუ რა წლოვანობამდე ითვლებოდა ადამიანი ჰაბუკად. იოანე საბანისძის ნათქვამითგან ცხადია მხოლოდ, რომ 17—18 წლის ყმაწვილი კაცი ჯერ კიდევ ჰაბუკად ითვლებოდა. ამო ტფილელზე მას სხვათა შორის ნათქვამი აქვს: „ესე იყო ყრმა ჰაბუკ ვითარ ათრვამეტისა წლისა, გინა უკნინცს ათშვდმეტისა წლისა“-ო (წმბ<sup>რ</sup>აჲ ჰაბოჲსი 15).

ადამიანის ცხოვრებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა სრულწლოვანებას ჰქონდა, რომელიც იყო მისი „ჰასაკი სისრულისაჲ“. დიმიტრი II თავის თავზე ამბობს: მე ყრმა „ღმერთმან, ღმრთისმშობელმან... და ჯუარმან პატიოსანმან... მიმაწია ჰასაკად სისრულისაჲ“-ო (ყამთაალ. \*895, გვ. 736). სრულწლოვანება ანუ „ჰასაკი სისრულისაჲ“ სხვადასხვაგვარი არსებობდა: სამოქალაქოც იყო, პოლიტიკურიც და სამხედროც. ეს სამი ცნება ერთიერთმანეთს არ უდრიდა და არ ეთანასწორებოდა. ვინც სამხედრო მოქმედების მონაწილეობისათვის მომწიფებული იყო, იმას ეწოდებოდა „სრული დღეთა ბრძოლათათჳს“. ქართველი ყამთაალმწერელი დიმიტრი თავდადებულის შესახებ ამბობს, რომ 1281 წ. ამასის ბრძოლის დროს „მეფე დიმიტრი... ჯერეთ არა სრული იყო დღეთა ბრძოლათათჳს“ (\*884, გვ. 727).

სამწუხაროდ უძველეს ქართულ საისტორიო და იურიდიულ წყაროებში ჯერ არსად პირდაპირი ცნობები არ მოიპოვება ზემოდასახელებული სხვადასხვა სრულწლოვანების ხანის განსაზღვრისათვის. მართალია, ეფთჳმე მთაწმიდელის ნათარგმნ თხზულებაში სწერია, რომ „ყოველი ცოდვად, რომელი უწინარეს ლ (30) წლისა ჰასაკისა შემთხუეულ ვისდა იყოს, უსუბუქესად განიკანონების, რამეთუ ვიდრე ლ (30) წლამდე უმეცრებად გონებისაჲ და მკურვალებაჲ ჯორცთად დიდად მძლავრობს კაცსა“-ო (იწე მმარხ. კან. შეცოდ. 45, 13-18), მაგრამ ეს აზრი ბერძნული დედნისაა არსებითად, თუმცა იქ ცოტა სხვანაირად არის იგი გამოთქმული. ამასთანავე არც ის ვიცით, მიღებული იყო ეს იოანე მმარხველის მოძღვრება ქართულ სისხლის სამართალში, თუ არა? მეტად საეჭვოა, რომ ოცდაათ წლამდე დამნაშავეს საქართველოში ამგვარი შელავითი მისცემოდა. მეფე ვახტანგ VI ამბობს მხოლოდ, რომ „ათს წლამდის, ყმაწვილის ნაქნარის საქმისა, რასაც ვერის ავის კაცის ნაქნარს, ავის საქმესთან არ ჩაიდგების“ იმიტომ, რომ „ყმაწვილობით და უქკუობით უქნია“-ო (სამ. § 187). ამაზე უფროსი ყმაწვილიც კი პასუხისმგებელი იყო, მით უმეტეს საფიქრებელია, რომ ქაბუჯს ოცდაათ წლამდე სასჯელს არ შეუშუბუქებდნენ.

XI—XIV სს. ძეგლებში მაინც ორიოდე ცნობა სრულჰასაკოვნობისათვის საეკლესიო წლოვანების გამოსარკვევად საქართველოში მოგვეპოვება და ასე თუ ისე ამ მნიშვნელოვანი საკითხის გამორკვევა შესაძლებელი ხდება. ჯუანშერის თავის საისტორიო ნაწარმოებში ნათქვამი აქვს, რომ ჯუანშერ სპასიტმა ვახტანგ გურგასალს მოახსენა: ოსების შემოსევისაგან ბევრი მწუხარება გვიანხავს ამ ხუთი წლის ვანმავლობაში იმიტომ, „რამეთუ ყრმა იყავ და არა ძალ-გედვა მკედრობა და წყობათა წინამძღურობა და არცა შინა მეფობისა განგება, აწ, მეფეო დაღაცათუ სრულ ხარ სიბრძნითა, ძალითა და სიმკნითა და ასაკითა, არამედ გაკლს სისრულე დღეთა მკედრობისათჳს. ხოლო ვხედავ სიბრძნესა შენსა, დაღაცათუ ყრმა ხარ, არამედ ძალ-გიც განგება მეფობისა, არამედ მკედრობისა და წყობისა წინამძღურობისა [და] განწყობისა შენისა არა არს ყამი“-ო (ცქდ მფსა ვახტანგ გრგსლსა \*310, გვ. 127). მომღვენო მოთხრობითგან ირკვევა, რომ როდესაც განვლო კარი „ღარიალანისა შესღვისა ოვსეთად, იყო ვახტანგ წლისა თექუსუმეტისა“ (იქვე \*314, გვ. 129). მაშასადამე, 16 წლის უფლისწულს, განსაკუთრებულ შემთხვევაში მაინც, უკვე ქვეყნის მართვა-გამგეობის ტვირთვა შეეძლო, მაგრამ სამხედრო მოქმედებისათვის ამ დროს ის ჯერ სრულჰასაკოვნად არ ითვლებოდა.

ქამთაღმწერელსაც აღნიშნული აქვს, რომ „ამასის (ჰემსის) ბრძოლაში „მეფე დიმიტრი (თავდადებული)... ჯერეთ არა სრულ იყო დღეთა ბრძოლა-თათჳს“ (\*884, გვ. 727). ამ დროს კი იგი უნდა 20—21 წლისა ყოფილიყო (იხ. ამის შესახებ ჩემი „ქლი ერის ისტორია“ III). საფიქრებელია, რომ 21—22 წლითგან სამხედრო სრულჰასაკოვნობაც იწყებოდა.

ადამიანი ითვლებოდა „საკრველად გრძობადისა და გონიერისა მეფობისად“<sup>1</sup>, გრძობისა და გონიერების სამყაროსა და ნიჰის შემეაერთებლად. ეს თვისება ადამიანს თვით ღვთაების ხატებას ამსგავსებდა (დავით აღმაშენებელის „გალობანი სინანულისანი“ ქები II, 104 და მ. საბინინის სქლს სამოთხე 514). ამიტომ არც გასაკვირველია, თუ რომ ადამიანის სულიერსა და გონებრივ ნიჰს განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ.

იოანე საბანისძე თავის მიმართებაში მსმენლეებს სთხოვდა: „სურვიელითა გულითა მომიპყრნით საჩინონი ეგე სასმენელი თქუენნი და უფროასდა საცნობელნი ეგე ყურნი გულისა თქუენისა და გონებათა თქუენთანი განჰმარტენით სმენად და მასპინძელ ექმნენით სიტყუათა ამათ ჩემთა“-ო (წამებაჲ ჰაბოდასი 6). ქართველი ისტორიკოსის ამ სიტყვებითგან ცხადი ხდება, რომ მისი შეხედულებით ყოველ ადამიანს აბადია რასაკვირველია „საჩინონი სასმენელი“, ანუ სმენის ორგანო, ყურები, მაგრამ ამასთანავე აქვს აგრეთვე „ყურნი გულისა და გონებისანი“, რომელნიც გარეთგან არ ჩანან და ამიტომ ალბათ უჩინარ სასმენლად ითვლებოდნენ.

ისტორიკოს ჯუანშერსაც ერთგან ნათქვამი აქვს, რომ ვახტანგ გორგასალმა სინდთა მეფეს უთხრა: „შენ ბრმა ხარ გონებისა თუალითა და ყრუ ხარ გონებისა ყურითა“-ო და ამიტომ „არა ხედავ და არცა გესმის, არცა უწყის ცხობება სრული“-ო (ცა ვახტანგ გრგ სლსაჲ \*380—381, გვ. 172). ამ ისტორიკოსის სიტყვებითგანც ირკვევა, რომ გამონათქვამი და ცნება „გონებისა ყური“ მარტო იოანე საბანისძის პირად თავისებურებასა და რწმენას არ შეადგენდა, არამედ VIII—XI და უეჭველია შემდეგ საუკუნეებშიაც საქართველოში საყოველთაოდ მიღებული ყოფილა. ამას გარდა ჯუანშერის თხზულების ზემოთყვანილი წინადადებითგან ჩანს, რომ როგორც ერთის მხრით „საჩინონი სასმენელი“, ანუ საჩინონი ყურნი იყო და მეორეს მხრით „გონებისა ყურიც“, ისევე ყოველ ადამიანს ჰქონდა აგრეთვე „გონების თუალი“ და იმავე დროს რასაკვირველია „საჩინონი თუალიც“.

თუ „ყური გულისა“, შემდეგში „გულისყურ“-ად ქცეული, ქართულ შენარჩუნებული აქვს ვითარცა ჩვეულებრივი სიტყვა და სპეციალური ტერმინი, რომელსაც ყოველი ჩვენგანი ხმარობს და რომელიც ს. ორბელიანის განმარტებით თითქოს უნდა იყოს „მოსწავლეთაგან სწრაფად სმენა, სწრაფად სწავლა, მიხდომა და ქმნა“ (ლექსიკ.), ნამდვილად კი ყურადღების აღმნიშვნელია, „გონების ყური“ და „გონების თუალი“ ქართულ მერმინდელ მწერლობას თითქოს არ გამოუყენებია და დავიწყებული აქვს: „თვით სახელოვან ქართველ ლექსიკოგრაფსაც კი ეს ტერმინები თავის ნაშრომში არ შეუტანია. ეს ტერმინები კი მეტად საყურადღებოა და ადამიანის სულიერი მოქმედების ფრად საგულისხმო და მნიშვნელოვანი თვისების გამოხატველი არიან. უე-

<sup>1</sup> თ. ჟორდანიას გამოცემაში დაბეჭდილია, „მეფობისად“-ის მაგიერ, როგორც საბინინს აქვს, „მყოფობისად“, რაც ალბათ გადამწერის შეცდომა უნდა იყოს.

ქელია ორივე ეს ტერმინი იმ დაკვირვებაზე უნდა იყოს დამყარებული, რომ ადამიანს გარეშე საგნისა და ბგერის თვალთა და ყურით აღქმის ნიჭის გარდა შეუძლია საგნების გამოხატულება და ბგერის ქლორა გარეთგან აღუქმელადაც აგრეთვე „გონებითად წარმოიდგინოს“ თითქმის ისეთივე სიცხადით, როგორც სინამდვილეში.

მაგრამ ადამიანს აწმარადვე, რასაკვირველია, უტყვი ლაპარაკიც შეუძლია, როდესაც მეტყველების ორგანო სდუმს და მხოლოდ გონებით წარმოებს ხოლმე შინაგანი, გონებითი მეტყველება. იოანე საბანისძეს აღნიშნული აქვს, რომ აბო ტფილელის ვადამბრება რომ უნდოდათ და საპრობოლეში მაკლური პირები ევაზოდუნენ, ის გაჩუმებული ყოფილა: „არა ისმენ მათსა, არამედ ილოცავენ და უღარდილოდ<sup>1</sup> ფსალმუნებზე გონებითა თჳსითა“-ო. ხოლო როდესაც მათი ლაპარაკი მოჰბერებია, აბოს განუცხადებია: „ჩემდამო ნურას იტყოდეთ, რამეთუ მე ვითარცა ყრუსა არა მესმოდა, ვიყავ მე ვითარცა კაცი უსმისი და ვითარცა უტყუმან რაჲ არა აღაღის პირი თჳსი, რომლისა თანა არა არს პირსა მისსა სიტყუაჲ“, ტყუილად თავს ნუ იწუხებთ, ჩემგან პასუხს ვერ ეღიროსებითო (წმბაჲ:ჰაბოღისი 26). მისასადამე, არსებობდა ხშიანიცა და უხმო, უტყვი ლაპარაკიც, რომელსაც ალბათ გონების ენა ერქმეოდა.

როგორც არსებობს მეტყველების ორგანოს ნაკლი, როდესაც ადამიანს ლაპარაკის დროს ენა ებმის და ზოგიერთი ბგერის გამოთქმა ეძნელება, რომელსაც „ენა ბრგვნილობაჲ“ ეწოდებოდა, ისევე იხსენიება „ენა ბრგვნილობა იგი სულისაჲ“ (გ. ხუცესმონაზონი, ცა გი მთწმდლსა 281), ე. ი. აქაც გონებითი ენის ენაბრგვნილობა იგულისხმება. ამგვარად, ძველი ქართული მოძღვრებისა და თანახმად ადამიანს აბადია თვალისა, ყურისა და ენის ორგანოები და ამას გარდა გონებისა თვალის, ყური და ენაც აქვს.

გონება ადამიანის საუკეთესო ნიჭი და სამაჟულია, იმიტომ რომ „გონებაჲ“ არის, რომ ადამიანის მთელ მოქმედებას „განაგებს ფარულად და უხილავად“ (ცა იე ურჰაელისაჲ, კ. კეკელიძის გამ. XB, II 327). თვით მეტყველების ნიჭიც ხომ „შობილ არს გონებისაგან“ და „სიტყუაჲ“ მხოლოდ იმას „თარგმანებს, რაჲცა იყოს გონებასა შინა“ (იქვე). როცა კაცი დუმს და „ვიდრემდის არა იშვეს სიტყუაჲ მისგან“, მანამდის აკი არც „არავინ იცის, თუ რა არს გულსა მოყუსისა თჳსისა“ (იქვე). ადამიანმა რომ თავისი „ნამუშაჲ კეცნი გულისანი“ ე. ი. ნათქარი და გულისნადები განოსთქვას, უნდა „აღძრას“, რასაკვირველია, „ორღანი ინი და საქანელნი მტყუელებისანი“, რომელთაც გონების ნაზრევის „ენა-ბაგეთა-შორისობით მადინებელისა ნექტარის“ წარმოჩენა შეუძლიათ. ნიკოლოზ კათალიკოზი ამბობს: „აღძრნეთ-ვე ორღანონი და საქანელნი მეტყუელებისანი და უხუებით უკუშ წარმოაცენებდინ ნამუშაჲკეთა გულისათა ენა-ბაგეთა-შორისობით მადინებელსა მას ნექტარსა... და ვიტყოდით სიტყუათა შესხმისათა“-ო (საკითხავი სვეტის ცხოველისა 118).

რასაკვირველია, ადამიანს გონების ნაყოფიერება, ნიჭი და ბრძნული სიღნიჯე ჩვეულებრივ შუახანში და ხანშიშესულობისას ემჩნევა ხოლმე, როდესაც მას ის „კეთილი მოხუცებულებიჲ გონებისაჲ“ ამშვენებს, რომელიც სწო-

<sup>1</sup> ს. ორბელიანის განმარტებით „ღარდილი“ თითქოს „მცირე რამ აზრი“ უნდა იყოს (ლექსიკ.), მაგრამ ასეთი განმარტება და მნიშვნელობა იოანე საბანისძის თხზულების ამ წინადადებას სრულებით არ უდგება. აქ „უღარდილოდ“, უმძველია, ჰინაწავს უსიტყუოდ-ს.

რედ რომ „არს გონიერებაჲ კაცისაჲ“ (გ. მერჩული, ც<sup>ა</sup> გგ<sup>ლ</sup> ხ<sup>ნ</sup>ძთლ<sup>ს</sup>ჲ გვ. ე<sup>ნ</sup> გ). მაგრამ უკვე გ. მერჩულს აღნიშნული აქეს, რომ ადამიანის გონიერებასა და გონებრივ ნიჭში თავი-და-თავი იმდენად „არა მრავალი ჟამი არს და არცა რიცხუ დღეთაჲ აღრაცხილ“, რამდენადაც ეს ბუნებისა და განგებისაგან თანდაყოლილი თვისება იყო (იქვე). ამიტომაც იყო, რომ „არა თუ მრავლისა ჟამისანი არიან ბრძენ“ აუცილებლივ, არამედ ჰაბუტიც ჰკუთთ შეიძლებოდა იმდენად უხვად ყოფილიყო დაჯილდოვებული, რომ მას ხანშიშესულზე მეტად ჰქონოდა სულიერი „მცოვანებაჲ“ და „კეთილი მოხუცებულეებაჲ გონებისაჲ“ (იქვე). ამისად მიხედვით იყენენ „მცოვანი ჰასაკითაცა და გონებითა“ (ვაჰანის მონასტ. ძეგლი, შიომღ. ისტ. საბ. 39), მაგრამ ისეთებიც იყვნენ, რომელნიც მხოლოდ ჰასაკით იყვნენ „მცოვანი“, ან მხოლოდ „გონებით“ ითვლებოდნენ მცოვანებად.

მაშინაც კარგად იცოდნენ, რომ სწავლისათვისაც თავისი დრო არსებობს, რომ უკვე დაჰასაკებული ადამიანის განსწავლა მეტად ძნელი იყო. ამაზე მეტიც ითქმის, ხშირად „შუძლებელ იყო ჰასაკთა სრულთა და განმწკნეულთაგან სწავლა“. ამიტომ, ვისი სწავლებაც ჰსურდათ, უნდა პატარაობითგანვე დაეწყებინებინათ, როდესაც გიორგი ხუცეს-მონაზონის სიტყვით ბავშვის „ბუნებაჲ იგი ღბილი და ჩჩული“ ყველაფერს ადვილად ითვისებს და „ვითარცა ცული საბეჭდავსა, ეგრეთ მიიღებს სწავლულებასა“ (ც<sup>ა</sup> გ<sup>ი</sup> მთ<sup>წ</sup>მ<sup>დ</sup>ლი-სა 327).

რუის-ურბნისის 1103 წ. საეკლესიო კრებამ 8 წლის ყმაწვილის ეკლესიაში წიგნის მკითხველად დადგენის უფლება დართო და ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ ბავშვი ამდროინდელ საქართველოში შესაძლებელი იყო 8 წლის უკვე იმდენად განსწავლული ყოფილიყო, რომ სამღვდელმსახურო წიგნების შეგნებული კითხვა შესძლებოდა. რათგან ასეთი განსწავლისათვის საკმაო წინასწარი მუშაობა იყო საჭირო, ამიტომ საფიქრებელია, რომ, როცა მაშინ ბავშვის სწავლება ჰსურდათ, სწავლას 5—8 წლისას აწყებინებდნენ ხოლმე.

საეკლესიო განათლების გარდა არსებობდა საერო განათლებაც, რომელთაც რამდენიმე საფეხური ჰქონდა. მაშინ მიღებული იყო განთქმულ მოძღვრებთანა და მეცნიერებთან მიბარება. უცხოეთში სასწავლებლად წასვლაც კი იცოდნენ. სწავლა-განათლების საქმის შესახებ საგულისხმო ცნობები მოიპოვება, მაგრამ აქ ამაზე საუბარი შორს წაგვიყვანდა.

ძველ დროს გონების საქებურ თვისებად ითვლებოდა „სი მ ა ხ ჯ ლ შ გ ო ნ ე ბ ის ა ჲ“. ამიტომ ის ადამიანი, რომელსაც აზროვნებისა და შეგნების სისწრაფე ჰქონდა, ითვლებოდა „ბ რ ძ ე ნ ი და გ ო ნ ი ე რ ი გ ო ნ ე ბ ი თ ა და გ უ ლ ის ჯ მ ის ყ ო ფ ი თ ა“ (გ. მთაწმიდელი, ც<sup>ა</sup> ი<sup>ე</sup>ს<sup>ი</sup> და ეფთომ<sup>ს</sup>ი 5<sup>ა</sup><sub>1-28</sub>). რასაკვირველია, ადამიანის სულიერი წარმატებისათვის მარტო ეს საკმარისი არ იყო, არამედ, თუ მას „მ ი ს წ რ ა ფ ე ბ ა ჲ“ და „გ უ ლ მ ო დ გ ი ნ ე ბ ა ჲ“ აკლდა, მარტო გონების სიმახვილით ვერას გახდებოდა. როდესაც ეს ორი თვისება შეერთებული იყო, მაშინ ყველა დარწმუნებული იყო, რომ ამგვარი თვისებებით დაჯილდოებული ადამიანი დიდად დაწინაურდებოდა. გიორგი ხუცესმონაზონი ამბობს მაგ., რომ გიორგი მთაწმიდელმა უკვე ყმაწვილობაში „ათორმეტსა მას წელსა ყოველივე მოსწრაფებამ და გულის-მოლოდინებამ ერთბაშად შემოიკრიბა“ ისე, რომ „სი მ ა ხ ჯ ლ ი თ ა გ ო ნ ე ბ ის ა ჲ თ ა და მ ო ს წ რ ა ფ ე ბ ი თ ა მ რ ა ვ ა ლ ჟ ა მ გ ა მ ო ც დ ი ლ თ ა წ ა რ ე მ ა ტ ა და მ ო ს წ რ ა ფ ე თ ა და გ უ ლ ს მ ო ლ გ ი ნ ე თ ა ს ი მ ა ხ ჯ ლ ი

თა გონებისა და თა აღემატა“-ო (ცა გი მოწმდსა 291). მაშასადამე, წარმატებაჲ ჯერ ბავშვის „მოსწრაფება“-ზეა დამოკიდებული, ასეთს პირობებში თავისი ბეჯითი სწავლით მას შეეძლო თვით მრავალჯამ გამოცდილთა“-თვისაც კი ეჯობნა და გაეწრო. ხოლო თანასწორად მოსწრაფეთა და გულმოდგინეთა შორის ის სჯობნიდა, ვინც მათ შორის „სიმახვლითა გონებისა და თა“ აღემატებოდა. ამიტომ მაშინაც სწორედ ამ ორი თვისების მიხედვით მსჯელობდნენ ხოლმე ბავშვის შესაძლებელსა და მოსალოდნელ მომავალზე. იმავე ისტორიკოსს აღნიშნული აქვს, რომ გიორგი მთაწმიდელი პატარაობისასვე „სიმახვლითა და მოსწრაფებითა გონებისა და თა საგონებელ იყო მხილველთაგან თუ აღუყუთებასა თა ნა მყუყუსეულად ნაყოფსა გამოიღებს“-ო (იქვე 287).

წლოვანებასთან ერთად ადამიანის გონებაც იზრდებოდა: ბავშვს, „ყრმა“-ს რასაკვირველია „სიტყუა და გონება ყრმებრივი“ ჰქონდა. მოზრდილს თავისი ჰასაკის შესაფერისი გონებრივი სიმწიფე უნდა დასტყობოდა საუბარსა და მოქმედებაში. მაგრამ ზოგიერთს ფიზიკური და გონებრივი ზრდა თანასწორად არ უვითარდებოდა, არამედ ზოგჯერ გონებრივი წარმატება უჩერდებოდა ხოლმე და სრულჰასაკოვან ადამიანს გონებრივი განვითარება ბავშვისას მიუგავდა, როგორც მაგ. ბერს ეფთჳმე გრძელიძეს განლაღებული ქცევისა გამო სოსთენისათვის უთქვამს: „აწ ვხედავ შენ თანა ჰასაკსა სრულსა, ხოლო სიტყუასა და გონებასა ყრმებრივისა“-ო (იხ. სიტყვისგებაჲ, „საქ. სამოთხე“-ში 617). შეიძლება ადამიანი „უგუნური“-ც კი დამდგარიყო და სრულჰასაკოვნობის ხანაში გონიერების მაგიერ „უგუნურიება“ (იქვე 619) გამოეჩინა.

„გონიერება“-ც ყველას თანასწორად არ ჰქონდა თანდაყოლილი: ზოგი ამ თვისებით ჯეროვანად იყო შემკული და „გონიერი“ ადამიანის სახელი ჰქონდა, როგორც მაგ. იოანე მთაწმიდელის შესახებ არის მის ბიოგრაფიაში ნათქვამი, რომ ის იყო „გონიერი გონებითა და გულის ჳმისყოფითა“-ო (ცა იესი და ეფთჳსი 5), ზოგს აზროვნების ისეთი სიღრმე და სიღინჯე ახასიათებდა, რომ „ბრძენი“ ეწოდებოდა ხოლმე (იქვე და სხვაგანაც),—ზოგს აზროვნების კეთილშობილება და თავდაბლობა ამშვენებდა, როგორც მაგალითად ეფთჳმე მთაწმიდელს, რომელიც იყო „გონებითა წრფელ და მდაბალ“ (გ. მთაწმიდელი 55),—ზოგს სწრაფი აზროვნება-მეტყველების უნარი ჰქონდა, „სიმახვლე გონებისაჲ“ ეტყუებოდა გიორგი მთაწმიდელსავით, რომლის შესახებაც ნათქვამია, რომ „განკურდა პატრიარქი (ანტიოქიისა) ეპისკოპოსთა თჳსთა თანა სიმახვლესა გონებისა მისისასა, რამეთუ, ვითარცა მდინარე და უწყუედეღად, ესრეთ დიოდეს სიტყუანი... პირით მისით“-ო (ცა გი მოწმდსა 316),—ზოგს კიდევ „სილადითა გონებისა და თა“ მოჰქონდა თავი (ნიკოლოზ კათალიკოზი: საკითხავი სვეტის ცხოველისაჲ, ვას. კარბელაშვილის გამ. 101),—დასასრულ, ზოგი ამით უაღრესად და უნაკლოდ იყო დაჯილდოებული, იყო „უმეტეს ყოველთა კაცთა სრული გონებითა“ (ყამთაღ.\* 832, გვ. 677).

უმეტესობას, რასაკვირველია, სისრულემდე ჩვეულებრივ ბევრი უკლია ხოლმე და უკლდა კიდევ. როგორც გონიერთა და ნიჭიერთა შორის, ისევე ამ თვისებების ბევრად თუ ცოტად მოკლებულთა ჯგუფშიაც სხვადასხვა საფეხურები არსებობდა. საისტორიო და მხატვრულ მწერლობაში მათ შესახებაც გვხვდება ცნობები.

„მატიანე ქართლისაჲ“ და სუმბატ დავითის ძე იხსენიებენ მაგ. ბაგრატ II-ს, რომელიც ისტორიაში თავისი მეტისახელით არის უფრო ცნობილი. ამ უკანასკნელ ავტორს ნათქვამი აქვს, რომ სუმბატ კურაპალატმა „დაუტყენა ძენი ორნი,—ბაგრატ ერისთავთა-ერისთავი, რომელი ქართველთ მეფედ დასუეს რეგუენი, და ადარნასე კურაპალატი“ (3 ისტ. ქკა 63 და \*581, გვ. 350—351). ეს სახელი მას მეფობის დროსაც, სიკვდილამდე შეპრჩენია ისე, რომ სუმბატ დავითის ძე მისი გარდაცვალების შესახებ ცნობაში ამ სათაქილო სახელს არ ივიწყებს და ანუ ამბობს: „გარდაცვალა ბაგრატ რეგუენი ქართველთა მეფე, ძე კურთხეულისა სუმბატ კურაპალატისა“—ო (3 ქკა 64 და \*582, გვ. 351).

„რეგუენი საქმეს წაახდენს, ფათერაკს დააბრალებსა“, ნათქვამია ძველად და ანდაზადაც კი არის ქცეული. საბა ორბელიანის განმარტებითაც „რეგუენი არს, რომელიცა სიბრძნე აკლდეს და მცირედ ხელურს იქმოდეს“—ო (ლექსიკ. იხ. გიყის ქვეშე).

კახთა უკანასკნელ მეფე აღსართანზე დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს ნათქვამი აქვს, რომ მას „არა რა ჰქონდეს ნიშანი მეფობისანი, რამეთუ იყო ცუნდრუკი რამე, უსჯულო და ყოვლად უმეცრად უსამართლო“—ო (ცა მფსა დვთსი \*523, გვ. 290). ს. ორბელიანის სიტყვით „ცუნდრუკი“ თურმე „ჩურჩინით და თვალის დაწამწამებით მოყვის ბოროტის ზრახვა და ვერა პირისპირ თქმა“—ს ეწოდება და ამ თავის განმარტების სისწორე 4,8 ფსალმუნით აქვს დამოწმებული (ლექსიკ.) ამ ადგილას ფსალმუნში მართლაც ნათქვამია: „ჩემთჳს ცუნდრუკებდეს ყოველნი მტერნი ჩემნი, ჩემთჳს ზრახვიდეს ბოროტსა-ო. ბერძნულად ამის შესატყვისად ნახმარია ზნნა ჟ: მსაძწა, რაც სწორედ ჩურჩულს, დაჩურჩნას ნიშნავდა.

საბა ორბელიანის ნაწრომი ცხადყოფს, რომ გონიერებას მოკლებულთა თვისებების დაკვირება და ამისდა მიხედვით ერთგვარი კლასიფიკაციაც უნდა არსებულიყო ძველ საქართველოში. ტერმინი „გიყი“-ს ქვეშ მას ნათქვამი აქვს, რომ „სიგიყენი განიყოფებიან ათერთმეტად—შმაგად, ხელად, სულელად, ცოფად, ნალეულიანად, რეკენად, ტეტერად, შლეგად, შტერად, ფეთიანად და შეთიანად“—ო (ლექსიკ.). სულითავადმოყოფობის აღმნიშვნელ სიტყვებს რომ თავი დავანებოთ და მხოლოდ გონებანაკლულობას რომ მივაქციოთ ყურადღება, უკვე მოხსენებულის გარდა ს. ორბელიანის განმარტებათაგან შემდეგ მდგომარეობათა დამახასიათებელი ტერმინების შესახები ცნობების მოყვანა შეიძლება. მისი სიტყვით „სულელი არს, რომელი არცა სრულიად ცნობა-მიღებული იყოს და არცა სასარგებლო ქმნას რამე“, ხლო „ნალეულიანი“ ისეთი მდგომარეობის აღმნიშვნელია, როდესაც ადამიანი „ოდესმე ცნობას იყოს და ოდესმე უცნობობასა“. „ტეტერი“ კიდევ ისეთს ეწოდებოდა, „რომელსა სიბრძნე არა აკლდეს, არამედ ხელურსა რასმე იქმოდეს“. „შლეგი“—კი ყოფილა „არცა ხელი, არცა ცნობა-მიღებული, არამედ დაუცადებელად თავგანწირვით განუსუენებელი“. დასასრულ „შტერი“ თურმე „საგრძნობელთა ორდანი-მიღებული და საქმისა ვერ კეთილად მქნელი“ ყოფილა (ლექსიკ.).

გონებ, ყველა შემომოყვანილითგან ძველ საქართველოში ადამიანის გონებრივი ნიჭისა და მუშაობის საგულისხმო დაკვირვებულობა ცხადი ხდება.

საგულისხმოა, რომ გონების შემოქმედებითს მუშაობასაც ჰქონია ყურადღება და ცოდნისმოყვარეობა მიპყრობილი. აღსანიშნავია ამ მხრივ, რომ მეცნიერისა

და მწერლის გონებრივ მოღვაწეობას გ. ხუცეს-მონაზონი ქიმიურ-მეტალურგიური მუშაობის პროცესს და „მრავალ-ღონეობა“-ს ადარებდა. გიორგი მთაწმიდელის სამწერლობო მოღვაწეობის შესახებ მას ნათქვამი აქვს: „ემს-გავსა იგი ოქროსმღებელსა მას ქელოვანსა, ვითარცა იგი ქიმიათა-თჳს წერილ არს, რომელნი იგი მრავალ-ღონეობითა სიღრმეთაგან ქუეყანისაგან გამოიღებენ და ბრძმედისა მიერ და ცეცხლისა ბრწყინვალებასა მისსა წარმოაჩენენ“-ო. ამ ბიოგრაფის აზრით მსგავსება იმაში გამოიხატებოდა, რომ გიორგი მთაწმიდელის სამწერლობო მუშაობით გატაცებული „გონებად სიტყუერისა ამის ოქროსა ბრძმედ იქმნა, განმაქურვებელ ცეცხლითა სულისა წმიდისადათა, მდნობელ და განმრჩეველ ოქროსა ბრძენისაგან და თივისა“-ო (ცდ გი მთაწმდლისი 310). ამ დიდებული ქართველი მეცნიერის გონებრივი მუშაობის ეს თვისება მეტადერე მის სარდაქციო მოღვაწეობაში მტკავნდებოდაო. როდესაც წინანდელი, შეცდომით „თარგმნილნი და წუთვერ-კეთილად გადმოღებულნი, გინა ჟამთა სიგრძითა უცებთა და უგუნურთა მჭმარებელთაგან დაგესლებულნი“ გიორგი მთაწმიდელმა „ბრძმედისა მას შინა... გონებისა თჳსისასა გამოადნვა და გამოაქურვნა,“ დედნებთან გულდასმითი შედარების შემდგომ სხვათა თარგმანები „ყოვლისა ნაკულულოვანებისაგან განასრულნა და სიტყუა-დუხჭირობისა და ვერავობისაგან განაშუენნა და განაბრწყინენა“-ო (იქვე 310).

მაშასადამე, მეცნიერის გონებრივ მუშაობაში ქართველი ისტორიკოსი მთავარ ყურადღებას რთული მოვლენების „გამოდნობის“, გამოხურვებისა და გარჩევა-გაწმენდისა და განბრწყინების, ანუ ანალიზისა, კრიტიკული განხილვის შემდგომ სინთეზის საშუალებით ჭეშმარიტების გამოჩენის პროცესებს აქცევდა ყურადღებას.

## II

### აღამიანის სოციალ-მთიკური იდეალები

ცხოვრების პირობები აღამიანს ძველად გაცილებით უფრო ნაკლებ საშუალებას აძლევდა თავისი პიროვნების ყველა თავისებურება გამოეჩინა, ვიდრე ეხლა. მაგრამ როგორც ეხლა, თანამედროვე ცხოვრების პირობების გარდა, ყოველ აღამიანსა და წრეს თავისი იდეალები აქვს, რომელთა მიღწევაზეც ის თცნებობს, ისევე ძველდაც იყო. ამიტომ უნდა მაშინდელი ცხოვრების ზოგადი თვისებებიც ვიცოდეთ და სოციალ-ეთიკური იდეალებიც.

ძველ დროს აღამიანის პიროვნება მრავალგვარი გარემოებით იყო შეზღუდვილი და შებოკილი: ჯერ საგვარეულო წესწყობილება და ზნე-ჩვეულებანი, შემდეგ წოდებრიობა, პატრონყმობა, სარწმუნოებრივი მცნებანი და კანონი-წესები კაცის პიროვნების თავისუფალ განსახიერებას ზღუდავდნენ და მის მოქმედებას საზღვრებს უდებდნენ. ასე იყო ყველგან და ყველა ერთა წარსულში, ასევე იყო ძველად საქართველოშიაც.

რაკი საგვარეულო და წოდებრივ წესწყობილებაზე, გვარიანობასა და უგვარობაზე, აზნაურობასა და უაზნობაზე, წოდებრივობასა და პატრონყმობაზე „ქართული სამართლის ისტორიის“ I და II წიგნებში საკმაოდ ბევრია ნათქვამი, ამიტომ აქ ამაზე საუბარი ზედმეტი იქნებოდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ წოდებრივ დანაწილებასთან ერთად არსებობდა ორი დიდმნიშვნელოვანი და ძლიერი გარემოება, რომელიც წოდებრიობის გამოისობით შექმნილ განცალკევებას ასე თუ ისე ასუსტებდა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ცვალებადობის კვალს წოდებრიობასაც კი ამჩნევდა ხოლმე. ამის წყალობით იყო, რომ წოდებრიობა საქართველოში ერთხელ და სამუდამოდ დახშულსა და უცვლელ ოდენობას არ წარმოადგენდა და როგორც ამალღება, „აღზეება“, ისევე დამდაბლება და „ჩამომცრობა“ შეიძლებოდა. უკვე ძველი ხანისათვის ამის თაობაზე ცნობები მოიპოვება (იხ. ქ-ლი სამართლის ისტორია II).

ზემოაღნიშნულ გარემოებათაგან ერთი პირადი თვისებისა იყო და ადამიანის პირად შრომასა და სამსახურთან იყო დაკავშირებული. სამსახური წოდებრიობას ღირსებას უმატებდა და ამალღებდა, ადამიანს „საპატიო“ და „საჩინო“ პიროვნებად ხდიდა (იხ. იქვე II).

მეორე გარემოებას ქონებრივი, ეკონომიური საფუძველი ჰქონდა. ვინც ქონებრივად და სამსახურითაც თავისთავს განსაზღვრულ დონეზე ვერ შეინარჩუნებდა, იმას ვეღარც მისი წოდებრივი შთამომავლობა უშველიდა, მისი ღირსებაც საზოგადოებრივ სარბიელზე უეჭველად ამისდა შესაფერისად უნდა ჩამომცრობილიყო. ბექას სამართლის წიგნში ნათქვამია: თუ რომელსამე აზნაურს „ჟამისაგან მამული დამცრობოდეს, უციხსო, უმოწასტრო იყოს“, მეტადრე როდესაც ეს ჩამომცრობის პროცესი დროებითი და ხანმოკლე კი არ იყო, არამედ უკვე „მესამე ნათესავი (ე. ი. თაობა) იყოს რომე დამცრობაჲ დაეწყოს“ (§ 4), მაშინ მისი წოდებრივი ღირებულება კარგ და საპატიო გლეს არაფრით აღემატებოდა (§ 4 და 12). ასე იყო უკვე ბექას დროს. შემდეგშიც ცხოვრების ამ ძლიერ გარემოებას, ეკონომიურ ფაქტორს, თავისი მოქმედება არ შეუსუსტებია. იგი უღმობელად ამსხვრევდა წოდებრივი კარდახშულობის ზღუდეებს და წოდებათა შემადგენლობის ერთგვარ ცვალებადობასა და განახლებას ხელს უწყობდა. მეფე ვახტანგ IV-ესაც აღნიშნული აქვს ეს მოვლენა და იგი ამბობს, რომ ზოგნი თავიანთი წოდებრივი ღირსების წინანდელს, „მამინდელს დიდებაზედ ისევ მოუშლელნი იყვნენ და არიან, ზოგნი ჩამომცრობილ იყვნენ და ზოგნი მდაბალნი ამალღებულ იყვნენ“-ო (კან. § 23).

ამგვარადვე XVI–XVIII სს-შიც გვაროვნობასა და წოდებრიობას პირადი სამსახურიც ამალღებდა, ღირსებას უმატებდა: წოდებრივ ღირებულებას, „გვარობის, ანუ გვარეულების სისხლს“ როდესაც ადამიანი მსახურობდა, ზედ ერთვოდა პირადი სამსახურის ღირებულება, „სახელოსისხლი“-ც (ვახტანგის კან. § 34). ამის წყალობით შესაძლებელი იყო, რომ ერთი და იმავე წოდების წევრი, გვაროვნობით და შთამომავლობით სხვებზე უფროსა, დანარჩენ თანამეწოდებე წევრებზე დაბლა მდგარიყო, თუ რომ უკანასკნელნი სახელმწიფო ან საპატრონუმო სამსახურშიც იყვნენ, პირველი კი მხოლოდ შინაკაცად ითვლებოდა.

წოდებრიობის განკერძოებას ცოტა არ იყოს აგრეთვე საქართველოში არსებული მოყმობის, ანუ რაინდობისა და ძმადნაფიცობის წესები ასუსტებდნენ, რაკი ამისათვის უმთავრესი მნიშვნელობა ადამიანის პირად კაცურ თვისებებს, მამაცურ სიქველეს, განუსაზღვრელ სიყვარულსა და უმწიკვლო ერთგულებასა ჰქონდა (იხ. ქ-ლი სამართლის ისტორია II და ნ. მარტის Вступит. и заключ. строфы «Витязя в барсовой коже» Шоты из Руставы: ТР XII, გვ. X–XXX და Грузинская поэма «Витязь в барсовой шкуре» Шоты из

Рустава и новая культурно-историческая проблема: Изв. Академии Наук 1917, გვ. 424—426).

ძველ საქართველოში მცხოვრებნი ორ მთავარ ბანაკად იყოფოდნენ: ერთს და უმთავრეს ბანაკს „ერისკაცნი“ შეადგენდნენ, მეორეს, შედარებით უფრო მცირერიცხოვანს ჯგუფს, „მოწესენი“ ეკუთვნოდნენ. ეს ორი ცნება ერთი მეორის მოპირდაპირეა და რუსის-ურბნისის 1103 წ. კრების ძველისწერაში ნათქვამია: „ვამცნებთ ყოველსა დიდსა და მცირესა, მდიდარსა და გლახასა... მოწესეთა და ერისკაცთა“-ო (ქკზი, II, 68), მოწესე სამღვდლო პირსა და მონაზონს ეწოდებოდა იმითომ, რომ ისინი საეკლესიო და სამონასტროა წესებს ემორჩილებოდნენ, რომელნიც მთელი მათი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის განმსაზღვრელი იყვნენ.

ხოლო „ერისკაცი“ ქვეყნიური ყოფაცხოვრების მიმდევარი იყო, ვითარცა „წყობათა შინა აღზრდილი“ და „სალაშქროთა საქმეთა“ მოტრფიალე, სიმდიდრისა და კეთილდღეობის მონატრული, ის მთელი თავისი არსებით „მაცდურ“ ქვეყანასთან იყო დაკავშირებული. ნათარგმნ თხზულებებში ქართული „ერისკაცი“ ბერძნულს *λαϊκός*:ს, ან *χαμαικός* „კოსმიკოს“-ს და სლავურს «мирской» „მირსკოა“-ს უდრიდა ხოლმე (იხ. ივ. მმარბ. კან. შეცოდ. 38,12-15—39).

ერისკაცი ჩვეულებრივ ოჯახის პატრონი უნდა ყოფილიყო, მას „სახლულის“ ჰყავდა და ცოლშვილნი, „დედაწულნი“ (ც<sup>ა</sup>მფ<sup>ს</sup>აღ<sup>თ</sup>სი\* 510—511, გვ. 279). იმაზე მეტი უბედურების წარმოდგენა შეუძლებელი იყო, თუ მას შვილი არ ეყოლებოდა და მას შთამომავლობა არ დარჩებოდა. ჯერ ერთი, რომ ამის გამო მისი ხსენება მოისპობოდა და მისი სულის ცხოვნების შემაჯავებელი არცინ იქნებოდა. მეორეც ის რომ მასაც შეიძლებოდა ისეთივე უკუღმართი ბედი სწვეოდა, როგორც მესტუმრე ჯიქურს, რომლის შესახებ ნათქვამია, რომ „არავინ იპოვა დამფლველი მისი, რამეთუ არა ესუა შვილი“-ო (ქამთაად.\* 824, გვ. 669).

ერისკაცის მისწრაფებას, რასაკვირველია, თავისი სახლობის ქონებრივად უზრუნველყოფა, სარჩო-საბადებელის შეძლებისამებრ უხვად მოგება და გამდიდრება შეადგენდა, რომ მას „ჯორციელ სიმდიდრე უხუებით“ ჰქონოდა. ამქვეყნიური თვალსაზრისით, ვინც დიდ უძრავ-მოდრავ ქონებას შეიძენდა და ქონებრივ კეთილდღეობას მოიპოვებდა, იმას შეეძლო პატივისცემაც დაემსახურებინა ხალხში. მაგრამ ეს მაინც არა კმაროდა და მართლ ამით დაკმაყოფილება არ შეიძლებოდა. თუ ზნეობრივი სიფაქიზე და ღვთისსიერი ცხოვრება არ სდევდა თან ეკონომიურს კეთილდღეობაზე ზრუნვასა და გამდიდრებას, მაშინ მას მაშინდელი შეხედულებით მომხიბლავი მიმზიდველობა აკლდა.

ამიტომაც იმდროინდელი თვალსაზრისით ურიგო არ იყო, როდესაც ერისკაცი „ორთავე ცხოვრებითა შეზავებულად“ შემკულნი იყვნენ ისე, რომ „სიმდიდრესა თანა საღმრთოდასა მოქალაქობისასაა ჯორციელიცა სიმდიდრე უხუებით აქუნდა“ (გ. ხუცესმონასტონი, ც<sup>ა</sup>მფ<sup>ს</sup>აღ<sup>თ</sup>სი\* 228,30-35), როდესაც ადამიანი „საღმრთოსაკაცობითა შინა სრული“ იყო (ქამთაად.\* 905, გვ. 746). თანაც სჯობდა, თუ მართლ თავისი და თავისიანების კეთილდღეობასა და გამდიდრებაზე კი არ იოცნებებდა და იზრუნავდა, არამედ ღარიბ-ღატაკთა და უძ-

ლურ-სნეულთა დახმარებისათვისაც გაიჩვენებოდა. „ლირს“ და „პატიოსნებით“ მოსილ ადამიანად ისეთი ერისკაცი ითვლებოდა, რომელიც თითონაც თავისი მარჯვენით ირჩენდა თავსა და შრომით მონაპოვარით „გლახაკთაც“ ეხმარებოდა, როგორც მაგ. „ლიტონად ცხოვრებულთა“ წრეს წიაღითგან გამოსული სერაპიონ ზარზმელის დედ-მამა იყო, „რომელნი შრომით და ქუეყანის მოქმედებით იხარდებოდეს“ თითონაც და „ნაშრომისაგან მათისა მდიდრად ზრდიდეს გლახაკთა და ძალისაებრსა მისცემდეს ჴლონთთა ჴელის-აპყრობასა“ (ბ. ზარზმელი, ცხ სწრწნ ზრზ-მლსა 4).

საზოგადოდ პირადი შრომით მოპოვებული სარჩო მათ შინ, სიმდიდრის ყოველგვარ სხვა წყაროსთან შედარებით, უფრო ზნეობრივი მიმზიდველობით იყო მოსილი. ეს შეხედულება ისე გავრცელებული ყოფილა და შეურყეველ რწმენად ქცეულა, რომ ქველმოქმედების დროს ყოველი ჩვეულებრივი „ცოდვილი“ ერისკაციც ცდილობდა, რომ საქველმოქმედოდ განკუთვნილი „საწმარა“ პირადი შრომითა და ალაღმართალი გზით ყოფილიყო მოპოვებული.

ეს რწმენა მაშინ იმდენად ყველას ძვალ-რბილში ჰქონდათ გამჯდარი, რომ თვით მეფეებიც-კი, როგორც მაგ. დავით აღმაშენებელი და თამარ მეფე, რომელთაც არც დრო და არც გარემოება პირადი, ფიზიკური შრომის წარმოებას ხელს არ უწყობდა, მაინც იმის ცდაში იყვნენ, რომ მათი ქველმოქმედების წყაროც „მამულით“, ან „ჴელოსანთაგან მორთმეული“, ან სახელმწიფო საქურჭლითგან-კი არ ყოფილიყო წარმომდინარე, არამედ საკუთარის მარჯვენით შენაძენი, „ჴელთა თჳსთა ნადირებულთაგან“ და „ჴელთასაქმარის“ გაყიდვით ყოფილიყო მოპოვებული (იხ. ქლ ერის ისტ. II და ქლი სამართლის ისტ. II, მე-2ე ნაწ.).

ეს შეხედულება ადამიანის პირად შრომას ამაღლებდა და ასპეტაკებდა და ზნეობრივ მიმზიდველობას ანიჭებდა.

თვით აღებშიცემობასაც-კი, თუ რომ იგი მართალსა და პატიოსან გზას მისდევდა, არავინ სათაკილოდ არ თვლიდა. თამარ მეფის ისტორიკოსს მოთხრობილი აქვს, რომ თვით საქართველოს დიდებული მეფე თამარიც თავის ხელსაქმეს ჰყიდდა და ამნაირად შეძენილ ფულს ღარიბ-ღატაკთა დახმარებას ანდობებდა (იქვე). ისეთ ხელისუფალს, დიდებულ აზნაურსა და შეძლებულ მემამულესაც-კი, როგორიც ვაზირი მექურჭლეთ-უხუცესი კახა იყო, აღებშიცემობა თავისთვის სათაკილოდ არ მიაჩნდა. ის თითონვე ამბობს: ბაღდადში რომ ვიყავი, „ვივარებოდი და ვიყიდდი თუალსა, მარგალიტსა და ზარქაშსა“, რომელნიც მაშინ იქ იაფად იყო, და შემდეგ გაყვიდ და ამის წყალობით „ეზომი დამრჩა“, რომ ს. „ხოვლისა ფასი მითა მოვიგე და ვიყიდე ხოვლე“ და ჩემი სულის საოხად და სალაპკედ რკონის მონასტერს შევწირეო. ამ ჩემი პირადი შრომით მოპოვებული ფულით მაქვს შეძენილი და „არავისი მომიხმარებია ხოვლის ფასს შიგა, არც მამული-სა, არც დედულისა და არც სხუა რა გუარისაი“-ო (1259 წლის რკონის სიგელი: ქტბი II, 134).

საღვთისწიერიო საქმისათვის მოსახმარებლად თვით „ჴრმლითა ნაშობებისაგან“ მოპოვებული ფულიც-კი, როდესაც ეს „ჴრმალი“ „უსჯულოთა“ წინააღმდეგ ბრძოლაში იყო ხმარებული, სჯობდა მამულისა და „სოფელთაგან ანაღებ“-ს ფულს. ძაგან აბულეთის ძე მაგ. თავის 1260 წ. შიომღვიმის მონასტრისადმი შეწირულობის წიგნში ამბობს: ჩემგან შემოწი-

რული ს. ანგროინი „უკ-მოვიყიდ ბაღდადს ნაშობებითა ოქროითა, იცოდენ ღმერთმან, მუნ ჩემითა ჳრმლითა ნაშობებისაგან კიდე არაი ვისი ყოფილა ამის ადგილის სყიდვასა შიგან, არ მამულისა და არ სოფელთაგან ანაღები“-ო (ქუკბი II, 146), „ნასისხლარისა ბაღდადით მოგებულსა მეტი“ არა დამხიარჯია რაო (იქვე 11, 147-8).

რაც უნდა იყოს, მაშინდელ ადამიანს კარგად ესმოდა, რომ „საღმრ. თოჯსა მოქალაქობისა სიმდიდრისა“ და „ჯორციელ სიმდიდრის“ შეერთება და თანასწორად მოპოვება შეუძლებელი იყო და ან ერთი ან მეორეგვარი „მოქალაქობა“ დაზიანებული იყო ხოლმე. ასეთი „საღმრ. თოჯ-საკაცობო“ თვისებებისა და მოღვაწეობის შეერთება, რასაკვირველია, მიანიც მთლიანსა და უნაკლო სისრულეს ვერ შეადგენდა და იგი მხოლოდ „ცოდვილი“ ქვეყნის მკვიდრთათვის შეიძლებოდა რომ სისრულედ ყოფილიყო მიჩნეული.

ადამიანის პიროვნების იდეალური სისრულე მაშინდელი შეხედულებით მხოლოდ იმ შემთხვევაში იყო შესაძლებელი, თუ რომ ის ადგილები, სადაც სისრულის მონატრული კაცები დაბინავდებიან, „სრულიად თავისუფალ იქმნეს სოფლისა საცთურისაგან“ (გ. მერჩული ც' გვლ ნ'ნთლსა გვ. კლ-კე). „უცხოება“ და „მაცდური“ ქვეყნისაგან განშორება ერთის მხრით და სრული „უპოვარება“ და „სიგლახაქე“ მეორეს მხრით აუცილებელი პირობა იყო იმ ადამიანისათვის, რომელიც პირად სისრულესა და ზნეობრივ-სარწმუნოებრივი სისპეტაკის მიღწევაზე ოცნებობდა. მას უნდა თავისი მახლობელიც მიეტოვებინა, ადამიანთა საზოგადოებაც და მხოლოდ „უცხოება“ აღერჩია. ამასთანავე მთელი თავისი საკუთრებისათვის დაენებებინა თავი, რათგან ყოველი სიბოროტისა და ანგარების მიზეზად კერძო საკუთრება იყო მიჩნეული.

მაშასადამე, ვისაც იდეალური სისრულის მიღწევა უნდოდა, მას უნდა აღძვროდა გულწრფელი და ღრმა „სურვილი უცხოებისა და სიგლახაკისა და თსთა და მეგობართაგან განშორებისა“ (გ. ხუციეს-მონაზონი, ც' გ' მთწმდლსა 291,32-34), მას უნდა დაეტოვებინა კიდეც „მშობელნი და ძმანი და საფასენი და მონაგებნი“ (გ. მთაწმიდელი, ც' ო'ესი და ეფთჳმისი 44,6-7), მოკლედ რომ ვთქვათ, მთელი თავისი უძრავ-მოძრავი ქონება, სარჩო-საბადებელი და უდაბნოში, ან მონასტერში შესულიყო.

ხოლო სამონასტრო წესდების ძირითადი დებულება იმაში მდგომარეობდა, რომ ბერებს კერძო საკუთრება არ უნდა ჰქონოდათ და არამც თუ თავიანთთვის პირადად „არცა გაჰყიდდეს და არცა იყიდდეს და არცა მოირჩედეს და არცა რას მოიგებდეს“, არამედ ყველაფერი საერთო და საძმო უნდა ყოფილიყო. თვით ტანისამოსის დაქერაც კი ერთიერთმანეთისათვის და დაჩემება არ შეეძლოთ. სამონასტრო ტიბიკონის ეს დებულება. ეფთჳმე მთაწმიდელს იმდენად დიდმნიშვნელოვან და აუცილებელ მცნებად მიაჩნდა, რომ ვინც ამას დაარღვევდა და ტანისამოსისა ან რისიმე სხვის დაჩემებას გაბედავდა, მას ეფთჳმე მთაწმიდელი ამ დასაკუთრებულს საგანს ან ნივთს ართმევდა და საყვედურით სავსე სიტყვებით სწავდა თურმე ცეცხლში (გ. მთაწმდელი, იქვე 43): მაცხოვრის მიერ „სულთა ჩუენთა დადებამ ბრძანებულა ძმათა ჩუენთათჳს და შენ გახრწნაღსა სავამარს აღირჩევ უფროჲს ძმისა შენისა“ და ნუ თუ არა გრცხვენინაო (გ. მთაწმიდელი, ც' ო'ესი და ე'ფთჳსი 44,18-21 და ჩემი „ქართ. სამართლის ისტორია, II).

მაგრამ მაშინდელი შეხედულებით კერძო საკუთრებისა და „მაცდური“ ქვეყნის გარდა ადამიანის „ცოდვათა სიმრავლე“, საერთოდ ცოდვიანობა, ადა-  
მიანის გულისთქმასა და ნებისყოფაზეც იყო დამოკიდებული. მისი მცდარი  
მოქმედება ცოდვად ჩაეთვლებოდა, როდესაც იგი შეგნებული მოფიქრების  
შედეგს წარმოადგენდა.

რასაკვირველია, სჯობდა, როდესაც ადამიანი იყო „უბრალო არა ხოლო  
საქმით, არამედ ვონებითაცა და სიტყვით“ (გ. მერჩული, გვ. დ), მაგრამ მხო-  
ლოდ, როდესაც მისი „სურვილი“ და „წადიერება“ იმდენად ჩამოინაჯ-  
ვებოდა, რომ „განზრახვა“-დ იქცეოდა, და ეს „გულის სიტყუა“ და  
„განზრახვა“ იმდენად ძლიერი აღმოჩნდებოდა, რომ მისი „სრულყო-  
ფა“ და „განხორციელება დაუცხრომელ მოთხოვნილებად შეიქმნებოდა და გუ-  
ლის-სიტყვას დაერთოდა „ნებად გულისა“, მაშინ ადამიანის მოქმედება  
შეგნებული და „ნებისით“ იყო.

თუ ამ მოქმედებით ვისმე ზიანი მიეყენა ან სარწმუნოებრივი რომელიმე  
მცნება დაირღვეოდა, ადამიანი თავს ამის გამო სარწმუნოებისაცა და სამარ-  
თლის წინაშეც ცოდვილად და პასუხისმგებლად სთვლიდა: ყოველი ცოდვისა-  
თვის პასუხისმგებელიც იყო. ცოდვილი სააქაოსაცა და საიქიოსაც თავისი  
საქციელისათვის მისაგებელის მომლოდინე უნდა ყოფილიყო. ცოდვათა მძიმე  
ტვირთს არამც თუ მისი საიქიოს ცხონების იმედი შეიძლება სათუოდ გაეხა-  
და, სრულებით წარეწყმიდა კიდევ.

ხოლო ყოველი ქრისტიანის იდეალს მაშინ სწორედ ეს „ცხონება“  
სულისაა, ანუ სულის ცხონება შეადგენდა. ამიტომ მისი საზრუნავი იყო  
თავის თავი საუკუნო სასჯელისა და ჯოჯობეთისაგან უზრუნველყო. მარ-  
თალია, ამისთვის ერთგვარ საშუალებად ჩადენილ ცოდვათა მონანიება იყო  
მიჩნეული, მაგრამ, რასაკვირველია, ვაცილებით სჯობდა, ადამიანს არ შეეცო-  
და და ამით თავისი თავი ცოდვების მონანიებისაგანაც გაეთავისუფლებინა.

რაკი ადამიანის მოქმედებისათვის უმთავრესი მნიშვნელობა ნებისთობა-  
სა და თვით ნებას ჰქონდა, ამიტომ მხოლოდ ამ ნების კეთილად მიმართვას  
შეეძლო ადამიანი ცოდვისაგან უზრუნველყო, რათგან მაშინ ყოველი ჩვეუ-  
ლებრივი ადამიანი თავის თავს ცოდვილად სთვლიდა. ამაზე მეტის თქმაც  
შეიძლება, ერის კაცთაგანს არავის თავისი თავი უცოდველად არ მიაჩნდა.  
ამიტომ მაშინდელი რწმენით ცოდვისშვილს, ადამიანს, მხოლოდ განსაკუთრე-  
ბული ხელმძღვანელობით შეეძლო ცოდვათა ჩადენის საშიშროებისაგან თავი  
დაეღწია, მარტო მოძღვრის სწავლა-დარიგება და მუდმივი თვალყურის დევ-  
ნება დააყენებდა მას სწორედ და უცოდველ გაზაზე.

ეს რწმენა იმდენად ძლიერი იყო, რომ თვით ბერ-მონაზონიცი მონას-  
ტერშიაც ცდილობდა თავის ხელმძღვანელად რომელიმე ცნობილი მოღვაწე  
გაეხადა. გიორგი ხუცესმონაზონის სიტყვით თვით გიორგი მთაწმი-  
დელმაც კი მონასტერში შესვლისას „ყოვლისა პირველად იწყო ძიებად წინამ-  
ძღვრისა და მოძღვრისა სულიერისა, რამეთუ უწყოდა, ვითარმედ თჳნი-  
ერ მოძღვრისა არა არს ცხოვრებად სულისა და წარმატებად  
მონაზონებისა და პოვა... ბერი წმიდად, შეყენებული, ვითარცა გური-  
ტი უბიწო და ტრედი უმანკო“-ო (ცქ გი მთაწმდლს 293).

თუ ისეთ პირებსაც კი, როგორც გ. მთაწმიდელი იყო, თავისი მოღ-  
ვაწეობის დასაწყის ხანაში უმოძღვროდ სულის ცხონების იმედი არ ჰქონია,  
ერისკაცს მაშინ მით უმეტეს მარტო თავისით ცოდვათაგან თავის დაღწევის

იმედი როგორ გაუჩნდებოდა. ეს უმწეობის გრძნობა და ცოდვათათვის მოსალოდნელი წაწყმედა, რასაკვირველია, უფრო ხანში შესულთა შორის იყო ხოლმე ძლიერი.

რაკი ადამიანის ცოდვილობის მიზეზად ადამიანის საკუთარივე ნება იყო მიჩნეული, ამიტომ ცოდვათაგან თავის ასაცილებლად ერთადერთ საშუალებად მაშინ „ნებისა თვისისა განკუთვთაჲ“ ან „მოკუთვთაჲ“ იყო მიჩნეული. ვისაც თავისი თავის ცოდვის ჩადენისაგან უზრუნველყოფა უნდოდა, თავის საკუთარსავე ნებისყოფაზე უნდა უარი ეთქვა და თავისი მოქმედება მთლად ხელმძღვანელისა და მოძღვრის ნებისათვის დაექვემდებარებინა. მაშინ ის თავისი მოქმედების პასუხისმგებელი თითონ კი აღარ იყო, არამედ მისი ხელმძღვანელი. თუმცა თანამედროვე თვალსაზრისითა და გრძნობით უცნაურ შთაბეჭდილებას ახდენს, მაგრამ ეს მაშინ უცილობელ დებულებას წარმოადგენდა, რომელსაც გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწეები, თვით მიყვებიც კი იზიარებდნენ და რომლითაც თავიანთ ცხოვრებაში ხელმძღვანელობდნენ კიდევ. ამის დასამტკიცებლად რამოდენიმე მკაფიო მაგალითის დასახელება და საისტორიო ძეგლებითგან ცნობების მოყვანა სრულებით საქმარისი იქნება ვგონებ.

გ. მთაწმიდელს აღნიშნული აქვს, რომ საქართველოსა და ბიზანტიის ისტორიაში ცნობილი სარდალი თორნიკე ერისთავი, ათონის ქართველთა მონასტერში ბერად შემდგარი, იოანე მთაწმიდელს თურმე ეუბნებოდა: „მამაო, თუთ იცი, რომელ დიდად ცოდვილ ვარ და სიკუდილი ჩემი მოახლებულ არს და უნებელი სიწმიდისა თქუენისაჲ არა ვარ, არამედ ნებაჲ ჩემი და თავი ჩემი შემდგომად ღმრთისა შენ და მომიცემია,—ვითარცა გნებავს აცხოვნე სული ჩემი“—ო (ცქ იწესი და ეფთჳსი 15.6-10). ამაზე დამახასიათებელი ვედრების წარმოთქმა და მოძებნა ძნელია: ყოველი სიტყვა საუცხოვოდ გამოხატავს იმ თავისებურ გრძნობასა და რწმენას, რომლითაც ისეთი დიდი ნებისყოფის პატრონი სახელმწიფო მოღვაწეებიც კი, როგორც თორნიკე იყო, მაშინ გამსჭვალული ყოფილან. ყოველ მათგანს სწამდა, რომ „სათნოებათა ყოველთა თავი მორჩილებაჲ არს სულიერთა მამათაჲ და ნებისა თვისისა განკუთვთაჲ“ (იქვე 14,20-22).

ცოდვათა მონანიების გრძნობა და ახალი ცოდვების ჩადენის შიში ზოგს ისეთ უკიდურესობამდე მიიყვანდა ხოლმე, რომ ყოველგვარი დამოუკიდებელი მოქმედების ხალისს უკარგავდა და მოძღვრის ბრძანების შემაყურებელად-ღა ხდებოდა. როგორც გიორგი მთაწმიდელის სიტყვებითგან ჩანს, ასეთ უკიდურესობამდე თორნიკე ერისთავიც მისულა: „ეგვეითარმან მან განთქმულმან და საჩინომან კაცმან ყოველივე ნებაჲ თვისი მოიკუთვთა და სრულებით შეუღდა მორჩილებასა მისსა და ესეზომი მკურვალებაჲ აჩუენა, რომელ, უკუთუმიცა შესაძლებელ იყო, თვნიერ მისისა ბრძანებისა არცამცა წყლისა გემოჲ იხილა და არცამცა სიტყუაჲ ერთი აღმოთქუა და არცა თუ ფოლისა ერთისა ზედა უფალ იყო, არამედ ყოველსავე მამაჲ იოანე განაგებნ და მისცემნ“—ო (ცქ იწესი და ეფთჳსი 14,11-17).

ასეთი მიმართულება მარტო იმ პირთა შორის კი არ იყო გავრცელებული, რომელნიც ერისკაცობასა და სახელმწიფო მოღვაწეობას თავს ანებებდნენ და მონასტერში შედიოდნენ, არამედ თვით ერისკაცთა წრეშიაც, ცნობილ პოლიტიკურ მოღვაწეთა შორისაც. გი

ორ გი ხუცეს-მონაზონს წავ. მოთხრობილი აქვს, რომ საქართველოსა და ბიზანტიის ისტორიაში ცნობილია „ფერის“ ჯოჯოკის ძემ „და მეუღლემან მის-მან განიზრახეს ...რათა კაცო საღმრთოდ ჩძიონ სლისა მათისა კეთილისა მასწავლელად და უწესოებისაგან<sup>1</sup> დამაყენებლად და რათა ყოვლადვე მახლობელად მათდა იყოს... ამისთვის... გიორგი მწერალი წარიყვანეს და ყოველი საქმე მათი, სულიერი და ჯორციელი, მას დაამორჩილეს“-ო (ც<sup>2</sup> გ<sup>1</sup> მთწმ<sup>2</sup>დლსა 290,23-29).

ასეთი აზროვნება და მიმართულება იმ თავისებურ რწმენაზე იყო და-მყარებული, რომ ზოგს განსაკუთრებული სიწმიდის მქონებელს პირს სხვათა-თვისაც ცხოვრების უცდომელი-გზის ჩვენება შეეძლო და რომ არამც თუ ასეთ პირებს, თვით ჩვეულებრივ მომაცდევსაც კი სხვათა ბრალისა და ცოდვების თავის თავზე მიღება, ხოლო ბრალულისა და ცოდვილის საიჭიოს ამის პასუ-ხისმგებლობისაგან განთავისუფლებაც კი შეეძლო. ასეთი რწმენის არსებობის ცხადსაყოფად საქმარისია საქართველოს ისტორიის შემდეგი ორი დამახასია-თებელი შემთხვეულება გავიხსენოთ. ბარდა სკლიაროსის ბიზანტიის მთავრო-ბის წინააღმდეგ აჯანყებით განსაცდელში ჩავარდნილია მცირეწლოვანი ბასი-ლი და კოსტანტი უფლისწულების დედა-დედოფალმა რომ ბერად შემდგარ თორნიკეს სთხოვა დავით დიდ კურაპალატთან საქართველოში გამგზავრებუ-ლიყო და ქართველთა მეშველი ჯარი გამოეთხოვა, თორნიკე მონაზონობის გამო სამხედრო საქმეებში კვლავ ჩარევას ცოდვად სთვლიდა და ამ მიზნო-ბილობის თავის თავზე აღებაზე უარს ამბობდა. დედოფალთან ამის თაობაზე მოსალაპარაკებლად ათონითგან წასვლა არც კი უნდოდა, მაშინ თორნიკის დასაყოლებად მონაზონური აღთქმის დარღვევით წარმოშობილი „ყოველი ბრალი მამამან ათანასი და მამამან იოანე მიიღვეს“ და ამით ძლივს დაარწმუნეს ბიზანტიის კეისრის სასახლეში გამგზავრება (ც<sup>2</sup> ი<sup>1</sup>ესი და ეფ<sup>2</sup>თმსი 10). კონსტანტინეპოლში დედოფალთან მოლაპარაკების დროსაც რომ თორნიკემ მიზნობილობის ასრულების სიმძიმეზე დაიწყო ლაპარაკი, დე-დოფალმაც თურმე თორნიკეს განუცხადა: ოღონდ ეს დავალება ასრულე და „რადაცა ბრალი იყოს, ღმერთმან ჩუენ გან იძინე“-ო (იქვე 11).

მეფე დიმიტრი II-მ, თავდადებულად წოდებულმა, მონღოლური წესების მიმბაძველობით სამი ცოლი მოიყვანა და ამით ქრისტიანული წესის მიხედვით დიდი ცოდვა ჩაიდინა, რის გამოც საეკლესიო და მორწმუნე წრეები მეფეზე გულნაწყინი იყვნენ და ცოდვილად მიაჩნდათ. მაგრამ როდესაც შეთქმულე-ბაში მონაწილედ დასმენილმა და მონღოლთა ყაენისაგან ურდოში მიყვებულმა მეფემ თავისი თავის სიკვდილისაგან გადასარჩენად მთებში შეხიზნვა არ მო-ისურვა, რომ მისი გულისათვის ყაენისაგან უდანაშაულო ქართველი ერი არ დაზარალებულიყო, მეფის ასეთი თავგანწირულებით აღტაცებულ სამღვდე-ლოებას დიმიტრი II-ისათვის განუცხადებია: „თუ შენ დასდებ სულსა შენსა ერისათვს, ჩუენ ყოველნი ეფისკოპოსნი ვიტჯრთავთ ცოდვათა შენთა“-ო (ქამთაალ. \*897, გვ. 738).

„მაცდური“ ქვეყნისა და საწუთროსადმი უარყოფითი გრძნობა და შე-ხედულება; მისი დატოვებისა და განშორების სურვილი და თავის „ნების მოკუეთადა“ მაშინდელ დროში იმდენად ძლიერი იყო, რომ ამგვარი სურვილი ისეთ მოქმედ პოლიტიკურ მოღვაწეებსა და შეუდრეკელი ნების პატრონს

<sup>1</sup> დაბეჭდილ ტექსტში: „უბიწოებისა“, მაგრამ უზრუნველ გამოდის და შეცდომა.

პიროვნებებსაც კი ჰქონდათ, როგორც საქართველოს გვირგვინოსნები დავით აღმაშენებელი, დიმიტრი I და ალექსანდრე I იყვნენ. ამ ორმა უკანასკნელმა თავიანთი წადილის განხორციელება მოასწორეს კიდ ც და სიცოცხლის დასასრული მონასტერში გაუტარებიათ: დიმიტრი I „შეიმოსა ჩოვა და სქემა“ (იხ. ქლი ერის ისტ. II, 549), ალექსანდრე I-იც მონაზონად შემდგარა (იქვე წიგნი IV). დავით აღმაშენებელს თუმცა თავისი სურვილის განხორციელება ვერ მოუხსწვრია, მაგრამ რომ ამგვარი წადილი მასაც ჰქონია, ამას თვით მისივე სიტყვებიც ცხადყოფენ თავის ანდერძში მეფე ამბობს: „ღმერთმან და მე და ორის წლითგან მოძღუარმან ჩემმან უწყით“, რომ მე მეფობისაგან გადადგომა, ჩემი შვილის დიმიტრის მეფედ დასმა და საწუთროს დატოვება მინდოდა, „მენებამცა მოცლა საწუთროსაგან მეფე-ყოვითა ჩემი ძის დიმიტრისათა“, მაგრამ ამას ვერ ველირსე, „ვერ უძლე დატყვევად საწუთროსა, ვიდრე არა დამიტყვა მე საწუთრომან“-ო (ქკები II, 51).

## III

## აღამიანი ვითარება მოღვაწე

ყოველი აღამიანის მოქმედება სიტყვითა და საქმით გამოიხატება. მისი მოღვაწეობის შედეგი ერთის მხრით თვით მის მოქმედებასა, მეორეს მხრით იმ ვარემოებაზეა დამოკიდებული, რომელშიაც მას მოღვაწეობა უხდება. თითოეულ ამათგანს თავისი დამახასიათებელი და აღმნიშვნელი გამონათქვამები და ტერმინები ჰქონდა, რომელთა ცოცხალი მაშინდელი შეხედულების გათვალისწინების შესაძლებლობას გვაძლევს.

რაკი აღამიანს თავისი აზრისა და წადილს სიტყვიერად გამოთქმის ნიჭი აქვს, ამიტომ აღამიანის ღირსების შეფასების დროს მისი მეტყველების თვისებას ფრიად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. იყო თუ არა იგი „სიტყვიერი“, — ეხერხებოდა მას თუ არა ლაპარაკი, „სიტყვათა მარჯუნი“ იყო, — კარგად შეეძლო საუბარი, „ენა-კეთილი“, ან „კეთილ-მეტყველი“-ს სახელი ჰქონდა მოხვეჭილი, — „იყო მოსწრაფე ენა-მკვერობისა“ (ნიკოლოზ კათალიკოზი, საკითხავი სვეტის ცხოველისა გვ. 101), ან თავისი სასიამოვნო და მიმზიდველი მეტყველებს ნიჭით „ენატკბილი“ აღამიანის შთაბეჭდილებას ახდენდა, თუ პირიქით ამ ნიქს ცოტად თუ ბევრად მოკლებული იყო, ლაპარაკი ეძნელებოდა და ან „ენა-მძიმე“, ან „ბლუ“ (ბლუ-ზაქარი). მით უმეტეს „ენა-ბრგვნილიც კი იყო, მისი გავლენაც ბევრნაირად ამაზე იყო დამოკიდებული.

ჭამთაღმწეოელის სიტყვით მეფე დავით რუსუდანის ძე მაგ. იყო „ენატკბილ და სიტყვიერი“ (\*811, გვ. 654), ცნობილი მაშინდელი მოღვაწე სადუნ მანკაბერდელიც ყოფილა „ჟაკი გონიერი და ენა-კეთილი და სიტყვათა მარჯუნი“ (იქვე \*839, გვ. 684). ამ უკანასკნელს „კეთილ-მეტყველების“ განსაკუთრებული ნიჭი ჰქონდა ისე, რომ სხვის მდარე ღირსების ნათქვამის მონღოლორად გადათარგმნის დროს შეფარდებაც იცოდა და ასეთ შემთხვევებში, თუ საჭირო იყო, როგორც მაგალითად ენამძიმე დავით ლაშა-გიორგის ძის ყაენის წინაშე წარმოთქმული სიტყვის გადათარგმნის დროს, „ჰკაზმევდა თქმულთა მეფისათა“ და ამნაირად „სადუნი კეთილ-მეტყველებდა“ ხოლმე (იქვე \*840, გვ. 685).

ხოლო მეფე დავით ლაშა-გიორგის ძე პირიქით „ენა-მძიმე იყო მცირედ“ (ჯამთაღ. \* 840, გვ. 685).

მეტყველების ნიჭიც შინაარსისდა გეარად სხვადასხვანაირი იყო: ზოგნი დინჯი მოუბარნი იყვნენ, ჭკვიანი და შინაარსიანი საუბარი იცოდნენ ისე, რომ „ენაჲ მათი მეტყუელებისაჲნ ცუდისა უტყუ“ იყო (გ. მერჩული, ც'დ გ'გლ ხნძ'ლსა გვ. ა), ზოგს პირიქით სწორედ ეს „მეტყუელებჲაჲ ცუდი“ ემარჯვებოდათ, „სიტყუსუჲა დამპალი“ და „უქმსიტყუაობაჲა“ (ვაჰანის მონასტ. ძეგლი, შიომღ. ისტ. საბ. 40) უყვარდათ და ლაპარაკად იყვნენ ქცეულნი, „ენაჲ-მანქანა“-ს წოდების ღირსნი იყვნენ.

XI ს. ძეგლში, რომელსაც ეწოდება „სიტყუსებება ბერისა ეფთჳმე გრძელისა სოსთენის მამართ სომეხთა მოძღურისა“ სოსთენის შესახებ ნათქვამია, რომ ის იყო „კაცი უკუშ ენაჲ-მანქანა და ფრიად მეცნიერი წერილთა და სარწმუნოებისა“ (მ. საბინინის საქ. საპოთხე 615).

ძველად სიტყვის ფასი ესმოდათ და ამიტომ საუბრის დროს ზომიერების დაცვა დიდ ღირსებად და საუკეთესო ზრდილობის ნიშნად ითვლებოდა. გონიერ ადამიანს კაოგად ახსოვდა გ. მერჩულის აგან საღმრთო წერილთგან მოყვანილი სოლომონის დებულება, რომ „ბრძნად მეტყუელებჳ ვეცხლი არს შმიდაჲ, ხოლო დუმილი ოქროჲ რჩეული“. ამიტომ არის, რომ ამვე ქართველ ისტორიკოსს ნათქვამი აქვს: „ითხოვედე ბრძენთაგანა სრულთა კრძალულებით სიბრძნისმეტყუელეებასა“, ხოლო ვისაც სრული სიბრძნე არ გააჩნდა, მათ მოეთხოვებოდათ „დუმილით ბრძენთა სმენა“ (ც'დ გ'გლ ხნძ'ლსა გვ. ა 2-7). გ. მერჩულის ცნობით გრიგოლ ხანძთელს სწორედ ასეთა მადლიანი და ზომიერი ლაპარაკი სცოდნია: „სიტყუაჲ მისი იყო შეზავებულ ძარილითა იადლისაჲთა, რაჟემს იტყუნ, ბრძნად ალაღის პარი და წესი განჟიინის ენასა თუსა“-ო (იქვე, გვ. გ. 49-50). ამგვარად, მაშინდელი შეხედულებით გონიერი ადამიანის ღირსებას მრავალმეტყველება არ შეადგენდა. პირიქით მოსაწონ თვისებად სწორედ ბრძნული „მცირემეტყუელებჲა“ (ჯამთაღ. \* 731, გვ. 549) ითვლებოდა. ტყუილუბრალოდ ლაპარაკი, გინდაც მკვერ-მეტყველური, „უქმსიტყუაობაჲა (ვაჰანის მონასტ. ძეგლი, შიომღ ისტ. საბ. 40) იყო და ამიტომ საძრახის თვისებად იყო მიჩნეული. მით უმეტეს ათაფრად ფასობდა „ენა მანქანა“ ადამიანი, რომელიც ლაპარაკად იყო გადაქცეული. ერთი სიტყვით, საუბრის გარკვეული „წესი“ არსებობდა, რომელიც გონიერ მოსაუბრეს ყოველთვის უნდა დაცვა. ყოველ გონიერსა და სთანადოდ გაზრდილ მოსაუბრეს უნდა „სიბრძნით მოველოვნებითა ენისაჲთა“ (ნიკოლოზ კათალიკოზი, საკითხავი სვეტის ცხოველისაჲ 101) დამტკიცებინა თავისი დარბაისლობა.

გ. მთაწმიდელის სიტყვით ეფთჳმე ათონელი უადრესად თავშეკავებული იყო და თვით აღმაშფოთებელი ამბის შესახებ ლაპარაკის დროსაც კი თურმე „ქჳ-მალღობაჲ“ არ სცოდნია, არამედ დამნაშავე ბერებსაც კი „ტკბილითა და ჰამოთათა სიტყუთა“ ესაუბრებოდა ხოლმე (ც'დ ი'ესი და იფუ'სი 38).

მაგრამ ეს, რასაკვირველია, იმას არ ნიშნავდა, რომ ძველ საქართველოში მხოლოდ ტკბილი და სააჩური ლაპარაკი იცოდნენ. ჩვეულებრივ და მშვიდობიან პირობებში თავშეკავებული მესაუბრე, როგორც მაგ. დედა ფებრონია აშოტ კურაპალატის მხილების დროს შეიძლება „მკუეთრ“ მეტყველი გამხდარიყო (გ. მერჩული, ც'დ გ'გლ ხანძთელსა გვ. 65).

თუ ასეთი ცხარე ლაპარაკი შესაძლებელია მთავრისა და დედათა მონასტრის წინამძღვრის შორის მომხდარიყო, რა გასაკვირველია, რომ საქართველოს სპის მთავარსარდალს ქართული სამხედრო წესების დარღვევისათვის დამხვერავი რაზმის უფროსი სასტიკად დაეტყუა, როდესაც ისტორიკოსის ცნობით მთავარსარდალი თუმცა გამარჯვებულსაც კი ამ თავის გატაცებულ ხელქვეშეთ მხედარმთავარს „მქისედ ეტყუოდა სიტყუასა ამბვის უცნობელად შებმისათჳს (ისტორიანი და აზმნი \*713, გვ. 519).

მაგრამ მაშინაც კარგად ესმოდათ, რომ ტკბილი საუბრით ადამიანის დაყოლიება და მოხიბლვა, „მონადირებთაჲ“ ხშირად უფრო ადვილი იყო, ვიდრე მკაცრი ლაპარაკით, როდესაც მოკამათეს „ფიცხელი სიტყუაჲ“ წამოსცდებოდა. ეს გარემოება მეტადრე გათვალისწინებული უნდა ჰქონოდა მოსაუბრეს ქალთან საუბრისა, თუ კამათის დროს, რათგან „დედათა ბუნებაჲ იწრო არს“. იაკობ ხუცესს მოთხრობილი აქვს, თუ როგორ ცდილობდა ვარსკენ ქართლისა პიტიახშის მოციქული ვასქენის ცოლის დამშვიდებას მას შემდგომ, როდესაც მისი ქმარი გამაზღვინდა, როგორი ტირილთა და თანაგრძნობით დაუწყია შუშანიკთან საუბარი. ისტორიკოსს აღნიშნული აქვს: მისი ასეთი ქცევა „ზრახვითა იყო ვარსკენისთა და ზაკუვით იტყოდა ამის და უნდა მონადირებთაჲ ნეტარისაჲ მის“. როცა ამ მოციქულს თავისი მიზნის განხორციელება ვერ მოუხერხებია, მას ქართლისა პიტიახში გაუფრთხილებია და ურჩევია, „ნურას ფიცხელსა სიტყუასა ეტყუ მის, რამეთუ დედათა ბუნებაჲ იწრო არს“-ო (წამებდა შუშანიკისი, ს. გორგაძის გამ. 4, 25—5, 5).

მოსაუბრის მეტყველების გავლენიანობა, რასაკვირველია, მსმენლის გონებრივსა და ნებისყოფის თვისებებზეც იყო ბევრნაირად დამოკიდებული. უნდა გათვალისწინებული გვექნდეს, რომ ზოგი აღნიშნული ბავშვებით „უმანკო“ და „ლიტონი“, მარტივი ბუნების პატრონი იყო, რომელიც გულუბრყვილოდ ყველადერს იჯერებდა, „მალენრწმენი“ იყო, როგორც მაგ. დავით ლაშა-გორგის ძეზე აქვს ეამთა აღმწერელს ნათქვამი: „დავით მეფე უმანკო იყო, რომლისათჳს უმანკოსა ყოველნი რწამნ“ (\*824, გვ. 669), — „ყო მეფე მალენ-მრწმენი და ლიტონიცა“ (\*846, გვ. 692), — დარჯერა მეფემან, რამეთუ იყო უმანკო და მალენ-მრწმენი სიტყუათა კეთილთა და ბოროტთა ორთავე“-ო (\*842, გვ. 687).

ადამიანის გულწრფელობა და უმანკო ხასიათი, რასაკვირველია, ყოველთვის აფლუბრყვილობის მომასწავებელი არ არის, არამედ ხშირად მხოლოდ მისი უბოროტო ბუნებისა და პატიოსნების გამომანჟღავნებელი არის და იყო, გონებით კი არა, არამედ მხოლოდ „გულითა უმანკოჲ“ (გ. მერჩული გვ. იბ) იყო. ამიტომ არის რომ „კაცი წრფელი და უმანკო“ პატივცემული და დიხჯი ადამიანის დამახასიათებელ გამონათქვამად იხმარებოდა, როგორც მაგ. გორგი მთაწმიდლის ბიძა ხახულის მონასტრის ბერი საბა ყოფილა (გ. ხუცესმონაზონი 288). ასეთი ადამიანი, როგორც თითონ პატროსანი იყო, ისევე სხვასაც პატროსნად სთვლიდა და გულწრფელად ეპყრობოდა.

ზოგი პირიქით სკეპტიკოსი და ურწუნო იყო, რომლის დაჯერება, რასაკვირველია, ისე ადვილად არ შეიძლებოდა, რომელიც არათერს ირწმუნებდა, სანამ თითონ არ შეამოწმებდა. ასეთი ყოფილა მაგ. ბაგრატ IV, რომელსაც ერთ-ერთი სასწაულთმოქმედების ამბის გაგონებაზე გ. ხუცესმონაზონის

სიტყვით პირდაპირ განუცხადებია: „ვიდრე თუალითა არა ვიხილო, არა მრწამსს“-ო (ცდ გი მთაწმდლს 304). ასეთ ადამიანს ჰქონდა „გონებაჲ ურწმუნოებისა მქონეჲ“ (ნიკოლოზ კათალიკოზი, საკითხავი სვეტის ცხოველისაჲ 117).

ზოგი კეთილი ხასიათის კაცი იყო, „უბოროტო და კეთილი გონება აქნდა“ (ჟამთააღმ. \*847, გვ. 693), იყო „მოწყალე გონებითა“ (ცდ გვლ ნძთლს, გვ. გ), —ზოგი პირიქით ბოროტი და „მწეცისა ბუნების“ პატრონად ჩანდა. ასეთი თვისება მაშინდელი შეხედულებით მთელ ტომსაც კი შეიძლება. ჰქონდა, როგორც მაგ. ჟამთააღმწერელს ფხოველთა ტომის შესახებ აქვს ნათქვამი: „ფხოველნი ...კაცი იგი მწეცისა ბუნებისანი“-ო (\*813, გვ. 657).

გ. ხუცეს-მონაზონის სიტყვით სიბრალულის გრძნობა ადამიანის ბუნების თანდაყოლილ თვისება იყო, თავდაპირველად მაინც. მას ნათქვამი აქვს: „უწიო ესე ყოველთა, რომელ მოწყალეებაჲ ბუნებით არს კაცსა თანა“ (ცდ გი მთაწმდლს 303). მაგრამ პირველი ადამიანის ცოდვის გამო, მის მიერ ღვთაებრივი „მცნების გარდასლვითა ბუნებითი იგი შჯული და ხატებაჲ ღმრთისა ორკერძო განიყო“. ადამიანის ამნაირი თვისების ორად გაყოფის წყალობით, არამც „თუ მოწყალეებაჲ,“ რომელიც თავდაპირველად თითქოს მის ბუნებრივ თვისებას შეადგენდა, „არამედ ყოველნივე სათნოებანი, რომელნიმე სრულიად კეთილისაგან ბოროტად შეიცვალნეს და რომელნიმე მცირისა ნაწილისა ზედა დადგრეს“-ო (იქვე).

ადამიანის სათნო და მოწყალე ბუნების შეცვლისა მიუხედავად ქრისტეს მოძღვრების შეგნებული აღმსაარებლისათვის კაცთმოწყალეება ძირითადი მცნება უნდა ყოფილიყო. მაგრამ გ. ხუცეს-მონაზონისა და, უმეტესად, მისი დიდებული მოძღვრის გიორგი მთაწმიდლის რწმენის თანახმად ადამიანი მართლაც მოყვარეობით არ უნდა დაქაყოფილებულიყო: ეს თვისება უკვე საკმარისი აღარ იყო, არამედ მისი გრძნობისა და შეგნების სიღრმე უფრო შორს უნდა წასულიყო. მას უნდა შეეგნო, რომ „ღმრთის მსგავსი მოწყალეებაჲ ესე არს, რათა კაცი არა ხოლო თუ ზიართა ბუნებისა თვისისათა სწყალეობდეს, არამედ, რათა პირუტყუთაცა მისწუთეს მოწყალეობითა“-ო (იქვე 303).

უკვე იოანე საბანისძის თხზულებაში არის მამაპაპეულ თვისებათა არსებობის შეგნების დამადასტურებელი ცნობა. ამ ავტორს აღნიშნული აქვს, რომ არაბთა მკაცრი ბატონობისა და დევნისა მიუხედავად ზოგიერთი ქართველი „ჩუეულებისაებრ მამულისა სლვისა ქირთა მოთმინებითა არა განეშორებიან ქრისტიანობასა“-ო (წმბე ჰაბოხისი 8), ე. ი. წინაპართა ჩვეულებრივ ქცევისამებრ დევნულობის გაჭირვებას მოთმინებით იტანენ და მაჰმადიანად არ ხდებიანო. გაჭირვებისა და ქირ-ვარამის ატანა აქ, მაშასადამე, ამ პირთა მამაპაპეულ თვისებად არის წარმოდგენილი.

ადამიანის ხასიათის შემკვიდრეობითი თვისებებისა და მიდრეკილების შესახებ აზრი სრულებით მკაფიოდ აქვს გამოთქმული დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს, რომელსაც თანაც ზოგჯერ ამისთანა თვისების გამოსწორება შეუძლებლად მიაჩნდა. მისი სიტყვით ლიპარიტ ამირამ „იწყო მათვე მამულ-პაპურთა კუალთა სლვა“ და დავით აღმაშენებლის წინააღმდეგ

ორგულობა დაიწყო, რათგან „ორგულობა და სიძულვილი პატრონთა გუარისაგან მოაქუნდა გონებითა“-ო. ამგევე ავტორის განცხადებით, მეფე ერთი წლის გამოცდის შემდგომ დარწმუნდა, რომ ამ ლიპარიტ ამირას ქცევის გამოსწორება ისევე შეუძლებელი იყო, როგორც „კუდი ძაღლისა არა განმართების, არცა კირჩხიბი მართლად ვალს“-ო (ცა მწესა ღვისი \*521-522, გვ. 286-289).

მემკვიდრეობითი თვისებების არსებობის შესახებ რწმენა ქართულ საისტორიო მწერლობაში XII—XIV სს. სრულებით გამტკიცებული ჩანს: ჟამთააღმწერელსაც მაგ. ნათქვამი აქვს, რომ კახაბერ რაჭის ერისთავმა, როდესაც მეფემ განდგომილება და ღალატი აპატია, ამის შემდგომ „დაყო მცირედი ჟამი“, მაგრამ მერმე „იწყო მათევი მამურ-პაპურთა კულთათა სლვად“, და ისევე ღალატს მიჰყო ხელი, რათგან „გუარისაგან მოაქუნდა ორგულობა“-ო (\*877, გვ. 721).

ნიკოლოზ კათალიკოზს თავის XII ს. შუა წლებში დაწერილ საგულისხმო თხზულებაში უკვე ეროვნული თანდაყოლილი თვისებების არსებობის დებულება აქვს წამოყენებული და ის ამტკიცებს, რომ ყოველ ადამიანს თავისი მიდრეკილება და ნიჭი ახადა, თავისებურობა ემჩნევა, რომ ამგვარადვე, „ესე სახედვე უკუშ იხილვების ნათესავთა შორისაც, რამეთუ რომელნიმე ნათესავნი“ ანუ ერთი „ესევეითარნი არიან ბუნებით, ხოლო რომელნიმე ეგევეითარნი“. ასეთი ეროვნული თვისებები, „ესევეითარნი ბუნებაჲ პირველითგანვე“ აქვთ ყველა ერებს დამკვიდრებული (საკითხავი სვეტის ცხოველისა 101).

დიდი ადამიანისათვის, რასაკვირველია, მარტო ჩვეულებრივი გონიერება არა კმარადა, მეტადრე თუ ის სახელმწიფო მოღვაწე იყო. ასეთი პიროვნებისათვის საჭირო იყო „სივრცეჲ გონებისაჲ“, ეს თვისება მას ფართო გეგმის მოსაზრების საშუალებას აძლევდა და შორსმჭვრეტელობას უქმნიდა ისევე, როგორც ისტორიკოსს, დავით აღმაშენებლის შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ მან თავისი გეგმა „განიზრახა სივრცითა გონებისათა“-ო (ცა მწესა ღვისი \*534, გვ. 300). მაგრამ გონების სივრცესა და ფართო მიხედვლობასთან ერთად, რასაკვირველია, აზროვნების სიღრმეც იყო საჭირო; ადამიანი უნდა „ღრმად გამგონე“-ც ყოფილიყო (ჟამთააღმ. \*818, გვ. 663).

ყოველ მოხელეს, თუ მოღვაწეს თავისი მოვალეობა და საქმე ჰქონდა. საქმეები კუთვნილებსდა მიხედვით ორ მთავარ დარგად იყოფებოდნენ: ერთის მხრით იყვნენ „სოფლიონი საქმენი“ (გ. მთაწმიდელი, ცა იწესი და ეფთმისი 16), მეორეს მხრით საეკლესიო, ან სასულიერო. ასეთი ზოგადი დანიწილების გარდა, იყო „საქმედ სამეფოჲ“, ე. ი. სახელმწიფო საქმეები, ანდა „საქმედ ბქისაჲ“, ანუ სასამართლო საქმეები. შეიძლება ავრთვე „საქმედ საკრებულოჲ“, ე. ი. მონასტრის კრებულის შესახებ ან რაიმე სამეურნეო საქმე ყოფილიყო. (იქვე 41). დასასრულ, მნიშვნელობისდა მიხედვით შეიძლებოდა ყოფილიყო ან „დიდი რაჲნე საქმე“, ან და „საქმენი წურილინი“ (ცა იწესი და ეფთმისი 41-42).

ყოველი მოხელის, თუ მოღვაწის მოქმედების ნაყოფიერება, რასაკვირველია, უპირველესად ნიჭსა და ცოდნა-მოზადებაზეა დამოკიდებული: უნდა შესაფერის „ნიჭთა მქონებელი“ და შემეცნებელი საურავთა“ (თამარ მეფის მეორე ისტორიკ.), თავისი მოვალეობის სათანადო ცოდნის პატრონი ყოფილიყო, დავალებული თუ ნაკისრები „საქმისა. მეცნიე-

რეზაჲჲ ჰქონოდა (ცა მრესი და ეფთსი 41). თორემ „არარა ნიჭთა საგელ-მწიფოთა მქონებელი“ (ყამთაჲლ. \*886, გვ. 729), თუ საქმეს არ გააფუჭებდა, ვაკეთება მაინც არაფრისა შეეძლო.

ყოველი მოღვაწის ღვაწლის სიდიდე მისი „განზრახვითა“, ამ აზრის განხორციელებისათვის გამოჩენილი „სიმკნითა“ და დასასრულ „თჯთ საქმითა“-ც, შედეგით განიზომებოდა (დავით აღმაშ. ისტორიკოსი ცა მფსა ღვთისი \*536, გვ. 164). განზრახვის თვისება თუ ადამიანის ნიჭზე, „სიმკნე“ და „საქმე“, რასაკვირველია, მოქმედი პირის ნებისყოფაზე იყო დამოკიდებული. გეგმის განხორციელებისათვის მართო განზრახვა არა კმაროდა: შეიძლება იგი საუცხოვოდ, „სიერცითა გონებისათა“ ყოფილიყო მოფიქრებული, მაგრამ მაინც არაფერი გამოსულიყო, რათგან დიდ გეგმას დიდი ნებისყოფა და ენერჯიაც სჭირდება. უნდა „მდულარებაჲ სულისაჲ“, დაუტზორმელი „კრთომიჲ და წადიერებაჲ სულისაჲ“ ჰქონოდა, რომელიც მოღვაწის ყოველგვარ სიძნელეს გადაალახვინებს, მოღვაწეს უნდა უხვად ჰქონოდა ის თვისება, რომელიც გარბანელს დაბურულსა და გაუვალ ტყეებში სამოღვაწოდ წამოსულ სერაპიონ ზარზმელში ასე აოცებდა. ბ. ზარზმელის სიტყვით განცვიფრებული გარბანელი თურმე მას და მის თანამგზავრებს ეკითხებოდა: „რაჲ არს ესეოდენი ესე მდულარებაჲ სულისა თქუენისაჲ, რომელ ესრეთ გაიძულა და დებად სული უღალთა და უგალთა გზათა სლვად“-ო (ცა სრჲნ ზრზმლსა 20). ამასთანავე განზრახულმა საქმემ უნდა ადამიანი ისე გაიტაცოს, როგორც ვნებათა ღელვამ, როგორც ნადირობამ, რომელიც დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის სიტყვით მთლად „დაიძონებს შედგომილსა თჯსა და წარტყუენულ-ჰყოფს“ ხოლმე (ცა მფსა ღვთისი \*548, გვ. 315) და დავით აღმაშენებელსაც სწორედ ასეთი გატაცებით სცოდნია მუშაობა. თვით წიგნების კითხვის დროსაც, რომლებშიაც მისი ისტორიკოსის სიტყვით ის წარსულ საისტორიო თხზულებებში თავის თანამედროვე ცხოვრების მოვლენათა გასაგებად და გეგმების მოსაფიქრებლადაც თვალსაზრისს ეძებდა ხოლმე (იქვე \*550—551, გვ. 318), შინაარსი და ფიქრი ისე იტაცებდა თურმე, რომ სხვა ყველაფერი ავიწყდებოდა: „ესრეთ შეიქცა კითხვასა და ესოდენ წარიტყუენნა მისგან გონებითა, რომელ ყოვლად დაიწყდა წინამდებარე საქმე“-ო (იქვე \*550, გვ. 317).

მაგრამ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს უკვე ესმოდა, რომ ადამიანი მაინც ყოვლად შემძლებელი არ არის და თვით უუძლიერეს გვირგვინოსანსაც ყოველი თავისი, თუნდაც დიდი ნიჭითა და სიღრმით განზრახული, გეგმის განხორციელება არ შეუძლია, თუ რომ ამ გეგმის განსახორციელებლად ქვეყანა და ხალხი შესაფერისად მომზადებული არ არის და მისი მაღალი აზრების ხორცშესხეულობისათვის სათანადო პირობები არ მოიპოვება.

სახელმწიფო მოღვაწის, მით უმეტეს მეფეს შესაფერისი „თანამიმყოლნი“-ც უნდა ჰყოლოდა და მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ისინი „ჟმაციუენეს... თანამიყოლად კრთომათა და წადიერებათა“ მისთა (ცა მფსა ღვთისი \*533, გვ. 300), მაშინ საქმის ვაკეთებაც შეიძლებოდა.

ისტორიკოსის სიტყვით დავით აღმაშენებელი პირადი ნიჭითა და გეგმათა სიფართოვით აღექსანდრე მაკედონელსაც არაფრით ჩამოუვარდებოდა, მაგრამ მისი მოღვაწეობის შედეგი თუ იმდენად დიდი არ აღმოჩნდა, რამდენადაც აღექსანდრე მაკედონელისა იყო, ეს საქართველოს იმდროინდელი მდგომარეობით აიხსნებოდა. ამავე პირობებში, „ქართველთა ოდენ სპითა

ვერცა რასა აღექსანდრე იქმონდა კარგსა“ იმგვარადვე, როგორც დავით აღმაშენებელსაც რომ „სპარსთა ჰქონებოდა მეფობა, ანუ ბერძენთა და ჰრომთა ძალი, ანუ სხუათა დიდთა სამეფოთა“, ფართო სამოღვაწეო სახელმწიფოებრივი ასპარეზი და დიდი გეგმების განსახორციელებლად საჭირო შესაფერისად დიდი სამხედრო ძალა, „მაშინმცა გენახნეს ნაქმარნი მისნი“ (იხ. ჩემი „ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები“ I, დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი).

მოღვაწეთა „მოქალაქობის“-და მიხედვით, იმ დამსახურებისდა თანახმად, რომელიც მათ ერის წინაშე მიუძღოდათ, თანამედროვენი მათ სახელს საპატიო წოდებულებით ამკობდნენ და მათი მნიშვნელობისა და ღვაწლის გამომხატველ სხვადასხვა სახელს უწოდებდნენ ხოლმე. მაგალითად: დიდი ავტორიტეტით მოსილი მოღვაწის სახელს წინ უმატებდნენ ხოლმე „დიდი“ და „დიდი არსენი, დიდი ეფრემი, დიდი ილარიონი და სხვა, ან ეწოდებოდა „მოძღუარი“, „მოძღუარი განუკითხველი“, ე. ი. უცილობელი (გ. მერჩული, გვ. ლთ), „მოძღუარი და განმანათლებელი ქუეყანისა ჩუენისა“ (გ. ხუცეს-მონაზონი 289), ვარსკულავე მნათობი“ (გ. მერჩული, გვ. მე); „გზრგზნი დაუქცნობელი“ (იქვე, გვ. კბ, ნგ), „დიდი მნათობი ნათესავისა ჩუენისაჲ“ (გ. ხუცეს-მონაზონი 293), „მთიები“ (იქვე 289), „სამკაული ნათესავისა ჩუენისაჲ“ (გ. მთაწმიდელი 4).

თავისი ქუთით, განათლებითა და მეცნიერებით გამოჩენილ პირს „მოძღუარი“-ს სახელის გარდა ეწოდებოდა ან როგორც მაგ. ეფთჳმე მთაწმიდელს „წყაროსთვალ სიბრძნისაჲ“ (გ. ხუცეს-მონაზონი, 294), ან „სწავლული“, „სწავლული ფრიალ“ (გ. მთაწმიდელი, 33 და 57), „მეცნიერი“ და სხვა.

საუკეთესო მწერალსა და შემთხვევლს შეიძლება ისეთი სახელი მოეხვეჭა, რომ „თავთა გამომეტყუელთა და აღმწერელთა თანა შერაცხილი“ ყოფილიყო (ეფრემ მცირე, ქჷბი II, 41).

პოლიტიკურსა და საერთოდ სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში განთქმულ პირს „სახელოანი“ (გ. მთაწმიდელი 46 და ბევრჯან სხვაგანაც) ერქვა ხოლმე, ერთი მიმართულების კუთვნილებასა და წვერობას „მოდასეობაჲ“ და „თანამოდასეობაჲ“ ეწოდებოდა (გ. მერჩული გვ. ე). თაპარ მეფის დროინდელ ყუთლუ-არსლანის პოლიტიკური დასის წევრების აღსანიშნავადი ქართულ ისტორიკოსს ნახმარი აქვს ტერმინი „თანაშეფიცულნი“ და „თანაშემწენი მისისა გზადგამყველობისანი“, ხოლო თვით დასის მეთაურისათვის „თავი მოქმედთაჲ“ (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი \*629-630, გვ. 407). ვინც ბრძოლას მეთაურობდა საეკლესიო სფეროში, თუ სხვაგან, მის ხელში იყო „წინამბრძოლობაჲ“ (ეფრემ მცირე, ქჷბი II, 41), ხოლო ვისაც სახელმწიფო ცხოვრების მიმდინარეობაზე გავლენა ჰქონდა „მოთაული“ ჰრქმევია.

რასაკვირველია, პოლიტიკური მოღვაწის თავგანწირული მოქმედება, როდესაც სხვის, ან ქვეყნის ვადასარჩენად გადასწყვეტდა, რომ „საჭირო არს განწირვა თავისა“ (ჟამთააღ. \* 896, გვ. 737) და თავის სიცოცხლეს, თავის თავს არ დაიზოგავდა, ერი აღუნიშვნელს არ დასტოვებდა, იმიტომ არის სწორედ, რომ როდესაც მაგალითად დიმიტრი II-მ მონღოლთა ყაენის მრისხანების საქართველოსაგან ასაცილებლად თავისი თავის მთებში შეიხზნით

გადარჩენას ყენთან წასვლა არჩია და „დადვა მეფემან ს სული თჳსი ერისა მისისათჳს“ (იქვე \*896, გვ. 737), ქართველმა ხალხმა მას „ღიმიტრი თავდადებული“ და „საქართველოსათჳს წამებული“ უწოდა (იქვე \*901, გვ. 741).

როგორც ჩვენ დროში სხვებზე გაცილებით მალა მდგომი და თავისი ხანის წინგამსწრები მოღვაწე შეიძლება თავისი დროის გარემოთი და საზოგადოებით უკმაყოფილო იყოს და მთელი სიმწვევით ამ უკმაყოფილებას გრძნობდეს, ისევე ქართულ საისტორიო მწერლობაში გვხვდება ჩვენ გამოჩენილ მოღვაწეთა თავის დროინდელი ცხოვრების პირობებისა და გარემო საზოგადოებით უკმაყოფილების გრძნობის მკაფიო ანარეკლიც. ასეთი ცნობები, რასაკვირველია ჯერ ბევრი არ მოგვეპოვება, მაგრამ ის სამიოდე ცნობა ამის გამო მით უფრო საგულსისაო ხდება. უკმაყოფილო ყოფილა იოანე მთაწმიდელიც, გ. მთაწმიდელიც და ზუქველია ბევრი სხვანიც.

იოანე მთაწმიდელს, რომელსაც საქართველოში ერისკაცობისათვის თავი მიუხედავია და უცხოეთში, ბიზანტიაში წასულა მყუდრო სამონასტრო მოღვაწეობისათვის, ათონის მთაზე რომ თორნიკე ერისთავთან ერთად ქართველთა სავანე დაუარსებია, იქ მოკლე ხანში მრავალრიცხოვან ქართველ ბერებს მოუყრიათ თავი. ამგვარად აქ, უცხო ქვეყანაშიაც პატარა საქართველო გაჩენილა ყველა თავისი მაშინდელი თვისებებით. სწორედ ამ მღელვარე და მრავალრიცხოვანმა ქართულმა საზოგადოებამ, რასაც იოანე გაუბრძოდა ათონის მთაზეც მოიყარა თავი. იოანე თურმე ჩიოდა მე „გლახაკი ესე ერისკაცი ვიყავ სოველსა შინა მყოფი და თანამდები ყოვლისა ბრალისა და მენება, რათა უცხოებასა სამე წარვიდე და სული ჩემი ვაცხოვნო და გლახაკებით ვიყოფებოდი“-ო. მაგრამ თორნიკეს და სხვა გამოჩენილ ქართველ მოღვაწეთა მისვლამ იოანე მთაწმიდელს თურმე მთელი გეგმა ჩაუშალა: „თუ ვითა მოჰქდა, არა უწყი“, მაგრამ მას შემდგომ, რაც „მოვიდა თჳსი ჩემი თორნიკე“, ამ დროითგან მოყოლებული „მისითა გზითა დიდთა შულლთა და შჳოთთა შთავარდი და ერისკრებასა“-ო (ც<sup>ა</sup> იე<sup>ს</sup>ი და ეფ<sup>თ</sup>მსი 20).

თორნიკეს მოსვლასთან ერთად მისი სამხედრო სახელგანთქმულობის გამო ათონის მონასტერში საქართველოს მაშინდელი მრავალმღელვარე ცხოვრების ტალღა შეჭრილა მთელი თავისი ღირსება-ნაკლით. ვითარცა სამხედრო საქმეში აღზრდილსა და გამობრძმედილს, თორნიკესაც „ამათ ესევითართა პირთათჳს უბნობად და ჰამბავი უყუარდა“ (იქვე 15). წარსული ამბების თორნიკეს მოგონებას გაუტაცია იქ მყოფი ქართველი ბერები, რომელნიც თურქულ და უშრეტლო ინტერესით ისმენდნენ თორნიკეს ნაამბობს. ათონის ქართველთა მონასტერში, ვინც კი „იყენეს მას ჟამსა კაცნი წარჩინებულნი და პატიოსანნი, შევიდიან და ეუბნებოდიან“ საქართველოს სამხედრო წინანდელ თავგადასავალზე (იქვე). რასაკვირველია ამ ამბებისადმი ცნობისმოყვარეობა ახალგაზრდა ბერებსაც ექნებოდათ აშლილი და განაგონის შესახებ მათ ერთმანეთში მხურვალე მსჯელობა და კამათი გაუჩაღებიათ. სავანეში ვნებათაღელვას უჩენია თავი, ხმაურობა და „შჳოთი“, „შულლიანობა“ გაჩენილა.

იოანე მთაწმიდელს კი „პირველი თგანვე უძნდა“ შულლიანობა და შჳოთი“ (იქვე 19). ამისთვის მიანება მან თავი სამშობლოს და უცხოეთში წავიდა სამოღვაწეოდ. სანამ თორნიკე ცოცხალი იყო, მისდამი სიყვარულითა და პატივისცემით ყველა ამას ითმენდა, მაგრამ „შემდგომად თორნიკის მიცვალებისა, განიზრახა... რათა აღიღოს ძე თჳსი და რავე-

დენნიმე მოწაფენი და ივლტოდეს სპანიად“ (იქვე, 19). ესპანიაში გაქცივისა და გადასახლების აზრი იოანე მთაწმიდელს იმტომ მოსვლია, რომ „ასმიოდა, ვითარმედ ქართველნი არა მცირედნი ნათესავნი და ერნი მკვდრ არიან მუნ“ (იქვე 19). ამ თავისი გადაწყვეტილების განსახორციელებლად „წარვიდა ვიდრე ავიდოსამდე, რათა მუნ პოვოს ნავი, კრძოთა სპანიისათა მიმავალი, და წარვიდეს მუნ“ (იქვე 19). მას უფუველია ეგონა, რომ ესპანიაში მცხოვრები „იბერები“, რომელნიც იოანე მთაწმიდელს ქართველებადვე მიუჩნევია, მის თანამოძმე იბერებზე, ქართველებზე უკეთესი აღმოჩნდებოდნენ.

თავის დროინდელი მდგომარეობითა და ქართველ ბერთა წრით არც გიორგი მთაწმიდელი ყოფილა კმაყოფილი. ის თავისი მხრით მაშინდელ ქართველთა „აივრილე“-ს, გულგრილობასა და „სულ მოკლეობა“-ს უჩივის. ამის საყვედურზე, როგორც ეტყობა, იმდროინდელი ბერები ამ მოღვაწეს პასუხად ეუბნებოდნენ, რომ „წინათაც ამაზე უკეთესი არ იყო. ისინი თურმე ამით თავიანთ თავსაც ამშვიდებდნენ და მამხილებელსაც. მაგრამ ნამდვილად კი გ. მთაწმიდელის სიტყვით მხოლოდ „აცდუნებდეს თავსა თქსსა“-ო. გ. მთაწმიდელი პირიქით სულ სხვას ამტკიცებდა, „ვინაჲთგან დღეთა ამით უკუანდსკენლთა მოვიწიენით“, ესლა, „ვითარცა ხედავთ, ფრიადი სიგრილე იხილვების ჩუენ შორის“. მაგრამ კი არავინ „ჰკონებდეს და აცდუნებდეს თავსა თქსსა, თუ პირველითგან ესრეთ იყენეს ძმანი ჩუენნი“. არა, სანამ ათონის ქართველთა მონასტრის საქმეებს იოანე და ეფთჳმე მთაწმიდელი განაგებდნენ და მამა-შვილნი „უძლოდეს მათ და რწმუნებულსა მას სამწყსოსა“, მანამდის ყველანი „ყოვლითა წესიერებითა და საღმრთოთათა მოქალაქობითა ცხოვნდებოდეს“-ო. ხოლო მას შემდგომ, რაც ეფთჳმე მთაწმიდელმა მონასტრის მამასახლისობას თავი დაანება და გადადგა, „მიერთგან განმრავლდა ჩუენ შორის ყოველი სულ მოკლებაჲ და სიგრილე“-ო (იქვე, 4-5).

გიორგი მთაწმიდელი უჩიოდა აგრეთვე ქართველთა ხასიათის სრმტკიცის უქონლობასა და დაუდგრომელობასაც. მას თავის საისტორიო თხზულებაში ერთგან ნათქვამი აქვს კიდევ: „ჩვენ ქართველები, ვითარცა უწყით ყოველთა, აღრე შევირყვეით და მიმოსულასა მოსწრაფედ შეუდგებით“-ო, ე. ი. გადაწყვეტილებას მალე ვიცვლით და ერთ ალაგასა და საქმეზე ყოფნა არ გვიყვარს და „ამით მიზეზითა ფრიად ვავენებთ თქსთაცა“, ჩვენ თავსაც „და ადგილსა“, სადაც მუშაობა გციხდებაო (ცა იე და ეწუმისი 59-60).

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსიც ისევე, როგორც თვით მეფეც, მაშინდელ საქართველოში ფართო სახელმწიფოებრივი გეგმების მქონებელი მოღვაწისაგან სრული სიღრმე-სიჯანით აზრის განხორციელებისათვის სათანადოდ ხელშემწყობ პირობებს ვერ ხედავდნენ. ისტორიკოსის სიტყვით, დავით აღმაშენებელი ჰხედავდა, რომ „არა კმა იყუნეს... თანამიყოლად კრთომათა და წადიერებათა სულისა თქსისათა“ (ცა მფსა ღვთისი \*533, გვ. 300).

მაგრამ თავისი დროის მდგომარეობითა და საზოგადოებით უკმაყოფილებისდა მიუხედავად, სწორედ გამოჩენილ ქართველ მოღვაწეთა შორის ქართული ეროვნული თვისებების იდეალიზაციამ იჩინა თავი. თუ ამაზე უწინარეს არა, უკვე XI ს-ში იგი ჩამოყალიბებულია: ამ დროისათვის დამთავრებულ-

ლი შეხედულება ჩამოინაცვთა. ქართულ ეროვნულ თვისებებზე, რომელსაც მაშინ და შემდგომშიც ყველა იზიარებდა და რომელიც ქართველთა და სხვა ეროვნებათა თვისებების ერთგვარ დაპირისპირებას წარმოადგენდა. გიორგი ბუციას-მონაზონის აზრით ნავ. პირველითგანვე ქართველები, „ნათესავი ჩუენი წრფელ იყო და უმანკო“ და უძველეს დროითგანვე „პირველითგანვე გუაქუნდეს წერილნიცა და სარწმუნოებაჲ ქემმარიტი და მართალი“ (ც<sup>ა</sup> გ<sup>ი</sup> მთ<sup>ა</sup> წ<sup>მ</sup> დ<sup>ლ</sup>ს<sup>ა</sup> 294). ხოლო გიორგი დაყუდებულის რწმენით თვით ღვთის-მშობელსაც უყვარდა ქართველობა და მას მფარველობას უწევდა: „დიდად ვწყალის და უყუარს ნათესავი ჩუენი“-ო (იქვე). ნიკოლოზ კათალიკოზის სრულ ქეშმარიტებად მიაჩნია, რომ საქართველო ღვთისმშობლის წილხდომილი ქვეყანა იყო, რომ იგი „ნაწილიცა იყო ღედისა ღმრთისაჲ“ და თვით „ღედაჲ ღმრთისაჲ სურვიელ იყო და მეცადინებდა წარსლვად ქადაგებდ“-ქრისტიანობისა და სახელდობრ „გულის-თქმით წადიერ იყო აღმოსავლით კერძოთა მათ წარმოსლვად“ („საკითხავი სუეტისა ცხოველისაჲ“ და სხვა, ვას. კარბელაშვილის გამ., გვ. 41). გიორგი მთაწმიდელიც სხვა ეროვნების მოსაუბრე, თუ მოკამათებთან ლაპარაკის დროს ყოველთვის ცდილობდა ხაზგასმით აღენიშნა, რომ „ნათესავი ქართველთა წრფელი და უმანკო“ არის რომ ხასიათის ეს თვისება უგუნურებითა, ან უმეცრებით და სიმსუბუქით კი არ აიხსნება, არამედ ზნეობრივი სიფაქიზით, გულწრფელობითა და პატიოსნებით. საქართველოს ავტოკეფალიის გამო მოკამათე ანტიოქიის პატრიარქსა და ბერძენთა სამღვდელოებს: გ. მთაწმიდელი მაგუზუნებოდა: ძალიან სცდებით თქვენ ბერძნები, „რომელნი-ესე ჩუენ უმეცრად და სუბუქად გუხნედათ და თავნი თქუენნი ბრძენ და მძიმე გიყოფიან“, როდესაც თავმომწონეობით „ესრეთ უგუნურად შეგირაცხიეს ნათესავი ქართველთა წრფელი და უმანკო“, რომ ქართველთაგან თქვენ შეკითხვაზე ღირსეული პასუხის გამცემი არავინ გეგულებოდათო (იქვე, ც<sup>ა</sup> გ<sup>ი</sup> მთაწმ<sup>დ</sup>ლ<sup>ს</sup>ა, 315). გ. მთაწმიდელსაც სწამდა, რომ ქართველთა დამახასიათებელ თვისებას რწმენის სისწორე და მიუდრეკელობა შეადგენდა, და სხვებსაც არაერთხელ უმტკიცებდა ხოლმე, რომ მას შემდგომ, რაც ჩვენ ქართველებს „ერთი ღმერთი გვცნობიეს, არღარა უარ გყოფიეს და არცა ოდეს წვალებისა მიმართ მიდრეკილ არს ნათესავი ჩუენი“-ო (იქვე 315), „რათჲს ერთგვის გვცნობიეს, არღარა მიდრეკილ ვართ მარცხლ, გინა მარჯულ და არცა მივდრეკებით, თუ ღმერთსა უნდეს“-ო (იქვე 332).

ნიკოლოზ კათალიკოზის დახასიათებითაც ქართველები არიან „ბუნებით სადაგნი და მარტივი და გონებით წრფელნი, სიმართლესა ცხორებისასა და უღელსა უმანკოებისასა მზიდველნი და მხოლოდ ღმრთისა ოდენ და მკლავისა თვისისა მოსაენი, რომლითაცა უკუშ გამოისახვის და საცნაურ იქმნების სიქველე კაბუქისაჲ“ (საკითხავი სუეტის ცხოველისაჲ, გვ. 101), ე. ი. აზროვნების კეთილშობილობა, გულწრფელობა და მამაცური პირდაპირობა ახასიათებდაო.

## ქართული ლემსიკონის შესახებ

თანამედროვე კაცობრიობა იმდენად დაკავშირებულია სიტყვასთან, რომ ყოველგვარი იღუმალი ზრახვაც კი ჩვენდა უნებლიეთ მაინც უტყყ-სიტყვიერად წარმოებს ხოლმე, უფაქიზესს აზრს მართო მაშინ შეუძლია ცხოველი და საბოლოო გამოხატულება მიიღოს, როდესაც აზრი უკვე სიტყვიერად და წერით გამოითქმება. ამიტომაც არის, რომ იმ ერს, რომელიც თავის სამწერლობო ენას შესაფერისად არ განავითარებს, არც შეუძლია გონებრივი განვითარების უმაღლეს საფეხურს მიიღწიოს, რადგან მას ამისათვის აუცილებლად საჭირო იარაღი არ აბადია: ენა ერის სტიქიური სულიერი ბუნებისა და ძალის გამოხატულება და ერთობლივი შემოქმედების ნაყოფი, მისი გადაგვარება თვით ერის სულიერი გადაგვარების მომასწავებელია. ყოველი ქართველი, რომელსაც თავისი ერისათვის კეთილი სურს და იმის ნატვრაა, რომ ქართველი ერი წინანდებურად სხვა უმაღლესად განვითარებულ ერებს გვერდში ამოუდგეს და კაცობრიობის შემოქმედების მონაწილედ გახდეს, მოვალეა ქართული ენის აღდგენას და მის განვითარებას ხელი შეუწყოს. ეს საჭიროა თავად-აზნაურთა და ინტელიგენციის იმ გადაგვარებული წრეებისთვის კი არა, რომელნიც ქართულზე მწყრალად ბრძანდებიან და დედა-ენის დაკნინება სრულებითაც არ აწუხებთ იმიტომ, რომ პირადი კეთილდღეობა და დაწინაურება შეადგენს მათს უმთავრესს საზრუნავს, არამედ ჩვენი ხალხის და ეროვნების იმ უმრავლესობისათვის, რომლისთვისაც ქართული წინანდებურად სტიქიურად დედა-ენაა და მასი აზროვნებისა და გრძნობების ერთად-ერთი გამოხატველი.

იმ იარაღთა შორის, რომელნიც ენის განვითარებასა და გამდიდრებას ხელს შეუწყობენ ხოლმე, კარგსა და ვრცელს სამეცნიერო ლექსიკონს ერთი მთავარი ადგილთაგანი უკავია. ქართული ლექსიკონიც ჩვენს თანამედროვე გასაჭირთან და მოთხოვნილებასთან უნდა იყოს შეთანხმებული; იგი ამისდა მიხედვით სამს მთავარ მიზანს უნდა ემსახურებოდეს: 1. ქართულ სამეცნიერო გრამატიკასთან ერთად იგი ჩვენი დედა-ენის ბუნების სრული გამოჩვენებელი უნდა იყოს, სიტყვათაშორისი კანონიერი დამოკიდებულების მასწავლებელიც და საზოგადოდ ქართული სწორმეტყველების განმამტკიცებელი; 2. იგი უნდა შეიცავდეს ქართველი ერის მრავალსაუკუნოვან საუნჯეს, რომ თანამედროვე გადატაკებული და უძლური ენა კვლავ გამდიდრდეს და გაძლიერდეს, განსაკუთრებით, ძველი სამეცნიერო ტერმინოლოგიის განახლებით და ახალის შექმნით, განათლებულ ქართველს მეცნიერების უაღრესი აზრის გამოხატველი სამწერლობო ცოცხალი ენა შეუქმნას ისე კი, რომ ახალს სამეცნიერო ტერმინოლოგიას ჩვენს მრავალსაუკუნოვან მწერლობასთან კავშირი შეწყვეტილი არა ჰქონდეს და თანამედროვე ცოდნით აღჭურვილს ქართ-

ველს თავის წინაპართა საკულტურო ნამუშავარის შეთვისებაც გაუადვილდეს; 3. ლექსიკონი ყოველი ქართველისათვის უნდა იყოს გასაგები, ისეთისათვისაც კი, რომელმაც ქართულის მეტი სხვა ენა არ იცის. რუს.-ქართული, ფრანგ.-ქართული, გერმან.-ქართული მხოლოდ მცირერიცხოვან მუშაკთა ჯგუფისათვის, მთარგმნელთათვის, არის საჭირო. როდესაც ქართული ვრცელი ლექსიკონი შედგენილი იქნება, მაშინ ქართულ-რუს., ქ.-ფრანგ., ქ.-გერმან. ან რ.-ქ., ფ.-ქ., გ.-ქ. და სხვა ლექსიკონის შედგენა შედარებით ადვილი საქმე იქნება.

ამ საქმის განსახორციელებლად საჭიროა დიდი და დაუცხრომელი მუშაობა. ქართული ენის ბუნებისა და თვისებათა გამომხატველი მასალების ამოსაკრეფად მკვლევარმა ჯერ ქართული ორიგინალური ნაწარმოები უნდა გადაიკითხოს და შეისწავლოს (მაგ. ქართ. წმიდათა ცხოვრებანი, საისტორიო და პოეტური თხზულებანი და სხვ.), შემდეგ თარგმანი. ლექსიკონი მასალების შესაგროვებლად უნდა ამორჩეული იყოს ისეთი დაუმრეცელი წყარო, როგორც არის დაბადება, ძველი და ახალი აღთქმის წიგნები, მსოფლიო ეკლესიის წმიდათა ცხოვრებანი და სხვა. სამცენიერო ტერმინოლოგიის აღსადგენად და შესამუშავებლად საჭიროა სამღვდელმსახურო, საღვთისმეტყველო, საფილოსოფიო, საისტორიო, სასამართლო, საბუნებისმეტყველო და სამკურნალო ძეგლებისა და საბუთების, ამასთანავე XVIII—XIX საუკ. სახელმძღვანელოების შესწავლა და ამ წყაროებიდან ყველა მასალის ამოკრება.

უკვე შეგროვილი მასალა, შესაფერისად დალაგებული, ისე უნდა იყოს ლექსიკონში შეტანილი, რომ 1) თითოეული სიტყვის მნიშვნელობა მარტივად ქართულადვე იყოს ახსნილი, მაგრამ იმგვარად, რომ მნიშვნელობის თითოეული ახსნას დართული ჰქონდეს სხვადასხვა ძეგლითგან ამონაწერი თითო დამამტკიცებელი მაგალითი მაინც, 2) აღნიშნული უნდა იყოს, როდის და სად გვხვდება ეს სიტყვა და რა მნიშვნელობით, როგორ იცვლება მისი მნიშვნელობა, ცოცხალია იგი თანამედროვე მწერლობაში თუ არა, თუ იგი ქრება, როდის ქრება, თუ ეხლაც ცოცხალია, რა სახით და მნიშვნელობით არის შენახული, ხოლო თუ ერთხელ გამქრალი შემდეგში კვლავ ჩნდება მწერლობაში, როდის და რა მნიშვნელობით? 3) თუ სიტყვა უცხო ენითგან არის ნასესხები მწიგნობრობის საშუალებით, ან ზეპირად არის შემოხიზნული, უნდა აღინიშნოს, თუ შესაძლებელია, საითგან არის შეთვისებული და რა მნიშვნელობა აქვს მას იმ ენაში; 4) იმ შემთხვევაში, როდესაც ამა თუ იმ სიტყვის მნიშვნელობის ახსნას ვერავითარი ვრცელი განმარტებაცკი ნათლად მკითხველს ვერ შეაგნებინებს (მაგ. მცენარეების და ყვავილების სახელები, სხვადასხვა იარაღი, გუთნის და სხვ. სახელები, სახუროთმოძღვრებო ტერმინები და სხვა), ამისთანა შემთხვევაში განმარტებას იქვე სურათიც უნდა ჰქონდეს დართული. ლექსიკონში შეტანილი იქნება თითოეული სიტყვის მხოლოდ უმთავრესი ფორმა, დანარჩენი კანონიერად წარმოებული ფორმები არ აღინიშნება. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ამა თუ იმ სიტყვას „უკანონო“, განსხვავებული ფორმები მოეპოვება, მაშინ ის ფორმებიც საგანგებოდ აღნიშნული იქნება. ამ მხრივ ეს ლექსიკონი არსებითად განსხვავდება იმ ქართული აკადემიური ლექსიკონისაგან, რომლისათვისაც აკად. ნ. მარის თაოსნობითა და თავმჯდომარეობით აკადემიური სალექსიკონო კომისია მუშაობს: იქ შეტანილი უნდა იყოს ყოველი ქართული სიტყვის თითოეული ფორმა, კანონიერიცა და „უკანონოც“, იგი უნდა იყოს ქართული ენის ნამდვილი საუნივერსალური ერთადერთი მართლაც სრული ქართული ლექსიკონი. მიზნის სიდიადის გამო

შესაძლებელია ამ აკადემიური ლექსიკონის შესადგენად მკვლევართა ერთი თაობის ნაშრომი საქმარისი არც კი იყოს. ის ქართულ-ქართული ლექსიკონი, რომელიც ეხლა არის განზრახული, უფრო ვიწროდ არის შემოფარგლული. იგი ამის გამო იქნება მხოლოდ შეძლებისდაგვარად ვრცელი და არა სრული. ამისდა მიუხედავად მის შესადგენად იმოდენა დაუცხრომელი შრომა საჭირო, რომ ერთს ადამიანს, ვინც უნდა იყოს იგი, ამის განხორციელება არ ძალუძს. საბა ორბელიანმა თავის ლექსიკონის შედგენას 30 წელიწადი მოანდომა, ეხლა კი ამგვარს ტვირთს ერთი ადამიანი ვერც კი იკისრებს: სხვა არა იყოს რა, თანამედროვე მეცნიერების თითოეული დარგი იმდენად განვითარებული არის, რომ დედამიწის ზურგზე ისეთი არავინ მოიძებნება, რომელმაც მეცნიერების ყოველი დარგი თანასწორად იცოდეს. თუ ქართული ენის ისეთმა უებრო მკვლევარმა და მეცნიერმა, როგორც არის აკად. ნ. მარი, მარტომ ვერ იკისრა ამგვარი შრომა და თანამშრომლები მოიწვია, მით უმეტეს არავის სხვას მარტოდმარტოს ამ აზრის განხორციელება არ შეუძლია. ამიტომ ჩვენის გულწრფელისა და ღრმა რწმენით მხოლოდ მკვლევართა შეერთებულს თანამობრივს მუშაობას შეუძლია განხორციელოს და დააჩქაროს ეს ძნელი და საშვილიშვილო საქმე. ნაყოფიერების გულისათვის შრომა მონაწილეთა შორის დარგებისდა მიხედვით უნდა იყოს განაწილებული. როდესაც მთელი მასალა შეგროვილი და დარგებისდა მიხედვით ცალ-ცალკე შესწავლილი იქნება, თითოეული დარგისათვის მცოდნე პირთაგან შემდგარი საგანგებო კრებებო უნდა იქნეს მოწვეული, რომელნიც საბოლოოდ გადაწყვეტენ, რა და რა ტერმინი იყოს შემოღებული ქართულ თანამედროვე სამეცნიერო მწერლობაში, რომ ამ გზით ჩვენს მწერლობაში ერთგვარი, ყველასათვის სავალდებულო ტერმინოლოგია გაბატონდეს. ამისდაგვარად შესაძლებელია თითოეული დარგისათვის ცალ-ცალკე პატარა პატარა სატერმინოლოგიო ლექსიკონები დიდ საერთო ლექსიკონზე ადრე გამოიცეს. სალექსიკონო მასალების ამგვარად შესწავლისა და შემუშავების შემდგომ ლექსიკონის სარედაქციო კომისია საცოლობელი საკითხების გადასაწყვეტად აკად. ნ. მარს მიმართავს. ლექსიკონის გამოქვეყნების შემდგომ მთელი მასალა ქართულ სააკადემიო ლექსიკონის შემდგენელ კომისიას გადაეცემა.

ამ ლექსიკონის მასალების შეგროვებას და თვით ლექსიკონის შედგენას კისრულობენ იუსტ. აბულაძე, ვუკ ბერიძე, ს. გორგაძე, კ. კეკელიძე, ვ. ლამბაშიძე, პ. ინგოროყვა, აკ. შანიძე, იოს. ყიფშიძე და ივ. ჯავახიშვილი. ამას გარდა ამ საქმისათვის უკვე მუშაობენ პეტროგრადის უნივერსიტეტის სტუდენტთა ქართული სამეცნიერო წრისა და ბესტიუჟევის ქალთა უმაღლესი კურსების ქართველ მსმენელთა სამეცნიერო წრის წევრები და სხვა უნივერსიტეტებ ს ზოგიერთი სტუდენტები. მასალების შესაგროვებლად სამი წელიწადია ნაპრაუდები და ერთი წელიწადი კიდევ მასალების შესწავლისა და დასაბუთებად დამზადებისათვის.

### სახელმძღვანელო

ვრცელი ქართული ლექსიკონისათვის მასალების დასამზადებლად

ვრცელი ქართული ლექსიკონი შედგენილ იქნება სიტყვის იმ მასალისაგან, რომელიც მოიპოება ყოველი დარგის ქართულ სამწერლობო ძეგლებში

უძველესი დროიდან მოყოლებული XVIII ს. ბოლომდის და ცოცხალ ენაშიც, რამდენადაც ეს წარმოდგენილია ახალ მწერლობაში და ჩაწერილ ზეპირსიტყვაობაში. ლექსიკონი მიზნად ისახავს: პირველად და უმთავრესად — სიტყვების მნიშვნელობის განმარტებას ისტორიული თანდათანობით, მეორე — ენის სინტაქსური მხარის აღნიშვნას და მესამე — სიტყვების მორფოლოგიური ფორმების აღნიშვნასაც. ლექსიკონმა რომ საბოლოო ფორმა მიიღოს, საჭიროა ორგანიზაცია, ერთი მეორის მიმდევნი, მუშაობა: ჯერ ფართო კომისიისა მასალების დასამზადებლად და მერმე გაცილებით უფრო პატარა სარედაქციო კომისიისა. სიტყვების საბოლოოდ განმარტება, მათი ძირებზე თუ ფესვებზე დალაგება, უცხო სიტყვებთან აღნიშვნა, თუ რომელი ენითგან უსესხნია ისინი ქართულს, — ყოველივე ეს სარედაქციო კომისიის ვალია. ფართო კომისიამ კი უმთავრესი ყურადღება მასალის ამოწერასა (თუგინდ განუმარტებლად) და წყაროების აღნიშვნას უნდა მიაქციოს ქვემოაღნიშნული მუხლების მიხედვით.

I. თითოეული სიტყვა ამა თუ იმ ძეგლიდან ცალკე ფურცელზე უნდა ამოიწეროს.

შენიშვნა: ფურცელი ზომით უნდა იყოს ჩვეულებრივი რვეულის ფურცლის მეოთხედი და დაიწეროს მხოლოდ ცალ გვერდზე.

II. ერთი და იმავე სიტყვას მრავალ მორფოლოგიურ ფორმათაგან, როდესაც სიტყვის მნიშვნელობა უცვლელად რჩება, უნდა ამოიწეროს: 1) სახელი არსებითისა, სხვა სახელებისა და ნაცვალსახელათათვის **სახელობითი** ბრუნვა (მხოლ. და მრავლობითის ორივე ფორმა: — ები, —ნი) 2) ზმნებისათვის **სახელწმინა** და უმთავრეს დროთა, აწმყოსი და აორისტის, მესამე პირი (მხ. და მრ.), ბრძანებითი კილო, სხვადასხვა იშვიათი ფორმები, მაგ., **არიედ, არნ, არაჩეულებრივი** („უქანონო“) ფორმები და მიმლობბანი. თავსართიანი სახელწმინები დაიწყობან ანბანზედ თავსართთა პირველი ასოს მიხედვით: **აღწერა** (ანზედ). **გადაწერა** (განზედ) და სხ. მხოლოდ პირისა და ჯიმის მაჩვენებელი ნაცვალსახელობითი ნაწილაკები კი მხედველობაში არ მიიღებინა: **აწერინა** უნდა მოთავსდეს სახელწმინა წერასთან ცალკე ფურცელზე, **აღაწერინა** — აღწერასთან და სხ.

შენიშვნა: სიტყვების ამოწერის დროს დასაწყისი ფორმების თვით ძეგლში ძებნა საჭირო არ არის, დასაწყის ფორმას თვით მომუშავე დასწერს და მაგალითს კი მოიტანს იმ ფორმით, როგორც წყაროშია. ვთქვათ, სიტყვა **ცა** პირველად ამ სახით შეგვხვდა: **ცათ**. შინა ჩვენ თვითონ დაწერეთ: **ცანი** და შემდეგ მიეწერეთ: **ცათა შინა**; მოვედინ მოსლვა: მოვედინ და სხ. თუ შემდეგ თვით ძეგლში შეგვხვდება დასაწყისი ფორმა, იმას აღნიშნავთ და მაგალითსაც დავურთავთ.

III. ერთისა და იმავე სიტყვის რამოდენჯერმე ამოწერა მხოლოდ მაშინ არის საჭირო, თუ **სიტყვას სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს**. ასეთ შემთხვევაში სიტყვის თითოეული მნიშვნელობა ცალ-ცალკე ფურცლებზე უნდა ამოიწეროს და იქვე დამამტკიცებელი მაგალითებიც მოტანილი უნდა იქნეს. ავიღოთ მაგალითად სიტყვა **პატივი**. ამ სიტყვას რამოდენიმე მნიშვნელობა აქვს. სხვათა შორის ის ნიშნავს **ხელისუფლებას, თანამდებობას**, როგორც ესა ჩანს შემდეგი ადგილიდან: „ივანე ყვარყვარე ციხის-ჯვარელი ჯაყელი **პატივითა** იყო მიტურტლეთ-უხუციეი“ (ქმშ\* 769, გვ. 599) და რამდენიც კი არ უნ-

და აღმოჩნდეს სიტყვა პატივის მნიშვნელობა, მაგ., პატივი—პატივისცემა და სხ., ყველა მსგავსადვე ცალკე ფურცელზე უნდა ამოიწეროს.

IV. წყარო ყოველთვის ნაჩვენები უნდა იყოს შემდეგი სახით: სახელწოდება ძეგლისა შემოკლებით (ქვემო დართული სიის თანახმად), გვერდი და სტრიქონი, საღმრთო წერილის წიგნებში კი — თავი და მუხლი, ხოლო თუ ძეგლი ხელთაწერია — გვერდი და თუ სვეტებიცაა — სვეტიც.

შენიშვნა: თუ სტრიქონების სათვალავი წიგნში აღნიშნული არ არის, უკეთესია მუშაობის გასაადვილებლად სტრიქონები წინასწარ აღინუსხოს ყოველ გვერდზე. თუ ერთსა და იმავე დროს სარგებლობთ ამა თუ იმ ძეგლის ხელთაწერთაც და დაბეჭდილითაც, ხელთაწერის გვერდების წინ ვარსკვლავი უნდა დაისყვას დაბეჭდილის გვერდებისაგან გასარჩევად.

V. აღნიშნული უნდა იყოს ენის სინტაქსური მხარეც უმეტესად ისეთ შემთხვევებში, როდესაც სიტყვათა და წინადადებათა შეთანხმება დღევანდელი თვალსაზრისით არაჩვეულებრივია, მაგ., შესწირეს ღთისა; მივიდა გულს-მოდგინედ წმიდისა მის (გზ, ნე, 1). თანდებულნი უნდა ამოიწერონ იმ ბრუნვებთან ერთად, რომელთანაც დაიდებიან, მაგ., გან სახლით-გან. თუ ერთი და იგივე თანდებული ორ სხვადასხვა ბრუნვასთან დაიდება, ორივე შემთხვევა ნაჩვენები უნდა იყოს.

VI. დასასრულს, როგორ უნდა განიმარტოს ესა თუ ის სიტყვა? სიტყვების განმარტება ძნელია და ამიტომ ზოგიერთ განსაკუთრებულ შემთხვევებში ჩონჩხავცს შეუძლია სრულიად არ განმარტოს სიტყვები, ჩხოლოდ მაგალითები კი უსათუოდ უნდა ამოიწეროს. შემომოყვანილი მაგალითი, სადაც სიტყვა პატივი გვხვდება, საკმარისია უმისოდაც, თუ მომუშავე არ აღნიშნავს, რომ პატივი ამ შემთხვევაში უღრს ხელისუფლებას ანუ თანამდებობას. თითოეული სიტყვის მნიშვნელობის განმარტება სარცედაქციო კომისიის მოვალეობაა მასალების საბოლოოდ დამუშავების დროს. ასახსნელი და ამხსნელი სიტყვების ხაზგასმა მაგალითში კი საჭიროა. ხშირად ესა თუ ის სიტყვა თვით ძეგლშივეა განმარტებული. მაგ., კიმენი: „კიმენ... ესე იგი არს მდებარე“ (ეფრ 333) „კიმენი... ესრეთ ეწოდების პირველ ლიტონად აღწერილსა წიგნსა მოწამეთასა“ (იქვე 333). ასეთი განმარტებანი რასაკვირველია უნდა ამოიწეროს სრულიად უცვლელად.

### ძეგლების სახელწოდებათა სანიმუშო შემოკლება (ჯერჯერობით ძველი მწარლობისა)

#### 1. დაბადების წიგნები:

ნეშტთა პირველი და სხ. — 1,2 ნშ

#### ძველი ალთქმა:

ეზღრა პირველი და სხ. — 1,2, 3 ეზღ

ნემიასი — ნმ

შესაქმეთა — შს

ტობია — ტბ

გამოსლეთა — გმ

ივდიითი — ივდ

ლეიტელთა — ლვ

ესთერ — ესთ

რიცხუთა — რც

იობ — იბ

მეორე სჯულთა — 2 სჯ

ფსალმუნი — ფს

ისო ნავესი — ისნ

ივანე სოლომონისი — ივ

მსაჯულთა — მსჯ

ეკლესიასტე — ეკლ

რუთ — რთ

ქება ქებათა — ქბ

მეფეთა პირველი და სხ. — 1,2,

სიბრძნე სოლომონისი — სბრ

3,4 მფ

ისო ზირაქისი — ისზ

ესაია — ეს  
 იერემია — იერ  
 გოდება იერემიასი — გდ  
 ბარუქ — ბრ  
 ეზეკია — ეზ  
 დანიელ — დნ  
 იოსია — იოს  
 იოელ — ილ  
 ამოს — ამ  
 აზღია — აზ  
 იონა — იონ  
 მიქია — მქ  
 ნაუმ — ნამ  
 ამბაკომ — ამბ  
 სოფონია — სფ  
 ანგია — აგ  
 ზაქარია — ზქ  
 მალაქია — მლ  
 მაკაბელთა 1, 2, 3 — 1, 2, 3 მკ

ახალი აღთქმა:

მათე — მთ  
 მარკოზ — მრ  
 ლუკა — ლკ  
 იოანე — ინ  
 საქმე მოციქულთა — სქმ  
 ეპისტოლე პეტრესი 1, 2—1, 2 პტ  
 ეპისტოლე იოან. 1, 2, 3—1, 2, 3 ინ  
 ეპისტოლე იუდასი — იუდ  
 ჰრომაელთა მიმართ — ჰრმ  
 კორინთელთა 1, 2—1, 2 კრ  
 გალატელთა — გლ  
 ეფესელთა — ეფ  
 ფილიპელთა — ფლ  
 კოლასელთა — კლ  
 თესალონიკელთა 1, 2—1, 2 თს  
 ტიმოთეს მიმართ 1, 2—1, 2 ტმ  
 ტიტეს მიმართ — ტტ  
 ფილიმონისი — ფლმ  
 ებრაელთა — ებრ  
 გამოცხადება — გმც

2. ისტორიული და გეოგრაფიული ძეგლები, მოგზაურობანი:

ლეონტი მროველი. ცა მეფეთა და პირველთაგანთა მამამთავართა — მრგ

ჯუანშერ. ცა მეფისა ვახტანგ გრგვრსა — ჯწშ  
 მოქცევაჲ ქართლისაჲ — მქ  
 მათიანე ქა — მტნ  
 ცა მეფეთ-მეფისა დავითისი — დვთ  
 ისტორიანი და აზმანი — იზმ  
 ჟამთა აღმწერელი — ჟმწ  
 აბუსერძე ტბელი — აბუს  
 ძეგლი ერისთავთა — ძგლ  
 მესხურ დავითნის მათიანე — მდმ  
 ფარ. გორგიჯანიძე. ისტორია — გგჯ  
 სენია ჩხეიძე — ჩხ  
 პაპუნა ორბელიანი — ორბპ  
 ვახუშტი. ისტორია I, II—1, 2 ვხშ  
 „ გეოგრაფია — გრფ  
 ტიმოთე. მიმოსლვა — ტმთ  
 ს. ორბელიანი. მოგზაურობა — მგზ

3. სიტყვაკაზმული ძეგლები:

შაველი. აბდულმესია — შვთ  
 ჩახრუხაძე. ქება — ჩხრ  
 ვეფხის-ტყოსანი — ვტ  
 ვისრამიანი — ვსრ  
 ამირან-დარეჯანიანი — აჯ  
 რუსუდანიანი — რსდ  
 როსტომიანი — რსტ  
 ქილილა და დამანა — ქლდ  
 თიმსარიანი — თმს  
 თეიმურაზი — თმზ  
 არჩილიანი — არჩ  
 არჩილ მეფის ზენენი — არჩზ  
 იოსებ ტფილელი. დიდმოურავიანი — დდმ  
 დ. გურამიშვილი. გურამიანი — გრმ  
 ფ. ფაშვებრტყაძე. შაწნავზიანი — შწწ  
 ბესარიონ გაბაშვილი — ბს  
 კალმასობა — კლმ  
 ს. ორბელიანი. სიბრძნე-სიცრუის არაკები — არკ

4. წამებანი და ცხოვრებანი:

წამებაჲ შუშანიკისი — შშ  
 „ ევსტათე მცხეთელისი — ემც  
 „ აბოასი — აბო

11. ივ. ჯავახიშვილი

„ ცხრათა ყრმათა კოლაელ- თაჲ — კლთ	გარდამოცემად იოვანე დამასკელი- სა — გდმ
„ კოსტანტინე კახაძისი — კხ	საუნჯე კვრილე იერუსალიმელი- სა — სნჯ
„ გობრონისი — გბ	მაქსიმე აღმსარებელის სქოლიოები დიონისე არეობაგელის თხზუ- ლებათა — მქს
ცა გრიგოლ ხანძთელისაჲ — გხ	გრიგოლ ლთისმეტყუელი. ლთის მეტყუელებისათჳ — გრლ
„ სერაპიონ ზარზმელისაჲ — ზრზ	წინამძღუარი ანასტასი სინაელი- სა — წწმ
„ იოანესი და ექთუმესი — ინექ	ასთავი დიოდოხოს ფოტიკელი- სა — დდფ
„ გიორგი მთაწმიდელისაჲ — გთწ	ბასილი დიდი. ექუსთა დღეთა — ბას
შატბერდისეული წა ნინოს ცა — ნნ	ნემესიოსი — ნმს
<b>ნ. საღვთისმსახურო, საღვთისმეტყვე- ლო და საფილოსოფოსო ძეგლები:</b>	გრიგოლ ნოსელი. შესაქმისათჳს კაცისა — გნ
არქიერატრიკონი — არქ	კავშირნი — კვშ
იერუსალიმის კანონარი — კნ	იოანე დამასკელი. დიალექტი- კა — ინდ
ტიბიკონი იერუსალიმის რედაქცი- ისა — ტიბ	
სჯნაქსარი გიორგი მთაწმიდელი- სა — სნქ	
კურთხევანი — კრთ	
კონდაკი — კნდ	

ხოლო თუ ვინმე სხვა ძეგლებითაც ისარგებლებს, ძეგლების სახელები უნდა შეამოკლას იმ წესით, რაოორიც ზემოთაა მიღებული; მხოლოდ ძეგლების სრული და შემოკლებული სახე-  
ლები ცალკე სიით უნდა დაურთოს თავის ნაშრომს.

(გამოქვეყნებულია ცალკე წიგნაკად 1913 წ.)

## МУДРОСТЬ БАЛАВАРА<sup>1</sup>\*

Рассказывал нам отец Исак, сын Софрония Палестинского, и книга эта—Мудрость Балавара, который находился в пустыне с отшельниками<sup>2</sup>.

*Благослови, отче!*

Однажды я достиг [Еф]иопии, и там, в индийском книгохранилище нашел эту книгу, в которой описаны дела сего мира, весьма полезные для души. В Индии, в местности, которая зовется Болат, жил некий царь, и имя его — Иабенес<sup>3</sup>; он был язычник идолопоклонник, но человек кроткий, смиренный и очень милостивый к нищим<sup>4</sup>. И не было у него сына; и печалила его бездетность, так как он был очень богат, и он хотел оставить наследника над имуществом (досл. приобретенным). И молил он своих богов, чтобы они даровали ему способность производить детей; но боги эти никакого блага не в состоянии были ему оказать, и потому тщетна была мольба его к ним; однако Бог, который всем людям желает спасения, даровал ему сына благого и годного для служения Богу, за те милости, которые он оказывал нищим.

И исполнился царь радости великой, и дал сыну имя Иодасаф, и сказал: «Это мне сделали боги мои», и еще больше величал их.

И собрал царь множество звездочетов, философов и астрономов, чтобы они сообщили, что предстоит его сыну. Все они в один голос сказали, что младенец достигнет такой царской славы, какой не достигал никто, ни в одной местности Индии. Но среди них был один муж, более всех сведущий в мудрости; он сказал царю: «Царь, я так думаю, что слава, которой достигнет этот младенец, — не мирская, ибо мне кажется, что он будет великим вождем по пути истины».

<sup>1</sup> Перевод сделан с текста, изданного в Тифлисе г. Е. Такайшвили (см. სობრბე ბალავარისი, თავაზულის რედაქტორობით, 1895 წ.); перевод по возможности близок к тексту; незначительные изменения, допущенные при переводе, объясняются невозможностью дословно передать некоторые грузинские выражения; в таких случаях в круглых скобках ( ) помещен также дословный перевод; а в прямых скобки [ ] внесены слова, не имеющиеся в грузин. тексте. Рукопись, лежащая в основании издания, относится к 1779 г.; все остальные (А, Е, Д, В, С) переписаны во второй половине этого столетия; более подробные сведения об этом издании см. Записки Вост. От. И. Р. Арх. Общ., т. X, стр. 211—213. В и Д представляют более пространную редакцию, но существенно нового ничего не дают; большей частью их разночтения—многословное развитие соответственных мест основного текста.

<sup>2</sup> В рукоп. Д и С «Мудрость Балавара, сказанная отцом Исааком, сыном Софрония Палестинского».

<sup>3</sup> В А и С—Абенес; для единообразия мы удерживаем всюду древнюю форму с И в начале.

<sup>4</sup> В С это предлж. выпущено; в Д В написано: «Был по вере язычник и идолопоклонник, однако благоразумен».

\* დაბეჭდა პირველად ფურხანლში: Записки Вост. Отд. Русск. Арх. Общ. т. XI 83. 210—233.

Опечалился царь, услышав это, и отдал тогда приказ об удалении из пределов страны своей рабов Христа. И послал глашатая возвестить: «Так говорит царь Иабенес—если только по прошествии трех дней кто нибудь найдет христиан, да истребит их в страшных мучениях».

Однажды царь вышел обозревать окрестности города и увидел, что двое благочестивых выходят из города. И сказал он им: «Как вы смели не удалиться из моей страны, разве вы не слышали, как объявлял мой глашатай?» И они ответили: «Вот мы уходим». И сказал им: «Что же задержало вас до сих пор?»

И сказали они: «Неимение дорожной провизии».

Царь им сказал: «Кто боится смерти, тот из-за дорожных припасов не будет опаздывать».

И сказали они: «Если бы мы боялись смерти, то мы поторопились бы уйти, ибо мы от смерти ожидаем успокоения».

И царь сказал: «Как вы это говорите? Вот и теперь от страха передо мной вы уходите из моей страны, а это вы не от страха перед смертью делаете?»

И сказали они: «Не от страха перед смертью мы уходим из твоей страны, но для того, чтобы мы не были споспешниками твоего злодейства и виновниками твоего безбожия<sup>1</sup>; но страх перед тобой никогда не проник в наши сердца».

Он отпустил их, но издал приказ, чтобы всех христиан, сколько найдут, сжигали.

Но у царя Иабенеса был некий муж, по имени Балавар; и был он благочестив, набожен и уповающий на Христа, и царь его очень любил, так как он был благоразумен, осторожен и хорошо писал; он был выше всех приближенных у царя; и не знал царь Иабенес, что он — раб Христа, и почитал его больше всех приближенных.

Однажды этот Балавар, идя, увидел, что на дороге лежит человек, искусанный зверем; у него были оторваны части (досл. члены) ног и рук, и плакал тот человек. И спросил его Балавар: «Отчего ты в таком положении, человек, и почему плачешь?»

Тот рассказал ему обо всем: «Я вам доложу следующее: я словосшиватель<sup>2</sup>; звери меня искусали (досл. с'ели) и отняли члены, и если теперь кто-либо позаботится обо мне в трудные дни я буду к его услугам».

Балавар не обратил внимания на его слова; но ему стало жаль его, и он приказал рабам посадить его на лошадь и отвести больного к себе домой. Балавар приказал<sup>3</sup> домоправителю присматривать за ним и утешать его.

[Спустя некоторое время] идолопоклонники стали враждебно относиться к Балавару, так как они завидовали почету, который оказывал ему царь.

Они явились и доложили царю: «Царь, человек, пользующийся твоим доверием — не твоей веры: как только он встретит христианина, всегда милостиво его приветствует; но теперь он хочет изменить тебе, и захватить твое царство; со всеми изменниками Твоего Величества, которых он встречает, он старательно дружит и оказывает им почет».

И сказал царь им: «Если не так окажется, как вы говорите, плохо будет вам»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> В В. и Д. «Для того, чтобы мы не были для тебя причиной убийства и безбожия».

<sup>2</sup> Д и В «Я человек, обладающий искусным словом».

<sup>3</sup> А добавляет: «Когда привели».

<sup>4</sup> Д «Плохо будет вам, и я воздам вам возмездие». В добав.—«Я испытаю его, и начал испытывать».

И призвал царь человека божьего, и начал испытывать его, и сказал: «Тебе известно, как разум мой погружен в дела мирские (досл. в мир), как провел я свои дни. Вижу, что я работаю без пользы и боюсь, как бы не пришел конец (жизни) и не остался бы я ни с чем; так мне теперь хочется присоединиться к рабам божьим и трудиться для вечной жизни. Что скажешь ты мне на это, мой преданный советник?»

Лишь только человек божий услышал эти слова, он воспрянул духом, прослезился и сказал: «Живи, царь, во веки, так как вместо преходящего ты избрал вечное и лучшее: величие мира сего—ничто; исчезнет оно, как призрак, и рассеется как дым. Теперь направь свои сердечные помышления [на дело], так как хорошо, оставив преходящее, обречь вечное житье». Тяжко стало от этих слов царю и исполнился он недовольства, но не открылся ему в этом. Но Балавар догадался, что ему расставили сети, хотя не знал, каково это испытание. Он очень беспокоился: всю ночь ту провел в бессонице; но вспомнил он о словосшивателе<sup>1</sup>, призвал его к себе и сказал ему: «Ты сказывал мне, что рану исцелишь словом».

И сказал ему тот муж: «Да, не нужно ли тебе чего либо?».

Он сказал: «В продолжение стольких лет я служил царю и нигде не видел в нем недовольства мной, так как верно служил я ему; сегодня я видел его и думается мне, что не мир в его [душе]».

И сказал пострадавший: «Что произошло между тобою и им?»

А он сказал: «Мне ничего неизвестно, исключая того, что он об одном деле сказал, а я ему посоветовал наилучшее, но, кажется, он меня только испытывал, а я то ему все высказал».

И сказал пострадавший: «С помощью Христа и силой Креста я исправлю дело это (досл. исцелю эти слова); знай, — царь подозревает тебя во зле, потому что он считает тебя вероломным и думает, что ты [хочешь] завладеть его царством. Так завтра встань и остриги волосы на голове, раздери одежду твою, облачись в траур и так войди к царю; если он спросит, что это значит, ты скажи: «К чему ты призвал меня вчера, я готов [исполнить], ибо без тебя я не хочу жить: ты приобщил меня ко всем благам царства твоего, ныне я обязан приобщиться к твоим земным страданиям, чтобы вместе с тобой страдать и удостоиться вечности».

И поступил этот человек, как научил его пострадавший, и вышло подозрение из груди царя, и разгневался он на доносчиков Балавара. Возрадовался Балавар и вновь отстриг волосы на голове. Но опять явилась зависть к Балавару у тех начальников, и сказали они царю: «Царь, если ты осмотришь шею<sup>2</sup> Балавара, то увидишь крест, которому он поклоняется, боги же наши, по его мнению, достойны осмеяния». Царь думал, что они про Балавара говорят опять ложь, протянул руку и увидел на груди его золотой крест. И сказал царь: «Что это за заблуждение, Балавар?»

Но Балавар сказал: «О, царь, я не заблуждаюсь, ибо с младенческих лет я служу Христу и поклоняюсь кресту, на котором он простер свои руки нашего ради спасения; но и тебе служа, я не делал упущений; однако теперь, раз открылось, что имя господа Христа со мной, я не отвергну божественности Его; если же ты изрежешь мое тело, или сожжешь огнем, — душу мою предаю в руки его». Сказал ему царь: «Не говори этого, мой любезный Балавар, так как ты вельможа и первый человек у меня. Если ты поклонись богам моим, я дам тебе и другие города и все сокровищницы опорожно для тебя, так как ты любимец мой; но

<sup>1</sup> В и Д «Об искусном в слове».

<sup>2</sup> В «Грудь».

если ты этого не сделаешь, я истощу тело твое тяжкими муками и не вспомню про любовь твою». Тогда божий человек, снял золотой пояс, унизанный драгоценными камнями, положил его перед царем и сказал: «Хоть бы даже ты возложил на мою голову корону царства своего, и такой почестью не поколебать моей веры во Христа; если же ты мучениями истощишь тело мое, — этим не устрашить меня: блага небесные, которыми мы наслаждаемся вечно, выше земных; а муки ада, которым подвергнутся противники Бога и богоотступники, прегорьки. Я готов, царь, претерпеть мучения, — не медли, дабы раньше предстать мне пред лицом господя моего и там успокоиться на веки».

После этих слов царь стал мягче, и сказал: «Горе мне, мой любезный Балавар, как ты лишил меня всякой надежды, — ты ослушался повеления! Так, иди из моего царства, чтобы не доносилось до слуха моего вестей о тебе, а если встречу [тебя] еще [где-либо], то не повинен я в крови твоей».

И оставил человек божий преходящее величие и пошел к пустынным служить богу нашему Иисусу Христу.

Царь построил сыну своему город и приказал ему пребывать там и не допускать оставаться в нем (городе) старикам. Приставил он верных слуг, чтобы они прислуживали сыну, а в воспитатели он дал Зандана<sup>1</sup>. И сказал он ему, чтобы стариков или больных он не показывал ему, а о смерти и не заикался, так как ему хотелось взростить его в веселии и приволье, чтобы ничто не беспокоило его, ни старость, ни немощь, ни смерть. Когда из него вышел прекрасный отрок, то по достижении зрелого возраста, отец старался, чтобы он не остался без необходимого царям научного образования.

Юноша был крайне восприимчив к мудрости, способен к учености и пытлив во всех предметах и вопросах ума. Царь дивился делам юноши и предсказанию звездочета. К юноше он никого не допускал, а сам часто навещал его, так он любил его; и никого не допускал к нему, а юноше не позволял выходить за город. И начал беспокоиться юноша и раздумывать по этому поводу, а потом сказал: «Отец старше меня, ему известно, что для меня лучше». Когда он достиг совершенства в мудрости, он подумал про себя: «Я уже взрослый, почему бы мне не избрать лучшего и не выяснить, что означает мое заключение?» Сказал: «Спросить отца о причинах заключения, — он правды не скажет, как бы еще не повергнуть его в тревогу». Он начал почтительно обходиться со своим воспитателем, оказывал ему большие почести и обещал еще впредь; он сказал: «Если ты мне сообщишь правду о том, что я тебя спрошу, большой почет обретешь от меня при вступлении моем на престол; если же ты скажешь неправду, то конец моей любви к тебе». И он сообщил все, о чем [царевич] спросил, но [предварительно] сказал: «Если ты скроешь все, что я тебе расскажу, тогда я доложу тебе». Когда он взял с него слово, он сказал: «Что же тебе нужно?»

А он сказал: «Что значит мое заключение в городе?»

Воспитатель в ответ<sup>2</sup> сказал: «Я изложу это дело и дам тебе все понять: когда ты родился, отец твой крайне возрадовался; он пригласил всех звездочетов и спросил их о твоём рождении; все они сообщили, что ты достигнешь великой славы, но ученейший из всех сказал: «Царь, сын твой достигнет наивысшего царского величия, и мне кажется так, что

<sup>1</sup> В основной рукописи в этом месте «Зандар».

<sup>2</sup> Тут и во всех подобных случаях в оригинале имеется — «Ответил и сказал, но где везде переводим «В ответ сказал».

он будет великим пастырем по пути истины<sup>1</sup>, противником твоей веры, и проповедывать будет не тех богов, которым ты поклоняешься и служишь». Потому отец твой испугался, как бы ты не уклонился от воли его, не принял бы чужой веры сам, не ввел сюда благочестивых и не полюбил бы их». И сказал юноша: «Что за люди — благочестивые?»

А он ответил: «Они такие же люди, как и мы, но служат богу небесному; а отец твой одних из них замучил, других — сжег, третьих удалил из своего владычества».

И сказал ему Иодасаф: «И никого нет больше из них в нашей стране?»

А он сказал: «Нет никого».

Когда Зандан все разъяснил юноше, он ничего больше не возразил ему, а, когда пришел его отец, сказал: «Я хочу узнать об одном деле, которое меня сильно мучит и беспокоит».

И сказал отец: «Спроси дитя мое!» Он ответил: «Отец мой и господин, почему меня заключили в это место, и по какой причине ты воспрещаешь входить людям ко мне?» Он сказал: «Для того, сын мой, чтобы не было сердце твое озабочено, чтобы оградить тебя от всяких страданий». Юноша сказал: «Знай, что, поступив со мной так, ты все мои удовольствия обратил в горечь, так как я сильно желаю выйти за город (досл. за городские стены). Вот и теперь умоляю тебя, отпусти [меня] и я осмотрю, — нигде я не преступлю заповедей твоих». Опечалилось (досл. стеснилось) сердце царя при этих словах, и подумал он про себя (досл. в своем сердце): «Если я воспротивлюсь его желанию, страдания его умножатся, и все радости [его] я уничтожу».

И сказал он: «Сын мой, если только тебе хочется, садись верхом и поезжай с людьми и будь по желанию своему».

И сообщил царь тем, которые сопровождали отрока, чтобы они шли впереди его и, если только встретят людей старых или одержимых болезнью, уводили бы [их] с дороги, дабы он не видел судеб человеческих и не стало бы ему тяжело от этого скоропреходящего мира. А они так и поступили.

Но раз ехал этот юноша и увидел двух людей: один был изуродован, другой удручен [чем-то]; его вел другой человек; и испугался царевич и спросил о них; и сказали ему: «Это — люди, но с ними случился недуг, как это случается и с другими».

И сказал он: «Это случается со всеми людьми?»!

А они сказали: «Нет, с некоторыми, ибо с одними случается, а другие этого избегают».

И поразился он в разуме и возвратился домой, отягченный горем.

Потом, когда он вторично вышел, приближенные, шествовавшие впереди, были невнимательны; на дороге лежал изнуренный старец, волоса которого были белые, как шерсть; он был без зубов и говорил с прищивом. И царевич, как проходил, заметил его и ужаснулся и сказал воспитателю Зандану: «Что это такое?»

А тот сказал: «Он тоже человек». Но он сказал: «Что же сделало его таким?»

А он сказал ему: «Долгие годы». И сказал он: «Что такое год?» Зандан ответил: «Двенадцать месяцев».

—А что такое месяц?

«Четыре недели».

—Во сколько лет становятся такими?

Ответил: «В 80 лет, или 100».

<sup>1</sup> В В и Д пропущены следующие слова до слова «служишь».

А он был сообразителен и полон мудрости, высчитал месяцы и годы и сказал: «Как я вижу, день быстро следует за днем, год за годом, и 100 лет скоро исполнится, а что тогда-то предстоит этому человеку?»

И сказал ему Зандан: — «После этого смерти!»

И сказал Иодасаф: «А что такое смерть?» и Зандан уже не мог ничего скрыть и сказал: — «Исчезнет память о нем на земле!»

И сказал он: «И с моим отцом и с тобой также будет?»

И сказал: «Да, так будет и с тобой, и со всеми людьми; это еще ничего, если они такого возраста достигнут, но ты знай и то, что одних, как рождаются, тотчас похищает смерть, других—лишь подрастут немного, третьих—когда возмужают». И сказал он: «И мне тоже предстоит смерть?».

—Да, не только тебе, но всем людям.

Тогда царевич пришел в смятение, сердце его горько вскипело, и плакал он и говорил своему воспитателю Зандану:

«Нет ли страны, где не предстояла бы человеку немощь, в какой я видел перед этим тех немощных, а теперь этого старца? А все таки смерть мне показалась страшнее».

И опять бил он себя в грудь, плакал и приговаривал: «Скажи мне, есть ли страна, в которой я избавлюсь от болезни?».

Тогда расплакался и воспитатель Зандан и сказал: «Нет такой страны, царевич, в которой люди избавились бы от смерти».

И снова спросил он: «Во что обращаются люди по смерти?»

Сказал ему Зандан: «Благочестивые говаривали, на небе-де бог, который создал небеса и землю, моря и бездны<sup>1</sup>, солнце, луну и звезды; по его велению происходят землетрясения, воздух и гром<sup>2</sup> и ветры; и человека-де он создал из земли руками и вдунул в него душу бессмертную. И если Ему кто либо будет служить, поступать по заповедям Его и поклоняться Ему, тому предстоит рай и царство небесное. Бог возьмет его после смерти туда и упокоит. А философы твоего отца, одни считают душу бессмертной, другие смертной».

Когда Зандан перестал говорить, царевич повернулся и пошел домой. И размышлял он: «Нет, суетна жизнь в этом мире после того, что я видел и слышал». С этого момента он раздумывал, что ему сделать; он уже ни во что не ставил радости земные, и вместе с тем держал себя ласково перед отцем: когда он приходил к нему, он начинал ласкаться, а когда он удалялся, думал про себя: «Боже небесный, пошли мне кого либо из рабов твоих, да укажет он мне путь истины, чтобы шел я по нему и исполнял заповеди Твои». Тогда Балавар узнал святым духом, что царевич желает видеть служителей Бога; встал он, отправился из пустыни, пришел в мир, переоделся в платье купца, взял в руки ларец и подошел ко двору царевича. И сказал он привратнику: «Войди и сообщи Зандану, что тебя-де ожидает чужестранец издалека».

Привратник вошел и сообщил; воспитатель Зандан вышел, и сказал ему Балавар: «У меня есть благородный камень; если угодно, возьми его для царевича: этот камень лучше красной<sup>3</sup> серы, ибо слепым он открывает глаза, глухим дарует слух, немым — язык, немощным — исцеление, людей с недостатком обогащает, дарует победу над врагами<sup>4</sup> и исполняет всякое сердечное желание».

<sup>1</sup> Д. «Реки».

<sup>2</sup> А добав. «Молнии».

<sup>3</sup> А «Светлой».

<sup>4</sup> А и В добав. «В бою».

Зандан ответил: «Человек, я не вижу [в этом] ничего безрасудного, но твои речи чрезмерны; боюсь, чтобы благодаря тебе перед царевичем я не оказался лжецом, покажи мне теперь, я посмотрю и так доложу ему об этом».

Сказал ему Балавар: «Никто не может увидеть его, если только он не обладает двумя качествами: остротою (досл. осторожностью) зрения и чистотой плоти<sup>1</sup>. Но если увидит его близорукий (досл. тяжело видящий) и грешник,—он лишится зрения и сообразительности ума. Я врач и замечаю<sup>2</sup> близорукость твою, боюсь, как бы у тебя не отнялось зрение. Но я слышал о беспорочной жизни царевича; к тому же он молод, зрение у него острое, — вот он сможет видеть его. Не колеблясь, скажи ему, ибо, если это дойдет до него, тебе будет оказан больший почет, чем твоим сотоварищам», — и он показал ларчик, который был у него.

Тогда воспитатель вошел к царевичу и рассказал обо всем слышанном от Балавара.

Между тем душа юноши жаждала видеть такого человека, от которого бы он услышал душеполезную беседу; и когда Зандан рассказывал ему чудные вещи про камень<sup>3</sup>, он почувствовал в душе, что нашел желаемое, и приказал ввести к себе этого человека.

И когда Балавар вошел, он стал перед царевичем и благословил его. Царевич с своей стороны, как подобает, осведомился о нем с почтением; потом он приказал воспитателю удалиться<sup>4</sup>, а Балавару — показать тот камень.

Балавар в ответ сказал: «Мне не следует причинить тебе что либо по неосторожности, ибо сокровище мое (досл. сосуд мой) именно таково, как это тебе сообщил воспитатель: если его увидит слабоумный — он лишится зрения. Вот теперь я хочу испытать тебя на словах, если ты будешь в состоянии [выдержать испытание], я покажу тебе: для тебя именно, и не для кого другого, я и принес его; и я уповаю на Бога, что ты достиг той меры [совершенства, которая необходима для того], чтобы видеть его. Если Богу будет угодно, ты достигнешь, ибо, царевич, ты меня бедного принял и заранее оказал ни с чем несравнимый почет».

Царевич ответил: «Я сделал это потому, что мне предстоит полезная беседа с тобой».

### *Рассказ первый*

И сказал Балавар: «Нет ничего удивительного, что ты со мной так обошелся,—ибо был некогда царь добрый и ищущий истины. И когда он раз шел по пути в сопровождении громадного количества народа, увидел он каких-то людей с бледно-желтоватым цветом лица, одетых в негодные платья, лохмотья. Но царь узнал их, поспешно слез с коня и обнял их. Когда вельможи увидели это, они [это] сочли за неразумие, но сами не осмелились что либо сказать; они подошли к его брату, который был смел с ним, и сказали: «Сообщи брату твоему, чтобы он больше не делал этого, ибо он поклонился недостойным людям». А тот подошел и сообщил об этом [брату]; но царь не дал ответа.

И был обычай в его царстве: лишь только царь гневался на кого-

<sup>1</sup> В В и Д.—«Осторожностью глаз, чтобы они ни на кого не смотрели взором злобым, и чистотой плоти, чтобы она еще не была осквернена; но если кто либо другой, грешник, увидит,—он лишится зрения, слуха и сознания».

<sup>2</sup> В В и Д.—«В глазе твоём тяжкий грех твой».

<sup>3</sup> В и Д.—«Про вид того чужестранца».

<sup>4</sup> В и Д.—«И вышел воспитатель, тогда он приказал».

либо, он посылал рабов и [приказывал] пред воротами того человека трубить в рог смерти. И спустя несколько дней он отправил рабов и **сказал**: «Подите, затрубите в трубу смерти у ворот брата моего».

И они отправились и сделали так. И когда брат царя услышал звук трубы, он испугался и начал плакать и бить себя по голове; затем оделся в саван и отправился с женой и детьми во дворец брата своего, посыпая пеплом свою голову.

Тогда царь приказал вести их, и плакали они, а царь сказал ему: «Как это тебя испугал глашатай, брата твоего; разве ты не знал, что брат твой и его глашатай — твари; что они не могут ни направить скольконибудь волю его, ни отвратить участи своей. Как же ты удивлялся, что я пал ниц перед теми, которые были глашатаями господина нашего Иисуса Христа, которые напоминают и возвещают мне о вечных муках; причем я сам знаю множество прегрешений моих перед ним. Но обличу же я дела тех, которые обвиняют меня перед тобой, зачем-де оказываю я почет рабам божьим!»

Однажды вошел он в свое казнохранилище и вынес сундуки, украшенные золотом и алмазами; приказал принести из мусора вонючий кал, кости трупные и прочую отвратительную гниль; все это вложил в сундуки, закупорил и запечатал; потребовал еще другие деревянные сундуки, безобразно сколоченные и осмоленные. И вложил он в них драгоценные камни и все, что наилучшего нашел в своей казне, а также много всяких благовонных вещей; запер также и эти сундуки. И призвал он своих вельмож; во время веселья он приказал казнохранителю принести сундуки. Внесли и поставили. Он приказал своим вельможам оценить эти сундуки. Они не догадались и сказали царю: «Те сундуки не стоят того, чтобы встречались у вас во дворце, а этим вторым — нет цены».

Тогда царь приказал открыть дорого оцененные сундуки. Открыли, и поднялся такой страшный смрад, что все приложили руки к лицу; и выкинули из них всю мерзость; царь приказал открыть также мерзкие сундуки, и понесся оттуда такой благовонный запах, что весь смрад заглушил; и достали оттуда дорогие наряды и камни.

И сказал царь: «Выслушайте, все вельможи: красиво обделанные драгоценные сундуки — это мы, которые одеваемся в разноцветные платья, тогда как душа наша внутри полна грехов и смрада. А во имя бога унизившие себя, обнищавшие и пожелтевшие от постов и молитв, имеют душу также полную благовония, как в сундуках этих находится благовоние; и перед богом они светят подобно этим драгоценным камням. Между тем вы меня обвиняете за приветствие рабов божьих, душа которых внутри вот именно такова. И это, царевич, твое подобие, так как ты оказал мне почет из-за того доверия, которое ты питаешь ко мне». Тогда встал царевич с сиденья и сказал: «Блажен я, так как достиг предмета стремлений души моей, которого я домогался».

И повернулся он к Балавару и сказал: «Твое слово благо и истинно, и, кажется, это-то есть тот драгоценный камень, который ты скрываешь, ибо оно укрепляет сердце, освещает очи и усиливает разум. И если это так, как я думаю, дай мне вместо камня слово твое и совлеку печаль с сердца моего».

#### *Рассказ второй*

Сказал ему Балавар: «Уста божьи глаголят в притчах евангельских, обращенных к народу; вышел сеятель и начал сеять; иное упало по дороге и птицы поклевали; иное на скалу, на которой не было земли, и взошло и засохло, так как корни не прикрепились; иное среди терния, и взошло, и терние заглушило его. Но иное упало на землю добрую, взошло и принесло плод обильный».

А сеятель тот — податель мудрости, и семена — слова истины. Иное упало на дороге и птицы поклевали — это, когда уши что либо слышат, но оно от сердца ускользает; иное упало на скалу, возшло и засохло — это тот, который один момент послушает, но потом это не утвердится в мыслях его и засыхает. То, что терние заглушило зерно, — это то, как люди словам внимают и лишь взойдет [зерно], страсти и занятия мирские [его] заглушают. Но то, которое возшло и дало обильный плод, — это то, что глаз срывает, сердце собирает, разум направляет; оно низвергает похоть, очищает сердце от страстей и дает плод».

Сказал ему царевич: «Уповаю на бога, что все тобой во мне посеянное возрастет добром и даст плод. Теперь расскажи мне притчу о мире, как он соблазняет людей».

### *Рассказ третий*

Балавар сказал: «Мир сей подобен человеку, которого преследовал разъяренный слон; загнал он его в страшную яму, и увидел человек дерева, куда он и влез; и еще увидел двух мышей — белую и черную, которые грызли корни того дерева, на которое взобрался человек; он посмотрел вниз в яму и увидел дракона, который раскрыл пасть и желал проглотить его; взглянул вверх, — заметил немного меду, который вытекал из дерева. И начал он лизать мед и уж не вспомнил о той опасности, который он подвергался. Но мыши [между тем] обгрызли дерево, и человек свалился, слон схватил и бросил его дракону. Теперь, — слон, царевич, это образ смерти, которая преследует сынов человеческих; деревья — мир, и мыши — дни и ночи; мед — сладости сего мира; вкушение мирских [удовольствий] развлекает человека, и исполняются дни и ночи, и смерть похищает его; а в аду его поглощает дракон, — и вот, такова жизнь людей».

И сказал царевич: «Ты оживил душу мою этим [рассказом], а теперь изобрази мир и любящих его».

### *Рассказ четвертый*

Балавар сказал: «Мир сей подобен следующему: человек некий имел трех друзей. Одного из них он любил больше других, другого он также любил, но третий друг был у него в презрении. Спустя несколько дней того человека постиг гнев царя; и собирались вести его судить; и зашел он к своему возлюбленному другу и сказал: «Ты знаешь дорогой мой, как я люблю тебя; вот меня поведут на суд, помоги мне в этой беде». И сказал он в ответ: «Я теперь тебе не друг, я и не знаю тебя; у меня другие друзья, с которыми я буду веселиться. Я дам тебе два платя, но и те не пойдут тебе в прок». И отправился он ко второму другу и сказал: «[Вспомни]<sup>1</sup> мою любовь, которую я питал к тебе; вот ведут меня судить, помоги мне в моей беде».

Он ответил: «Не до тебя мне сегодня, ибо достаточно мне своей беды; иди ты своей дорогой, отныне я уже тебе не друг; но всетаки несколько, провожу тебя, а потом возвращусь<sup>2</sup> заботиться о себе». И отправился он к третьему другу, которого он ненавидел, и сказал ему: «Мне стыдно [перед тобой], но я в опасности, поэтому я пришел к тебе, помоги мне, хотя с тобой я и нехорошо поступал».

<sup>1</sup> Это слово ни в нашем тексте, ни в А не имеется и внесено из С: «Вспомни любовь мою, которую я питал к тебе»; В, Е, Д «Где любовь твоя ко мне?».

<sup>2</sup> В, Е и Д «К себе домой и больше не буду другом твоим».

Но тот с радостью<sup>1</sup> сказал: «Я друг твой, который запомнил твое малое благодеяние, теперь с лихвою воздам тебе: я пойду с тобой, утешу тебя в беде и не предам тебя в руки врагов твоих». Тогда он начал рассказываться, и сказал: «Отчего я не тебе оказал все то добро, которое напрасно порастратил на тех двух друзей?» Царевич сказал: «Разъясни и смысл этой притчи мне, святой».

Сказал ему Балавар: «Первый друг — это сребролюбие, на которое люди очень падки; он (человек) кроме двух одежд и савана<sup>2</sup> ничего не возьмет с собой, когда его похитит смерть и он предстанет на суд; и второй друг — это жена и дети, которых он любит, и о которых он всегда заботится, но в день судный они ничем не помогут, проводят только до могилы, а потом начнут заботиться о себе. И третий друг — своя (досл. собственная) душа; и не делает он (человек) ей добра; но кто сделает ей добро, велико сочтется ему перед богом, ибо во сто крат воздаст ему бог».

Царевич сказал: «Я знаю, что ты по истине исполняешь все то, чему учишь».

### Рассказ пятый

Теперь расскажи мне притчу, как искушает мир сей [людей] и каким средством возможно избавиться от него<sup>3</sup>.

Балавар сказал: «Я сообщу, каким способом можно, [избавиться] ибо существует город, и таков обычай в нем, что чужеземца ставят царем на год или на полгода; и, когда год исполняется, срывают с него порфиру царскую и отправляют в ссылку с двумя одежаниями. Но раз кого то выбрали, и он узнал недобрый [обычай] этого города: он приглашал чужеземцев, бедняков и давал им тайно сокровища, чтобы они понесли в страну, в которую его сошлют; когда этого человека сослали, и он прибыл на место [изгнания], все свое богатство застал он в сохранном виде и обрел рост в семь крат и радуется ныне и во веки».

Сказал царевич: «Разъясни и это». А он сказал: «Истинно — город тот — весь мир, и люди владеют им и царствуют, и знают, что спустя некоторое время им надлежит умереть, что их предадут могиле в двух одежаниях; и вся жизнь людская — один день; смерть и предание земле — ссылка. Кто сообразителен, тот даст тайно беднякам, чужеземцам, немощным, голодным и нагим; и будет он творить милостыню спокойно и смиренно; но господь, видящий сокровенное, воздаст за милостыню явно благами там, где ни вор не похищает, ни червь не точит; и там он возрадуется во веки веков<sup>4</sup>».

Иодасаф сказал: «Разве моему отцу нигде не приходилось слышать такие речи? Ибо речи эти, которые ты мне говоришь, просветляют сердце мое, веселят мои мысли и премного радуется моя душа».

Балавар сказал: «Нет, так подробно он не слышал».

Иодасаф сказал: «Отчего же мудрецы не трудились над этим?»

Балавар сказал: «Потому, что знали об его нерасположении воспринять [учение], и повременили рассказать, ибо они не находили удобного случая для рассказа и для того, чтобы он воспринял».

<sup>1</sup> В «Горлячо».

<sup>2</sup> В А и С «Двух одежд—савана и пелен».

<sup>3</sup> В А, С и Е заглавие «Рассказ пятый» помещено после этого предложения

<sup>4</sup> В, Е, Д—«Амишь».

*Рассказ шестой*

Балавар сказал: «Эта притча о царствии того, который управлял делами мирскими. И был при нем советник его, человек добрый и верный, далекий от всякого злого дела. И советовал все царю благое для людей; он был религиозен и благочестив; когда он видел, что царь поклонялся идолам, он очень возмущался и страдал, как страдает всякий за своих детей; и ему часто хотелось завести разговор при нем о вере; и он спросил своих друзей по этому поводу. А они ответили: «Ты знаком с его душевным настроением, — если найдешь удобный случай, скажи ему, но необходима и осторожность, так как неусыплен дьявол: во зле как бы он не вынул из тебя страха и не причинил тебе зла».

Сильно страдал тот муж за царя; и сказал царь ему в одну ночь: «Пройдемся в эту ночь по городу, дабы узреть дела людские».

Пошли и на пути наткнулись на кучу мусора; посмотрел царь и заметил какой то свет, [исходящий] оттуда, как бы от огня. Когда они приблизились, они заметили нечто в роде пещеры, вырытое в мусоре. Там были мужчины и женщины, одетые в лохмотья и поношенные одеяния; и когда они смотрели<sup>1</sup>, им послышались звуки песен, и муж тот сидел за трапезой на помете, а женщина плясала перед ним и восхваляла [его] так, как подобает [величать] царей; она величала его царем, а она ее царицей, и радовались оба и наслаждались. Царь и советник долго смотрели и наблюдали за их действиями, и, изумленные, ушли. И сказал царь советнику: «Нам не так нравится наша жизнь, как сим убогим их жизнь, и мы не так веселимся, как они; и думаю я так, что все дни свои они живуг в такой радости».

Тогда советник нашел удобный случай, чтоб высказаться, и сказал: «Не думай, царь, что величие и царство, которыми мы наслаждаемся, считаются таковыми в глазах тех, которые спасаются благочестием; хоромы с золотыми изваяниями, которые мы воздвигаем для себя, великолепие вида и блеск одежд, — нисколько не удивляют их, так как они видят нерукотворные небесные храмы, ослепительные одежды; и радуются они потому, что в них они наслаждаются на веки; это уготовил господь возлюбившим его».

И сказал царь: «Знаешь ли подобных сведущих людей?»

А он сказал: «Истинно, есть люди, которые служат богу, покинули все земное и возлюбили вечность, ибо испытали мир и нашли все бесполезным и преходящим». Сказал царь: «А что такое вечное житие? Разве с ним не связаны горесть и богатство?»

Сказал ему собеседник: «Царствие вечное есть радость нескончаемая, с которой<sup>2</sup> не связаны (досл. последует) богатство и печаль, с которой не связаны нищета и радость, с которой не связаны страдания и здравие, с которой не связаны болезнь и царствование, с которой не связаны кончина и [прощальное] «мир [вам]», с которой не связаны страх и спасение, которой не возмутит смерть, ибо тот мир нетленен; и все это получают те, которые возлюбили его».

Царь сказал: «А есть кто либо достойный места сего, или кто может войти в него?»

Советник сказал: «Ни для кого из желающих не закрыта дверь».

Царь сказал: «Скажи мне, какая туда дорога?»

<sup>1</sup> А добав. «Царь и приближенные его».

<sup>2</sup> В и С с «которой не связано страдание, с которой не связана нищета, с которой не связана болезнь, с которой не связана кончина».

Сказал ему: «Служение богу единому, который сотворил всякую тварь».

Сказал царь: «Что удерживало тебя до сих пор от рассказа мне об этом пути?»

Советник сказал: «Страх царского твоего величества».

Царь сказал: «Если это так [как ты говоришь], не должно быть небрежным; примемся, ибо нам нужно работать, чтобы достигнуть жизни невозмутимой!»

И сказал советник: «Так ты теперь повелеваешь мне постоянно, время от времени, возвещать и докладывать?».

Сказал ему: «Не время от времени, но днем и ночью непрестанно да будет [продолжаться] поучение твое».

Потом царь начал служить богу и удостоился войти в то место, о котором говаривал ему советник, и оба спаслись на веки.

Иодасаф сказал Балавару: «Нет вовсе в сердце (досл. разуме) моем любви к миру; напротив, я желаю вечного жития; и я ныне решил жить с тобой и переносить трудности жизни твоей».

### *Рассказ седьмой*

Сказал Балавар: «Если ты поступишь так, ты уподобишься тому богачу, который породнился с бедняком; мы слышали, что был некий юноша, сын какого-то богача; и отец сосватал ему в жены дочь вельможи, но он не захотел и бежал от своего отца. И во время своего путешествия, он увидел дочь какого-то бедняка; в отвратительной одежде сидела она у порога своего дома, занималась рукоделием и благодарила бога».

Сказал ей юноша: «Кто ты, женщина, или за какие блага ты благодаришь бога?»

А она сказала: «О, негодный незнакомец, разве ты не знаешь, что немного лекарства избавляет человека от тяжелых болезней; так и благодарение за малое благо дарует большое [благо]. А я дочь одной бедной старушки и жду милости божьей».

Тогда позвал юноша старуху; она вышла, и юноша ей сказал: «Если хочешь, отдай мне в жены твою дочь».

Та сказала ему: «Дочери бедняка не подобает быть твоей женой, ибо ты сын богачей».

Сказал ей юноша: «Так как я видел мудрость и благоразумие дочери твоей, мне приятно иметь ее женой; вот дочь богача была обручена со мной, но я не захотел ее взять, а если ты согласишься, обретешь меня, если богу угодно».

И сказала ему старуха: «Тебе хочется взять мою дочь, а если отцу твоему не будет угодно?»

А он сказал: «Если [ему] не будет угодно, я здесь останусь!».

И юноша вошел в дом старухи, снял одежду и облачился в платье бедняка. И стала старуха испытывать его; и испытала характер его и, когда нашла его разумным и узнала, что любовь его не порождена похотью, взяла его за руку и ввела в сокровищницы свои и показала свои прелестные драгоценности, подобных которым нигде он не видал. И сказала: «Сын мой, все это—твое и отныне радуйся», и исполнился юноша радости».

Сказал ему Иодасаф: «Притча была про меня, если господу угодно, а ты говоришь, что старуха испытала его, — как же ты хочешь испытать меня?»

Он сказал: «бога бойся, и подчиняйся воле его, и удались от воли мира, и тогда не погубит бог трудов твоих и не подвергнет тебя испыта-

нию превыше сил твоих. И буду я молить господа нашего Иисуса Христа, творца неба и земли, святую троицу, которой нет конца, страшную и благую, всемогущую, милостивую, невидимую, неизреченную и господа, человеколюбивого, всеведущего, а не неведущего, перед которым трепещут все творения, чтобы освятить он тебя истинным вождем добра, примером благочестия, достойным быть пальцем указываемым, дающим зрение слепым и слух глухим, любящим святых и ненавидящим страсти, пока не доведет тебя с нами до тех мест, которые обещал нам устами свв. пророков и апостолов и которые мы, как мы надеемся, удостоимся получить».

От этих слов возгорелось сердце Иодасафа и он начал плакать, и потом сказал Балавару: «Сколько тебе лет?»

А он сказал: «Восемнадцать».

И сказал он: «Как же ты это говоришь мне, когда ты старец, свыше шестидесяти лет?»

Балавар ответил: «Со дня рождения мне 60 лет, но с тех пор, как я посвятил себя вполне богу, 18<sup>1</sup> лет, ибо раньше я был мертвым и 18 лет как я живу».

Иодасаф сказал: «Какой же мертвый тот, который есть и пьет? И если прежнюю жизнь ты не считаешь жизнью, тогда и смерть предстоящую должно считать за ничто».

Балавар сказал: «А разве приход мой к тебе не доказывает, что я жертвую собой, ибо я знаю злобу, [питаемую] отцем твоим ко мне; и не боюсь я смерти, если только умру во служении богу»; и он рассказал, всю свою жизнь подробно, и по какой причине удалился он в пустыню.

Сказал Иодасаф Балавару: «Скажи мне притчу о мудрости, и почему у нашего народа такая мудрость (СД: столько твердости) в любви к идолам?»

### *Рассказ восьмой*

А он сказал<sup>2</sup>: «Какой-то человек поймал соловья и начал резать его; но соловей сказал: «И для чего ты хочешь меня убить, ведь во мне нет ничего, чем бы наесться тебе; если ты отпустишь меня, я научу тебя трем заповедям; если соблюдешь их, спасешься и благо тебе будет».

Он внял; и сказал [соловей]: «О недостижимом не старайся, в прошлом не раскаивайся и, какого зла не желаешь себе, не делай и другому—и спасешься».

И он отпустил [соловья]. Соловей сел на высоких ветвях дерева, ибо хотел испытать этого человека, насколько он запомнил эти заповеди, и закричал сверху: «Человек, если бы ты знал и зарезал меня, в зубу моем находилось жемчужное зерно величиной в страусовое яйцо, и им ты приобрел бы большое сокровище».

Когда это услышал человек, он начал раскаиваться; хотелось ему снова поймать и зарезать соловья.

Сказал он: «Так как ты научил меня заповедям, приди ко мне домой, ибо зима суровая, а я хорошо позабочусь, и предоставлю тебе покой и отпущу,—больше у меня нет ничего, чтобы воздать тебе».

Сказал ему соловей: «Тщетно я учил тебя заповедям, ибо все три заповеди ты сейчас же забыл: во-первых, освобождение мое—уже совершилось (соб. прошло), а ты теперь раскаиваешься; во-вторых—поймать

<sup>1</sup> В тексте, с которого сделан перевод, написано «12 лет», во всех других списках: «18».

<sup>2</sup> В В этих слов нет.

меня невозможно, а ты стараешься; в третьих, ты себе не желаешь смерти, а меня хочешь зарезать. Теперь я испытал тебя, как ты будешь соблюдать заповеди; и как же ты веришь, что в моем зобу находится величиной в страусовое яйцо жемчужное зерно, когда я с перьями не составлю даже части страусового яйца?».

Итак, царевич, если ты неразумных людей будешь учить, они не выучатся и преступят заповеди божьи, и будут доказывать свои измышления, ибо руками своими сотворили идолов и поклоняются [им] как божеству, и говорят: «Они избавители наши от зла»; и свое достояние тратят они на них, ибо в них [этих идолах] поселились бесы, и в них верят; и не догадываются, что один бог, отец и вседержатель, творец неба и земли, господь наш Иисус Христос и св. дух, который от отца исходит; только он творец, а другие—твари; только он вневременен и другие временны, только он могут и все бессильны; только он высок, а все низки; все через него начало быть и без него ничего не начало быть, что начало быть, ибо он благ, милостив, великодушен и человеколюбец, и уготовил покорным удовольствия, а непокорным мучения. Он, прославленный в трех лицах и в едином естестве, сделал тебя ищущим воли его, чтобы ты спасся силой единосущной троицы; если ты соблюдеши заповеди его, ты познаеши заповеди его, как следует».

Иодасаф сказал: «Какое дело угодно богу?».

Он ответил: «Такова заповедь божья: что пожелаешь самому себе, сделай то ближнему твоему; чего себе не пожелаешь, не причиняй того и другому. Твори молитву и мольбу и днем и ночью, и да будет тебе крест его на победу над врагами, ибо им (т. е. крестом) спас нас [господь] от смертных страданий!».

Сказал Иодасаф Балавару: «Соблюдением заповедей достигает-ли человек воли божьей?».

Балавар сказал: «Во истину достигает».

Иодасаф сказал: «Если это так, то почему вы возненавидели блага, которые находятся в этом мире?».

Балавар сказал: «Два обстоятельства побуждают нас к тому: во-первых, наивысшие блага земные не сравниваются с малыми радостями небесными, а если кто потрудится, то достигнет наивысшего почета,— кроме того [на земле] зависти не мало между ближними, ибо не равны между собой платящие подать и добровольно приносящие подарки; с другой стороны, чтобы мы, взявшись за данные удовольствия, не погрузились в незаконные деяния, что будет причиной гибели. Если же вы отдадитесь от него (сего мира), большее спокойствие и мир будет среди вас. Если кто либо приблизит свои стада к посевам, он не будет сердцем спокоен, так как если вздремнет, или будет невнимателен, скотина попортит совсем [посевы], а когда отдалит [ее] от посева, он безмятежно уснет и отдохнет».

Иодасаф сказал: «Все говоришь истинно, но скажи еще, дабы мне еще больше ненавидеть [мир] и враждовать с миром».

Балавар сказал: «Да будет тебе известно то, что вражда с миром примиряет [человека] с богом, ибо непродолжительна жизнь сия и рано иссякнут дни и ночи; теперь постараемся добровольно выйти из сего мира, так как поневоле придется нам уйти; и, если даже продолжится жизнь наша, нам все-таки предстоит смерть. Тогда все приобретенное растеряется, и высокая хоромы запустеют; и делается неизвестным имя его (человека), исчезнет память о нем и истощится тело его, ибо нагим унесут его тело и положат в могилу, и ввергнут в темную пещеру и покинут одиноко на чужбине его в нищете, оставленного возненавидевшими».

[его друзьями]; оставят его на произвол судьбы, и опротивеет он всем: и супруге и братьям и детям».

При этих [словах] Иодасаф прослезился: «Слова твои пронзили мне сердце,—теперь расскажи мне о спасении».

И сказал Балавар: «Я, царевич, очень любил сей мир и был погружен в удовольствия его; а когда присмотрелся и увидел обращение в прах (досл. в мертвого) и узнал, что никто не остается в ней (т. е. во вселенной), ни великий, ни малый, ни сильный, ни немощный, ни мудрый, ни безумец; и когда познал, что и мне также предстоит уги [из мира], как и они ушли, и преставиться, как и они преставились, так как я не величайший между великими и не могущественнейший между сильными, и то, что случилось с ними, должно случиться и со мной, ибо все мы уйдем и рассеемся,—когда я все это познал, я поискал лучшего для себя, и, хотя мне показалось трудным, но я принудил себя воздержаться от похотей и надел узду на волю свою, чтобы она не увлекла меня и не ввергла в волнения мира. И услышал я слово божье из книг вышних: «Я сотворил мир сей и всякий образ его преходящим; теперь возьмите дорожную провизию, так как пойдете в чужую страну; бойтесь, ибо несомненно уйдете отсюда, так как я уготовил место вечное, в котором два пристанища: одно местопребывание всякого добра и радость несказанная для тех, которые возлюбили меня и исполнили заповеди мои, и в нем они пребудут во веки;—второе местопребывание полно мучениями, печалью, стыдом, презрением и преумноженным гневом, чтобы мстить ненавидящим меня». Но я, лишь услышал глас сей, понял, что справедливы слова его; взял дорожную провизию, чтобы достигнуть местопребывания спокойствия, и бегу от страшного места и [все-же] очень боюсь, ибо многочисленны грехи мои, впрочем еще более многочисленные милости у бога нашего».

Иодасаф сказал: «Как можно войти в то благое пристанище?».

Балавар сказал: Оставив мир и все мирские заботы, ибо человеку мудрому должно воспитывать самого себя, чтобы страх божий везде и всегда был в памяти его, ибо говорит псалмопевец: «Начало мудрости страх Божий, но благо [будет] всем, которые сознают это».

«И знай, что один человек не удержит в памяти (досл. соберет) всех учений; или кто из людей в состоянии все кушанья и напитки, которые видел и восхотел в сердце своем, принять сразу? Но он примет [пищу] по мере возможности, понемногу. Но и то знай, что дьявол отнимает разум у человека и говорит ему в том случае, если [человек] не изменяет богу: «Постись сорок дней, будь в трауре и пеплом [посыпай голову] и пребудь в рыданиях».

«На такие трудные подвиги приглашает он, чтобы или надоест человеку и поколебать [в вере], или же только внушить ему гордость и потом повергнуть на землю и причинить много страданий. Необходимо сдержать себя в границах и бояться бога. Это запомни и усвой; вооружись крестом, и бог мира да будет с тобой во всех делах твоих, так как нет силы и средства, которыми бы мы воспротивились [ухищрениям врага], разве господам нашим Иисусом Христом мы низвергнем его».

Иодасаф сказал: «Что доказывает нам познание бога?».

Балавар ответил: «Небеса и земля, все, что находится на ней, — одушевленные предметы. Ибо, если увидишь какой-либо сделанный сосуд, хотя бы ты и не видел мастера, все-таки поверишь, что у этого предмета имеется творец; так и при постройке, если даже не увидишь ты строителя, все-таки разум свидетельствует, что строитель ее существует. А я лишь только узрел себя и познал свое строение, узнал, что у меня есть творец: он сотворил меня, как он хотел и дал мне образ, не спросивши меня;

если бы я был творцом самого себя, я одарил бы себя большей красотой и ростом. Но тот, который сотворил меня, создал меня хуже одних и лучше других; но я познал и то, что он выведет меня из жизни сей, не спросивши меня,—и когда я познал и понял обстоятельства жизни нашей, что мы несколько не можем увеличить, или сократить возраста (или: роста), ни обновить устарелого, ни приставить снова члена, если какой-либо отпадет, и это не смогли сделать, ни цари своим царским [могуществом], ни искусный искусством своим, ни мудрецы мудростью, ни могущественные силой своей, и когда после этого вижу наступление ночи за днем, вращение вселенной,— благодаря всему этому я познал, что у всех есть творец, но, что он не подобен тварям, а, если бы он был подобен им, то и его постигло бы то же, что постигает тварей. Ибо, как он скажет, так и произойдет; лишь пожелает [чего, это] тотчас исполнится, и он восстановляет вновь материю [в том виде], как она была раньше,—так как приказание его острее обоюдоострого меча и быстрее сверкания молнии; захочет он,—рассеет и вновь все возвратит, и благословенно и прославлено имя его во веки».

Иодасаф сказал: «Во все это ты уверовал истинно, но откуда ты узнал, что предстоит воскресение после смерти и воздаяние за добро и зло?».

Балавар ответил: «По двум делам можно [это] узнать, ибо [во первых] жизнь покорных и непокорных в сем мире разделена,—так как мы видим многих из ослушников в радости, а покорные в страдании и без чести покидают сей мир, но я из этого заключаю, что великий судья бог для того не возвеличил покорных, чтобы во время воскресения больший почет оказать им, ибо непокорных он осудит по делам их; во вторых можно [это] познать из проповедей апостолов, которые сами были очевидцами величия божья; поэтому они возвещали воздаяние вечное покорным и предостерегали от вечных мучений; и приняли мы свидетельство их потому, что они творили чудеса и знаменья в людях силой едиnorodного сына божья, который есть господь наш Иисус Христос».

Иодасаф сказал: «Раз апостолы были того же человеческого естества, почему мы думаем, что они говорили истину?».

Балавар ответил: «Я усматриваю истину из того, что они, как я в начале сказал, последовали за господом нашим Иисусом Христом, и отrekliсь от имущества и приняли на себя нищету, а нищих они обогащали словами. Сами без обуви и с непокрытой головой в одной одежде странствовали они повсюду, подвергали опасности себя и учили тому же других; если же они были бы лжесвидетелями и обманщиками, то не такой узкой и трудной стезей вели бы людей, но, напротив, еще больше предлагали бы то, что подходит людям, указывая двери просторные и широкие, что приятно глазу, но вредно сердцу; предоставили бы [их] похотям и удовольствиям и благодаря такой жизни взяли бы в залог сердца людей, и не страшили бы сердца людей молитвой и постом, страданием и беднотой».

Сказал Иодасаф: «Если какой-либо человек встанет да будет ложно выдавать себя за пророка божьего, как узнать, что он говорит правду, или это узнать нельзя?».

Балавар сказал: «Деяния их обнаружатся из их тайн, ибо<sup>1</sup> они учат терпению и сами нетерпеливы, потому что не искренни, учат евангелию и сами полны коварства, да и чудес не могут творить, что людям не по силам».

И пока Балавар учил царевича таким образом, часы посещения им Иодасафа умножились; и сказал ему Зандан воспитатель: «Ты знаешь,

<sup>1</sup> А и С «Учат благосити и сами полны коварства».

царевич, что твой отец назначил меня при тебе за мою преданность; и теперь я крайне удивлен тем обстоятельством, что этот человек во всякий час входит к тебе; боюсь как бы он не был из тех, которых ненавидит отец твой, теперь, если хочешь, прекрати это дело и беседы с ним, или, хочешь, сделай меня неповинным, и дам я знать твоему отцу, но если не желаешь этого, удали от себя меня и вместо меня пусть даст твой отец других служителей, а меня избавь от гнева твоего отца».

Иодасаф сказал: «Прежде сделай так; встань тайно за занавеской и немного времени послушай, что он говорит мне, а потом, что тебе угодно, сделай».

Как только вошел Балавар к Иодасафу, сзади за занавеску стал Зандан; и когда они начали между собой беседовать, Иодасаф спросил о делах мирских. Балавар начал распространяться о суетности сего мира, и сказал: «Лучше было бы (досл. подобае), если бы ищущие сего мира избрали вечную, непреходящую радость; и отчего они не познают бренности (досл. скорой преходимости) величия мирского, когда они видят быстрое исчезновение драгоценностей и берегающие [богатства] напрасно трудятся потому, что спустя малое время другие становятся хозяевами их сокровищ; ныне какое дело в мире похвально, или какие ценности остаются нетленными? Между тем те, у которых чрезмерно [много] будет богатства здесь, там обретут стеснение и бедноту; а те, которые стяжают и возлюбят здесь почет, там обретут позор»; и многому другому в том роде учил он.

И как только вышел Балавар, Иодасаф хотел испытать Зандана, пошли ли ему в прок слова Балавара; и сказал он: «Ты не слышишь, что говорит мне этот лжец и чародей? ибо он надеется совратить меня и испортить радости сей жизни».

Сказал ему Зандан: «Царевич, тебе не подобает неискренность со мной, ибо беседа эта — светлая, и мы слышали и знаем ея великую сладость; но, когда прогнал царь благочестивых и выселил их из этой страны, с тех пор не слышали подобных речей; я знаю, что по безумию [своему] оставили мы это [учение] и возлюбили быстропреходящий мир. Ты же, царевич, если [это] нравится тебе и избрал ты это, если полюбишь и возьмешь на себя бремя его и также гнев царский, равно сопротивление народа, то радуйся во веки небесному почету и жизни вечной. Меня же любовь к миру и страх перед отцем твоим отвратили [от этого], но я не отвергаю превосходства (досл. богатства) дела этого; теперь прикажи мне, какими средствами избежать гнева твоего отца, ибо до сих пор я скрываю это дело».

Иодасаф сказал: «Если ты это дело скроешь от царя, знай, что и это тоже верность пред ним, что ты не подвергнешь его большому беспокойству и печали, не отнимешь надежды на потомство и не повернется он в недовольство; а меня не бойся отныне и говори и делай, что тебе угодно, так как понял я суетность мира сего и истинно познал, что человек ничто, только червь и гной, прах и пепел, рассеиваемый в миг; потому я и не забочусь о плоти, что она ничто, ибо душа познает страдание, или все радости; теперь должно заботиться о ней, чтобы она в вечности не была предана страданиям горьким, неугасимому огню, неусыпному червю и тьме кромешной. Знай также то, что я обрел отца вседержителя, творца небес и земли, создателя всех тварей. Его боюсь, перед ним трепещу и поклоняюсь ему, ибо он — царь царей, и ему принадлежит власть над душой и плотью; царствие же его во веки веков. А ты делай, что тебе угодно».

Но теперь Балавар хотел уйти и ушел от царевича; но он очень опечалился и не мог перенести разлуки с ним, и сказал: «Без тебя я не смогу быть; умоляю тебя, и я пойду с тобой, и будем в одном месте пребывать с ближними твоими».

Балавар ответил: «Царевич, это выйдет подобно следующему (досл. этот образ [действия] подобен следующему образу): был некий знатный муж. Он имел любимого сына. Для своего отца он вскормил дикого оленя; на шею оленя привесил бубенчик, и он по-прежнему выходил в поле пасться; однажды он присоединился к другим козам и последовал за ними в лес. Как только узнали, что олень пошел вглубь леса, тотчас вскормившие его пошли искать оленя и нашли среди других зверей. Оленя поймали и потащили домой, а остальных [зверей] истребили. Тоже самое ты сделаешь (досл. причинишь) и с нами: со мной и моими ближними. И надежда твоя не будет исполнена, да и перенести не сможешь те страдания, которые претерпеваю я с своими ближними; знай еще, что лучше терпеть [тоже самое] здесь же и, если угодно будет богу, то отыщешь другой способ, как быть угодным господу богу нашему Иисусу Христу».

Иодасаф сказал: «Скажи мне, какой пищей вы питаетесь в пустыне?» Он ответил: «Мы питаемся земными злаками; а когда их недостает, мы получаем от наших верующих братьев».

Иодасаф ответил: «Умоляю тебя, возьми, сколько угодно, драгоценностей, чтобы вдоволь было у тебя и ближних твоих».

Он ответил: «Как же ты даешь драгоценности ближним моим, когда последний из них богаче тебя?»

Иодасаф сказал: «Каким образом наибеднейший твой ближний богаче меня, тогда как ты сам говоришь об их чрезвычайном убожестве?»

Балавар ответил: «Я говорю [так] потому, что у кого из вас есть [богатство], тот заботится [о приобретении] еще новых, волнуется, чтобы средства не истощились, и мечется во все стороны, чтобы как можно больше собрать. А из моих ближних никто не заботится о чем либо подобном, ни об еде, ни об одежде, потому что они милостями<sup>1</sup> питаются сообразно с надобностью и прославляют за это бога; так как они покинули земные богатства и удовольствия мирские, то радуются они и веселятся душой, ибо ждут царствия небесного. Ищущие на земле богатства — нищие разумом и ненасытны, хотя бы они были и богаты. А ближние мои обретают великое спокойствие и живут здесь, ибо сокровищницы их на небесах полны и одна превосходит другую, и собраны там, где ни вор не крадет, ни червь не точит; и разделишь ты вместе с ними [сокровищницы] в вечной радости».

Иодасаф сказал: «Откуда вы знаете справедливость (вышеупомянутых) обстоятельств?»

Он сказал: «Вот откуда мы знаем истину: когда некоторые из ближних моих отделяются от плоти, мы лицезрим обыкновенно светлых ангелов, прибывших взять душу ту, которую повелено было взять господом, и слышим мы пение сладкое, исходящее из уст ангельских. Когда же уносят ту душу, тогда снимается с очей наших завеса и мы видим, как душа покоится на руках ангелов и поднимается на небо; и провожаем мы его глазами до тех пор, пока они не пройдут темноты и дьявола (досл. страж воздуха). Драгоценности же, которые ты предлагаешь дать моим ближним, раздай нищим и неимущим. Но я не буду посланником для ближних моих, чтобы доставить им яд, который волнует человеческий разум; и как я приведу им того врага, которого они

<sup>1</sup> А и С «От полей».

умертвили и попрали ногами? А раз они богаты, как обратиться им к нищете и начать волноваться?»

Иодасаф сказал: «Откуда ваше одеяние?» Он ответил: «Одеяние наше — старье и лохмотья, подобранные в сору».

Иодасаф сказал: «Прими одежду для ближних твоих».

Балавар сказал: «Никто<sup>1</sup> из нас не хранит одежды, ибо на нем одна, которая прикрывает плотскую немощь; да и на что две одежды, как это на тебе тому, который с вечера до зари ожидает смерти?»

Иодасаф сказал: «А ты почему же одет в такое платье?».

Балавар ответил: «Это платье одел я теперь, чтобы прийти к тебе, и чтобы никто не поразился видом моих одеяний. И действие (досл. образ) это подобно действию (образу) того, у которого родственник находится в плену, и он, переодевшись, вступает во вражескую страну, дабы [такою] изобретательностью освободить того пленника. И как только мне стало известно, что ты ищешь истины, что ты желаешь послушать глас благовестителя, и я узрел почву для посева, то вышел я из моего обиталища, одел я это платье, ибо дал мне его человек верующий и богобоязливый, и пришел к тебе, и вот силой Христовой ты избавлен мной от врагов, так как я возвестил тебе заповеди божьи и веру его; [возвестил], что мир сей блудлив и ни для кого в любви не постояен. Когда же достигну того места, где я оделся так, там же разденусь и приму [прежний] вид и оденусь в платье ближних моих. И если бы увидел ты меня в образе и одеянии с ближними моими, тогда ты и не пожелал бы прийти ко мне».

Тогда он начал его умолять его показаться в образе том и одеянии. А Балавар снял одежду, которая была на нем; и было тело его изсушено и морщинисто, и только кожей прикрывались кости [так что] все кости (досл. члены) можно было сосчитать. На нем был только кусок тряпья, который облегал его от пупка до середины голени. Как только Иодасаф увидел образ благочестия, сердце его было растрогано, и плакал он сильно; внутренности (досл. кишки) его сотряслись, и причитывал он, как причитывают по возлюбленном сыне, и сказал: «Так как ты не берешь меня с собой, то дай мне это одеяние—холомья, а от меня [взамен] возьми другое, какое тебе будет угодно». Он согласился (досл. подчинился) и дал ему то одеяние из тряпья; и облачился он в старье и лохмотья, а Иодасаф предлагал ему взять новое.

Балавар сказал: «Мне не должно брать вместо старого новое». Он вразумлял и говорил ему:

«Царевич, я раб господина нашего Иисуса Христа; дело свое (досл. cursus) перед тобой, как повелел мне св. дух, я закончил, ибо все законы его я изложил тебе. А теперь мне хочется направиться к другим и отыскать плодоносные места, чтобы засеять их. И так я ухожу и заповедую: сохрани богу веру его, которая дана тебе через меня; и возвестил я законы его, и он сделал тебя достойным этого. Но ты остерегайся преступить заповеди его и попасть в яму погибели, а я буду молить господина, совершающего все благое, укрепить тебя во время всякого натиска врагов и даровать тебе мудрость с крепостью и терпение, дабы в спокойствии протекали дни твои и не одолели тебя враги наши, дьяволы, и чтобы

<sup>1</sup> Д и В «Ваши одежды не годны для употребления. Наше старое одеяние, в сору подобранные лохмотья—лучше дорогих тканей, расшитых золотом, ибо старая наша одежда ждет обновления, чтобы не стареть во веки, а быть одеянием светлым; а ваши изнашиваются и обращаются в пыль». Сказал Иодасаф: «Сколько одежд на вас?»—Сказал: «Одна, покрывающая немощь плоти, да и на что две такие одежды там, которые с вечера до зари ждут смерти?»

ты не лишился (досл. отпал от) величия бога. Но я боюсь: ты царский сын, в неге и удовольствиях взращен, как бы ты не сделался нетерпеливым, не сбился с пути истины, и не начал управлять тобой страсти».

Иодасаф в ответ сказал ему: «Ты называешь меня царевичем, но я не царевич, а раб и сын господина бессмертного. Господь умножил милости свои при твоём посредстве ко мне, ибо ты сделался причиной познания мною бога, наставил [меня] на путь истины и избавил от сетей дьявольских; и велико воздаяние, [которое] требуется от меня за оказанные тобой мне блага; и я не могу достойно отблагодарить, как подобает поблагодарить тебя, но я уповаю на бога, что он воздаст тебе за меня; ибо у него полнота воздаяний и он да исполнит за меня это доброе воздаяние тебе. Но если ты останешься со мной,—ты радость души моей, а если уйдешь, то да не разлучит нас бог с своей волею». И распростились они друг с другом, и ушел Балавар в свое местопребывание.

После этого Иодасаф начал поститься и молиться богу, а, когда люди засыпали, он начинал бдеть, со слезами и воздыханиями совершал свои молитвы.

Воспитатель же Зандан от страха перед царем заболел; и когда царь узнал о болезни, он отправил своих лекарей, чтобы они могли узнать, отчего он болен. Но когда они [его] осмотрели, пришли и доложили царю: «Недомогание Зандана не от болезни, а от душевного недовольства».

Он сказал про себя (досл. в сердце своем): «Что беспокоит сердце его? не отвратил ли кто моего сына от моей веры и потому страдает воспитатель моего сына, Зандан?»

Поднялся он и пошел навестить его, чтобы узнать, что с ним и отчего он горюет.

Когда Зандан услышал о прибытии царя, с ужасом вышел он к царю. И сказал царь: «Что тебя беспокоит, Зандан?»

Тот ответил: «Живи, царь, во веки! Великая забота объяла меня, очень беспокоит меня и сильно волнует, ибо твой сын отверг твою веру и принял Христову, и потому схватил я тяжкую болезнь».

Но он сказал: «Что сделал это?»

А он сказал: «Балавар, которого ты отпустил, подкрался, я не знал, и тот совратил его».

Тяжко стало царю, и воротился он во дворец. И призвал он одного советника и звездочета, имя которого было Ракис, и сказал: «Что мне делать? Сын мой уклонился от моей веры».

А он сказал: «Прежде всего нам нужно поговорить с ним и разъяснить ему его заблуждение, и, если не убедим, тогда отыщем другое средство». Они тотчас пошли к Иодасафу, и, когда поздоровались и присели, царь сказал сыну своему: «Что значит это твоё заблуждение, скажи мне, сын?»

Но он сказал: «Это не заблуждение, ибо я истинно следую тому, который сотворил и создал меня. А вот ты введен в заблуждение, ибо ты оставил творца и служишь тварям, и если ты слушаешься и поклонисься тому богу, который сотворил небеса, землю, море и все, что в мире—ибо солнце, луну и звезды он сотворил,—так, если поклонисься тому богу, будешь и ты блажен, и мы».

И потерял царь надежду убедить его и сказал: «Правду говорили о нем те философы, что-де ребенок этот будет противником веры твоей».

Встал он и пошел, отягченный [горем], в свой дворец и сказал Ракису: «Какое средство теперь нам применить?»

А тот сказал: «Знаю я человека, с которым вместе я учился, и никто его в этой стране не знает, а веры он нашей, весьма учен в мудрости, и

имя его Накор<sup>1</sup>. Приведем его, ибо он очень похож на Балавара цветом и ростом, и оденем его в облачения, в каких видел Иодасаф Балавара. И так мы пойдем искать Балавара и царевича известим об этом; хотя нам невозможно найти его, все-таки скажем твоему сыну, что идем искать твоего наставника и, если найдем, приведем к тебе. А мы пойдем и вместо Балавара приведем к нему Накора, и пусть скажет он ему: «Все я сказал ложно, потому что я был врагом твоего отца». И таким средством обратим твоего сына в нашу веру».

Как услышал царь это, понравились слова Ракиса<sup>1</sup> ему. Вышли искать Балавара; идя, в одном месте нашли мужей-пустынников (досл. *rabulatores*) служителей бога, у которых на шее висели кости. И когда их привели к царю, он их спросил: «Кто вы такие и что означают эти кости, которые висят у вас на шее?»<sup>2</sup>.

А они сказали: «Мы служители бога, и кости висят у нас для того, чтобы постоянно они напоминали бы нам о смерти».

Царь сказал: «И почему эти кости больше, чем совесть или сам разум, напоминают вам о смерти, ведь все [люди] знают [то], что они смертны».

И сказал тот человек: «Если бы вы знали, что вы смертны, то не преследовали бы благочестивых; ибо мы знаем и осведомлены, что вы ищете Балавара».

И сказал им Ракис: «Где этот чародей, который совратил царевича?»

А тот сказал: «Ты сам дьявол и чародей, а он наш ближний, украшенный всякой добродетелью и вооруженный страхом божьим».

И сказал вновь Ракис: «Где же он теперь находится?» А они сказали: «Мы не знаем, где он, и он если бы желал, сам бы открылся. А вы напрасно утверждаете себя и ищете его, ибо бог оберегает его, и вы не сможете найти его. И почему вы ищете брата нашего, который оставил вам минутное величие и больше не будет делить его с вами, а тех не преследуете, которые соперничают с вами и стремятся участвовать в ваших земных радостях?»

Царь сказал: «Потому, что он сам в заблуждении и других совращает и удерживает от благ и удовольствий, которые сотворены для людей; и потому я гневаюсь на него, что они (*sic*) не полюбили благ земных».

Сказал тот человек: «Если это так, и ты хочешь, что бы все люди жили в удовольствии, то почему ты не сделаешь всех людей соучастниками твоих удовольствий? Ибо ты доставляешь себе всяческие удовольствия, а бедняки скитаются голодные и голые».

Царь сказал: «Потому, что царь и рабы, князья и народ не равны, и [для того], чтобы каждый соразмерно получал удовольствие и почет».

Тот человек ответил: «Ты своим же словом теперь опровергаешь той-бой сказанное ибо ты ищешь [удовольствия] для себя, а не для людей; а если хочешь, теперь я тебе сообщу, по какой причине ты пылаешь завистью и готов причинить зло тем, которые оставили удовольствия сего мира,—ибо ты думаешь, что верующие умножатся, и когда они умножатся, не будут сносить ярма рабства твоего, и потому ненавидишь ты их и преследуешь».

И сказал царь: «Есть ли кто-либо из твоих ближних выше тебя?».

А тот человек сказал: «Нет никого ни выше меня, ни ниже, ибо все мы равны во Иисусе Христе госпoде, нашем, а у меня такая же известность в этом мире, какая у тебя и у твоих ближних».

<sup>1</sup> В настоящем издании в именах «Накор» и «Ракис», к перелает груз. ჯ, рел.

<sup>2</sup> С «На груди вашей».

Тогда царь приказал изрубить их на куски и бросить на дорогу, и приказал Ракису привести Накора; и вышел Ракис ночью один и позвал Накора и сказал о всех замыслах царя и сообщил, чтобы он вышел на дорогу. Когда рассвело, он отправился к тем местам, где находился Накор. И он шел по дороге; и сказал царь рабам своим, чтобы они спросили, кто такой тот человек? На их вопрос он им сказал: «Я Балавар».

А они схватили его и с радостью привели к царю; а царь так обрадовался, как если бы нашел предмет своих исканий; и отправил от одного из рабов своих известить Иодасафа о поимке Балавара. Но тот, услышав, вздохнул и начал горевать, и говорил про себя: «Как бы от страха перед мучениями, которым подвергнет его отец мой, он не сделался малодушен, не испугался и начал противостоять мне, чтобы подчиниться приказаниям моего отца».

Плакал он об этом и говорил: «Господи, зачем ты предал раба твоего Балавара в руки незаконного царя и отчего не скрыл его от глаз их?»

А раб тот [посланный к нему] тайно был христоробцом, и сказал: «Царевич, не беспокойся, потому что это не Балавар, а Накор, похожий на него».

И обрадовался этому Иодасаф и величал господя. И когда пришел раб тот к царю, царь его спросил: «Это ты Балавар, который совратил сына моего?»

А он сказал: «Хоть бы я был тот, не мало добра делал я тебе».

Царь сказал: «Какими благодеяниями ты попрекаешь меня?»

А он сказал: «Такими, что ты хочешь отучить сына своего, а я трудился над ним, уча его истине, пока не довел его до спасения души и научил тому, что возвестили нам святые пророки и апостолы, [тому], что уготовил бог любящим его, ибо он был врагом и я примирил его с богом; и он принял и отступился от вашего безбожия».

Но царь сказал: «Я не хочу тебя убивать, пока вполне не расследую твоего дела; посадил его верхом на лошадь и пошел в свой дворец. И распространилось известие, что царь захватил Балавара; на другой день встал царь и пошел к своему сыну и сказал: «Сын мой, ни на чью долю не выпадала такая радость, какая выпала на мою долю — о тебе; а теперь ты всю ту радость обратил мне в горе и беспокойство, и помрачил свет очей моих и навлек на себя то, чего я опасался. А я-то думал, что ты будешь по смерти моей наследником моих имуществ и царства моего, а ты расстроил намерение мое, ибо ты попал в те сети, которых именно я боялся, так как я оберегал тебя от земных страданий; но ты по незнанию и молодости подверг себя всем тем опасностям и воспротивился воле моей, и оставил веру мою, и положил локоны свои в руки людей лживых и лукавых, которые довели тебя до горя и которые ввергнут тебя в ад».

Ответил Иодасаф отцу своему: «Я хотел, царь, не открывать служения моего богу до разлуки с плотью, чтобы я не навлек горя на тебя, ибо говорил я про себя: «Если я раньше отца моего отделюсь от плоти в служении своему богу,—благо, а если отец мой отойдет [в тот мир] раньше меня, то все-таки пусть он не отойдет огорченный тем, что я восстал против него. А если угодно будет господу моему, Иисусу Христу, по смерти отца моего я выйду в пустыню, чтобы там быть угодным господу. А теперь я не повинен перед тобой, ибо ты обнаружил дело мое».

Но как только царь услышал эти слова, он побранил его и начал поносить истинного бога Христа. Иодасаф сказал: «Я не знаю, царь, из-за чего ты огорчаешься? из за блага, которое я обрел, или из-за сопротивления твоей воле? Если вы гневаетесь на меня за то, что я обрел благо, мне следует бежать от тебя, ибо вы не желаете блага для меня. Если же ты обвиняешь меня в сопротивлении тебе и хочешь погубить меня

за то, что противлюсь воле твоей, тогда и мне следует быть огорченным, тем, что ты лишен тех благ, которые я приобрел, и не можешь приобщиться к тем [благам], которые во сто крат выше земных, подобно тому как светила небесные, как ты видишь, [выше земли]. Но если ты исполнишь свою угрозу, я буду блажен, ибо скоро достигну тех благ, о которых говорили пророки и свидетельствовали апостолы».

Ракис сказал: «Кто знает, что пророки и апостолы говорили правду?».

Сказал он: «Я знаю из того, что они творили знамения и чудеса, каких другие не могут совершать; а все они творили это именем божьим, чтобы сделать верующим весь мир».

И продолжал Ракис допрашивать Иодасафа по [этому] вопросу в присутствии его отца, пока Ракис не познал бога и не сказал: «Он обо всем говорит истинно, и мы исполняли бесполезный труд по отношению к идолам». И исповедал перед всем народом и сказал громогласно: «Нет в мире бога, кроме бога единого, который сотворил небеса и землю», и всякое установление веры признал сам и начал [после того] молиться и поститься.

Огорчился царь Иабенес от этих слов Ракиса и сказал: «Справедливо я низвергнул и выселил тех соблазнительей и чародеев из моей страны. Сыну своему я желал блага, и они благодаря молодости его и недостаточным познаниям соблазнили его; теперь через него и сей Ракис, глава мудрецов, сбился с пути».

Иодасаф в ответ сказал: «Ты называешь меня младенцем, а я достиг совершеннолетия и не могу оправдываться перед богом малолетством; и ты упрекаешь меня за благодеяния мне, и принуждаешь меня покинуть вечные блага ради преходящих и тленных, но знай, что нельзя равнять нетленные [блага] с тленными. А эти твои блага или ты отнимешь вследствие незначительного какого-либо гнева, или и у тебя, и у меня отнимет времен течение. А о радости вечной господь говорит так: «Радости той никто не отнимет у тебя». И занятие, и образ жизни, которые ты избрал для меня, прекрасны и милы, если бы они не были скоропреходящими. Но если у тебя есть уверенность в том, что ты удержишь его (т. е. такой образ жизни), то он благ и желанен; а если ты не уверен, то отчего ты не прощаешь мне его оставления, дабы я получил наилучнейшую жизнь? И как удивляет тебя, царь, мое стремление ко благам непреходящим, а упоение твое преходящими удовольствиями не удивляет тебя? Несчастье мое здесь—благо, ибо оно будет для меня причиной жизни вечной. И как мне не надоеет этот мир, когда он сам надоедает любящим его? И как мне не отвратиться, когда он сам обращается различно с людьми? Или как же довольствоваться благами его, когда блага его—зло, так как сегодня [человеку] он [их] дает, а на другой день отнимает. А ты не уразумел этого и противишься закону божьему и не хочешь принять благодеяний его, ибо он милосерд и желает обращения всех; он потому воздал тебе [за зло], которое ты причинил рабам его и служителям».

Тогда смягчился царь и догадался, что вразумление еще более возбуждает разум его к любви бога; встал он и пошел во дворец. На другой день он вновь пришел и сладко [прижал] его к груди своей, обнял за шею и сказал: «Нет, дитя мое и плод чрева моего, и не подозревай, что я хотел зла тебе; затем ты знаешь справедливый суд мой, как я сужу вдов, сирот, бедняков и беспомощных, и не упускаю [случая], чтобы исполнить их просьбы; как же можешь ты, сын мой, хулить мою веру и осуждать мой закон? И как ты не веришь, что дьявол усмотрел безразсудство и слабость твою и возвысил тебя в твоём знании, как бы

сравнил тебя с богом, и этим расставил [сети] соблазна при помощи языка, по наущению Балавара. И как это ты рассудил, что у тебя истина, а у меня ложь? Я и сам знаю, сын мой, что сердце твое стремится (досл. говорит)\* к лучшему и это—величайшая милость, дарованная богом тебе, а от тебя и мне, ибо корень отцов твоих привлек тебя». И все это [отец] говорил [Иодасафу] с радостью.

Но когда Иодасаф услышал эти слова, укрепилось сердце его, и он сказал: «О царь, раз наши отцы были благочестивыми, почему ты оставил веру отцов твоих; теперь ты хорошо научил меня, хотя сам на деле-то соблазняешь меня; но болезнь разума твоего злая и мне не следует торопливо трудиться над ее излечением; теперь мне нужно искать лекарство, а подходить к тебе со строгостью мне не подобает, ибо ты отец мой, и почтение детей к родителям должно быть велико, потому кто будет говорить с тобой коварно, тот не предан тебе. Теперь умерь волнение в сердце твоём и посмотри, что лучше для тебя; помни то, что тебе скоро надлежит умереть и что все величие свое ты оставишь другим; вы же видите, что лишь смерть похитит человека<sup>1</sup>, другие овладевают его имуществом. А после некоторого времени всем нам надлежит воскреснуть, и тогда воздастся каждому по делам его. Послушай меня и выбери в сердце своем лучшее, ибо нет никого в этом мире, кто бы научил тебя лучшему, [чем это]. Но в пустынях остались некоторые благочестивые люди, которые веруют в господа нашего Иисуса Христа; они знают о воздаянии и наказании, и, если хочешь, приведи кого-либо из их числа и знатоков твоей религии; устроим прения и тогда обнаружится, кто говорит истину и кто ложь».

Когда царь услышал ту речь своего сына, он в удивлении замолк; и лишь пришел в себя, стал он бороться со своим позывом; позыв его подстрекал и напоминал ему удовольствия и утехи, к которым он привык; и сердечные внушения говорили ему, что и одного дня не может он прожить без своих привычек, что и победа над позывом порождает (досл. есть) горечь и недовольство.

Тогда сказал он ему: «Сын мой, слово твое соблазнило меня и обратило к тебе, и теперь не буду откладывать выяснения [правдивости] твоих слов и спокойного расследования; если они истинны, они еще более просветятся при исследовании. Теперь мне хочется собрать народ и сказать слово по правде; больше не буду распоряжаться силой, чтобы разнестя слух о спокойствии и чтобы все, которые твоей веры, пришли на это собрание, дабы совершилось справедливое решение перед лицом всего народа, дабы ты не сказал, что я прибег к насилию в чем-либо. Пусть наше дело решится по справедливости».

Тогда царь приказал собрать народ, и вышли идолопоклонники, а Накор, который представлял собой Балавара, стал с царевичем; но никто из верующих не присутствовал на собрании, за исключением одного, который тайно держался Христовой веры,—имя его Баракия<sup>2</sup>; и приготовился он помочь Балавару; и воссел царь на трон, а Иодасаф на землю, так как он не хотел сидеть на троне. Первым начал говорить царь идолослужителям: «Так как вы учителя (досл. головы) этой религии, вот сегодня подвизайтесь непоколебимо и, если вы одолеете, благое вам будет воздаяние; а если будете побеждены, знайте, что в дребезги разобью корону, и опрокину трон мой, и отпущу волоса на голове, и присоединюсь к числу кающихся, и сожгу богов ваших, и истреблю вас, служи-

<sup>1</sup> С прибавляет: «Он не возвращается вновь туда же (т. е. на землю)»...

<sup>2</sup> Так это имя пишется во всех списках.

телей их; будут расхищены дома ваши и будут полонены ваши дети и жены».

А сыну своему он сказал: указав на Накора: «Вот твой наставник, устроим теперь прения в присутствии нашем».

И сказал Иодасаф: «Царь, ты постановил справедливое решение, как [это] подобает царям», а Накору он сказал: «Ты знаешь, Балавар, нашел ты меня в неге и удовольствии и предложил ты мне принять верую твою, и ты сказал, что непоколебим ты в ней; я пренебрег стыдом перед царем, и ослушался приказания его, и решился на жизнь в стеснении от страха перед наказаниями, о которых ты мне проповедывал; и вот теперь, собралось множество идолопоклонников, противников, нет никого среди них помощника мне, и ты слышишь суд царевый. Если ты поставил мне соблазн какой-либо и отторг меня от удовольствия, и если теперь ты будешь побежден, знай хорошо,—в миг отомщу языку и сердцу твоему, своими руками вырву их и брошу псам, и это сделаю потому, что ты надругался над царевичем. Такой обет даю перед богом и всем этим собранием».

Когда Накор это слово услышал, он ужаснулся и заметил, что он попал в ту яму, которую он сам рыл; и сказал он [про себя], что он ничем не избавится, как только исповеданием Христа и с помощью веры Балавара; про царя же он думал, что тот оставил заговор свой, который он прежде замыслил. И открыл уста свои Накор и начал хулить идолов и хвалить Христа и творящих законы его. И текла его речь настолько хорошо, что и Балавар не сравнялся бы с ним в своих возражениях идолослужителям.

Иодасаф радовался в душе, и просияло лицо его, и благодарил он бога, который усилил религию свою устами противников своих; и продолжались между ними прения, и разгневался царь на Накора за успешность его речей, но от стыда ни в чем его не упрекал, ибо сказал царь про себя: «Как это я навлек сам беду на себя». И начал царь сам отвечать и состязаться с Накором.

Но Накор дал ему резкий ответ: им стыдил он и царя, и не испугался гнева царского. Наступила ночь; победа ни на чьей стороне не оказалась, ибо Накор ослабил ответ, стыдясь царя.

Но Иодасаф сказал царю: «Ни на какой стороне не оказалась победа, ни [на чьей стороне] правда, и моего наставника оставь при мне, а своих при себе».

Но царь хотел тайно внушить Накору, чтобы он не возражал на ответы, и царь оставил Накора вследствие благоволения к своему сыну, а также надеялся, что Накор вследствие заговора их ослабит свои ответы. Но царевич сказал тайно Накору: «Я знаю о тебе, что ты Накор; радуйся, ибо ты сегодня хорошо подвизался для благочестия; но я потому взял тебя, чтобы защитить тебя от злого обращения царя, ибо сегодня ты очень осрамил его, и он желает тебе зла; мы теперь не примем помощи от твоих уст, против твоей воли; но если ты познал то, что с тобой произошло,—помощь тебе была с неба; в противном случае как ты воспротивился такому множеству народа? Теперь внимай призыву божьему и вере его, возьми крест, и иди за Христом».

Сказал ему Накор: «Я принял, царевич, то, к чему ты меня призывает, и верую во единого бога и познал, что все—через него; а теперь повергнусь [ниц] перед ним [в молитвах] о грехах моих, ибо он сам милослив и ожидает обращения грешников. Но ты, царевич, радуйся, если пойдешь по воле его, и я советую тебе почитать отца своего и вести с ним жизнь по справедливости, покуда бог даст тебе дорогу».

А мне стыдно лица твоего отца, так как он, да будет тебе известно, привел меня себе в помощники, а я нарушил заговор против вас, ибо я очень испугался тебя; и теперь мне следует бежать от лица отца твоего; ты отпусти меня и я пойду в пустыню, и, если богу будет угодно, снова приду когда-либо к тебе. А я верую во отца и сына и св. духа и исповеду его».

И позволил [ему] царевич уйти, и простился Накор с ним, и пошел он, исполненный веры. Но когда царь узнал [об этом], он отчаялся и в Накоре и повременил спорить со своим сыном. Он начал поносить идолов и лишил идолослужителей почета; и приблизился потом праздник идолов и боялись те идолопоклонники, что уже не придет царь принести жертву идолам.

Тогда они отправились к Тедамису; он был идолослужитель и находился в пустыни; очень уповал на него царь и весь народ его, ибо думали, что дождь и солнце через его молитвы даруются этому миру. И привели этого мужа к царю, чтобы он помог им; когда он входил во дворец к царю, он ничем не был прикрыт, только старой тряпкой он обвязал чресла свои. И когда царь заметил, что он входит к нему, он встал, встретил и с удовольствием приветствовал его; а как они уселись, Тедамис сказал: «Царь, живи во идолах, ибо я слышал, что ты очень подвизался ради богов и я возрадовался, что тебе была дарована победа».

Но царь сказал: «Мы победы ни откуда не получали, а теперь ты посылно помоги нам».

Тедамис<sup>1</sup> сказал: «Прежде всего следует исполнить праздник идолов<sup>2</sup>, а потом встретиться с врагами, ибо они помощники в борьбе с врагами».

И сказал царь: «Наше положение подобно [положению] того<sup>3</sup>, который имел красивую жену и боялся, что она не будет в состоянии терпеть и сотворит блуд с юношей; поэтому он предупредил свою жену и сказал: «Если ты почувствуешь страсть и не сможешь противостоять своей плоти<sup>4</sup>, распусти свои волосы; как увижу их, я исполню желание твое, и ты не попадешь в грех».

Однажды приступили враги и позвали его; и вооружился юноша, чтоб выйти сражаться; но когда жена увидела его разодетым, она воспылала к нему страстью и в один миг распустила свои волосы; а юноша лишь заметил знак, который ему был дан, воротился и исполнил желание своей жены. Но когда он вышел, преследовавшие обратили уже врагов в бегство и возвратились, а юношу упрекали за поздний выход. Но он сказал: «Со мной сражался мой собственный враг<sup>5</sup>; его я прогнал, и это задержало меня!»

Тедамис, ты теперь исцели то, что больше мучает, и потом, если меня успокоит от волнений, тогда исполним служение богам».

Тедамис сказал: «Ничто так не полезно и ничто так не действует (досл. режет), как соблюдение праздников богов».

Сказал царь: «Я думаю так, не тот ли наиболее истинный [бог], против которого мы восстали, а, если ты хочешь, поди и блюда праздник. Я же останусь в своем сомнении, пока не выяснится для меня, что лучше».

<sup>1</sup> В рукописях это имя дальше пишется Тедам (В наст. издании в Тедамисе т передает груз. ш.—ред.).

<sup>2</sup> С «Принести жертву идолам»,—Д «Исполнить праздник «корона» (зубсбобъ) быт. может, keropisa керона есть описка вм. kerpdasa и долов.

<sup>3</sup> С «Юноше.»

<sup>4</sup> С «Природе.»

<sup>5</sup> А и В «Прежде я с ним разделался (досл. дал ответ) и теперь я сюда пришел».

Тогда разгневался Тедамис и бросил посох, который имел в руках, сорвал тряпье, которыми были обложены чресла его; и стал он голый пред царем и гневно проговорил: «Я легко оставлю сей посох и тряпье, и не боюсь пути монахов, ибо нет жизни тяжелее моей, ибо ничего у меня нет в этом мире, кроме земли, по которой я ползу, и зелени, которою я питаюсь».

Но когда царь услышал эти слова, он отчаялся и познал бессилие их веры, и задумал исповедать бога единого; когда он об этом подумал, изо рта его вышло зловоние, и припомнился ему вкус серого мира, и осилила его привычка и сказал он Тедамису: «Каким средством возможно обращение моего сына?»

А он сказал: «Слышал я про одного царя, который имел сына; и сказали врачи: «Если до десяти лет этот ребенок увидит солнце, он ослепнет (досл. лишится света очей). Царь вырыл ему пещеру и посадил этого ребенка туда; а спустя десять лет он приказал вывезть ребенка оттуда; и приказал царь поставить его пред собой, чтобы он знал все, что увидит. А ребенок спрашивал название каждого [предмета]. Он увидел и женщины, воспламенился любовью и спросил: «Что это такое?»

А ему сказали: «Дьяволы, которые губят людей».

Но ребенок сказал: «Я ничего не видел прекраснее и милее тех дьяволов».

И так, царь ты тоже отыщи женщин, дабы они возбуждали его и дабы он обратился, потому что с ними он забудет вечность и будет принадлежать миру».

А у царя была прекрасна сложенная девица, царевна, взятая в плен, и другие девы, поющие и играющие на арфе (досл. на чанге); и он призвал всех и сказал им: «Знайте по истине, кто из вас возбудит похоть в сыне моем и доведет [его] до плотских желаний, большими подарками одарю я ее и сделаю женой сына моего, и ей будет дарован сан царицы».

И приказал он, чтобы всех служащих юношей, которые были у его сына, смешали бы и на их место назначили тех красивых женщин. Когда это устроили, каждая из них старалась соблазнить Иодасафа, и плясали перед ним и воспевали его на свирели и на арфе.<sup>1</sup>

Но когда у него возбуждалась похоть, он зажигал свечу и подносил [к ней] палец; когда палец становился горячим, он отнимал и говорил: «О, несчастный Балавар, если ты не можешь выдержать тепер огня, тобой же возженного, который можно вновь потушить, как же ты выдержишь в той жизни огонь неугасимый и как ты вынесешь тьму кромешную. И так воздержись от зла и греха».

Так он боролся с похотями; а царевну, взятую в плен, он очень любил за ее мудрость и благоразумие; и учил он ее вере Христовой. Но она сказала: «Царевич, если ты хочешь обратить меня в свою веру, исполняй в продолжении одного года мою волю».

А он сказал: «Если я не переживу и меня постигнет смерть, что будет тогда мне в утешение?» Женщина сказала: «То, что ты меня сделаешь благочестивой, и за это тебе будет награда».

Иодасаф сказал: «Это так, но я не приму благодати терпения, подобно тому, как святые вытерпели и заглушили огонь плотский, и также

<sup>1</sup> В и Д добавляют: «Иногда они начинали ласкаться к нему и помимо его воли возбуждали сердце его к похотям, и сами они совершали много неприличных [действий], дабы он видел, научился и сам также поступил. А он, полный ума чувствовал стыд и инстинктом видел, что это дело нехорошее; и потому мучился он от страсти и ни на чем не мог утвердиться; затем он нашел такое средство»...

боюсь, как бы привычка к похоти не увлекла меня и на другое дело и страсть не овладела мной и повергла в погибель, и не оказался бы я врагом бога моего и другом дьяволов».

И сказала та женщина: «Соединяйся со мной впродолжение одного месяца, или одной ночи, и я исполню всякую волю твою; а столь малая страсть не повредит тебе, потому что ты меня заблудшую обратишь»<sup>1</sup>.

И Иодасаф склонился на желание девицы по той причине, чтобы спасти ее, а также [потому, что] похоти душили его. И когда он был в похоти<sup>2</sup>, он заснул и молился богу, чтобы он сообщил ему, что лучше; и увидел он во сне множество удивительный райских, позолоченные церкви, так что в этом мире не было подобных; и сказали ангелы, которые сопровождали его: «Это—место упокоения святых». И повели также его в ад; и увидел он страшные мучения в нем, и сказали: «Это воздаяние грешным». Когда он проснулся, он рассматривал в уме ту прелесть рая и горечь ада, и дивился величию бога и прославлял его милости, который не допустил повергнуть его в греховную пропасть, и изгнал всех тех женщин из своего дворца.

Когда его отец узнал об этом, он пришел к нему и спросил, что он видел. А он рассказал, что он видел, и со слезами умолял отпустить его в пустыню.

И когда царь услышал эти слова, он исполнился гнева и беспокойства и сказал: «Большее зло не может постичь меня, ибо, если какой-либо великий царь, или враг собирался бы отнять у меня сына, я не допустил бы этого живым, а теперь я боюсь, как бы этот юноша не бежал в пустыню и не начал бы ходить к пустынным; как бы кто-нибудь из моих врагов не убил прелестного плода чрева моего и я не был бы посмещен врагов; и кто утешит тогда меня в том деле, которым я обеспокоен и которое сильно мучает меня?»

Тогда сказали именитые его: «Не следует такой плод отпускать из твоего царства; если ты дашь часть твоего царства, мы спасаемся, как бы не было распадаения царства твоего».

Они продолжали еще рассуждать об этом предмете, и порешили царь и все эриставы дать полцарства Иодасафу и сказали царю: «Если он возьмется за мирское дело, тогда и похоть приманит его». Но Иодасаф захотел царствовать, с умыслом, именно для того, чтобы он мог оживить веру, которую убил отец его; и сказал царь Иодасафу: «Сын мой, не таково было упование мое на тебя, а ты разбил мою надежду

<sup>1</sup> В и Д добавляют: «При этих словах она приблизилась к нему и сказала: «Царевич, в этом нет ничего трудного и так лучше [поступить], да и я буду христианкой». Сказал Иодасаф: „Возлюбленная, ты знаешь, что я очень люблю и желаю [исполнить] волю твою, но лучше раньше исповедать тебе Иисуса Христа и уверовать, а затем да будет по воле твоей». Ответила девица: «Я задыхаюсь от страстей и сгораю от огня желаний и мне недосуг, но только исполни волю мою, соединишь со мной и потуши огонь, и когда успокоится разум мой, тогда исповедаю».

<sup>2</sup> В и Д «„Заснул он в мучениях и увидел во сне страшное видение: прекрасные золоченые дома и блестящие церкви, подобных которым видеть человеческому глазу невозможно; и говорили ангелы, которые сопровождали: «Это упокоение святых». И повели его также в другое отвратительное место, полное огня и серы и всякой вони; и увидел он себя, и что девицы связывали его и тащили туда, и ангелы помогали ему и не пускали и когда он имел это видение, он встрепенулся и пришел в себя; и славил милости бога, который не дал ему упасть в греховную пропасть, и схватил он руку девицы и сказал: «я не дам тебе себя вытащить; но я первый вытащу [тебя] из дома моего; и изгнал и удалил всех женщин из дворца своего».

и выказал сопротивление мне; но меня влечет к тебе родительское чувство радости о сыне, а ты не беспокоись обо мне так, как я о тебе, и я знаю, что я сам<sup>1</sup> навлек на себя этот позор. Вот я исполню волю твою, ибо всеми родителями руководит любовь к детям, так как они подчиняются воле детей. Итак, я ставлю тебя царем над половиною моего царства; сам управляй, как угодно тебе, чтобы не радовались враги мои моему [несчастью], чтобы я не лишился вовсе через тебя потомства, и чтобы разлука с тобой не послала мне смерть раньше, чем смерть сама постигла бы меня. Но если ты со своим царством хорошо живешься, душа моя не будет вполне лишена тебя, и да будет мир с тобой».

Иодасаф сказал: «Я приму во внимание твои слова, но бог да успокоит и я тебя доведу до лучшего, но сердце вовсе не тянет к мирскому величию, и мне кажется наилучшим, если ты отпустишь меня; если ты будешь огорчен разлукой со мной, то я послушаюсь твоего приказания, дабы не погибла душа моя; а я и за то беспокоюсь, что воспротивился повелению твоему; и не то, чтобы я желал послушаться тебя, но я видел гибель души моей; теперь я приемлю признание твое не из любви к царствию, но ради повиновения тебе приемлю признание твое».

И царь очень обрадовался, когда услышал эти слова от своего сына, и приказал он послать глашатая и позвал всех своих эриставов; и когда они собрались, он приказал поставить трон для своего сына, и обратился к народу и сказал: «Мы все будем пребывать в нашей вере и законе, которого мы держимся и который мы избрали; этот сын мой хочет быть в законе веры отцов наших; не родовое ли [чувство] привлекло его». Вы все знаете поступок этого юноши, как он воспротивился нашему приказанию, да и сказать в ответ ничего не могу, ибо и мы восстали против веры наших отцов; итак, теперь повелевается мной: да дам я ему половину царства нашего и сокровищницы; да владеет он, [исповедуя] какую ему угодно веру».

Все похвалили решение царя и повиновались приказанию его; и прославляли намерение его; и собрание разошлось.

Иодасаф пришел в свой дворец, величаемый, восхваляемый и с большим почетом; но были некоторые из христиан, которые таили веру [свою]; все они приходили к нему, кланялись и благословляли его победу, сообщили ему о своей вере и приготовились уйти вместе с ним в его царство; когда Иодасаф уходил в свое царство, он пришел к отцу своему для прощания и чтобы он отпустил всех, которые им были заключены в темнице. Он послушался и приказал освободить всех заключенных; и царь взял царскую корону и возложил на голову его; и дал ему многочисленные драгоценности, и пожелал ему победы; он отправил его в царство его, которое назначил ему; и когда он достиг [царства своего], многочисленные драгоценности разделил он между нищими и неимущими. Затем он обратился к народу и сказал: «Никому так не должно идти по пути справедливости, как царю, ибо должно спокойно и милостиво управлять своим царством; и если будет угодно богу, я тоже буду править царством судом правым».

Золотые и серебряные сосуды, которые дал ему отец для употребления, он приказал распродать в чужой стране и деньги разделить между бедными своей страны. И приказал он эристам своим, чтобы они творили суд вдовам и сиротам и поступали справедливо со всеми; он воздвиг и построил разрушенные церкви и поставил священников и диаконов, приставил к ним в качестве

<sup>1</sup> С «Ты сам».

пастырей епископов; и обогатились все бедняки, и ни одного бедняка нельзя было найти в его стране, который просил бы подаяния (досл. благотворительности). И приходили идолослужители и крестились; умножилось благо и христианство в стране Иодасафа; и все единогласно величали бога, подателя всякого блага, и радовались все.

Но когда увидел отец его, что царство его уменьшается и богатеет царство сына его, то ему стало тяжело, и был он в большом беспокойстве; а молва о нем (т.е. о сыне) разнеслась по всем странам, и со всех сторон собралось множество верующих; и приказал он (Иодасаф) касательно всех священников, чтобы никто не имел власти над ними, кроме бога, и держал он всех в большом почете и церкви все в божеском почете. Но однажды царь Иабенес отправил мужей-идолопоклонников к сыну своему, чтобы они узнали о деле и поступках сына его; и когда они пришли во дворец, вышел он им навстречу, как к возлюбленным братьям, и с большим уважением осведомился и принял их милостиво в гости, преподнес большие подарки и призывал их к благочестию.

Но они сказали: «Царевич, что же ты думаешь о нас — о прежних деяниях наших, которые мы совершили по приказанию отца твоего, и о том, что много крови мы пролили?»

Сказал Иодасаф: «Как оставите вы вашу веру, тем же самым вы покинете сомнение, которое у вас об этом предмете; и как вступите в веру божью, вы войдете в спокойствие и радость вечную, так как бог наш — бог мира и любви, и нет у него мести, ибо он ласков, человеколюбец и милосерд; и грешным не смерти он желает, но обращения и раскаяния».

И возвратились те мужи к царю и сообщили все, что слышали и видели. А царь и весь народ решили следовать вере Иодасафовой и принять закон его, и написали письмом<sup>1</sup> относительно этого; и как только прибыл вестник, и он прочел [письмо], он весьма возрадовался и большой почет оказал вестникам; и отослал их, дал им большие подарки<sup>2</sup> и написал своему отцу так:

«Великому и верующему царю и во благо изъявившему покорность богу. Царь, я, раб и убогий, Иодасаф приветствую тебя во Христе.

Но<sup>3</sup> благодарю бога нашего который не лишил меня моего желания и удостоил меня видеть истинное царствование твое, ибо теперь-то ты сделался царем, а до этого ты был рабом дьяволов, о возлюбленный

<sup>1</sup> В В и Д приведено само письмо [Сбоку, на поле, в Д заметка: Иабенес пишет сыну своему]: «Иабенес царь тебе, возлюбленному сыну моему и царю, собрату; радуйся, Иодасаф. Пришли мужи, которых я отправил узнать вести о тебе, как ты живешь; и слух о благовоспитанности твоей, что принял их ты с большим почетом (досл. подарком), обрадовал меня; и подвизаешься ты ради веры Христовой и весь твой труд употребляешь на это. Когда все это, мы узрели, гордость (досл. величие) наша, мы (Д «из-за вельмож наших»), восхотели последовать за тобой, если ты примирши нас, таких оскорбителей религии; ибо родительская любовь к тебе не покидает меня, но напротив всегда влечет меня под ярмо воли твоей. Теперь пишу об этом, чтобы ты по правде возвестил мне, каким образом совершить, дабы не расторглось любовное единение наше, о ты, корона отца твоего; ибо как мы думаем идолам не следует поклоняться, как богу, ибо ни в чем они не могут помочь человеку, раз сами они изваяны рукой человеческой, и я решил с легким [сердцем] сжечь их, когда твое письмо ко мне получится. Писано это в первую луну, дабы ты скоро возвестил мне об этом. Царю Иодасафу, великому венноспусу и благочестивому, мир тебе, радуйся». — Текст письма Т а к а й ш в и л и издал по Д.

<sup>2</sup> В и Д «Так что каждому из них дал сто весов серебра и золота от радости, которая постигла его».

<sup>3</sup> С «Во первых».

отец; теперь велики благодать и щедроты твои ко мне, а благодеяния чрезмерны, но ты больше и сильнее возрадовал душу мою, ибо все то, что ты дал мне, было ничто в глазах моих, ибо душа моя сгорала от погибели души твоей; а теперь, благодаря исповеданию тобой бога просветилась душа моя и разум, ибо я теперь стал сыном верующего царя; и благословен бог наш, который просветил твои духовные очи. Умоляю тебя разрушить храмы идолов и сжечь всех истуканов, чтобы ты, сжегши их, примирился с богом, точно так, как впервые сжиганием людей благочестивых ты разгневал бога. Когда ты это сделаешь, тогда ты разрушишь стену и ограду вражескую и получишь истинное утешение от бога, и бог мира да будет с вами во веки, аминь».

Когда письмо это дошло, царь встал и весь народ с ним; и разрушили они все капища и сожгли огнем. И пошел царь и весь народ с ним в царство сына его. Когда Иодасаф услышал об их приходе, он вышел на встречу с великой радостью; и пал он ниц перед отцом своим и приветствовали они друг друга; пошли во дворец и устроили большой пир.

Иодасаф поднес большие дары царю, эристамам его и всему народу. Спустия три дня он приказал священникам и пастырям, чтобы они крестили царя Иабенеса, весь народ и эриставов. И отправляясь в царство его (Иабенеса), он (Иодасаф) взял с собой епископов, священников и диаконов.

А Иабенес царь приказал всему царству своему построить церковь; и крестили весь народ и было большое спокойствие и мир в их царствах, и все прославляли бога, которому подобает слава.

Спустя некоторое время царь Иабенес заболел, и призвал сына своего, и передал ему все свое царство в руки; благославлял и изъяснял ему благодарение за то, что он удостоил [его] света Христа бога, и говорил: «Сын возлюбленный и желанный, я готовлюсь уйти из этого мира и сильно страдаю и мучаюсь».

И Иодасаф сказал: «Не сокрушайся, возлюбленный отец, ибо ты познал господа Христа и крестился благодатью его; и теперь тебе следует радоваться, ибо ты идешь к богу в место вечного покоя».

Иабенес ответил: «Не вини, сын, за то, что я сокрушаюсь, ибо естественно всякой душе страдать о разлуке с плотью, оставлении воздуха и света<sup>1</sup>, об управлении на чужбину, где, не зная, каким стеснениям подвергнемся; я еще потому боюсь, что очень прогневал бога, творца моего, ибо я перебил многих святых, которые теперь будут мстить мне; а также потому, что во все дни жизни моей я хулил истинного бога и величал и словословил идолов; и нет никакого блага у меня перед богом, так как и время раскаяния моего сокращается».

Иодасаф в ответ сказал: «Не беспокойся, царь, но радуйся, ибо идешь ко господу благому и многомилостивому, который [рабочему] одиннадцатого часа дает плату равную с [платой рабочего] первого часа, так как неистощимы милости божьи, и судит он не подобно людям, ибо милости его—превыше (милостей) сего мира, полного грехов; затем, свет и воздух сего мира не равен свету и воздуху его славы, которой удостоятся верующие; и так как никто не может [облачиться] в одежду нетленную, пока он не подвергнется тлению плоти; и знай, что малое раскаяние одолеет множество прегрешений, ибо распространит бог милости на боящихся его».

Тогда ободрился царь, и обрел он утешение от этих слов и избавилась душа его от этого беспокойства, и сказал он: «Да одарит тебя бог, сын мой, высшими благами воздаяниями своими превыше упования».

<sup>1</sup> С «Мира сего и своих (родных)».

твоего, ибо я был погибшим и ты обрел меня, был пленником и ты освободил меня, был врагом и ты примирил меня с богом. Теперь заповедую тебе: во благе шествуй перед богом и угодником его окончи дни свои, и да не отвратит тебя величие царствования от любви к богу, так как все это призрачно и преходяще. Где теперь страшный ужас моего царствования, множество народа и крепость молодцоватых моих всадников или неисчислимые мои богатства, которые я скопил для себя, чтобы они явились и избавили меня от похищающих меня? Теперь, сын мой, я и сам наставляю тебя, как ты наставлял меня, и вразумляю, как и ты вразумлял меня, чтобы ты презрел мир и все, что в мире, обрети только бога и в молитвах своих поминай меня, сын мой!» и когда он сказал это, он узрел блестящих ангелов, перекрестился и испустил дух.

Но царевич Иодасаф похоронил тело его, как тело простолюдина; и протер он руки свои к небу, поднял глаза и сказал: «Благодарю тебя, господи боже мой, царь славы, который обратил раба своего заблудшего и не погубил его в мучениях адских и удостоил света лика своего; прими, господи, и обласкай сего, как ненасытного (?) того сына и упокой душу его среди праведников и святых, и не вспоминай вреда (досл. вины), который он причинил святым твоим, ибо ты милостив и всемогущ».

Сорок дней стоял он на могиле и подобные [молитвы] возносил со слезами к богу. После этого он призвал всех архиереев, иереев и диаконов, и большие драгоценности разделил между ними и заповедал жертвоприношения и молитвы по Иабенесе царе; таким же образом роздал он нищим, вдовам и сиротам; и воссел на трон свой и приказал вельможам воссесть вместе с ним и сказал: «Вот почил отец наш, царь Иабенес, как один из убогих, и никто не мог помочь ему и избавить его от рук смерти; и день этот каждому из нас предстоит; вы знаете, каково было мое желание, но я не мог воспротивиться отцу своему, и теперь нет у меня причины [мешающей исполнению] моего обета богу, дабы присоединиться к числу монахов и взяться усердно за их образ жизни. А вы для себя выберите царя, который руководил бы вами по воле божьей; и вот силой Христа нет [у нас] никакого врага и противника, и в мире успокоено царство наше».

Когда все услышали эти слова, они встали и все в один голос сказали: «Да не будет, царь, этого и не совершится это до тех пор, пока все не умрем».

Тогда стали они возвышать голоса, так что даже начиналось смятение. Но Иодасаф, когда увидел, что они не позволяют ему, призвал Бараккию<sup>1</sup>, о котором мы упоминали прежде, что он был помощником Накора в тот день, когда царь давал ответ (т. е. во время прений) и был он родственником Иодасафа и сказал [ему Иодасаф]: «Родственник необходим в дни несчастия человеку; прими письмо мое к народу и правителям моим о воцарении твоём; а я хочу выйти к братьям и вместе с ними быть рабом Христа».

Бараккия ответил: «Не по справедливости решил ты, царь, ибо писано есть: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя»; между тем ты избираешь для себя лучшее, а мне желаешь погибели. Но, если покидать мир и искать вечности лучше, иди, выйдем оба вместе».

Когда он услышал эти слова от Бараккии, справедливость [сказанного] стала ясна для него и он не возражал.

<sup>1</sup> В настоящем издании в написании имени «Бараккия» к передает груз. ჯ, ред.

В одну ночь написал он так собственноручное письмо<sup>1</sup> к начальникам и народу, что Баракни подобает царствовать; и он оставил письмо [это] на своей постели, встал, обвязал чресла свои тряпьем, которое он получил от Балавара, и тайком вышел. Но Баракни узнал, дал знать другим князьям и сообщил; а они моментально погнались в догоню, поймали его, привели и сказали: «Если ты оставишь такое множество народу без вождя, разве не с тебя взыщется за столько душ, сколько в сем царстве твоём, если случатся сражения и волнения, или вновь обратятся к идолам?»

Но он сказал: «Уста праведныя говорят: «Что пользы человеку приобрести весь мир, а душу свою погубить, или наказать.—Знайте, я непременно уйду к возлюбленным богом, а вы ищите для себя царя».

Тогда они возложили руки на Баракнию, чтобы сделать его царем; но он начал плакать и не хотел делать того, но не мог противиться народу, в особенности Иодасафу. Иодасаф снял кольцо, надел на палец Баракни, и возложил венец на голову и поздравил его с царским достоинством, поднял руки к небу и сказал: «Благословен еси, господи, который избавил меня, недостойного раба твоего, и довел до познания твоего и не лишил душу мою обращения моего отца; покажи ныне человеколюбие свое и помоги Баракни, брату моему, дабы он достойно и в угождении тебе шествовал перед тобой и всем народом».

И когда он много помолился богу таким образом он поднял руки свои с плеч Баракни, потом повернулся к Баракни и сказал:

«Возвещаю тебе и даю заповедь перед богом и перед всем народом — да не буду повинен я в делах твоих, ибо раньше меня ты познал бога и подчинился ему в душе безмолвно; теперь подвизайся больше моего и покажи божественную свою добродетель. Ни о ком не говори дурного и не обольщайся в разуме славой твоего престола; не уповай на чью либо помощь, кроме божьей; не принимай приношения от несправедливого, и не радуйся беде врага; пусть не поражается разум твой гневом; не смотри ни на кого взором гневным; не воздавай из-за себя никому зла, только из-за бога; не отпускай с пустыми руками бедняка. Это заповедую я, и если ты преступишь, бог да будет воздателем тебе, ибо он начало и конец всякого дела; будь для всех людей таким, каким ты желаешь чтобы они были по отношению к тебе; ибо тот друг добрый, который, приобретается не стеклом<sup>2</sup>, а испытанием. А у любви нет границ, ибо для глаза нужен глаз: он (глаз) все видит, себя только не видит; а

<sup>1</sup> В Ви Дв место нижеследующей краткой передачи содержания письма, приведен самый текст: «Всем вельможам, эристам, дворянам и народу, царь и брат младший ваш, убогий Иодасаф,—во господне радуйтесь. Все ведайте, что ничего я в сердце не сознал, как то, чтобы я себя представил господа моему; и так как я подвизался и для вас, как наделжало, и милостью божьей вы избавлены от ярма дьявола, и я сын бога [ἱεῖος] пишу вам, чтобы поминали меня недостойного и во благе подвизались ради самих себя и церкви, почитали бы священников, монахов любили бы, к чужеземцам и беднякам относились бы милостиво и церквам давали должное; и, как уйду я, не увидите вы лица моего во плоти, но духовно; я упрощу царя небесного, чтобы все мы удостоились зреть, друг друга в царствии [небесном]; и оставляю наместника моего Баракнию, ибо ему подобает царствовать, так как он человек энергичный и разумный, и испытанный в делах государственных; благочестивый и достойный, и уважающий всех; слушайтесь подобающе и будьте в мире». И оставил это письмо Иодасаф на своей постели ».

<sup>2</sup> В тексте слово ἱεῖος, обыкновенное значение которого — стекло, стакан здесь не подходит; вар. Δ дает чтение ἱεῖος, что уже ничего не значит. С этого слова вплоть до конца периода текст, повидимому, испорчен.

если недобрый дух придет к тебе и будет призывать тебя, скажи ему, что это все узнали; и он пристыженный обратно уйдет; но если ты впадешь в заблуждение, призови знающего человека, и он исцелит тебя от заблуждения».

Когда он окончил наставление, он встал, вновь завернулся в одеяние, данное Балаваром, и поспешно ушел в пустыню; все, которые слышали молву о нем, удивились ему, и все со слезами величали бога.

Но бог тем испытал разум его, что спустя два года показал одному из них пастыря Балавара; и как завидели они друг друга, обнялись, обласкали друг друга, и плакали и целовались.

И когда они сели, Иодасаф рассказал все случившееся. А он благодарил бога, который сделал плодоносным семя, посеянное им в землю дубрую.

Но Балавар возвестил ему о том что он расстается с плотью; а Иодасаф стал вновь плакать, и говорил: «Не покидай, отец духовный меня, сына заблудшего».

Но он ему говорил: «Не беспокойся, сын мой, ибо я взмолюсь ко господу, чтобы он скоро привел тебя в место упокоения, которое ты видел». И при этих словах лик его (Балавара) просиял, и он почил.

Но Иодасаф тело святого отца нашего Балавара положил в ту пещеру, в которой сам находился; впал он в большое горе, и когда задремал, увидел во сне каких-то светлых мужей; и были у них венцы украшены карбункулами и камнями, и говорили они: «Эти венцы для тех, которых ты своим учением привлек к богу». Были у них еще два блестящих венца и сказал ему [один из мужей]: «Один из этих—тебе за те подвиги, которые ты взял на себя, и другой для твоего отца, ибо он обратился к богу».

Иодасаф ответил: «Как равнять того, который немного покаялся, с подвижником?»

Тогда явился ему Балавар и сказал: «Вспомни, царевич, когда я говорил, что лишь только ты разбогатеешь, ты не захочешь дать подаяния ближнему, вот и теперь жалеешь для твоего отца».

И проснулся Иодасаф и засиял<sup>1</sup> и укрепился душевно; а через незначительное время почил и Иодасаф. Был близ них один из пустынников; он пришел и положил тело это с телом Балавара; и пошел к царю Баракии и рассказал об этом происшествии. А он отправился с народом, епископами и священниками, и они понесли святых мощи Иодасафа и Балавара; и предал он [их] погребению в золотой раке, и с большим почетом украсил, [их] и над ними построил церковь во имя отца и сына и святого духа, которому подобает слава во веки веков.

И те, которые с верой приходят [к могиле] до сего дня, исцеляются от всяких болезней; будем просить бога, чтобы их молитвами и мы избавились от вечного страдания. Возвеличим бога, которому подобает слава, честь и поклонение ныне и присно и во веки веков. Аминь<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> С «Обрадовался».

<sup>2</sup> В и Д добавляет «[Так] был побежден сильный и был поправ змий злой милостью единосущного».

## საკუთარ სსსკელთა საძიებელი \*

ა

აბალა — მონღოლთა მხედართმთავარი — 66  
 აბაშიძე მამედბეგ — 3, 37, 39  
 აბდია — დაბადების წიგნი — 161  
 „აბდულმესიკა“ შეთქმისა — 26  
 აბელი — 119  
 აბესალომ ინდოთ მეფე — 48  
 აბესაძე გ. (ბოჭანიკოსი) — 92  
 აბო ტფილელი, აბოისი წამებამ — 131, 133, 134, 161  
 აბულაძე იუსტინე — 10, 32, 57, 69, 73, 158  
 აბულეთის ძე ძაგან — იხ. ძაგან აბ.-ძე.  
 აბუსერიძე ტბელი — 161  
 ადამი — 119  
 ადარნასე კურაპალატი — 45, 137  
 ადვიშვილი — 10  
 ადინა — ვისრამიანის გმირი — 74  
 ადრეკილა — (წარმ. ლეთ.) — 49  
 ავალიშვილი ზ. — (ისტორ.) — 10  
 აეთანდლი — ვეფხისტყაოსნის გმირი — 18, 25, 26, 28, 32, 45  
 ავიდოსი — 154  
 ავლანისტანი — 33  
 აზიური ენა — 93, 94  
 ათანასი, ალექსანდრიელი მთავ. ეპისკ. — 117  
 ათანასი, მამა ათონის მონასტრისა — 145  
 ათონელნი — იხ. გიორგი, ეფთჳმე, იოანე... ათონელნი  
 ათონის ქართულთა მონასტერი — 97, 144, 145, 153, 154  
 ათონის მთა — 153  
 ალადა-დინ მუჰამედი, ტეკეშის შვილი — 33, 34  
 ალაზნის არხი — 54  
 ალ-აინი — არაბი ისტორიკ. — 83  
 ალანის ციხე — 72  
 ალ. ბარამიძე იხ. ბარამიძე ალ.  
 ალექსანდრე მაკედონელი — 151, 152 (323 წ. ჩვ. წ. აღრიცხვ.)  
 ალექსანდრე (I) მეფე — 40, 146  
 ალექსანდრიელი მთ. ეპ. იხ. ათანასი ალ. მთ. ეპ.  
 ალ. ხაზნაშვილი — იხ. ხაზნაშვილი ალ.  
 ალი ეზიდი — მაჰმად. ისტორიკოსი — 43

ამასის ბრძოლა (1281 წ. დიმიტრი თავადად-ბულისა) — 132, 133  
 ამბაკომ — დაბად. წიგნი — 161  
 ამირანდარეჯანიანი — 4, 48, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 161  
 ამირან დარეჯანის ძე — 62, 63  
 ამირანი — (ამირანდარეჯანიანის გმირი) — 62, 66  
 ამირ-მუშლი, ბაღდადეგი — 63  
 «ამირ-ჰამზა» — 65  
 ამოს — დაბად. წიგნი — 161  
 ანასტასი სინელი წინამძღვარი (სალთ. ძეგლი) — 162  
 ანგელოზთათჳს — იხ. Иоанн Дамаскин — 115  
 ანგია — დაბად. წიგნი — 161  
 ანგროინი, სოფელი (მოხსენებული 1250 წ. შ. მღ. მონ.-სადმი შეწირ. წიგნში, ძაგან აბულეთის ძის მიერ) — 141, 142  
 ანდრეა მთ. ეპ. — 120  
 „ანდერძი“ დავით აღმაშენებლისა — 146  
 ანტონ მწიგნობართ-უხუცესი და ვაზირთა უპირველესი (შიომღ.-სხალტბის წყალსადენის გამკეთებელი) 54  
 ანტიოქელი ფილოსოფოსი თეოდორიტე იხ. თეოდორიტე ანტ. ფილ.  
 ანტიოქელი პატრიარქი ეესტათი იხ. ეესტათი ანტ. პატ.  
 ანტიოქის მთავარეპისკოპოსი მელეტი — იხ. მელეტი მთავ. ეპ. ანტ-სა  
 ანტიოქის პატრიარქი — 136, 155  
 ანტონ კათლიკოზი (I) — 6, 8, 57  
 ანტონ მწიგნობართ უხუცესი 54  
 არაბეგი — 19, 64  
 არაბეთი — 32, 38, 40, 44  
 არაბეთის მეფეები — 34  
 არაბთა ბატონობა — 149  
 არაბი გეოგრაფ-ისტორიკოსები — 91  
 არაბი ჰამზა — (თხზულების ყისაჲ ჰამზას მთავარი გმირი) — 64  
 არაბობა — 64  
 არაბული (არაბულ-სპარსული) ენა — 36, 59, 75, არზრუმში — 17, 43  
 არიანე — 91  
 არიოპაგელი — იხ. დიონისიოს არიოპაგელი

\* საძიებელში შესულია ნაწარმოებთა სახელწოდებანიც.

არისტოტელი (უდიდესი ფილოსოფოსი და მეცნიერი ძვ. საბერძნეთში, პლატონის მოწაფე — (384—322 წწ. ძვ. წ. აღ.) — 26

არმაზი — 97, 98

„არმელი“ — (ზაქაიანი) — 69

არმენია — 86

არმონიოსი — 122

არსენი ბერი (ქართ. მეცნ. მსჯელობა და კამათი თარგმნის წესის შესახებ) — 57

არსენ იყალთოელი (ქართვე. მეცნიერ. დაახლ. 1050—1125 წწ.) — 57, 109

არქიერატეონი — (საღვთ. ძეგლი) — 162

არშაკ სომეხთა მეფე — 59

არჩილ ნეფე — (არჩილიანის ავტ.) — 9, 84, 161

„არჩილიანი“ — 161

„ასკეტიკონი“ — ბასილ დიდის შრომათა კრებული — 122, 123

ასტარაბიძე — (გვარი ქართული დაბოლოებით — ამირ. დარეჯ.) — 62

ატსიზი — ხვარაზმშაჰ — 33

აფთიონი — (ფრიდონის მამა) — 72

აქილეე — ტროეელი — 26

ალმაშენებელი დავით — იხ. დავით ალმაშენებელი

ალმ. საქართველო — (იხ. საქართველო) — 53

ალსართან (II) კახთა უკანასკნელი მეფე — 137

აშოტ კურაპალატი — (აშოტ დიდი, ქართლის მთავარი) — 147

აქარიანი (სომ. ენათმეცნიერი) — 59

ახალი აღთქმა — 60, 157, 161

ახელედნიანი გ. ს. — 90

## ბ

ბაგრატ II — ქართველთა მეფე, ძე სუმბატ კურაპალატისა, რეგულენად წოდებული (გარდ. 994 წ.) — 137

ბაგრატ III — „საქართველთა ერთიანი სახელმწიფოებრიობის შემქმნელი“ — 16

ბაგრატ IV — (1027—1072 წწ.) — 148, 149

ბაგრატ (V) დიდი, დავითისძე — დატყვევება თემურლენგის მიერ 1386 წ.

ბაგრატ მუხრან ბატანი, XVI ს. ქართვე. მწერალი — 64

ბაგჯარ დევი — 71

ბალავარი — 163

ბარამიძე ალ. 10, 24, 57, 62, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72

ბარდა სკლიაროსი (ავჯანყება) — 145

ბარტოლომე ვ. — 33

ბარუქ — დაბად. წიგნი — 161

ბასილი დიდი (კესარ. ეპის. ძმა გრიგოლ ნოსელიისა) — 118, 121, 145, 162

ბასილი ეზოს მოძღვარი, თამარის II ისტორიკოსი — 6, 28

ბასილი ზარზმელი — 141, 151

ბასილი ნემესოსი — 162

ბასილი უფლისწული — 145

ბაქრამე დ. — ისტორიკოსი — 76

ბაქჯარ დევი — იხ. ბაგჯარ დევი

ბალდადელი — იხ. ამირ-მუმლი

ბალდადი — 141, 142

ბევრილა, ადარნასე კურაპ. ცოლი — 45

ბერიძე ვლქ. — 158

ბერი ეფთჳმე გრძელი — 147

ბერი კვიციე — 60, 61

ბერლინი — 94

ბერლინის ციოგ—ჰაუზი — 50

ბერძენთა საისტ. მწერლობა — 99

„ — სამღვდ. პირი — 107, 155

„ — სჯული — 108

„ — ცნობა — 107

„ — ძალი — 152

„ — წერილები — 107

ბერძენები — 99, 100, 102 103, 104

ბერძენიშვილი ნ. — 55

ბერძენი იხ. ბერძენები

ბერძნული დედნები — 60, 130, 131

ბერძნული ენა — 60, 94, 137, 140

ბერძნულ-ლათ. ენის მკვლევარნი — 90

ბერძნული საისტ. მწერლ. — 100, 102

ბერძნული სიტყვა — 130

ბერძნული ტექსტები — 60

ბერძნული ტერმინი იხ. „ონოს“

ბერძნული წყარო — 107

ბესარიონ გაბაშვილი იხ. გაბაშვილი ბესარიონ ბეჟანიანი — 69

ბეჟან-ნამე — 69

ბეჟა (სამართლის წიგნის ავტ.) — 139

ბიზანტია — 108, 153

ბიზანტიის ისტორია — 144, 145

ბიზანტიის კესარი — 59, 145

ბიზანტიის მთავრობა — 145

ბიზანტიის საკვისრო — 60

ბოლაჩქიოზ — 94, 95

ბროსლე მ. — ისტორიკოსი 57

ბურღუსან დედოფალი (გიორგი III მეფულე, თამარის დედა) — 97

ბუხარა — 33

## გ

გაბაშვილი ბესარიონ — 161

გაგო — 70, 72

გალატელთა — ახ. აღთქ. წიგნი — 161

გალატელნი — 119

„გალობანი სინანულისანი“ — დავით ალმაშენებლისა — 133

გამოსლვათა — დაბად. წიგნი — 160

გამოცხადება — ახ. აღთქ. წიგნი — 161

განჯა — 84  
 გარბანელი — 151  
 გარდმოკემა — იოვანე დამასკ. თხზულება — 162  
 გედევან შვილი იოსებ — 84  
 გეოგრაფია საქართ. ვახუშტისა — 161  
 გერმანელი — 91  
 გერმანია — 95  
 გიორგი დაყუდებული, გიორგი მთაწმიდელის მოძღვარი — 155  
 გიორგი I მეფე აფხაზთა და ქართველთა, (ბაგრატი III ძე 1002 — 1027 წწ.) — 130  
 გიორგი III (დემეტრე I ძე, თამარის მამა) — 16, 17, 27, 46, 84, 97  
 გიორგი რუსი — 27  
 გიორგი ლაშა იხ. ლაშა-გიორგი  
 გიორგი ბრწყინვალე — 40, 43  
 გიორგი მერჩული — 135, 142, 143, 147, 148, 152  
 გიორგი მთაწმიდელი — 57, 60, 134, 135, 136, 138, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 153, 154, 155  
 გიორგი მწერალი — 145  
 გიორგი სააკაძე იხ. სააკაძე გიორგი  
 გიორგი ხუცეს-მონაზონი — 128, 131, 134, 135, 136, 142, 143, 145, 148, 149, 152, 155  
 „გიხაროდუა“ შესმა — 98  
 „გოდება“ იერემიასი — 161  
 გოლგოთა — 43  
 გორასპი — 72  
 გორგასალი, გუორგასალი ვახტანგ იხ. ვახტანგ გორგასალი  
 გორგაძე ს. — 148, 158  
 გორგიჯანიძე ფარსადან — 46  
 გრემელი — 73  
 გრენი ა. 61, 66  
 გრიგოლ ნოსელი, — (ძმა ბასილი დიდისა, ავტორი „კაცისა შესაქმნისათვის“) — 118, 162  
 გრიგოლ ლევისმეტყველი — 162  
 გრიგოლ ხანძთელი — 45, 147  
 გულაბერიძე ნიკოლოზ — იხ. ნიკ. კათალ.  
 გურამიანი — 161  
 გურამიშვილი დ. 161  
 გურგანელი მგოს ნი — 29  
 გურგასალი ვახტანგ — იხ. ვახტ. გორგასალი  
 გუჯერატი — 32

## ღ

„დაბადება“ — 91, 157 დაბადების წიგნები — 160, 161  
 „დაბადებულათოჲს“ — 115 იხ. Иоанн Дамаскин  
 დავითის ფსალმუნნი — 117  
 დავით II აღმაშენებელი — 16, 66, 83, 84, 133, 137, 141, 146, 149, 150, 151, 152, 154  
 დავით აღმ. ისტორიკოსი — 137, 149, 151, 152, 154

დავით დიდი, კურაპალატი (ძე ადარნასე კურაპალატისა, ტაოს მფლობელი 1001 წ.) — 145  
 დავით V ლაშა-გიორგის-ძე (ულუ) — 146, 147, 148  
 დავით მეფე IV, რუსუდანის ძე (ნარინი) — 40, 146, 147  
 დამასკელი იოვანე იხ. იოვანე დამასკ.  
 დანიელ — დაბად. წიგ. (ძვ. აღთქ.) — 161  
 დარეჯანიანი — 64  
 დარიალანის კარი — 132  
 დარისპანიძე — 62  
 დარუბანდი (აგება) — 85  
 დარჯანიძე — 62  
 „დასტან ამირ-ჰამზა“ — 64  
 „დასტურლამალი“ ვახტ. VI-ისა — 8, 22  
 დალის ჯანი — 93  
 დეკარტელები ლ. 53, 92, 93  
 დედა ფებრონია იხ. ფებრონია დედა  
 დემეტრე იხ. დიმიტრი  
 დოლოთეოს სწავლანი... — 124  
 დიკონოვი მ. — 69  
 „დილოქტიკა“ — იხ. იოვანე დამასკელი — 162  
 დიდმოურავიანი იოსებ ტფილელისა — 161  
 დიდი ეფრემ, იხ. ეფრემ დიდი  
 დიდი ილარიონ იხ. ილარიონ დიდი  
 დიდი მოურავი, იხ. სააკაძე გიორგი  
 დიმიტრი I (დემეტრე) ქართველთა მეფე, დავითის (აღმ.) ძე, გიორგი III მამა (1125 — 1156) — 146  
 დიმიტრი ლავდადებული II (1271 წ. გამეფ.) — 84, 132, 133, 145, 152, 153  
 დიოდორის ფოტიკელი — 162  
 დიონისე, დიონისიოს არიოზაგელი — 26, 162  
 დმანისი ნაქალაქარი — 52, 55  
 დომენტი კათალიკოსი — 98  
 „დოღმატიკა“ იოვანე დამასკელისა — 115  
 დრებერი — 79

## ძ

ძებრის — 39  
 ძბრეულთა ახალი აღთქმა — 161  
 ძბრეული — 91  
 ძვობტე, ძვ. ეგვ. — 50  
 ძვობტელი ვაჰარი — 43  
 ძვობტის სულტანი — 43, 44, 67  
 „მბრძანებულთა სამფლობელო“ — 67  
 ევთემე იხ. ევთემე მთაწმ.  
 ევროპა — 80  
 ეესკათი მცხეთელი, წამება — 161  
 ეესკათი ანტიოქიელი პატრიარქი — 107, 108  
 ეხდრა დაბად. წ. ძვ. აღთქმა — 160  
 ეხეკია „ „ „ „ — 161  
 ელესიასტე „ „ „ „ — 160

ელამური ენა — 90  
 ელბრუსის მთა — 72  
 ელია წინასწარმეტყველი — 128  
 ელინნი იხ. ბერძენნი — 104  
 ენოს, მწერალი — 27  
 ეპიფანოს კვიპრელი — 121  
 ერანი — 74  
 \*ერანის მონღოლნი — 67  
 ერანის ტახტი — 70, 71  
 ერაჯი შანშე (პროვ. შაჰნი.) — 70, 71  
 ერაყი იხ. სპ. ერაყი  
 ერაყელი მეჩანგენი — 6  
 ერემია — დაბად. წიგ. — 161  
 ეროდე — 127  
 ესაია — დაბად. წიგნი, ძვ. აღთქმა — 161  
 ესთერ " " " " — 160  
 ესპანია — 154  
 ფეცელთა - ახ. აღთქმა — 161  
 ფეთხე ათონელი იხ. ფე. მთაწმიდელი  
 ფეთხე გრძელი, გრძელიძე, ბერი — 136, 147  
 ფეთხე მთაწმიდელი — 57, 60, 61, 114, 130,  
 131, 132, 142, 152  
 ფურემ ასური — 123, 126  
 ფურემ დიდი — 152  
 ფურემ მცირე — 57, 60, 61, 100, 107, 152, 160  
 ექვთიმე მთაწმიდელი — იხ. ეფთ. მთ. — 130  
 \*ქუტსთა დღეთა\* — 119, 121, 162  
 ელიშე — სომეხი ისტ. — 58, 59  
 ქუშთათვის — იოანე დამასკ. — 116

## 3

ვაგილოვი, აკად. — 89  
 ვაზრქენ ქართლისა პიტიახში — 58, 148  
 ვარდანი — სომეხთა ჯარის უფროსი — 59  
 ვარლ. თოფურია იხ. თოფურია ვარლამ  
 ვარსქენ იხ. ვაზრქენი  
 ვასაკი — (ლაზარე ფარკ.) — 59  
 ვასქენი იხ. ვაზრქენი  
 ვაჰანის მონასტერი (ძეგლი) — 135, 147  
 ვახტანგ გორგასალი — 58, 132, 133  
 ვახტანგ გურგასალი, იხ. ვ. გორგასალი — 132  
 ვახტანგ მეფე VI (კანონმდებელი და მწერალი) —  
 8, 20, 22, 23, 24, 25, 30, 34, 35, 36, 59,  
 132, 139  
 ვახუშტი ბატონიშვილი — 161  
 \*ვეფხისტყაოსანი\* — 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11,  
 12, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28,  
 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,  
 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 66, 74, 161  
 ვისი — იხ. ვისრამიანი — 74  
 ვის ო რამინ იხ. ვისრამიანი  
 \*ვისრამიანი\* — 29, 57, 66, 68, 69, 74, 161  
 ვიქტორ ჰენი — 91  
 ვულერსი — 71

## ზ

ზაქი — 69, 72, 73  
 ზაქიანი — 69, 70, 73  
 ზალი — 73  
 ზაოზურსკი — 130  
 ზარზმელები — იხ. ბასილი და სერაპიონ ზარზმე-  
 ლები — 141, 151  
 ზაქარია — დაბად. წიგნი, ძვ. აღ. — 161  
 „ზაჰაკ-ნამე“ — 69  
 ზენდურთი ენა — 87  
 ზიჩი — უნგრელი მხატვარი \*ვეფხის ტყაოსნი-  
 სა\* — 9, 11  
 „ზენეი“ არჩ. მეფისა — 161

## თ

თავაქალაშვილი იხ. მამუკა მდივანი („ზაქაია-  
 ნის“ გამლექსავი)  
 \*თავდადებული\* დიმიტრი იხ. დიმიტრი თავ-  
 დადებული — 153  
 თათარნი — იხ. მონღოლნი — 67  
 თათარ-მონღოლთა ბრძოლა — 67  
 \*თამარიანი\* ჩახრუხაძისა — 26, 27  
 თამარ ლომოური იხ. ლომოური თამარ  
 თამარ მეფეთ-მეფეთ — 6, 17, 28, 35, 38, 39,  
 40, 41, 43, 46, 47, 54, 55, 83, 84, 98, 141,  
 152  
 თამარის სამხედრო პოლიტიკა — 84  
 თამარის საქართველო — 83  
 თამარ მეფის დრო — 17, 46, 98  
 თამარის ხანა — 39, 41, 43  
 თამარის I ისტორიკოსი — 6, 17, 66  
 თამარის II ისტორიკოსი — 28, 46, 47, 150 იხ.  
 ბასილი ესთის გონძვარი  
 თამარის შესწმედი მიწმე მელექსენი — 6  
 თაყ-იშვილი ე. — 112, 117, 118, 122, 163 სქ.  
 თბილისი — 3, 11, 43  
 თბილის-ჯავახეთის გზა — 55  
 თემურლენგი, მონღოლთა ყანგი — 42, 43, 44  
 თემურლენგის შემოსევა — 42, 44  
 თემურაზი — (სიტყვ. კახ. ძეგ.) — 161  
 თეოდორე დიდი მოწამე (ბას. დიდ.) — 126  
 თეოდორიტი ანტიოქელი ფილოსოფოსი — 107  
 თესალონიკელთა — ახალ. აღთქმა — 161  
 თესალონიკელი — 119  
 თიმარაიანი — (სიტყვ. კახ.) — 161  
 თინათინ (ვეფხ. ტყ.) — 25, 26, 28  
 თმოგველი სარგის იხ. სარგის თმოგველი  
 თმოგვი — 31  
 თორნივე ერისთავი 144. 145, 153  
 თოფური იარ. — 90  
 თუგბათათვის (იოან. დამასკ.) — 116  
 \*თულთა\* ეპიფ. კვიპრელისა — 121  
 თური მეფე (შაჰნი.) — 70, 71  
 თურმანის ძე, თურმანიძე ხოსრო — 73, 74

თურქები, თურქი — 43, 44  
 თურქი-მონა — 33  
 თურქ-სპარსი — 33  
 თურქული — 37, 66, 67

## ი

იაკობ ხუცესი — 58, 148  
 იამანის მეფე, ხელმწიფე — 70  
 იამანიძე — 62  
 იბერები, ესპანეთში მცხ. — 154  
 იგავნი სოლომონისნი დაბად. წ. — 160  
 იე — იხ. იოანე მმარხველი  
 იე ურჩაელი — 134  
 იერემია სომეხთა ეპისკოპოსი — 145  
 იერუსალში — 75  
 იერუსალიმელი კვრიე იხ. კვრიე იერ. — 162  
 იერუსალიმის სომეხთა ეპისკოპოსი — 43  
 იერუსალიმის კანონი — 162  
 იერუსალიმის ხელნაწ. № 34 — 60  
 იესო ქრისტე, იესუ ქრისტე — 40, 105, 107, 127  
 ივანე ათაბაგი სამცხისა — 42, 43, 159  
 ივანე ჯაბადარი იხ. ჯაბადარი ივ.  
 ივანე ჯავახიშვილი იხ. ჯავახიშვილი ივანე  
 ივლითი — დაბ. წ., ძვ. აღთქმა — 160  
 ილარიონ დიდი — 152  
 ილია იხ. ჭავჭავაძე ილ.  
 ილია ჭავჭავაძე იხ. ჭავჭავაძე ილია  
 იმერეთი — 66  
 ინგოროყვა პ. — 10, 11, 24, 25, 30, 57, 61, 158  
 ინდოეთი — 33, 36, 40, 44  
 ინდოეთის მაჰმად. ისტორიკოსი — 32  
 ინდოეთის მეფე აბესალომ იხ. აბესალომ ინდ. მ.  
 ინდოეთის მეფე-დედოფალი — 34  
 ინდოთ მეფე — 24, 34  
 ინდონი — 19  
 ინდოხატაელნი — 20, 22, 30  
 იოანე — ახ. აღთქმა — 161  
 იოანე, იოვანე დამასკელი — 162  
 იოანე მამაძე — 145  
 იოანე ეპისკოპოსი — 108  
 იოანე მახარებელი — 119, 120  
 იოანე მთაწმიდელი — 136, 144, 153, 154  
 იოანე მმარხველი — 130, 131, 132, 140  
 იოანე საბანისძე — 131, 133, 134, 134 სქ., 149  
 იოანე, სამღვდელთა პირი საბერძნეთში — 107  
 იოანე ოკროპირი — 119  
 იოანე პეტრიწი იხ. იოვანე პ. — 109  
 იოანე ლსმეტყუელი — 120  
 იოვანე ბატონიშვილი — 57  
 იოვანე დამასკელი იხ. იოანე დამასკელი  
 იოვანე პეტრიწი — 57, 100, 109  
 იოვანე შავთელი — 6, 26, 161  
 იოზ — დაბად. წიგნი, ძვ. აღთქმა — 160  
 იოულ — დაბად. წიგნი, ძვ. აღთ. — 161  
 იონა " " " " — 161

იოსებ ტფილელი (დიდმოურავიანის ავტ.), — 161  
 იოსელიანი ნ. — 92  
 იოსია — დაბად. წიგნი — 161  
 იპოლიტ მთავარეპისკოპოსი — 112, 117  
 ირანული მწერლობა — 8, 10, 65  
 ისაყ ასური, დაყუდებული — 123, 126  
 „ისკანდერ-ნამე“ (ნიზამი) — 45  
 ისლამი — 32, 36, 37, 40, 42, 43  
 ისმაიტელნი — 64  
 ისო ზირაქისი — დაბ. წიგნი, ძვ. აღ. — 160  
 ისო ნაყესი " " " " — 160  
 ისპაჰანი — 33  
 „ისტორიანი დე აზმანი“ (თამარის I ისტორიკოსის თხზულება) 6, 152, 161  
 „ისტორიის მიხანი დე წყაროები“ (გამ. I ივ. ჯავახიშვილისა) — 46, 152  
 იუსტ. აბულაძე — იხ. აბულაძე იუს.  
 იყალთოელი არსენ იხ. არსენ იყალთოელი

## კ

კაბადღუციელი კესარია იხ. კეს. კაბ.  
 კავკასია, მთელი კ. — 17, 91, 93  
 კავკასიელთა ტომები — 90  
 კავკასიელი — 95  
 კავკასიის გეოგრ. სახელები — 91  
 კავკასიური ენები — 90  
 „ კულტ. ისტ. მიმდინ. — 38  
 კაკაბაძე ს. — 20, 25, 35, 65, 66  
 კალმასობა — 161  
 კანონნი შეცოდ. იხ. იე მმარხ. 140  
 კანონები ვახტანგ მეფისა — 139  
 კარბულაშვილები ვ. და პ. — 97  
 კარბულაშვილი ვ. — 136, 155  
 კარი დარიალანისა — 132  
 კარიჭაშვილი დ. — 25, 111  
 კასიანე, რომთა პაპი — 123  
 კასიის ზღვა — 17  
 კატათუკ — (ბას. დიდი) — 116  
 „კაცისა შესაქმნისათუკ“ გრ. ნოსელია — 118  
 კახაბერი, რაჭის ერისთავი — 150  
 კახა, ვახირო, მეჭურჭლეთ-უხუცესი — 141  
 კახეთი — 97, 98  
 კახელი — 97  
 კახთა მეფე აღსართანი იხ. აღსართან II  
 კველიძე კ. — 10, 57, 61, 62, 66, 68, 108, 134  
 კესარია კაბადღუციელი — 120  
 კესარიელი ეპისკ. ბასილი იხ. ბასილი კეს. — 121  
 კესარიონი — 122  
 კეცხოველი ნ. — 92  
 კვიპრელი ეპიფანს იხ. ეპიფანს კვ.  
 კიმენი — 160  
 კიროს — 27  
 „კლემაკსი ანუ საღმრთო კიბე სათნობათა“ —  
 იხ. „Климакс“ — 124

„კლიტე“ — კრებული იოანე ოქრ. — 128  
 კოლასელთა — ახ. აღ. — 161  
 კონსტანტინეპოლელი პატრიარქი პიროსი იხ.  
 პიროსი კ. პ. — 114  
 კონსტანტინე კახაბ — 162  
 კონსტანტინე უფლისწული — 145  
 კონსტანტინე კეისარი — 107, 108  
 კონსტანტინეპოლელ, კონსტანტინეპოლი — 58, 145  
 კორინთელთა — ახ. აღ. 161  
 კოსტანტი უფლისწული — 145  
 კვრიკე ბერი — 60  
 კვრილელ იერუსალიმელი — 162

## ლ

ლავსაკონი — იხ. Палладий — 124  
 ლახარე (წმიდა) — 128  
 ლახარე ფარპელი — 58, 59  
 ლათინური — 87, 91  
 ლაშა-გიორგი IV, მეფე, (თამარის ძე — 1213 —  
 1222 წწ.) — 28, 40, 83, 146, 148  
 ლევიტელთა — დაბ. წ., ძვ. აღ. 160  
 ლეონტი მროველი — 161  
 ლიპარიტ ორბელიანი — 149, 150  
 „ლიტერატურული მემკვიდრეობა“ — ჟურნალი — 3, 12, 69  
 „ლიტერატურული საქართველო“ — გაზეთი — 3  
 ლომოური თამარ — 55  
 ლომოური იულ. 92  
 ლუარსაბ მეფე — 84, 85  
 ლუბბოკი — 87  
 ლუკა (მახარებ.) — 161

## მ

მავრანაპირი — ქალ. — 33, 34  
 მათე (მახარ.) — 118, 161  
 მაკაბელთა — დაბ. წ. ძვ. აღთ. 161  
 მაკარი წმდ. — 125  
 მაკედონელი ალექსანდრე იხ. ალექსანდრე მაკედონელი  
 მაკრინა — 113  
 მალაქია — დაბ. წ. ძვ. აღთ. 161  
 მამედბეგ აბაშიძე იხ. აბაშიძე მამედბეგ  
 მამუკა მდივანი, თავაქალაშვილი — („ზაქიანის“  
 გამლექსავი) — 12, 69, 70  
 მანკაბერდელი სადუნ იხ. სადუნ მანკაბერდელი  
 მანუჩარი (პროზ. შპან) — 70, 71, 72  
 „მარგალიტი“ (იოან. ოქრ.) — 128  
 მართა — (ბიბ.) — 128  
 მარიამ დედოფალი — იხ. მ.მ დედ.  
 მარიამ დედად ღმრთისა — 105  
 მარკოზ — (მახარ.) — 161  
 მარი ნ. — 10, 10 სქ., 27, 32, 36, 37, 38, 39, 40,  
 41, 42, 44, 45, 57, 60, 61, 64, 65, 66, 68,  
 75, 139, 157, 158

მატიანე ქართლისა — 130, 137, 161  
 მაქსიმე აღმსარებელი — 114, 125, 162 იხ. Макс-  
 сим Исповедник  
 მაყაშვილი აღ. — 92  
 მაწყვერელი (კათალიკოსი) — 24  
 მახლობელი აღმოსავლეთი 91  
 მაჰმადიანთა ქვეყნები — 28, 38  
 მაჰმადიანები, 38, 40, 43, 44, 62, 83, 149  
 მაჰმადიანი — 32, 33, 39, 43  
 მაჰმადიანი — იხ. მაჰმადიანები  
 მაჰმუდ ლახნელი — 32, 36  
 მელეტი — მთ. ეპ. ანტიოქიისა — 127  
 მელიქ-შაჰი, სულთანი — 33  
 „მელა ტელეფია“ (წარმ.) — 94  
 მენაბდე ვ. 53, 92, 93  
 მეორე სჯულთა — დაბ. წიგნი, ძვ. აღ. 160  
 მერჩული გ. იხ. გიორგი მერჩილი  
 მესხეთი 37, 38, 42, 44  
 მესხეთის ისტორია — 41  
 მესხური დავითის მატიანე — 161  
 მესხთა თემი 38  
 მესხი მელექსე, „ვინმე მესხი“ 31, 36  
 მესხნი 38  
 მესხური კილო — 36, 37  
 მეფეთა... დაბ. წიგნი, ძვ. აღთ. 160  
 მზეკაბუცი (ამირ. დარეჯ.) — 62, 65, 66  
 მთაწმიდელები იხ. იოანე და ეფთვემ მთაწმი-  
 დელები  
 მთაწმიდელი გ. იხ. გ. მთაწმიდელი  
 „ ეფთვე იხ. ეფთვე მთაწ.  
 „ იოანე იხ. იოანე მთაწმიდელი  
 მირიან მეფე — 108  
 მისრელი, იხ. ნისრელი  
 მიქაელ მთავარ ეპისკოპოზი — 58  
 მიქია — დაბ. წიგნი, ძვ. აღთ. — 161  
 მ.მ დედოფალი (მისი ბრძანებით გადაწერილი  
 ქვის ხელნაწერი) 58  
 მმარხველი იოანე — იხ. იოანე მმარხველი  
 მონღოლთა ბატონობის ხანა — 34, 66  
 მონღოლთა სამხედრო წყობილება — 67  
 „ ველური ურდოები — 43  
 მონღოლთა ყენი — 84, 145, 152, 153  
 მონღოლები, მონღოლნი — 43, 66, 67  
 მონღოლური — 37, 146  
 მოსე ზონელი — 66  
 მოქცევა ქართლისა — 161  
 მსაჯულთა — დაბ. წიგნი, ძვ. აღ. — 160  
 მუსხელიშვილი ლ. — 52, 55  
 მუხრანბატონი ბაგრატ იხ. ბაგრატ მ. ბ.  
 მუჰამედი იხ. ალაად-დინ მუჰამედი, ტეკეშის  
 შვილი  
 მციერ აზია — 91, 92  
 მციერ აზიური ენები — 90  
 მციერ ეფრემ იხ. ეფრემ მციერ

## 6

ნარიმანი იხ. საამი ნარიმანის შვილი  
 ნაუმ — დაბ. წიგნი, ძვ. აღთქ. — 161  
 ნემესიოსი — 162  
 ნემია — დაბ. წიგნი, ძვ. აღთქ. — 160  
 ნესევი — (ისტ.) — 42, 43  
 ნესტანდარეჯანი (ვეფხ. ტყ.) 25, 26, 28, 33,  
 34, 36  
 ნეშტთა — დაბ. წიგნი, ძვ. აღთქ. — 160  
 ნოე და შვილი მისნი — 119  
 ნიზამი — სპარსელი მგოსანი „ისკანდერ-ნამეს“  
 დამწერი — 45, 46  
 ნიკოლოზ გულაბერიძე, ნიკოლაოზ კათალიკო-  
 ზი — 97, 98, 100, 101, 104, 105, 106,  
 108, 134, 136, 146, 147, 149, 150, 155  
 ნინო ქატი. განმანათ., მოციქული, ნინო წმინ-  
 და — 98, 102, 104, 106, 107, 108, 162  
 ნ. მარი იხ. მარი ნ.  
 ნისრელი, მისრელი  
 ნოსარ ნისრელი — 67  
 ნოსელი გრიგოლ იხ. გრიგოლ ნოსელი

## მ.

ოდიში — 73  
 ოესეთი — 132  
 ორბელიანი ს. — 58, 63, 64, 133, 134 სქ., 158,  
 161  
 ორბელიანი პაპუნა — 161  
 ოსმალური საისტ. წყარ. — 42

## პ

პავლე მოციქული — 119  
 პაპუნა ორბელიანი იხ. ორბელიანი პაპუნა  
 პეტერბურგი — 8  
 პეტრე სვბ. ებისკ., ძმა გრიგოლ ნოსელისა — 118  
 პეტრიწი იოვანე იხ. იოვანე პეტრიწი — 57  
 პეტრიწონი — 100  
 პიროსი, კონსტანტინეპოლელი პატრიარქი,  
 მწველებელი — 114  
 პლატონ, პლატონი (ბერძ. ფილ.) — 26, 95  
 პლატონის სწავლა — 45  
 პლინიუსი (ბერძ. ისტ.) — 91  
 „პრომეთე“ — ჟურნ. — 91  
 პტოლემეაძისი (ბერძ. მეცნ.) — 91

## რ

რამინი (ვისრ.) — 68, 74  
 რამტური (გეოგრ.) — 17  
 რაჰის ერისთავი კახაბერი იხ. კახაბერი რ. ე.  
 რაზილი — 127  
 რეა (გეოგრ.) — 33  
 რიცხუთა — დაბ. წიგნი, ძვ. აღთქ. 160

რკონი — 141  
 რომანოვების ხანა — 50  
 რომთა პაპი კასიანე იხ. კასიანე რ. პ. — 123  
 რომი — 80  
 როსტევენ მეფე (ვეფხ. ტყ.) — 26, 45  
 „როსტომიანი“ — 69, 70, 73, 161  
 როსტომის საბატონო (ვ. ტყ.) — 74  
 რუდენკო ბ. — 69  
 რუთ — დაბ. წიგნი, ძვ. აღთქ. — 160  
 რუისი — 97  
 რუის-ურბნისი (ძველის წერა) — 130, 131, 135-  
 140  
 რუსეთი — 9, 54  
 რუსთაველი შოთა — 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11,  
 12, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27,  
 28, 29, 30, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 44,  
 45, 46, 49, 53, 56, 61, 131  
 რუსთაველის ეპოქა — 3, 16, 49  
 „რუსთაველის გარემომო...“ კ. კიკინაძის წერი-  
 ლი — 20  
 რუსთაველის გმირები — 26  
 რუსთაველის თემი, მესხეთი — 31, 38  
 რუსთაველის თხზულება — 46, 53, პოემა 20,  
 უკვდავი კმნილება 41, შემოქმედება 32  
 რუსთაველის ხანა — 53  
 „რუსტომ ნამე“ — 69  
 „რუსუდანიანი“ — 161  
 რუსუდანი — გიორგი III და, დედოფალი — 27  
 რუსუდან დედოფალი, თამარის ასული — 28, 43  
 რუსუდანის ძე დავით იხ. დავით მეფე რუსუ-  
 დანის ძე — 146

## ს

„საამიანი“ (შაჰნ.) — 69  
 საამი ნარიმანის შვილი (პროზ. შაჰნ.) — 72  
 „საამ-ნამე“ იხ. „საამიანი“  
 სააკაძე გიორგი — 84, 85  
 საბას მონასტერი იხ. არმაზი  
 საბა, იხ. ორბელიანი ს.  
 საბა ორბელიანი იხ. ორბელიანი ს.  
 საბა, ხაზელის მონასტრის ბერი, ბიძა გ. მთა-  
 წმიდელისა — 148  
 საბანის ძე იოანე იხ. იოანე საბანისძე — 131,  
 133, 134, 134 სქ.  
 საბაშვილი სოფრატის ძე, „როსტომიანის“ გამ-  
 ლექსავი — 73  
 საბერძნეთი — 58, 80, 107  
 საბერძნეთის ზოროთნოდერება — 80  
 საბინინი — 133, 133 სქ., 147  
 სადუნ მანკაბერდელი „ეთილ-მეტყუელი“ — 146  
 სავარსამიძე — 62  
 „საკითხავი სუფიტი ცხოველისა...“ ნიკ. კათ.  
 თხზულება — 97, 98, 103, 134, 136, 146,  
 147, 149, 155

- სალიმი (შპნ. II) 70, 72  
 სამარყანდი (გეოგრ.) 33  
 სამგორის არხი 54  
 სამოთხისათვის — (იოან. დამასკ.) — 116  
 სამსუღან (ბერძ.) — 27  
 სამცხის ათაბაგი ივანე იხ. ივანე ათაბაგი სამცხისა  
 მანსკრიტული (ენა) — 87  
 მარაჯიშვილი აღ. — 9  
 მარგის თმოგველი — 31  
 „მარკეტქმელთა“ (თეიმურაზ II) — 7  
 მარკინოზნი — 64  
 „მარუჯი“ კვრილე იერუსალიმელისა — 162  
 მარტოხველი — 6, 7, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 26, 27, 28, 32, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 66, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 100, 105, 107, 108, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 141, 144, 145, 147, 148, 151, 152, 153  
 მარქმე მოციქულთა — ახ. აღ. — 161  
 „მარხლო ფურცელი“ — გაზეთი — 37  
 მარხება — 38, 41, 118, 119  
 მებასტიელი ებისკოპოზი, იხ. პეტრე ს. ე.  
 მელჩიკიანნი-თა სულტნები — 33, 34  
 მერაპიონ ხარბული — 141, 151  
 მენხია ჩხეიძე იხ. ჩხეიძე სენხია  
 მენეთი — 94  
 მენტიცხოველი — 97, 99  
 „მენტიცხოველის საკითხავი“ 103, 108  
 მენიან პატრონი, სემიონ მეფე — 74  
 „მობრძნე სიკრუსა“ — 161  
 „მობრძნენი სოლომონისნი“ დაბად. წიგნი — 160  
 მინელი ანასტასი იხ. ანასტასი მინელი  
 მინდთა მეფე — 133  
 „მინაწულისათვის“ (დავ. აღმ.) — 127  
 მინჯარი სპარსეთის მფლობელი — 33  
 მ. კაკაბაძე იხ. კაკაბაძე ს.  
 მელიაროსი ბარდა იხ. ბარდა სელიაროსი  
 მღვანაოფილები — 79  
 მღვანური — 131, 140  
 მთვარის ძე საბაშვილი იხ. საბაშვილი სოფრატის ძე  
 მთლომონი (სალმ. წერ.) — 147  
 მთმებთა ავტორები — 83  
 მთმებთა მოძღვარი სოსთენი იხ. სოსთენი ს. მ.  
 მთმებთა ეპისკ. იერემია იხ. იერემია ს. ეპ.  
 მთმებთა მეფე არშაკ იხ. არშაკ ს. მ.  
 მთმებთა ჯარის უფროსი ვარდანი იხ. ვარდანი  
 მთმები ქრისტიანები — 83  
 მთმენი — 43  
 მთმები — 59, 83, 84  
 მთმეთი — 84, 50 (დიდი მთმეთი)  
 მთმურ-სვანური — 36  
 მთმური — 59  
 მთმური მწერლობის მკვლევარი — 90  
 მთმური ცნობა — 43  
 მთმური სიტყვა თურქი — 44  
 მთმური საისტორიო მწერლობა იხ. ძველი მთმ. საისტ. მწერლ.  
 მთმური სიმბოლო მოძღვარი — 136  
 მთმონია — დაბ. წ. — 161  
 მპანია იხ. ესპანია  
 მპარსები, მპარსნი — 9, 33, 36, 74  
 მპარსეთი — 17 (ჩრდ. სპ.), 32, 34, 35, 44, 58  
 მპარსეთის ფრეაყი — 33  
 მპარსულ-არაბული ისტორიკოსნი — 42  
 მპარსული იხ. მპარსნი — 74  
 მპარსული მელოსანი ნიხამი იხ. ნიხამი  
 მპარსული ჭაბჭუჭები — 64  
 მპარსული ხვარაზმშაპი — 36  
 მპარსთა ბატონი — 33, 34  
 მპარსთა მელექსობა — 35  
 მპარსთა მეფე, მეფობა — 44, 152  
 მპარსთა უსჯულთნი — 108  
 მპარსი („მპარსელის“ მნიშვნ.) — 35, 36  
 მპარსნი იხ. მპარსები  
 მპარსული — 24, 29, 31, 32, 35, 59, 60, 64, 65  
 მპარსული მწერლობა — 35, 38, 57, 64  
 მპარსული საშ. ენა იხ. ფაჰლური  
 მპარსული ენა — 61, 75  
 მპარსულ-ქართული — 68, 69, 72  
 მპარსულ-თურქული — 73  
 მტეფანე პირველ მოწამე — 126  
 მტრახანი (ბერძ. გეოგრ.) — 91  
 „მსუტი ცხოველი“ — 97, 98  
 მშონ პატრიარქი, ნიკ. კათ. ბიძა — 97, 98  
 მშობატ დავითისძე (ისტორ.) — 137  
 მშობატ კურაპალატი — 137  
 მშუმერები — 93  
 მშუმერული — 90, 94, 95  
 მშობატაშვილი ვალ. — 92  
 მხალტბის წყალსადენი — 54

•

- ტარიელი (ვეფხ. ტყ.) — 18, 24, 26, 28, 32, 33, 34, 36, 44  
 ტამეში — 33  
 ტელეფინუმი (წარმ. ლეთ.) — 94  
 ტელეფია იხ. მელია ტელეფია  
 ტიმოთე (გაბაშვილი) — 161  
 ტობია — დაბ. წიგნი, ძვ. აღთ. — 160  
 ტოვლენი — 26  
 ტფილელი აპო იხ. აპო ტფილელი  
 ტფილისი — 42, 97

## უ

ულუმბიო, მოღვაწე — 122  
 უმაროსი, უმიროსი — 26, 27  
 უნგრელი მხატვარი ზიჩი იხ. ზიჩი  
 „უწყებაჲ მიხეხისა ქართველთა მოქცევისაჲ“ 107

## ჟ

ჟამთა აღმწერელი — 42, 131, 132, 133, 140,  
 145, 146, 147, 149, 150, 152, 153, 161  
 ჟორდანი თ. — 97, 119, 133 სქ.

## ზ

ფალაური იხ. ფაჭალური  
 ფარნავაზ მეფე — 86  
 ფარსადან გორგჯანიძე იხ. გორგჯანიძე ფ.  
 ფარპელი ლაზარე იხ. ლაზარე ფარპელი  
 ფაუსტოს ბიზანტიელი — 58  
 ფაშებერტყაძე ფ. — 161  
 ფაჭალური ენა — 59, 72  
 ფებრონია დედა — 147, 148  
 „ფერის“ ჯოჯიკის-ძე — 145  
 ფილიმონისი — ახ. აღტქ. — 161  
 ფილიპეტოთა ახ. აღტქ. — 161  
 ფირდაუსი, ფირდოუსი — 69, 70, 71, 72, 73, 74  
 ფოტიკელი დიოდონოს იხ. დიოდონოს ფოტიკელი  
 ფრანგი მენავენი — 6  
 ფრანგი, ფრიდონის დედა — 72  
 ფრიდონი — 32, 44, 70, 71, 72, 85  
 ფრიც ჰომმელი იხ. ჰომმელი ფრიც  
 ფსალმუნი — დაბად. წიგნი — 137, 160  
 ფხოველთა ტომი, ფხოველნი — 149

## ძ

ქართველები — 25, 44, 77, 95, 100, 103, 108  
 ქართველი — 11, 86, 87, 88  
 ქართველთა განმანათლებელი ნინო — იხ. ნინო  
 ქ. გ. — 106  
 ქართველთა გაქრისტიანება — 98  
 ქართველთა მგოსანი — 12, 32  
 ქართველთა მეფე, მეფეები — 43, 137  
 ქართველთა მეშველი ჯარი — 145  
 ქართველთა ნათესავნი — 104  
 ქართველთა უძველესი კულტურა — 95  
 ქართველთა სამშობლო — 96  
 ქართველთა სპა — 151  
 ქართველთა სჯული — 108  
 ქართველთა ურთიერთობა — 87  
 ქართველთა პირვანდელი ბინა — 86  
 ქართველი ავტორი, ავტორები — 63, 65, 69,  
 71, 73  
 ქართველი ბერები — 153, 154

ქართველი გამლექსავი — 73  
 ქართველი გმირები — 65  
 ქართველი „ერი — 79, 82, 84, 145, 156  
 „ქართველი ერის ისტორია“ წიგნი I ივ. ჯ-სა-  
 6, 94  
 „ქართველი ერის ისტორია“ წიგნი III, ივ. ჯ-სა-  
 28, 95, 133  
 „ქართველთა ერის ისტორია“ შესავალი წ. III,  
 ივ. ჯ-სა — 93  
 „ქართველი ერის ისტორია“ წიგნი II, ივ. ჯ-სა-  
 — 146  
 „ქართველი ერის ისტორია“ წიგნი IV ივ. ჯ-სა-  
 — 146  
 ქართველი ისტორიკოსი, ისტორიკოსები — 6,  
 17, 78, 85, 88, 104, 107, 133, 147, 152  
 ქართველი კომპოზიტორები — 11  
 ქართველი ლექსიკოგრაფი — 133  
 ქართველი მატრიანები — 83  
 ქართველი მაჰმადიანი, — ები — 37, 39, 40, 44  
 ქართველი მგოსნები — 39, 73  
 ქართველი მგოსანი — 11, 38, 46, 79  
 ქართველი მეფე, მეფეები — 59, 82  
 ქართველი მეცნიერები — 11, 12, 60, 89, 156  
 ქართველი მთარგმნელები — 60, 68, 69  
 ქართველი მკვლევარი — 35, 86, 90  
 ქართველი მკითხველი, — ები — 28, 46, 61,  
 73, 85  
 ქართველი მოღვაწე — 154  
 ქართველი მწერალი, — ები — 8, 60, 64, 88  
 ქართველი მხატვრები — 11  
 ქართველი საზოგადოება — 19, 34, 44, 88  
 ქართველი ტომები — 54  
 ქართველი ჟამთა აღმწერელი — 42, 67, 132  
 ქართველი ფილოლოგოსები — 57  
 ქართველი ქალი — 28  
 ქართველი, ყოველი ქართველი — 12, 156, 157  
 ქართველი შვილი. ფეხისტყაოსნის გამოშვ. — 9  
 ქართველი ხალხი — 23, 53, 87, 88, 89, 153, 156  
 ქართველნი — 43, 104, 105, 106, 149, 154, 155  
 ქართველობა — 60  
 ქართველ წმიდათა ცხოვრებანი — 157  
 ქართლი — 35, 107  
 ქართლ-კახეთი — 94  
 ქართლისა კათალიკოზი ნიკოლაოზ იხ. ნიკო-  
 ლაოზ კათ.  
 ქართლისა ბიტიანში ვაზრქენ იხ. ვაზრქენ ქ. პ.  
 ქართლის გაქრისტიანება — 108  
 ქართლის ეკლესია — 104  
 ქართლის მოქცევა — 104  
 „ქართლის ცხოვრება“ — 8, 22, 58, 78, 81, 83,  
 84, 85, 86, 97, 122  
 ქართლ-ჭურეთის საზღვარი — 58  
 „ქარმელი“ (ზააქიანი) — 69  
 „ქებაჲ-ქებათაჲ“ — 117  
 ქება ჩაზრუხაძისა — 160, 161

ქეთევანი — 62  
 „ქილილა და დამანა“ — 24, 161  
 ქირმანი (გეოგ.) — 33  
 ქოსისძე — 62

## L

ლაზნელი მაჰმუდ იბ. მაჰმუდ ლაზნელი  
 ღამბაშიძე ვ. — 158  
 „ღვთისმეტყუელეებისათვის“ — 162  
 ღვთისმშობელი კმ, 40, 116

## M

მაზნინი (გეოგ.) 17  
 ყარსი (თამარის ლაშქრობა) — 83  
 ყვარყვარე — 159  
 ყყისაღ-ამირ-ჰამზა“ (არაბ. ვერსია) — 65  
 ყყისაღ ჰამზა — 62, 64, 65  
 ყიფშიძე იოს. — 158  
 ყი-საღ-ჰამზა, „ყყისაღ-ჰამზა“ — 65  
 ყუთლუ-არსლანი — 152  
 ყურანი — 41

## N

ნადიდი (შაჰნ.) — 70, 72  
 ნავთელი იოვანე იბ. იოვანე ნავთელი  
 ნავი ზღვა (გეოგ.) — 17  
 ნანიძე აკ. — 90, 158  
 ნანქორის ომი — 84  
 ნაწანავაზიანი — 161  
 „ნაჰ-ნამე“ — 57, 69, 70, 71, 72, 73, 74,  
 შესაკმეთაი — დაბ. წიგნი, ძვ. აღთქ. — 160  
 შესაკმისათვის კაცისა (გრიგ. ნოს.) — 162  
 შესხმა, შესხმანი 26, 27, 98, 126, 129  
 შიო მღვიმელი — 40  
 შიომღვიმე, შიომღვიმის მონასტერი — 40, 54,  
 135, 141, 147  
 შოთა იბ. რუსთაველი შოთა  
 შრადერი ო. (გერმ. ენათმეცნიერი) — 86, 91  
 შტეინის შთამომავალი — 33  
 შუამდინარეთი — 86  
 შუშანიკი წმ — 58, 148

## R

რაზრუხაძე — 26, 27, 36, 37, 40, 161  
 რინგიზ-ხანი — 34  
 რინის ქვეყანა — 70  
 რიქობაუა არნ. — 90  
 რილოყაშვილი ს. — ამელოლოგი — 53, 92  
 რიდილოეთ, ჩრდილო-კავკასია — 17, 92, 93, 94  
 „ჩრდილოეთის მოამბე“ — 78  
 რიდილოეთი სპარსეთი იბ. სპარსეთი — 17

ჩუბინაშვილი გ. — 55  
 ჩუბინაშვილი დ. — 57, 59  
 ჩხვიძე სენია — 161  
 ჩხენკელი სტ. — 90

## S

სა იბ. „ცხოვრებანი“  
 ცაგარელი აღ. — 57  
 ციხის-ჯვარი (გეოგ.) — 159  
 სა იბ. „ცხოვრებანი“  
 ცურტავი — 159  
 „ცხოვრებანი“ — 58, 98, 103, 131, 134, 135,  
 140, 141, 142, 144, 145, 147, 149, 150,  
 151, 153, 161, 162

## T

თაგან აბულეთის ძე — 141  
 „თეგლი ერისთავთა“ (ისტ. ძეგ.) — 161  
 თველი ალთქმა (დაბად. წიგნი) — 60, 157, 160  
 „თიბეა სულისათჳს“ (გრიგ. ნოს.) — 113

## U

„უამებად შუშანიკისი“ (იაკობ ხუც.) იბ. შუშა-  
 ნიკი  
 უა ნინო იბ. ნინო ქართ. განმანათ.  
 უა ჰაბო იბ. აბო ტფილელი  
 „წარტყუნა იერუსალიმისა“ — ქართული თარ-  
 გმანი — 75  
 უინა აზიის ქვეყნები — 65  
 „წინამძღვარი ანასტასი სინაელისა“ (სალეთის-  
 მტყ. ძეგლი) — 162  
 ურისა სამებისათჳს (იოან. დამასკ.) — 115

უავევაძე ილია — 8, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82,  
 83, 84, 85, 86, 87, 88  
 უანეთი — 93  
 უიბერი (მანდ.-უხუც., შუწირ. წიგნი) — 20  
 უიბინაძე კონსტ. — 10, 20, 20 სქ., 22, 24, 25,  
 26, 29.

## X

ხანძთელი გრიგალ — 45, 135  
 ხატეთი, -ის სამეფო — 18, 32  
 ხატელნი — 19  
 ხაზანაშვილი აღ. — 57, 65, 130  
 ხახულის მონასტერი — 148  
 ხეესურეთი — 50  
 ხარაზმელი, — 31, 33  
 ხვარაზმი ხვარაზმი — 33, 34

ზვარაზნი იხ. ზვარაზმელნი  
 ზვარაზმე იხ. ზვარაზმ-შაჰი — 34  
 ზვარაზმას ძე — 36  
 „ზვარაზმე, ხელმწიფე ზვარაზმელთა“ — 33, 34  
 ზვარაზმე — 33, 34, 42, 44  
 ზვარაზმეის უფლისწული — 34  
 ზვარაზნი — 62  
 ზვარეზი იხ. ზვარაზნი  
 ზვარია ქვეყანა — 70  
 (ხივა) — 33  
 ზოვლე — 141  
 ზონელი მოსე იხ. მოსე ზონელი  
 ზორასანი — 33  
 ზოსრო თურმანიძე — 72, 74 იხ. თურმანიძე ხ.  
 ზუცეს-მონაზონი გიორგი იხ. გიორგი ზუცეს-  
 მონაზონი

### ჯ

ჯაბადარი ივ. — 78, 79, 80, 83, 85, 86  
 ჯავახეთი — 55  
 ჯავახ შუა ივანე — 3, 4, 158  
 ჯალალედინი — 42, 43

## A

Абенес см. Иабенес  
 Автандил — 14  
 Акакий архимандрит, подведомственный священник Епиф. Кипрского — 113  
 Александрийский Афанасий см. Афанасий Александрийский  
 Александрийский Кирил см. Кирил Александрийский  
 «Акион» птица — 122  
 Амиран сын Дареджана — 61  
 «Амирандареджаниანი» — 64  
 Анастасий Синайский — 114  
 Андрей, архиепископ Кесарий Кападокийской — 120, 124  
 Антиохийский архиеписк. Мелетий см. Мелетий  
 Антиох Стратиграф — 75  
 Аполинарий Лаодикийский — 112  
 Ариопагит Дионисий см. Дионисий Ариопагит, и Псевдо-Дионисий Ариопагит.  
 Армониос — 122  
 «Аскетикон» — 122, 123  
 Афанасий Александрийский — 112, 117  
 Афон — 110, 111, 113, 122, 123.  
 Афонская школа — 111  
 Афонский Георгий см. Георгий Афонский  
 Афонский Евфимий см. Евфимий Афонский  
 Афонский Иверский монастырь

ჯანაშია სვ. — 90  
 ჯაყელი ვთაბეგი ივანე იხ. ივანე ათ. სამცხი-  
 სა — 42, 159  
 ჯიმშელი — 70, 72 (შაჰნ.)  
 ჯიმშერ ხელმწიფე — 72 (შაჰნ.)  
 ჯოჯოკის ძე „ფერის“ იხ. „ფერის“ ჯ. ძ.  
 ჯუანშერი (სასპეტი, ისტორიკოსი) — 58, 132,  
 161  
 ჯუნდა დევი — 72 (შაჰნ.)  
 ჯუნდალი (შაჰნ.) — 70

### ჰ

ჰაბო იხ. აბო ტფილელი  
 ჰამმერი — 66  
 ჰემესის ბრძოლა იხ. ამასის ბრძოლა  
 ჰენი ვ. — 91  
 ჰომმელი ფრ. პროფ. — 96  
 ჰროზი — 152  
 „ჰროზელთა მიმართ“ — ახ. აღ. — 161  
 ჰრომაელი — 119  
 ჰზშანი — 59

## B

Багдад — 14  
 Баграт. царевич — 64  
 Балавар — 163, 164, 165, 166, 168, 169,  
 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176,  
 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 186,  
 187, 189, 195, 196  
 Баракия — 186, 194, 195, 196  
 Богослов Григорий Назианзин см. Григорий Назианзин  
 Богослов Иоанн см. Иоанн Богослов  
 Болат, местность в Индии — 163  
 Bardenhewer—112,—126  
 Battifol P.—117  
 Berlin—32, 94  
 Boghaskoi—94

## B

Василий Великий Кесарийский, архиепископ Каппадокийский — 117, 126  
 118, 121, 122, 126  
 «Ветхий Завет» — 116, 119, 121  
 «Византийский Временник» — 121  
 «Витязь в барсовой коже» — 10, 10, пр. 139  
 «Витязь в барсовой коже» — 10, пр. 139.  
 37  
 Vullers—73

## Г

- Георгий Мтацминдели — 117, 118, 124, 126  
 Герман, патриарх Константинопольский —  
 — 114, 116  
 Григорий Назианзин, Богослов — 112, 113,  
 120, 127,  
 Григорий Нисский — 113, 118, 122, 126,  
 127  
 Григорий, папа Римский — 124  
 Григорий чудотворец Неокесарийский—111,  
 126,  
 Грузия — 14, 115, 117, 127

## Д

- Давид, скорописец — 127  
 Дамаскин Иоанн см. Иоанн Дамаскин  
 Джанашиви М.—110, 111, 117, 118, 121  
 «Диалектика» Иоанна Дамаскина — 115  
 Дионисий Арнопагит — 116, 117, 120  
 Дороеф — 124, 125

## Е

- Евагрий монах — 112  
 Евномий — 112  
 Евреи — 120  
 Евфимий Афонский — 111, 112, 114, 119,  
 122, 124, 128  
 Евфимия биограф — 119  
 Евфилий Мтацминдели — 118, 119, 123,  
 125  
 Евфимий Мцирэ — 115  
 Евфимий Святогорец см. Евф. Мтацм.—115  
 Египет — 123  
 Египетский Макарий см. Макарий Египет-  
 ский — 124  
 Епифаний Кипрский — 113, 120, 121  
 Ефрем Мцирэ — 112, 113, 116, 118  
 Ефрем Сирин — 123, 126,

## Ж

- Жордания Ф. — 125

## З

- Зандан, воспитатель Иодасафа — 116, 189,  
 178, 179, 182  
 Зандар (прим.) — 166  
 Златоуст Иоанн см. Иоанн Златоуст

## И

- Италийская страна — 124  
 Иуда — 128

Иабенес, царь индийский — 163, 164, 165,  
 166, 173, 175, 179, 182, 183, 185, 186,  
 187, 189, 190, 192, 193, 194.

Иаков — 117

Иаков, скорописец — 127

Иверский монастырь на Афоне — 111, 113,  
 123, 125,

Иерусалим — 111

Иерусалимский Исихий см. Исихий Иер.  
 Иисус Христос — 113, 115, 116, 117, 127,  
 164—166—170, 174—178, 180, 181,  
 183, 184, 186, 187, 190, 192.

Илья пророк — 128

Илларион отец, автор каталога—113, 119,  
 122, 123, 124

Индия — 163

Иоанн Богослов — 120

Иоанн Дамаскин — 114, 115, 116, 128

Иоанн евангелист—119, 120, 127

Иоанн Златоуст — 118, 119, 123, 127, 128

Иоанн креститель — 128

Иоанн монах — 123

Иоанн Мтацминдели — 119

Иоанн Петрици — 121, 124.

Иоанн Синайский — 124

Иодасаф, сын Иабенеса — 163, 166, 167,  
 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176,  
 177, 178, 179, 180, 181, 182, 195, 196,  
 102

Исподит — 112, 117,

Исаак отец, сын Софония Палестинского—  
 —163

Исаак, Сирец, Молчальник — 123

Исихий Иерусалимский — 117

«Источник Знания» сочинение Иоанна Да-  
 маскина — 114

Иулитта, мученица — 126

Der Islam—32, 34

## К

Каппадокийская Кесария см. Кесария Кап-  
 падокийская — 124

Каппадокийский архиепископ Василий  
 см. Василий архиепископ Каппад.

Каричашвили Д.—111, 112, 113, 114, 115,  
 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123,  
 124, 125, 129

Карталиния — 111

Каснан Римский — 123

Кахетия — 111

Кесария Каппадокийская — 120, 124.

Кесария, гор. — 126

Кесарийский Василий см. Василий Кесарий-  
 ский

«Кесарион» — 122

Кипрский Епифаний см. Епиф. Кипр.

Кирилл Александрийский — 114, 120, 127,  
Кирский см. Феодорит Кирский  
«Климакс» — 124  
«Книга Бытия» — 120  
Константинопольский патриарх патр.  
Фотий см. Фотий Конст. патр.  
Коринфие — 120.  
Крестный монастырь в Иерусалиме—111  
Kt. m. wacher—114

## Л

Лавс препозит — 124  
«Лавсаикон» — 124  
Лазарь — 128  
Лакиза, гор. — 126.  
Лаодикийский Аполинарий см. Аполин. Л.  
Леонтий, папа Римс. — 113, 123  
Лука, евангел. — 119, 120  
Lagarde—121

## М

Макарий Египетский — 124, 125  
Макрина — 113  
Маккавей — 126  
Македониане — 112  
Максим Исповедник — 114, 116, 120, 125  
Мария — 112, 128  
Марк, евангелист — 119  
Марр Н. Я. — 112, 117, 121, 125  
Марфа — 128  
Матфей, евангелист — 118, 119, 120  
Мелетий, архиеписк. Антиохийский — 127  
Моисей, пророк. — 117, 126  
Молчалиник Исаак Сириец см. Исаак  
Сир. — 123  
Мтацминдели Георгий см. Георгий Мтацмин-  
дели  
Мтацминдели Евфимий см. Евф. Мт.  
Мцирე Ефрем см. Ефрем Мциრე  
Migne—111—129  
Müller A—32, 24

## Н

Нават — 112  
Назианзин Григорий см. Григорий Богос-  
лов Назианзин  
Накор — 183, 184, 186, 187, 188, 194  
Неокесарийский Григорий см. Григорий Чу-  
дотворец Неокесарийский — 126  
Нестан-Дареджан — 14  
Нисский Григорий см. Григорий Нисский  
«Новый Завет» — 118

## П

Павел, апостол — 119, 120, 127  
Павел архимандрит — 113

14. ივ. ჯავახიშვილი

Павлов А. — 130  
Палестина — 110  
Палестинский монастырь — 110  
Палестинский Софроний см. Софроний Пал.  
«Палестинский сборник» — 111  
Палладий — 124  
«Песнь-Песней» толк. Ипполита—112, 117,  
118  
Петр—апостол — 127  
Петр, диакон гор. Рима — 124  
Петрици Иоанн см. Иоанн Петрици  
Пирр, патриарх Константинопольский—114  
«Письма о Грузии»—78  
Понт — 112  
Псевдо-Дионисий Арнопагит см. Дион. Ар-  
нопагит

## Р

Ракис — 182, 183, 184, 185  
Рим — 124  
Римский папа Григорий см. Григорий папа  
Римский  
Римляне — 120  
Римский князь Феодор см. Феодор римск.  
кн.  
Римский папа Леонтий см. Леонтий римск.  
папа  
Руставели. Руставели Шота — 10, 10 пр.  
13, 15, 36, 37, 139, 140

## С

Свид — 119  
Святая Земля — 111  
Святогорец Евфимий см. Евфимий Свято-  
гор. 115  
«Северный Вестник» — 78  
Синай — 110, 111  
Синайский Анастасий см. Анастасий Синай-  
ский  
Синайский Иоанн см. Иоанн Синайский  
Синайский монастырь — 110  
Синайский монастырь св. Екатерины—111  
Сириец Исаак см. Исаак Сириец  
Сирин Ефрем см. Ефр. Сион.  
Соломон (царь Юдейский)—118, 126  
Софроний отец Исаака Палестинского —  
163  
Стенли Лен-Пуль — 32  
Стефан св. первоученик — 126

## Т

Тамара, царица — 13, 121  
Таканцивал Е.—117, 118, 120, 163 сж.  
192 сж.  
Тарнэль — 14  
Тбилиси см. Тифлис  
Тедам — 188  
Тедамис, идолослужитель — 188, 189  
Тинатин — 14  
Тифлис—111, 117, 118, 163

## У

Улумпос — 122

## Ф

Фаласий, отец — 114  
 Феодор, великомученик — 126  
 Феодорит Кирский — 113, 114  
 Феодор, князь римск. — 123  
 Феофил — 123  
 Фотий Констант. патр. — 124

## Ш

Шатберди — 112, 121, 129  
 Шота из Рустави см. Руставели Шота  
 Шота Руставели см. Руставели Шота  
 Stackelberg—59

## X

Христос см. Иисус Христос

## Ц

Цагарели А. — 110, 111, 112, 113, 117,  
 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126,  
 127, 128

## Э

Эфиопия — 163

## Ю

Юлиан Отступник — 112

## ტერმინთა საძიებელი \*

### ა

- აბჯარი — 71  
 აზნაური — 139, 141  
 ათაბაგი — 159  
 ალგა-ქაფური — 71  
 ალკუნი, ჩიტი — 121  
 ამოგება: მერმისის ამოგება — 77  
 ამორწყმა — 157  
 ამირა — 149, 150  
 არასრულყოფილი (დღეთა ბრძოლათათვის) — 132, 133  
 არქიერატკონი — 162  
 ასაკი — ასაკითა სრული — 132, იხ. ჰასაკიც  
 ასათვი — 162 იხ. დიოდის. ფოტიველი  
 ალაპი — 97  
 აღზეება — 139  
 აღტქმა, აღტქმად — 145, 122  
 აღძრვა ორღანოთა... — 134  
 აღწერა მეცხეთულად — 99, 107  
 „აჩუ“ — 87  
 „აწე“ — 67  
 ახალწერგნი — 108  
 ახოვანყოფნა — 64  
 აჯაბი („მოშაითნი იქმოდინ აჯაბთა“) — 63  
 აჯისა ტახტი — იხ. ტახტი

### ბ

- „ბაგე ზღვისა“ — 121  
 ბაგდ - ეკს - ან — ფალაური ტერმ. — 59  
 ბაზარი თერთი ძოწეულისა — 70  
 ბან იხ. პან  
 ბანოანნი — 70  
 ბატონი, ბატონი — 74  
 ბედაურნი ნაბამნი — 71  
 „ბერი“ — 131  
 ბერიკაცი (უბრალო ბერი) — 97, 98  
 ბერიკაცი იხ. მიმკოცენებული  
 „ბილწი კაცნი“ — 67  
 „ბლუ“ (ბლუ ხაქარე) — 146  
 ზორგნეულობაა ბოროტი — 105  
 ბრძნად მეტყუელებად 147  
 ბუნებად — ბავშვისა, დედაკაცისა, დედობრივი, დედათა, „ეყსეითარი და ეგვეითარი“, მარ-

- ტივი, მკეცისა, უძლური — 104, 105, 106, 107, 135, 148, 149, 150  
 „ბუნებითმეტყუელებად“ — 121, 122  
 ბუნებით სადაგნი... — იხ. სადაგნი ერნი  
 ბრპენი — 138  
 ბრძმედი... გონებისა — 138

### გ

- გათხოვება — 87  
 გამოდნობა — 138  
 გამოჯუღევა — 101  
 „გამომაცხადებელი“ — 101  
 გამოძიება — 101, 103  
 გამოთხრა — 105  
 გამოწულილება — 115  
 გამოჭურვანა ბრძმედსა... გონებისასა — 138  
 გამწესებული ჰასაკი — 135  
 განახლება — 98  
 განგება მეფობისა — 132  
 განგებულება — 116  
 განხაგება (სიტყვათა შინა) — 61  
 განზრახვა — 143  
 გან — თანდებული — 160  
 განკახნვა საქმეთა — 107  
 განკანონება (უსუბუტესად) — 132  
 „განლაღებული კეცეა“ — 136  
 „განმარტება სიტყუათა“ — 120  
 განმგებელი — 99  
 განსაკუთრება მიწისა, მამულისა — 82  
 განსრულება (განასრულნა) — 138  
 განლობა (ისათვის) ქორცთა... — 116  
 განცხადების დღე — 113  
 განყოფა, (ნამდვილვე განყოფანი) 104  
 განჭურება (სულისა) — 138  
 გარდამოცემა — 115  
 გარდასრულნი წელნი — 109  
 გარდაჭედვა გუმბადისა — 71  
 გარდაცვა საღამისა — 71  
 „გარდაცვლა“ — 86  
 გარეშე კაცნი — 64  
 გაწურთნა ცხენთა — 63  
 გაზრწნადი სავმარი — 142  
 გვარიანობა (უგვარობა) — 138

\* ბრკეალეში მოკცეულია ტექსტების მოწმობათაგან აღებული ტერმინები.

„გზადგამეყოლობა“ — 152  
 გლახაკებით ყოფნა — 153  
 გლახაკნი — 140, 141  
 გოლიათი — 61, 62, 117 იხ. რაინდი.  
 „გონება“ — 134  
 გონებად ურწმუნოების მქონე — 149  
 გონებითა წრფელ და დაბალ — 136  
 გონებითი მეტყველება — 134  
 გონებისაგან შვა — 134  
 გონებისა ენა — 134  
 ■ თვალი — 133  
 „ ყური — 134  
 გონებისა სივრცე — 151  
 გონებისა მოხუცებულებად — 134  
 გონებით მცეთანნი — 135  
 „გონიერება“ — 136  
 გონიერება კაცისად — 135  
 გონიერი გონებით — 136  
 გრძნობადი და გონიერი მეფობა — 133  
 გუარისა გონებითა — 150  
 „გულის სიტყუა“ — 143  
 გულის ყური — 133  
 გულისკნისყოფა — 135, 136  
 გულმოდგინება — 135  
 გულსმოდგინება — 160  
 გუმბადი — 71  
 „გვრგვნი დაუტკნობელი“ — 152

## დ

დადგომა თვალთა — 71  
 დაგესლებული — 138  
 დაცინება, პირი დამაცინებელი — 106, 107  
 დამატკობელნი სასათა — 99  
 დამდაბლება — 139  
 დამბალი სიტყუა — 147  
 დანურვილობა — 50  
 დამფლველი — 140  
 დამცუელობა — 104  
 დამცრობა მამულისა — 139  
 დარბაზი — 27  
 დარბაზობა — 49, 50  
 დასაგედრებელი — 70  
 დატივება — 146  
 დაუდგრომლობა — 154  
 დაუბატივება — 71  
 დაღრუჯილობა — 48  
 დაწამწამება — 137  
 დაწინდვა ქალ-ვაჟთა — 130  
 დაწშვა კარისა — 71  
 დაძახება — 135  
 დედა-ენა — 156  
 დედაზარდლის ქსელი — 106  
 „დედათა ბუნება“ — 148  
 დედაკაცი — 105

„დედა წულნი“ — 140  
 დედობრივი ბუნება — იხ. ბუნება  
 დეკუელი — იხ. დიაკუელი  
 დესანები — 59  
 „დესპანი“ — 58, 59  
 დ-ესპ-ან ფაქლური ფორმა დესპანისა — 59  
 დესპანობა — 59  
 დიაკუელი — 59  
 „დიაკპანი“ — 58  
 დიასპანი — 58, 59 იხ. დესპანიც  
 დიასპი — 60 იხ. დესპანიც  
 დიბა — 71  
 დიდ-დიდთაგანნი — 98  
 „დიდი“ — ღვაწლის გამომხატველი წოდება — 152  
 დიკა (პურის ჯიში) — 93  
 დროშა — 17  
 დუსქან — იხ. დესპანი

## ე

ები — მრავ. ბოლოსართი — 159  
 ებისტოლენი იხ. ეპისტოლე — 119  
 ელჩი — 59  
 ენა ამირანდარეჯანიანისა — 57, 66  
 ენა — ბავთა-შორისობით მადინებელი ნექტარი — 134  
 ენა ბრგვნილი — 146  
 ენა ბრგვნილობა — 26, 134  
 ენა გალატაკებუელი — 156  
 „ენა-გონებიანი“ (ადამიანი) — 70  
 ენა გონებითი, გონებისა — 134  
 ენა „ფეხისტყალისისა“ — 37  
 ენათა დამოკიდებულება — 90  
 ენათმეცნიერება — 89, 90  
 ენათმეცნიერნი, ენათმეცნიერები — 91, 92, 93  
 „ენა კეთილი“ — 146  
 ენა კლასიკური ხანისა (ქართ.) — 37  
 „ენა-მძიმე“ — 146, 147  
 „ენა მკვერობა“ — 100, 101, 103, 104, 146  
 ენა ნიკოლოზ კათალიკოსისა — 108, 109  
 ენა-რიტორობა — 105  
 ენა სამწერლობო — 156  
 „ენატკბილო“ — 146  
 „ენა-მანქანა“ — 147  
 „ენა მტკულებისაგან ცუდისა უტყვ“ — 147  
 ენა ქართული იხ. ქართ. ენა — 87, 109, 157, 158  
 ენა ჩრდ. კავკასიური — 94  
 ენა ცოცხალი — 156  
 „ენა კვერობა“ — იხ. ენა მკვერობა — 101  
 ენობრივ-სტილისტიკური თვალსაზრისი — 70  
 ენები: ქართულურ-კავკასიური — 89, 90, 93, 95  
 ენები ხალღურ-ხეთურ-სუმერული — 95  
 ენისათვის წესის განჩენა — 147  
 ი ს ანალიზი — 86

ენის ეკლესიური ნორმები — 66  
 ენის სინტაქსი — 160  
 ეპილოგი ვ. ტყ. — 29  
 ეპისკოპოსი — 145  
 ეპისტოლე — 108, 119, 121, 122, 136, 145, 161  
 ეპოსი — 3, 58, 68, 74  
 ეპოქა — 4, 49  
 ეფეზი — 45  
 ერთღვთაებრიობა — 40  
 ერისკაცობა — 153  
 ერისკაცი (мирской) — 140, 143, 144  
 „ერისკაცი“ — 140  
 ერისკრება — 153  
 ერისთავი — 51, 144, 153  
 ერი, ერები — 19, 38, 76, 77, 82, 83, 103, 104;  
 108, 150, 152, 156.  
 ეროვნება იხ. ერი  
 ეფესკოპო, იხ. ეპისკოპოსი

## 3

ვაზირი, ვაზირები — 51  
 ვაზირი მეჭურჭლეთუხუცესი — 141  
 ვაზირთუხუცესი — 48  
 ვაზრობა — 49, 50  
 ვასალობა — 17, 18  
 ვედრება — 21  
 ველად გაქრა — 44

## ზ

ზაკუა, ზაკუით თქმა — 148  
 ზანდური (პურეულის ჯიში) — 93  
 ზარნიში, ოკროს ზ. — 50  
 ზარქაში — 141  
 „ზედა დართული“ — 61  
 ზედ-წარმოდგომა — 105  
 ზეკაცი — 61  
 ზიარნი კაცის ბუნებისანი — 149  
 ზიარზე ბიროტისა იდუმალი — 137, 156  
 ზღაპრობით აღწერა — 64

## თ

„თავადი საყდარი“ — საკათალიკოზო, კარის  
 ეკლესია — 97  
 „თავი მოქმედთა“ — დასის მეთაური — 152  
 თავსაბურავი — 49, 50, 51  
 თანაზრდილი — 73  
 თანამეწოდებე — 139  
 თანამიმყოლად ერთომა... — 151, 154  
 „თანამოდასეობა“ — 152  
 თანაშემწენი... გზადმყოფელობისანი — 152  
 თანაშეფიცულნი — 152  
 თანაშეწევნა — 108  
 თანაწარჯდომა დუმილითა — 98

თარგმანებული ენასა ზედა ქართ. — 64  
 თესლთაგანება აღკუნისა — 121, 122  
 თორი — 50  
 თუშური ცხვარი (ჯიში) — 53, 54  
 თქმული — 113  
 „თხოვება“ — 87

## ი

იამბიკოები, იამბიკონი — 6, 113  
 იმერული ცხვარი — 54  
 ინდოური კრმალი იხ. კრმალი ინდ.  
 იფქლი 93

## კ

კახევა თქმულთა — 146  
 კათოლიკე ეკლესია — 97, 98  
 კანკელი — 54  
 კანონარი (იერუსალიმის კანონარი) — 162  
 კარის მგოსანი — 21  
 კაციმჭამელობა — 87  
 „კაცი უსმი“ — 134  
 „კეთილ-მეტყუელი“ 146  
 კეთილი მოზუცებულგება გონებისა — 134  
 კეისარი — 59, 107, 145  
 კერძონი აღმოსავლისანი — 155  
 „სპანიისანი — 154  
 კიდენი ქუყყანისანი — 105  
 „ქითხვა-მიგება“ — 114  
 კირჩხიბი — 150  
 კლიტენი — 71  
 კომლელელობა — 82  
 კონდაკი — 162  
 კრთომა... სულისა — 151  
 კუართი საუფლო — 97, 98  
 კურთხევენი — 162

## ლ

ლაშქარი — ნი, — 67, 75  
 ლაყფობა („ვილაყფეთანი“) — 29  
 ლახტი, მძიმე ლ. — 71  
 ლერწი — 53  
 „ლიტონად ცხორებულნი“ — 141  
 ლიტონი — 61, 148  
 ლურსმული წარწერები — 90, 91

## მ

მაზღენაობა — 148  
 „მაღ-მრწენი“ — 148  
 მამასახლისი მონასტრისა — 154  
 მანიქეველი... მწერლები — 6  
 მანიქურ-სუფიური მრწამსი — 10  
 მართლმადიდებლობა — 116  
 მართლმორწმუნე — 40

- მარტომყოფელობა — 44  
 მასპინძლობა... სიტყუათა — 133  
 „მამული“ — 141, 149  
 მამულ-დედული — 141  
 მამულ-პაპური, მამურ-პაპური — 149, 150  
 მაყრიონი — 7  
 მაყრული — 7  
 „მაცდური საწუთო“, ქვეყანა — 142, 143, 145  
 მაძიებელი... უცხოობა-გლახაკობისა — 44  
 მახა (პურეული) — 93  
 მახარებელი — 115, 118, 119, 120  
 მაჰმადიანი ქვეყნები — 40  
 მაჰმადიანობა — 38, 39, 40, 41, 42, 43  
 მაჰმადიანურ-ერანული... მსოფლმხ. — 44  
 მაჰმადიანური... ორიენტაცია — 37  
 „მგონებლობით აღწერა“ — 101  
 მდაბიონი — 106  
 მდაბიურნი — 98  
 იდივანი (მეფისა) — 73  
 „მდულარება სულისა“ — 151  
 მებაირახტე — 18  
 მეგბენე — 6 იხ. მეჩანგენი  
 მეტეგზურნი — 106  
 მესტორიე — 81, 84  
 მელექსეები — 20  
 მელექსეობა — 35  
 მემრუშენი — 64  
 მერმისი — 77  
 მესისხლენი — 64  
 მესტუმრე ჯიქური — 140  
 მეუდაბნოება — 44  
 მეუდაბნოენი — 45  
 მეტყუელება — 104  
 „მეტყუელება კუდი“ — 147  
 მეტყუელი — 109  
 „მეტყუელების ორღანონი“... — 134  
 მეუდაბნოენი — 45  
 მეფობა — 133  
 მეყსეულად აღწერა იხ. აღწერა მ.  
 მემფოთენი — 64  
 მეჩანგენი — 6  
 მეცადენი — 108  
 „მეცნიერება“ — 101  
 „მეცნიერი“ — 152  
 „მეცნიერი წერილთა“ — 147  
 „მეძიებლობა“ — 101, 106  
 მეჭურჭლეთუხუცესი — 141, 159  
 მეზობტე — 37, 40  
 მთავარეპისკოპოსი — 58, 127  
 მთავარსარდალი — 148  
 მთავარი, მთავარი მუსულმანთანი — 83  
 მთიანეთი — 53  
 „მთიები“ 152  
 „მთის ვირი“ სუმერული მნიშვ. ცხენის სახე-  
 ლისა — 93  
 „მიდრეკა-წვალეების მიმართ“ — 155  
 მიხვითი — 43, 44  
 „მიხვნი მეტყუელებისა“ — 99  
 მიმჯეოვებული — 131  
 მიმართვა — 133  
 მიმოსტუმრება — 108  
 მიმხედველი — 109  
 მიწობილობა — 104  
 „მისწრაფება“  
 მიუდრეკელობა — 155  
 „მიცვალება“ — 86  
 მიჯნა სამხრეთისა — 84  
 მკითხველი წიგნისა ეკლესიაში — 135  
 „მკუთერი“ მეტყუელი — 147  
 მკურნალი ჯელოსანი — 105  
 მოამბე — 59  
 „მოდასეობა — 152 იხ. „თანამოდასე“.  
 „მოთაული“ — 152  
 „მოკაზმა“ გუმბადისა — 71  
 მოლაშქრენი — 67  
 „მომზახნი უგუნურებისა“ — 106  
 მონა — 58  
 მონაგებნი — 142  
 „მონადირება“ — 148  
 მონაზონი — 45, 140, 145, 146  
 მონასტერი — 40, 97  
 მორეწვა — 142  
 მორტმული — 48  
 მოსაენი — 104, 155  
 მოსახლერე იხ. გარაული — 66  
 „მოსწრაფება“ — 136  
 მოსწრაფე — 146, 154  
 მოუშლენი — 139  
 მოქადაგენი — 83  
 „მოქალაქობა“ — 140, 142, 152  
 მოქენენი იხ. სძის მოქენენი  
 მოქცევა — 105, 106  
 მოყვასი — 137  
 მოყმეობა — 139  
 მოშითნი — 63  
 მოციქული — 40, 45, 58, 60, 105, 106, 115, 148  
 „მოძლუარი“, „მოძლური განუკითხველი“ — 152  
 „მოწყესე“, „მოწყესენი“ — 140  
 მოწყალე გონებითა — 149  
 მოხელე, მთავარი მ. — 50 ხელქვეითი — 58, 150  
 მოხუცება კეთილი, გონებისა — 135  
 მპარაენი — 64  
 მრავალ-რიცხუდნი წილნი — 109  
 მრავალღონეობა — 138  
 მრჩობლენი — 68  
 მუდმივი ჯარი — 16  
 მუზარაი — 50, 71  
 მუნასიბი — 7  
 მუსლიმანი — 40  
 მუსლიმანობა — 39, 42

მუსლიმანური 40, 41, 44  
 მუსულმანური სადგგ. კრ. — 62  
 მუსულმანი — 83  
 მუსლითი იხ. ჯამაზი  
 მუსყი — 71  
 მუსთალინი — 64  
 მსოფლიო ეკლესია — 130  
 მტაცებელი — 64  
 მფარველი იხ. პან  
 მქისე სიტყუა — 148  
 მქადაგებელი — 45, 104, 105  
 მღერება ჭადრაკისა — 63  
 „მცირემეტყუელება“ — 147  
 „მცირეწლოვანება“ — 130  
 მცველი იხ. პან  
 მძლავრობა — 132  
 მწერალი საუკეთესო — 152  
 მწვალებელი 114  
 მწიგნობართუხუცესი — 54  
 მწიგნობრობა — 157  
 მწყობრი წესთა — 45  
 მხალი — 61  
 მხდელი, -ნი, — 61  
 მხილველი — 136  
 მკედრობა — 132  
 მკმარებელი — 138  
 მჭურვალეობა — 132, 144  
 „მკვლანი ჰსაკითა და გონებითა“ — 135  
 „მკვლვანება — 136

## ნ

ნათალინი სიტყუანი — 25, 26  
 ნაბამნი ბედაური — 71  
 ნაგაზი — 94  
 ნადიმის დადება — 63  
 ნათესავი — 61  
 ნათესავი „მესამე ნათესავი“ (ე. ი. თაობა) — 139  
 ნათესავნი ბერძენთა — 99  
 „ქართველთანი — 99, 100, 103, 104  
 154, 155  
 ნათესავ-ტომები — 104  
 „ნამუშავენი გულისანი“ — 134  
 „ნასიბრძნი“ — 101, 103  
 „ნასისხლარი“ — 142  
 ნაჭნარი საქმე — 132  
 ნაჭმარნი — 152  
 ნალვლანი (საბა) — 137  
 „ნება გულისაჲ“ — 143  
 „ნებისა... განკუთვთა“ 144  
 „ნების მოკვეთა“ — 145  
 „ნებისით“ მოქმედება — 143  
 „ნებისითობა“ — 143  
 ნეტარი — 134  
 „ნერგნი შინაურნი და ველურნი“ 99

„ნიშანი მეფობისანი“ — 137  
 „ნიჭთა მგონებელი“ — 150  
 „ნიჭი მეტყუელებისა“ — 134, 146, 147  
 „ნიჭი საწემწვიფო“ — 151  
 ნუსხა — 69

## ო

„ონოს“ — 93  
 „ორთა ბუნებათათჳს“ — 116  
 „ორთა თვითმფლობელთა“ — 116  
 ორღანონი მეტყუელებისანი — 134  
 „საგრძობელთა“ — 137  
 ოქროლაგმინანი — 71  
 „ოზრანი და ლელვანი ზღვისანი“ — 121

## პ

პან ფორმანი — 59  
 პან სპარს. მცველი — 60  
 პატარა საქართველო — 153  
 პატივი — 159, 160  
 პატონი — 74 იხ. ბატრონიც  
 პატრიარქობა, პირველი პ. — 97  
 პატრონი, საპატრონო — 74  
 პატრონეობა — 44, 138  
 პირდაპირი დედანი — 70, 71  
 პირი... დამკნინებელი — 106  
 პურეული მცენარეები — 92, 93

## რ

რაზმის უფროსი — 148  
 რაინდი, რაინდები — 50, 63 იხ. გოლიათი  
 რაინდობა — 50, 62  
 რაინდობის წესები — 49, 139  
 რაინდული რომანი — 61  
 რაინდული სიყვარული — 45  
 რაინდული ყოფა-ცხოვრება — 62  
 რიტორნი — 106  
 რიტორობა — 105  
 რწმუნებული... — 154

## ს

სალებმიცემო გზები — 92  
 საბატონო — 74  
 საგალობელი — 94  
 საგემებელი — 99  
 საგრძობელი ორღანონი — 137  
 სადიასპანო მოვალეობა — 58  
 სადიასპანო ცხენი — 58  
 სადაგნი ერნი, ბუნებით სადაგნი — 104, 155  
 სადევნობა კრებული — 62  
 საგანე — 153

- საზრდელი მტიციე — 108  
 საზღვარი ტომებისა — 104  
 საისტორიო წყაროები — 67, 102, 132  
 საკაცობო, საღმრთო-საკაცობო სისრულე (აღა-  
 მინისა) — 140  
 „საკითხავი“ — 98, 128  
 საკომლო (მიწის საკუთრება) — 82  
 საკრველი გრძნობისა და გონიერებისა — 133  
 „სალაშქრო საქმენი“ — 140  
 სალოსი — 6  
 სალტეტყაოსანნი — 71  
 სალხინო — 71  
 სამათი, სამათნი გუარნი — 129  
 სამეკული — 152  
 სამსოფლო ხმარება მამულისა — 82  
 სამყარო გრძნობისა და გონიერებისა — 133  
 სამწყსო — 154  
 სანადიმო — 71  
 სანადირა სახლი — 63  
 „საპატიო“ პიროვნება — 139  
 საპატრონო — 74, 75  
 საპატრონეშო სამსახ. — 139  
 სასთაული — 71  
 სასმენელნი საჩინონი — 133  
 საომარი — 71  
 სასურნებელი — 99  
 საფასენი — 142  
 საფილოსოფიო მწერლობა — 100  
 „საქანელნი მეტყულებისანი“ — 134  
 საქმე — „დიდი რაჲმე საქმე“ — 150, 151  
 საქმენი — სამეციერო და საფილოსოფოსო —  
 100  
 „საქმენი სოფლიონი“ — 150  
 „საქმენი წურილნი“ — 150  
 „საქმე საღვთისნიერო“ — 141  
 „საქმე ბჳისაჲ“ }  
 „ „ სამეფო } 150  
 „ „ საკრებულოჲ“ }  
 „საქმისა მეციერი“ — 150, 151  
 „საღმრთო საკაცობა“ თვისებები, სისრულე —  
 140, 142  
 „საღმრთო კაცი“ — 145  
 „საღმრთო მოქალაქობაჲ“ — 142, 154  
 საყნოსელი — 99  
 საჩინო კაცი — 144  
 საჩინონი თულნი — 99  
 „საჩინო“ პიროვნება — 139  
 საჩინონი სასმენელნი იხ. სასმენელნი საჩინონი  
 „საენაჭრყოფაჲ“ 102  
 საცნობელნი ყურნი გულისა — 133  
 საცთური — 142  
 „საძეო ქალი“ — 34  
 „საძიებელი“ — 101, 102, 103, 105, 106, 107  
 საწადელი — 105  
 „საწოლს წასვლა“ — 7  
 „საწუთო“ — 145, 146  
 საჭურველი — 50  
 საჭურჭლე სახელმწიფო — 141  
 სახელდება — 70  
 სახელმწიფოებრიობა, -გობა — 49, 50, 83  
 „სახელვანი“ — 152  
 „სახელოს სისხლი“ — 139  
 „სახის გამოცხადებაჲ“ — 102  
 „სახელელნი“ — 140  
 „სახლისშვილნი“ 45  
 „საგმარი“ — 141, 142 (გახრწნადი, საქველმოქ-  
 მელი)  
 საგმილი — 105  
 „საგმრობაჲ“ — 103  
 „საგუნებელი“ — 100  
 სელი — 71  
 სემიტოლოგები — 90  
 „სიგლახაკე“ — 131, 142  
 სიგელი — 40  
 სიგრძე ჟამისა — 138  
 სივანი, სივანები — 71  
 „სილაღე გონებისაჲ“ — 104, 136  
 „სიმაზელიღე გონებისაჲ“ — 135, 136  
 „სიმაზღვე გონებისა“ — 135  
 „სიმფონია“ ვეფხისტყაოსნისა — 26  
 სიმხნე — 64, 151  
 სისრულე ზნეობრივი — 45  
 სისრულის ჰასაკი იხ. ჰასაკი სისრულისა — 132  
 „სისხლი გვარობისა“ — 139  
 „სისხლი უბრალო“ — 34  
 „სიტყვიერი“ ადამიანი — 146  
 სიტყვისება — 114, 125, 136  
 სიტყვის შვა — 134  
 სიტყვა-ღუბჭირობა — 138  
 სიტყვანი შესმისანი — 134  
 სიტყური იხ. ყარაული — 67  
 სიტყველე ჭაბუჯისა — 104  
 „სიყრმე“ — 131  
 „სიყრმის ჟამი“  
 „სიჩაღზე-სიმაფეთანი“ — 29  
 სიჩაღება — 61  
 „სიჭაბუჯისა ჟამი“ — 130, 131  
 სოფლიონი საქმენი იხ. „საქ. სოფლიონი“  
 სოფლის საცთური — 142  
 სპა, სპანი — 58, 148, 151  
 სპასპეტი — 132  
 სპარსულობა — 32, 35  
 „სრული“ — 70, 132, 136, 147  
 „სრულყოფაჲ“ — 143  
 „სრულჰასაკოვნება“ -ობა — 132, 133  
 -ანი — 136  
 სტავრა (ბერძული, მიმიე) — 71  
 სუნაქსარი — 162  
 „სუღელი“ — 137

სულიერი მეფე — 43  
 სულის დადება ერისათვის — 153  
 „სულმოკლეობა“ — 154  
 სურნელმყოფელნი საყნოსელთა — 99  
 სუფიები — 83  
 სუფრაჟიზმი — 27  
 სფერო — 99, 100  
 სქემა — 146  
 სქოლიები (მაქს. აღმს.) — 162  
 სძე — 61  
 სძის მოქენნი — 108  
 „სწავლანი“ — 123, 125  
 სწავლულება — 100, 103  
 სწავლული ფრიად — 152  
 სჯული — 108

## ბ

ბაზტი — 70, 71 (აჯისა, შანშესი)  
 ბაზტოსნობა — 70  
 ბეტერი — 137  
 ბიბიკონი — 142, 162  
 ბომი — 149

## უ

უარისმყოფელობა ღმრთისა — 59  
 უასკობა — 131  
 უბნობა — 153  
 უბოროტო გონება — 149  
 უგლიმი ნათესავი ქართველთა — 105  
 „უგუნურება“ — 136, 138, 155  
 „უგუნურებისა მომზრახნი“ — 106  
 უდაბნო — 44  
 უმკველობა — 107  
 უველურესნი — 105  
 უკ-მოყიდა — 142  
 „უმანკია“ გულით — 148  
 უმეცრება — 155  
 უმეცრება გონებისა — 132  
 უმეცრად უსამართლო — 137  
 უმკვიდრო სამეფო — 34  
 უმძნეარესნი — 105  
 უპირონი — 64  
 უპოვარება-გლახაკობა — 44, 142  
 უპოვარნი ყოვლადგე — 64  
 ურდო, ურდოები — 43, 145  
 უსახურნი — 98  
 უსმი (კაცი) — 134  
 უსუბუქესად განჯანონება — 132  
 უსჯულლანი — 108  
 უტყვი ლაპარაკი — 134  
 უტყვ-სიტყვიერება — 156  
 უტყუო — 134  
 უუძლოერესი (გვირგვინისანი) — 151

უფლება, უფლებამოსილობა — 28, 46  
 უფლისწული — 46, 132, 145  
 „უფსკრული დაეწეებისა“ — 99, 100  
 უქმსიტყუაობა — 147  
 ულარლილოდ ფსალმუნება — 134  
 ულალი... გზები — 151  
 „უღელი უმანკობისა“ — 104, 155  
 ულონონი — 141  
 უჩინარნი იხ. სასმენლნი უჩ. — 133  
 უჩინარქნა — 48  
 უცებნი — 138  
 „უცილობელი“ — 115  
 უცნობელობა — 48  
 უცხოება, უცხოობა — 44, 142  
 უცხოტომნი — 83  
 უწინარეს — 131  
 უზუტესი, —ნი — 124  
 უჭასაკობა — 130, 131

## ჟ

ჟამი, ჟამში — 66, 105, 130, 132, 135, 136, 139  
 ჟღერა ეფენისა — 45

## ზ

ზალავანი — 70  
 ზარდავანი — 70  
 ზეთიანი — 137  
 ზიცი ერთგულებისა — 97  
 „ზიციველი“ — 148  
 ზსალმუნება — 134  
 ზუნდუკი, —ები — 55

## ქ

ქადაგება — 107, 155 (-დ წარსვლა)  
 ქადაგი „თავადი საყდრისა“ — 97  
 ქალწულება — 122  
 ქართაკი — 56  
 ქართველურ-კავკასიური ენები — 89, 90, 91, 95  
 ქართველური ტომები — 90  
 ქართულად თარგმნა 35, 60, 75  
 ქართული ასომთავრული წარწერა — 55  
 ქართული ენა — 35, 55, 59, 60, 62, 64, 75, 86, 87, 88, 90, 92, 94, 101, 130, 131, 156, 157, 158, 159  
 ქართული ენის ლექსიკონი — 75  
 ქართული და კავკასიური ენები იხ. ქართველურ-კავკასიური ენები — 90  
 ქართული ეკლესია — 97  
 ქართული ზნა — 86  
 ქართული ისტორიოგრაფია — 87, 88  
 ქართული იურიდიული წყაროები — 132  
 ქართული კულტურა — 7, 22, 55, 95

ქართული ლიტერატურა — 68, 85  
 ქართული მეურნეობა — 53  
 ქართული მეცნიერება — 11, 89, 95  
 ქართული მ. მკვლევარნი — 90  
 ქართული მწერლობა — 6, 20, 21, 22, 37, 55, 56, 57, 75, 90, 100, 103, 133, 158  
 ქართული ნიადაგი — 32, 65  
 ქართული პოეზია — 28, 35, 36  
 ქართული პოემა იხ. ვ. ტყ. — 47  
 ქართული რომანი — 61  
 ქართული საზოგადოება — 78, 153  
 ქართული საისტორიო თხზულებები — 101  
 ქართული საისტორიო მწერლობა — 66, 102, 132  
 ქართული საისტორიო წყარო — 42, 132  
 ქართული სამართალი — 22, 27, 132, 138, 139  
 ქართული სამეცნიერო გრამატიკა — 156  
 ქართული სამეცნიერო წრე — 158  
 ქართული სამწერლობო ძეგლები იხ. ქართული ძეგლები  
 ქართული სამხედრო წესები — 148  
 ქართული სიტყვები — 130  
 ქართული სიტყვიერება — 4, 57  
 ქართული სწორმეტყველება — 156  
 ქართული ფილოლოგია — 57, 58, 74  
 ქართული ჭეჭურთმები — 9  
 ქართული ძეგლები — 75, 80, 93, 158  
 ქართული წარმართობის ხანა — 94  
 ქართული წყარო — 107  
 ქართული ჭედვითი ხელოვნება — 55  
 ქართული ხუროთმოძღვრების ძეგლები იხ. ქართული ძეგლები — 80  
 ქართულ-კავკასიური ენობრივი მასალები იხ. ქართველურ-კავკასიური ენები — 90  
 ჭედ-ფიცხელი-ობა — 105  
 ჭეჯიმი — 71  
 ჭეჯინის უფროსი — 58  
 ჭვრემა (მარცვლ.) — 57  
 ჭმედობა — 65, 66  
 ჭრთილი (პურ.) — 53  
 ჭუყყანის მოჭმედემა — 141  
 ჭუყყანისა სიღრმე — 138  
 ჭურცივი — 48

## ლ

„ლარლილი“ — 134  
 ლეაწლი — 151  
 ლეთაება-ის თაყვანისცემა — 45, 94  
 „ლირსი“ ადამიანი — 141  
 ლონეობა — 42, 91  
 „ლრმად გამგონე“ ადამ. 150  
 „ლუაწლ-მრავლობა“ — 109

## მ

ყაენი — 67, 146  
 ყვანებულნი, ნავით ყვანებ. — 109  
 ყარაულუმბის უფროსი იხ. სიქდურთ ყარაული, ყარაულები — 66, 67, 68  
 ყვენობა — 94  
 ყმა, ყმანი — 63  
 ყმაწვილი — 39  
 ყმაწვილობა — 132  
 ყრმობა — 130, 131  
 ყრმა — 132, 136  
 „ყრმა ღჳსაკოა“ — 131  
 ყრმებრივი... გონება — 136  
 ყურნი გულისა და გონებისა იხ. სასმენელნი — 133  
 ყურთა სმენად განმარტება იხ. განმარტებ. ყურთა — 133

## შ

შაირობა — 30  
 შანშე — 70  
 შანშება — 70  
 შანშეობა — 70  
 შანშაინი — 70  
 შანშისა ჯეირგინი — 70  
 შარიარობა — 70  
 შაჰანშა იხ. შანშე  
 შაჰანშაობა იხ. შანშება, შანშეობა  
 შედგომა — 146  
 შედგომილი — 151  
 შეხაყება ორთავე ცხოვრებისა — 140  
 შეხაყებული — 116  
 შეთიანი — 137  
 შემავედრებელი — 140  
 შემეცნებული საურავთა — 150  
 შემცობა — 50  
 შესგავსებულება ნათესავ-ტომებისა — 104  
 შემსხმელი... მელექსე 6  
 შერთვა — 45  
 შესაბამობა — 105  
 შეტყევა კითხვად — 151  
 შეყოფა ქორწინებად — 130  
 „შეჭირება“ — 48  
 „შთამდები თავისა“ — 109  
 შიკრიკი იხ. დესპანი, ყარაული  
 შინაკაცი — 139  
 შლეგი — 137  
 შმაგი — 137  
 შტერი — 137  
 „შუა-კაცი“ — 131  
 „შუენიერება“ — 98  
 „შულლიანობა“ — 153  
 „შფოთი“ — 153  
 შჯულის კანონი — 130

## ჩ

- „ჩამომცრობა“ — 139  
 „ჩინურნი ფერად-ფერადნი კრელნი“ — 71  
 ჩოქა — 146  
 ჩურჩხა იხ. ჩურჩხული  
 ჩურჩხული, დაჩურჩხა — 137  
 ჩიხლი — 61

## ც

- „ცდუნება თავისა თვისისა“ — 154  
 ცოდვად — 132  
 „ცოდვათა სიმრავლე“ — 143  
 „ცოდვილი“ ერისკაცნი, ქვეყნის მკვიდრნი — 142  
 ცოცხ-პაუხი იხ. ბერლინის ც. ჰ.  
 ცოფი — 137  
 ცოცხალი ენა — 156, 159  
 ცრუმამულიშვილობა — 32  
 ცუნდრუჯი, ცუნდრუჯებდეს მტერი — 137  
 „ცხადყოფა“ — 103  
 ცხოვრება მონაზონ-მეუღდანეთა — 45  
 ცხოვრების სათავე — 77  
 ცხოვრება სრული — 133  
 ცხოვრებანი მსოფლიო ეკლესიის წმიდითა — 157, 161  
 „ცხოვნება სულისა“ — 143

## დ

- „ძალიანი ხელმწიფე“ — 35  
 ძეგლები, ძეგლი — 3, 50, 52, 56, 74, 75, 157, 158, 159, 160, 161, 162  
 ძეგლები ისტორიული და გეოგრაფიული იხ. ძეგლები — 161  
 ძეგლები ნივთიერი იხ. ძეგლები  
 ძეგლები: საბუნებისმეტყველო, საისტორიო, სამკურნალო, სამღვდელო, სამწერლობო, სასამართლო, საფილოსოფიო, სალეთისმეტყველო — იხ. ძეგლები — 157, 158  
 ძეგლები სიტყვაჯამული იხ. ძეგლები — 161  
 ძეგლები უთარილო — 75  
 ძეგლები ფილოლოგიური — 74  
 ძეგლები ძველი ქართული მწერლობისა — 3  
 ძეგლები წერილობითი — 56  
 „ძეგლი აღწერილი“ — 100  
 „ძეგლი წარუწყმედელი“ — 100  
 ძველითგან დადება — 71  
 ძველი საქალაქო კულტურა — 55  
 ძველი სომხური საისტ. მწერლობა — 58  
 ძველი მოსახლეობა — 91  
 ძველი მწერლობა იხ. ძველი ქ. მწ.  
 ძველი მხატვრობა — 63  
 ძველი სპარსული იხ. სპარსული  
 ძველი ქართული — 3, 60

- ძველი ქართული მწერლობა — 3, 22, 39, 59, 60, 62, 63, 66, 130, 134  
 ძველი ქსოვილები — 52  
 ძველი ზეითური წყაროები — 94  
 ძვირუხსენებლობა — 45  
 „ძიება“ — 101, 102, 103, 107  
 ძიაწეული თეთრი — 70

## ფ

- „წადიერება“ — 105, 143, 151, 154  
 წალკოტი — 71, 77  
 წამებანი — 116, 133, 134, 148, 161, 162  
 წანაკითხები — 74  
 წარგზავნა — 105  
 წარმართული თქმულებები — 94  
 „საგალობელი“ — 94  
 წარმართულ-პანთეისტური მრწამსი — 10  
 „წარმატება“ — 136, 143  
 „წარმოდგენა“ იხ. გონებითად ფ. — 134  
 „წარმოჩენა“ — 102, 103, 104, 108, 134, 138  
 წარსვლა უცხოებასა — 153  
 „წარტყუენა“ — 75  
 წარტყუენილი გონებითა — 151  
 წარჩინებულნი კაცნი — 153  
 წახვევა მშრალად — 71  
 წერილობითი წყარო, წყაროები იხ. წყარო — 49, 52, 56, 92, 157  
 წესდება მონაზონთა — 142  
 წესთა მწყობრი — 45  
 წესი, წესები — 50, 55, 59, 94, 97, 104, 147  
 წესის განჩენა — 147  
 წვალბისა მიმართ მიდრეკა იხ. მიდრეკა  
 წიგნები ძველი და ახალი აღაქმისა — 157, 160, 161  
 წილხდომილი ქვეყანა — 155  
 წინადაცვეთა — 42  
 „წინამბრძოლობა“ — 152  
 წინამძღვრობა წყობათა — 132  
 წინამძღვარი სულიერი — 143  
 წინამძღვარი (ან. სინ.) — 162  
 წინაპარი — 87  
 წინაშორს მდგომნი — 66  
 წოდებრობა — 138, 139  
 წრე — 39, 62, 63, 108, 138, 141, 144, 145, 154, 156, 158  
 წრფელი გონებით — 104, 136, 155  
 წუთ (წუთ-ვერ კეთილად გადმოღებულნი) — 138  
 წურთილგება — 100  
 „წყალი“ „წყლობა“ „წყალობა“ — 86  
 წყალობის წიგნი — 40  
 წყარო — 41, 42, 49, 52, 56, 67, 69, 82, 91, 92, 93, 94, 95, 102, 107, 108, 132, 141, 157, 159, 160  
 წყარო გამოკვლევისა იხ. წ. — 82  
 წყარო დამატკიცებელი იხ. წყარო — 42  
 წყაროები იხ. წყარო საბუნებისმეტყველო

წყარო, იურიდიული წყაროები იხ. — 132  
 წყარო, ლიტერატურული წყარო იხ. 69, 159, 160  
 წყარო, პირველწყარო — 95  
 წყარო საბუნებისმეტყველო — 91  
 წყარო, საისტორიო წყარო იხ. 67, 69, 132  
 წყარო, სიმდიდრის წყ. — 141  
 წყარო, ქვემოქმედების წყ. — 141  
 წყარო, ქრისტ. და მაჰმადიანური წყ.—41  
 წყარო, უცხო წყაროები — 95  
 წყარო, ხეთური წყაროები — 94  
 „წყაროსთვალი სიბრძნისა“ (გ. ხ. მ.) — 152  
 „წყობა“ — 140  
 „წყობათა წინამძღვრება“ — 132

## ჰ

„ჰაბუჟი“, ჰაბუჟები — 46, 61, 64, 65, 104, 130  
 131, 135, 155  
 ჰედვითი ხელოვნება — 52  
 ჰემმარიტი, ჰემმარიტება — 114, 138  
 „ჰემმარიტი მესტორიე“ — 80  
 ჰირის თესლის დათესა — 75  
 ჰურჰელი — 49, 52

## ხ

ხადაგი — 71  
 ხაღდური ენა — 89, 90  
 ხაღდური წყაროები — 95  
 ხალიფა — 43  
 ხალხური ენა — 36  
 ხანა — 41, 49, 50, 66, 93, 94, 130, 131  
 ხევის ბერი — 73  
 ხეთური ენა — 89, 90 (ლურსმ.) 94  
 ხეთური წყაროები — 94, 95  
 ხელი — 137  
 ხელისუფალი — 141  
 ხელისუფლება იხ. პატივი  
 ხელურის კმნა — 137

## A

Апологи́тика — 111, 112  
 Апо́логия — 112  
 Апосто́льская церковь — 112  
 Ара́бская литерату́ра — 13  
 Ариа́не — 112  
 Ариа́нский епи́скоп — 112  
 Армяно-грузи́нская филоло́гия — 111  
 Арфа см. чанги  
 Аске́тика, -ая литер. — 122  
 Афори́змы — 15

ხვადი — 45  
 ხილ-მხილი — 95  
 ხოტბა, ხოტბები — 40  
 ხუაიშანი „ხუაიშანი“ — 97, 105

## ჯ

ჯედნა ცხენთა — 63  
 ჯელთა საქმარი — 141  
 ჯელი. . ნადირებული — 141  
 ჯელოვანი, ოქროსმღებელი — 138  
 ჯელოვნება — 104  
 ჯელოვნებათა მინდობილობა — 104  
 ჯელოვნებანი — 103  
 „ჯელოვნებითი ნასიბრძნი“ 101, 102, 103  
 ჯელოსანი — 105, 141  
 ჯმა-მალლობა — 147  
 ჯორციელი სიმდიდრე — 140, 142  
 ჯრმალი ინდოური — 71  
 „ჯრმლითა ნაშოები“ — 141, 142

## ჯ

ჯაბანი, ჯაბანნი — 64  
 ჯაგშანი — 50  
 ჯამბაზი — 63  
 ჯარი — 16, 145 მეშველი ჯარი  
 ჯარის უფროსი იხ. ვარდან

## ჰ

ჰასაკი „ჰასაკი“ — 130, 131, 132, 135, 136  
 „ჰასაკად მოსლვაჲ“ — 130  
 „ჰასაკით მცვანანი“ — 135  
 „ჰასაკი სისრულისა“ — 132, 136  
 „ჰასაკი სრული“ იხ. ჰას. სისრულისა  
 „ჰასაკნი სრულნი და გამწვკვებულნი“ — 135  
 ჰუნე — 93

Abendland—32  
 Armenische gramiq.—59

## B

Byzantinische Litteratur geschichte—114

## B

Византійская литер. — 112, 122  
 «Витязь» — 13  
 Вочеловечение — 114  
 Вселенская церковь — 111, 126

## Г

- Гоммиали — 118, 119, 126, 127  
 Гоммитическая литер. — 126  
 Греческая литер. — 13, 118, 121, 125 (об египетск. монахах)  
 Греческие цари — 121  
 Греческий алфавит — 121  
 Греческий язык — 110, 111, 112  
 Грузинская литература — 36, 66, 110, 112, 114, 117, 118, 121, 126, 128  
 Грузинская патристика — 110,  
 Грузинская поэма — 36, 37, 38, 41, 44, 61, 139  
 Грузинская старина — 111  
 Грузинская филология — 111  
 Грузинские монастыри — 110  
 Грузинские переводы — 64, 110, 111, 112, 116, 121, 122, 125, 126  
 Грузинские переводчики, церк. писатели — 111  
 Грузинские рукописи — 111, 119, 122 (манускрипты)  
 Грузинский алфавит — 125  
 Грузинский царский двор — 14  
 Грузинский язык — 113, 114, 120, 123, 125  
 Грузинское население — 111

## Д

- «Диаци» — 15  
 Догматические сочинения — 113  
 Древнегрузинская литература см. Груз. литер.  
 Древнегрузинские описцы — 37  
 Древняя литература — 116

## Е

- Евномiane 112  
 Евномianские епископы — 112  
 Еврейский алфавит — 121  
 Еретики — 112, 114,  
 Ерьс — 112, 113

## З

- Замок — 75

## И

- Иконоборство — 114  
 Исаоведник — 116

- Историк грузинской патристики — 110  
 Историк царицы Тамары — 13, 121  
 Истуканы (Идолы) — 94  
 Indogermanisches Jahrbuch

## К

- «Кали» (ქალი) — 15  
 «Ксеест» — 121

## Л

- Латинский перевод — 112  
 Litteraturgeschichte—114  
 Litterature grecque—117

## М

- Македонеане — 112  
 Мировоззрение — 13  
 Мытарь — 127  
 «Мирской» (челов.) — 140  
 «Мод» 121  
 Монофелитское учение — 114  
 Монофелитская вера — 115  
 Мусульманская религия — 14  
 Мусульманские династии — 32, 33, 34  
 Мусульманские страны — 14  
 „Morgenland“—32, 59

## Н

- Невозрастание — 131

## О

- Оды — 13  
 Общежительские монастыри — 123

## П

- Патристика см. Груз. пат.  
 Персидская литература — 13  
 Персидские цари — 121  
 Побратимство — 15  
 Поэма см. Груз. поэма  
 Притчи Соломона — 126  
 Псалмы — 118  
 Псалтырь — 121  
 Patrologie—112

## Р

- Римские цари — 121

## С

- Светская литература — 66, 75
- Святоотеческие книги — 115
- Святоотеческое произв. — 110
- Севастиийские мученики — 126
- Сирийские переводы — 121
- Скитники — 123

## Т

- Тварь—и — 115
- Творец — 112
- Требник — 130

## Ф

- Феодальная монархия — 14, 15

## X

- Христианин — 14

## Ч

- Чанги — 189

## Ш

- Шатбердская рукопись — 122
- Staatlichen Museum—94

## Э

- Экзегетика — 117, 118, 120
- Эксерпты — 117, 122

## Я

- Яковиты — 115
- Ямбические стихи — 13

სარჩევი

რედაქციისაგან . . . . .	33-3
1. შოთა რუსთაველის დაბადების 750 წლისთავის ზეიმის გამო . . . . .	5
2. Личность и мировоззрение . . . . .	13
3. რუსთაველის ეპოქის სოციალური კულტურა და პოემა „ვეფხისტყაოსანი“ . . . . .	16
4. „ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გამოცემის ირგვლივ . . . . .	20
5. ვეფხისტყაოსანი . . . . .	31
6. ამირანდარეჯანიანის ანარეკლი ვეფხისტყაოსანში . . . . .	48
7. შოთა რუსთაველი და მისი ეპოქის გამოფენა . . . . .	49
8. ქართული სიტყვიერებისა და მწერლობის ისტორიის პრობლემისათვის . . . . .	57
9. ქართული ფილოლოგიისა და ძველი ქართული მხატვრული ეპოსის ისტორიის ამოცანები . . . . .	58
19. ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორია . . . . .	76
11. ჩვენი ამოცანები ენათმეცნიერებისა და კულტურის ისტორიის სფეროში . . . . .	89
12. ნიკოლაოზ კათალიკოზი . . . . .	97
13. Материалы для истории грузинской патристической литературы . . . . .	110
14. ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში . . . . .	130
15. ქართული ლექსიკონის შესახებ . . . . .	156
16. Мудрость Балавара . . . . .	163
17. საკუთარ სახელთა საძიებელი . . . . .	137
18. ტერმინთა საძიებელი . . . . .	211

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედ.-საგამომც. საბჭოს დადგენილებით

\*

რედაქტორები { ილ. აბულაძე  
                          { ალ. ბარამიძე

გამომცემლობის რედაქტორი ელ. ბათიაშვილი  
ტექნიკური ა. თოდუა

კორექტორი დ. სონდულაშვილი

გადაეცა წარმოებას 14.9.1955; ანაწყოების ზომა  $7 \times 12$ ; ხელმოწ.

დასაბეჭდად 26.1.1956; ქალაქის ზომა  $70 \times 108/16$ ;

ქალაქის ფურცელი 7,0; საბეჭდი ფურცელი 19,18; საავტორო  
ფურცელი 17,14 სააღრიცხვო-საგამომცემლო ფურცელი 17,62.

შეკვეთა 1451; უე 01078; ტირაჟი 2000

ფასი 13 მან.

---

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობის სტამბა.

თბილისი, ა. წერეთლის ქ. 3/5