ელგუჯა გინთიბიძე

ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი

თბილისი

ელგუჯა ხინთიბიძე

ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი

საქართველოს სსრ უმაღლესი და საშუალო სპეციალური განათლების სამინისტროს მიერ დამტკიცებულია დამხმარე სახელმძღვანელოდ სტუდენტებისათვის

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1969

8 Г
ხ 563

ნაშრომში ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის ძირითადი პრობლემები განხილულია სამ ასპექტში: 1. ქართული ელემენტის, ქართული კულტურის როლი ბიზანტიური ლიტერატურის ფორმირებისა და განვითარების პროცესში; 2. ბიზანტიური ლიტერატურის შემოქმედებითი ათვისება ქართველების მიერ; 3. ძველი ქართული მწერლობის მნიშვნელობა ბიზანტინოლოგიისათვის.

მიმოხილული ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის მდიდარი პრობლემატიკიდან საგანგებოდ არის შესწავლილი სამი დიდი კაპადოკიელის საკითხი, ეფრემ მცირის მეცნიერულ-მთარგმნელობითი მოღვაწეობა და ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული პრობლემატიკის ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური კვლევის მეთოდიკა და ამოცანები თანამედროვე ეტაპზე.

წიგნი განკუთვნილია დამხმარე სახელმძღვანელოდ ფილოლოგიის ფაკულტეტის სტუდენტებისათვის. იგი დიდ დახმარებას გაუწევს პედაგოგებს, მეცნიერ-მუშაკებსა და აღნიშნული პრობლემატიკით დაინტერესებულ მკითხველებს.

7—2—2

რედაქტორისაგან

ქართული კულტურის სრულფასოვანი კვლევა შეუძლებელია ქართულ-ბიზანტიური ურთიერთობის გათვალისწინების გარეშე. შუა საუკუნეების საქართველოს არც ერთ ქვეყანასთან არ ჰქონია ისეთი მჭიდრო კულტურული კავშირი და თანამშრომლობა, როგორც ბიზანტიასთან.

ბიზანტიურ-ქართული კავშირი არ ყოფილა ერთმორწმუნეობითა და ურთიერთსიყვარულით შთაგონებული ქვეყნების იდილიური ურთიერთობა. ეს იყო რთული ურთიერთობა, პოლიტიკური ავანტიურებითა და დრამატული ეპიზოდებით აღსავსე. ამისდა მიუხედავად, ბიზანტიასთან კავშირი მაჰმადიანობით გარემოცული საქართველოსთვის მაინც დადებით მოვლენას წარმოადგენდა როგორც პოლიტიკური, ასევე კულტურული თვალსაზრისით.

ბიზანტიის სახით საქართველო დაკავშირებული იყო მსოფლიოს საარაზროვნო და მხატვრული კულტურის ერთ-ერთ უმთავრეს ცენტრთან, რომელიც სათავეში ედგა ქრისტიანული აღმოსავლეთის სულიერ ცხოვრებას, დიდხანს წინ უსწრებდა ევროპის კულტურულ განვითარებას და საგულისხმო როლი შეასრულა დასავლური რენესანსის მომზადებაში.

რაოდენი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ჩვენში ბიზანტიური კულტურის ათვისებას, ამას მოწმობს თუნდაც ქართველ მოღვაწეთა მთარგმნელობითი მუშაობა საქართველოსა და უცხოეთის სავანეებში. მათ მიზნად დაისახეს ამომწურავად ეთარგმნათ ბერძნულ ენაზე არსებული მთელი ქრისტიანული ლიტერატურა და თითქმის სრულყვეს თავისი ამოცანა.

ბიზანტიური კულტურის ათვისება ჩვენში არასდროს ყოფილა მექანიკური და უკრიტიკო. ეს იყო შემოქმედებითი ზიარება, რომელიც ითვალისწინებდა ქართულ ეროვნულ ნიადაგსა და ტრადიციას. მხოლოდ ამ შემოქმედებითი მიდგომის წყალობით გახდა შესაძლებელი ისეთი ორიგინალური მოვლენების შექმნა, როგორიცაა ქარ-

თული აგიოგრაფიული ლიტერატურა, ქართული ფრესკა და საგალობელი. მხოლოდ მარად ცოცხალი ეროვნული გენიის ძალით შეიქმნა რუსთველის პოემა, რომელიც ბევრად აღემატება ყველაფერს, რაც ბიზანტიას შეუქმნია მხატვრული შემოქმედების დარგში.

ქართულ-ბიზანტიურ ლიტერატურულ ურთიერთობათა კვლევას უკვე საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ამ პრობლემატიკის შესწავლას თვალსაჩინო ამაგი დასდეს ნ. მარმა, ალ. ცაგარელმა, ა. ხახანაშვილმა; იგი ქართველოლოგიური მეცნიერების უმნიშვნელოვანეს დარგად ჩამოაყალიბეს კ. კეკელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. ამ დიდი მუშაობის მიუხედავად აღნიშნულ დარგში დღესაც მრავალი პრობლემა დგას. ერთ-ერთი გარემოება, რომელიც ართულებს ბიზანტიურ-ქართული ურთიერთობის კვლევას, არის თვით ბიზანტიური ლიტერატურის ჯერ კიდევ არასაკმარისი ცოდნა. მისი მრავალი მხარე ჯერ კიდევ უცნობი და შეუსწავლელია, არაერთი ხელნაწერი — ჯერ კიდევ გამოუქვეყნებელი. ბიზანტიური კულტურის ყოველი ახალი მხარის გამოვლენა ცხადს ხდის, რომ ეს კულტურა ბევრად უფრო რთული და მრავალფეროვანია, ვიდრე ფიქრობდნენ დიდ ხნის განმავლობაში. ბიზანტიური კულტურის ყოველი ახალი ასპექტის გამოვლენა, ბუნებრივია, ახალ საკითხებს აყენებს ბიზანტიურ-ქართული კვლევა-ძიების დარგშიც.

წინამდებარე წიგნი წარმოადგენს ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის ძირითად პრობლემათა, ამ კვლევის უმთავრეს მონაპოვართა თავმოყრისა და გათვალისწინების ცდას. მთელ რიგ შემთხვევებში იგი ემყარება ავტორის ორიგინალური დაკვირვების, ბიზანტიურ ძეგლებსა და მათ ქართულ თარგმანთა შემცველ ხელნაწერებზე მუშაობის შედეგებს. ვინაიდან წიგნი გამიზნულია დამხმარე სახელმძღვანელოდ, მასში წარმოდგენილია არა მარტო კვლევის შედეგები, არამედ ბიზანტიურ-ქართული პრობლემატიკის ფილოლოგიური, ტექსტოლოგიური კვლევის მეთოდიკა, ამ კვლევის ამოცანები ქართული ფილოლოგიური მეცნიერების თანამედროვე ეტაპზე.

ქართულ-ბიზანტიური ურთიერთობა ორმხრივი მოვლენაა. მისი მეორე მხარეა ქართული კულტურის მნიშვნელობა ბიზანტიური კულტურისათვის. წიგნში გამიჯნულია ამ მნიშვნელობის ორი ასპექტი: 1) ძველი ქართული მწერლობის, ბიზანტიურ ძეგლთა ქართული თარგმანების მნიშვნელობა ბიზანტიური მწერლობის სრულყოფილი მეცნიერული შესწავლისათვის და 2) ქართული ელემენტის, ქართველი მოღვაწეების როლი ბიზანტიური კულტურის ჩამოყალიბების, განვითარების პროცესში.

ქართული მწერლობის მნიშვნელობა ბიზანტიური ლიტერატურის ცალკეულ პრობლემათა კვლევისათვის შემდეგში მდგომარეობს: 1) ქართულ ენაზე შემონახულია ბიზანტიური მწერლობის ისეთი ძეგლები, რომელთა ბერძნული დედნები სამუდამოდ დაკარგულად ითვლება; 2) ზოგიერთი ბიზანტიური თხზულება ქართულ ენაზე ისეთი რედაქციითაა შენახული, რომელსაც დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ნაწარმოების უძველესი სახის დასადგენად; 3) ქართულ მწერლობას შემოუნახავს ცნობები ბიზანტიური მწერლობის ისტორიაში უცნობი ბიზანტიელი მწერლების შესახებ; 4) ქართულ მწერლობას შემოუნახავს ისეთი ცნობები ზოგიერთ ბიზანტიელ მწერალზე, რომლებიც ავსებენ ან ახალ ასპექტში აშუქებენ ამ მწერალთა ცხოვრებასა და შემოქმედებას.

ბიზანტია, რომელიც თვლიდა თავს ანტიკური ელადის მემკვიდრედ და თავგამოდებით იცავდა კლასიკური ატიკური დიალექტის სიწმინდეს, სინამდვილეში ოდესმე არსებულ ერთ-ერთ ყველაზე მრავალეროვან სახელმწიფოს წარმოადგენდა. ბიზანტიური კულტურის შექმნაში მონაწილეობდნენ სირიელები, კოპტები, სლავები, სომხები. ამ კულტურის შექმნაში მონაწილეობდნენ ქართველებიც.

ხშირად ძნელია ოფიციალური ბერძნულ-ქრისტიანული კულტურის მიღმა ამ არაელინური ელემენტების დანახვა. დიდმპყრობელური შოვინიზმით შეპყრობილი ბიზანტია ყოველმხრივ ცდილობდა იმპერიის არაბერძნულ ძალთა მიჩქმალვასა და ნიველირებას, ელინურისა და ბარბაროსულის გამიჯვნას. საქართველოს უდიდესი პოლიტიკური ძლიერების ვითარებაშიც ბიზანტიელი იმპერატორები ცდილობენ ქართველ მეფეს უწოდონ არა „ბასილევსი“, არამედ მთავარი—„არხონ“. ბიზანტიელები ცდილობენ წარხოცონ ცნობა ბერძნული „ბალავარის“ ქართულიდან წარმომავლობის შესახებ. ისინი ცდილობენ ბერძენთა მახსოვრობიდან ამოშალონ ბიზანტიის ისტორიის საბედისწერო ჟამს დავით კურაპალატის მხედრობის მიერ გაწეული დახმარების ამბავი.

უკანასკნელი წლების კვლევა-ძიებამ გამოავლინა ბიზანტიური კულტურის განვითარებაში ქართველთა მონაწილეობის არაერთი ფაქტი: პეტრე იბერიელის, ექვთიმე ათონელის, ევაგრე პონტოელის და სხვათა ღვაწლი. ე. ხინთიბიძის წიგნი ამ რიგს უმატებს ახალ, დიდმნიშვნელოვან ფაქტს — მოსაზრებას უდიდესი ბიზანტიელი საეკლესიო და საზოგადოებრივი მოღვაწეების — ბასილი კესარიელისა და გრიგოლ ნოსელის ქართულ სამყაროსთან კავშირის შესახებ.

დამხმარე სახელმძღვანელოში თავმოყრილია ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული პრობლემატიკის კვლევის ძირითადი შედეგები, დასახულია ახალი პრობლემები. იგი ხელს შეუწყობს ამ საკითხებისადმი ინტერესის გაძლიერებას, ახალ მკვლევართა აღზრდას ამ დიდმნიშვნელოვან დარგში, რომელიც მოწოდებულია ნათელი მოჰფინოს ჩვენი კულტურის ისტორიის მრავალ, დღემდე შეუსწავლელ მოვლენას.

ქართული წვლილი ბიზანტიურ ლიტერატურაში

ბიზანტიურ-ქართულ ლიტერატურულ ურთიერთობას მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. ქართული ლიტერატურა და კულტურა V საუკუნიდან დაწყებული ბიზანტიის იმპერიის დამხობამდე ვითარდებოდა დიდ ბიზანტიურ მწერლობასთან მჭიდრო კონტაქტში. ბერძნული ენიდან ქართულზე ინტენსიურად ითარგმნებოდა ბიზანტიური ლიტერატურის საუკეთესო ნაწილი. სწორედ ამ გარემოებამ განაპირობა, რომ დღეს ბიზანტიური ლიტერატურის სრულყოფილი შესწავლისათვის ძველ ქართულ თარგმანებს ძალზე დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. მაგრამ ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობა ცალმხრივი არ ყოფილა. საქართველომ, ქართველმა ხალხმა თავისი წვლილიც შეიტანა ბიზანტიურ ლიტერატურაში.

ნაშრომის ამ ნაწილში ჩვენ შევეხებით ქართველი ხალხის წვლილს ბიზანტიური ლიტერატურის ფორმირებისა და განვითარების საქმეში. მხოლოდ უნდა განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან, ერთი მხრივ, ის მნიშვნელობა, რომელიც ძველ ქართულ ლიტერატურას აქვს ბიზანტიური ლიტერატურის მეცნიერული კვლევისათვის თანამედროვე ეტაპზე და, მეორე მხრივ, ის წვლილი, რომელიც მიუძღვის ქართულ კულტურას თავისდათავად ბიზანტიური ლიტერატურისა და აზროვნების ფორმირებისა და განვითარების საქმეში. რა მისცა საქართველომ, ქართულმა ლიტერატურამ ბიზანტიურ კულტურასა და მწერლობას? აი, საკითხი, რომელიც ჯერ კიდევ საჭიროებს საფუძვლიან შესწავლას. მაინც როგორ გვესახება დღეისათვის ქართული კულტურის წვლილი ბიზანტიური ლიტერატურის განვითარების საქმეში?

I. ქართულიდან თარგმნილი წიგნები ბიზანტიურ მწერლობაში

ქართული ენიდან ბერძნულზე რამდენიმე ბრწყინვალე ლიტერატურული ძეგლი ითარგმნა, რომელთაგან ერთი ბერძნულის გზით ევროპულ ლიტერატურაშიც შეიჭრა და შუა საუკუნეებში ძალზე პოპულარულ ქრისტიანულ რომანად ითვლებოდა.

ამჯერად ჩვენ მხედველობაში გვაქვს გიორგი მთაწმიდელის ცნობა, რომ ექვთიმე მთაწმიდელმა „ბალავარი“ და „აბუკურაჲ“ და სხუანიცა რაოდენნიმე წერილნი“ ქართულისაგან თარგმნნა ბერძულად“ (91, გვ. 15). რამდენადაც ის „სხუანიცა რაოდენნიმე წერილნი“, რომელიც ექვთიმეს ქართულიდან ბერძნულად უთარგმნია, ჩვენთვის ჯერჯერობით უცნობია, შეგვიძლია ვიმსჯელოთ მხოლოდ „ბალავარიანისა“ და „აბუკურას“ შესახებ.

„ბალავარიანი“

„ბალავარიანი“, აგიოგრაფიულ-მორალური და ასკეტურ-დოგმატური ხასიათის თხზულება, შუა საუკუნეებში ძალზე პოპულარული სასულიერო რომანია. თავისი მომხიბლავი ფაბულისა და საინტერესო იგავების წყალობით იგი გავრცელდა თითქმის ყველა საქრისტიანო ქვეყანაში.

თხზულების თემაა ინდოეთში ქრისტიანობის გავრცელების ამბავი. იგი წარმოშობილი უნდა იყოს VII საუკუნის შუა წლებში. ამ დროისათვის ინდოეთში საეკლესიო რეფორმასთან დაკავშირებით საჭიროდ მიუჩნევიათ იმ ლეგენდარული აქტების გაბათილება, რომელთა მიხედვით ინდოეთში ქრისტიანობა სირიელთა განმანათლებლის თომა მოციქულის გავრცელებულია. ამ მიზნის მისაღწევად ბუდას ფალაური ცხოვრების გამოყენებით სირიულ ენაზე დაწერილა „ბალავარიანის“ პირველი ქრისტიანული რედაქცია. ეს სირიული რედაქცია თავისი მისიის შესრულების შემდეგ დაკარგულა ისე, რომ არ მოუხდენია არავითარი გავლენა შუა საუკუნეებში გავრცელებულ „ბალავარიანზე“. დღეს ჩვენამდე მოღწეულია „ბალავარიანის“ ოთხი რედაქცია: არაბული არაქრისტიანული VIII საუკუნისა, ქართული B რედაქცია (იერუსალიმური) ქრისტიანული IX საუკუნისა, ქართული A რედაქცია (თბილისური) ქრისტიანული X — XI საუკუნეებისა და ბერძნული ქრისტიანული XI საუკუნისა (23, გვ. 189; 48, გვ. 69). არაბული არაქრისტიანული რედაქცია ბუდას ფალაური „ცხოვრების“ გავლენას განიცდის. ორი ქართული რედაქციიდან უძველესია B, იერუსალიმური. იგი აკად. კ. კეკელიძის ვარაუდით, შექმნილი უნდა იყოს არაბული ქრისტიანული რედაქციის გავლენით, რომელიც, თავის მხრივ, არაბულ არაქრისტიანულზე უნდა ყოფილიყო დამოკიდებული და რომელიც დღეს დაკარგულად ითვლება. ხოლო A თბილისური რედაქცია იერუსალიმურის შემოკლებას და გადამუშავებას წარმოადგენს „პატერიკული“ ჟანრის ლიტერატურის შესაბამისად (23, გვ. 189; 48, გვ. 46 — 52; 2, გვ. 020 — 026), თუმცა პროფესორ ს. ყაუხჩიშვილის აზრით, სწორედ B რედაქცია უნდა იყოს დამოკიდებული A-ზე და იგი ამ უკანასკნელის გავრცობას უნდა წარმოადგენდეს (66, გვ. 232 — 237)[1].

შუა საუკუნეების ევროპაში ეს რომანი ბერძნული რედაქციით გავრცელდა. ამიტომ ბუნებრივია, რომ მეცნიერება ძალზე დაინტერესებულია ბერძნული რედაქციის წარმოშობის საკითხით.

ბერძნულ ენაზე „ბალავარიანის“ 145 ხელნაწერია დაცული. ამ ხელნაწერთა უმრავლესობას წინ უძღვის ლემა, რომელიც შეიცავს ცნობებს ამ ძეგლის წარმოშობის თაობაზე. ზოგიერთი ლემის მიხედვით ჩანს, რომ ძეგლი ბერძნულად იბერიული ენიდან თარგმნა ექვთიმე იბერმა. ზოგიერთი კი გვამცნობს, რომ მისი ავტორია ვინმე ბერი იოანე, ზოგის აზრით კი იოანე დამასკელი.

XIX საუკუნეში ცნობილმა ბიზანტინოლოგებმა ზოტენბერგმა და კრუმბახერმა ეჭვი შეიტანეს ექვთიმე იბერიელის ავტორობაში და ბერძნულ ხელნაწერებში ექვთიმეს მოხსენიება თხზულების ავტორად ათონის ქართველი ბერების ნამოღვაწარად მიიჩნიეს.

ამ მოსაზრებების წინააღმდეგ XIX საუკუნეშივე გაილაშქრეს მარმა და როზენმა. XX საუკუნეში კი ექვთიმეს ავტორობა დამარწმუნებლად დაასაბუთა ბელგიელმა მეცნიერმა პ. პეეტერსმა. ამის შემდეგ 1953 წლამდე ევროპულ მეცნიერებაში არავის შეუტანია ეჭვი ექვთიმეს ავტორობაში. 1953 წ. ფრ. დელგერმა გამოაქვეყნა მონოგრაფია, რომელშიც ცადა დაემტკიცებინა, რომ „ბალავარიანის“ ბერძნული რედაქციის ავტორია არა ექვთიმე იბერიელი, არამედ იოანე დამასკელი და აქედან გამომდინარე ეს რომანი VIII საუკუნეშია დაწერილი (179). ფრ. დელგერი, ეყრდნობა რა შუა საუკუნეების ტრადიციას, ბერძნული რედაქციის ავტორად მიიჩნევს იოანე დამასკელს. იგი ამ თეზისს ამყარებს შემდეგი საბუთით: „ბალავარიანის“ ბერძნულ რედაქციაში არის კვალი

[1] აკად. შ. ნუცუბიძის აზრით, „ბალავარიანის“ ქართული რედაქცია (A რედაქცია) არის არა თარგმანი, არამედ ორიგინალური ქართული თხზულება და მისი ავტორია იოანე მოსხი (60, გვ. 290—313).

ამ უკანასკნელ წლებში „ბალავარიანის“ ორივე ქართული რედაქცია ერთმანეთს და არაბულ რედაქციას (აკად. როზენის რუსულ თარგმანში — 1947 წ. მოსკოვის გამოცემა) შეადარა რ. თვარაძემ. მისი დასკვნები ამგვარია: ქართული ვრცელი რედაქცია (B) არ მომდინარეობს მოკლესაგან (A). არც მოკლე არის ვრცელისაგან მიღებული. არც A და არც B ქართული რედაქცია არ მომდინარეობენ უშუალოდ არაბულიდან. ისინი დამოუკიდებლად არიან მიღებული აწ დაკარგული ქართული რედაქციიდან. სავარაუდებელი დაკარგული ქართული რედაქციაც არ უნდა იყოს არაბული რედაქციის თარგმანი (15ა).

იოანე დამასკელის თხზულებებისა. კერძოდ, მკვლევარი პოულობს რომანში ციტატებს იოანე დამასკელის თხზულებათაგან. ფრ. დელგერის გამოკვლევას ევროპაში რეცენზიებით გამოეხმაურნენ ფრ. ა ლ კ ე ნ ი (185) და დ. ლ ე ნ გ ი (193). ფრ. ალკენი სამართლიანად მიუთითებდა: „ნუთუ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ რომელიმე განსწავლილი ბერძენი ათონელი ან კონსტანტინოპოლელი ბერი იმდენად გაჟღენთილი ყოფილიყო დამასკელის თხზულებებით, რომ ესენი სცოდნოდა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ზეპირად და წამდაუწუმ ესესხა მათგან ციტატები და ადგილები“ (185, გვ. 165). დ. ლენგი კი, იცავს რა ექვთიმე იბერიელის ავტორობას, ამტკიცებს, რომ სწორედ ექვთიმეს უნდა სცოდნოდა კარგად იოანე დამასკელის შრომები, რამდენადაც ექვთიმე პოპულარიზაციას უწევდა და თარგმნიდა ბერძნულიდან ქართულად დამასკელის შრომებს.

ფრ. დელგერის მონოგრაფიას ჟურნალ **Ἐπετηρὶς Ἑταιρίας Βυς. Σπουδῶν**, 24 (1955) ფურცლებზე გამოეხმაურა ბერძენი მეცნიერი ვ. ლ ა უ რ დ ა ს ი, რომელმაც არ გაიზიარა მისი მოსაზრება. ფრ. დელგერის პასუხად სპეციალური ნარკვევი დაბეჭდა აგრეთვე მ. თ ა რ ხ ნ ი შ ვ ი ლ მ ა (200), რომელიც ექვთიმე ათონელის ავტორობას ამტკიცებდა გიორგი მთაწმიდელის ცნობის საფუძველზე (66, გვ. 222 — 225). ამგვარად, ევროპულმა მეცნიერებამ არ გაიზიარა ფრ. დელგერის დებულება და მხარი დაუჭირა ისევ იმ თვალსაზრისს, რომ ბერძნული რედაქციის ავტორია ექვთიმე ათონელი. ფრ. დელგერის საპასუხოდ ქართველმა მეცნიერებმაც ბევრი რამ გააკეთეს „ბალავარიანის“ ქართულ-ბერძნული ტექსტების შესასწავლად. 1956 წელს კ. კეკელიძემ დაწერა სპეციალური ნარკვევი: „ბალავარიანის რომანი ქრისტიანულ მწერლობაში“, რომელშიც ავტორი ცდილობს აღადგინოს ამ რომანის სხვადასხვა რედაქციათა ერთმანეთთან მიმართების სრული სურათი (48). ამავე წელს გამოქვეყნდა აკად. შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ი ს სპეციალური გამოკვლევა ბერძნული „ბალავარიანის“ წარმოშობის საკითხზე, რომელშიც დასაბუთებულია ფრ. დელგერის თვალსაზრისის მცდარობა (149). 1957 წელს პ რ ო ფ. ილ. ა ბ უ ლ ა ძ ე მ გამოაქვეყნა „ბალავარიანის“ ორივე ქართული რედაქციის ტექსტი და მიმოიხილა მათი ერთმანეთთან მიმართების საკითხები. თხზულების ქართულ-ბერძნული ტექსტების მიმართებას და ბერძნული ხელნაწერების ლემის შესწავლას ძალზე საინტერესო გამოკვლევა უძღვნა სიმ. ყაუხჩიშვილმა (66, გვ. 206—238).

დღეისათვის საბოლოოდაა გაცემული პასუხი ყველა საბუთზე, რომლითაც ექვთიმე ათონელის ავტორობა ოდესმე ეჭვის ქვეშ იყო დაყენებული.

ზოტენბერგის ძველი დებულებანი, რომლებიც დელგერმაც გაიმეორა — 1) ექვთიმეს დროინდელი ქართული ენა და ლიტერატურა იმდენად პრიმიტიულია, რომ შეუძლებელი იქნებოდა მას შეექმნა ესოდენ მნიშვნელოვანი ძეგლი და 2) ექვთიმეს, როგორც ქართველს, იმდენად არ ეცოდინებოდა ბერძნული სალიტერატურო ენა, რომ ეწერა ასეთი ბრწყინვალე სალიტერატურო ენით — მხოლოდ ძველი ქართული მწერლობის და კერძოდ ექვთიმე ათონელის ცხოვრებისა და შემოქმედების არცოდნითაა გამოწვეული. ამიტომაც სავსებით სამართლიანი იყო კ. კეკელიძე, როდესაც წერდა: დელგერი „დიდი რიხით ლაპარაკობს ძველი ქართული კულტურის, ლიტერატურისა და ისტორიის შესახებ, აგრეთვე XI საუკუნის გამოჩენილ ქართველ მწერლებზე, სინამდვილეში კი ძალიან ღარიბი და ამავე დროს ყალბი წარმოდგენა აქვს ყველაფერ ამაზე. გამეორება დღეს იმისა, რასაც გასული საუკუნის ოთხმოციან წლებში ზ ო ტ ე ნ ბ ე რ გ ი ძველი ქართული კულტურის შესახებ ლაპარაკობდა, სერიოზულ მეცნიერს არ ეპატიება (ეს მაშინაც არ ეპატიებოდა არავის)“ (48, გვ. 42).

ზოტენბერგის თეზისი იმის შესახებ, რომ ბერძნულ ხელნაწერში ექვთიმე ათონელის ავტორად მოხსენიება ქართველი ბერების ჩართული ნაყალბევი ცნობა უნდა იყოს, ყოვლად მიუღებელია და არ ითვალისწინებს იმ ურთიერთობას, რაც ათონის მთაზე ქართველ და ბერძენ ბერებს შორის არსებობდა. ქართველი ბერების მონასტერი ათონის მთაზე ძალზე მძლავრი იყო. მას ბიზანტიელი კეისრებიც კი უწევდნენ ანგარიშს. ქართველთა მონასტრის წარმატებები ბერძენ ბერებს შურით ავსებდა და ისინიც ყველა ღონეს ხმარობდნენ, რომ ქართველ ბერთა ორგანიზაცია როგორმე დაესუსტებინათ და მისი ავტორიტეტი შეერყიათ. ამ მიზნით ბერძენი ბერები არ ერიდებოდნენ არავითარ ცილისწამებლობას ქართველთა მიმართ. ათონზე ქართველ-ბერძენ ბერთა შორის გაჩაღებული ბრძოლა წარმოებდა. ამ ბრძოლაში ქართველები იცავდნენ თავიანთ კულტურულ და რელიგიურ სიწმინდეს ბერძენთა თავდასხმებისაგან. ბერძნები კი ცდილობდნენ მწვალებლებად მოენათლათ ქართველები, შეერყიათ მათი ავტორიტეტი, გაეძევებინათ ისინი ათონიდან და დაპატრონებოდნენ მათ ნაჭირნახულევს. ასეთ პირობებში წარმოუდგენელია, რომ ქართველ ბერებს სიყალბე ჩაედინათ; ამას ხომ ბერძნები იმწამსვე ქართველების წინააღმდეგ საბრძოლველად გამოიყენებდნენ. ქართველებს არათუ სიყალბის, ჭეშმარიტების დაცვა და შენარჩუნება უჭირდათ ბერძნებთან პაექრობაში. პირიქით, უფრო სარწმუნო ის უნდა იყოს, რომ ამ გამწვავებული ურთიერთობის დროს

ბერძნებმა მოსპეს „ბალავარიანის“ ხელნაწერებში ექვთიმეს ხსენება ქართველთა დამსახურების მიჩქმალვის მიზნით (66, გვ. 208—209).

რატომ უთითებს სხვადასხვა ბერძნული ხელნაწერი „ბალავარიანის“ ბერძნული რედაქციის ავტორად სხვადასხვა პიროვნებას? ამ კითხვას დამარწმუნებელი პასუხი გასცა ს. ყაუხჩიშვილმა. ს. ყაუხჩიშვილმა სპეციალურად შეისწავლა ბერძნული ხელნაწერის ლემები (66, გვ. 226 — 230) და შემდეგ დასკვნამდე მივიდა:

არც ერთი ბერძნული ხელნაწერი XI საუკუნეზე ადრინდელი არ არის[1]. XI საუკუნის ერთი ბერძნული ხელნაწერის ლემაში კი იკითხება:

„სულის მარგებელი მოთხრობა, ეთიოპელთა უშინაგანესი ქვეყნიდან წმინდა ქალაქში მოტანილი წმინდა საბას მონასტრის ბერის — იოანეს მიერ, ხოლო გადმოთარგმნილი იბერთა ენიდან ელინურ ენაზე პატივდებული და კეთილსათნო კაცის ექვთიმეს, იბერად წოდებულის მიერ“ (66, გვ. 226).

უკვე XI საუკუნეშივე ამ ლემისათვის მოუგლეჯიათ მისი მეორე ნახევარი და დარჩენილა ასეთი ტიპის ლემა:

„სულის მარგებელი მოთხრობა, ეთიოპელთა შიდა ქვეყნიდან წმინდა ქალაქში მოტანილი იოანეს მიერ, რომელიც იყო წმინდა საბას მონასტრის ბერი“.

შემდგომში იოანე ბერის მოღვაწეობის აღსანიშნავად ხელნაწერებში გაჩნდა დამატებითი ცნობა და მივიღეთ ასეთი ლემა:

„სულის მარგებელი მოთხრობა, ეთიოპელთა, ეგრეთწოდებულ ინდთა უშინაგანეს ქვეყნიდან წმინდა ქალაქში მოტანილი წმინდა საბას მონასტრის პატივცემული და რჩეული ბერის იოანეს მიერ. (მოთხრობა) რომელიც გვიამბობს ჩვენი წმინდა მამების ვარლაამისა და იოასაფის ცხოვრებას“ (66, გვ. 227).

მოგვიანებით ამ ლემაში მოხსენებული იოანე ბერი გააზრებულ იქნა იოანე დამასკელად და მივიღეთ ასეთი ლემა:

„სულის მარგებელი მოთხრობა, უშინაგანეს ეთიოპელთა, ეგრეთწოდებულ ინდთა ქვეყნიდან წმინდა ქალაქში მოტანილი წმინდა საბას მონასტრის ბერის პატივდებული და რჩეული კაცის, იოანე დამასკელის მიერ, რომელიც გვიამბობს ვარლაამისა და იოასაფის ცხოვრებას“ (66, გვ. 230).

უფრო მოგვიანო ხანის ლემებში კი გამოსწორდა ამ ლემის ნაკლი და იოანე დამასკელი გამოცხადებულ იქნა არა ამ ამბის მხოლოდ მომტანად, არამედ დამწერლადაც.

[1] ჩვენამდე მოღწეული თარიღიანი ბერძნული ხელნაწერებიდან უძველესია 1021 წლის ნუსხა, რომელიც ახლახან აღმოჩნდა (160ა).

ასე გაჩნდა ექვთიმე ათონელის ხაცვლად იერუსალიმელი ბერძნული ხელნაწერებში იოანე დამასკელის სახელი.

რა მიმართებაშია ერთმანეთთან „ბალავარიანის“ ქართული და ბერძნული ტექსტი? ქართული რედაქცია ამკარად არ მომდინარეობს ბერძნულიდან[1], რამდენადაც ქართული რედაქცია IX საუკუნეში უნდა იყოს წარმოშობილი, ხოლო ბერძნული რედაქცია კი XI საუკუნეს ვერ გადასცილდება. საკუთარ სახელთა შედარებიდან აშკარაა, რომ ბერძნული დამოკიდებულია არა არაბულზე, არამედ ქართულზე. სახელი ნაქორი ზუსტად ისევეა წარმოდგენილი ბერძნულში, როგორც ქართულში, არაბულში ეს სახელი საერთოდ არ იხსენიება. ბერძნულის ვარახია არის ქართულის ბარაქია, რომელიც არაბულში ასევე არა გვხვდება. ბერძნული აბენირ ახლოს დგას ქართულ აბენესთან და მას არავითარი კავშირი არა აქვს არაბულ ჯანაისართან. ბერძნულის თევდა არის ქართული თედმა და არა არაბული ალ-ბაჰვან. ბერძნული არახია მოდის ქართული რაჭისიდან, ხოლო ბერძნული ზარდან — ქართული ზანდანიდან (არაბულში არც ეს უკანასკნელი სახელია). ბერძნული ვარლაამი და იოასაფი უფრო ახლოა ქართულ ბალავარ და იოდასაფთან, ვიდრე არაბულ ბალაუჰარ და ბუდასფისთან (48, გვ. 64). ბერძნული რედაქცია ზედმიწევნით იმეორებს B ქართული რედაქციის ბოლო ნაწილს (იქვე) და მთელ ტექსტში ვხვდებით ქართულ-ბერძნულ ტექსტებს შორის საოცრად თანხვედრილ ადგილებს (66, გვ. 214— 218). მიუხედავად ამისა, ბერძნული რედაქცია არ წარმოადგენს ქართულის პირდაპირ თარგმანს. საქმე ისაა, რომ ბერძნული რედაქცია გაცილებით უფრო ვრცელია, ვიდრე ქართული B რედაქცია (ქართული A რედაქცია კი, როგორც აღვნიშნეთ, B-ს შემოკლებას წარმოადგენს). ბერძნულში ქართული რედაქციისაგან განსხვავებით მეტია სარწმუნოებრივ-თეოლოგიური მსჯელობანი და თვით ივავთა რაოდენობაც. ამრიგად, ქართულ-ბერძნული რედაქციების მიმართების თაობაზე ორი ვარაუდის გამოთქმა შეიძლება:

1. ექვთიმე ათონელს მისთვის დამახასიათებელი „შემატება-გამოკლების“ მეთოდით უთარგმნია ქართული B რედაქცია ბერძნულად და შეუქმნია ბერძნული „ვარლაამის და იოასაფის“ რომანი (66, გვ. 213).

[1] შეცდომაა დაშვებული ექვთიმეს მამის იოანეს მიერ შედგენილი ექვთიმეს წარმების კატალოგის გელათის № 20 ხელნაწერში, რომელშიაც „ბალავარიანი“ შეტანილია ექვთიმეს მიერ ბერძნულიდან ქართულ ენაზე თარგმნილ თხზულებებში.

2. ექვთიმეს ბერძნულად ზუსტად უთარგმნია ქართული „ბალავარიანის“ B რედაქცია. მაგრამ შემდგომში იგი გაუმეტაფრასებიათ. მეტაფრასული ბერძნული რედაქციის ავტორი შესაძლებელია იყოს თვით სვიმეონ მეტაფრასი (48, გვ. 66 — 68).

ამგვარად, ექვთიმეს ავტორობას ეჭვმიუტანლად ადასტურებს სამი არგუმენტი (66, გვ. 209 — 210): 1. XI საუკუნის ბერძნული ცნობა. „ვარლაამისა და იოასაფის“ ერთ-ერთი უძველესი ბერძნული ხელნაწერი, რომელიც დაახლოებით XI საუკუნის მეორე ნახევრისაა (ინახება ვენეციის წმ. მარკოზის ბიბლიოთეკაში), რედაქციის მთარგმნელად ასახელებს ექვთიმე ათონელს. ამ ცნობას ადასტურებს XV საუკუნის მეორე ბერძნული ხელნაწერი (ინახება პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში). 2. XI საუკუნის ლათინური ცნობა. XI საუკუნის შუა წლებში ბერძნულიდან ლათინურ ენაზე ითარგმნა „ბალავარიანი“. ჩვენამდე შემონახული ლათინური თარგმანის სათაურშიც იკითხება, რომ ეს თხზულება ბერძნულ ენაზე ექვთიმეს მიერაა თარგმნილი. 3. XI საუკუნის ქართული ცნობა. დიდი ქართველი მწერალი, ექვთიმეს ბიოგრაფი, გიორგი ათონელი ბერძნული „ბალავარიანის“ ავტორად მიიჩნევს ექვთიმეს. ეს თხზულება („იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“) დაწერილია 1042-44 წლებში და ჩვენამდე მოღწეულია 1074 წლის ხელნაწერით [1].

„აბუკურა“

გიორგი მთაწმიდელის ცნობის თანახმად ექვთიმემ ქართულიდან ბერძნულ ენაზე „ბალავარიანთან“ ერთად თარგმნა „აბუკურაც“. თუ რა ნაწარმოებია „აბუკურა“, ამის თაობაზე მეცნიერებაში აზრთა სხვადასხვაობაა.

თ ე ი მ ურ ა ზ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი ს აზრით, „აბუკურა“ არის ექვთიმეს მიერ ქართულიდან ბერძნულად თარგმნილი საქართველოს მეფის ბ ა კ უ რ ი ს (IV საუკუნე) წიგნი. როგორც ჩანს, ეს აზრი ტრადიციული მოსაზრება უნდა იყოს, რადგანაც თეიმურაზი იქვე სჭოლიოში წერს: „ბაკურის მიერ შექმნილ წიგნზე ამბობენ, თითქოს იგი ეგვიპტისა და ასურეთის საოცრებებს და ხელოვნებას შეეხებოდაო“ (15, გვ. 200).

XIX საუკუნის დამლევს ამ საკითხზე აზრი გამოთქვა ისტორიკოსმა დ ი მ ი ტ რ ი ბ ა ქ რ ა ძ ე მ. იგი თუმცა დანამდვილებით არ ამბობდა რა უნდა იყოს ეს „აბუკურა“, მაგრამ მიუთითებდა კი, რომ ექვთიმე ათონელი აპოკრიფული წიგნების საკუთარ ინდექსში, რომელიც მან საქართველოში გამოგზავნა, ასახელებს **„აბუკურას“** (7, გვ. 134). როგორც დღეისათვის უკვე გარკვეულად ითვლება, ექვთიმე ათონელი ასახელებს არა „აბუკურას“, არამედ „აბოკროფას“ ან „აბუკოროვას“. იგი კი უნდა იყოს ერთ-ერთი აპოკრიფული თხზულება, კერძოდ კი „ანდრია სილოსის ცხოვრება“ (23, გვ. 434).

პროფ. ა ლ ე ქ ს ა ნ დ რ ე ც ა გ ა რ ე ლ ი „აბუკურაში“ VIII — IX სს. ცნობილი საეკლესიო მოღვაწისა და პოლემისტის თეოდორე აბუკურას ერთ-ერთ ნაწარმოებს გულისხმობდა (162, გვ. XXX). ეს აზრი დააკონკრეტა მ. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ მ ა, რომელმაც „აბუკურად“ მიიჩნია თეოდორე აბუკურას ცნობილი ეპისტოლე **სომხებისადმი** (126, გვ. 63). თეოდორე აბუკურას თხზულებებს ხედავდნენ ამ ძეგლში პ. პეეტერსიც (195, გვ. 216) და დ. ლენგიც (105, გვ. 161).

მ. კახაძე „აბუკურად“ მიიჩნევს ერთ-ერთ თხზულებას, რომელიც ათონის ბერძნულ ხელნაწერებშია დაცული და რომელიც წარმოადგენს სჭოლიოებს თეოდორე აბუკურას ერთ-ერთ სიტყვაზე. თხზულების სათაურია **„Σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου τοῦ θεοφιλεστάτου Ἀβουκαρᾶ καὶ σοφωτάτου καὶ φιλοσόφου τὴν θείαν καὶ ἐξωτερικὴν ὡς χρὴ φιλοσοφήσαντος γράφειν“** (192, ტ. II, ხელნაწერი № 4861). მ. კახაძის მტკიცებით, ეს ხელნაწერი ერთადერთია ათონის მთის მონასტრების 6618 ბერძნულ წიგნს შორის, რომელიც აბუკურას სახელს ატარებს და, ამავე დროს, ეს ხელნაწერი იყო იბერთა მონასტრის ბიბლიოთეკის საკუთრება (20, გვ. 80).

1939 წელს „აბუკურას“ შესახებ ახალი მოსაზრება წამოაყენა პ ა ვ ლ ე ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა მ. მისი აზრით, ამ სახელში იგულისხმება აგიოგრაფიული თხზულება „წამება წმიდისა მიქაელისი“ (18, გვ. 118).

კ. კეკელიძე 1951 წელს თვლიდა, რომ „აბუკურაში“ შესაძლებელია იგულისხმებოდეს სხვადასხვა თხზულებანი (24, გვ. 167 — 168):

1. „აბუკურა“ შეიძლება იყოს თეოდორე აბუკურას ერთ-ერთი თხზულება, ან საერთოდ მისი თხზულებანი; 2. შესაძლებელია „აბუკურაში“ იგულისხმებოდეს „მიქაელის წამება“: 3. „აბუკურა“ შეიძლება იყოს ერთი აგიოგრაფიული თხზულება, რომელშიც აღწერილია კჳროს ალექსანდრიელის ცხოვრება. ქართულში ეს თხზულება შემონახულია თავისებური რედაქციით. „ქართულ ვერსიაში, — წერდა კ. კეკელიძე, — კჳროსს ეწოდება „ამბა“, რაც იგივე „აბუ“ არის, ხოლო ბერძნულ რედაქციებში ეს სახელი არის „აბუ-

[1] ბერძნულ მწერლობაში „ბალავარიანის“ ქართული ლიტერატურიდან შესვლით შეიძლება აიხსნას ის ფაქტი, რომ „ქართული ეკლესია უფრო ადრე აღიარებს იოდასაფს წმიდანად, ვიდრე საყოველთაო მართლმადიდებლური ეკლესია“ (57ა, გვ. 203). ამიტომაა, რომ გიორგი მთაწმიდელი XI საუკუნის შუა წლებში შედგენილ „თთუენში“ შეტანილ საკუთარ, ორიგინალურ საგალობელს იოდასაფზე უკეთებს მინაწერს: „თუ ქართულნი გინდენ — წინარე არიან“ (57ა, გვ. 201); რაც გულისხმობს იმას, რომ იოდასაფი არის არა ბერძნული ეკლესიის, არამედ ქართული ეკლესიის წმინდანი (57ა, გვ. 202).

კირ“. შესაძლებელია „აბუკირი“ ადვილად გადაკეთდეს „აბუკურად“ (24, გვ. 168); 4. „აბუკურა“ შესაძლებელია იყოს დამახინჯება ტერმინისა „აპოკრიფი“ და მასში იგულისხმებოდეს რომელიმე აპოკრიფული თხზულება.

პ. ინგოროყვას აზრს, რომ „აბუკურა“ უნდა იყოს „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობა“, მხარი დაუჭირა შ. ნუცუბიძემ (60, გვ. 404 — 405).

„აბუკურას“ საკითხს სპეციალური გამოკვლევა უძღვნა კ. კეკელიძემ 1960 წელს (39). კ. კეკელიძე საბოლოოდ შეჩერდა იმ აზრზე, რომ „აბუკურაში“ ნამდვილად უნდა იგულისხმებოდეს „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობა“. ამგვარადვეა გადაჭრილი ეს პრობლემა კ. კეკელიძის „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ უკანასკნელ, 1960 წლის გამოცემაში (23, გვ. 190).

„აბუკურას“ საკითხს ახლახან სადისერტაციო ნაშრომი უძღვნა ლ. დათიაშვილმა, რომელმაც ასევე გადაჭრით მიიჩნია, რომ „აბუკურაში“ იგულისხმება „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობა“ (10).

რა საბუთებით შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ექვთიმე ათონელის მიერ ქართულიდან ბერძნულად თარგმნილი „აბუკურა“ უნდა იყოს „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობა“?

1. ამ აგიოგრაფიული საკითხავის მიხედვით მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობის ამბავს საბაწმიდელ ბერებს უყვებოდა თეოდორე ა ბ უ კ უ რ ა.

2. გიორგი მთაწმიდელი „აბუკურას“ ექვთიმე ათონელის თარგმანებში ასახელებს „ბალავარიანის“ გვერდით. „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობა“ „ბალავარიანის“ ტიპის თხზულებაა. „ბალავარიანი“ „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობას“ უახლოვდება შემდეგი თვისებებით:

ა. მიქელის „ცდუნების“ ცდის და ბალავარის „ცდუნების“ ცდის რომანული ხასიათი.

ბ. თხრობის იგავ-არაკული ფორმა.

3. „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობა“ ჩვენამდე მოღწეულია ათონის იბერთა მონასტრის X საუკუნის ხელნაწერით (ათონის —57).

4. „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობა“ ბერძნული ხელნაწერებით ჩვენამდე მოღწეულია ბასილი ემესელის „თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში“ ჩართული. „თეოდორე ედესელის ცხოვრების“ უძველესი ბერძნული ხელნაწერი გადაწერილია ათონზე 1023 წელს. იგი წარმოადგენდა ათონის იბერთა მონასტრის კუთვნილებას ახლა ხელნაწერი დაცულია მოსკოვის სახელმწიფო ისტორიულ მუზეუმში №381 (№15).

„მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობის“ ქართული ტექსტი პირველად გამოსცა აკად. კ. კეკელიძემ (95, გვ. 165—173). მაშინ გამომცემელმა იგი „თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში“ შემავალი ეპიზოდის ექსცერპტად მიიჩნია (95, გვ. XIV — XV).

„მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობით“ დაინტერესებული იყო პ. პეეტერსი. იგი ჯერ კიდევ 1922 წელს მიიჩნევდა ამ ძეგლს არაბული ენიდან ქართულად თარგმნილად (194). 1930 წელს კი მან სპეციალური გამოკვლევა გამოაქვეყნა: „წამება წმინდა მიქაელ საბაწმიდელისა“ (203) და შეეცადა დაემტკიცებინა ამ ძეგლის არაბულიდან მომდინარეობა. თავისი აზრი უკანასკნელად მკვლევარმა დაბეჯითებით გაიმეორა 1950 წელს (195, გვ. 185), პ. პეეტერსის აზრი ამ ძეგლის წარმომავლობაზე ევროპულმა მეცნიერებამ გაიზიარა. ასევე გაზიარებულ იქნა ეს მოსაზრება ქართულ მეცნიერებაშიც. თარგმნილ ძეგლად იყო მიჩნეული „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობა“ აკად. ალ. ბარამიძის მიერ (120, გვ. 11; 120ა, გვ. 21). ამ ძეგლის არაბულიდან მომდინარეობის ვერსიას მხარი დაუჭირეს კ. კეკელიძემ (39) და ილ. აბულაძემაც (167, გვ. XXVIII).

პ. ინგოროყვამ კი „მიქელ საბაწმიდელის წამება“ ქართველი ავტორის ორიგინალურ ნაწარმოებად მიიჩნია (18). ამ მოსაზრებას „აბუკურას“ ქართულ-ბერძნული რედაქციების სპეციალური შესწავლის შემდეგ მხარი დაუჭირა ლ. დათიაშვილმა (10). რას ემყარება ლ. დათიაშვილი, როდესაც „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობას“ ქართველი ავტორის დაწერილ თხზულებად მიიჩნევს?

1. „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობის“ ძველი არაბული რედაქცია ჩვენამდე მოღწეული არ არის. არცა გვაქვს დანამდვილებითი ცნობა, რომ ასეთი რედაქცია არსებობდა.

2. პ. პეეტერსის მიერ მოყვანილი საბუთები, რომელთა საფუძველზეც მკვლევარი ვარაუდობდა, რომ ეს თხზულება არაბულიდანაა თარგმნილი, არადამარწმუნებელია (11, გვ. 170 — 180; 10, გვ. 96 — 120).

3. ჯერ კიდევ პ. ინგოროყვას ჰქონდა აღნიშნული, რომ თხზულების მე-9 თავში საუბარია 12 საქრისტიანო ქვეყანაზე, რომლებშიც მოციქულებმა გაავრცელეს ქრისტიანობა და ამ ქვეყანათა შორის დასახელებულია აფხაზეთი. ამ ეპიზოდში აშკარა უნდა იყოს ქართველი ავტორის ხელი (18), მით უფრო, რომ ეს თავი საზოგადოდ არ გვხვდება „თეოდორე ედესელის ცხოვრების“ ბერძნულ ტექსტში ჩართულ მიქელ საბაწმიდელის თავგადასავალში.

4. „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობის“ ქართული რედაქცია უაღრესად პოეტური ძეგლია. მისი იშვიათი პოეტურობა გამოსჭვი-

ვის ანტითეზებისა და ალიტერაციების ოსტატურ გამოყენებასა და სიუხვეში. „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობაში“ რამდენიმე ადგილი ლექსადაა გაწყობილი ამ ტექსტის პირველივე, 1903 წლის გამოცემაში (102). 1930 წელს პ. პეეტერსმა შენიშნა ამ თხზულებაში მუსიკალობა, რითმოვანი ალიტერაციები და ანტითეზები. 1934 წელს პ. ინგოროყვა მიუთითებდა, რომ „აბუკურა“ პოეტური ნაწარმოებია (იხ. 16, გვ. 703). „მიქელ საბაწმიდელის წამების“ დასაწყისი ლექსად გააწყო და გამოაქვეყნა პანტელეიმონ ბერაძემ (103, გვ. 350—351). შემდგომში პ. ინგოროყვამ ამ თხზულებაში დაინახა ძველი ქართული ლექსის თავისებური სახეობა „სილაბური უკვეთელი ლექსი ტაეპობრივი რიტმიკით“ (16, გვ. 702—707). მიუხედავად იმისა, რომ „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობა“ თავიდან ბოლომდე ერთი გარკვეული საზომით დაწერილ ლექსად არა ჩანს, მაინც ფაქტია, რომ იგი პოეტურად გამართული ძეგლია და მისთვის დამახასიათებელია ლექსის მრავალი კომპონენტი. ასეთი მაღალმხატვრული ღირებულების პოეტური ძეგლი უფრო საფიქრებელია ორიგინალურად, ქართულ ენაზე შექმნილიყო, ვიდრე თარგმანს წარმოადგენდეს [1].

გიორგი მთაწმიდელის ცნობის თანახმად „აბუკურა“ ექვთიმე ათონელმა თარგმნა ქართულიდან ბერძნულ ენაზე. ბერძნულ ენაზე დღეისთვის დამოუკიდებელი სახით „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობა“ შემონახული არ არის. მისი ბერძნული ტექსტი ჩართულია ბასილი ემესელის „თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში“. კ. კეკელიძის აზრით, „თეოდორე ედესელის ცხოვრება“, მასში შეტანილი მიქაელის წამების ამბავითურთ, დაწერილია ბერძნულ ენაზე ბასილი ემესელის მიერ დაახლოებით IX საუკუნის 60-იან წლებში. ექვთიმეს კი, მართალია, ქართულიდან ბერძნულად უთარგმნია მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობა „აბუკურას“ სახელით ბიზანტიური ავიოლოგიისა და ლიტურგიკულ-კალენდარული პრაქტიკის ხარვეზების ამოვსების მიზნით (39, გვ. 31), მაგრამ ექვთიმეს თარგმანის კვალი დღეისათვის ბერძნულ მწერლობაში არა ჩანს.

სხვა თვალსაზრისია გატარებული ამ საკითხზე ლ. დათიაშვილის ნაშრომში. ავტორის აზრით, „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობის“ ეპიზოდი გვიანდელი ჩანართია „თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში“.

[1] ლ. დათიაშვილის აზრით, ამ ძეგლის ავტორი შესაძლებელია იყოს IX საუკუნის ქართველი მწერალი ბასილი საბაწმიდელი, ავტორი ჰიმნოგრაფიული ძეგლის „მამისა საბაას დასდებელნი“ (11, გვ. 189—193; 10, გვ. 133—144).

ეს ბერძნული ტექსტი კი მომდინარეობს „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობის“ ქართული რედაქციიდან და იგი ბერძნულად ექვთიმეს მიერაა თარგმნილი. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ექვთიმეს მიერ თარგმნილი ტექსტი გარკვეული რედაქციული შესწორებებით არის შემდგომში ჩართული „თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში“. ლ. დათიაშვილის ამ მოსაზრების დასაბუთებას ცდილობს შემდეგი არგუმენტით: 1. ტექსტოლოგიური თვალსაზრისით ბერძნული ტექსტი ძალიან ახლოს დგას ქართულ თხზულებასთან. ეს სიახლოვე იმდენად თვალსაჩინოა, რომ ბერძნული ტექსტის ქართულზე დამოკიდებულებას მიუთითებს. 2. „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობის“ ამბავი „თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში“ რომ აშკარად ჩანართია იქიდანაც ჩანს, რომ იმისათვის, რომ მიქელის წამება თეოდორე ედესელის პიროვნებასთან დაეკავშირებინა, ავტორს ზოგიერთი ანაქრონიზმი დაუშვია (10, გვ. 152—216).

II. ორიგინალური ქართული თხზულებანი ბიზანტიურ მწერლობაში

ქართველებს საკუთარი ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიული ძეგლები უთარგმნიათ ბერძნულად.

XI საუკუნეში ქართულ ენაზე დაიწერა ორი უაღრესად საინტერესო აგიოგრაფიული ძეგლი: გიორგი მთაწმიდელის „იოანეს და ექვთიმეს ცხოვრება“ და გიორგი მცირეს „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“. ეს ორი ძეგლი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში პირველხარისხოვანია არა მხოლოდ მათი მხატვრული თავისებურებებით: ბრწყინვალე სალიტერატურო ქართული ენით, დახვეწილი ლიტერატურული სტილით, კომპოზიციური ორიგინალობით, მხატვრული აქსესუარით, არამედ მათში დასმული პრობლემების მნიშვნელობით: ორივე ძეგლში აღწერილია ქართული კულტურულ-ლიტერატურული ცხოვრების ზენიტი, დახასიათებულია ქართული ეკლესიისა და ლიტერატურის ორი დიდი მოღვაწე, დასმულია ქართულ-ბერძნული ლიტერატურული ურთიერთობის პრობლემატური საკითხები, ფაქტობრივადაა დადასტურებული ქართული კულტურის დამსახურება ბერძნულის მიმართ. სწორედ ეს ძეგლები უთარგმნიათ ქართველებს ბერძნულ ენაზე. მათი შეტანა ბერძნულ ლიტერატურაში, პირველ რიგში, ქართული ლიტერატურისა და კულტურისათვის იყო საჭირო და აუცილებელი, რამდენადაც ამ ძეგლებში დოკუმენტურადაა საუ-

ბარი ბიზანტიურ-ქართული კულტურისა და ისტორიის საცილობელ პუნქტებზე. ამავე დროს, ეს აგიოგრაფიული ძეგლები არ შეიძლებოდა ინტერესმოკლებული ყოფილიყო ბიზანტიური ლიტერატურისათვის, რამდენადაც აქ იყო განხილული ცხოვრება და მოღვაწეობა ორი დიდი საეკლესიო მოღვაწისა, რომელთა დამსახურება თვით ბერძნული კულტურის მიმართ საგრძნობი იყო:

ექვთიმე ათონელი იყო ბერძნულ ენაზე თარგმნილი უძვირფასესი ლიტერატურული ძეგლის „ბალავარიანის“ ავტორი. გარდა „ბალავარიანისა“ ექვთიმეს ბერძნულად უთარგმნია „აბუკურა“, „სხუანიცა რაოდენნიმე წერილნი“ და დაუწერია ბერძნულად ორიგინალური თხზულებანი. ექვთიმე პრაქტიკულად ხელმძღვანელობდა ათონის მთაზე ბერძენთა სამონასტრო ცხოვრების საქმეს. ათანასე დიდს, ათონზე სამონასტრო ცხოვრების ინიციატორს, „ანდერძი“ დაუტოვებია, რომლის მიხედვით, მისი გარდაცვალების შემდეგ „სულიერ ეპიტროპად“ ან მზრუნველად მისი ლავრისა უნდა ყოფილიყო ჯერ იოანე ქართველი, მერე მისი შვილი ექვთიმე. ექვთიმეს ბიოგრაფი გიორგი ათონელიც ხომ ამბობს, რომ „ზრუნვად (ბერძენთა) დიდისა ლავრისა, საქმე მძიმე და მრავალფერი, მის (ექვთიმეს) ზედვე იყო, რამეთუ დიდსა ათანასის მისდა მიენდო საურავი და დახედვად და განგებად მისი“, არა მარტო ათანასეს ლავრის, არამედ, „მთაწმიდელთა უფროჲსნი საურავნი მის ნეტარისა მიერ იურვებოდეს“, იქმადის, რომ „არცა პროტი, არცა სხუანი მამასახლისნი თჳნიერ მისისა ბრძანებისა, არარას იქმოდეს, და იშჯათი დღე გარდახდის, რომელსა ათი ანუ ათხუთმეტი მამასახლისი არა მოვიდის მის წინაშე“ (28, გვ. 10).

როგორც ექვთიმე, ასევე გიორგიც მოღვაწეობდა ბიზანტიის ცენტრში, ათონზე. იგი იყო ათონის მთის ერთი უბრწყინვალესი მონასტრის, ქართველთა მონასტრის წინამძღვარი. ბერძნები ხედავდნენ მის სიდიადეს და აფასებდნენ კიდეც. გიორგი ათონელს ანტიოქიის პატრიარქი ასე მიმართავდა: „პატიოსანო მამაო! დაღაცათუ ნათესავით ხარ ქართველი, სხჳთა ყოვლითა სწავლულებითა სრულიად ბერძენი ხარ“ (33, გვ. 112; 87, გვ. 313 — 314); ამ სიტყვებს იმეორებდა გიორგი მთაწმიდელზე ბიზანტიის იმპერატორიც: „დაღაცათუ ნათესავით ქართველი არს, ხოლო ყოვლითურთ წესი ჩვენი ჰმოსიეს“ (33, გვ. 112; 87, გვ. 331).

ქართულიდან ბერძნულად თარგმნილი „იოანეს და ექვთიმეს ცხოვრების“ ტექსტი, როგორც ჩანს, ოდითგანვე ათონზე იყო დაცული, რადგან 1758 წელს ათონზე ვინმე კოზმანს ეს ბერძნული ტექსტი გადაუწერია (28, გვ. 8). ლამბროსის ათონის მთის

ბერძნულ ხელნაწერთა კატალოგში №4467 და №4573-ით (192, II) მოთავსებულია ორი თხზულება, რომლებშიაც უნდა იყოს დაცული სწორედ ეს ნაწარმოები. პირველის სათაურია „ცხოვრებაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთჳმე იბერისა“, ხოლო მეორის — „ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდათა და ღმერთ-შემოსილთა მამათა ჩუენთა იოვანესი, ეფთჳმესი და გიორგისი (რომელნიც იყვნენ) მაშენებელნი წმიდისა და დიდისა ივერთა ლავრისა“ (20, გვ. 90-91). სწორედ ეს უკანასკნელი თხზულება არის გადაწერილი კოზმანის მიერ 1758 წელს. მ. კახაძის ვარაუდით, „იოანეს და ექვთიმეს ცხოვრება“ ბერძნულად თარგმნილი უნდა იყოს გიორგი ათონელის დროს, შესაძლებელია თვით ამ უკანასკნელის მიერ (20, გვ. 92).

„გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ ბერძნული ტექსტი კი მოთავსებულია კრებულში Ἀκολουθία τῶν ἁγιορειτῶν πατέρων (28, გვ. 9).

III. ექვთიმე ათონელი — ბერძნულ ენაზე დაწერილი ორიგინალური თხზულებების ავტორი

ქართველ მწერლებს ბერძნულად შეუქმნიათ ორიგინალური ლიტერატურული ქმნილებანი. კერძოდ ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ექვთიმე ათონელის მიერ ბერძნულ ენაზე დაწერილი ასკეტიკური შინაარსის თხზულება, რომლის სათაური ქართულ თარგმანში ასე ჟღერს: „წესი შუენიერი და პატიოსანი, განწესებული ნეტარისა მამისა ჩვენისა ეფთვიმი ქართველისაჲ, თუ ვითარ ჯერ-არს ცხოვრებაჲ დაყუდებულისაჲ გინა მარტოდ-მყოფისაჲ, რომელი-ესე დაუწერა ნეტარმან ბერსა ვისმე, სულიერსა მოწაფესა თჳსსა“. რომ ეს თხზულება ექვთიმემ ნამდვილად ბერძნულ ენაზე დაწერა, ამას თხზულების ქართულად მთარგმნელი გვატყობინებს: ექვთიმეს „ხელთა ნუსხისაგან ბერძულისა გარდამოვწერეთ ქართულად, რამეთუ ბერძნისადა დაეწერა წმიდასა მას“ (28, გვ. 9). ნაწარმოების მიზანია მარტოდმყოფი ბერძენი ბერის ცხოვრების წესის, სამოღვაწეო კანონის ჩამოყალიბება. აკად. კ. კეკელიძე შენიშნავს, რომ ექვთიმეს სამოღვაწეო კოდექსს ახასიათებს დიდი ჰუმანიზმი; ავტორს არ ავიწყდება, რომ საქმე აქვს „მართალია დაყუდებულთან, მაგრამ მაინც ადამიანთან, ამიტომ ლოცვა-ვედრებისა და სასმელ-საჭმელის რეჟიმში ის შედარებით მეტ სირბილეს და დათმობას იჩენს. ჰუმანიზმის იმ სიმაღლეზე, რომელზედაც ჩვენს ავტორს ვხედავთ, არ ასულა არცერთი წარმომადგენელი ბერძნულ-ბიზანტიური პრაქტიკისა“ (28, გვ. 10).

ექვთიმეს სახელით ბერძნულ ხელნაწერში შემონახულია, აგრეთვე, რამდენიმე ბერძნული თხზულება, კერძოდ: აუარებდითი, ტროპარი, დიდება, აკოლუთია, ღვთისმშობლის იკოსი, კანონები და ლოცვები (192, II, ხელნაწერი 4650). ამ თხზულებათა ბერძნული ტექსტი ჯერჯერობით სპეციალური შესწავლის საგანი არ გამხდარა (20, გვ. 82, 89).

IV. ქართველ მწერალთა ბერძნული თხზულებანი

ზემოთ დასახელებულ ათონის მთის ბერძნულ ხელნაწერთა კატალოგში ზოგიერთი მწერალი იწოდება „Ἰβηρίτου"-დ. მაგალითად: „Δαμιανοῦ ἱερομονάχου Ἰβηρίτου" მ. კახაძე თვლის, რომ ტერმინი Ἰβηρίτου აშკარად ნიშნავს იბერიელს. ამის საფუძველზე იგი ასახელებს რამდენიმე ქართველ მწერალს და მათ მიერ ბერძნულად დაწერილ თხზულებებს (20, გვ. 92—95):

1. დ ა მ ი ა ნ ე ი ვ ე რ ი ე ლ ი. ამ მწერალს გადაუკაზმავს პეტრეს და ათანასეს „ცხოვრებანი" (192, II, ხელნაწ. 5786). ამ ორ მოღვაწეთაგან ათანასე დედით ქართველი იყო. მას დიდი ღვაწლი მიუძღვის ქართველ ბერთა ათონზე დამკვიდრებაში.

2. დ ა ნ ი ე ლ ი ვ ე რ ი ე ლ ი. მას დაუწერია „სწავლანი უფროს მონაზონთადმი" (192, I, ხელნ. 3781) და უთარგმნია „ხარლამპის მარტვილობა" (192, I, 3757).

3. ი ე რ ე თ ე ო ს ი ვ ე რ ი ე ლ ი. იერეთეოსს დაუწერია პორტაიტის ღვთისმშობლის კანონები, აკოლუთია და 22 სასწაული; ანბანზე გაუწყვია წმინდა გიორგის იკოსები და უთარგმნია ეფრემ ასურის სიტყვები და შესხმანი (192, I, ხელნ. 334; 192, II, ხელნ. 4618).

4. ნ ე ო ფ ი ტ ე ი ვ ე რ ი ე ლ ი. ნეოფიტეს სახელით ჩვენამდე მრავალი ნაწარმოებია მოღწეული, კერძოდ: კანონი და მოსახსენებელი პორტაიტის ღვთისმშობლის ხატისა, შვიდთა ბრძენთა და მათ თანა აღრიცხული თქმანი, სწავლანი, ჰომილიების ნაწყვეტები და საგალობელი (192, II, ხელნ.: 4531, 4713, 4739, 4770).

გარდა დასახელებული მწერლებისა, მ. კ ა ხ ა ძ ე ს ათონის ბერძნულ ხელნაწერებში მოხსენებულ მწერალთაგან ქართველებად მიაჩნია (20, გვ. 92-94): გ ა ბ რ ი ე ლ ხ უ ც ე ს-მ ო ნ ა ზ ო ნ ი. ავტორი „საკითხავთა განწესებისა მონასტერსა და ეკლესიებში" (192, II, ხელნ. 4611); გ ე რ ა ს ი მ ე მ ო ნ ა ზ ო ნ ი. მას დაუწერია „კანონი პორტაიტის ყოვლად წმიდა ღვთისმშობელის ხატისა" (192, II, 4870); თ ე ო კ ლ ი ტ ე. თეოკლიტეს, რომელიც ივერთა მონასტრის

უფროსი და დომესტიკი იყო, დაუწერია „სიტყუაჲ გამომაჩინებელი წმიდისა პროსკომიდიისა, წმიდა არტუსისა" და „უფლისა იოსაფის მიმართ" (192, II, 4523).

პეტრიწონის მონასტრის წესდება

1083 წელს ბიზანტიის იმპერიის განაპირა რაიონში, ბულგარეთში როდოპის ხეობის ქედის ჩრდილო კალთაზე, მდინარე ასენიცას მარჯვენა მხარეს, ქ. ფილიპოპოლის (პლოვდივის) მახლობლად, დღევანდელ სოფელ ბაჩკოვოს ტერიტორიაზე ქართველებს აუშენებიათ მონასტერი, რომელიც პეტრიწონის სავანის სახელითაა ცნობილი (ძველად აქ მდებარეობდა სოფელი პეტრიწოსი). პეტრიწონის სავანე აუშენებია XI საუკუნის ცნობილ მოღვაწეს, ბიზანტიის კეისრის ალექსი კომნენოსის კარზე გაძლიერებულ თავადს, დასავლეთის ჯარების დომესტიკოსს (მთავარსარდალს) გრიგოლ ბაკურიანისძეს. თავისი საკუთარი და თავისი ძმის აბასის ძვალთა სამუდამო განსასვენებლად განკუთვნილი პეტრიწონის მონასტერი გრიგოლს მხოლოდ და მხოლოდ ქართველთათვის აუგია და უზრუნველუყვია იგი უძრავი და მოძრავი ქონებით. კერძოდ გრიგოლს თავისი პირადი მამულიდან პეტრიწონის მონასტრისათვის შეუწირავს თვით სოფელი პეტრიწოსი თავისი მიწებით, აგარაკები: იანოვა, ბაჩკოვო, დობროლინგი, დობროსტანი, ბურსეოსი, ლალკუვა; სოფელი სტენიმახი ორი ციხითა და აგარაკებით: ლიპიწონი, წმ. ბარბალე, წმ. ნიკოლოზი, წმ. ილია, წმ. გიორგი თავიანთი მამულებითა და საძოვრებით და კიდევ სხვა მრავალი ციხე, სოფელი, აგარაკი თუ ძვირფასეულობა.

მონასტერი კინოვალური იყო; იგი არ ემორჩილებოდა არც ერთ ადგილობრივ საეკლესიო და საერისკაცო ხელისუფალს.

პეტრიწონის მონასტერთან დაარსებული იყო სემინარია, სადაც სწავლა ქართულ ენაზე წარმოებდა. ამ სემინარიასა და ამ მონასტერს უკავშირებს ქართული ტრადიცია ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის იოანე პეტრიწის და ქართულ ფილოსოფიაში სპეციალური სკოლის, პეტრიწონული სკოლის, სახელს.

გრიგოლ ბაკურიანისძე ტაოელი დიდებული იყო. მას მამა ადრე გარდაეცვალა. დედამისს მთელი ქონება ქალიშვილებისათვის მზითვებში გაუტანებია, ხოლო მცირეწლოვანი გრიგოლი და მისი ძმა გაჭირვებაში გაძოზრდილან (72, გვ. 90). ძმებს თავიანთი ბედი უძებნიათ ბიზანტიის სამეფო კარზე. აბასი მაგისტრი გამხდარა, მაგრამ 1083 წლისათვის, როცა გრიგოლი მონასტერს აშენებდა, იგი უკვე გარდაცვლილი იყო. გრიგოლი ბედს ეძიებდა საქართველოში, სომხეთსა და სირიაში. ბოლოს იგი დაწინაურებულა ბიზანტიის სამეფო კარზე. იმპერატორის მიხეილ დუკას (1071-1078) და ნიკიფო-

რე ბოტანიატეს (1078 — 1081) დროს ის იყო ქალაქ ყარსის დუკად სომხეთში, არზრუმსა და მაკედონიის სმოლენაში. ამ დროს გრიგოლი გამოცხადებულა საქართველოს მეფის გიორგი მეორის (1072 — 1089) წინაშეც, როცა გიორგი მეფე ტაოში, ბანას, თავის მამულში ისვენებდა და მიუცია მისთვის „კარის ციხე-ქალაქი და მისი მიმდგომი ქუეყანა". დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი წერს: „და წარვიდა მეფე გიორგი მამულსა თჳსსა ტაოს, და მოვიდა ბანას. ხოლო მუნ მოვიდა წინაშე მათსა ზორვარი აღმოსავალისა გრიგოლ ბაკურიანისძე, რომელსა ჰქონდეს ოლთისნი, და კარნუ-ქალაქი, და კარი, და დიდად განიხარეს და განისუენეს; და მოსცა გიორგი მეფემან კარის ციხე-ქალაქი და მისი მიმდგომი ქუეყანა და განიყარნეს" (99 ა, გვ. 318). აქედან იგი იმპერატორ ალექსი კომნენოსს (1081 — 1118), რომლის გამეფებასაც გრიგოლმა დიდად შეუწყო ხელი, 1081 წელს დაუნიშნავს „დასავლეთის დომესტიკად". ანუ ბიზანტიის არმიის მთავარსარდლად იმპერიის ევროპულ საზღვრებზე [1].

საკუთარი მოწმობით გრიგოლს უმსახურია ყარსში, თეოდოსიუპოლში, შესაძლებელია ზმოლენის თემშიც, სომხეთში, იბერიასა და სირიაში. მამულები კი ჰქონია: ანისის მხარეში, ტაოს მხარეში, არმენიაკთა თემში, მოსინოპოლში, ფილიპოპოლში, ახრიდონში, სოფელ სიკონში და სოფელ ხარპეტიკიონში, ვოლერონში (72, გვ. 84). გრიგოლი ერთგულად ასრულებდა თავის მოვალეობას და 1086 წელს გმირულად დაიღუპა პეჩენეგებთან ბრძოლაში ველჩატოვოს მახლობლად (23, გვ. 105). ბიზანტიელი მემატიანე ანა კომნენე ასე აგვიწერს გრიგოლის დაღუპვას: „...დომესტიკოსი გაშმაგებით იბრძოდა. მტრის წინააღმდეგ ძლიერი მხედრული შემართების დროს მუხას დაეჯახა და იქვე სული დალია" (Alexiades, VI, 14). ალექსი კომნენოსმა მწარედ დაიტირა საყვარელი მხედართმთავარი (72ა, გვ. 87—88; 64 ა).

გრიგოლ ბაკურიანისძე ეროვნებით ქართველი, იბერიელი იყო. ამის შესახებ გარკვევით წერს თვითონ გრიგოლი მის მიერ დაწერილ მონასტრის წ ე ს დ ე ბ ა შ ი: ეს მონასტერი „აღვაშენე მე გრიგოლმა, ღვთის ნებით სევასტოსმა და მთელი დასავლეთის დომესტიკოსმა, ღვიძლმა შვილმა ნეტარი ბაკურიანისა, ბრწყინვალე ერისთავთ-ერისთავისა, რომელიც წარმოშობით ვარ იბერთა უბრწყინვალესი გვარიდან" (72, გვ. 98—99)[1]. რომ იგი ქართველია, ეს აზრი თავიდან ბოლომდე გასდევს მის მიერ დაწერილ პეტრიწონის წესდებას:

წესდების ერთ ადგილას, სადაც გრიგოლ ბაკურიანისძე კრძალავს ბერძნების მონასტერში მიღებას, წერს: „...ბერძნები მოძალადენი არიან, უპირონი და ანგარნი, და მონასტერს რამე გაჭირებას და ვნებას შეამთხვევენ, ან ისეთ ვინმეს, მოწინააღმდეგეს, დააყენებენ ადგილზე, რომელიც შეეცდება იქ გაბატონდეს, ან მამასახლისობა მიითვისოს, ან სხვა რაიმე დაწყევლილი საბაბით მონასტერი მიიჩემოს, რაც ჩვენ ხშირად გვინახავს მათგან ჩადენილი ჩვენი ტომის ვულუბრყვილობისა და გულმართლობის წყალობით" (72, გვ. 218 — 219). ეჭვი არაა, რომ ამ უკანასკნელ სიტყვებში ათონის ქართველთა მონასტრის ქართველი ბერების მწარე გამოცდილება იგულისხმება.

წ ე ს დ ე ბ ი ს ქართულ რედაქციაში იკითხება: „ამისთჳს დაიწერა ბერძულად და ქართულად (რამეთუ მონაზონნი მონასტრისა ჩემისანი გუარად) ქართველნი არიან და არა იციან ბერძული წარკითხვაჲ და ჯერ არს, რაჲთა ქართულად წერილსა აღმოიკითხვიდენ" (214, გვ. 80, 15-19).

წესდების ბერძნულ რედაქციაში ერთ ადგილას გრიგოლ ბაკურიანისძე წერს: „... ვინაიდან ქართველები (Ἴβηρες) ვართ და ყოველგვარი მხედრული ცხოვრება გამოვლილი გვაქვს და ცხოვრების ჭირვეული გამოცდილება გვაქვს" (72, გვ. 100—101). შესაბამისი ადგილი წესდების ქართულ რედაქციაში იკითხება: „ვინაჲთგან ქართველნი ვართ ნათესავით მჯნენი და მჭედრობითა აღზრდილნი მარადის ჭირვეულსა ცხორებასა ჩუჱულნი" (214, გვ. 5, 23 — 25).

---

[1] ალბათ, სწორედ იმის გამო, რომ გრიგოლ ბაკურიანისძე ბიზანტიის სამეფო კარზე სომხეთიდან მოვიდა, მას სომეხად თვლიდა ანა კომნენე (Alexiades, lib. II, 4). ამან, თავის მხრივ, შეცდომაში შეიყვანა ნ. მარიც, რომელიც, ხედავდა რა, რომ, ანა კომნენეს აზრით, ეს სომეხი მოღვაწე უდიდეს ქართულ პატრიოტიზმს ამჟღავნებს ქართველთათვის მონასტრის აშენებით და ამ მონასტრისათვის ქართულ ენაზე დაწერილი წესდებით, მას თვლიდა გაქართველებულ ქალკედონიტად. (142 ა, გვ. 17 — 24). სავსებით სწორია „ალექსიადის" რუსი მთარგმნელი და ბიზანტინისტი ი. ლუბარსკი, როცა ანა კომნენეს ამ ცნობას შეცდომად თვლის და კომენტარებში წერს: „Григорий Бакуриани — в будущем великий доместик и севаст. Анна ошибочно называет его армянином. На самом деле Бакуриани происходил из знатного грузинского рода" (141 ა, გვ. 465).

[1] პეტრიწონის წესდების ბერძნული რედაქციის ტექსტს ყველა შემთხვევაში ვამოწმებთ პროფესორ სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ შესრულებული სიტყვა-სიტყვითი თარგმანით.

გრიგოლის ქართველობით თუ შეიძლება აიხსნას ის დიდი პატრიოტიზმი, რაც მას პეტრიწონის მონასტრის აგებით გამოუმჟღავნებია: გრიგოლ ბაკურიანისძე შორეულ ბულგარეთში აგებს ბრწყინვალე ქართულ მონასტერს, რომელსაც უძღვნის უდიდეს ქონებას. მას მონასტერი თავისი და მისი ძმის აბასის ძვლების სამუდამო განსასვენებლად აქვს განკუთვნილი. გრიგოლ ბაკურიანისძეს სურს, რომ მონასტერში წირვა-ლოცვა მხოლოდ ქართულ ენაზე წარმოებდეს, ხოლო მონასტერთან დაარსებულ სემინარიაში სწავლება მხოლოდ ქართულ ენაზე იყოს, მონასტერში მხოლოდ ქართველები იქნენ მიღებული და მათ გვერდით ადგილი არ ჰქონდეს არც ერთ ბერძენს (ერთი საქმისმწარმოებლის გამოკლებით) და ქართული ენის უცოდინარ არც ერთ სხვა ეროვნების წარმომადგენელს. ძნელი წარმოსადგენია, რომ ბიზანტიის ბრწყინვალე იმპერიის დიდ მთავარსარდალს საკუთარ ძვლებზე საუკუნოდ მხოლოდ ქართული გალობა მოსურვებოდა, თუ იგი ეროვნებით ქართველი არ იყო.

ამიტომაა, რომ პეტრიწონის მონასტერში დღესაც მტკიცედაა დაცული ტრადიცია, რომ ამ მონასტრის ამშენებლები ძმები გრიგოლ და აბას ბაკურიანისძეები ეროვნებით ქართველები იყვნენ. მონასტრის შესასვლელის კედელზე მარმარილოს დაფებია მიკრული. მათზე ბულგარული, რუსული, ინგლისური, გერმანული და ფრანგული წარწერებია, რომლებიც შეიცავენ მოკლე ცნობებს მონასტრის შესახებ. ამ წარწერებში გარკვევით იკითხება, რომ ბაჩკოვოს მონასტერი (პეტრიწონის მონასტერს დღეს ბაჩკოვოს მონასტერი ეწოდება) დაარსებულია ქართველი ძმების — გრიგოლ და აბას ბაკურიანების მიერ 1083 წელს (64ა). საზოგადოდ მონასტერში ქართველთა კვალი დღესაც წარუშლელი და ნათლად დაცულია (7ა; 64ა; 189ა).

გრიგოლ ბაკურიანისძეს თავისი მონასტრისათვის 1084 წელს დაუწერია ტ ი პ ი კ ო ნ ი ანუ წ ე ს დ ე ბ ა, რომელიც შეუდგენია კონსტანტინეპოლის ერთ-ერთი, ვინმე ყოვლადწმიდის მიერ აშენებული მონასტრის ტიპიკონის მიხედვით (23, გვ. 105). ტიპიკონი თავიდანვე დაიწერა ორ ენაზე — ბერძნულსა და ქართულზე. ბერძნულზე იმიტომ, რომ იგი იყო ოფიციალური სახელმწიფო ენა და საბუთს სიმტკიცე მხოლოდ ამ ენაზე ექნებოდა. ამიტომაც სწორედ ბერძნული რედაქციაა ხელმოწერილი და ბეჭედდასმული გრიგოლ ბაკურიანისძის მიერ. ბერძნული ტექსტი ორ ცალად დაწერილა. ერთი ცალი კონსტანტინეპოლში გაგზავნილა არქივში შესანახად. მეორე, ალბათ, მონასტერში ინახებოდა. ქართულ ენაზე ტექსტის დაწერა იმითაა დასაბუთებული, რომ მონასტრის მკვიდრნი ქართველები არიან და

სხვა ენა არ იციან [1]. ს. ყაუხჩიშვილის აზრით, ქართული და ბერძნული რედაქციების მიმართების შესწავლის დღევანდელ დონეზე არ შეიძლება გადაჭრით ითქვას, „თუ რომელი რედაქციაა პირველდედანი, მაგრამ a priori შეუძლებელია არ დავუშვათ, რომ ჯერ დაიწერა ერთი მათგანი“ (72, გვ. 273; 119ა, გვ. 279).

პროფესორ სიმონ ყაუხჩიშვილის თქმით „პეტრიწონის წესდება“ „მეთერთმეტე საუკუნის ბრწყინვალე ძეგლთა რიცხვს მიეკუთვნება“ (72, გვ. 83). წ ე ს დ ე ბ ა 33 ძირითადი და რამდენიმე დამატებითი თავისაგან შედგება. ყველა თავს ცალკე სათაური აქვს. პირველ თავში საუბარია პეტრიწონის მონასტრის დაარსების მიზანზე და იმ ამოცანებზე, რასაც ამ მონასტრის მოღვაწეებს უსახავს კტიტორი. მეორე თავში საუბარია იმის შესახებ, თუ რა შესაწირავნი შესწირეს მონასტერს გრიგოლისა და აბასის პირადი ქონებიდან. შემდეგ საუბარია იმაზე, რომ ამ ბოძებულ მამულებს ათავისუფლებენ ყოველგვარი გადასახადისაგან. შემდეგ თავებში განსაზღვრულია მონასტრის ბერებისა და სემინარიის მოსწავლეთა რიცხვი. დადგენილია სავანის თანამდებობის პირები. გრიგოლი სასტიკად კრძალავს ყოველგვარ ბოროტმოქმედებას სავანეში. შემდეგ დაწვრილებითაა საუბარი სავანის მამულების მოვლაზე. საგანგებო თავებშია განხილული ბერების ყოფა-ცხოვრება, მათთვის განწესებული ულუფა, სტუმართა მიღების წესები. სპეციალურადაა განსაზღვრული მონასტერში ბერძენი ბერების მიღების საკითხი, დეტალურადაა მსჯელობა სემინარიაში მეცადინეობაზე, მასწავლებელთა გასამრჯელოზე და მოსწავლეთა კვებაზე. წ ე ს დ ე ბ ა შ ი საგანგებოდაა გამახვილებული ყურადღება მოხუცთა და სნეულთა მოვლა-პატრონობაზე. აქვეა მოხსენებული, რომ გრიგოლს სამი სასტუმრო აუგია მონასტრის მამულში და დეტალურადაა მითითებული მათი მოვლის წესები. წესდებაშივეა გაბნეული ცნობები გრიგოლის პიროვნების შესახებ და ჩამოთვლილია ის დოკუმენტები, რომლებითაც მტკიცდება, რომ მონასტრისეული მამულები ნამდვილად გრიგოლს ეკუთვნოდა. წ ე ს დ ე ბ ი ს ბოლოს მოყვანილია სია იმ ნივთებისა და განძეულობისა, რომლებიც გრიგოლ ბაკურიანისძემ შესწირა სავანეს.

---

[1] წესდების ქართულ რედაქციაში წერია: „დაიწერა წერილითა ბერძულითა და ქართულითა“ (214, გვ. 79 — 80). ბერძნულ რედაქციაში კი იკითხება: „დაიწერა ბერძნულად, ქართულად და სომხურად“ (72, გვ. 254 — 255). ეს განსხვავება, ბერძნულ და ქართულ რედაქციათა შორის სპეციალურად შეისწავლა პროფესორმა სიმონ ყაუხჩიშვილმა. მისი დასკვნით, ბერძნული ტექსტის ცნობა ტიპიკონის ს ო მ ხ ურ ა დ ა ც დაწერის შესახებ შემდეგდროინდელი ჩანართია (72, გვ. 273 — 276).

პირველად პეტრიწონის წესდების შესახებ ცნობა 1887 წელს გამოაქვეყნა პ. ბეზობრაზოვმა. შემდეგში 1888 წელს გიორგი მუსეოსის მიერ გამოქვეყნდა ამ წესდების ტექსტის ახალბერძნული თარგმანი, ხოლო 1904 წელს ლუი პატმ გამოაქვეყნა წესდების ძველბერძნული ტექსტი. 1954 წელს მ. თარხნიშვილმა გამოსცა პეტრიწონის წესდების ძველქართული რედაქცია. მანვე მიუთითა, რომ კუნძულ ქიოსზე მოიპოვება ქართული რედაქციის სხვა ნუსხა. მართლაც, კუნძულ ქიოსის კორაის სახელობის ბიბლიოთეკის №1598 ხელნაწერში აღმოჩნდა პეტრიწონის წესდების როგორც ქართული, ასევე ბერძნული რედაქცია. ეს უკანასკნელი ქართული თარგმანითა და სპეციალური გამოკვლევით გამოაქვეყნა სიმ. ყაუხჩიშვილმა. ამ გამოცემას ძალზე მნიშვნელოვანი კონიექტურები შეაქვს პატის გამოქვეყნებულ ტექსტში (72, გვ. 90-93. 119ა, გვ. 279). ესაა პეტრიწონის წესდების ბერძნული ტექსტის პირველი ნამდვილი მეცნიერული გამოცემა; რამდენადაც იგი, განსხვავებით ლუი პატის გამოცემისაგან, ეყრდნობა არა გვიანდელ, არამედ XII საუკუნის ნუსხას და გამოცემას თან ახლავს საგანგებო შესავალი, ბერძნულ ტექსტთან დაკავშირებული ფილოლოგიური ძიებანი, ლექსიკონი და საკუთარ სახელთა საძიებელი (64ა).

V. ეროვნებით ქართველი ავტორები ბიზანტიურ მწერლობაში (თეორიები და ჰიპოთეზები)

არეოპაგიტული წიგნების პრობლემა

საქართველოს, ქართველ ხალხს ბიზანტიური ლიტერატურისათვის მიუცია რამდენიმე მოღვაწე, რომელთაც თვალსაჩინო ადგილი უჭირავთ ბიზანტიური კულტურის ისტორიაში. ამის თაობაზე თანამედროვე მეცნიერებაში წამოყენებულია რამდენიმე თეორია.

ქართულ მეცნიერებაში პოპულარულია ნუცუბიძე-ჰონიგმანის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ V საუკუნის ცნობილი ქართველი მოღვაწე პეტრე იბერი არის ავტორი დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი თეოლოგიური შრომებისა. საკითხი იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ საჭიროდ მიგვაჩნია მისი ჩამოყალიბება-განვითარების ისტორიის შედარებით დაწვრილებით გადმოცემა (იხ. 13. გვ. 0159 — 0196; 66. გვ. 102 — 119).

პეტრე იბერი, რომელსაც ერისკაცობაში მურვანი ერქვა (სირიულ წყაროებში მას ეწოდება ნაბარნუგი), იყო ქართლის მეფის ბუზმარის შვილი. იგი დაიბადა დაახლოებით 411 წელს

420 წლიდან ბიზანტია-სპარსეთს შორის გამწვავებული პოლიტიკური ურთიერთობის გამო ბიზანტიის კეისარმა თეოდოსი II ქართლის მეფეს ერთგულების ნიშნად მძევლად მოსთხოვა ვაჟი. 12 წლის მურვანი ბიზანტიაში გაგზავნეს. კეისარი ახალგაზრდა მურვანს დიდი პატივით ზრდიდა. ქართლის უფლისწულის აღზრდას ხელმძღვანელობდა თვით დედოფალი ევდოკია, დიდად განათლებული, მწიგნობარი და პოეტი ქალი. ქართველ უფლისწულს დიდი ნიჭი გამოუმჟღავნებია. იგი უსმენდა იმ დროს ცნობილ ფილოსოფოსებსა და სწავლულებს და მალე თავისი ცოდნის სიღრმით სამეფო კარზე საყოველთაო ყურადღება მიიპყრო. მურვანს თანამდებობაც მიუღია. ამ პერიოდში კონსტანტინეპოლის სამეფო კარზე და მოწინავე სასულიერო წრეებში მიმდინარეობდა მძაფრი იდეოლოგიური ბრძოლა დიოფიზიტობასა და მონოფიზიტობას შორის. როგორც ჩანს, ქართველ უფლისწულს, თავისი რელიგიური მრწამსის გამო, საჭიროდ მიუჩნევია დაეტოვებინა დედაქალაქი. მართლაც, მან მის თანმხლებ ქართველ მოღვაწეებთან ერთად (მითრიდატე ლაზი და ზაქარია ქართველი) დატოვა სამეფო კარი და წავიდა სირიაში. მურვანი და მისი მოძღვარი მითრიდატე ლაზი იერუსალიმში აღიკვეცნენ ბერად. უფლისწულს პეტრე დაარქვეს, ხოლო მითრიდატეს — იოანე. 445 წელს პეტრეც და იოანეც აკურთხეს მღვდლად. პეტრემ და მისმა თანამოაზრეებმა შემოიარეს აღმოსავლეთი და ბოლოს დამკვიდრდნენ სირიაში ქალაქ მაიუმში (ჭ. ღაზის მახლობლად). 451 წელს ქალკედონის საეკლესიო კრებაზე დიოფიზიტებმა გამარჯვება მოიპოვეს. მაგრამ აღმოსავლეთი, კერძოდ, სირია, პალესტინა და ეგვიპტე წინ აღუდგა ქალკედონის კრების გადაწყვეტილებებს. აღმოსავლეთში მონოფიზიტთა მოძრაობას სათავეში ჩაუდგა ეგვიპტელი საეკლესიო მოღვაწე თეოდოსი, რომელმაც გააძევა იერუსალიმის პატრიარქი დიოფიზიტი იუვენალი და თვითონ დაიკავა მისი თანამდებობა. თეოდოსიმ 452 წელს პეტრე იბერიელი დანიშნა მაიუმის ეპისკოპოსად. მალე დიოფიზიტი იუვენალი ბიზანტიის სამეფო ლაშქრის თანხლებით დაბრუნდა იერუსალიმში თავის თანამდებობაზე და მკაცრი რეპრესიებით გაუსწორდა ყველა მის მოწინააღმდეგეს. გააძევა თეოდოსის დანიშნული ყველა ეპისკოპოსი, მხოლოდ პეტრეს ვერ შეეხო. როგორც წყაროები გვამცნობენ, ამ უკანასკნელს მფარველობდა დედოფალი პულხერია. საფიქრებელია, რომ დიოფიზიტები იძულებულ იყვნენ პეტრეს ავტორიტეტისათვის გაეწიათ ანგარიში.

პეტრეს სახელი ძალზე პოპულარული გახდა აღმოსავლეთში. იგი თავის თანამედროვეობას მხოლოდ პრაქტიკული საქმიანობით არ

ხიბლავდა; როგორც ჩანს, მისი ავტორიტეტი, როგორც მოაზროვნისა, დიდი იყო. ყოველ შემთხვევაში, მისი ბიოგრაფი ზაქარია რიტორი პეტრეს შესახებ ასეთ ცნობას გვაწვდის: ალექსანდრიელი სოფისტი იოანე ბევრ წიგნებს წერდა, მაგრამ სურდა მისი ნაწერები დიდი ავტორიტეტის სახელით შეენიღბა და საკუთარ წიგნებს თავზე ხან იერუსალიმელი პატრიარქის თეოდოსის სახელს აწერდა, ხან პეტრე იბერიელის სახელს, რამაც მორწმუნენი შეცდომაში შეიყვანა. პეტრეს ავტორიტეტზე ისიც მიუთითებს, რომ მას მრავალი სხვადასხვა ეროვნების მოწაფე და თანამშრომელი ჰყავდა, რომელთაგან დღეს ჩვენთვის ცნობილია შემდეგი სახელები: ქართველები: იოანე ლაზი, პეტრეს მასწავლებელი და იდეური მოძღვარი, და ზაქარია ქართველი, ბერძნები: ზაქარია რიტორი და იოანე რუფუსი, სირიელი სერგიოს რეშაინელი. პეტრეს პიროვნებაში პირველწყაროები ხედავენ დიდ ადამიანს. ზაქარია რიტორის აზრით პეტრე „მსოფლიოში განსაცვიფრებლად სახელგანთქმული ადამიანია“ (70, გვ. 294), იოანე რუფუსი მას უწოდებს „მეორე მოციქულ პავლეს“, ან „ჩვენ პავლეს“, ზოგჯერ „მეორე მოსეს“ (197).

ევაგრი სქოლასტიკოსი წერს, რომ „მან თავისი თავის შესახებ ბევრი რამ სათქმელი დასტოვა“ (70, 3-12, 22). ზაქარია ქართველის მიერ ბერძნულად დაწერილ პეტრეს ბიოგრაფიის ქართულ ვერსიაში კი იკითხება, რომ „იგი იყო მშვენება და დიდება საქართველოსი და მცველი მთელი ქვეყნისა“ (103, გვ. 272).

იოანე ლაზი გარდაიცვალა 465 წელს, ხოლო პეტრე იბერიელი 491 წელს. ორივენი ერთმანეთის გვერდით იერუსალიმში არიან დაკრძალულნი.

აი, ეს პეტრე იბერიელი, აკად. შ. ნუცუბიძის და აკად. ერნ. ჰონიგმანის აზრით, არის ავტორი დიონისე არეოპაგელის სახელით ჩვენამდე მოღწეული თეოლოგიური შრომებისა.

არეოპაგიტული წიგნები, ანუ არეოპაგიტული კორპუსი, რომელიც სასულიერო წრეებისათვის ცნობილი ხდება VI საუკუნის 30-იანი წლებიდან, შედგება ოთხი თეოლოგიური ტრაქტატისა და ათი თეოლოგიური ხასიათის ეპისტოლესაგან:

1. ღვთაებრივ სახელთა შესახებ, Περὶ θείων ὀνομάτων, ანუ, ეფრემ მცირის ძველი ქართული თარგმანით, „სახელთათჳს ღმრთისათა“.

2. ზეციური იერარქიის შესახებ, Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, „ზეცათა მღდელმთავრობისათჳს“;

3. საეკლესიო იერარქიის შესახებ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, „საეკლესიოჲსა მღდელმთავრობისათჳს“;

4. მისტიკური თეოლოგიის შესახებ; Περὶ μυστικῆς θεολογίας, „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათჳს“;

5. ათი ეპისტოლე.

ამ თხზულებებში გატარებულია აზრი, რომ ღმერთი არის განსაჯიერება ერთის (τὸ ἕν) და სიკეთის (ἀγαθόν). მისგან მომდინარეობენ ზეციური ძალებიც (ანგელოზები) და ამქვეყნიური ძალებიც (მღდელნი). ორივე რიგის ძალები მტკიცედაა ჩამოყალიბებული სამი ტრიადის სახით (66, გვ. 102).

ეს შრომები ქრისტიანული ეკლესიისათვის ფართოდ გახდა ცნობილი 532 წელს, კონსტანტინეპოლის საეკლესიო ყრილობაზე. ამ წიგნების კვალი ჩანს სევერიოს ანტიოქელის შრომებში, რომლებიც განეკუთვნება 518 — 528 წლებს. და ბოლოს, იგი სირიულ ენაზე თარგმნა სერგიოს რეშაინელმა, რომელიც 536 წლის გაზაფხულზე უკვე გარდაცვლილია.

წიგნების ავტორად იმთავითვე მიჩნეული იყო დიონისე არეოპაგელი. დიონისე არეოპაგელი ბიბლიური პიროვნებაა. იგი ცხოვრობდა ჩვენი წელთაღრიცხვის I საუკუნეში. ქრისტიანობაზე მოაქცია პავლე მოციქულმა და მისი მოწაფე იყო. შემდეგში იგი გახდა ათენის არეოპაგის ერთ-ერთი წევრი და ამავე ქალაქის პირველი ეპისკოპოსი.

ეჭვი დიონისე არეოპაგელის ავტორობაში ამ წიგნების გამოჩენისთანავე შეიტანეს. კონსტანტინეპოლის ყრილობაზე ამ წიგნების ავტორიტეტს ეყრდნობოდნენ მონოფიზიტები. დიოფიზიტებმა კი არასარწმუნოდ მიიჩნიეს, რომ მათი ავტორი დიონისე არეოპაგელია. რადგანაც, როგორც დიოფიზიტთა პარტიის წარმომადგენელი არჩეპისკოპოსი იპათიოს ეფესელი აღნიშნავდა, ამ წიგნებს არ იცნობდნენ ქრისტიანული ეკლესიის ისეთი გამოჩენილი მოღვაწენი, როგორიც იყვნენ წმინდა კირილე და წმინდა ათანასე (კირილე 445 წელს გარდაიცვალა).

მოციქულებრივმა ავტორიტეტმა მაინც თავისი გაიტანა და მალე ამ თხზულებათა გამოყენება სცადეს ორთოდოქსალური ეკლესიის ინტერესებისათვის. ამ საქმეში პიონერები იყვნენ VI საუკუნის თვალსაჩინო მოღვაწეები იოანე სკითოპოლელი, ეფრემ ანტიოქიელი, ლეონტი ბიზანტიელი, რომლებიც თავგამოდებით ამტკიცებდნენ დიონისე არეოპაგელის ავტორობას. VII საუკუნეში არეოპაგიტულ წიგნებს ვრცელი კომენტარები გაუკეთა და ორთოდოქსალურად განმარტა მაქსიმე აღმსარებელმა.

არეოპაგიტული კორპუსის ლათინურად მთარგმნელმა ჰილდუინმა 836 წ. დაწერა წიგნი „არეოპაგიტიკა“, რომელშიც ამტკიცებდა, რომ ამ კორპუსის ავტორი ნამდვილად იყო დიონისე არეოპაგელი, ათენის პირველი ეპისკოპოსი და რომ იგი იყო იგივე დიონისე პარიზელი.

XI საუკუნეში დიონისე არეოპაგელის ავტორობის საკითხზე თავისი აზრი გამოუთქვამს ქართველ მთარგმნელსა და მეცნიერს ეფრემ მცირეს. ეფრემ მცირემ თარგმნა ქართულად დიონისე არეოპაგელის ხუთივე წიგნი და საკუთარ თარგმანს დაურთო „წინა-ბჭე“ ანუ წინასიტყვაობა: „წინა-ბჭე სიტყჳსა-თხრობისაჲ დიდისა დიონჳსისათჳს და წიგნთა მათთჳს მის მიერ აღწერილთა“ (110ა, გვ. 1-8; 111ა, გვ. 1-5).[1] „წინა-ბჭეში“ ეფრემი დაწვრილებით მსჯელობს დიონისე არეოპაგელის ავტორობის პრობლემაზე და იზიარებს ტრადიციულ შეხედულებას. მისი აზრით, ამ წიგნების ავტორი ნამდვილად არის პირველი საუკუნის მოღვაწე, პავლე მოციქულისა და იეროთეოსის მოწაფე, დიონისე არეოპაგელი. ეფრემი სვამს საკითხს, რომ შეიძლება ვინმემ ეჭვი შეიტანოს დიონისე არეოპაგელის ჭეშმარიტ ავტორობაში და იფიქროს: რატომ „არა აღწერნა სიტყუანი მისნი ევსევი პამფილესმან და არცა რას ორიგენი მოიჴსენებს მათთჳს“. მაგრამ მათ ეფრემი პასუხობს, რომ ევსევისა და ორიგენს მრავალი სხვა წიგნიც არა ჰქონიათ ხელთ: „მე მიმთხვეულ ვარ რაოდენთამე წიგნთა ჳმენეოსთა“, მაგრამ ძველმა ავტორებმა მათზე არაფერი იციან, — წერს ეფრემი.

მეორე მხრივ, თვით ეკლესიის მამათა შორის იყვნენ მოღვაწენი, რომლებიც სიფრთხილით და ეჭვის თვალით უყურებდნენ დიონისე არეოპაგელის ავტორობას: ფოტი პატრიარქი (IX საუკუნე), გიორგი ტრაპეზუნდელი (XIV ს.) და თეოდორე ღაზელი (XV ს.).

რენესანსის ეპოქაში უკვე მეცნიერულ წრეებში გამოითქვა სერიოზული ეჭვი ამ წიგნების პირველი საუკუნის ავტორის დიონისე არეოპაგელისადმი მიკუთვნებაში. ეს ახალი აზრი პირველად გამოთქვეს ლორენცო ვილამ (XV ს.) და ერაზმ როტერდამელმა (XV — XVI სს.). ამის შემდეგ ევროპულმა მეცნიერებამ დაიწყო ჭეშმარიტი ავტორის ძიება. ძირითადად ავტორს იმ პრინციპით ეძიებდნენ, რომ მას სახელად დიონისე უნდა რქმეოდა. პირველ ასეთ მოღვაწედ დასახელებულ იქნა დიონისე ალექსანდრიელი, მას XVIII საუკუნის მოღვაწე იოანე-ფილიპე ბარათერიუსი მიიჩნევდა არეოპაგიტული კორპუსის ავტორად (176). XIX საუკუნეში ფრანგმა ფრეპელმა გააცოცხლა დიონისე არეოპაგელის ავტორობის თეორია იმ სახით, რა სახითაც იგი ჩამოყალიბებული ჰქონდა არეოპაგიტული წიგნების პირველ მთარგმნელს ლათინურ ენაზე ჰილდუინს (181). გერმანელი მეცნიერი ფრ. ჰიპლერი 1862 წელს გამოცემულ წიგნში (187) ამტკიცებდა, რომ ამ თხზულებების ავტორია დიონისე ეგვიპტელი. ამავე პერიოდში რუსი მეცნიერი კ. სკვორცოვი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ამ წიგნების ავტორია III საუკუნის მოღვაწე დიონისე ალექსანდრიელი (154, 155). კ. სკვორცოვის ამ საინტერესო გამოკვლევას გამოეხმაურა რუსი მეცნიერი ი. სმირნოვი, რომელიც უარყოფს კ. სკვორცოვის აზრს დიონისე ალექსანდრიელის ავტორობაზე და, თავის მხრივ, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ეს წიგნები შექმნილია V საუკუნის მოღვაწის მიერ, რომელიც გაქრისტიანებული ნეოპლატონიკოსია (156). კ. სკვორცოვისა და ი. სმირნოვის პასუხად გამოქვეყნდა პ. უსპენსკის წერილი, რომელშიც ავტორი ცდილობს მკითხველი დაარწმუნოს, რომ არეოპაგიტული კორპუსის ავტორი ნამდვილად დიონისე არეოპაგელი იყო (158).

XIX საუკუნის დასასრულს გ. კრიუგერი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ამ წიგნების ავტორია V საუკუნის II ნახევრის მოღვაწე დიონისე სქოლასტიკოსი (191).

XIX საუკუნეში, გარდა ჩვენს მიერ დასახელებული პირებისა, არეოპაგიტული კორპუსის ავტორად აცხადებდნენ: გრიგორ დიდს, პეტრე ფულონს, სინესიოს პტოლემაიდელს და სხვა ისეთ პირებსაც, რომელთაც სახელად დიონისე არ რქმევიათ.

XIX საუკუნის დასასრულს არეოპაგიტული წიგნების კვლევაში დიდი მუშაობა გასწიეს ჰიუგო კოხმა და იაკობ შტიგლმაირმა. მათ დაამტკიცეს, რომ ამ წიგნების ავტორი იცნობს და ეყრდნობა V საუკუნის ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსის პროკლეს იდეებს. კერძოდ იცნობს პროკლეს კომენტარებს პლატონის „ალკიბიადეს“ პირველ წიგნზე, რომელიც დაწერილია 462 წელს (190; 201).

[1] ეს „წინა-ბჭე“ არ გამოაქვეყნა ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შრომებთან ერთად ს. ენუქაშვილმა, რის გამოც ეფრემ მცირის აზრს არეოპაგიტიკის პრობლემებზე დღემდე ყურადღება არ მიქცევია. ჩვენი ყურადღება ამ საკითხზე გაამახვილა ივ. ლოლაშვილმა, რომელმაც ხელნაწერში გაგვაცნო თავისი სტატია: „ეფრემ მცირის „წინა-ბჭე“ არეოპაგიტული წიგნების ქართული თარგმანისათვის“. ამ სტატიას ემყარება ზემოთ მოყვანილი ჩვენი მსჯელობა.

XX საუკუნის დასაწყისში არეოპაგიტიკის ისტორიისათვის მნიშვნელოვანი იყო ვ. ბოლოტოვის გამოკვლევა (121). ცნობილი რუსი მეცნიერი არეოპაგიტული კორპუსის ენობრივმა, სტილისტურმა და ლექსიკურმა შესწავლამ მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ ამ წიგნების შექმნის დრო ნამდვილად V — VI საუკუნეებია. არეოპაგიტიკის საკითხს ამ პერიოდში შეეხო მეორე რუსი მეცნიერი ა. ბრილიანტოვიც. იგი ჯერ ვ. ბოლოტოვის გამოკვლევაზე დართულ წინასიტყვაობაში და შემდეგ ერთ თავის სპეციალურ ნარკვევში იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ არეოპაგიტული წიგნები დაწერილია სირიაში არა უადრეს 476 წლისა და მისი ავტორი იმყოფება პროკლეს ნეოპლატონიკური ფილოსოფიის გავლენის ქვეშ (122, გვ. 495).

ი. შტიგლმაირმა 1928 წელს ახალი თვალსაზრისი ჩამოაყალიბა ამ თხზულებებზე. მან ავტორად მიიჩნია VI საუკუნის I ნახევრის სირიელი მონოფიზიტი მოღვაწე სევეროს ანტიოქიელი (202). მაგრამ სამეცნიერო წრეებში ეს ჰიპოთეზა არ გაიზიარეს. ამავე პერიოდში ბერძენი მეცნიერი მ. ათენაგორასი ისევ და ისევ ამტკიცებდა, რომ ამ წიგნების ავტორია III საუკუნის მოღვაწე დიონისე ალექსანდრიელი (172, 173).

წამოყენებული ჰიპოთეზები ვერ უძლებდა მეცნიერულ კრიტიკას. ამიტომ იყო, რომ XX საუკუნის შუა წლებისათვის არეოპაგიტული პრობლემის კვლევა კრიზისმა მოიცვა. გამოთქმულ ჰიპოთეზებში აღარ დარჩა არც ერთი კანდიდატურა, ამ შრომების ავტორობის სერიოზული პრეტენზია რომ ჰქონოდა. მიუხედავად ამისა, ჩატარებულმა მუშაობამ მრავალმხრივ გააშუქა საკვლევი საკითხი. კერძოდ, უკვე აშკარა გახდა შემდეგი გარემოებანი (იხ. 13, გვ. 6172):

1. არეოპაგიტული წიგნები შექმნილია V — VI საუკუნის მიჯნაზე, დაახლოებით 462 — 532 წლებში და არ შეიძლება მათი მიკუთვნება I საუკუნის ბიბლიური მოღვაწის დიონისე არეოპაგელისადმი.

2. არეოპაგიტულ წიგნებში, წინაალმდეგ მოციქულთაუროონდელი ნაწერებისა, რომლებიც გამოირჩევიან ფორმის უბრალოებით, წმინდა ბიბლიური შინაარსითა და ფილოსოფიურ გავლენათა უჭონლობით, გამოსჭვივის მკაცრად განსაზღვრული ფილოსოფიური ხასიათი, ჩამოყალიბებული დოგმატიკური მსჯელობა.

3. არეოპაგიტულ კორპუსში ქალკედონის კრების დოგმატიკის გავლენა შეინიშნება. სიტყვა ὑπόστατις უკვე უპირისპირდება οὐσία-ს და ნახმარია ინდივიდუალობის აზრით. οὐσία კი გააზრებულია როგორც საერთო ანუ გვარეულ თვისებათა ერთობლიობა.

მეორე მხრივ, ხმარებიდან ამოღებულია ისეთი ტერმინები, რომლებიც ქალკედონის წინა ეპოქაში იხმარება: μίξις და κρᾶσις და შემოტანილია ტიპიური ქალკედონური ქრისტოლოგიური ტერმინები: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως, ἀμεταβόλως.

4. არეოპაგიტული კრებულის ავტორი ლაპარაკობს ბერ-მონაზვნობის შესახებ, რაც მხოლოდ IV საუკუნიდანაა მოსალოდნელი.

5. ამ წიგნებში აღწერილია ქრისტიანული საკულტო სამსახურისათვის დამახასიათებელი ისეთი დეტალები, რომლებიც IV — V საუკუნეებიდან გვხვდება: აღკვეცა, ნათლისღება, მირონი და სხვ.

6. გვხვდება ნეოპლატონური ფილოსოფიის გავლენა. კერძოდ პროკლესთან არეოპაგიტული წიგნების ავტორი იდეურ კავშირშია. ამ წიგნებში მთელი რიგი ადგილებია მოყვანილი პროკლეს წიგნებიდან.

1942 წელს აკად. შ. ნუცუბიძემ თავის წერილში „Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита“ ჩამოაყალიბა ახალი თვალსაზრისი არეოპაგიტული წიგნების ავტორობის საკითხზე (145). შ. ნუცუბიძე ითვალისწინებს არეოპაგიტული მეცნიერების მთელ გამოცდილებას და ეყრდნობა შემდეგ ფაქტებს: 1. არეოპაგიტული წიგნები შექმნილია V საუკუნის მეორე ნახევარში და ცნობილი გახდა 532 წლიდან. 2. ეს შრომები შექმნილია სირიაში, უფრო ზუსტად ქალაქ ღაზის მახლობლად მონოფიზიტთა წრეში. 3. მათი ავტორი ნეოპლატონიკური, კერძოდ პროკლეს მოძღვრების გავლენას განიცდის. აქედან გამომდინარე კი ამ წიგნების ერთადერთ შესაძლებელ ავტორად შ. ნუცუბიძეს მიაჩნია პეტრე იბერიელი. შ. ნუცუბიძის აზრით, პეტრე იბერიელის ბიოგრაფებმა ეს საიდუმლოება ჩამარხეს მათი მოძღვარის ბიოგრაფიაში, რადგანაც, ეკრძნობოდნენ რა ამ ნაწერებს დიოფიზიტების წინააღმდეგ ბრძოლაში, მონოფიზიტებს სჭირდებოდათ ამ შრომების ავტორი მოციქულებრივი ავტორიტეტით შეემკოთ. ამ პერიოდში მსოფლიო ეკლესიის წიაღში გამართულ გააფთრებულ ბრძოლას შეეძლო ერესად გამოეცხადებინა ყველა წმინდა მამის ნაწერი, მაგრამ დიონისე არეოპაგელის, როგორც პავლეს მოწაფისა და მოციქულის, ავტორიტეტის წინააღმდეგ ამხედრება ყოველად მოულოდნელი იყო.

პეტრე იბერიელის მოწაფე ზაქარია რიტორი „საეკლესიო ისტორიაში“ ლაპარაკობს არეოპაგიტულ ნაწერებზე და მათ ავტორს ამგვარად მოიხსენიებს:

„ის დიონისე არეოპაგელი, რომელმაც წარმართობის წყვდიადისა და შეცდომისაგან მიაღწია ღმერთის შეცნობის განსაკუთრებულ სინათლეს ჩვენი ხელმძღვანელის პავლეს მეოხებით, ამბობდა წივნ-

ში, რომელიც მან მიუძღვნა წმინდა სამების ღვთაებრივ სახელებს...". შ. ნუცუბიძე ყურადღებას ამახვილებს გამოთქმებზე: „ის დიონისე", „ჩვენი ხელმძღვანელი პავლე", სადაც პავლე მოხსენებულია არა „მოციქულის", არამედ „ხელმძღვანელის" ტიტულით, და ფიქრობს, რომ ზაქარიას სურს მიგვახვედროს რაღაც ისეთს, რომლის შესახებაც პირდაპირ ვერ წერს.

მკვლევარი ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტს, რომ პეტრე იბერიელი სამდვილად წერდა წიგნებს. მაგრამ ჩვენამდე მისი სახელით მოღწეული არც ერთი თხზულება არ ჩანს. რომ პეტრე იბერიელი მწერალი იყო და მის სახელს, როგორც ავტორისას ეფარებოდნენ, ამის დასადასტურებლად მკვლევარს მოჰყავს ზაქარიას მიერ „საეკლესიო ისტორიაში" ჩართული ამბავი ვიღაც იოანე ალექსანდრიელი ფილოსოფოსის მწერლობის შესახებ: იოანე ალექსანდრიელი წიგნებს წერდა და პეტრე იბერიელის სახელით ავრცელებდა. ამ ფალსიფიკაციის ფაქტს წააწყდა პეტრე და შეაჩვენა იოანე. ეს ამბავი შ. ნუცუბიძეს ზაქარია რიტორის მიერ შეთხზულად მიაჩნია იმისათვის, რომ მიგვანიშნოს პეტრე იბერიელის საიდუმლოებაზე.

შ. ნუცუბიძე საკითხის კვლევას სამი მხრივ შლის. იგი წერს:

«1. Представлял-ли Петр по своим данным, по характеру деятельности и по своим интересам лицо, подходящее для такого большого дела, как авторство ареопагитских книг; 2. И, самое главное имеется-ли совпадения взглядов Петра Ивера со взглядами, содержащимися в писаниях Псевдо-Ареопагита; 3. Не сохранились-ли какие-либо литературные следы, указывающие на авторство Петра Ивера в отношении ареопагитских книг» (145, გვ. 24).

შ. ნუცუბიძე ამ სამივე საკითხს დადებითად წყვეტს. მას მიაჩნია, რომ თავისი ინტელექტით, განათლებითა და შესაძლებლობით სწორედ პეტრე იბერიელი ჩანს ისეთ მოღვაწედ, რომელიც შეიძლება იყოს ამ არეოპაგიტული წიგნების ავტორი. მკვლევარი ხედავს, რომ პეტრე იბერიელის შეხედულებანი, ასახული მის ბიოგრაფიაში, ერთგვარად ემთხვევა არეოპაგიტულ იდეებს, კერძოდ: სიკეთისა და ბოროტის პრობლემაში, ერთისა და მრავლის საკითხში, სინათლის მისტიკაში, დუმილისა და სიჩუმის მისტიკაში, იერარქიის სისტემაში, ადამიანის დეიფიკაციის იდეაში, ცოდვის ცნებაში. აყად. შ. ნუცუბიძე თვლის, რომ ამ ორი პიროვნების იგივეობა იციან ქართველმა მოაზროვნეებმა: იოანე პეტრიწმა, ჩახრუხაძემ და შოთა რუსთველმა. მკვლევარის აზრით, ამის დამადასტურებელი ცნობები შეფარვით იკითხება ამ უკანასკნელთა ნაწერებში.

პეტრე იბერიელისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის იგივეობის აღიარებამდე დამოუკიდებელი გზით მივიდა ბელგიელი აკადემიკოსი, ბრიუსელის უნივერსიტეტის პროფესორი ერნესტ ჰონიგმანი. მან 1952 წელს გამოსცა მონოგრაფია: „პეტრე იბერიელი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებანი", რომლის რუსული თარგმანი 1955 წელს გამოაქვეყნა შ. ნუცუბიძემ (104). ე. ჰონიგმანმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ერთ საკითხს. არეოპაგიტულ კრებულში ავტორი ხშირად ეყრდნობა თავის „ღვთაებრივ მასწავლებელს", ხელმძღვანელს იეროთეოსს. იეროთეოსი არის ფსევდონიმი, შეთხზული სახელი, რომელსაც არ იცნობს არც ერთი ხალხის მანამდელი ონომასტიკონი. ეს სახელი არის ფსევდონიმი იოანე ლაზის, ანუ იოანე ევნუქისა, რომელიც იყო პეტრე იბერიელის აღმზრდელი. ჰონიგმანმა ამ თეზისის დამადასტურებელი ნივთიერი საბუთიც იპოვა: იოანე რუფუსის „პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიაში" ზუსტად არის აღნიშნული, რომ იოანე ლაზი გარდაიცვალა 4 ოქტომბერს. ჰონიგმანმა სირიულ კალენდარში ე. წ. „რაბანა სლიბა"-ში შენიშნა, რომ 1 დეკემბერი გამოცხადებულია პეტრე იბერიელის გარდაცვალების დღედ და იქვეა მითითებული, რომ 4 ოქტომბერი არის იეროთეოსის მოსახსენებელი დღე, რომელიც წოდებულია „დიდი დიონისეს მასწავლებლადო". ჰონიგმანის აღმოჩენას გამოეხმაურა პროფ. კარიანი (კერნი) ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ტექსტის „საღვთოთა სახელთათვის" რუსულ თარგმანზე დართულ შესავალ წერილში, რომელშიაც მიუთითა, რომ ჰონიგმანის ნაპოვნი ცნობები იეროთეოსისა და ფსევდო-დიონისეს შესახებ გარდა სირიული წყაროებისა მოიპოვება მართლმადიდებლურ კალენდარშიც იმავე მოსახსენებელი დღეებითა და რიცხვებით (169, გვ. 18).

ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორია გაიზიარა საზღვარგარეთულმა მეცნიერებამ, კერძოდ სპეციალურმა ჟურნალებმა „La Nouvelle Clio" და „Byzantinische Zeitschrift". უცხოელი მეცნიერებიდან ამ თეორიას მხარი დაუჭირეს გერმანელმა ფ. დ ე ლ გ ე რ მ ა, უნგრელმა ე. ი ვ ა ნ კ ა მ და ხ. ვ ა რ დ ი მ, ფრანგულმა ჟურნალმა „La Nouvelle Clio" ჯერ კიდევ ჰონიგმანის შრომის გამოსვლამდე გამოაქვეყნა რეცენზია სათაურით: „განსაცვიფრებელი აღმოჩენა", რომელშიაც ცნობილი ფრანგი ბიზანტინოლოგი ვ. გ რ ი უ მ ე ლ ი აღიარებს შ. ნუცუბიძის უდიდეს დამსახურებას ამ საიდუმლოების ამოცნობაში. დიდ შეფასებას აძლევდა ე. ჰონიგმანის აღმოჩენას ფრ. ალკენი ბრიუსელის ორგანო „Byzantion"-ის XXIII ტომში 1954 წელს. საბჭოთა მეცნიერებიდან ეს თეორია გაიზიარეს — პროფ. ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ მ ა, რომელმაც შ. ნუცუბიძის დებულებათა გა-

თვალისწინებით ჯერ კიდევ 1949 წელს გამოაქვეყნა სპეციალური გამოკვლევა „არეოპაგიტიკა“ (67, გვ. 365—371), ლ. მ ე ლ ი ქ ს ე თ-ბ ე გ მ ა, რომელმაც რეცენზია უძღვნა შ. ნუცუბიძის აღმოჩენას (144). სხვათა შორის, ამ რეცენზიით გაიგო პირველად ე. ჰონიგმანმა შ. ნუცუბიძის თეორიის შესახებ. პროფ. ვლ. ო რ ლ ო ვ-მ ა (165), პროფ. ნ. ს ი დ ო რ ო ვ ა მ (153), სომეხმა მკვლევარმა ვ. ჩ ა ლ ო ი ა ნ მ ა (163, გვ. 72-75), შ. ხ ი დ ა შ ე ლ მ ა (82), ს. ე ნ უ ქ ა შ ვ ი ლ მ ა, რომელმაც გამოსცა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა ქართული, ეფრემ მცირისეული თარგმანი (13).

ე. ჰონიგმანის თეორიას უცხოეთში თავიდანვე უარყოფითად შეხვდა ი. ჰ ა უ ს ჰ ე რ ი; იგი ჰონიგმანისეულ მტკიცებას უარყოფს იმით, რომ იოანე ლაზის ჩვენებანი არა ჰგავს არეოპაგიტულ მოძღვრებას ანგელოზთა იერარქიაზე (186). ამ კრიტიკას ეყრდნობა პროფ. კ ი პ რ ი ა ნ ი ც (169). საკმაოდ მიაჩნია ეს თეორია ჰ. ე ნ გ ბ ე რ დ ი ნ გ ს ა ც (180). ქართველ მეცნიერთაგან ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორია არ გაიზიარეს აკად. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე მ (34, 141) და პროფ. ს. დ ა ნ ე ლ ი ა მ (123, 124, 125).

შ. ნუცუბიძემ უკანასკნელ წლებში გამოაქვეყნა რამდენიმე ნაშრომი, რომლებშიც ეკამათება ამ თეორიის მოწინააღმდეგეებს და თავის თვალსაზრისს ახალი საბუთებით ამყარებს (147, 146; 60, გვ. 123 — 222; 150).

პროფ. ს. ყაუხჩიშვილმა ერთ საინტერესო გარემოებას მიაქცია ყურადღება. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებებს ერთ სირიულ ხელნაწერში (პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკა, №284) დართული აქვს სპეციალური შენიშვნა, რომელშიაც მოცემულია ცნობები პეტრე იბერიელზე. მკვლევარი ამტკიცებს, რომ საფიქრებელია ამ სირიული ნუსხის გადამწერმა იცოდეს, რომ არეოპაგიტული ნაწერების ავტორი პეტრე იბერიელია (66, გვ. 118).

უკანასკნელ ხანს დამოკიდებულება ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის მიმართ ნაწილობრივ შეიცვალა. ამ ახალ დამოკიდებულებას ტონი მისცა ი. ე ნ გ ბ ე რ დ ი ნ გ ი ს გამოკვლევამ (180). ენგბერდინგმა კამათი აღმოსავლეთ-დასავლეთის ეკლესიათა განხეთქილების სიბრტყეზე გადაიტანა. აღმოსავლეთის ეკლესიას მონოფიზიტებთან შეთქმულება დასწამა, რამდენადაც ამ თეორიით არეოპაგიტული კორპუსის შექმნა მიეწერება მონოფიზიტ მოღვაწეს, პეტრე იბერიელს, და ამასვე დაუკავშირა არეოპაგიტულ წიგნთა პრობლემის წამოყენება. საკითხი იმდენად მწვავედ დადგა, რომ დასავლეთის მეცნიერება გადაუდგა ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიას. უკან დაიხიეს ისეთმა მკვლევარებმაც, რომლებიც თავის დროზე თავგამოდებით იცავდნენ ამ ახალ აზრს (ვ. გრიუმელი, ფრ. დელგერი). დასავლეთ ევროპის მეცნიერთა ახალ თეორიებს აკრიტიკებს და პასუხს აძლევს შ. ნუცუბიძის ახალი ნარკვევი იმავე პრობლემის შესახებ, რომელიც მკვლევარმა 1963 წელს გამოაქვეყნა: „Петр Ивер и античное философское наследие“.

უკანასკნელი წლების კვლევა-ძიებისათვის არეოპაგიტიკის საკითხებზე დამახასიათებელია ახალი კანდიდატების ძიების შეწყვეტა. საკითხი ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის ირგვლივ ტრიალებს და ძირითადად კამათი ამ თეორიის ცალკეულ დებულებათა გარშემო წარმოებს (146, გვ. 17).

შ. ნუცუბიძის თეორია ფსევდო-დიონისე არეოპაგელზე სრული არ იქნება, თუ არ გავითვალისწინებთ კიდევ ერთ გარემოებას.

შ. ნუცუბიძის აზრით, პეტრე იბერიელი არის ავტორი არა მხოლოდ იმ ხუთი წიგნისა, რომლებმაც ჩვენამდე მოაღწია არეოპაგიტული კორპუსით, არამედ მეექვსე წიგნისაც, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიაში „მიზეზთა წიგნის“ სახელითაა ცნობილი (61; 146, გვ. 279—417). „მიზეზთა წიგნმა“ XI—XII საუკუნეებიდან დაწყებული უდიდესი გავლენა მოახდინა ევროპულ აზროვნებაზე. თავდაპირველად ფიქრობდნენ, რომ მისი ავტორი ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ი უნდა ყოფილიყო. მაგრამ, ჯერ კიდევ XIII საუკუნეში თ ო მ ა აქ ვ ი ნ ე ლ-მ ა შენიშნა, რომ „მიზეზთა წიგნი“ შექმნილია პ რ ო კ ლ ე დ ი ო ს ო ხ ო ს ი ს „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნის“ გავლენით. შუა საუკუნეების მეცნიერებამ დაადგინა, აგრეთვე, რომ ლათინური თარგმანი „მიზეზთა წიგნისა“ შესრულებულია არაბული ენიდან.

აკად. შ. ნუცუბიძე ვარაუდობს, რომ ეს „მიზეზთა წიგნი“ შექმნა პეტრე იბერიელმა მისი მასწავლებლის იოანე ლაზის მიერ გადამუშავებულ პროკლეს „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნის“ საფუძველზე. მისი აზრით, პროკლეს თხზულება „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“ ქრისტიანულ ყაიდაზე გადაამუშავა იოანე ლაზმა. მაგრამ იოანე ლაზის გარდაცვალების შემდეგ (ე. ი. 465 წლიდან) იოანეს შრომის საფუძველზე პეტრე იბერმა დაწერა „მიზეზთა წიგნი“. ამ დაშვების საფუძველს მკვლევარს აძლევს ის გარემოება, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი თავის თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“, როცა ლაპარაკობს პირველმიზეზის შესახებ, წერს, რომ ამ საკითხზე მას საკმაოდ აქვს თქმული სხვა ადგილას და მიუთითებს, აგრეთვე, თავის მ ა ს წ ა ვ ლ ე ბ ე ლ ზ ე და

„კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნზე“ (საღმრ. სახ. II, 9). ეფრემის თარგმანში ეს ადგილი ასე იკითხება: „ამის პირსათჳს ჩუენ მიერცა ქმა-საყოფელად თქუმულ არს სხუათა ადგილთა შინა. და კუალად დიდებულისა მისცა წინამძღურისა ჩუენისაგანცა ზეშთაბუნებისა საგალობელ ქმნულ არს ღმრთის-მეტყუელებითთა მათ შინა მისთა თხრობის-შენივთებათა, რაჲცა რაჲ-იგი მას გინა თუ დიდთა ღმრთის-მეტყუელთაგან მიეღო, გინა თუ ჴელოვნებითისაგან სიტყუა-გამომეძიებელობისა თანა-განეხილვა მრავალსა მისგან მათ შორის გამოცდილებისა და წურთილებისა, გინა თუ საღმრთოჲსა რაჲსმე მოგებერვისა მესაიდუმლოე ქმნითა არა ხოლო სწავლულ, არამედ ვნებულცა იყო საღმრთოჲთა მით მისდა მიმართ თანა-ლმობითა და წყალობითა“ (97, გვ. 22).

ეყრდნობა რა იმ ფაქტს, რომ ბრიტანეთის მუზეუმში ინახება სერგი რეშაინელის (სერგიოსის — ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებების სირიულად მთარგმნელის და პეტრე იბერიელის მოწაფის) სირიულ ენაზე დაწერილი წიგნი მიზეზების შესახებ, აკად. შ. ნუცუბიძე აყენებს მეორე დებულებას. „მიზეზთა წიგნი“ პეტრე იბერიელმა ქართულ ენაზე დაწერა, ამიტომაც დაშორდა იგი არეოპაგიტულ კორპუსს. სერგი რეშაინელმა თარგმნა არეოპაგიტული კორპუსი სირიულ ენაზე, ამ კორპუსის დამატებად თვითონ შეადგინა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულების „საღმრთოთა სახელთათვის“ მიხედვით ტრაქტატი მიზეზებზე (რადგანაც სერგიოსმა არ იცოდა ქართული ენა, იგი მას ქართულიდან ვერ თარგმნიდა) (146, გვ. 415). რომ პეტრე იბერიელმა „მიზეზთა წიგნი“ ქართულ ენაზე დაწერა, ამას მკვლევარი ვარაუდობს იოანე პეტრიწის ერთი განცხადებით. იოანე პეტრიწი, თარგმნიდა რა პროკლეს „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნის“, წერდა, რომ იგი „კუალად“ (ხელმეორედ) თარგმნის ქართულად ამ წიგნს: შ. ნუცუბიძის აზრით, პირველ თარგმანში პეტრიწი ვარაუდობს პეტრე იბერის „მიზეზთა წიგნს“, რომელიც ძირითადად „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნის“ გადმოჭრისტიანებაა. 1959 წელს შ. ნუცუბიძე ვარაუდობდა, რომ პეტრე იბერიელმა ჯერ ბერძნულად დაწერა „მიზეზთა წიგნი“ და შემდეგ გადმოაქართულა (61, გვ. 72); შემდეგ მკვლევარმა შეცვალა თავისი მოსაზრება: პეტრე იბერიელმა „მიზეზთა წიგნი“ მხოლოდ ქართულად დაწერა. იგი IX საუკუნეში არაბებმა ქართულიდან თარგმნეს და შემდეგ არაბულიდან ლათინურ ენაზე ითარგმნა (146, გვ 416).

იოანე მოსხი

ქართულ მეცნიერებაში არის გამოთქმული ჰიპოთეზა, რომ VI — VII საუკუნეების მიჯნის ცნობილი ბიზანტიელი ნოველისტი იოანე მოსხი, შესაძლებელია, ეროვნებით ქართველი (მესხი) იყოს.

ეს მოსაზრება ემყარება შემდეგ გარემოებას: იოანეს ბერძნული სახელია Ἰωάννης ὁ Μόσχος. ბერძნულ სიტყვას Μόσχος ორი ძირითადი მნიშვნელობა აქვს: 1. „ყლორტი“, „ნორჩი შტო“. აქედან „ნორჩი ცხოველი“, „ხბო“, 2. მესხი. მესხთა ტომის ეთნიკური სახელი ძველ ბერძნულ წყაროებში სწორედ ეს არის (66, გვ. 239).

იოანე მოსხის სახელი ჯერ კიდევ IX საუკუნის ბიზანტიელმა მოღვაწემ ფოტი პატრიარქმა წაიკითხა როგორც Ἰωάννης τοῦ Μόσχου. („იოანე შვილი მოსხოსისა“). ამ გაგებით იოანეს მესხობას საფუძველი ეცლებოდა, მაგრამ თვით შუა საუკუნეებშიც არ გაიზიარეს ფოტი პატრიარქის აზრი და იოანეს ბერძნულ თხზულებათა გამომცემლებმა ავტორს უწოდეს Ἰωάννης ὁ Μόσχος და არა Ἰωάννης τοῦ Μόσχου. უფრო მეტიც: იოანეს წოდება Μόσχος აშკარად მესხად იქნა გაგებული (P G., t. 87). მაგალითად, XVII საუკუნის კომენტატორი იერ. როსვეიდი წერდა, რომ იგი იყო ეროვნებით, წარმოშობით მოსხი. ხოლო მეორე კომენტატორი ლოიზიუს ლიპომანუსი ამბობს, რომ იოანე, შესაძლებელია ეროვნებით მესხი იყოს (66, გვ. 239; 60, გვ. 300 — 301).

ამ ცნობების საფუძველზე აკად. შ. ნუცუბიძემ გამოთქვა აზრი, რომ იოანე მოსხი ეროვნებით ქართველი (მესხი) უნდა ყოფილიყო და ჩათვალა იგი ორენოვან მწერლად, ე. ი. ისეთ მწერლად, რომელიც ერთდროულად წერდა ბერძნულ და ქართულ ენებზე (149, გვ. 94 — 142; 60, გვ. 217 — 220, 290 — 312). ეს მოსაზრება გაიზიარა და ახალი საბუთებით განამტკიცა ს. ყაუხჩიშვილმა (76; 66, გვ. 238 — 247). ამ თეორიის დასამტკიცებლად ჩვენ მეცნიერებაში მოხმობილია შემდეგი საბუთები:

1. იოანე მოსხი ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიაში ცნობილია შუა საუკუნეების ძალზე პოპულარულ ნოველათა კრებულის „ლიმონარის“ ავტორად. ეს კრებული შედარებით სრული სახით ჩვენამდე მოღწეულია ბერძნულ, ქართულ, ლათინურ და ძველ რუსულ ენებზე. თუ ლათინური და ძველი რუსული ვერსიები აშკარად ბერძნული დედნიდანაა თარგმნილი, ქართულ ენაზე დაცული რედაქცია ამის თქმის საშუალებას არ გვაძლევს. ქართულ ენაზე „ლიმონარი“, ანუ როგორც მას ძველი ქართული თარგმანი უწოდებს „სამოთხე“, დაცულია სამი ხელნაწერით. ამათგან უძველესი 925

წლისაა. X საუკუნისაა ამ თხზულების ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ბერძნული ხელნაწერებიც. ქართული და ბერძნული რედაქციების შედარება შ. ნუცუბიძესა და სიმ. ყაუხჩიშვილს აფიქრებინებს, რომ ქართული არ არის თარგმნილი ბერძნულიდან; იგი სავსებით დამოუკიდებელი რედაქციაა, უფრო მეტიც, ქართული არ ტოვებს საზოგადოდ თარგმანის შთაბეჭდილებას. თუმცა ტექსტების ერთმანეთთან შედარება იმასაც ადასტურებს, რომ არც ბერძნული არის ქართულიდან თარგმნილი. ამ დასკვნას უნდა დავუმატოთ ისიც, რომ, მკვლევარის აზრით, ქართული რედაქცია ენის მხრივ საკმაოდ არქაულად გამოიყურება, აქედან გამომდინარე აკად. შ. ნუცუბიძემ გააკეთა დასკვნა „Они („ლიმონარის“ ბერძნული და ქართული რედაქციები,— ე. ხ.) писаны одним автором Иоанном Мосхом на обоих языках. Тексты никак не подаются установлению в качестве перевода, либо с греческого на грузинский, либо наоборот. Они идут свободно, параллельно, причем то в одном, то в другом либо не хватает чего-либо, либо имеется нечто большее, чем в другом, образуя одно целое“ (149, გვ. 104). ს. ყაუხჩიშვილმა ეს მოსაზრება გაიზიარა, მხოლოდ თავის მხრივ მიუთითა, რომ „სამოთხის“ ქართულ რედაქციაში არის ერთი წყება ნოველებისა, რომლებიც აშკარად განიცდის ბერძნული ტექსტის გავლენას. ამიტომაც, მან ივარაუდა, რომ ქართული კრებული შემდგომში ჩაუსწორებიათ ან შეუვსიათ ბერძნულის მიხედვით. აქედან გამომდინარე ს. ყაუხჩიშვილმა დაასკვნა, რომ „სამოთხის“ ნოველების უმრავლესობა აშკარად ორიგინალურია და არა ნათარგმნი, მაგრამ, მეორე მხრივ, ამავე კრებულში შეტანილია ნოველები, რომლებიც ან „ბერძნულიდან არიან ნათარგმნი, ან ბერძნულის მიხედვით რევიზიაქმნილი“ (66, გვ. 244).

2. შ. ნუცუბიძის აზრით, იოანე მოსხი არის, აგრეთვე, ავტორი ქართული „ბალავარიანისა“. ამ აზრს მეცნიერი შემდეგ საფუძველზე აყალიბებს. „ბალავარიანის“ ბერძნული ლემის მიხედვით, ეს ამბავი ეთიოპელთა ქვეყნიდან მოტანილია ს ა ბ ა წ მ ი დ ე ლ ი ბ ე რ ი ს ი ო ა ნ ე ს მიერ. იოანე მოსხი ერთხანს სწორედ საბაწმიდაში მოღვაწე ბერი იყო. მეორე მხრივ, „ბალავარიანის“ ერთი ქართული რედაქციის სათაურში იკითხება „გჳთხრობდა ჩუენ მამაჲ ისაკ, ძე სოფრონ პალესტინელისა“ (88, გვ. 3). ბუნებრივია, რომ „მამაჲ ისაკ“ სოფრონ პალესტინელის არა ჭეშმარიტი ძე, არამედ მხოლოდ „სულიერი ძე“ არის, რადგანაც ს ო ფ რ ო ნ პ ა ლ ე ს ტ ი ნ ე ლ ი იყო ბერი და „სულიერი ძე“ იოანე მოსხისა. მაშასადამე, „ბალავარიანის“ ქართული ტექსტის ზემოთ მოყვანილ სიტყვებსაც იმ წრესთან მივყავართ,

რომლის „სულიერი მამა“ იოანე მოსხი იყო. იოანე მოსხმა თავისი „სამოთხე“ სწორედ სოფრონ პალესტინელს (შემდგომში იერუსალიმის პატრიარქი) მიუძღვნა და ქართულ რედაქციაშიც იკითხება: „აღწერა ამბა იოვანე, მოძღუარმან სოფრონი იერუსალჳმელ პატრეაქისამან“ (94, გვ. 1). ქართული „სამოთხის“ და ქართული „ბალავარიანის“ ერთმანეთთან შედარებამ შ. ნუცუბიძე დაარწმუნა, რომ ისინი ერთი სტილით და ერთი მიზანდასახულობით შექმნილი ძეგლებია და მათ ავტორად იოანე მოსხი გამოაცხადა (60, გვ. 304 — 309).

აღსანიშნავია ზოგიერთი ქართველი მეცნიერის კრიტიკული დამოკიდებულება ამ თეორიისადმი.

აკად. კ. კეკელიძის აზრით, იოანე მოსხის „ლიმონარის“ ქართული რედაქცია თარგმნილია არაბული დედნიდან, რომელიც, თავის მხრივ, ბერძნულიდან მომდინარეობდა. ამიტომაც, ქართულ თარგმანს არაბიზმების გვერდით ნაწილობრივ ბერძნიზმებიც ახასიათებს. მკვლევარის აზრით, ქართული თარგმანი IX საუკუნის I ნახევარზე ადრინდელი არ არის (140, გვ. 238). მისივე აზრით, „ბალავარიანის“ ქართული რედაქცია არ შეიძლება იოანე მოსხის დაწერილი იყოს, რამდენადაც კ. კეკელიძეს „ბალავარიანის“ უძველესი ქართული (იერუსალიმური) რედაქცია არაბულიდან მომდინარედ და IX საუკუნეში შექმნილ ძეგლად მიაჩნია (48).

იოანე მოსხისა და მისი „სამოთხის“ შ. ნუცუბიძისეულ თეორიას უშუალოდ გამოეხმაურა ილ. ა ბ უ ლ ა ძ ე (3). ილ. აბულაძე „სამოთხის“ ქართულ რედაქციაში ხედავს არაბიზმებსაც და ახალი სპარსული ენის გავლენასაც. ამის საფუძველზე მას შეუძლებლად მიაჩნია ამ ძეგლის VII საუკუნეში აღმოცენება. მკვლევარი ჰიპოთეზურად სვამს ქართული ვერსიის არაბულიდან მომდინარეობის საკითხს. თუმცა ამ საკითხზე იგი გადაჭრით არაფერს ამბობს, რამდენადაც იოანე მოსხის ნოველების არაბული რედაქცია შესწავლილი არ არის (3, გვ. 010 — 019). პროფ. ილ. აბულაძის სიტყვით რომ ვთქვათ, მხოლოდ ის „ირკვევა, რომ, მართლაც, არაბულ ენაზე კრებულებში თუ ცალკეც, შემონახული ყოფილა ი. მოსხის ნაწარმოებები, რომელნიც ზოგჯერ, თურმე სოფრონ იერუსალიმელს მიეწერება. ი. მოსხის არაბული ვერსიაც სხვადასხვა მოცულობისა არსებულა და გავრცელებაც მას ქრისტიანულ არაბულ მწერლობაში აგრეთვე დიდი ჰქონია (183, გვ. 380—383). ფაქტი ი. მოსხის „სამოთხის“ არაბულ ენაზე ქრისტიან არაბთა შორის აღმოცენებისა, გვეუბნება, რომ ეს შეიძლებელი იქნებოდა არა უადრეს VIII ს-ისა, რადგან ამ ხნიდან იწყება ამ ლიტერატურის ვაშლა და სიცხოველე“ (3, გვ. 016).

კირონ ქართლის კათალიკოსისა და კიროს ალექსანდრიელის იდენტიფიკაციისათვის

ახლახან ჩვენს მეცნიერებაში წამოიჭრა კიდევ ერთი ახალი ჰიპოთეზა, რომელიც თავისებურად წარმოგვიდგენს VII საუკუნის I ნახევარში ერთი ქართველი მოღვაწის წვლილს ბიზანტიის პოლიტიკურსა და კულტურულ ცხოვრებაში. ახალგაზრდა მკვლევარმა ზ. ალექსიძემ სცადა VII საუკუნის ცნობილი ქართველი მოღვაწის კირიონ II კირონ ქართლის კათალიკოსის იდენტიფიკაცია კიროს ალექსანდრიელთან (იგივე კიროს ფაზისელთან).

კირონ ქართლის კათალიკოსს დიდი დამსახურება მიუძღვის საქართველოს სახელმწიფოსა და ქართველი ხალხის წინაშე. კირონმა VII საუკუნის დასაწყისში ქართული ეკლესია გამიჯნა რა აღმოსავლური მონოფიზიტური ეკლესიისაგან, გადაიყვანა ქალკედონიტობაზე და ქართული კულტურა მკვეთრად დააყენა ეროვნულ გზაზე.

კიროს ალექსანდრიელი ბიზანტიის ისტორიაში ძალზე ცნობილი პიროვნებაა. იგი ჯერ კიდევ მაშინ, როცა ფაზისის მიტროპოლიტი იყო, ჰერაკლე კეისრის პოლიტიკური მოკავშირე გახდა და უპირისპირდებოდა რა სპარსეთს, მხურვალე მონაწილეობას ღებულობდა მცირე აზიის ბიზანტიისათვის დამორჩილებაში. შემდგომში იგი ალექსანდრიის პატრიარქის პოსტიდან თავგამოდებით იბრძოდა, რომ დაეხსნა ქალაქი ალექსანდრია და დაეფარა მისი ქრისტიანული ეკლესია არაბთა განადგურებისაგან. კიროს ალექსანდრიელის სახელთანაა დაკავშირებული ქრისტიანული ეკლესიის ერთი სექტის — მონოთელიტობის ჩამოყალიბების, განვითარებისა და ორთოდოქსალურ ეკლესიასთან მისი ურთიერთობის მთელი ისტორია. მეექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრებამ 681 წელს კიროსის ნაწერები დააწვევინა. ისტორიას შემორჩა კიროსის მიერ 633 წელს შედგენილი 9 თავის შემცველი მონოთელიტური ტრაქტატი.

რა საბუთებს ეყრდნობა მკვლევარი ამ ორი მოღვაწის — კირონ ქართლის კათალიკოსისა და კიროს ალექსანდრიელის ანუ კიროს ფაზისელის იდენტიფიკაციაში? ზ. ალექსიძის ძირითადი თეზისები ასეთია (5, გვ. 266—272):

1. სახელები: კიროს და კირონ ერთი ძირიდან არის ნაწარმოები და ერთმანეთის იდენტური ჩანს.

2. მონოთელიტური მიმართულების ქრისტიანები არიან მარონიტები. მათი ერესიარხი უნდა იყოს კიროს ალექსანდრიელი. საფიქრებელია, რომ სახელი მარონ ამ სექტამ ერესიარხის კირონ ალექსანდრიელისაგან მიიღო. ცნობილია, რომ სირიაში გავრცელებული იყო „კირ“ ძირიანი საკათალიკოსო სახელების სირიულად

„მარ“ ძირით ნაწარმოებ სახელებად გადაკეთება. ამდენად მარონ სახელი ზუსტი გადაღებაა სირიულად კირონ სახელისა.

3. კიროს ფაზისელი ანუ კიროს ალექსანდრიელი ამჟამად არ იყო ბერძენი, რადგანაც ეგვიპტეში არაბებთან დადებული კაპიტულაციის აქტში შეიტანა მუხლი, რომელიც ითვალისწინებდა ბერძნების ქალაქიდან გასახლებას.

4. კირონ ქართლის კათალიკოსი ამავე დროს ეგრისის მიტროპოლიტიც იყო. ამას უშუალოდ ადასტურებს სომხური მწერლობის ცნობა. ქართული საისტორიო მწერლობის ცნობითაც ვგებულობთ, რომ კირონ ქართლის კათალიკოსის დროს ქართლისა და ეგრისის ეკლესიები ერთიანია. აქედან გამომდინარე შეიძლება ვიფიქროთ, რომ, როდესაც პოლიტიკური მდგომარეობის გამო კირონი იძულებულია ქართლი დატოვოს, იგი, როგორც ბიზანტიის მოკავშირე, ეგრისის მიტროპოლიტის თანამდებობაზე რჩება და ამდენად კიროს ფაზისელადაც შეიძლება იხსენიებოდეს ბერძნულ წყაროებში. ამ ვარაუდს ადასტურებს ისიც, რომ კირონ ქართლის კათალიკოსის მოღვაწეობის ქრონოლოგიას უშუალოდ ავრძელებს კიროს ფაზისელის მოღვაწეობის ქრონოლოგია.

5. ჩვენამდე მოღწეული წყაროებით კირონ ქართლის კათალიკოსი თავისი ინტელექტით, შეხედულებებით, ინტერესებითა და პრაქტიკული მოღვაწეობის მეთოდებით სწორედ იმგვარი პიროვნება ჩანს, როგორიც კიროს ფაზისელი ანუ კიროს ალექსანდრიელი იყო. ჯერ ერთი, კირონ ქართლის კათალიკოსი, სომხური წყაროების მიხედვით, დიდად განსწავლული ჩანს თეოლოგიასა და ბერძნულ ენაში. მეორეც, კიროს ალექსანდრიელი დიდი ენერგიის და ძლიერი ნებისყოფის პოლიტიკური მოღვაწე იყო. იბრძოდა უკომპრომისოდ, მძიმე სიტუაციაშიც კი; ასევე მოქმედებდა ქართლის კათალიკოსი კირონიც. მესამეც, როგორც მიჩნეულია, VII საუკუნის დასაწყისიდან ჩამოყალიბებული ქრისტიანულ-თეოლოგიური მიმდინარეობის მონოთელიზმის განწყობილების წყაროდ სომხურ-სირიული წრეები ითვლება და. სპეციალისტების აზრით, ყველა მონოთელიტი მოღვაწე სომხურ-სირიულ წრეშია გაზრდილი: კიროს ფაზისელი კი მონოთელიტური მოძრაობის ერთ-ერთი ლიდერია. სწორედ ქართლის კათალიკოსი კირონი იყო თავისი აღზრდით დაკავშირებული სომხეთთან. სწორედ იქ, დიოფიზიტ-მონოფიზიტთა ურთიერთობაში, ჩამოყალიბდა მისი აზროვნება და, საფიქრებელია, ამდენად იყო ახლოს მის აზროვნებასთან მონოთელიტობის არსი, რომელიც დიოფიზიტ-მონოფიზიტთა გარკვეულად მორიგებაში მდგომარეობდა. მართლაც და, მონოთელიტური მოძრაობა მოწოდებული იყო დიო-

ეგრისიდან ეგვიპტეში გადასული კიროს ალექსანდრიელი. ამავე ხაზს ატარებდა ქართლში კირონ კათალიკოსი. მეოთხეც, ქართლისა და სომხეთის პოლიტიკური და იდეოლოგიური ორიენტაციის საკითხი კირონ კათალიკოსის მოღვაწეობის ძირითადი საკითხია. ამავე პრობლემით დაინტერესებულია, მასში ერევა და აგვარებს კიროს ფაზისელი ჰერაკლე კეისართან ერთად. კიროს ფაზისელი ჰერაკლე კეისრის მრჩეველია ქართლისა და სომხეთის საკითხში.

6. VII საუკუნის დასაწყისში ქართლში გავრცელდა ე. წ. ჯვრის ტიპის საეკლესიო მშენებლობა. ასეთი ნაგებობები 630 წლამდე შენდება ეგრისშიც. ეს ერთიანი საეკლესიო სტილის არსებობა ქართლსა და ეგრისში ემთხვევა სწორედ კირონ კათალიკოსის და კიროს ფაზისელის მოღვაწეობას. აქვე უნდა გავიხსენოთ ისიც, რომ ეგვიპტის ტერიტორიაზე აღმოჩენილია ქართული ტიპის ეკლესია, რომელიც სწორედ კიროსის იქ მოღვაწეობის ხანაში შეიძლებოდა აგებულიყო.

7. კიროს ალექსანდრიელი არაბულ წყაროებში ზოგჯერ კათალიკოსად იწოდა. პატრიარქს ბერძნულ-ეგვიპტურ სამყაროში ასეთი სახელით საზოგადოდ არ მოიხსენებენ, მაშინ როცა ეს გარემოება ქართულ-სომხურ არეალში გავრცელებულია.

8. პირველწყაროებში აშკარად ჩანს, რომ კიროს ალექსანდრიელს ჰყავდა ცოლი და ქალიშვილი. სამეცნიერო ლიტერატურაში კი მიჩნეულია, რომ ცნობა კიროსის ცოლიანობის შესახებ არის ლეგენდა, რადგანაც კიროსი პატრიარქი იყო და არ შეიძლებოდა ცოლი ჰყოლოდა. ქართული წყაროების მიხედვით, კირონ კათალიკოსი ცოლიანი იყო. პირველწყაროებში ცნობილია, რომ კიროს ალექსანდრიელის ცოლი განთქმული იყო ვენახის მოვლა-პატრონობით. საფიქრებელია, ეს გარემოება მიუთითებდეს მის კავკასიურ წარმოშობაზე. კიროს ალექსანდრიელის ქალიშვილს სახელად ერქვა ა რ მ ა ნ უ შ. ეს სახელი აშკარად სომხური ეტიმოლოგიის მქონეა. კირონ ქართლის კათალიკოსმა ახალგაზრდობა სომხეთში გაატარა და დაახლოებით 35 წლის ასაკში დაბრუნდა საქართველოში. საფიქრებელია, რომ კირონმა სომხური სახელი ქალიშვილს მაშინ შეარქვა, როცა სომხეთში ცხოვრობდა და სომხური ეკლესიის მსახური იყო. ასეთი სახელი გამართლებულია სომხურ-ქართული კულტურული ერთიანობის ფონზე, რომელიც VI საუკუნეში იყო.

9. სომხურ წყაროებში არის ცნობა, რომ კირონ კათალიკოსს მძიმე სნეულება შეეყარა და გარდაიცვალა. არაბული და კოპტური

ტენტერიის მსხვერპლი გახდა.

10. კიროს ალექსანდრიელის მამის სახელი უნდა ყოფილიყო გრიგორი იმ ფორმით, რა ფორმითაც გავრცელებული იყო ეს სახელი სომხურ-ქართულ სამყაროში.

11. კიროს ალექსანდრიელი არაბულ წყაროებში იწოდება კავკასიელად (ალ — მუკავკასი).

12. კიროს ალექსანდრიელი არაბულ წყაროებში მოიხსენიება სახელით ğurığ (gurığ), რაც, საფიქრებელია, ქართველს აღნიშნავდეს.

13. მეექვსე საეკლესიო კრებამ 681 წელს აკრძალა კიროს ალექსანდრიელის ნაწერები და ეს უკანასკნელი ერეტიკოსად გამოაცხადა. ქართულ ეკლესიას არ შემოუნახავს კირონ კათალიკოსის ნაწერები. უფრო მეტიც, ქართული საეკლესიო წყაროები ჩქმალავენ მის დამსახურებას და თვით მის სახელსაც კი.

მოყვანილი საბუთების საფუძველზე ამ ორი მოღვაწის იდენტიფიკაციის შემდეგ ზ. ალექსიძეს ასე წარმოუდგება ამ მოღვაწის — კირონ ქართლის კათალიკოსის, ეგრისის მიტროპოლიტის და ალექსანდრიის პატრიარქის პიროვნება:

კირონ ქართლის კათალიკოსი უნდა დაბადებულიყო დაახლოებით VI საუკუნის 70-იან წლებში. წარმოშობით იგი უნდა ყოფილიყო ქართლის ერისთავთა კლარჯულ-ჯავახური შტოდან. ყრმობისას იგი მძევლად თუ ტყვედ წაუყვანიათ სოფელ სკუტრიდან და მოხვედრილა ქალაქ ნიკოპოლისში. აქ იგი თხუთმეტ წელიწადს სწავლობდა. შემდეგში კირონი გადავიდა და დასახლდა სომხეთში, ქ. დვინში, სადაც მალე დვინის კათოლიკეს უხუცესი და აირარატის გვარის ქორეპისკოპოსი გახდა. ხუთი წლის შემდეგ გარდაიცვალა ქართლის კათალიკოსი. ქართულმა ეკლესიამ საკათალიკოსო ტახტისათვის შესაფერის კანდიდატად კირონი ცნო და მანაც მიიღო ეს ხარისხი. კირონი საოცრად ძლიერი და მტკიცე ნებისყოფის პიროვნება გამოდგა. მან კათალიკოსის ნებას დაუმორჩილა როგორც სასულიერო, ასევე საერო ხელისუფლება და მთელი ქართლის მასშტაბით დაიწყო თანმიმდევრული საშინაო და საგარეო პროგრამის გატარება. კირონმა კურსი აიღო ბიზანტიისაკენ და დაუპირისპირდა სპარსეთს. სპარსული ორიენტაციის მქონე ერისმთავარი სტეფანოზი კირონის ერთგულმა ადარნასემ შეცვალა. კირონმა ქართლის ცხოვრებაში უდიდესი ეროვნული მნიშვნელობის ნაბიჯი გადადგა: ეროვნული ნაციონალიზაციისათვის, სპარსეთის იდეოლოგიური გავ-

ლენის ჩამოშორებისა და ქვეყანაში ეკროპული (ბიზანტიური) კულტურისათვის გზის გასახსნელად ქართლი მონოფიზიტობიდან ქალკედონიტობაზე მოაქცია. ალბათ, სწორედ ამ დროს, სწორედ ბიზანტიის ეკლესიისა და იმპერიის მესვეურთა ხელშეწყობით ქართლის საკათალიკოსოს ფაზისის (ეგრისის) საარქიეპისკოპოსოც შეუერთდა და ქართლის კათალიკოსი ეგრისის მიტროპოლიტიც გახდა. ქართლის ოფიციალური ქრისტიანული მრწამსი დიოფიზიტური გახდა, მაგრამ კირონი ახერხებდა, რომ ქვეყანაში გარკვეული შემწყნარებლური საეკლესიო პოლიტიკა გაეტარებინა. ქართლში რჩებოდნენ მონოფიზიტი ეპისკოპოსებიც და საეპისკოპოსო საყდრებს იკავებდნენ ნესტორიანებიც. კირონი მსოფლიო ეკლესიის მესვეურებს გარკვეულად უთანხმებდა თავის პოლიტიკას. ნესტორიანთა თავისებურ შემწყნარებლობაზე მან დასტური კი მიიღო რომის პაპისაგან, რომელსაც შეკითხვის წერილი მისწერა. ქართლის კათალიკოსი ქრისტიანული სექტების მიმართ უნიონალური პოლიტიკის გატარებას ცდილობდა. მაგრამ იგი შეუწყნარებელი იყო იმათ მიმართ, ვინც მის პოლიტიკას არ ემორჩილებოდა. კირონი ატარებს მკვეთრ ეროვნულ პოლიტიკას. იგი იწყებს ქართლის ტერიტორიაზე არსებული არაქართული თემების გაქართველებას, მათთვის სავალდებულო სამღვდელმსახურო ენად ქართულის გამოცხადებით. „მზადდება ნიადაგი იმისათვის, რომ პოლიტიკურად „ქართველი“ რელიგიურად და ნაციონალურად „ქართველადაც“ იქცეს“ (5, გვ. 269—270). ყოველივე ამის თაობაზე იწყება კონფლიქტი ქართლის კათალიკოსსა და ცურტავის ქართულ-სომხურ ენოვან სამწყსოს ეპისკოპოსს მოსე ელივარდელს შორის. მოსემ კონფლიქტში სომხეთის ეკლესიის მესვეურებიც ჩაითრია და ქართულ და სომხურ ეკლესიებს შორის რელიგიურ-ნაციონალური პაექრობა გაიმართა, რაც ამ ორი ეკლესიის ოფიციალური გათიშვით დასრულდა. მალე სპარსეთი ახერხებს ბიზანტიაზე გადამწყვეტი უპირატესობის მოპოვებას და ერევა მისი გავლენის ქვეშ მოქცეული ქვეყნების საშინაო საქმეებში. 613 თუ 618 წლებში შედგა ე. წ. „სპარსული კრება“, რომელმაც აღმოსავლეთის ქვეყნების ოფიციალურ ქრისტიანულ სარწმუნოებად სომხური ქრისტიანობა მიიჩნია. ამ კრებამ ქალკედონიტ მოღვაწეებს წინადადება მისცა ან მიეღოთ მონოფიზიტობა (სომხური სარწმუნოება), ან კიდევ დაეტოვებინათ თავიანთი სამწყსო. კირონ ქართლის კათალიკოსი ტოვებს ქართლს და გადადის ეგრისში. ამიერიდან იგი მხოლოდ ეგრისის მიტროპოლიტია და ბერძნულ წყაროებშიც მოხსენებულია კიროს ფაზისელის სახელით. კიროს ფაზისელი აქაც ახერხებს ქვეყნის სადავეების საკუთარ ხელში თავმოყრას. ეგრისში მიმ-

დინარეობს ჯვრის ტიპის საეკლესიო ტაძრების მშენებლობა. კირონი ბიზანტიის კეისრის ჰერაკლეს მტკიცე მოკავშირე ხდება. კირონი აწარმოებს ხაზარებთან მოლაპარაკებას; მასვე გადმოჰყავს ჰერაკლეს მხარეზე აფხაზები; მისივე მონაწილეობით ხდებიან ჰერაკლეს ლაშქარში იბერიელებიც. ჰერაკლე კეისრისა და კირონ ფაზისელის თანამშრომლობით შემუშავდა ახალი რელიგიური მიმდინარეობა მონოთელიტობა. კიროს ფაზისელი ახლაც ამყარებს კავშირს მსოფლიო ეკლესიის მესვეურებთან; კერძოდ, წერილობით ეთათბირება კონსტანტინეპოლის პატრიარქს. მონოთელიტობის ნიადაგზე უნდა მომხდარიყო ქალკედონებისა და მონოფიზიტების შერიგება. ჰერაკლე კეისარი დიდ წარმატებებს აღწევს. ქართლი კვლავ მის მხარეზეა. სომხეთიც დაემორჩილა ახალ მოძღვრებას. ქართლში ხორციელდება კირონის ძველი ჩანაფიქრი. ქართლის ერისმთავარი კვლავ ადარნასე ხდება. ჰერაკლე კეისარი ხედავს კიროს ფაზისელის დიდ უნარსა და ენერგიას; გრძნობს, რომ მას უფრო დიდი სამოღვაწეო ასპარეზი სჭირდება და გადაჰყავს ალექსანდრიის პატრიარქად და ეგვიპტის განმგებლად. აქაც კიროსის ხელში იყრის ქვეყნის საეკლესიო და საერო უფლება. 633 წელს კიროსმა გამოსცა 9 თავისაგან შემდგარი მონოთელიტური ტრაქტატი, რომლის ნიადაგზედაც უნდა გაერთიანებულიყო აღმოსავლეთის ეკლესია. ბიზანტიის იმპერიის პროვინციები თითქოს ერთიანი მრწამსის ქვეშ ერთიანდებოდნენ. ახალ იდეოლოგიას დაემორჩილა მონოფიზიტობა. მაგრამ სწორედ ამ დროს მონოთელიტობას წინ აღუდგნენ ორთოდოქსი ქალკედონიტები სოფრონ პალესტინელის მეთაურობით. კიროს ალექსანდრიელის ერთგულმა მოკავშირეებმა — ჰერაკლე კეისარმა და სერგი კონსტანტინეპოლელმა უკან დაიხიეს. კიროსი კი შეუპოვრად იდგა თავის პოზიციებზე, თუმცა იგი ორმხრივი ბრძოლის ცეცხლში იყო მოქცეული. მას დაუპირისპირდნენ როგორც მონოფიზიტები, ასევე ქალკედონელები. ამ დროს ახალი საფრთხე დაატყდა თავს კიროსს. ეგვიპტეს მოადგნენ არაბები. კიროს ალექსანდრიელი ქვეყნის გადასარჩენად ერთადერთ გზას ხედავს: გადაუხადოს არაბებს დიდი ფულადი კონტრიბუცია, შეართოს ამრს ცოლად ჰერაკლე კეისრის ერთ-ერთი ქალიშვილი და არაბთა სარდალი ქრისტიანობაზე მოაქციოს. ჰერაკლემ კიროსის გეგმა ღალატად მიიჩნია და პატრიარქი კონსტანტინეპოლში გაიწვია. კონსტანტინეპოლში კი მოხუც პატრიარქს სახელმწიფოს ღალატი დასწამეს და სიკვდილით დასჯით დაემუქრნენ. 640 წელს იგი გადაასახლეს. 641 წლის 11 თებერვალს ჰერაკლე კეისარი გარდაიცვალა. მისმა მემკვიდრეებმა ეგვიპტეში აწეწილი საქმეების მოსაგვარებლად

641 წლის 14 სექტემბერს თავის უფლებებში აღადგინეს კიროს ალექსანდრიელი და ეგვიპტეში დააბრუნეს. ქალაქი აღტაცებით შეხვდა პატრიარქს. კიროსმა ალექსანდრიის გადასარჩენად ადრე განზრახული საბავო ხელშეკრულება დადო არაბთა ამირთან. ეს კი ფაქტიურად ალექსანდრიის კაპიტულაციას ნიშნავდა. მოსახლეობა აღაშფოთა ამ ამბავმა და პატრიარქი მხოლოდ ბრწყინვალე ორატორობამ იხსნა ჩაქოლვისაგან. ამ პერიოდში კვლავ დაირხა ბიზანტიაში ხმები კიროსის ღალატის შესახებ. კიროსმა დაჰკარგა ყველა მომხრე. 642 წლის 21 მარტს იგი მძიმე სნეულებით გარდაიცვალა. ისტორიამ ამ საინტერესო პიროვნებას კიდევ უფრო მძიმე მსჯავრი გამოუტანა — იგი მწვალებლად აღიარეს როგორც დიოფიზიტებმა, ასევე მონოფიზიტებმა. მას ღალატი დასწამა როგორც ბიზანტიის სამეფო კარმა, ასევე ქალაქ ალექსანდრიის მოსახლეობამ. 681 წელს საეკლესიო კრებამ მისი შრომების დაწვა მოითხოვა. მისი დამსახურება მალე ყველას დავიწყდა. საქმე იქამდე მივიდა, რომ კირონის სახელი ქართულმა ეკლესიამაც მიჩქმალა და დაივიწყა.

ევაგრე პონტოელი

1959 წელს აკად. კ. კეკელიძემ წამოაყენა თეორია, რომლის მიხედვითაც IV საუკუნის ცნობილი მისტიკოსი მწერალი ევაგრე პონტოელი ეროვნული წარმოშობით ქართველი უნდა იყოს (38)[1].

ევაგრე დაიბადა 346 წელს პონტოში. აქვე მიიღო განათლება. იგი იყო მოწაფე ცნობილი სოფისტის ლიბანიოსის და ფილოსოფოსის ანდარაგათიასი. ახალგაზრდობაში იგი მოღვაწეობდა ორი დიდი კაპადოკიელის — ბასილ დიდისა და გრიგოლ ნაზიანზელის ხელმძღვანელობით. იგი ჯერ ბასილ დიდთან მოღვაწეობდა, რომელმაც იგი „წიგნის მკითხველად“ დაადგინა ეკლესიაში, ხოლო შემდეგ გრიგოლ ღვთისმეტყველმა აკურთხა დიაკვნად. 379 წელს ევაგრე კაპადოკიიდან კონსტანტინეპოლში გადაჰყვა გრიგოლ ღვთისმეტყველს, რომელიც აქ პატრიარქად დაადგინეს. ევაგრეს კონფლიქტი მოსვლია ერთ-ერთ კონსტანტინეპოლელ დიდებულთან, 382 წელს დაუტოვებია ბიზანტიის დედაქალაქი და გაქცეულა იერუსალიმში, სადაც ბერადაც შემდგარა. აქედან იგი გადასულა ეგვიპტის უდაბნოში და იქ მოღვაწეობდა. უდაბნოში ყოფნისას მას არ გაუწყვეტია კავშირი ქრისტიანული ეკლესიის იმდროინდელ გამოჩენილ მოღვაწეებთან. ის იყო მოწაფე მაკარი ეგვიპტელისა, ხოლო მასწავლებელი პალადი ელენეპოლელისა. ევაგრე გარდაიცვალა 399 წელს.

ევაგრე თავისი დროის გამოჩენილი მოაზროვნე იყო. იგი ეკუთვნოდა ასკეტთა იმ რიცხვს, რომლებიც ცდილობდნენ ფილოსოფიურად დაესაბუთებინათ და გაემართლებინათ ასკეტიზმი. იგი მიმდევარი იყო ცნობილი ფილოსოფოსის ორიგენისა, რომელიც ამტკიცებდა ადამიანის სულის წინაარსებობას და ჯოჯოხეთის ტანჯვა-წამებათა დასასრულს. ამიტომაც, მეხუთე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე, როდესაც ორიგენი და მისი თხზულებანი შეაჩვენეს, მასთან ერთად ერეტიკოსად ჩათვალეს ევაგრე პონტოელიც. ევაგრემ დიდი როლი ითამაშა ქრისტიანული ასკეტიზმის ფილოსოფიის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში. მან შექმნა ერესად მიჩნეული მოძღვრება „უვნებელობისათვის“ (ἀπάθεια) და ლიტერატურულად გააფორმა მოძღვრება „რვათათჳს გულის-სიტყუათა“. ევაგრეს გაელენას განიცდიდნენ ცნობილი მოღვაწეები: პალადი ელენეპოლელი, იოანე კასიანე, მაჭსიმე აღმსარებელი, პეტრე დამასკელი, თეოდორე ედესელი და სხვები. ევაგრე გამოჩენილი მწერალი ყოფილა, მაგრამ მისი შემოქმედება ჩვენამდე სრული სახით არაა მოღწეული. ევაგრეს თხზულებები დღემდე მოღწეულია ბერძნულად, ლათინურად, სირიულად, კოპტურად, ქართულად და სომხურად. ევაგრეს ქართულ თარგმანებზე, რომლებიც დაცულია X—XI საუკუნეების მიჯნის სინას მთის № 35 ხელნაწერში, პირველად მიუთითა კ. კეკელიძემ და აღნიშნა, რომ მათი მთარგმნელი უნდა იყოს ექვთიმე ათონელი (38, გვ. 8—9, 15). ქართულ თარგმანში მის თხზულებათაგან ცნობილია: 1. თქმული მონაზონთა მიმართ (Migne, PG., t. 40, col. 1277c); 2. წესი ახლად მონაზონქმნილთათჳს; 3. თქმულნი რვათათჳს გულის-სიტყუათა, რომელნიც მოელენან კაცისა ზედა (Migne, PG., t. 40, col. 1221 — 1224); 4. მათვე რვათათჳს გულის-სიტყუათა (Migne, PG., t. 40, col. 1224); 5. თანაშეუღლილთათჳს: ნაყროვანება—მარხვა, სიძეა—სიწმიდე, ვეცხლის მოყუარეობა—ნებსით უპოვრება, მწუხარება—სიხარული, რისხვა—სულგრძელება, ამპარტავნება—სიმდაბლე, სიმდაბლე—ცუდზუაობა; 6. ეპისტ. „სასურველსა და საყუარელსა ევლოგის“ (იხ. 38, გვ. 6-9).

როგორ ამტკიცებს კ. კეკელიძე, რომ ევაგრე პონტოელი წარმოშობით ქართველი იყო?

ევაგრეს მოწაფემ პალადი ელენეპოლელმა 420 წელს დაწერა შრომა, რომელსაც „ლავსაიკონი“ ეწოდება. ამ შრომის ვულგატურ გამოცემაში იკითხება, რომ ევაგრე იყო პონტოდან, კერძოდ იბე-

[1] ევაგრე პონტოელი რომ ეროვნებით ქართველია, უფრო ადრე მიუთითა მ. თარხნიშვილმა (199, გვ. 24).

რიელთა ქალაქიდან: Οὗτος τῷ μὲν γένει γέγονε ποντικὸς, πόλεως Ἰβήρων. ლათინურ თარგმანში: is genere quidem fuit Ponticus, civitatis Iberorum (107, col. 1188C, 1190B)[1]. რომ „ლავსაიკონის“ ვულგატური გამოცემის ეს ცნობა სწორია, ამას ადასტურებს შემდეგი გარემოებანი: 1. „ლავსაიკონის“ კოპტურ თარგმანშიც იკითხება, რომ ევაგრე იყო იბერთა (Ἰβήρων) ქალაქიდან. რამდენადაც ევაგრე დიდხანს მოღვაწეობდა ეგვიპტეში და მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა კოპტებთან, კოპტურ თარგმანს გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს. 2. ევაგრეს იბერიელობას მხარს უჭერს სოზომენე, როდესაც წერს: ἐγένετε δὲ τῷ μὲν γένει Ἰβήρων πολίτης πρὸς τῷ καλουμένῳ Εὐξείνῳ Πόντῳ; ლათინური თარგმანით: ortus hic fuit ex urbe Iberis, quae ad Euxinum Pontum sita est (210, col. 1384B, 1383C). 3. რომ ევაგრე წარმოშობით იყო იმ იბერთაგან, რომლებიც ევქსინის ზღვის მახლობლად ცხოვრობენ, ამას XIV საუკუნის პირველი ნახევრის ისტორიკოსი ნიკიფორე კალისტეც იმეორებს („Historia ecclesiastica“, lib. XI, c. 42): Οὗτος ἐξ Ἰβήρων εἵλκε τὸ γένος οἱ περὶ τὸν Εὔξεινον οἰκοῦσι πόντον (213, col. 717).

სამი დიდი კაპადოკიელის სადაურობისათვის

1962 წელს ჩვენ გამოვთქვით მოსაზრება, რომ IV საუკუნის დიდი საეკლესიო მოღვაწე ბასილ დიდი ეროვნული წარმოშობით ქართველი უნდა იყოს (84). აქედან გამომდინარე, ქართველად მივიჩნიეთ მისი ძმაც — სასულიერო მწერლობის მეორე დიდი წარმომადგენელი გრიგოლ ნოსელი. 1965 წელს ჩვენი თეორია გაიზიარა პროფ. გ. გოზალიშვილმა და თავის მხრივ წამოაყენა მოსაზრება, რომ ასევე ქართული წარმოშობის უნდა იყოს მესამე დიდი წარმომადგენელი სასულიერო

[1] გამოთქმულია მოსაზრება, რომ თხრობა ევაგრეს შესახებ, რომელიც „ლავსაიკონის“ ვულგატურ გამოცემაში იკითხება, არ ეკუთვნის პალადი ელენეპოლელს და იგი მასში სხვების მიერაა ჩართული, რამდენადაც ეს თხრობა არ არის „ლავსაიკონის“ ყველა ნუსხაში (157, გვ. 199, 201, 202, 204). ეს თხრობა „ლავსაიკონის“ არც ქართულ თარგმანში იკითხება, რომელიც ეფრემ მცირეს ეკუთვნის (38, გვ. 9-10).

„ლავსაიკონის“ XVII საუკუნის კომენტატორი როსვეიდი აღნიშნავს, რომ ამ თხზულების ზოგიერთ ნუსხაში წერია, რომ ევაგრე იყო მოქალაქე πόλεως Ἰβόρων (107, col. 1270, § 134). იბორა მართლაც არის ელენოპონტის ქალაქი, მაგრამ კ. კეკელიძეს აზრით, ევაგრეს სამშობლოდ მისი მოხსენება არის შეცდომა, რომელიც გრაფიკულ ნიადაგზე წარმოშობილა: ზოგიერთ ხელნაწერში Ἰβήρων შეცვლილია Ἰβόρων ფორმით (38, გვ. 9).

წერლობისა, ბასილ დიდის მეგობარი და თანამებრძოლი გრიგოლ ღვთისმეტყველი (9). ასე ჩამოყალიბდა ჰიპოთეზა სამი დიდი კაპადოკიელის ქართველობის შესახებ. რამდენადაც ბასილ დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი და გრიგოლ ნოსელი ბიზანტიური მწერლობის პირველხარისხოვანი წარმომადგენლები არიან და რამდენადაც ეს ჰიპოთეზა ჩვენს მიერაა წამოყენებული, ამ საკითხზე დეტალურად შევჩერდებით.

ბასილ დიდი

ბასილი კაპადოკიელი ბიზანტიური ლიტერატურის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია. თავისი მრავალმხრივი ლიტერატურული მოღვაწეობითა და დაუცხრომელი პრაქტიკული საქმიანობით მან ბიზანტიის ლიტერატურის ისტორიაში ბასილ დიდის სახელი დაიმკვიდრა. ბასილის უდიდესი დამსახურებით აღტაცებული ერთი გამოჩენილი მკვლევარი საეკლესიო ლიტერატურისა გადაჭრით აცხადებს, რომ მისი დროის არც ერთ ბერძენს არ შეუძლია დადგეს მასზე წინ[1]. ბასილის გარდაცვალებიდან რამდენიმე საუკუნის შემდეგ დიდი კამათი გაიმართა ბიზანტიელებს შორის იმის შესახებ, თუ ვინ ეღიარებინათ უპირველეს მოღვაწედ — ბასილი კესარიელი, გრიგოლ ნაზიანზელი (ღვთისმეტყველი), თუ იოანე ოქროპირი. ხანგრძლივი დავის შემდეგ შეთანხმდნენ, რომ სამივენი უპირველესი მოღვაწენი არიან და ერთნაირი დამსახურება მიუძღვით ქრისტიანული ეკლესიისა და ლიტერატურის წინაშე.

ბასილი კესარიელი დაიბადა 330 წელს კაპადოკიის ქალაქ კესარიაში[2]. სწავლა ბასილმა პონტოს დედაქალაქ ნეოკესარიაში დაიწყო თავისი მამის, უფროსი ბასილის ხელმძღვანელობით, რომელიც პონტოში დიდად განათლებულ ადამიანად და საუკეთესო პედაგოგად ითვლებოდა. შემდეგ ბასილი კაპადოკიის დედაქალაქ კესარიას ეწვია. კესარიაში სწავლისას მან პირადად გაიცნო გრიგოლ ნაზიანზელი და ევსტათი, შემდგომში სებასტიის ეპისკოპოსი. კესარიის შემდეგ ბასილი სწავლას კონსტანტინეპოლში აგრძელებს. აქ უნდა დაახლოებოდა იგი სოფისტ ლიბანიოსს (თუ ის წერილები ლიბანიოსისადმი, რომლებიც ბასილის ეპისტოლეებშია შესული, ჭეშმარიტად ბასილის ხელით არის დაწერილი). სწვლა-განათლების დასასრულებლად ბასილი ათენს გაემგზავრა. აქ საბოლოოდ

[1] „Kein Grieche seiner Zeit wird ihm den Vorrang streitig machen können“ (177, გვ. 152).

[2] ზოგიერთის ვარაუდით ბასილი პონტოში უნდა იყოს დაბადებული: „Некоторые полагают его рождение в темном „Геленопонте“, другие—в Неокесарии,—„понтийском городе“—159, გვ. 549.

დაუმეგობრდა გრიგოლ ნაზიანზელს. ბასილმა და გრიგოლმა ათენში მიიღეს საუკეთესო განათლება წარმართულ ფილოსოფიასა და ლიტერატურაში, ისტორიაში, გრამატიკასა და რიტორიკაში. როგორც გრიგოლ ნაზიანზელის ნაწერებიდან ჩანს, მათ აქვე უნდა აღძროდათ სიყვარული „წმინდა წერილისადმი“ და აქვე უნდა შეესწავლათ იგი. დაახლოებით 358 წლის მახლობლად ბასილმა დატოვა ათენი და კესარიაში დაბრუნდა. ერთხანს იგი რიტორობას მისდევდა, მაგრამ მალე საბოლოოდ გადაწყვიტა ქრისტიანობის მიღება და მოინათლა. ამ პერიოდში ბასილმა სამონასტრო საქმის შესასწავლად იმოგზაურა ეგვიპტეში, პალესტინასა და მესოპოტამიაში. პონტოში დაბრუნებისას მან დააარსა საკუთარი მონასტერი და ასკეტური ცხოვრება დაიწყო. შერყეული მართლმადიდებლური ქრისტიანობის დასაცავად ბასილი მალე კესარიაში დაბრუნდა. მიუხედავად იმისა, რომ იგი ვერ შეეწყო კესარიის ნახევრადარიან ეპისკოპოსებს, მაინც ჰქონდა მათთან გარკვეული ურთიერთობა და დაახლოებით 382 წლიდან იგი არაოფიციალური მმართველია კესარიის საეკლესიო საქმეებისა. მაგრამ დროდადრო, ეპისკოპოსებთან უთანხმოების გამო, იგი ტოვებდა კესარიას და პონტოში მიდიოდა. 370 წელს ბასილი გახდა კესარიის ეპისკოპოსი, თუმცა ამის წინააღმდეგი იყო მეზობელი ეპისკოპოსების დიდი ნაწილი. კესარიის ეპისკოპოსობის ტიტულთან ერთად მან მიიღო კაპადოკიის პროვინციის მიტროპოლიტობა და პონტოს ეგზარხოსობა.

ბასილი კესარიელის მთელი ცხოვრება მართლმადიდებლური ქრისტიანობის დაცვისათვის ბრძოლას წარმოადგენდა. ბასილი იბრძოდა როგორც თეორიულად, ასევე პრაქტიკულად.

ბასილის დოგმატიკური ხასიათის ნაწერებში აისახა ბრძოლა არიანობის წინააღმდეგ „სული წმიდას“ საკითხზე. ამ ბრძოლას იმ პერიოდისათვის გაძლიერებული არიანული სექტის წინააღმდეგ წლების მანძილზე მეთაურობდა ბასილი კესარიელი. ეკლესიის ისტორიკოსების გადმოცემის თანახმად, ბასილთან ერთად ერთიანი თვალსაზრისით არიანობას ებრძოდნენ გრიგოლ ნაზიანზელი, ათანასე დიდი და ალექსანდრიელი (Sozom., Historia Eclesiastica. VI, 22). არიანობის წინააღმდეგ ბრძოლას ბასილის პიროვნება არაერთხელ დაუყენებია საშიშროების წინაშე. 337—378 წლებში არიანობა პრაქტიკულად აღმოსავლეთის სახელმწიფო რელიგიას წარმოადგენდა. ბასილი კესარიელი კი აღმოსავლეთის ერთ-ერთი უმთავრესი რელიგიური ცენტრის კაპადოკიის კესარიის არქიეპისკოპოსის ტიტულით სასტიკად ებრძოდა ირგვლივ გაბატონებულ არიანობას. რწმენით არიანი, იმპერატორი ვალენტი

არაერთგზის შეეცადა ბასილის არიანობაზე გადაბირებას, ანდა, უკიდურეს შემთხვევაში, არიანობასა და ბასილს შორის საერთო ენის გამონახვას. რა ღონეს არ მიმართა იმპერატორმა — საჩუქრები გაუგზავნა ბასილს, გაძევებითაც დაემუქრა, საკუთარი ფეხითაც კი ეახლა, მაგრამ არქიეპისკოპოსის რწმენა ურყევი იყო. ამ ფაქტს დიდის აღტაცებით, ერთხმად გადმოსცემენ ეკლესიის ისტორიკოსები (Socrat., H. E. IV, 26; Sozom., H. E. VI, 16; Theodor., H. E. IV, 19). ბასილის მთელი პრაქტიკული მოღვაწეობა მიმართული იყო იმ მხრით, რომ შეერიგებინა აღმოსავლეთის ეპისკოპოსები დასავლეთის ეკლესიასთან და დაერაზმა ისინი არიანობის წინააღმდეგ საბრძოლველად. ბასილი კესარიელი გარდაიცვალა 379 წელს [1].

ბასილი კესარიელს ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიაში მიეწერება დიდძალი და პირველხარისხოვანი ლიტერატურა. განსაკუთრებით აღსანიშნავია:

1. დოგმატიკური ნაწერები:
   ა) ევნომიუსის წინააღმდეგ (Migne, PG., t. 29, 497 — 670).
   ბ) სული წმიდა (Migne, PG., t. 32, 67 — 218)
2. მორალურ-ასკეტიკური ნაწერები: (Migne, PG., t. 31, 619 — 1428).
3. ლიტურგიკული ნაწერები: (Migne, PG., t. 31, 1629—1656).
4. ჰომილიები და სწავლანი, რომელთაგან ცალკე უნდა გამოიყოს:
   ა) ექუსთა დღეთათჳს (Migne, PG., t. 29, 3 — 208).
   ბ) ფსალმუნთა განმარტებანი (Migne, PG., t. 29, 209—494; t 30, 71 — 118).
5. ტრაქტატი ახალგაზრდობისათვის, თუ როგორ გამოიყენონ წარმართული ლიტერატურა (Migne, PG., t. 31, 563 — 590).
6. ეპისტოლენი: (Migne, PG., t. 32, 219 — 1110).

ბასილის ნაწერები სრული სახით ბერძნულ ენაზე მრავალჯერ არის გამოცემული. მათ შორის ერთ-ერთია ჩვენ მიერ მითითებული გამოცემა: Migne, PG., t. t. 29 — 32.

ბასილის შრომების ბეჭდური სახით გამოცემა XVI საუკუნიდან

---

[1] სამეცნიერო ლიტერატურა ბასილი კესარიელის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ: O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur; III, 130 — 162; Altaner Ber., Patrologie, 1958, 258 — 266; Ф. В. Фаррар, Жизнь и труды святых отцов и учителей церкви, II. 1903, 1—63; P. Allard, St.-Basile, Paris, 1899; Православная богословская энциклопедия, III. 179 — 197; და სხვ. ენციკლოპედიები.

იწყება. პირველ გამოცემებად ასახელებენ: ჰააგის, 1528 წ.; ბაზელის, 1532 წ.; ვენეციის, 1535 წ. და ისევ ბაზელის, 1551 წ. გამოცემებს. შედარებით უფრო სრულ გამოცემად მიიჩნევენ პარიზის 1618 წ. გამოცემას, რომელიც 1638 წ. განმეორდა. ხოლო საუკეთესო გამოცემად მიჩნეულია გარნიესა (Mauriner Julien Garnier) და მარანის (Prudent Maran) გამოცემა. პირველმა 1725 წ. გამოსცა პირველი ორი ტომი, ხოლო მეორემ 1762 წ. მესამე ტომი.

ბასილ დიდის ეროვნული წარმომავლობის საკითხს დაწვრილებით გვინდა შევეხოთ. სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ბასილი გამოცხადებულია კესარიელად ანუ კაპადოკიელად. ბასილის კესარიელად გამოცხადების დიდი ხნის ისტორია აქვს. საეკლესიო ლიტერატურის მკვლევარები ამით თითქოს არ ღალატობენ ბიზანტიურ ლიტერატურაში დამკვიდრებულ ტრადიციას: რადგანაც ეკლესია ამა თუ იმ მოღვაწის სახელს ყოველთვის უკავშირებდა იმ ადგილს, სადაც იგი დაიბადა, ან სადაც იგი მოღვაწეობდა, ან კიდევ, სადაც ეწამა. ამ თვალსაზრისით, რასაკვირველია, გამართლებულია ბასილის კესარიელად გამოცხადება; რადგანაც, როგორც აღვნიშნეთ, ბასილი კესარიაში დაიბადა, ამავე ქალაქის ეპისკოპოსი იყო და აქვე გარდაიცვალა. მაგრამ, ამავე დროს, კესარიელობა სრულიადაც არ არის მითითება ეროვნებაზე. ზოგიერთ პირველწყაროში ბასილის შესახებ გარკვევითაა ნათქვამი, რომ იგი კესარიელი იყო იმდენად, რამდენადაც ეპისკოპოსი იყო ამ ქვეყნისა. ბასილის თანამედროვე და თანამოაზრე ეფრემ სირიელი (ეფრემ ასური) თავის სახოტბო სიტყვაში ბასილზე, დასაწყისშივე, შესავლის შემდეგ, ახსენებს არა ბასილი კესარიელს, არამედ იმ ბასილს, რომელიც ეპისკოპოსობდა კაპადოკიელთა ქალაქ კესარიაში: „ესე არს ბრძენი და სარწმუნო და დიდი ბასილი, რომელი ეფისკოპოსობდა კაბადუკელთა სოფელსა, ქალაქსა დიდსა კესარიასა“ (118, 242 v). ეს უხერხულობა შენიშნულია ბიზანტინისტიკაში და ამიტომაც, სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ბასილის კესარიელობას უმატებენ იმას, რომ იგი წარმოშობით იყო პონტოელი, რადგანაც მისი მამა და მთელი სანათესაო მამის მხრიდან პონტოს ძველთაძველ და მკვიდრ გვარს წარმოადგენდა. ეს განცხადება საფუძვლიანია და ამას დამაჯერებლად ამტკიცებენ ძირითადი პირველწყაროები ბასილი კესარიელის ცხოვრებისა [1].

[1] პირველწყაროები ბასილ კესარიელის ცხოვრების შესახებ: გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 43 (Migne, PG, t. 36, 493 — 606); გრიგოლ

ბასილი კესარიელი პონტოელი იყო. იგი, გრიგოლ ნაზიანზელის მოწმობით, ეკუთვნოდა პონტოს ძველისძველ მკვიდრ და დიდგვაროვან ოჯახს, იმ გვარს, რომელსაც პონტოელები ძველთაგანვე მრავალ კეთილ და დიდებულ საქმეს მიაწერდნენ. გრიგოლ ნაზიანზელის თანახმად, ბასილის შორეული წინაპრები „არავისსა უდარეს იყვნეს ახოვნებითა, და სიმდიდრითა, ერისთვობითა, და პატიოსნებითა წინაშე მეფეთასა. და სიმაღლითა საყდართაჲთა, და პატივითა ერთა მიერ, და ბრწყინვალებითა სიტყუაჲთაჲთა“ (114, გვ. 264; 112, ფრ. 81). ბასილის ძმის გრიგოლ ნოსელის გადმოცემითაც მათი წინაპრები პონტოში ცხოვრობდნენ. მთელი თავიანთი სიცოცხლე პონტოში, მამა-პაპეულ მამულში, გაატარეს ბასილის დედამ, დამ და ძმამ. ბასილის მამამ თანამედროვეების დიდი სიყვარული და მეგობრობა დაიმსახურა, მაგრამ მისი სახელი, როგორც იგონებდა სიკვდილის წინ ბასილის და მაკრინა, მაინც ვერ გასცდა პონტოს (გრიგოლ ნოსელი, მაკრინას ცხოვრება). ბასილი კესარიელი, ეს ერთგული ეპისკოპოსი თავისი სამწყსოსი, სამშობლოდაც კესარიას თვლიდა. მაგრამ ეს, რასაკვირველია, არ ნიშნავს, რომ იგი პატივს არ სცემდა თავის გვარს და მამა-პაპეულ ქვეყანას. „ღმერთო, გამოსაცდელადაც კი არ მომცე რაიმე ისეთი, რომელიც მაიძულებდა ჩემი ნათესავების დავიწყებას“, — სწერდა ბასილი ერთ-ერთ წერილში თავის ბიძას (206, სვ. 413). ბასილი კესარიელის მთელი ცხოვრება ამტკიცებს, რომ მას მშობლიური გრძნობით უყვარდა თავისი მხარე. მან პონტოში გაატარა მთელი თავისი ბავშვობა: იქ დააარსა მონასტერი და შეუდგა სამონაზვნო ცხოვრებას; აქ დაწერა თავისი ცნობილი ასკეტიკური თხზულებები; და, როგორც თვითონ მიუთითებს, იყო ხშირი სტუმარი პონტოსი, რათა დაძაბული მუშაობის შემდეგ ცოტა ხნით შეესვენა მშობლიურ კუთხეში (206, სვ. 769). თვითონ ბასილი გვაცნობებს, რომ მისი აღმზრდელი დიდედა (მამის დედა) მაკრინა პონტოელი იყო (206, სვ. 752). და ბოლოს, ბასილი კესარიელი ერთ-ერთ წერილში ნეოკესარიელებისადმი აშ-

ნოსელი, სახოტბო სიტყვა ბასილ დიდზე (Migne. P G., t. 46, 787 — 818); გრიგოლ ნოსელი, მაკრინას ცხოვრება (Migne, PG., t. 46, 958 — 998); ბასილი კესარიელი, წერილები (Migne, PG., t. 32, 219 — 1113), ეფრემი (ან ფსევდოეფრემი) სირიელი, სახოტბო სიტყვა ბასილ დიდზე (იხ. ძვ. ქართული თრგ. საქ. მეც. აკად. ხელ. ინსტ. Q — 662. ფრ. 242 — 244); ფსევდო-ამფილოქსე იკონიელი, ბასილის ცხოვრება (იხ. ძვ. ქართული თრგ. საქ. მეც. აკად. ხელ. ინსტ. A — 1103. ფრ. 119 — 131).

კარად მიუთითებს, რომ იგი მათი (პონტოელების) ნათესავია სისხლით და ხორცით (206, სვ. 745) [1].

მაგრამ ბასილის პონტოელად გამოცხადებაც არ არის საკმარისი მისი ეროვნული წარმომავლობის გასარკვევად. პონტოში თავიდანვე სხვადასხვა ეროვნების ხალხი ცხოვრობდა. რამდენადაც საქმე ეხება პონტოს ძველთაძველ მკვიდრ მოსახლეობას, უპირველეს ყოვლისა, პონტოს მკვიდრ ქართველურ ტომებზე, მეგრულ-ჭანური მოდგმის ხალხებზე უნდა შევჩერდეთ [2].

ქართველთა მონათესავე ტომები მცირე აზიის ტერიტორიაზე ჩვენს წელთაღრიცხვამდე II ათასწლეულის ბოლოს ჩანან; ამ დროისათვის შავი ზღვის სამხრეთით ჩნდება მუშქებისა და ტაბალების დიდი გაერთიანება „დიაოხი“ („დიაუხი“), ხოლო მისგან ჩრდილოეთით „კოლხა“ (კოლხეთი). უფრო მოგვიანებით შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთით წყაროები უჩვენებენ ხალდების. ან ხალიბების გაერთიანებას „ხალიტუს“; და შემდეგ მდ. ჭოროხის სათავეებში სასპერების დიდ გაერთიანებას. ეს გაერთიანებები, როგორც პოლიტიკური ერთეულები, ძვ. წელთაღრიცხვის I ათასწლეულის შუა საუკუნეებისათვის უკვე აღარ არსებობენ (ყველაზე დიდხანს, ძვ. წელთაღრიცხვის III საუკუნის დასაწყისამდე არსებობდა „კოლხა“). მაგრამ მათში შემავალი ხალხები არ აღგვილან „პირისაგან მიწისა“. ისინი ძირითადად თავს იყრიან შავი ზღვის სამხრეთ, და სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროებზე და ცხოვრობენ სხვადასხვა

---

[1] ის ფაქტი, რომ ბასილი კესარიელი პონტოს თავის სამშობლოდ მიიჩნევს, იმდენად აშკარა და მწიშვნელოვანია, რომ ამის შეუმჩნევლობა შეუძლებელია. ლიტერატურის ზოგიერთი ისტორიკოსი ხედავს ამ ფაქტს, მაგრამ იმის ნაცვლად, რომ ბასილის მიერ თავის სამშობლოდ პონტოს გამოცხადება ახსნას იმით, რომ იგი წარმოშობით პონტოელი იყო, რომ მისი გვარი პონტოელ მკვიდრ მოსახლეობას წარმოადგენდა და ამდენად მითითება მის პონტოელობაზე გარკვეულად ეროვნულ წარმოშობაზე მითითების ტოლფასია, ამ ფაქტს ხსნის იმით, რომ ბასილი ბავშვობის მოგონებებით დაკავშირებული იყო პონტოსთან და ამდენად მას უწოდა თავისი სამშობლო: „Несомненно, благодаря сваему раннему воспитанию в Понте, своим тесным связям с ним, Василий иногда говорит о нем, как о своей собственной стране, напр. Ep. 87“. (159, გვ. 549).

[2] ქართველი ტომების მცირე აზიის ტერიტორიაზე გავრცელებისა და პონტოს სამეფოში მათი ადგილის შესახებ იხილეთ: საქართველოს ისტორია. I, 1958; ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია. I. 1961; Г. Меликишвили, К истории древней Грузии, 1959; А. Хаханов, Разселение грузин по Малой Азии, 1890, „ორენტიოსისა და ძმათა მისთა მარტვილობა“, გამოც. ქ. კეკელიძის, მისივე შესავალი წერილი, ლიტ. ძეგლები, IV, გვ. 94 — 128; ეტიუდები, IV, გვ. 293 — 325, ლ. სანიკიძე, პონტოს სამეფო, 1956; გ. გოზალიშვილი, მითრიდატე პონტოელი, 1962.

სახელმწიფოების მბრძანებლობის ქვეშ. პირველად მათზე ბატონობს სპარსეთი, მაგრამ უკვე ძვ. წელთაღრიცხვის V საუკუნის მეორე ნახევარში ბევრი ქართველური ტომი ჩანს თავისუფალი მათი ბატონობისაგან. ასეთებია: მაკრონები, მოსინიკები, ტიბარენები, ხალდები, ხალიბები და სხვ. ძვ. წელთაღრიცხვის IV საუკუნეში შავი ზღვის სამხრეთ და სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროზე ქართველი (მეგრელ-ჭანების) და მისი მონათესავე სხვა ხალხების მიწა-წყალზე შეიქმნა პონტოს ელინისტური სამეფო, პონტოს ტერიტორიაზე ქართველი ტომები ძველთაგანვე მეტ-ნაკლები სიხშირით ცხოვრობდნენ მდ. ჰალისის ქვემო წელამდე, მაგრამ ჩვენი წელთაღრიცხვის მიჯნაზე ისინი ძირითადად თავმოყრილი არიან აღმოსავლეთ პონტოში. აქ, მდ. ირისიდან ჩრდილო-აღმოსავლეთით ერთადერთი მკვიდრნი ქართველი ტომები არიან. ამ ადგილებიდან ქართველი ტომების შემდგომი გადაადგილება აღარ მომხდარა. ჩვ. წელთაღრიცხვის I საუკუნის შუა წლებში პონტოს სამეფო გაუქმებულ იქნა. იგი შევიდა რომის იმპერიაში პონტოს დიოცეზის სახელწოდებით და ამით ქართველი ტომებიც რომისა და შემდგომში ბიზანტიის ბატონობის ქვეშ მოექცნენ.

ძველი ბერძნული წყაროების მიხედვით, მდ. ირისიდან დაწყებული ჩრდილო-აღმოსავლეთით მთლიანად ქართველური ტომები ცხოვრობდნენ (189; 77) პონტოს ტერიტორიაზე: ხალიბები, ტიბარენები, მოსინიკები, მაკრონები, კოლხები (ტრაპიზუნდთან), სანები, ლაზები; ხოლო მაშინდელი სომხეთის ტერიტორიაზე: სასპერები, ტაოხები და მოსხები. მდ. ირისიდან ჩრდილო-აღმოსავლეთით ქართველი ტომების ადგილ-სამყოფელი რომ იყო, ამის დადასტურებაა პლინიუსის ცნობაც იმის შესახებ, რომ მაკრონები ცხოვრობდნენ მდ. ირისიდან აღმოსავლეთით ტრაპეზუნდამდე (Plin., Hist. Natur. VI, 4, 3). საყურადღებოა, რომ მემნონის ერთ-ერთი ფრაგმენტის თანახმად სანები და ლაზები შიდა პონტოს ნაპირას ცხოვრობდნენ (Mem., Frgm. XVI, ZIV). ეს მიწები ძველთაგანვე ქართველთა კუთვნილებად იყო მიჩნეული, ქსენოფონტე ამ მხარეს მთლიანად კოლხეთის ქვეყანას უწოდებს; ეს იქიდან ჩანს, რომ იგი ტრაპეზუნდს თვლის სინოპის მცხოვრებთა კოლონიად კოლხების ქვეყანაში, ხოლო კერასუნტს — სინოპელების მიერ დაარსებულ ელინთა ქალაქად კოლხეთში (Xenoph., Anab., V). ჩვ. წელთაღრიცხვის 134 წ. არიანეს წერილიდან იმპერატორ ადრიანესადმი აშკარად ჩანს, რომ II საუკუნეში პონტოს დიოცეზის შემადგენლობაში შედიოდნენ ძლიერი ქართველური ტომები, რომელთა ბელადებს გარკვეულად დამოუკიდებლობაც (მეფობა) კი

ჰქონდათ მინიშნებული. არიანე ტრაპეზუნდის მიდამოებში ასახელებს: ჭანებს, მაკრონებს, ჰენიოხებს, ზიდრიტებს; ხოლო დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე: ლაზებს, აფსილებს, აბასკებს და სანიგებს (Arr. Periplus, § 15). მაღე ამ რაიონებში დაწინაურდა ჭანების ტომი. მათმა ჰეგემონიამ განაპირობა ის, რომ ძველი ქართული წყაროები ამ მხარეს ჭანეთს უწოდებს. მართალია, პირველი საუკუნეებისათვის, სტრაბონის გადმოცემის თანახმად, ჭანები ცხოვრობდნენ ტრაპეზუნდისა და ფარნაკიის ზემოთ (XII, 3), მაგრამ ქართველი ტომები სტრაბონის დროსაც შიდა პონტოშიც საკმაოდ მომრავლებული ყოფილან; ამის დამადასტურებელია ისიც, რომ თვით სტრაბონი, რომელიც ქ. ამასიაში დაიბადა (მდ. ირისის დასავლეთით), დედით ლაზი იყო. არიანე საყვედურობს ჭანებს, რომ ისინი რომაელებს არ ემორჩილებიან და ტერიტორიიდან განდევნით ემუქრება მათ (Arr. Perip. § 15). მაგრამ, როგორც პროკოფი კესარიელის ცნობის თანახმად ირკვევა, რომაელებმა ვერ გატეხეს ჭანების წინააღმდეგობა; და მიუხედავად იმისა, რომ „რომაელთა მეფეები“ ჭანებს ყოველწლიურად მშვიდობიანობის დაცვისათვის გარკვეული რაოდენობის ოქროს აძლევდნენ, ისინი ზოგჯერ მაინც ივიწყებდნენ თავიანთ პირობას და კვლავ ესხმოდნენ თავს ხან სომხებს, ხან „რომაელებს“ (Bel. Pers. 1, 15). ჭანების ხელმძღვანელობით ჩამოყალიბდა ქართველურ ტომთა ძლიერი გაერთიანება, რომელიც აწყობდა ძლევამოსილ და შორეულ სამხედრო ექსპედიციებს. VI საუკუნის ბიზანტიელი ავტორის იოანე მალალას „ხრონოგრაფის“ თანახმად დაახლოებით 379 — 395 წლებში ჭანები შეიჭრნენ კაპადოკიაში, კილიკიაში და სირიაში და აოხრეს ეს ქვეყნები (Chronographia, XIII).

ამრიგად, როგორც ჩანს, პონტოს ფარგლებში მცხოვრები ქართველური ტომების ხსენება არც შედარებით მოგვიანო საუკუნეებში (IV — V) გამქრალა. მდ. ირისიდან ჩრდილო აღმოსავლეთით ისინი პონტოს, შეიძლება ითქვას, ერთადერთ, მკვიდრ მოსახლეობას წარმოადგენენ.

როდესაც პონტოს დიოცეზში ქართული მოსახლეობის როლზე ვლაპარაკობთ, უნდა გავითვალისწინოთ ის საყურადღებო გარემოება, რომ პონტოს ფარგლებში (შეიძლება ფორმალურად, მაგრამ მაინც) შედიოდა კოლხეთი; ხოლო პონტოს დიოცეზი ჩრდილო-აღმოსავლეთით, მესხეთისა და ტაო-კლარჯეთის ხაზით, უშუალოდ იბერიას ეკვროდა. განათლებასა და კულტურას დაწაფებული ქართველი მოსახლეობის არისტოკრატიული ნაწილი კოლხეთიდან და სამხრეთ იბერიის თემებიდან პონტოს შიდა რაიონებისაკენ მიისწრაფოდა, სადაც ამ დროისათვის განთქმული იყო ახალი კულტურული ცენტრები — კაპადოკიის კესარია და პონტოს ნეოკესარია; ამ ქალაქებში რიტორიკისა და ელინური ფილოსოფიის მძლავრი სკოლები არსებობდა.

ყოველივე ამის გათვალისწინების შემდეგ გასაგები გახდება ის სიმპათიები ვახტანგ გორგასალისა, რომელსაც იგი იჩენდა პონტოს მოსახლეობისადმი. აქედ. კ. კეკელიძეს პონტოში მნიშვნელოვანი ქართული ელემენტის დასადასტურებლად მოჰყავს სწორედ ის ფაქტი, რომ პონტოს გარშემო ბერძენ-სპარსელთა ომში მონაწილე ვახტანგ გორგასალი ყოველ ღონეს ხმარობდა, რათა ადგილობრივი მოსახლეობა გადაერჩინა დაზარალებისაგან (38, გვ. 14).

მდ. ირისიდან დასავლეთით მდ. ჰალისამდე პონტოს დიოცეზში ქართველური ტომები უკვე აღარ ჩანან. ანტიკური წყაროების მიხედვით აქ მოხსენიებული ტომები ჩვ. წელთაღრიცხვის დასაწყისისათვის ან გადმოსახლებული არიან მდ. ირისის აღმოსავლეთით მთიან და უკაცრიელ რაიონებში, ან გაბერძნებული არიან, ანდა მათი ხვედრითი წონა ამ რაიონებში იმდენად მცირეა, რომ მათ წყაროები აღარ იხსენიებენ. ქართველი ტომების ელინიზაციის დასაყრდენი მდ. ირისის აღმოსავლეთ რაიონებში ზღვის სანაპირო ქალაქები — ბერძენთა ახალშენები იყო, თუმცა ჯერ კიდევ ჩვ. წელთაღრიცხვის II—III საუკუნეებში აქ ძლიერია ადგილობრივი ელემენტი. პროკოფი კესარიელიც მიუთითებს ამ ადგილებში „რომაელებისა“ და ლაზების ერთად ცხოვრებაზე („რომაელებში“ იგულისხმება პონტოს ელინიზირებული მოსახლეობა (Bel. Goth. VIII, 2), ე. ი. შავი ზღვის სანაპირო ქალაქებიდან ამ რაიონებში თანდათან იჭრება ბერძნული ელემენტი და იწყება მოსახლეობის ელინიზაცია.

პონტოს მოსახლეობის ერთ ნაწილს სომხები წარმოადგენდნენ. ეს აიხსნება ძირითადად იმით, რომ პონტოს მოსაზღვრედ იყო სომხეთის ელინიზირებული სახელმწიფო, რომლის მოსახლეობა მოიწევდა პონტოსაკენ. ისტორია მიუთითებს, რომ პონტოს ქართველი ტომების დამორჩილებას ცდილობდნენ სომხეთის მმართველები. სტრაბონის ცნობის თანახმად, მცირე სომხეთის მმართველებმა დაიმორჩილეს ხალდებისა და ტიბარენების ტომები და თავიანთი მმართველობა ფარნაკიასა და ტრაპეზუნდამდე გაავრცელეს (XI,14). საფიქრებელია, რომ ამ რაიონებში ხდებოდა აღგილობრივი ტომების არმენიზაცია; ამით თუ აიხსნება პლინიუსის ცნობა იმის შესახებ, რომ ტრაპეზუნდის ირგვლივ არსებული მთების გადაღმა ცხოვრობენ „არმენოხალიბები“ (Plin., NH, VI, 11 — 12).

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან შეგვიძლია შემდეგი დასკვნები გავაკეთოთ:

1. პონტოს მოსახლეობა ძირითადად სამი სხვადასხვა ეროვნებისაგან შედგებოდა: ბერძნების, ქართველი ტომებისა და სომხებისაგან.

2. პონტოს დიოცეზის აღმოსავლეთი ნაწილის (მდ. ირისიდან ჩრდილო-აღმოსავლეთით) ძირითადი მკვიდრი მოსახლეობა ქართველური ტომები იყვნენ. მათი არისტოკრატიული ნაწილი და მათთან ერთად ჩრდილოეთიდან ჩამოსული კოლხები და იბერიელები ჩაბმული იყვნენ კაპადოკიის კესარიისა და პონტოს ნეოკესარიის კულტურულ ცხოვრებაში.

აქედან გამომდინარე, ბასილ დიდი, რომელიც წარმოშობით იყო პონტოდან, ეროვნებით შეიძლება ყოფილიყო ან ბერძენი, ან ქართველი (რომელიმე ქართველური მოდგმის ტომიდან), ან კიდევ სომეხი.

პირველწყაროებში ბასილი კესარიელის ეროვნული წარმომავლობა ნათლად არ ჩანს (გარკვევით არ არის ხაზგასმული). ბასილის ცხოვრების თითქმის ყველა აღმწერელი ეყრდნობა ქრისტიანული ეკლესიის იმ პრინციპს, რომლის მიხედვითაც მოღვაწის ამქვეყნიური (ხორციელი) საქმეები არაა შემკობის ღირსი. ამ ტენდენციის ნათელი გამომხატველია გრიგოლ ნოსელი, რომელიც „ბასილ დიდის შესხმაში“ გადაჭრით აცხადებს: „ჭორციელთა საქმეთაგან მისი შესხმაჲ უგუნურებაჲ არს“ (119,ფრ.83); ან კიდევ: „დავიდუმოთ უკუჱ ქუეყანისა საქმეთა და მამულთათჳს თქუმად მას ზედა, რომელთაგანი არცა ერთი არს კეთილ რაჲმე, ანუ სანატრელ; ხოლო მამული მისი იგი ვაჭსენოთ, რომელი მან ფრიად შეიყუარა, და ესრეთ ისწრაფა ვიდრემდის მიემთხჳა, მას... ხოლო რაჲ არს ნათესავი და მამული ბასილისი? ვიხილოთ: ნათესავი უკუჱ მისი არს თჳსებაჲ ღმრთისაჲ და მამული არს სათნოებაჲ“ (იქვე). ამავე აზრის ნათელი გამოხატულება გვაქვს გრიგოლ ნაზიანზელის ნაწარმოებში „ეპიტაფია ბასილ დიდისა“. როდესაც ბასილს იმპერატორის ერთ-ერთი მოხელე გაძევებით ემუქრება, იგი პასუხობს: — ჩემთვის გაძევება არ არსებობს, რადგანაც არ ვარ მიჯაჭვული არც ერთ ადგილთან. ისიც, სადაც ახლა ვცხოვრობ, არ არის ჩემი, და ჩემი მიწა იქნება ყველგან, სადაც არ უნდა გადამაგდოთ: უკეთ რომ ვთქვათ, ყველგან ღვთის ადგილია.

მიუხედავად აგიოგრაფთა ასეთი ტენდენციისა, ბასილ დიდის ცხოვრების პირველწყაროებსა და სამეცნიერო ლიტერატურაში შეგვიძლია გარკვევით ამოვიკითხოთ, რომ ეროვნებით ბასილი არ იყო ბერძენი. ბასილის ისტორიკოსები (კერძოდ გრიგოლ ნაზიანზელი)

დაწვრილებით გვიამბობენ ბასილის წინაპრების შესახებ, იკვლევენ მათ ვინაობას, მიუთითებენ მათი ძველისძველი სამკვიდრებელი ქვეყნის — პონტოს შესახებ, გადმოგვცემენ მათ სახელთან დაკავშირებულ ძველ თქმულებებს, მაგრამ არაფერს ამბობენ მათი ბერძნობის შესახებ. პირიქით, აგიოგრაფები ბასილის საგვარეულოს უპირისპირებენ ბერძნულ სამყაროს.

„წმ. ბასილის ცხოვრებაში“, რომელიც ტრადიციით ამფილოქსე იკონიელს მიეწერება (სინამდვილეში უცნობ ავტორს ეკუთვნის), საბერძნეთში სასწავლებლად მიმავალი ბასილ დიდის შესახებ იკითხება:

„და მუნთქუეს დაუტევა ქუეყანაჲ თჳსი, რამეთუ კაბადუკიელი იყო ნათესავით, და მივიდა დედასა სიტყუათასა ათენას“ (117, 120r).

ამასვე ამბობს ლათინური თარგმანიც: „Relicta igitur postmodum patria (erat enim Cappadox genere), eloqventiæ matrem Athenas petit“ (204, CCXCVI).

ძველი ქართული სიტყვები „კაბადუკიელი იყო ნათესავით“ და ლათინური გამოთქმა „Cappadox genere“ ნიშნავს ტომით, მოდგმით, ე. ი. ეროვნული წარმოშობით კაპადოკიელს. ამგვარად, აგიოგრაფის მითითება იმის შესახებ, რომ ათენში წასვლით ბასილ დიდმა დატოვა სამშობლო („ქუეყანაჲ თჳსი“, „patria“), რადგანაც ტომით კაპადოკიელი იყოო, ამკარად გამორიცხავს ბასილის ბერძნობას და მიუთითებს ეროვნებით მის ადგილობრივ, მცირე აზიურ წარმოშობაზე [1].

გრიგოლ ნაზიანზელი „ბასილ დიდის ეპიტაფიაში“ გადმოგვცემს, რომ ათენში სასწავლებლად ჩასულ ბასილს უყურებენ, როგორც უცხოელს, ეს კი აშკარად გამორიცხავს ბასილის ბერძნობას (დაწვრილებით იხილეთ ქვემოთ).

ბასილ დიდის ბერძნობა უარყოფილია სამეცნიერო ლიტერატურაშიც, სპეციალურ ლიტერატურაში არსად არ არის ნათქვამი, რომ ბასილი ეროვნებით იყო ბერძენი. მკვლევარები ბასილის ეროვნების დასადგენად დაჟინებით იკვლევენ, ერთი მხრივ, მისი დაბადე-

[1] კაბადოკიაში ამ სახელწოდების ფართო გაგებით, შედიოდა პონტოს დიდი ნაწილიც. „კაბადოკიის“ ასეთი გაგება აქვთ მხედველობაში, როდესაც ბასილის კაბადოკიელობაზე ლაპარაკობენ. იხ.: Ф. Фаррар (159, გვ. 1): „Василий родился в Каппадокии“. ამ ცნობას ავტორი ურთავს შენიშვნას (გვ. 549); „Некоторые полагают его рождение в темном „Геленопонте“, другие — в Неокесарии, „понтийском городе“, но подходившем под общее название Каппадокии (Cave, II, 216)“.

ბის ადგილს და ვარაუდობენ, რომ იგი დაბადებულიც პონტოში იყო: „Некоторые полагают его рождение в темном „Геленопонте“ (ხაზი ჩვენია, ე. ხ.). საინტერესოა, რომ მისი დაბადების ადგილს „ჰელენოპონტოს“ ბნელ (უკაცრიელ, ველურ) ნაწილში, ანუ „ბარბაროსი“ ტომების სამკვიდრებელ „ჰელენოპონტოში“ მიიჩნევენ. მეორე მხრივ, დაწვრილებით ამოწმებენ, თუ როგორი შეხედულების იყო ბასილი თანამემამულეებზე: „Он описывает их робкими и ленивыми (Ep. XLVIII)“ (159, გვ. 1)[1].

ცნობები იმის შესახებ, რომ ბასილი კესარიელი არ იყო სომეხი, შეგვიძლია ამოვიკითხოთ პირველწყაროებში:

1. იმპერატორის მიერ საეკლესიო საქმეების მოსაგვარებლად მიწვეულმა ბასილი კესარიელმა ქ. სატალაში, რომელიც მცირე არმენიაში შედიოდა, ეპისკოპოსად განაწესა თავისი ნათესავი. ამის თაობაზე იგი წერილს სწერს სატალის მოქალაქეებს (მოგვყავს ბერძნული ტექსტი და მისი რუსული თარგმანი):

„...Οὕτως τὸ ὑπερβάλλον τῆς καθ' ὑμᾶς τιμῆς οὐδενός μοι συνεχώρησεν εἰς μνήμην ἐλθεῖν, οὐ συγγενείας, οὐ τῆς ἐκ παιδὸς συνηθείας τῆς ὑπαρκούσης μοι πρὸς τὸν ἄνδρα, πρὸ τῶν παρ' ὑμῶν αἰτηθέντων. ἀλλὰ πάντων μὲν τῶν ἰδίᾳ μοι ὑπαρχόντων πρὸς αὐτὸν εἰς οἰκειότητος λόγον ἐπιλαθόμενος, μὴ ὑπολογισάμενος δὲ μηδὲ τοῦ στεναγμοῦ τὸ πλῆθος, ὃ καταστενάξει μου ὁ λαὸς ὁ τὴν προστασίαν αὐτοῦ ζημιωθείς, μὴ πάσης αὐτοῦ τῆς συγγενείας τὸ δάκρυον, μὴ μητρὸς αὐτοῦ γηραιᾶς

«...Так избыток оказанной вам чести не дозволил, чтобы прежде просимого вами пришло мне на память другое что либо, например: родство, снисканная с детства привычка к сему мужу; напротив того, забыв все частные мои родственные к нему отношения, не обратив внимания на множество стенаний, с какими возрыдает народ мой, лишенный его покровительства, не тронувшись ни слезами всего родства его, ни скорбью пре-

[1] როდესაც ბასილის სამშობლოს ჰელენოპონტოში დებენ, შესაძლებელია, ისიც, რომ გულისხმობდნენ არა პონტოს დასავლეთ ნაწილს, პოლემონის პონტოს საპირისპირო ჰელენოპონტოს, არამედ მთლიანად პონტოს. ჰელენოპონტო შეიძლება გაგებულ იქნეს მთელი პონტოს სახელად, რადგანაც იუსტინიანე კეისარმა (527—565) დაამკვიდრა სახელი ჰელენოპონტო მთელი პონტოს ეპარქიის მნიშვნელობით: „ამგვარად, ორივე ამ პონტოს, რომელიც ხსენებულ ცამეტ ქალაქს შეიცავს, კვლავ ერთ ეპარქიად ვაერთიანებთ და განვაჩენთ მათ ძველს ერთიანობას და ახალს სახელწოდებას: ჰელენოპონტო ეწოდოს მას მთლიანად“ (68, გვ. 37).

καὶ ἐπὶ μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ θεραπείᾳ σαλευούσης τὴν ψῆφον εἰς καρδίαν λαβών. πάντων ὁμοῦ τοιούτων ὄντων καὶ τοσούτων ἀλογήσας, ἑνὸς ἐγενόμην, τοῦ τὴν ὑμετέραν Ἐκκλησίαν κατακοσμῆσαι μὲν τῇ τοῦ τηλικούτου ἀνδρὸς προστασίᾳ, βοηθῆσαι δὲ αὐτῇ ἐκ τῆς χρονίας ἀπροστασίας εἰς γόνυ λοιπὸν κλιθείσῃ, καὶ πολλῆς καὶ δυνατῆς χειραγωγίας εἰς τὸ διαναστῆναι δεομένῃ. Τὰ μὲν οὖν ἡμέτερα τοιαῦτα. Τὰ δὲ παρ' ὑμῶν ἀπαιτοῦμεν λοιπὸν μὴ ἐλάττονα φανῆναι τῆς ἡμετέρας ἐλπίδος, καὶ τῶν ὑποσχέσεων ἃς πεποιήμεθα τῷ ἀνδρὶ, ὅτι πρὸς οἰκείους καὶ φίλους αὐτὸν ἐξεπέμψαμεν, ἑκάστου ὑμῶν ὑπερβαλέσθαι τὸν ἕτερον ἐν τῇ περὶ τὸν ἄνδρα στουδῇ καὶ ἀγάπῃ προυθμουμένου. Ὅπως οὖν ἐπιδείξησθε τὴν καλὴν ταύτην φιλοτιμίαν, καὶ τῷ ὑπερβάλλοντι τῆς θεραπείας παρακαλέσητε αὐτοῦ τὴν καρδίαν, ὥστε λήθην μὲν αὐτῷ ἐγγενέσθαι πατρίδος, λήθην δὲ συγγενῶν, λήθην δὲ λαοῦ τοσοῦτον ἐξηρτημένου τῆς προστασίας αὐτοῦ, ὅσον παιδίον νεαρὸν τῆς μητρῴας θηλῆς“ (206, სვ. 508—509).

старелой матери, которая только и держалась одними его услугами, не уважив всех этих вместе и сильных и многочисленных причин, одно имел я в виду—украсить вашу церковь правлением такого мужа и оказать ей помощь, преклонявщей уже колена от долговременного пребывания без начальника, и чтобы востать на ноги, возимевшей нужду в значительном и сильном руководстве. Вот что мною для вас сделано!

Но и вас уже прошу доказать, что вы не ниже нашей надежды и обещаний, какие сделаны мною сему мужу, а именно, что я послал его к ближним и к друзьям, и что каждый из вас пожелает превзойти всякого другого в усердии и в любви к нему. Как бы то ни было, покажите это прекрасное соревнование, и особенною своею услужливостью утешьте его сердце, чтобы забыть ему родину, забыть родных, забыть народ, столько же привязанный к его покровительству, столько недавно рожденный младенец привязан к материнским сосцам» (170, გვ. 220—221).

ბასილი კესარიელის ამ წერილში ყურადღება უნდა მივაქციოთ რამდენიმე მომენტს: 1. ახალი ეპისკოპოსი, რომელიც ბასილმა განუწესა სატალის მცხოვრებლებს, არის მისი ნათესავი, ბავშვობიდანვე მისი ახლობელი. 2. ბასილმა მოსტაცა იგი თავის ხალხს, თავის ნათესავებს, საკუთარ დედას და გაავზავნა სომხეთში (სატალაში). 3. ახალი ეპისკოპოსისა და ბასილის ხალხი, მათი სანათესაო წინაალმდეგია მისი სომხეთში გაშვების. 4. თავიანთი მხრივ სატალის მცხოვრებლებმა (სომხებმა) უნდა გაამართლონ ბასილის ნდობა მათ მი-

შეუმსუბუქონ სამშობლოსაგან განშორებით გამოწვეული სევდა[1]. აქედან კი გამომდინარეობს უცილობელი დასკვნა, რომ ეპისკოპოსი არ იყო სომეხი. ეს კი თავისთავად გულისხმობს იმას, რომ მასთან

[1] არასწორი იქნება, რომ ტექსტიდან ამოვგლიჯოთ სიტყვები: „...ὅτι πρὸς οἰκείους καὶ φίλους αὐτὸν ἐξεπέμψαμεν..." და აქედან ის დასკვნა გამოვიტანოთ, რომ, რადგანაც ბასილს ეპისკოპოსი მის „οἰκείους"-თან გაუგზავნია, ახალი ეპისკოპოსი და სატალის მცხოვრებლები ნათესავები ყოფილანო; რადგანაც:

ა) კონტექსტიდან სულ სხვა გამომდინარეობს — ბასილი გარკვევით მიმართავს სატალის მოქალაქეებს: ხოლო (თქვენის მხრივ), უნდა დაამტკიცოთ, რომ ღირსი ხართ ჩვენი იმედის და იმ დაპირებების, რომლებიც მე ამ კაცს მივეცი, კერძოდ, რომ მე გაგგზავნე იგი შინაურებში და მეგობრებში და რომ თითოეული თქვენთაგანი მოწადინებული იქნება გადაჭარბოს სხვებს მისდამი (ახალი ეპისკოპოსისადმი) სიყვარულში და გულმოდგინებაში. ე. ი. ბასილი კესარიელი დ ა პ ი რ დ ა ახალ ეპისკოპოსს, რომ შინაურებში გაგგზავნიო და ისინი შენდამი სიყვარულს გამოამჟღავნებენო. ხოლო ახლა სთხოვს სატალის მცხოვრებლებს, რომ გ ა ა მ ა რ თ ლ ო ნ ეს დაპირება, რომ სატალელები, როგორც შინაურები და მეგობრები ახალ ეპისკოპოსისადმი სიყვარულს გამოამჟღავნებენ, ეს არის ბასილის დ ა პ ი რ ე ბ ა, რომელიც უნდა გ ა ა მ ა რ თ ლ ო ნ სატალელებმა. ეს კი გულისხმობს იმას, რომ სატალელები ჯერ-ჯერობით არ არიან ამ ეპისკოპოსის შინაურები და მეგობრები. ამგვარად, სატალელებსა და ახალ ეპისკოპოსს შორის ჯ ე რ-ჯ ე რ ო ბ ი თ ა რ ა ი ს ის დამოკიდებულება, რასაც გადმოსცემენ სიტყვები „...*οἰκείους καὶ φίλους*..."

ბ) ბერძნულ სიტყვას „*οἰκεῖος*" სხვა მნიშვნელობებთან ერთად აქვს გაგება „შინაურის", „ნათესაურის", „მეგობრულის". ამ კონტექსტში მისი აზრის დასადგენად მნიშვნელობა აქვს მომდევნო სიტყვასაც („.... *οἰκείους καὶ φίλους*..."). აქ ეს სიტყვა არ არის ხორციელი ნათესაობის აღმნიშვნელი, არამედ იგი გადმოსცემს „ა რ ა მ ტ რ უ ლ ი ს" მნიშვნელობის შემცველ ნიუანსებს: „შინაურს", „ნათესაურს", „მეგობრულს".

გ) ასე ესმის ეს სიტყვა რუს მთარგმნელსაც. იგი ამ კონტექსტში მას თარგმნის სიტყვით „близкий"; მაშინ როდესაც მან კარგად იცის, რომ „*οἰκεῖος*" ზოგჯერ ნიშნავს „ნათესავს". ზემოთ მოყვანილ ამონაწერში სიტყვას „*οἰκειότητος*" იგი თარგმნის „родственный"-ით; ეს იმიტომ, რომ ამ აგრეთ არის გადმოცემული დამოკიდებულება ბასილსა და ახალ ეპისკოპოსს შორის, რომელიც როგორც ტექსტიდან ჩანს, აშკარად ნათესაური იყო.

ლათინური მთარგმნელი „*οἰκείους*"-ს თარგმნის სიტყვით „conjunctus", მაშინ, როცა ნათესაობის გადმოსაცემად იგი ხმარობს სიტყვას „cognatio" (206, სვ. 507).

დ) რომ ახალი ეპისკოპოსი მართლაც ნათესავი იყოს სატალელების, მაშინ ყოველგვარ საფუძველს მოკლებული იქნება ბასილის დაჟინებითი მითითება იმის შესახებ, რომ სატალში წასვლით ეპისკოპოსმა უნდა დატოვოს მთელი თავისი ნ ა თ ე ს ა ვ ე ბ ი, გ ვ ა რ ი, ხ ა ლ ხ ი და რომ სატალელებმა გულთბილი მიღებით უნდა დაამშვიდონ გულდაწყვეტილი ეპისკოპოსი და დაავიწყონ მას ს ა მ შ ო ბ ლ ო, ნ ა თ ე ს ა ვ ე ბ ი და თ ა ვ ი ს ი ხ ა ლ ხ ი.

ასე ესმის ეს წერილი ფრანგ ავტორს P. Allard-საც (152, გვ. 93).

მეხი (ყოველ შემთხვევაში ნათესაობის იმ კუთხით, რომლითაც ამ ახალ ეპისკოპოსთან იყო დაკავშირებული).

2. ბასილი კესარიელს, როგორც კაპადოკიის მიტროპოლიტს, 372 წელს იმპერატორმა დაავალა მოეგვარებინა მცირე არმენიაში არსებული საეკლესიო უთანხმოებანი. მას დამხმარედ დაუნიშნეს ადგილობრივი ეპისკოპოსი თ ე ო დ ო ტ ი, რომელიც გარკვეული მიზეზების გამო ჩამოშორდა ბასილს. უცხო გარემოში მარტოდ დარჩენილმა ბასილმა ძირითადად მაინც მოახერხა შეესრულებინა მასზე დაკისრებული ვალდებულებანი. ამის შესახებ ფრანგი ავტორი P. Allard-ი წერს: „გულმოდგინეობა და სიფრთხილე უნაზღაურებდნენ მას ადამიანებისა და ადგილების მცირე ცოდნას, და თვით ენისა და ზნეჩვეულებათა უცოდინრობასაც"[1].

P. Allard-ის ცნობა იმის შესახებ, რომ ბასილი კესარიელი არ იცნობდა სომეხ ხალხს, არ იცოდა მათი ენა და ზნე-ჩვეულებანი, ჩვენ სარწმუნოდ მიგვაჩნია, რადგანაც:

ა) P. Allard-ის წიგნი „St.-Basile" პირველწყაროებზე დაყრდნობილი ნაშრომია.

ბ) ამ წიგნის რუსი მთარგმნელი, რომელმაც თარგმნისას, როგორც თვითონ მიუთითებს (152, გვ. II), პირველწყაროებში შეამოწმა, განავრცო და ნაწილობრივ შეასწორა P. Allard-ის ნაშრომი, ამ ცნობას უცვლელად ტოვებს. იგი მიუთითებს, რომ სომხეთში მივლენილ ბასილს დამხმარედ დაუნიშნეს ადგილობრივი ეპისკოპოსი თეოდოტი, «чтобы восполнить его незнание людей, языка и местных обычаев» (152, გვ. 93).

გ) ცნობა იმის შესახებ, რომ მცირე არმენიაში საეკლესიო საქმეების მოსაგვარებლად მივლინებულ ბასილი კესარიელს თანაშემწედ დაუნიშნეს ადგილობრივი ეპისკოპოსი თეოდოტი, რომელმაც არ გაუწია მას დახმარება, არ მიაწოდა ადამიანები, რომლებმაც იცოდნენ ადგილობრივი ზნე-ჩვეულებანი და ენა, შემონახულია ბასილი კესარიელის ერთ-ერთ წერილში კომენტ ა რ ე ნ ტ ი უ ს ის მიმართ (206, სვ. 497—504).

3. ბასილი კესარიელი როგორც ბერძნებისათვის, ასევე სომხებისათვის უცხოელადაა გამოცხადებული თავისი უახლოესი მეგობრის გრიგოლ ნაზიანზელის მიერ. გრიგოლ ნაზიანზელი საუბრობს თავისი და ბასილი კესარიელის დამეგობრების შესახებ ათენში:

[1] „Son zèle, sa prudence, suppléèrent au peu de connaissance qu'il avait des hommes et des lieux, à son ignorance même de la langue et des coutumes du pays" (174, გვ. 104).

...„Ἔπειτα συνηνέχθη τι καὶ ποιοῦτον οὐδὲ γὰρ τοῦτο παραλιπεῖν ἄξιον. Οὐχ ἁπλοῦν γένος εὑρίσκω τοὺς Ἀρμενίους, ἀλλὰ καὶ λίαν κρυπτόν τι καὶ ὕφαλον. Τότε τοίνυν τῶν ἐκ πλείνος αὐτῷ συνήθων καὶ φίλων τινὲς ἔτ' ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς ἄνωθεν ἑταιρίας (καὶ γὰρ ἐκείνης τῆς διατριβῆς ὄντες ἐτύγχανον), προσιόντες αὐτῷ μετὰ φιλικοῦ πλάσματος (φθόνος δὲ ἦν, οὐκ εὔνοια τὸ προσάγον), ἐπηρώτων τε αὐτὸν, φιλονείκως μᾶλλον ἢ λογικῶς, καὶ ὑποκλίνειν ἑαυτοῖς ἐπειρῶντο διὰ τῆς πρώτης ἐπιχειρήσεως, τήν τε ἄνωθεν τοῦ ἀνδρὸς εὐφυΐαν εἰδότες, καὶ τὴν τότε τιμὴν οὐ φέροντες. Δεινὸν γὰρ εἶναι, εἰ προειληφότες τοὺς τρίβωνας, καὶ λαρυγγίζειν προμελετήσαντες, μὴ πλεὸν ἔχοιεν τοῦ ξένου τε καὶ νεήλυδος... (გრიგოლ ნაზიანზელი კამათში პირველად სომხებს მიემხრო)... Ὡς δὲ τὸ τῆς διαλέξεως ἔγνων ἀπόῤῥητον, οὐδὲ καθεκτὸν ἔτι τυγχάνον, ἀλλά σαφῶς ἤδη παραγυμνούμενον, ἐξαίφνης μεταβαλὼν, πρύμναν τε ἐκρουσάμην, ἐκείνῳ ᾧ ἑμένος, καὶ ἑτεραλκέα τὴν νίκην ἐποίησα...“ (208, სვ. 517—519).

ექვთიმე ათონელის თარგმანი

....და მერმე იქმნა ესევითარიცა: რამეთუ ვითარცა არს ნათე-

«...Потом присоединилось и следующее обстоятельство, о котором также не прилично умолчать. Примечаю в Армянах, что они люди не простодушные, но весьма скрытные и непроницаемые. Так и в сие время некоторые из числа более знакомых и дружных с Василием, еще по товариществу отцов и прадедов, которым случилось учиться в одном училище, приходят к нему с дружеским видом (действительно же приведены были с завистью, а не благорасположением), и предлагают ему вопросы более спорные, нежели разумные. Давно зная даровитость Василия и не терпя тогдашней его чести, они покушались с первого приема подчинить его себе. Ибо несносно было, что прежде него облекшиеся в философский плащ и навыкнувшие метать словами не имеют никакого преимущества пред иноземцем и недавно прибывшим... (გრიგოლ ნაზიანზელი პირველად კამათში სომხებს მიემხრო)...

Но как скоро понял я тайную цель собеседования, потому что невозможно стало скрывать ее долее, и она сама собою ясно обнаружилась; тогда, употребив нечаянный изворот, перевернул я корму, и став за одно с Василием, сделал победу сомнительною...» (171, გვ. 71—73).

ეფრემ მცირის თარგმანი

„....ამისსა შემდგომად შემოღებულ იქმნა რაჲმე სხუაჲცა, არცა-

სავი იგი სომეხთაჲ არა წრფელი, არამედ მზაკუვარი და გულარძნილი, და ბოროტი, მიმსგავსებული კლდეთა მათ, რომელნი დაფარულ არიან ზღუასა შინა, და ვერ იხილვენ მათ მენავენი, ვიდრე არა სცენ ნავი და განტეხონ. ესრეთ სხუასა იტყჳან იგინი და სხუაჲ უც გულსა, და სიწრფოებაჲ მათ თანა არა არს. და რაჲ საკჳრველ არს უკუეთუ კაცსა ეცრუვნენ, ვინაჲთგან თავადისა ღმრთისა მიმართ ცრუ არიან და მზაკუვარ, და ბოროტად აღმსაარებელ. მაშინ უკუმოვიდეს მისდა სომეხნი ვიეთნიმე, რომელნი იყვნეს მუნ მოსწავლე, და მეცნიერ იყვნეს მისდა და მამისა მისისა, იწყეს მისდა სიტყუად სახითა მეგობრობისაჲთა (ხოლო არა სიყუარულ იყო გულსა მათსა, არამედ შური). და ეტყოდეს მას ცილობით სიტყუათა, რაჲთამცა უდარეს მათსა გამოაჩინეს იგი. რამეთუ იცოდეს პირველითგანი იგი გონებისა მისისა სიმახჳლე და პატივსა მას არა თავსიდებდეს: რომელ ყოველთა მიერ პატივ იცემებოდა, რამეთუ შურდა, რომელ-იგი მათ შეემოსა სამოსლები ათინელთა ფილოსოფოსთაჲ და მრავალ ჟამთა ესწავლა რაჲთამცა არარაჲ უმეტესი აქუნდა უცხოჲსა მის და ახლადმოსრულისა... ხოლო ვითარცა ვცან მზაკუვარებაჲ იგი მათი რომელსა გამოაცხადებს, მეყსეულად მოვიქეც და ფრაჲ სიტყუათა ჩემთაჲ მოვაქ-

ღა იგი ღირსი დატევებისა. არა მარტივ ვჰპოებ სომეხთასა, არამედ ფრიად დაფარულ რაჲმე და ზღჳსკლდე. ვინაჲცა მაშინ მრავლით ჟამით ჩუჩულთა და მეგობართა, მერმეცა მამულისა და ზენაჲს მოყუსობისაგანთა ვიეთმე რომელნი-იგიცა მისთა ალაგთაჲთ მომავალ იყვნეს, მოისწრაფეს მისსა მეგობრობის მაზმნობელობითა. ხოლო შურ იყო და არა ერთგულება მომყვანებელი. ჰკითხვიდეს მას ძლევისმოყუარებით, უფროჲს ვიდრე სიტყჳერებით და მოდრეკად თავთა თჳსთაჲ მეცადინობდეს პირველისავე ჭელყოფისაგან ზენაჲთგანივე კაცისა მის ფრთხილ-ბუნებაობაჲ. უწყოდეს და მაშინდელისა პატივსა ვერ თავს-იდებდეს, რამეთუ ძნელყოფად აღუჩნდებოდა, უკუეთუ წინამიმღებელთა ტრივონებისათა და წინამწურთელთა ჯორციანობისათა, არარაჲ უმეტესი აქუნდეს უცხოჲსა და ახლადმისრულისაჲსა... ხოლო ვითარცა ვცან საჲდუმლოჲ ზრახვისაჲ მის, არღარა თავსმიდებულ ვიქმენ, არამედ განცხადებულად ვანვაშიშულე მყის კუალად ქცევითა აფქიონით მართებისათა, მიდად ვიქმენ. და სხუაჲ ძალოვან-ვიყავ ძლევაჲ...“ (112, ფრ. 286).

ციე მისდა, ძლევაჲ მისი განვაძლიერე..." (114, გვ. 283—284; 112, ფრ. 86).

გრიგოლ ნაზიანზელის ამ ნაამბობში რამდენიმე მომენტს უნდა მივაქციოთ ყურადღება:

1. ბასილ დიდი რომ ეროვნებით სომეხი იყოს, გრიგოლ ნაზიანზელის ზემოთ მოყვანილი სიტყვები ბასილის შესამკობად დაწერილ ქებაში გაუმართლებელი იქნებოდა. ქართველი მთარგმნელი ექვთიმე ათონელი, სწორად ხედავს რა გრიგოლ ნაზიანზელის ამ ტენდენციას, თავის მხრივ აზვიადებს ნაზიანზელის აზრს (84, გვ. 138).

2. ათენში ბასილი კესარიელს პაექრობას გაუმართავენ სომხები, რომლებიც მას ადრევე იცნობდნენ. აქ გრიგოლ ნაზიანზელი გარკვევით გამიჯნავს ამ სომხებს ბასილი კესარიელისაგან და, რათა მკითხველისათვის არაფერი დარჩეს გაურკვეველი, იგი დაწვრილებით მიუთითებს, თუ საიდან იცნობდნენ სომხები ბასილს. თურმე ბასილისა და ამ სომხების მამები თუ წინაპრები იცნობდნენ ერთმანეთს, და თურმე ისინი ერთ სასწავლებელში სწავლობდნენ.

3. სომხები მოითხოვენ უპირატესობას ბასილი კესარიელთან შედარებით. მათი აზრით, აქვთ კიდეც ამის საფუძველი: ა) ისინი ბასილზე ადრე შემოსილან ფილოსოფოსის მანტიით, ბ) ბასილი უცხოელი ყოფილა, გ) ბასილი ახალმოსული ყოფილა. აქედან ჩვენთვის ყველაზე საინტერესოა ბასილის უცხოელობა [1].

[1] ბერძნული სიტყვა „ὁ ξένος" უფრო ხშირად ნიშნავს „უცხოელს" (ზოგჯერ „βάρβαρος"-ის მნიშვნელობით), ხოლო ზოგჯერ მას აქვს მნიშვნელობა „მწირის", „ყარიბის" (იშვიათად „სტუმრის" მნიშვნელობით). ამ კონტექსტში იგი აშკარად ნიშნავს „უცხოელს", რადგანაც:

ა) ბასილი კესარიელი სტუმარი იყო მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ახალმოსული იყო; და რომ ამ თვალსაზრისითაც იწუნებდნენ ბასილს, ეს სპეციალურადაა მითითებული ცალკე სიტყვით (νέηλυς). რომ ამ კონტექსტში სიტყვა ὁ ξένος ნიშნავდეს „სტუმარს", მაშინ მივიღებდით აზრობრივ ტავტოლოგიას: სომხებს ვერ აუტანიათ, რომ არა აქვთ არავითარი უპირატესობა ახალმოსულის (სტუმრისა) და ახალმოსულის წინაშე. სინამდვილეში კი სომხები იმიტომ ბრაზობდნენ, რომ არ ჰქონდათ არავითარი უპირატესობა უცხოელისა და ახალმოსულის წინაშე (...τοῦ ξένου τε καὶ νεήλυδος).

ბ) იმის გამო, რომ ბასილი კესარიელი ათენში სტუმარი იყო (ე. ი. არაადგილობრივი), სომხები მის წინაშე უპირატესობას ვერ მოითხოვდნენ, რადგანაც თვითონაც, ათენში სასწავლებლად ჩასულნი, ისეთივე სტუმრები იყვნენ, როგორც ბასილი.

გ) ამ კონტექსტში სიტყვა ὁ ξένος „უცხოელად" ესმის რუს მთარგმნელს („ne-

სომხებისათვის აუტანელი იყო, რომ მათ არავითარი უპირატესობა არ ჰქონდათ ამ უცხოელის წინაშე, ე. ი. სომხების თვალსაზრისით ბასილი კესარიელის უცხოელობა მათ უფლებას აძლევდა მოეთხოვათ მასზე მაღლა დგომა. აქედან აშკარად ჩანს შემდეგი:

ა) ბასილი კესარიელი არ შეიძლებაიყოს ბერძენი (უცხოელი სომხების თვალსაზრისით), რადგანაც ბასილი კესარიელის უცხოელობაში თუ გრიგოლ ნაზიანზელი ბერძნობას გულისხმობდა, მაშინ სომხებს არ ექნებოდათ არავითარი პრეტენზია ბასილზე მაღლა დგომისა. მით უმეტეს, რომ ისინი მოითხოვდნენ უპირატესობას ბასილის წინაშე სწორედ ბასილის უცხოელობის გამო. ამიტომ ამ „უცხოელობაში" არაფრით არ შეიძლება იგულისხმებოდეს „ბერძნობა".

ბ) ბასილი კესარიელი არ შეიძლება იყოს სომეხი (უცხოელი ბერძნების თვალსაზრისით), რადგანაც ბასილის სომხობის გამო მის წინაშე სომხები უპირატესობას ვერ მოითხოვდნენ.

ბასილი უცხოელობის გამო ეროვნებით განსხვავდება სომხებისაგან და ბასილს მისი ეროვნება (უცხოელობა), ათენში, ბერძენთა შორის მოსწავლე სომხების თვალსაზრისით, მათზე (სომხებზე) დაბლა აყენებს. აქედან კი ყოველგვარი ეჭვის გარეშე გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ბასილი კესარიელი არ შეიძლება ყოფილიყო ეროვნებით არც ბერძენი და არც სომეხი.

აქვე უნდა მივუთითოთ, რომ ეს ადგილი გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებაში არ არის შემთხვევითი, ან ამ თხზულების საერთო ხასიათთან, ან მის რომელიმე ნაწილთან წინააღმდეგობაში მყოფი. პირიქით, ეს არის სრულიად კანონზომიერი, ბუნებრივი და აუცილებელი ნაწილი მთელი თხზულებისა. აქედან გამოტანილი ჩვენი დასკვნებიც ეთანხმება გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულების საერთო ხასი-

ред иноземцем, и недавно прибывшим..); ექვთიმე ათონელს („უცხოჲსა მის და ახალმოსრულის"); ეფრემ მცირეს („უცხოსი და ახალჰოსულისა"); ამ თხზულების ლათინურად მთარგმნელს: „Grave enim minimeque ferendum esse judicabant eos, qui philosophica pallia priores induissent, atque in fundi tandis verbis operam ante posuissent, extero et tironi nequaquam anteferri" (203, სვ. 518, ხაზი ჩვენია. ე. ხ.); ამ ნაწყვეტის ფრანგ კომენტატორს P. Allard-ს: „Dès la premiére rencontre, ces anciens,... virent avec envie un „étranger à leur nation"... (175, გვ. 12. ხაზი ჩვენია—ე. ხ.).

ამგვარად, ამ კონტექსტში ბერძნული სიტყვა ὁ ξένος აშკარად ნიშნავს ეროვნებით უცხოელს.

ათს, რადგანაც ავტორი ეხება რა დაწვრილებით ბასილი კესარიელის ვინაობას და მის წინაპრებს, არათუ არაფერს ამბობს ბასილის ბერძნობის ან სომხობის შესახებ, არამედ ოდნავადაც არ აახლოებს მათ ბერძნებთან ან სომხებთან.

ამრიგად, პირველწყაროები აშკარად მეტყველებენ, რომ ბასილი არ იყო არც ბერძენი, არც სომეხი. ამასთან ერთად, როგორც ვიცით, იგი წარმოშობით იყო პონტოელი, პონტოს ძველისძველი ოჯახიდან. აქედან გამომდინარე, სრულიად ბუნებრივია დავუშვათ, რომ ბასილი ეროვნებით ქართველი იყო. იმ ქართველური ტომების რომელიმე შტოს წარმომადგენელი (შთამომავალი), რომლებიც ძველთაგანვე და ბასილის დროსაც ცხოვრობდნენ იმ მიწა-წყალზე, რომელსაც ამ დროს პონტო ეწოდებოდა. აქვე შეგვიძლია მივუთითოთ, რომ ის შტო, რომელსაც ბასილი ეკუთვნოდა, ამ დროისათვის არ იყო არც გაბერძნებული, არც გასომხებული. წინააღმდეგ შემთხვევაში, წყაროებში არ იქნებოდა ასეთი აშკარა უარყოფა მისი ბერძნობის და სომხობის. ამავე დროს, სრულიად ბუნებრივია, რომ წყაროებში არ არის პირდაპირი ცნობა ბასილ დიდის ქართველობის შესახებ, რადგანაც:

1. ამ დროისათვის ძველი კოლხეთი, რომელიც ოდესღაც აერთიანებდა ამ ქართველურ ტომებს, იმდენადაა დაკნინებული, რომ ტომობრივ ერთეულებადაა დაშლილი და პონტოს დიოცეზის შემადგენლობაში შედის.

2. პონტოს დიოცეზის შემადგენლობაში არსებული ქართველური ტომები თავიანთი სოციალურ-პოლიტიკური წყობით და კულტურით ამ დროისათვის, წარმართულ-ბერძნულ და ქრისტიანულ კულტურასთან შედარებით საკმაოდ დაბალ საფეხურზე დგანან. მათი მოწინავე ადამიანები, რომლებიც იზრდებიან და მოღვაწეობენ ბერძნულ ატმოსფეროში, ბუნებრივია, საზოგადოების თვალში ერთგვარად მალავდნენ თავიანთ წარმოშობას. ყოველ შემთხვევაში, ბასილი კესარიელის, რომელიც სათავეში ჩაუდგა მთელ ქრისტიანულ კულტურას და რომელსაც ეკლესია უწოდებს „მსოფლიო მოძღვარს“, მაკრონად, ხალიბად ან ჭანად გამოცხადება იმ დროს მისი რეპუტაციისათვის ნამდვილად არახელსაყრელი იქნებოდა. ამიტომაც მისი ცხოვრების აღმწერელი ეკლესიის მამები, თანახმად ქრისტიანული ჩვეულებისა, პონტოს დასახელებით ზოგადად მიუთითებენ მის წარმომავლობაზე; თუმცა ამით სრულიადაც არ ღალატობენ სინამდვილეს, რადგანაც უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ეს ქართველური ტომები იყვნენ პონტოს ძველისძველი მკვიდრნი; და, ალბათ, მათთვისაც

პონტოს ცნება სამშობლოს უდრიდა[1]. საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ ბასილის ცხოვრების აღმწერელი ქრისტიანი მამები ცდილობენ ბასილის წინაპრებზე იმით შექმნან კარგი შთაბეჭდილება, რომ ისინი დიდგვაროვანთა წარმომადგენლები და ქრისტიანები იყვნენ. ბასილის წინაპრების სწორედ ამ ღირსებებს გულისხმობს მისი ძმა გრიგოლ ნოსელი, რომელიც ბასილის შესახებ წერს: „რომელმანცა უკუმცესევითარისა მამულისა და ნათესაობისაგან შეასხას მას, მან ჭეშმარიტი თქუას“ (119, 83 r). მითითება იმაზე, რომ ჭეშმარიტი თქვითო, გულისხმობს იმასაც, რომ იყო საბაბი „არაჭეშმარიტის“ თქმისაც, რომელიც არ იქნებოდა მაინცადამაინც სახარბიელო ბასილი კესარიელის სახელისათვის.

არის შესაძლებლობა კიდევ უფრო ნათლად გავიოვალისწინოთ ბასილი კესარიელის კავშირი მეგრულ-ჭანური მოდგმის ქართველურ ტომებთან:

1. პირველ ყოვლისა დასაზუსტებელია პირველწყაროების გეოგრაფიული მონაცემები იმის შესახებ, თუ პონტოს რომელ მხარესთან იყო ბასილი დაკავშირებული. პირდაპირი ცნობა იმის შესახებ, თუ პონტოს რომელ მხარეში ცხოვრობდნენ ბასილის შორეული წინაპრები, არ მოგვეპოვება. მაგრამ შეგვიძლია ნათლად წარმოვიდგინოთ, თუ სად მდებარეობს ამ დროისათვის ბასილის საგვარეულო მამული. ეს ადგილი არის პონტოს აღმოსავლეთ ნაწილში, მდ. ირისის მარჯვენა, ჩრდილო-აღმოსავლეთ სანაპიროზე, ნეოკესარიის მახლობლად. მდ. ირისის ხეობა ბასილის მამის მამულს (სამფლობელოს) უნდა წარმოადგენდეს. ამის შესახებ ცნობები დაცულია ბასილის ძმის გრიგოლ ნოსელის თხზულებაში „წმ. მაკრინას ცხოვრება“ და ეს ცნობები გაზიარებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში. გრიგოლ ნოსელი, გვესაუბრება რა თავის და ბასილის ძმაზე ნ ა ვ კ რ ა ტ ი ო ს ზ ე, რომელიც მონაზნურად ცხოვრობდა მათი მამულის რომელიღაც კუთხეში, საინტერესო ცნობას გვაწვდის ამ მამულის ადგილმდებარეობის შესახებ; „ესე უკუე ნავკრატიოს მიიწია მაღნართა მათ პონტოჲსათა; და დაემკჳდრა ადგილსა უდაბნოსა ირი(ს) მდინარისა მახლობელად, რომელი-იგი შთამოვალს სომხითით, და განჰელის შო-

[1] შესაძლებელია, აგიოგრაფთა დაჟინებითი მითითება ბასილის წინაპრების პონტოელობაზე, გარკვეულად ეროვნებით პონტოელობას ნიშნავდეს და ამდენად სწორედ ქართველურ ტომებზე მითითებას წარმოადგენდეს, რადგან სწორედ ესენი არიან მკვიდრნი ამ ქვეყნისა, რომელთაც არ ეგულებათ ამ ქვეყნის გარეთ არავითარი სამშობლო. ხოლო პონტოში მცხოვრები ბერძენი, უპირველეს ყოვლისა, საბერძნეთთანაა დაკავშირებული, ისევე, როგორც სომეხი სომეხთან; და ამდენად ისინი არიან ეროვნებით ბერძნები და სომხები და არა პონტოელები.

რის პონტოსა და ადგილნი რაჲ ჩუენნი წარვლნეს, ევქსინოჲსა ზღუასა შეერთვის, რომელ არს პოსტოჲ“ (115, 23 r; 116, გვ. 121). ამ ცნობის თანახმად, ბასილის მამის მამული („ადგილნი ჩუენნი“) მდებარეობს პონტოში და იგი აშკარად გამიჯნულია სომხეთისაგან. აქ მოხსენებული მდინარე შესაძლებელია იყოს მდ. ირისის მარჯვენა შტო, ანტიკური სახელწოდებით მდ. ლიკოსი და არა საკუთრივ მდ. ირისი; რადგანაც მხოლოდ ეს მდინარე (ლიკოსი) გამოდის სომხეთიდან, გაივლის პონტოს და უერთდება რა მდ. ირისს, ერთვის შავ ზღვას. ცნობა მდ. ირისისა და ბასილის მამის მამულის ადგილმდებარეობის შესახებ ზუსტად ასევე იკითხება ბერძნულ დედანშიც: „Ποταμὸς δὲ ὁ Ἶρις ἐστὶ, μέσον διαῤῥέων τὸν Πόντον. ὃς ἀπ᾽ αὐτῆς τῆς Ἀρμενίας τὰς ἀρχὰς ἔχων, διὰ τῶν ἡμετέρων τόπων, ἐπὶ τὸν Εὐξείνου Πόντον τὸ ῥεῖθρον ἐκδίδωσι“ (209, სვ. 968).

ამგვარად, ბასილის საგვარეულო მამული მდებარეობს პონტოს იმ ნაწილში, სადაც ძირითადად ქართველური ტომები მოსახლეობენ. ბასილის მთელი ცხოვრება მჭიდროდაა დაკავშირებული ამ ადგილთან. მან სწორედ ამ მდინარის მარჯვენა ნაპირას, ანისში, სადაც მისი დიდედა, დედა და და ცხოვრობდნენ, დააარსა ძონასტერი, რომელშიაც წლების განმავლობაში ცხოვრობდა. აქვე მოღვაწეობდა მისი ძმა ნავკრატიოსი და ამ ადგილთანაა დაკავშირებული მათი ოჯახის მთელი ისტორიაც[1].

---

[1] ყურადღება უნდა მივაქციოთ პირველწყაროებში დაცულ ამ ადგილმდებარეობის-გეოგრაფიულ სახელებს. ესენია: ანისი და მდ. ირისი. ეს სახელებია „-ისი“ დაბოლოებიანი ნანათესაობითაური წარმოების საკუთარი სახელები. გეოგრაფიული სახელების ასეთი წარმოება ენათმეცნიერებაში ქართველური ენების სპეციფიკადაა მიჩნეული. ამას ადასტურებს სახელები: თბილისი, კრწანისი, დმანისი, ქუთაისი, ფაზისი და სხვები. განსაკუთრებით ხშირია ასეთი წარმოების სახელები სწორედ პონტოს იმ ნაწილში, სადაც ქართველური ტომები მოსახლეობდნენ.

შეცდომა იქნებოდა რაიმე პარალელის გავლება აქ დამოწმებულ ანისსა და სომხეთის ყოფილ დედაქალაქ ანისს შორის. გარდა ამისა, რომ ისინი სხვადასხვა ადგილას და სხვადასხვა დროს არსებობენ, ყურადღება უნდა მივაქციოთ შემდეგ გარემოებას: სომხეთის ყოფილ დედაქალაქს სომხურ ენაზე ჰქვია ანი. და აქედან ყველა ენის (გარდა ქართულისა) ლიტერატურაში იგი შეიძლება შეგვხვდეს მხოლოდ ამ სახელით (ანი); ხოლო ანისი მას ქართველებმა უწოდეს, ალბათ, მათთვის სპეციფიკური გეოგრაფიული სახელების წარმოების წესის მიხედვით. რაც შეეხება პონტოს ანისს, იგი არა მარტო ქართულ, არამედ ყველა ენაზე არის ანისი და არა ანი. ე. ი. მას ადგილობრივი მკვიდრნიც უწოდებდნენ ანისს. ამიტომაც იგი პირველწყაროებში ბერძნულ ენაზე დამოწმებულია, როგორც ανισι. იხ. მაგ.: ბასილის წერილები: „Ἀνήρ τις ἀγροικος τῶν συνοικούντων ἡμῖν ἐν Ἀννήσοις...“ (Ep. 3) და სხვ. ძეგლები. ასევე შევიდა იგი სხვა

2. გრიგოლ ნაზიანზელი „ბასილ დიდის ეპიტაფიაში“ წერს:

„...Πολλὰ μὲν γὰρ ὁ Πόντος ἡμῖν ἐκ τοῦ πατρὸς προβάλλει τὰ διηγήματα, καὶ οὐδενὸς ἐλάττω τῶν πάλαι περὶ αὐτὸν θαυμάτων, ὧν πλήρος πᾶσα συγγραφή τε καὶ ποίησις“... (208, სვ. 497).

ექვთიმეს თარგმანი

„... რამეთუ მრავალთა კეთილთა მისთა მოგვითხრობს ქუეყანაჲ პონტოჲსაჲ საკჳრველებათა და დიდებულებათა მისთა მშობელთასა, რომლითა სავსე არიან წიგნნი“ (114, გვ. 264; 112, ფრ. 81).

«... Ибо о предках его с отцовой стороны представляет нам Понт множество таких сказаний, которые ни чем не маловажнее древних понтийских чудес, какими наполнены писания историков и стихотворцев» (171, გვ. 55).

ეფრემის თარგმანი

„...რამეთუ მრავალთა მამისა მისისათჳს პონტოჲ წინა-დაგვდებს თხრობათა. და არავის ძუძლთაგანისას უდარეს-ჰყოფს მის თჳსთა საკჳრველებათა, რომელთაგან აღსავსე ყოველნი აღმწერელობანი და სიტყჳსმოქმედებანი“ (112, ფრ. 280).

ე. ი. გრიგოლ ნაზიანზელი მიუთითებს, რომ პონტო მოგვითხრობს ბასილის მამის წინაპრების შესახებ ისეთ ამბებს, რომლებიც არ ჩამოუვარდება მისივე ძველ საკვირველებებს, რომლებითაც სავსეა ისტორიკოსების და პოეტების ნაწერები. გრიგოლ ნაზიანზელის მიერ დამოწმებული „მისი ძველი საკვირველებები“ არის კოლხეთის ძველი ამბები, არგონავტების ციკლის ძველი თქმულებები; რადგანაც არავითარი სხვა „საკვირველება“ არ არის დაკავშირებული პონტოს დიოცეზის აღმოსავლეთ (მდ. ირისის მარჯვენა ნაპირას) ნაწილში მცხოვრებ ხალხებთან, რომელიც იყო გადმოცემული როგორც ძველი ისტორიკოსების, ასევე პოეტების მიერ[1]. ეს რომ ასეა, ამაში კი-

---

ენაზე დაწერილ ლიტერატურაშიაც. იხ.: ინგლისურად: „About 360 he was leading the monastic life at Annesi, in Pontus,...“ (178, გვ. 171); ასევე რუსულად: „Маленькая община под кущами деревьев родового понтийского поместья Аннис...“ (152, გვ. 25).

[1] საინტერესოა შემდეგი გარემოებანიც:

ა) არგონავტების ამბავს სხვა ავტორებიც დაახლოებით ისევე იხსენებენ, როგორც გრიგოლ ნაზიანზელი ზემოთ მოყვანილ ნაწყვეტში. მაგალითად, IV ს. ავტორი თემისტიოსი წერს: მე როტორიკის ნაყოფი მოვწყვიტე არა წყნარსა და ელინურ ადგილას,

დევ უფრო გვარწმუნებს XI საუკუნის ქართველი მთარგმნელი და მეცნიერი ეფრემ მცირე, რომელიც თარგმნის რა მოყვანილ ნაწყვეტს, ურთავს მას ასეთ კომენტარს:

„შეისწავე, რამეთუ მამა დიდისა ბასილისი პონტოელი იყო. ამისთჳს მისთა ჰამბავთა მომთხრობელნი თანა-შეატყუნა საკჳრველებითა ძუელთა ამათ აღმწერელთა, ვითარ-იგი იყუნეს ქსენოფონ და პოლოვიოს და სხუანი მრავალნი; და კუალად სიტყჳსმოქმედთაცა, ვითარ-იგი არს აპოლონისი არღონავსპტიკონ და სხუათა არამცირედთა, რამეთუ ამათნი აღწერანი და სიტყჳსმოქმედებანი აღსავსე არიან პონტოჲსა საკჳრველებათაგან“ (112, 281 r; 113, 31r) [1].

„...ἀλλ' ἐν τῇ ἐσχατιᾷ τοῦ Πόντου πλησίον Φάσιδος ὅπου καὶ τὴν Ἀργὼ σωθεῖσαν ἐκ Θεσσαλίας ποιηταί τε ἐθαύμασαν...“ (Or. XXVII).

„...არამედ პონტოს ბოლოში, ფაზისის მახლობლად, სადაც არგომ, თესალიიდან წამოსულმა, დაისადგურა, — რასაც პოეტები გაკვირვებით მოგვითხრობენ...“ (68, გვ. 50).

შევადაროთ:

გრიგოლ ნაზიანზელი (IV ს.):

საკვირველებები, რომლებსაც პოეტები გადმოგვცემენ.

თემისტიოსი (IV ს.):

რასაც პოეტები გაკვირვებით მოგვითხრობენ.

ბ) ბიზანტიურ მწერლობაში ძველი კოლხეთის ამბებს ბევრი მწერალი უწოდებს სწორედ ისევე, როგორც გრიგოლ ნაზიანზელი საკვირველ ამბებს, ასე, მაგალითად: აგათია სქოლასტიკოსი (536—582 წწ.) წერს (70, გვ. 51).:

„...ὥστε εἴ τις τοὺς χαλκόποδας ταύρους περιέλοι καὶ τὰς τῶν γηγενῶν ἀναβλαστήσεις καὶ ὁπόσα ἄλλα τερατώδη καὶ ἄπιστα τῇ ποιήσει ἀμφὶ τῷ Αἰήτῃ κεκόμψευται...“

„...ასე, რომ, თუ ადამიანი აღარ მოიგონებს სპილენაჭლიქებიან ხარებს და მიწისაგან აღმოცენებულ ბუმბერაზებს და ბევრ სხვა საკვირველსა და დაუჯერებელ ამბავს, რაც აიეტის გარშემო შეთხზულ თქმულებაშია...“

გ) გრიგოლ ნაზიანზელი იცნობს თქმულებებს არგონავტების შესახებ და ეს ამავე ნაწარმოების სხვა ადგილიდანაც ჩანს. ასეთი აზრი გამომდინარეობს ბიზანტიურ მწერლობაში გავრცელებულ გრიგოლ ნაზიანზელის ამ თხზულების ერთერთი ადგილის კომენტარიდან. იხ. ნონე აბასის (Nonnus Abbas) გრიგოლ ნაზიანზელის „ბასილ დიდის ეპიტაფიის“ XI კომენტარი (208, სვ. 1064), ეფრემ მცირესეული „ზღაპრობანი დიდისა ბასილისა ეპიტაფიასა შინა შემოღებულნი“ XVIII თხრობა (92, გვ. 28; 64, გვ. 25).

[1] 1953 წ. დაწერილ საყურადღებო საკანდიდატო დისერტაციაში „გრიგოლ ნაძიანძელის „სიტყუაჲ ეპიტაფიად დიდისა ბასილისთჳს“ ეფრემ მცირეს ქართულ თარგმანში“, თ. ფაშალიშვილი ეფრემის მოყვანილ კომენტარს ამგვარად კითხულობს: „შეისწავე, რამეთუ მამა დიდისა ბასილისი პონტოელი იყო.

ამგვარად, ეფრემ მცირის თანახმად, გრიგოლ ნაზიანზელის მიერ დასახელებული ისტორიკოსები („აღმწერელები“) არიან ქსენოფონტი და პოლიბიოსი, ხოლო პოეტი („სიტყჳსმოქმედი“) აპოლონიოს როდოსელი მისი „არგონავტიკით“. ცნობილია, რომ დასახელებული სამივე მწერალი გადმოგვცემს ცნობებს ქართველი ტომების და, კერძოდ, კოლხეთის სამეფოს შესახებ. ამგვარად, ცხადვოა, რომ „τῶν πάλαι περὶ αὐτὸν θαυμάτων“-ში ძველი კოლხეთის ამბები იგულისხმება, რომლებიც ძირითადად არგონავტების მითშია აღწერილი.

ამდენად გრიგოლ ნაზიანზელი ძველი კოლხეთის ამბების მემკვიდრედ აცხადებს ბასილის წინაპრებს (ბასილის მამის მშობელი ხალხი, რომლებმაც იციან ბასილის წინაპრების ძველი ამბები, არის ძველი კოლხეთის ამბების მემკვიდრე). საინტერესოა, რომ ქართველი მთარგმნელის ექვთიმე მთაწმიდელის თარგმანის მიხედვით, სწორედ ეს ძველი კოლხეთის ამბები (რომლებიც წიგნებში წერია) არის ის საკვირველებანი, რომლებსაც მოგვითხრობს პონტო ბასილის წინაპრების შესახებ.

ეჭვი არ უნდა შევიტანოთ გრიგოლ ნაზიანზელის ნათქვამის სიმართლეში. არ შეიძლება, რომ იგი ვერ ხედავდეს განსხვავებას იმ ხალხებსა, რომლებიც ძველი კოლხეთის (ძველი კოლხეთის ამბების) მემკვიდრენი არიან და იმ ბერძნებსა და სომხებს შორის, რომლებიც პონტოში ცხოვრობენ. გრიგოლ ნაზიანზელი თავისი დროის დიდად განათლებული ფილოსოფოსი, ისტორიკოსი, რიტორი და ღვთისმეტყველი იყო (მას ქრისტიანულ სწავლულობასთან ერთად ბრწყინვალე ანტიკური განათლება ჰქონდა მიღებული). იგი უახლოესი მეგობარია ბასილი კესარიელის, ახლობელი და საყვარელი ადამიანი ბასილის ოჯახის ყველა წევრის და პონტოს ძალზე ხშირი სტუმარი. ბასილი კესარიელისა და გრიგოლ ნაზიანზელის იდეების ერთიანობა, გულისტკივილი ერთმანეთის პირადი საქმეებისადმი იმის წინაპირობაა, რომ გრიგოლ ნაზიანზელს შეცდომა არ მოუვა ბასილის წინაპრების ამბების გამოძიებისას და არც შემთხვევითი ხასიათის ცნობას მოგვაწვდის მათ შესახებ.

გრიგოლ ნაზიანზელის ამ ცნობიდან ის უცილობელი დასკვნა გა-

ამისთჳს მისთა ჰამბავთა მომთხრობელნი თანა-შეატყუნა საკჳრველებითა ძუელთა ამათ აღმწერელთა, ვითარ-იგი იყუნეს ქსენოფონ და პოლოვიოს და სხუანი მრავალნი. კუალად სიტყჳსმოქმედთაცა, ვითარ იგი არს აპოლონისი, არიონ, ავსპტიკონი და სხუათა არა მცირედთა, რამეთუ ამათნი აღწერანი და სიტყჳსმოქმედებანი აღსავსე არიან პონტოჲსა საკჳრველებათაგან“. (65, გვ. 106).

ასეთი წაკითხვა არ არის სწორი (იხ. 84, გვ. 144—145; 151, გვ. 18).

მომდინარეობს, რომ ბასილის წინაპრები ქართველური ტომების ერთ-ერთი შტოს წარმომადგენლები არიან, რომლებიც წინათ კოლხეთის სამეფოში შედიოდნენ და ახლაც (ბასილის დროსაც) მის მემკვიდრედ თვლიან თავს.

ასახსნელია მხოლოდ ის ფაქტი, თუ რად დასჭირდა გრიგოლ ნაზიანზელს ბასილის ეროვნულ წარმომავლობაზე თითქოს „შეფარვით“ ლაპარაკი. რად არ ლაპარაკობს იგი უფრო მეტს ბასილის კოლხური წარმოშობის შესახებ. ჩვენის აზრით, ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია შემდეგი გარემოებანი:

ა) ამ დროისათვის უკვე კარგა ხანია ძველი კოლხეთი პონტოს შემადგენლობაშია. ჩვენი წელთაღრიცხვის I საუკუნის მიჯნაზე კოლხეთი უკვე დამოუკიდებელ პროვინციადაც კი აღარ ითვლება. იგი შედის რომაელთა პონტოს პროვინციაში. კოლხეთის ძველი სამეფო უკვე დიდი ხანია დაშლილია. მის ტერიტორიაზე, როგორც არიანეს წერილიდან ჩანს, ცხოვრობენ ლაზები, აფსილები, აბასკები და სანიგები (Arr. Periplus, §15). ისინი კი ყველანი პონტოს დიოცეზის შემადგენლობაში შედიან. ამდენად სახელი „პონტო“ იმ დროისათვის მოიცავს ძველ კოლხეთსაც.

ბ) კოლხეთის სამეფო (დასავლეთ საქართველო) VI საუკუნემდე წარმართული ქვეყანა იყო და, ამდენად, მისი მკვიდრნი წარმართებად ითვლებოდნენ. ქრისტიანულ ეკლესიას კი, რომელმაც საერთოდ მიჩქმალა ეროვნული წარმოშობის საკითხი, არასგზით არ შეეძლო მისი მეთაურის ამ წარმართი ხალხის შვილად გამოცხადება. სწორედ ამიტომაა, რომ ბასილი კესარიელის ისტორიკოსები (გრიგოლ ნაზიანზელი და გრიგოლ ნოსელი) ბასილის წინაპრებში დაჟინებით ეძებენ ქრისტიანებს და მხოლოდ მათ ამბავს გადმოგვცემენ (ბასილის დიდედას ამბავი). ამიტომაც გრიგოლ ნაზიანზელი საგანგებოდ დუმს ბასილის შორეულ წინაპრებზე. მან ძალიან კარგად იცის ამ ხალხის ძველი დიდების შესახებ, სწორად აფასებს მას, მაგრამ რწმენით ქრისტიან აგიოგრაფს არ სურს ამ წარმართი ხალხის დიდებაზე ლაპარაკი. ამაზე აშკარად მიუთითებს თვითონ გრიგოლ ნაზიანზელი. ახასიათებს რა ბასილის წინაპრებს, როგორც მხედართმთავრებს, რიტორებს და სხვ., იგი გარკვევით ამბობს:

„Ὧν ἡμῖν εἰ βουλομένοις εἰπεῖν ἐξῆν, οὐδὲν ἂν ἦσαν ἡμῖν οἱ Πελοπίδαι, καὶ Κεκροπίδαι, καὶ οἱ Ἀλκμαίωνες, Αἰακίδαι τε καὶ Ἡρακλεῖδαι, καὶ ὧν αὐδὲν ὑφηλότερον.“ (208, სვ. 497 — 500)

«... Если бы захотели мы говорить о них, что можно, то оказались бы ничего незначащими для нас поколения Пелопса, Кекропса, Алкмеона, Айякса, Иракла и другие знаменитейшие в их древности...» (171, გვ. 56).

ეფრემის თარგმანი

„...რომელთა უკუეთუმცა ჯერ იყო თქუმად ჩუენდა მნებებელთათჳს არარადმცა იყვნეს ჩუენდა პელოპიდნი და კეკროპიდნი და ალკმეონნი, აკიდენი და ირაკლიდნი და რომელთასა არარაჲ უმაღლეს“ (112, ფრ. 280—281).

ამ კონტექსტიდან ნათლად იგრძნობა, რომ გრიგოლ ნაზიანზელი ტენდენციურად არაფერს ამბობს ამ ხალხის ძველი დიდების შესახებ, დიდად აფასებს მას და აშკარად უპირისპირებს და გამოჯვავს ბერძნული წარმართული სამყაროსა და მითოლოგიის გმირებისაგან.

როგორც ჩანს, არგონავტების მითი და ძველი კოლხეთის დიდება ეროვნული თვითშეგნების საყრდენი ყოფილა ჯერ კიდევ IV საუკუნეში პონტოს ტერიტორიაზე მცხოვრებ ქართველურ ხალხებში, რომ ეს ტომები ძველი კოლხეთის მემკვიდრედ თვლიდნენ თავს, ამას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ II—III საუკუნეების შემდეგ გაძლიერებულ ლაზთა მეფეებს დიდი კოლხეთის მემკვიდრედ მიაჩნდათ საკუთარი თავი (8, გვ. 85). ბერძნებმა კი ის, რომ მცირე აზიის ტერიტორიაზე მცხოვრები ქართველი ტომები კოლხების მონათესავენი იყვნენ, საუკუნეებით ადრე იცოდნენ. ამას ამტკიცებს ჰეკატიოსის ცნობა: „Μόσχοι ἔθνος Κόλχων“ (Hecat. Frag. 188).

გ) პირველწყაროებში ბასილი კაპადოკიელადაა გამოცხადებული. ბასილის კაპადოკიელობაზე მითითება არ ნიშნავს იმ ადგილზე, იმ ქვეყანაზე მითითებას, რომლის მკვიდრი იყო ბასილის სანათესაო, ან სადაც იყო ბასილი დაბადებული, რადგანაც ასეთ ქვეყნად იგივე პირველწყაროები პონტოს ასახელებენ. უნდა ვიფიქროთ, რომ ბასილის კაპადოკიელობაში აგიოგრაფები ბასილის ეროვნებას მიუთითებენ — ე. ი. ბასილის ცხოვრების აღმწერლები მიუთითებენ, რომ ბასილი ეროვნებით კაპადოკიელი იყო. საკითხი იმის შესახებ, თუ რა ეროვნების ხალხი იყო კაპადოკიელები, საბოლოოდ გარკვეული არ არის. მაგრამ იმის გადასაწყვეტად, თუ რას ნიშნავს სასულიერო მწერლობის მითითება ბასილის კაპადოკიელობაზე, მთავარია დადგენა, თუ როგორ ესმის სასულიერო მწერლობას ტერმინი „კაპადოკიელი“. ჩვენამდე მოღწეული ანტიკური და ბიზანტიური წყაროები კი ამის გარკვევის შესაძლებლობას იძლევა. ბიზანტიური ისტორიოგრაფიისათვის კაპადოკია ეთნიკური ტერმინია და კაპადოკიელი არის იგივე მესხი. ამ

ტრადიციის ჩამოყალიბება ბიზანტიურ ეპოქამდეა საგულვებელი: იოსებ ფლავიოსი (39—95) კაპადოკიელების შესახებ წერს:

„...καὶ Μοσχηνοὶ δὲ ὑπὸ Μοσόχου κτισθέντες. Καππάδοκες μὲν ἄρτι κέκληται τῆς δέ ἀρχαίας αὐτῶν προσηγορίας σημεῖον δείκνυται. πόλις γάρ ἐστι παρ' αὐτοῖς ἔτι καὶ νῦν Μάζακα, δηλοῦσα τοῖς συνιέναι δυναμένοις οὕτω ποτὲ προσαγορευθὲν πᾶν τὸ ἔθνος."

„მოსოხენები დაფუძნებული არიან მოსოხის მიერ, ახლახან მათ კაპადოკიელები ეწოდათ, ხოლო ძველი მათი სახელწოდების ნიშანიც ემჩნევათ; რამეთუ მათ აქვთ დღესაც ქალაქი მაზაკა, რომელიც ნათელს ყოფს იმათთვის, ვისაც შეუძლია გაიგოს, რომ ოდესღაც ასე ეწოდებოდა მთელ ტომს".

იოანე პეტრიწის თარგმანით: „...ხოლო მესჭინნი მესხოჲს მიერ აღშენებულნიაწ კაპადუკად იწოდებიან და რამეთუ დასაბამითგანისა სახელისა მათისა მერმეცა ნიში იჩუენებვის. რამეთუ ქალაქი არს მათ შორის და აწცა მაზაკაჲ ცხადმყოფელი გულისჴმისყოფად შემძლებელთაჲ ესრეთ ოდესმე სახელისდებასა ყოველისა ნათესავისსა" (იხ. 68, გვ. 271—272).

ბიზანტიურ მწერლობაშიც დაბეჯითებით იმეორებენ კაპადოკიელების მესხობას. ევსტათი ანტიოქელი (280—360) ნოეს შთამომავლობაში ასახელებს ოსოხს (Ὀσόχ), რომლის შესახებაც წერს: „Ὀσόχ Μεσχηναίους, τοὺς νῦν Καππάδοκας" („ოსოხი, რომლისაგან არიან მესხები, დღევანდელი კაპადოკიელები") (68, გვ. 35).

თეოდორიტე კვრიელი (393—457/8) განმარტებას ურთავს ბიბლიაში ესაია წინასწარმეტყველის მიერ დასახელებულ ტომებს. ესაია წერს: „და განვავლინე მათგან ცხოვნებულნი წარმართთა მიმართ, თარშიდ და ფუდდ და ლუდდ და მოსოხდ და თოველთ და ელადად „მიმართ" (ესაია 66,19). თეოდორიტე ურთავს განმარტებას, რომელშიაც „მოსოხ და თოველ"-ის შესახებ შენიშნავს (68, გვ. 221—22):

„...καὶ Μοσώχ Καππαδόκας καὶ Θωβὲλ Ἴβηρας" (211).

„მოსოხ—კაპადოკიელებს და თობელ—იბერებს".

სხვა ადგილას თეოდორიტე განმარტავს იეზეკიელის ტექსტს. იეზეკიელი წერს: „მუნ მიეცნეს მოსოქ და თობელ და ყოველი ძალი თითოეულისა მათისა საფლავისა მისისა გარემოსთაგანისა, ყოველნი წყლულნი მათნი..." (იეზეკ. 32, 26). თეოდორიტე განმარტავს (68, გვ. 22):

„Θοβὲλ δὲ καλοῦνται οἱ Ἴβηρες, Μοσὸχ δε Καππαδόκαι" (211, სვ. 1137).

„თობელ ეწოდებათ იბერებს, ხოსოხ—კაპადოკიელებს".

იეზეკიელი კიდევ სხვა ადგილას ასახელებს მოსოხს და თობელს (38,1 — 11) „...ძეო კაცისო, განმიმტკიცე პირი შენი გოგსა ზედა, და ქუეყანასა ზედა მაგოგთასა, მთავარსა როსს, მოსოხს და თობელსა და წინასწარმეტყველებდ მის ზედა და არქუ მას...". თეოდორიტე აქაც განმარტავს (68, გვ. 222):

„...Μοσὸχ δὲ Καππαδόκας εἶναι φασιν, καὶ Θοβὲλ Ἴβηρας" (211, სვ. 120).

„...ხოლო მოსოხ, ამბობენ, კაპადოკიელები არიანო, თობელ კი — იბერებიო".

კონსტანტინე პორფიროგენეტი (კეისარი 912—959 წწ.) ტრაქტატში „De Thematibus" არმენიკის თემზე საუბრისას ახასიათებს კაპადოკიას, მოგვითხრობს კაპადოკიის ქალაქების შესახებ და ახსენებს კესარიას, რომელზედაც წერს (71, გვ. 299):

„...Καισάρεια μητρόπολις, ἡ ἀπὸ τοῦ μεγάλου Καίσαρος Ἰουλίου ὀνομασθεῖσα, ἥτις πρότερον ἐκαλεῖτο Μάζακα ἀπὸ Μοσὼχ τοῦ τῶν Καππαδόκων ἀρχεγόνου..."

„...დედაქალაქია კესარია, რომელსაც ეს სახელი დაერქვა დიდ იულიოს კეისარისაგან და რომელსაც წინათ ერქვა მაზაკა, კაპადოკიელთა პირველწინაპრის მოსოხისაგან..."

ლეონ გრამატიკოსი (XI საუკუნე) თავის „ქრონოგრაფიაში" (Λέοντος Γραμματικοῦ Χρονογραφία), როდესაც საუბრობს იაფეტის მოდგმაზე, წერს (72, გვ. 4):

„...ἐκ δετοῦ Θόβελ Θοβηλοὶ οἱ νῦν Ἴβηρος, ἀπὸ δὲ Μεσχῶ Μεσχηνοὶ οἱ νῦν Καππάδοκες, διὸ καὶ Μάζακα ἡ παρ' αὐτοῖς μητρόπολις..."

„თობელისაგან — თობელები, რომელთაც ახლა იბერნი ეწოდებათ, მესხოსაგან — მესხები, რომელთაც ახლა კაპადოკიელები ეწოდებათ, საიდანაც არის მაზაკა, მათი დედაქალაქი".

როგორც ზემოთაც მივუთითეთ, ბიზანტიელი ავტორები, ბასილის ბიოგრაფები, პირდაპირ მიუთითებენ, რომ ბასილი ეროვნე-

ბით კაპადოკიელი იყო, ასე მაგალითად, ფსევდო-ამფილოქსე იკონიელის „წმ. ბასილის ცხოვრებაში“ პირდაპირაა თქმული, რომ ბასილი „კაპადოკიელი იყო ნათესავით“ (117, გვ. 120) „Cappadox genere“ (204, CCXCVI). აქედან გამომდინარე კი, მიუხედავად იმისა, არის თუ არა მეცნიერულად ჭეშმარიტი ბერძენი ისტორიოგრაფების მტკიცება, რომ კაპადოკიელები იგივე მესხები არიან, ერთი გარემოება ფაქტია: ბასილის ბიოგრაფები, მიუთითებენ რა მის ეროვნებით კაპადოკიელობაზე, თვლიან რომ კაპადოკიელები არიან მესხები; რამდენადაც ბიზანტიური ტრადიცია მხოლოდ მესხებს უწოდებს კაპადოკიელებს, და ამ ეპოქაში მესხებს მხოლოდ და მხოლოდ კაპადოკიელების სახელით იცნობენ. ამის გათვალისწინების შემდეგ ბუნებრივია, რომ ეროვნებით კაპადოკიელი ანუ მესხი საკუთარი ხალხის წარსულს ძველ კოლხეთში ხედავდეს და ძველი კოლხეთის დიდება მასში ეროვნულ სიამაყეს იწვევდეს, რამდენადაც მესხები, სავსებით სამართლიანად, ძველთაგანვე თვლიდნენ თავს კოლხების მონათესავედ და ეს გარემოება ბერძნებისათვისაც ცნობილი იყო: „Μόσχοι ἔθνος Κόλχων“ (Hecat. Frag. 188).

ამრიგად, ბასილი კესარიელის ცხოვრების პირველწყაროების შესწავლიდან გამომდინარეობს შემდეგი დასკვნა:

ბასილი კესარიელი იყო ეროვნებით ქართველი, მცირე აზიის ტერიტორიაზე მცხოვრები ქართველური ტომების ერთ-ერთი იმ შტოთაგანის წარმომადგენელი, რომლებმაც ადრე იწამეს ქრისტიანული აღმსარებლობა, დაუახლოვდნენ მცირე აზიის კულტურულ ცენტრებს და ეზიარნენ ბერძნულ კულტურასა და განათლებას.

ისმის საკითხი — რა ადგილი უჭირავს ბასილი კესარიელს ქართველი ხალხის კულტურულ ცხოვრებაში? თვლის თუ არა ქართული ტრადიცია ბასილი კესარიელს ახლობელ, მშობლიურ მოღვაწედ?

ამ თვალსაზრისით ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე მომენტს მივაქცევთ ყურადღება:

1. ქართველი ხალხის ტრადიცია კაპადოკიას მშობლიურ ქვეყნად მიიჩნევს, ხოლო კაპადოკიელ მოღვაწეებს — ქართველებად. წმინდა გიორგი, რომლის სახელი ესოდენ ახლობელი იყო ისტორიული საქართველოსათვის, კაპადოკიელადაა მიჩნეული. მეცნიერებაში გამოთქმულია აზრი, რომ ქართველთა განმანათლებელი ნინო ეროვნებით ქართველი, გუგარქელი უნდა ყოფილიყო (27). ხოლო ტრადიცია ამ ახლობელ, მშობლიურ ქალს კაპადოკიელად მიიჩნევს. ზოგიერთი, ძირითადად ქართულ ტრადიციაზე დამყარებული შრომის მიხედვით, კაპადოკიელებად არიან გამოცხადებული საქართველოში

სამონაზვნო ცხოვრების დამამკვიდრებელი სირიელი მამები (164) და ბიზანტიიდან საქართველოში პირველად გამოგზავნილი სამღვდელო პირები (19, გვ. 14). პეტერბურგის უნივერსიტეტის პროფესორმა დ. ჩუბინაშვილმა თავის რუსულ ენაზე გამოქვეყნებულ ბროშურაში სცადა დაემტკიცებინა მთელი კაპადოკიის მოსახლეობისა და ქართველი ხალხის ნათესაობა. ეს ნაშრომი 1877 წელს გადმობეჭდა ილია ჭავჭავაძის ჟურნალმა „ივერიამ“ სათაურით: „ეტნოგრაფიული განხილვა ძველთა და ახალთა კაპადოკიის ან ჭანეთის მკვიდრთა მოსახლეთა“. თვით ნაშრომის წარმოშობაც და მაშინდელ ქართველ ინტელიგენციაში მისი პოპულარობაც ძირითადად ქართველ ხალხში არსებულმა იმ ტრადიციამ განაპირობა, რომლის თანახმადაც კაპადოკიელი მოღვაწეები ქართველებად არიან გამოცხადებული[1]. ამრიგად, ბასილი კესარიელიც, როგორც კაპადოკიელი, ქართველ ხალხს მშობლიურ მოღვაწედ მიაჩნია.

2. ბასილი კესარიელის ერთ-ერთ დას, რომელიც წმინდანის სახელით შევიდა ეკლესიის ისტორიაში, ერქვა მაკრინა. ეს სახელი ერქვა ავრეთვე მის ქრისტიან დიდედას (115, 21 გ). „მაკრინა“ ამ უკანასკნელის მიერ ქრისტიანული სულისკვეთებით არჩეული სახელი უნდა იყოს[2]. საინტერესოა, რომ სახელი „მაკრინა“, რომელიც ბასილის სანათესაოში უკვე დამკვიდრებული ჩანს, ძალზე გავრცელებულია საქართველოში. განსაკუთრებით ხშირია იგი დასავლეთ საქართველოში (კერძოდ გურიაში). მაშინ როცა სხვა ხალხებში იგი იშვიათად გვხვდება. ეს ფაქტი კი, როგორც აკად. კ. კეკელიძემ პირადად მიგვითითა, საყურადღებოა.

---

[1] უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველი ხალხის ამ ტრადიციას შეიძლება გამოეძებნოს გარკვეული მეცნიერული საფუძველი, რადგანაც ძველი ქართველური ტომების მუშქების ადგილსამყოფელს კაპადოკიაში ხედავენ იხ. „Восточные области владений Мита, территорию где нужно искать месторасположение собственно мушкских племен, следует локализовать, очевидно, к западу от античного Тиана, к северу от горных цепей Тавра, в Каппадокии. В связи с этим нельзя не отметить наличие в античной Каппадокии крупного центра Mazaka (შემდგდროინდელი კესარია, ე. ბ.), в котором исследователи склонны видеть имя мушков—месхов (178, გვ. 142)... Кроме того, обращает на себя внимание традиция, нашедшая отображение у некоторых позднеантичных писателей, которые библейский Мосх (Эпоним мушков—месхов) связывали именно с Каппадокией. Мосох, по их словам, родоначальник—месхенеев, нынешних каппадокийцев (Евстафий, архиепископ Антиохии IV в. н. э.), Мосох—родоначальник каппадокийцев (Феодорит, Эпископ Кирилл, IV—V вв. н. э.) и т. д.“ (143, გვ. 110).

[2] სახელ მაკრინას ეტიმოლოგია უნდა აიხსნას ბერძნული სიტყვით *μάκαρ*—ნეტარი, ბედნიერი (იხ. Arist. Eth. Nic., VII, 11).

3. არც ერთი წმინდანის ხსენების დღე არ შესულა ისე მკვიდრად ქართველ ხალხში, როგორც წმინდა ბასილის. იგი ფართოდ აღინიშნებოდა გურიაში, ჯავახეთში, რაჭაში, ქართლში და საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ ხევსურეთში. გურიაში ახალი წლის დღესასწაულზე — კალანდობაზე (ბასილობა ახალი წლის დღესასწაულს ემთხვეოდა) აკეთებდნენ ჩიჩილაკს, რომლის მთავარი ნაწილი ათლილი თხილის ჯოხია, რომელსაც ნათალები ბურბუშელასავით ჰკიდია და მას „ბასილის წვერებს“ უწოდებენ. ქართლში, ჯავახეთში და რაჭაში ამ დღეს აცხობდნენ სპეციალური დანიშნულების პურს, რომელსაც „ბასილა“ ერქვა (161, გვ. 5—13; 8 ა, გვ. 681). ქართველ ხალხში ბასილის „კულტის“ გავრცელება მხატვრულ ლიტერატურაშიც ასახულა (14, გვ. 156—158).

4. ძველი ქართული მწერლობა განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ბასილი კესარიელის თხზულებებს. ქართულ ენაზე თარგმნილია მისი თითქმის ყველა ძირითადი ნაწარმოები. თითოეული მათგანი ქართველებს უთარგმნიათ რამდენიმეჯერ, სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა კულტურულ-ლიტერატურულ ცენტრში. გარდა იმ თხზულებებისა, რომლებიც ნამდვილად ბასილი კესარიელს ეკუთვნის, ქართულ მწერლობაში ბასილის სახელს ატარებს უამრავი ნაწერი, რომელთაგან თავისი სიმრავლით გამოირჩევა ლოცვები. ქართველი მწერლები მეცნიერულად ამუშავებდნენ ბასილი კესარიელის ნაწარმოებებს, აჯგუფებდნენ მათ და ადგენდნენ მათგან სხვადასხვა დანიშნულების კრებულებს.

5. იმ უამრავ საგალობლებთან ერთად, რომლებიც ბასილი კესარიელისადმია მიძღვნილი, ქართულ ლიტერატურაში დაცულია რამდენიმე ეროვნული, წმინდა ქართული წარმოშობის საგალობელი ბასილზე. ერთი ასეთი საგალობელი აღმოაჩინა, შეისწავლა და მისი ქართული წარმოშობა დაადგინა აკად. კ. კეკელიძემ (130, გვ. 424). ქართული ორიგინალური საგალობელი დაუწერია ბასილ დიდზე ძველ ქართველ ჰიმნოგრაფს იოანე მტბევარს, რომელსაც გარკვევით აწერია: „თქუმულნი ღმერთშემოსილისა იოანე მტბევარ ეპისკოპოსისანი“ (17, გვ. 90—98). ორიგინალურია, აგრეთვე, მიქელ მოდრეკილის კრებულში შესული ორი საგალობელი ბასილზე, რომელთაც აწერიათ: „ქართულნი“ (17, გვ. 200—203). ორიგინალურ-ქართულია, აგრეთვე, ე. წ. „არსების ხატად“ მიჩნეული ერთი საგალობელი ბასილზე (19. გვ. 37).

6. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ქართული ტრადიცია განსაკუთრებით ხაზს უსვამს ბასილი კესარიელის პონტოელობას. ეს გარკვევით შეინიშნება იოანე მტბევარის საგალობელსა და მიქელ მოდრეკილის კრებულში შესულ სხვა საგალობლებში, რომლებიც ბასილისადმია მიძღვნილი. აქ ბასილი წოდებულია არა კესარიელად, არამედ ნეოკესარიელად (ნეოკესარია პონტოს დედაქალაქი იყო).

განსაკუთრებით საინტერესოა ამ თვალსაზრისით ქართველი მეცნიერისა და მთარგმნელის ეფრემ მცირეს აზრი. მან მეორედ თარგმნა (ექვთიმე ათონელის თარგმნის შემდეგ) გრიგოლ ნაზიანზელის „ბასილ დიდის ეპიტაფია“ და დაურთო მას საკუთარი კომენტარები (აღსანიშნავია, რომ სწორედ ეს ნაწარმოები არის ყველაზე მეტად შემკობილი ეფრემის კომენტარებით). ეფრემმა შეისწავლა ბიზანტიურ მწერლობაში ყველა კომენტარი გრიგოლ ნაზიანზელის „ბასილ დიდის ეპიტაფიისა“ და მათი თარგმნით შეადგინა „ზღაპრობანი დიდისა ბასილისა ეპიტაფიასა შინა შემოღებულნი“. ეფრემი, როგორც აღვნიშნეთ, გარკვევით მიუთითებს, რომ ბასილი კესარიელის მამა პონტოელი იყო და ეს ის პონტოა, რომელზედაც მოგვითხრობს არგონავტების მითი. ეფრემი თავის კომენტარებში განსაკუთრებით ამახვილებს ყურადღებას ბასილი კესარიელის პონტოელობაზე (112, ფრ. 282). იმ ადგილას, სადაც ტექსტში საუბარია ბასილი კესარიელის პონტოელებთან უთანხმოებაზე, ეფრემ მცირეს თავის მოვალეობად მიაჩნია განმარტოს, რომ ამ უთანხმოების მიზეზი იყო „ეპარხოზი ევსევი“, რომელიც იყო დედოფლის ბიძა და რომელსაც სძულდა ბასილიო (112, ფრ. 289).

7. აღსანიშნავია, რომ შედარებით მოგვიანებით ქართულმა ტრადიციამ ბასილი კესარიელი აშკარად ქართველად გამოაცხადა. ამ აზრის გამომხატველია პ. კ ა რ ბ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი, რომელიც, თვითნებურად აზვიადებდა რა ქართულ ტრადიციულ აზრს კაპადოკიელ მოღვაწეებზე, 1898 წ. ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე წერდა: „იოანე დამასკელის ბერძნული შთამომავლობა საეჭვოა. იოანე დამასკელის შემდეგ აღმობრწყინდნენ მრავალნი საგალობელთა მწერალნი და მთხზველნი, რომელთაგან თითქმის ყველანი ან სირიელ-კაპადოკიელნი (ქართველნი) იყვნენ ან ეგვიპტელნი, და არა ბერძენნი.... სახელოვანნი ძმანი ვასილი დიდი და გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, სტეფანე საბაწმინდელი, იოანე სინელი, წმ. გიორგი, წმ. ნინო, ათცამეტი ასურელნი მამანი იყვნენ ბუნებით ქართველნი და ჭეშმარიტი მამულის შვილნი“ (19, გვ. 26). რასაკვირველია, ასეთი მსჯელობა საფუძველს და ამდენად მეცნიერულ ღირებულებას მოკლებულია. იგი მხოლოდ ტრადიციაზე დამყარებულ გაზვიადებულ მოსაზრებას წარმოადგენს[1].

[1] ახსენებს რა ბასილ დიდს, პ. კარბელაშვილი სქოლიოში მიუთითებს: „ვასილი დიდს თვით საეკლესიო ისტორიაც არ აღიარებს ბერძნად. საეკლესიო პატ-

ასეთია ჩვენს ხალხსა და მწერლობაში დაცული ფაქტების ერთი ნაწილი, რომლებიც ბასილი კესარიელის სახელს ქართველი ხალხისათვის მახლობლად და მშობლიურად მიიჩნევენ.

ამგვარად, ტრადიციაც მხარს უჭერს იმას, რომ ბასილი კესარიელი იყო ეროვნებით ქართველი, ერთი იმ მოღვაწეთაგანი, რომელიც მიუცია ქართველ ხალხს ბიზანტიისათვის. აღნიშნული ფაქტის მნიშვნელობა იმაშიც მდგომარეობს, რომ ბასილი კესარიელის მამის ოჯახი ყოფილა ეროვნებით ქართული, ხოლო ამ ოჯახმა, გარდა ბასილი კესარიელისა, ქრისტიანულ ეკლესიას მისცა ორი ეპისკოპოსი: გრიგოლი და პეტრე, და სამი წმინდანი: ემილია, მაკრინა და თეოზევია (175; 159, გვ. 165—181). ამათგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია გრიგოლ ნოსელი, რომელიც დიდი ბიზანტიელი მწერალია და აღიარებული საეკლესიო ავტორიტეტი.

რასაკვირველია, არ შეიძლება ცალმხრივად შევაფასოთ ამ მოღვაწეების ქართული წარმოშობის მნიშვნელობა. ისინი აღიზარდნენ ბერძნული კულტურის წიაღში, განათლება მიიღეს და წერდნენ ბერძნულ ენაზე; და სწორედ ამიტომაც სამართლიანად არიან მიჩნეული ბიზანტიელ მწერლებად. მათი კავშირი ქართველ ერთან მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი წარმოშობით იყვნენ ქართველნი; კარგად იცოდნენ ეს ფაქტი მათ თვითონ და მათმა უახლოესმა მეგობრებმა და თანამოაზრეებმა, კერძოდ გრიგოლ ნაზიანზელმა.

როლოგიაში (მამათცხოვრებაში) ვასილი ცნობილია მეფის შთამომავლად. ჩვენ ვიცით ისტორიიდან, რომ ვასილ დიდს ჰქონდა მშვენიერი მთა-ბარი კლარჯეთში, ეხლანდელ „ისპირის წყალზედ“, მარკჯენა ტოტი მდ. ჭოროხისა, რომელიც მთელ მდინარე ირისს (თორთომის) ხეობას შეიცავდა. მისი სახლი მაღლა გორაზე იდგა და მშვენიერი გადასახედ-გადმოსახედი იყო დიდს მანძილზედ. აქ დაწერა ვასილმა თავისი შესანიშნავი თხზულება „ექვსთა დღეთათვის შესაქმისა“. ეს ადგილი დღესაც აღნიშნულია მიუდგომელ მაღლობზედ ციხე-დარბაზის („ცივასროლა“) ნანგრევებით, სოფ. სოღორეთის მახლობლად“. ვფიქრობთ, რომ პ. კარბელაშვილმა თვითონ შეთხზა აზრი სოფ. სოღორეთის მახლობლად ბასილის მამულის არსებობის შესახებ; რადგანაც იმ წყაროებში, რომლებითაც პ. კარბელაშვილი სარგებლობდა, ასეთი აზრი არ არის გამოთქმული, ხოლო ზეპირი გადმოცემებით სარგებლობის შესახებ იგი არაფერს ამბობს. ცნობები „ცივა — სროლას“ შესახებ პ. კარბელაშვილს ამოღებული აქვს (როგორც თვითონ მიუთითებს) დ. ბაქრაძის წიგნიდან Арх. путеш. по Гурии и Адчаре, გვ. 42—43. აქ მართლაც ლაპარაკია სოფ. სოღორეთის მახლობლად არსებული ციხის ნანგრევების შესახებ, რომელსაც უწოდებენ „ცივა-სროლას“, მაგრამ არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, რომ ამ ციხეს რაიმე კავშირი ჰქონდეს ბასილი კესარიელის სახელთან. შესაძლებელია აქაური ადგილმდებარეობის აღწერა ამსგავსა პ. კარბელაშვილმა ბასილ დიდის მონასტრის ადგილმდებარეობის აღწერას და ამიტომ გამოიტანა ასეთი მცდარი დასკვნა.

* * *

ზემოთ წარმოდგენილი მოსაზრება ბასილ დიდის სადაურობის თაობაზე პირველად 1962 წელს გამოქვეყნდა. 1965 წელს ამ თეორიას გამოეხმაურა პროფესორი გიორგი გოზალიშვილი წიგნით: „ორი ეტიუდი პონტოსა და კაპადოკიის წარსულიდან“. წიგნში შესულ მეორე ეტიუდში „სამი დიდი კაპადოკიელის“ ვინაობისათვის“, რომელიც ნაშრომის ძირითად ნაწილს წარმოადგენს (გვ. 29—105), სწორედ ზემოთ დასმული პრობლემაა განხილული. იგივე წიგნი ავტორმა რუსულად თარგმნა და გამოსცა 1967 წელს: **„Два этюда из истории Понта и Каппадокии“.**

გ. გოზალიშვილმა გაიზიარა აღნიშნული პრობლემის ჩვენი გადაწყვეტა. იგი დაგვეთანხმა იმაში, რომ ბასილი კესარიელი და, მაშასადამე, მისი ძმა გრიგოლ ნოსელიც იყვნენ ეროვნებით ქართველნი, მცირე აზიის ტერიტორიაზე მცხოვრები ქართველური ტომების ერთ-ერთი შტოს წარმომადგენლები; გ. გოზალიშვილმა კიდევ უფრო გააფართოვა ჩვენ მიერ დასმული საკითხი და იმავე ქართველური შტოს წარმომადგენლად მიიჩნია გრიგოლ ღვთისმეტყველიც (ნაზიანზელი). გ. გოზალიშვილი სხვა კუთხით უდგება საკითხს, იგი იზიარებს ბიზანტიელი ისტორიკოსების ცნობას იმის თაობაზე, რომ კაპადოკია ძველი მესხეთის თანამედროვე სახელია: კაპადოკია ეთნიკურ (და არა მხოლოდ გეოგრაფიულ) ერთეულად მიაჩნია, მასში ქართველთა ერთ-ერთი ტომის მესხეთის სახელს ხედავს და, აქედან გამომდინარე, სამ დიდ კაპადოკიელ მოღვაწეს— ბასილი კესარიელს, გრიგოლ ნაზიანზელს და გრიგოლ ნოსელს ქართველებად თვლის.

ჩვენი აზრით, მხოლოდ და მხოლოდ ამ საბუთით კატეგორიული დასკვნების გაკეთება ნაადრევი უნდა იყოს. ამიტომაც, გრიგოლ ნაზიანზელის ეროვნული წარმოშობით ქართველად მისაჩნევად, რაც ჩვენ აპრიორულად შესაძლებლად მიგვაჩნია, გ. გოზალიშვილის მიერ მოყვანილი საბუთები საკმარისი არ უნდა იყოს.

პროფესორ გ. გოზალიშვილის ნარკვევში აშკარად მიუღებლად მიგვაჩნია შემდეგი ორი დებულება:

1. გ. გოზალიშვილის აზრით, ის გარემოება, რომ ბასილ დიდი ეროვნული წარმოშობით ერთ-ერთ ქართველურ ტომს უნდა ეკუთვნოდეს, იმის უფლებასაც გვაძლევს, რომ ბასილი მივიჩნიოთ არა ბიზანტიელ მოღვაწედ და მწერლად, არამედ ეროვნულ, კაპადოკიელ ანუ ქართველ მწერლად. ყოველ შემთხვევაში ის გარემოება, რომ ჩვენ ბასილს ვთვლით „ბიზანტიური ლიტერატურის გამოჩენილ

წარმომადგენლად“, გ. გოზალიშვილს შეცდომად მიაჩნია (9, გვ. 68). სხვა ადგილას გ. გოზალიშვილი არ იზიარებს ჩვენ აზრს, რომ ბასილ დიდი მხოლოდ ეროვნული წარმოშობით არის ქართველი და სამართლიანად არის მიჩნეული ბიზანტიელ მწერლად (9, გვ. 66).

პროფესორი გ. გოზალიშვილი ვერ ითვალისწინებს ორ გარემოებას:

ა) ესა თუ ის მწერალი, იმ ხალხის, იმ ქვეყნის მ წ ე რ ლ ა დ ითვლება, რომელი ხალხის ენაზედაც წერს და საკუთარი შემოქმედებით რომელი ქვეყნის ლიტერატურულ პროცესშიც არის ჩართული. ასე რომ, ეროვნული წ ა რ მ ო შ ო ბ ი თ ქართველი ბასილ დიდი, ბიზანტიელი მწერალია იმდენად, რამდენადაც იგი წერდა ბერძნულ ენაზე. მთელი მისი შემოქმედება თავისი წყაროებით, პრობლემატიკით და შემდგომ ლიტერატურულ პროცესზე გავლენით ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიის კუთვნილებაა.

ბ) დიდი ბიზანტიური ლიტერატურის შექმნა და განვითარება მხოლოდ ბერძენი ხალხის ისტორიასთან არ არის დაკავშირებული. ამ ლიტერატურის ჩამოყალიბებასა და შემდგომ პროგრესში ბერძნებთან ერთად დიდი მონაწილეობა მიიღეს ეგვიპტელებმა, სირიელებმა, კაპადოკიელებმა, სომხებმა და სხვა ხალხებმა, რომლებსაც ერთ პოლიტიკურ და კულტურულ სისტემაში აერთიანებდა ბიზანტიის იმპერია (66, გვ. 9—18). ამიტომაც არის, რომ ძალზე ბევრი მწერალი, რომელიც ამ ლიტერატურული პროცესის მონაწილე იყო, ეროვნებით არ ყოფილა ბერძენი, მაგრამ ითვლება ბიზანტიელ მწერლად და თავისი ადგილი აქვს ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიაში.

პროფესორი გ. გოზალიშვილი თავისი თეზისის დასამტკიცებლად არასწორ ანალოგიებს მიმართავს. იგი წერს:

„კაპადოკიელ მოღვაწეებს მართალია ბერძნული განათლება ჰქონდათ მიღებული, მაგრამ ეს გარემოება ხელს ვერ შეუშლიდა მათ მჭიდრო, ცოცხალი ურთიერთობა ჰქონოდათ თანამემამულეებთან; ბერძნულ განათლებას არ შეეძლო მშობლიური სამყაროსათვის მოეწყვიტა ისინი და მისთვის უცხოელად ექცია.

ამის ანალოგიები შემდეგი დროისათვისაც მოგვეპოვება.

დიდი მოღვაწე გიორგი ათონელი ქართველი იყო, განათლება კი ბერძნული ჰქონდა მიღებული. ანტიოქიის პატრიარქი მას ამ სიტყვებით მიმართავდა: „პატიოსანო მამაო! დაღაცათუ ნათესავით ხარ ქართველი, სხვა ყოველითა სწავლულებითა სრულიად ბერძენი ხარ“ (ათონის კრებული, გვ. 313—314). ამასვე ამბობდა გიორგიზე ბიზანტიის იმპერატორიც: „დაღაცა თუ ნათესავით ქართველი არს, ხოლო

ყოვლითურთ წესი ჩვენი ჰმოსიეს“ (ათ. კრებ. გვ. 331; კ. კეკელიძე, ეტიუდები ქართული ლიტერატ. ისტორიიდან, ტ. IV, გვ. 112)“ (9, გვ. 67).

გიორგი მთაწმიდელი ამ შემთხვევაში მაგალითად არ გამოგვადგება. გიორგი მთაწმიდელი ქართული კულტურის ღვიძლი შვილი იყო როგორც თავისი აღზრდა-განათლებით (გიორგი მთაწმიდელი 13 წლის ასაკში წავიდა საბერძნეთში. მანამდე მიიღო მან ქართული განათლება. მის სწავლა-აღზრდის საქმეს ხელმძღვანელობდნენ მისი ბიძები: საბა და გიორგი მწერალი. იგი სწავლობდა ჯერ ტაძრისის სავანეში, შემდეგ ხახულში, მისი მოძღვარი იყო ილარიონ თუალეთელი. 25 წლის ასაკში დაბრუნდა საქართველოში. ბერად აღიკვეცა და შემდეგ 3 წელიწადს მას შავ მთაზე მოძღვრავდა ქართველი მოღვაწე გიორგი შეყენებული — 23, გვ. 214 — 215), ასევე მისი სამწერლობო მოღვაწეობით: იგი წერს ქართულ ენაზე, ამდიდრებს ქართულ ლიტერატურას ქართულ ენაზე ბერძნულიდან თარგმნილი ნაწარმოებებით, წერს ორიგინალურ ქართულ თხზულებებს. მისი შემოქმედება XI საუკუნის მოწინავე ქართული ლიტერატურული ინტერესების (ათონის ლიტერატურული სკოლის პრინციპების) გაგრძელებას და ახალ საფეხურზე აყვანას წარმოადგენს. ჩვენ იმიტომ კი არ მივიჩნევთ ბასილი კაპადოკიელს ბიზანტიელ მწერლად, რომ მან ბერძნული განათლება მიიღო, არამედ იმიტომ, რომ მან ბერძნული განათლებაც მიიღო (ბერძნული კულტურის წიაღში აღიზარდა), თვითონაც ბერძნულ ენაზე წერდა და მისი შემოქმედებაც ბიზანტიური ლიტერატურის კუთვნილებაა.

პროფესორი გ. გოზალიშვილი უფრო შორსაც მიდის. მისი აზრით, „სრულიად ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ კაპადოკიელი მოღვაწეები (ბასილ დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი, გრიგოლ ნოსელი — ე. ხ.) თანამემამულეებთან მშობლიურ ენაზე მეტყველებდნენ და თავიანთ ნაწარმოებებსაც მშობლიურ ენაზე ქმნიდნენ. მაგრამ სავარაუდებელია ისიც, რომ ეს მოღვაწენი თავიანთ ნაწარმოებებს, განსაკუთრებით კი ისეთებს, რომელთაც არამხოლოდ ლოკალური მნიშვნელობა ჰქონდათ, თითონვე აბერძნულებდნენ, რათა ისინი ქრისტიანულ ლიტერატურაში და, მაშასადამე, მსოფლიო ლიტერატურის საგანძურში შესულიყვნენ“ (9, გვ. 66).

ჩვენ ეჭვი არ გვეპარება, რომ კაპადოკიელები ერთმანეთთან კონტაქტს მშობლიურ ენაზე ამყარებდნენ. მაგრამ იმის ვარაუდი, რომ ბასილი დიდი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი და გრიგოლ ნოსელი თავიანთ ლიტერატურულ მემკვიდრეობას მშობლიურ (კაპადოკიურ) ენაზე ქმნიდნენ და არა ბერძნულზე, ყოველგვარ მეცნიერულ

არგუმენტაციას მოკლებულია: ჯერ ერთი, მეცნიერებაში არ არის გარკვეული რა ენაზე მეტყველებდნენ ეს მოღვაწეები. შეიძლება თუ არა IV საუკუნეში ვივარაუდოთ კაპადოკიური ენის არსებობა, თუ უნდა ვიფიქროთ, რომ კაპადოკიელები მეტყველებდნენ ბერძნულის კაპადოკიურ დიალექტზე (188, გვ. 240—254). მეორეც, დღეისათვის არ ჩანს არავითარი კვალი კაპადოკიურ ენაზე შექმნილი მწერლობისა. მესამეც, არ არის არავითარი ცნობა, რომ IV საუკუნეში კაპადოკიის ეკლესიაში ღვთისმსახურება კაპადოკიურ ენაზე წარმოებდა და არა ბერძნულზე. მეოთხეც, დადასტურებულია, რომ დიდ კაპადოკიელთა ნაწერები ბერძნულ ენაზე თვითონ ამ მოღვაწეების მიერაა შექმნილი, რადგანაც მათში სპეციალისტები კაპადოკიური ბერძნული დიალექტისათვის დამახასიათებელ ცალკეულ გამოთქმებს პოულობენ. მეხუთეც, არც ერთ მეცნიერს არასდროს არ უფიქრია, რომ ეს ლიტერატურული მემკვიდრეობა თავდაპირველად ბერძნულ ენაზე არ დაწერილა.

2. როგორც დავინახეთ, იმის ერთ-ერთ საბუთად, თუ რატომ არ არის პირველწყაროებში პირდაპირი ხასიათის ცნობა ბასილის ტომობრივ სადაურობაზე, ჩვენ შემდეგი გარემოება მიგვაჩნია: ბასილი კესარიელის, რომელიც სათავეში ჩაუდგა მთელ ქრისტიანულ კულტურას და რომელსაც ეკლესია უწოდებს „მსოფლიო მოძღვარს“, მაკრონად, ხალიბად ან ჭანად გამოცხადება იმ დროისათვის მისი რეპუტაციისათვის ნამდვილად არახელსაყრელი იქნებოდა, რამდენადაც ამ ტომებს ბერძნები ბარბაროსებად თვლიდნენ და ერთგვარად დამცინავად უყურებდნენ.

ეს დებულება გ. გოზალიშვილს არ მიაჩნია სწორად. იგი წერს „ის სამყარო, რომელსაც ეკუთვნოდნენ კაპადოკიელი და პონტოელი მოღვაწენი, თავისი ცივილიზაციით სრულიადაც არ იდგა დაბალ საფეხურზე“ (9, გვ. 69). ამ თეზისის დასამტკიცებლად მკვლევარს მოჰყავს თვითონ ბასილ დიდის, გრიგოლ ნოსელის, გრიგოლ ნაზიანზელისა და მათი დიდი თანამედროვეების სახელები.

პროფესორ გ. გოზალიშვილის განცხადება არ უნდა იყოს სარწმუნო, რამდენადაც ჯერ ერთი, ჩვენ ვსაუბრობთ იმ ეპოქაზე, როდესაც ბასილ დიდის, გრიგოლ ღვთისმეტყველის, გრიგოლ ნოსელისა და ევაგრე პონტოელის სახელებს ის ფასი და სიდიადე ჯერ კიდევ არა აქვთ, რაც მათ უფრო მოგვიანებით შეიძინეს. მეორეც, პირველწყაროებში დაბეჯითებით ჩანს ის ზუსტი პრაქტიკული და დიპლომატიური ნაბიჯები, რომელსაც ბასილის ბიოგრაფები—გრიგოლ ნაზიანზელი და გრიგოლ ნოსელი დგამენ იმისთვის, რომ ბასილის ავტორიტეტი ბიზანტიურ ეკლესიას სათავეში ჩაუყენონ და მისი

სახელი „მსოფლიო მოძღვრად“ აქციონ. რა თქმა უნდა, გრიგოლ ნაზიანზელს და გრიგოლ ნოსელს ამ პოლემიკაში ბიზანტიურ ეკლესიასთან არ აწყობთ ბასილის ეროვნებად იმ ტომის დასახელება, რომელსაც ბიზანტიელი ბერძნები „ბარბაროსებად“ და „ველურებადაც“ კი თვლიან. მესამეც, ჩვენი აზრით, სადავო არ უნდა იყოს ის დებულება, რომ IV საუკუნემდელი პონტოს ქართველური ტომები წარმართულ-ბერძნულ და ქრისტიანულ კულტურასთან შედარებით დაბალ დონეზე იდგნენ.

ბიზანტიური მწერლობის შემოქმედებითი ათვისება

1. ტაო-კლარჯეთიდან ათონის ლიტერატურულ სკოლამდე

VIII საუკუნის ქართველმა მწერალმა იოანე საბანისძემ ქართულ ლიტერატურაში ახალი, მანამდე უცნობი მოტივი შემოიტანა. მწერალმა მთელი თავისი თხზულება „აბო თბილელის წამება“ ერთ იდეაზე, ერთ დედააზრზე ააგო. იგი გასცდა აგიოგრაფიული მწერლობის ჩარჩოს და აგიოგრაფიული მასალა ერთი ღერძის გარშემო დაალაგა. ეს ერთი ღერძი, ერთი იდეა ქართველი ხალხის ეროვნული ტრაგედია იყო, რომელიც აგიოგრაფმა ასე გამოთქვა: „აღვერიენით ერსა უცხოსა“ (6ა, გვ. 22). იოანე საბანისძემ ქართულ ლიტერატურაში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის მოტივი შემოიტანა და ფართო მასშტაბით დააყენა ქართული ნაციონალური კულტურის პრესტიჟის საკითხი. იოანე საბანისძე ქართული ლიტერატურის ისტორიაში ახალი ეპოქის, ეროვნული ეპოქის დასაწყისის მანიშნებელი იყო.

VIII საუკუნის შუა წლებიდან ქართულ ლიტერატურაში იწყება ახალი ხანა. ამ პერიოდში დამუშავებული ლიტერატურული ძეგლები იმდენადაა გამსჭვალული ეროვნულ-ქართული ხასიათითა და სულით, რომ აკადემიკოსმა კ. კეკელიძემ ამ ხანას ჩვენი მწერლობის ე რ ო ვ ნ უ ლ ი ხ ა ნ ა უწოდა (23, გვ. 51). რამ განაპირობა ეროვნული ხანის დასაწყისი ჩვენს მწერლობაში? კ. კეკელიძემ ამ პერიოდის ჩამოყალიბების სამ მიზეზზე მიუთითა (23, გვ. 52—53): 1. არაბთა აუტანელმა ბატონობამ და მონობის მძიმე უღელმა ქართველები დააფიქრა თავიანთ ეროვნულ მდგომარეობაზე. 2. VIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან საქართველო პოლიტიკურად თანდათან თავისუფლდება. ქართლის ერისთავები ფეხს იკიდებენ და მაგრდებიან ტაო-კლარჯეთში. სწორედ ტაო-კლარჯეთში ხერხდება ქართველთა მეფის ინსტიტუტის აღდგენა. 3. ჯერ კიდევ VII საუკუნიდან დაწყებული „ქართლის ეკლესია“ დასავლეთ საქართველოსაკენ მიიწევს. აქ იგი თანდათანობით უპირისპირდება ბიზანტიურ ეკლესიას, სდევნის ღვთისმსახურებიდან ბერძნულ ენას და მის სანაცვლოდ ამკვიდრებს მშობლიურ ქართულს. ქართულ ენას თან მოსდევდა ქართული პოლიტიკურ-კულტურული იდეალი. ქ ა რ თ ლ ი, როგორც კულტურულ-ნაციონალური ცნება, ქართული ენის საფუძველზე განისაზღვრა. შემთხვევითი არ არის, რომ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ამგვარ ფორმულირებას ვხვდებით: „ქართლად ფრიადი ქუეყანაჲ აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების“ (101 ა, გვ. 186).

ეს ახალი მიმართულება ქართული ლიტერატურისა ძირითად ხაზებში, თავისი დასრულებული სახით ჩამოყალიბდა და განვითარდა ტაო-კლარჯეთის ლიტერატურულ წრეში, რომელმაც ქართული ლიტერატურის ისტორიაში მთელი ეპოქა შექმნა.

ტაო-კლარჯეთის მხარე ძველთაგანვე დასახლებული იყო ქართველებით, კერძოდ, მეგრელებითა და ჭანებით. VI—VII საუკუნეებში აქ, როგორც ქალკედონიტური აღმსარებლობის ქვეყანაში თავი შეაფარეს ქალკედონიტმა სომხებმა, რომლებმაც ამ მხარეში სამონასტრო მშენებლობა წამოიწყეს და რამდენიმე მონასტერი ააშენეს. მაგრამ ჯერ VIII საუკუნის პირველ ნახევარში მურვან ყრუს შემოსევამ, შემდეგში, ალბათ 746—47 წლებში, ხ ო ლ ე რ ი ს ეპიდემიამ მოსახლეობა გაწყვიტა. ამიტომაც VIII საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში, მაშინ, როდესაც აქ გრიგოლ ხანძთელი მოვიდა სამოღვაწეოდ, მხოლოდ ერთადერთი ოპიზის მონასტერი მოქმედებდა და მოსახლეობაც ძალზე შემცირებული და ტყეში გახიზნული იყო (23, გვ. 93). გრიგოლ ხანძთელის მეთაურობით ტაო-კლარჯეთში დაიწყო ინტენსიური სამონასტრო მშენებლობა, გრიგოლის მიერ აგებული თითოეული მონასტერი კი ქართული მწერლობისა და კულტურის ცენტრი ხდებოდა. გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობიდან დაწყებული XIII ს. შუა წლებამდე ტაო-კლარჯეთს არ შეუწყვეტია ინტენსიური კულტურული საქმიანობა. სამართლიანად უწოდებენ ჩვენში ტაო-კლარჯეთს XI—XII საუკუნეების დიდი ქართული კულტურის აკვანს. ისტორიულმა საქართველომ ტაო-კლარჯეთის მხარეში მრავალი სავანე შექმნა, რომლებშიაც ლიტერატურული მოღვაწეობა დუღდა. მათგან აღსანიშნავია: ოპიზა, ხანძთა, შატბერდი, პარეხი, ბერთა, მიძნაძორი, წყაროსთავი, ანჩი, იშხანი, ოშკი, ხახული, პარხალი, ბანა, კალმახი (57, გვ. 383—465).

სწორედ ტაო-კლარჯეთის ლიტერატურული სკოლა იყო იმ ლი-

ტერატურული მიმართულების ტიპიური გამომხატველი, რომელსაც ეროვნული ლიტერატურული მიმართულება ეწოდება. ამ ლიტერატურულ მიმართულებას თავისი სახე რამდენიმე პრინციპმა შეუქმნა:

1. მკვეთრი გამიჯვნა მონოფიზიტური სომხური ეკლესიისაგან. ეს მდგომარეობდა, პირველ რიგში, სომხებთან საეკლესიო კავშირის საბოლოო გაწყვეტაში, რაც ასახულია საისტორიო თხზულებაში „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, რომელმაც ქართლში ახალი განმანათლებლის ნინოს სახელი დაამკვიდრა და უარი თქვა სომეხთა განმანათლებელ გრიგოლ პართელზე. მეორეც, სომხური ქალკედონური ფრაქციის თანდათანობით დასუსტების შემდეგ VIII საუკუნის შუა წლებიდან ქართულ-სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა თანდათან წყდება. ყოველ შემთხვევაში X საუკუნის დასაწყისში სომხური ენიდან თარგმნას ქართველები აშკარად გაურბოდნენ. ეს გარემოება ნათლად ჩანს დაჩის მიერ სტეფანე მტბევარისადმი მიწერილი წერილიდან. დაჩიმ სომხური ენიდან თარგმნა ეპიფანე კვიპრიელის „ფსალმუნთა განმარტების“ ერთი მცირე ნაწილი და გაუგზავნა სტეფანე მტბევარს, თანაც ერთგვარად მოიბოდიშა, რომ იგი ამ ძეგლს სომხურიდან თარგმნიდა და არა ბერძნულიდან. ამიტომაც შეუთვალა, რომ თუ ტბეთის ეპისკოპოსი მას არ შეიწყნარებდა, დაეწვა (1).

ეს გარემოება ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ამ პერიოდში საზოგადოდ შეწყდა ყოველგვარი კულტურული ურთიერთობა მეზობელ სომხეთთან. ამ დროისათვის უფრო მეტად საყურადღებოა ქართველების კულტურული ზეგავლენა ტაო-კლარჯეთის ქალკედონიტ-სომხებზე. ეს გარემოება ძირითადად იმით გამოიხატება, რომ ამ პერიოდში ქალკედონიტი სომხები, ერთი მხრივ, ქართულიდან სომხურად თარგმნიან მათთვის საჭირო ძეგლებს, კერძოდ უთარგმნიათ დიონისე არეოპაგელის ბიოგრაფია (23, გვ. 57), მეორე მხრივ, სომხურიდან ქართულად მათი საკუთარი საჭიროების დასაკმაყოფილებლად თარგმნიან სომეხ წმინდანთა ცხოვრება-მარტვილობებს (23, გვ. 57).

2. ბერძნებთან ეკლესიურ-კულტურული დაპირისპირება. ეს მომენტიც ჯერ კიდევ იოანე საბანისძის თხზულებაში გამოჩნდა; იოანე საბანისძე ვერ ურიგდება ბერძნების მედიდურობას, სარწმუნოებრივ ქედმაღლობას და ცდილობს ქართული სარწმუნოება ბერძნულს გვერდში ამოუყენოს. ავტორის სიტყვებში გარკვევით ჩანს დაპირისპირება ბერძნულ ეკლესიასთან:

„არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებაჲ ესე ღმრთისა მიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა. შორიელთა ამათ მკჳდრთა... აჰა ესერა ქართლისაცა მკჳდრთა აქუს სარწმუნოებაჲ და წოდებულ არს დედაჲ წმიდათა“ (101 ა, გვ. 51). ძნელი არ არის ამ სიტყვების პირდაპირი აზრის, ბერძნული სარწმუნოების დაჩემების პრეტენზიის, გვერდით ამოვიკითხოთ დაპირისპირება ბერძნულ კულტურასთან. ამ იდეის პირდაპირი განვითარება გამოთქმულია X საუკუნის ქართველი ჰიმნოგრაფის იოანე — ზოსიმეს პირით, რომელმაც „ქებაჲ ქართულისა ენასა“-ში [1] წამოაყენა თეორია, რომლის მიხედვით ქართული ენა არა თუ იმდენადაა გათანასწორებული ბერძნულთან, რომ ისინი „ორნი დანი არიან“, არამედ უპირატესობაც კი ენიჭება მას, რამდენადაც: „ყოველი საიდუმლოჲ ამას შინა დამარხულ არს“ და ქრისტეს მეორედ მოსვლისას ამ ენაზე მოხდება განკითხვა: „დამარხულ არს ენაჲ ქართული დღედმდე მეორედ მოსლვისა მისისა საწამებელად, რაჲთა ყოველსა ენასა ღმერთმან ამხილოს ამით ენითა“ (101 ა, გვ. 457).

ნიადაგი ქართული კულტურის ასე მკვეთრი დაპირისპირებისათვის ბიზანტიურ მწერლობასთან მთელი საუკუნით ადრე მწიფდებოდა. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, IX საუკუნის ქართული ლიტერატურული ძეგლი, სწორედ ამ ტენდენციითაა შთაგონებული. ბიზანტიურ საეკლესიო წრეებში თავის დროზე გავრცელებული იყო აზრი, რომ ქართული ეკლესია ანდრია პირველმოწამის დაარსებულია. ამ აზრის დაკანონებას ემსახურებოდა IX საუკუნის დასაწყისში დაწერილი „მოსაჯსენებელი მიმოსლვათათჳს და ქადაგებათა მოციქულისა ანდრეასი“. ამ ძეგლის მიხედვით პირველად ანდრიამ იქადაგა ქრისტიანობა „სოფელსა მეგრელთასა“ და „ქუეყანასა ქართლისა“. ამავე დროს ანდრია მოციქული კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს მფარველად და პატრონად იყო მიჩნეული. ეს კი კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს აძლევდა უფლებას პრეტენზია ჰქონოდა საქართველოს, კერძოდ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მიმართ და ჩარეულიყო მის საქმეებში. „მოქცევაჲ ქართლისაჲმ“ ნინოს სახით ქართლის ახალი განმანათლებლის კანდიდატი წამოაყენა და უარი თქვა ანდრია მოციქულის განმანათლებლობაზე. სწორედ ამ ტენდენციითაა ამ ძეგლში ნაკარნახევი ნინოსადმი მიმართული სიტყვები „ესერა გჳსწავიეს შენ მიერ, ვითარმედ ყოფილ არიან წინაჲსწარმეტყველნი

[1] პ. ინგოროყვას აზრით, „ქებაჲ ქართულისა ენისა“ არის არა იოანე-ზოსიმეს, არამედ გიორგი მერჩულეს სკოლის ერთ-ერთი მოღვაწის თხზულება (16, გვ. 746—753).

პირველ მოსვლამდე ძისა ღმრთისა ჭეეყანად და მერმე მოციქულნი ათორმეტნი და კუალად სამეოცდაათორმეტნი და ჩუენდა არავინ მოავლინა ღმერთმან, გარნა შენ“ (33, გვ. 116—118). უფრო მეტიც, ეს ძეგლი პირდაპირ უპირისპირდება ბიზანტიურ მედიდურობას, როცა ქართლის განმანათლებელი მოჰყავს არა კონსტანტინეპოლიდან, არამედ იერუსალიმიდან. იგივე ძეგლმა საქართველოში შექმნა ტრადიცია, თითქოს ქართლში ინახება „წმინდა ნაწილნი“, კერძოდ კი ქრისტეს სამოსელი, კვართი. ამ კუთხითაც საქართველო დაუპირისპირდა ბიზანტიურ ტრადიციას, რომელიც იმით ამაყობდა, რომ თითქოს კონსტანტინეპოლში ინახებოდა ღვთისმშობლის სამოსელი. იმავე ძეგლმა გამოაცხადა საქართველო ღვთისმშობლის წილხვდომილ ქვეყნად, რაც ესოდენ პოპულარული გახდა შემდგომი საუკუნეების საქართველოს საეკლესიო ცხოვრებაში. ამ ტრადიციითაც ქართველები ბიზანტიას დაუპირისპირდნენ, რადგანაც ბიზანტიელები კონსტანტინეპოლს ღვთისმშობლის მფარველობის ქვეშ მყოფ ქალაქად მიიჩნევდნენ (33, გვ. 116).

და ბოლოს, ქართველები ცდილობენ ისე წარმოადგინონ საქმე, თითქოს თვით ბერძნები აღიარებენ ქართული კულტურის სიდიადეს; ილარიონ ქართველია „ცხოვრებაში“ ხაზგასმულია, რომ იმპერატორმა ბასილი მაკედონელმა თავისი ორი ვაჟის — ალექსანდრესა და ლეონის აღზრდა მიანდო არა ბერძნებს, არამედ ილარიონის ქართველ მოწაფეებს, რომლებსაც ასეთი სიტყვებით მიმართა: „ლოცვა ყავთ ამათთჳს, წმიდანო მამანო, და ასწავლეთ წიგნი და ენაჲ თქუენი, რათა იყვნენ იგინი შვილნი ლოცვისა თქუენისანი“ (87, გვ. 102; 33, გვ. 112 — 113).

3. ქრისტიანული ეკლესიის პრაქტიკაში მძლავრი ნაციონალური ელემენტის შეჭრა. ქართული საეკლესიო პრაქტიკა თითქოსდა დაუპირისპირდა მსოფლიო ეკლესიას. ქართველები ცდილობენ საეკლესიო პრაქტიკის ყველა სფეროში თავიანთი, ნაციონალური სული ჩააქსოვონ და ბერძნული ელემენტი განდევნონ. კერძოდ ამ კუთხით რამდენიმე მომენტს უნდა მივაქციოთ ყურადღება (23, გვ. 53 — 55):

ა) მძლავრად ვითარდება ჩვენში ორიგინალური მწერლობა. ამ პერიოდში შემუშავდა ნაციონალური აგიოგრაფია, დაიწერა და ქართულ ეკლესიაში დაინერგა „ცხოვრებანი“ ქართველ წმინდანთა.

ბ) შემუშავდა ეროვნული ეორტალოგიაც: დაწესებულ იქნა წმინდა ქართული დღესასწაულები ეროვნული წმინდანებისა და სხვადასხვა ეროვნული თარიღის აღსანიშნავად. ახალი დღესასწაულები ასახულია კალენდარებსა და ლექციონარ-კანონებში. მაგალითისათვის დავასახელებთ იოანე—ზოსიმეს კალენდარს და „იერუსალიმის განჩინებას“.

გ) ქართველებს თავიანთ საეკლესიო პრაქტიკაში შემოუნახავთ ზოგიერთი უძველესი წარმოშობის ისეთი დღესასწაული, რომლებიც ამ დროისათვის ხმარებიდან იყო გამოსული. ასეთი იყო, მაგალითად, ჯვრის დღესასწაული აღდგომის მეორე დღეს, წმინდა გიორგის ხსენება 10 ნოემბერს და სხვ.

დ) ქართველებს შეუდგენიათ საკუთარი წესი და განგება სახარების საკითხავებისა და საკუთარი განყოფა კანონთა ანუ ფსალმუნებისა.

ე) ამავე ხანებში დაუმუშავებიათ ჩვენში ქართული სისტემა წელთაღრიცხვისა და დაუპირისპირებიათ იგი მსოფლიოში ცნობილი წელთაღრიცხვის სხვა სისტემებისათვის. ქართული წელთაღრიცხვით ქვეყნის გაჩენიდან ქრისტეს დაბადებამდე 5604 წელი გავიდა. წელთაღრიცხვის ქართულ სისტემაზე წარმოდგენას გვაძლევს იოანე—ზოსიმეს თხზულება „...გამოძიებისათჳს ჟამთა, და წელთა, თუეთა და დღეთა...“.

ვ) დიდი თავისებურება გამოუჩენიათ ქართველებს ლიტურგიკულ მწერლობაში. მათ შეუცვლიათ ლიტურგიკული კრებულების — ოკტოიხოსის, იადგარის, მარხვანის და ზატიკის — შედგენილობა. ამ დროისათვის ჩვენში ეს კრებულები თარგმნილი იყო ბერძნულიდან. მაგრამ IX—X საუკუნეებში ტაო-კლარჯეთის ქართველ ჰიმნოგრაფებს — მაგალითად: მიქელ მოდრეკილს, იოანე მინჩხს, იოანე მტბევარს, სტეფანე ჰყონდიდელს, იოანე ქონქოზისძეს და სხვებს — ორიგინალური ჰიმნებით შეუვსიათ ეს ლიტურგიკული კრებულები და ქართულ ეკლესიურ პრაქტიკაში დაუნერგავთ ისინი. აკადემიკოსი კ. კეკელიძე ამ მაგალითს „არაჩვეულებრივს, ისტორიაში ერთადერთს“ უწოდებს (23, გვ. 55).

ზ) ეროვნული შტრიხი შეაქვთ ქართველებს თარგმნის პროცესშიც. ჩვენში ჩამოყალიბდა თავისუფალი სტილით თარგმნის მეთოდი; ქართველები საეკლესიო წიგნებს თარგმნიან არა სიტყვასიტყვით, ზუსტად, არამედ თავისებურად. თარგმანში შეაქვთ ცვლილებები, უმატებენ ტექსტს და აკლებენ ეროვნული ინტერესებისდა მიხედვით, ასე რომ, თარგმნილი მასალა წარმოადგენდა ბერძნული დედნის არა ზუსტ თარგმანს, არამედ ახალ რედაქციას. ამიტომაც შემდეგ პერიოდში ასეთ თარგმანებს ქართული რედაქციები უწოდეს. მაგალითად, გიორგი მთაწმიდელი ასახელებს ქართულ დავითნს. „იერუსალიმის კანონს“ XI საუკუნეში ქართულ კანონს უწოდებდნენ.

ამგვარი ლიტერატურული საქმიანობაც თავისთავად ქართული ეროვნული მიზანდასახულების, ბერძნულთან დაპირისპირების მაჩვენებელია. საქმე იმაშია, რომ ბიზანტიაში ეფრემ მცირის გადმოცემით გავრცელებული იყო ასეთი შეხედულება, — ეკლესიის მამათა ნაწერების შეცვლას „ვერავინ იკადრებს". ქართული მწერლობა კი თავისთავს უფლებას აძლევდა თავისუფლად გაეაზრებინა წმინდა მამათა ნაწერები. ამიტომაც ქართველები თავისუფლად ეხებოდნენ და ცვლიდნენ ყველა თხზულებას მიუხედავად იმისა, თუ ვინ იყო მისი ავტორი. ამგვარი მთარგმნელობითი მეთოდი ზენიტში აიყვანა ექვთიმე მთაწმიდელმა, რომლის გაბედული, თამამი ნაბიჯი შემდგომში ამინებდა კიდეც ქართველ მოღვაწეებს (33, გვ. 123).

ამგვარად, ტაო-კლარჯეთის ლიტერატურულმა სკოლამ ქართული კულტურა მკვეთრი ეროვნულ-ნაციონალური გზით წაიყვანა. ქართულმა ეკლესიამ, ბერ-მონაზვნობამ ქვეყანა, ქართული კულტურა ნაციონალურ გზაზე დააყენა. ეს მოძრაობა ტერიტორიულად არ იყო შემოსაზღვრული ტაო-კლარჯეთით. სამხრეთ საქართველოში. იგი მეტ-ნაკლები ინტენსიობით მთელ საქართველოს მოედო. უფრო მეტიც, მას სრულიად ქართველური ხასიათი ჰქონდა და საზღვარგარეთ მყოფ ქართველურ ცენტრებსაც ერთი რწმენით აერთიანებდა. ქართული კულტურის საზღვარგარეთულ ცენტრებში, კერძოდ პალესტინაში, სადაც თავს იჩენდა მძაფრი ეროვნული მეტოქეობა სხვადასხვა ეროვნების ქრისტიანებს შორის, ქართველები პირველობისთვის იბრძოდნენ. მათ თავი მოჰქონდათ ქართულ ენაზე ლოცვით, ქართული გალობით და მშობლიურ საქართველოს დაშორებულნი ასე გამოხატავდნენ მასთან სულიერ კავშირს: „ქართლისა მშჳდობისა, საზღვართა განგებისა, მეფეთა და მთავართა დაწყნარებისა, მტერთა გარე-მოქცევისა, ტყუეთა მოქცევისა, ჟამთა დაწყნარებისა, ქრისტიანობის დამტკიცებისათჳს უფლისა მიმართ ვილოცოთ" (33, გვ. 115).

ამ მკვეთრი ნაციონალიზაციის გზით ქართული კულტურა ქართულ ეკლესიას დიდი ხნით ადრე მიჰყავდა. პირველი დიდი სასულიერო მოღვაწე, რომელმაც ტონი მისცა ამ ახალ მიმართულებას ქართლის კულტურულ ცხოვრებაში, ლეგენდარული კირიონ ქართლის კათალიკოსი იყო. კირიონმა VII საუკუნის დამდეგს ქართული ეკლესია და შესაბამისად ქართული კულტურა, მკვეთრად გამიჯნა რა იგი მონოფიზიტური ეკლესიისაგან, ეროვნულ გზაზე დააყენა და უფრო მეტად დაუახლოვა ბიზანტიურ კულტურას. სწორედ ამ პერიოდში დაიწყო საეკლესიო-კულტურული აღმშენებლობა სრულიად ქართლის იდეით (5, გვ. 176—180).

ამ დროიდან იწყება საქართველოში ქართული არქიტექტურული ტიპის საეკლესიო ტაძრების მშენებლობა. ამავე ეპოქაში შენდება მთელი საქართველოს ტერიტორიაზე ე. წ. ჯვრის ტიპის ნაგებობანი. ამ პერიოდში იწყება გაერთიანება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქართული ეკლესიისა. ქართლის ეკლესია თანდათანობით იჭრება ეგრისში. მაგრამ არაბთა შემოსევამ და საქართველოს პოლიტიკურად დაძაბუნებამ ის პროცესი, რაც კირიონ ქართლის კათალიკოსის დროს საქართველოში დაიწყო, თითქმის მთელი საუკუნით დააგვიანა. მიუხედავად ამისა, ისტორიის განვითარება მაინც თავისი გზით წავიდა.

მეორე დიდი პიროვნება, რომელიც ახალ პირობებში ახალი გზით წარმართავს ქართულ სახელმწიფოს მკვეთრი ნაციონალიზაციისაკენ, რომელთანაც დაკავშირებულია ქართული სასულიერო კულტურის მკვეთრი აღმავლობა, გრიგოლ ხანძთელია. გრიგოლ ხანძთელი თითქმის მთელი საუკუნის მანძილზე მეთაურობდა და მეცნატობდა ქართულ კულტურას, ქართულ ეკლესიას, ახალფეხადგმულ ქართულ სახელმწიფოს. გრიგოლ ხანძთელი დარაჯად უდგას ქართლის ქრისტიან მეფეთა ავტორიტეტს, ცდილობს შემოსოს მათი სახელი ბიბლიური შარავანდედით. გრიგოლ ხანძთელი მეთაურობს უდიდეს კულტურულ მშენებლობებს საქართველოში; იგი არაოფიციალურად უდგას სათავეში ქართლის ეკლესიას და ზრუნავს ქართული კულტურისათვის კადრების აღზრდაზე. გრიგოლ ხანძთელი ამყარებს კულტურულ კონტაქტს საზღვარგარეთთან და ცდილობს ყველა მოწინავე აზრისა და იდეის საქართველოში გადმონერგვას. გრიგოლ ხანძთელის წრეს, ტაო-კლარჯეთის ქართულ სკოლას ქართული კულტურა მიჰყავთ იმ გზით, რომელმაც საქართველო XII საუკუნეში მსოფლიო კულტურის მოწინავე ხაზზე დააყენა.

მთელი საქმიანობა ეროვნული პერიოდისა ქართული ლიტერატურის განვითარებაში, კერძოდ ტაო-კლარჯეთის ლიტერატურული წრისა, ბიზანტიასთან კულტურული მეტოქეობის ხაზით მიმდინარეობდა. ამ პერიოდის ქართულ ლიტერატურას თითქმის ყველა დეტალში ერთი ტენდენცია ასაზრდოებს: შეტოლება დიდ ბიზანტიურ მწერლობასთან და პრეტენზია მსოფლიო კულტურის სათავეში მოქცევისა.

ქართული კულტურის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ ეროვნულ მიმართულებას ჩვენი ლიტერატურა და ეკლესია სექტანტობამდე და კარდახშულობამდე არ მიუყვანია. გრიგოლ ხანძთელი იმისათვის, რომ სამოღვაწეო წესი განუწესოს თავის მოწაფეებს, იერუსალიმის ტიპოსს ჩამოატანინებს, მას გაეცნობა და იმის

საფუძველზე ააგებს საკუთარ ტიპიკონს. იმისათვის, რომ ახლოს გაეცნოს ბიზანტიური ეკლესიის სტრუქტურას, გრიგოლ ხანძთელი საბა იშხნელთან ერთად თვითონ მოგზაურობს საბერძნეთში. ტაო-კლარჯეთის სალიტერატურო წრე ყოველთვის გზავნიდა თავის წარმომადგენლებს საზღვარგარეთის კულტურულ ცენტრებში სამოღვაწეოდ. გრიგოლ ხანძთელის მოწაფეები ცხოვრობდნენ პალესტინის სავანეებში და იქიდან ემსახურებოდნენ ქართულ კულტურას. ტაო-კლარჯეთის მოღვაწეთა შემოქმედებითი ენერგია იმდენად გაიზარდა, რომ იგი გასცდა ტაო-კლარჯეთის მონასტრების საზღვრებს, მცირე აზიის კულტურული ცენტრების გზით საკუთრივ საბერძნეთში შეიჭრა და ახალი ცენტრი შექმნა ათონის ივერიის მონასტრის სახით. ივერიის მონასტერი ტაო-კლარჯეთის საეკლესიო წრის პირდაპირი გაგრძელებაა: ათონის ივერიის მონასტრის პირველი მშენებლები სამხრეთ საქართველოს, ტაო-კლარჯეთის ქართული სახელმწიფოს მოღვაწეები იყვნენ. ათონის ლიტერატურულ წრეს სულიერ საზრდოს ტაო-კლარჯეთის ქართული მონასტრები აწვდიდნენ. ათონზე ახლაც ინახება ოშკში ათონელთა სპეციალური შეკვეთით გადაწერილი ქართული ბიბლია. თავის მხრივ ათონის ლიტერატურული სკოლა თავისი პროდუქციით პირველ პერიოდში სწორედ ტაო-კლარჯეთის საქართველოს ასაზრდოებდა. ექვთიმე ათონელის ნათარგმნი თხზულებების თითო ეგზემპლარს იმთავითვე დავით კუროპალატს უგზავნიდნენ.

ათონის ლიტერატურული სკოლა თავისი მიზანსწრაფვითა და ხასიათით ტაო-კლარჯეთის კულტურული ინტერესების გამგრძელებელი იყო; ამ სკოლამ გააგრძელა ის კულტურული ხაზი ქართული მწერლობის ერ ო ვ ნ უ ლ ი ეპოქისა, რომელიც ბიზანტიურ მწერლობასთან კულტურულ მეტოქეობაში მდგომარეობდა. ათონის სალიტერატურო სკოლამ დააგვირგვინა ის, რისთვისაც წინა საუკუნეებში საქართველოში მთელი ეპოქა იღვწოდა:

1. ათონის ლიტერატურულმა წრემ ხარვეზი შეინშნა ბიზანტიურ კულტურაში და იგი ქართული მასალით ამოავსო: ექვთიმე ათონელმა ქართულიდან ბერძნულ ენაზე თარგმნა „ბალავარი“, „აბუკურა“ და „სხუანიცა რაოდენნიმე წერილნი“ და ამით ბიზანტიას დაანახვა ქართული მწერლობის შესაძლებლობა.

2. ათონელმა მოღვაწეებმა ბიზანტიელებთან პირდაპირ პაექრობაში დაიცვეს ქართული ეკლესიური დამოუკიდებლობა და თვით ბიზანტიელებს, რომლებიც ქართველებს ბარბაროსებად მიიჩნევდნენ, აღიარებინეს მათი განათლებულობა. ქართული ეკლესია, რომელიც ოდითგანვე ანტიოქიის საპატრიარქოს ექვემდებარებოდა,

ქართული კულტურის ეროვნულ ეპოქაში უკვე უარს ამბობს ანტიოქიის საპატრიარქოს მორჩილებაზე და საქართველოს კათალიკოსი პატრიარქის უფლებებში აჰყავს. ბერძნული ეკლესია, რაღა თქმა უნდა, ებრძვის ქართული ეკლესიის ასეთ ნაბიჯს.

XI საუკუნეში ბერძნებმა განსაკუთრებული სიმწვავით დასვეს საკითხი ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის წინააღმდეგ. ამ საკითხზე ანტიოქიის საპატრიარქოში 1057 წ. დისპუტი გაიმართა, რომელზედაც ქართული ეკლესიის პოზიციას გიორგი მთაწმიდელი იცავდა. ქართული ეკლესიის ავტონომიის წინააღმდეგ ბერძნებს ორი საბუთი მოჰყავთ: 1. საქართველოში არც ერთ მოციქულს არ უქადაგნია. უამისოდ კი იმდროინდელი გაგებით საეკლესიო ავტონომია შეუძლებელი იყო. 2. ქართველთა აღმსარებლობა ბიზანტიური საეკლესიო წრეებისათვის ბურუსით იყო მოცული. მათ ეჭვიც შეჰქონდათ ქართველობის მართლმადიდებლობაში. გიორგი მთაწმიდელმა ბრწყინვალედ დაიცვა ქართული ეკლესიის ავტორიტეტი და ანტიოქიის საპატრიარქოს დაადასტურებინა ქართული ეკლესიის ავტონომია. გიორგი მთაწმიდელმა ანტიოქიის საპატრიარქოს წარუდგინა ბერძნული თხზულება „ანდრია მოციქულის მიმოსლვა“, რომელშიაც ნათქვამი იყო, რომ ანდრიამ იქადაგა ქრისტიანობა საქართველოშიო. ანდრია ბიბლიური ტრადიციით ქრისტეს პირველი მოწაფე იყო. მან დაუმოწაფა ქრისტეს პეტრე მოციქული, რომელსაც თავიანთ განმანათლებლად მიიჩნევდა ანტიოქიის საპატრიარქო. ამის შემდეგ გიორგიმ საბუთიანად ჰკადრა ანტიოქიის პატრიარქს: „წმიდაო მეფეო! შუენის ესრეთ, რათა წოდებული იგი მწოდებელსა მას დაემორჩილოს, რამეთუ პეტრესი ჯერ არს, რათა დაემორჩილოს მწოდებელსა თჳსსა და ძმასა ანდრიას და რათა თქუენ ჩუენ დაგუემორჩილნეთ“ (87, გვ. 315). მეორე საბუთზე გიორგიმ პირდაპირ უპასუხა პატრიარქს: „რაჟამს ერთგზის გჳცნობიეს ჭეშმარიტი სარწმუნოებაჲ, აღარ მიდრეკილ ვართ მარცხულ განა თუ მარჯულ და არცა მივდრიკებით, თუ ღმერთსა უნდეს“ (იქვე). რაც შეეხება ბერძნულ ეკლესიას, განაგრძო გიორგიმ, „იყო ჟამი, რომელ ყოველსა საბერძნეთსა შინა მართლმადიდებლობაჲ არა იპოვებოდა“ და „იოანე, გუთელ ეპისკოპოსი, მცხეთას იკურთხა ეპისკოპოსად, ვითარცა სწერია დიდსა სჳნაქსარსა“ (87, გვ. 316). გიორგი აგონებს ბერძნებს ხატბრძოლობის ეპოქას, როდესაც, თვით ბერძნული წყაროებით, საბერძნეთში იმდენად შეირყა მართლმადიდებლობა, რომ გუთეთის საეპისკოპოსო კანდიდატი საქართველოში მცხეთის კათალიკოსს აკურთხებინეს (33, გვ. 121). ანტიოქიის პატრიარქი შეადრკო ქართველი მოპაექრის საბუთიანობამ და ბერძნებს მიმართა:

„ხედავთა ბერსა ამას, ვითარ მარტო ესეოდენსა სიმრავლესა გუერეის? ვიკრძალნეთ, ნუ უკუე წინააღმდგომი შეგუემთხვიოს და არა ხოლო თუ სიტყჳთ, არამედ საქმით გუამხილოს ძლეულებაჲ ჩუენი და დაგჳმრევლნეს“ (იქვე). გიორგი ათონელს კი პატრიარქმა ჩვეული ბიზანტიური ზვიადობით მიუგო: „პატიოსანო მამაო! დაღაცათუ ნათესავით ხარ ქართველი, სხჳთა ყოვლითა სწავლულებითა სრულიად ბერძენი ხარ“ (87, გვ. 313—314).

3. ამ პერიოდში საქართველო პოლიტიკურად ისე გაძლიერდა, რომ ბიზანტია იძულებულია მას სთხოვოს დახმარება. მართლაც, ქართველი ჯარის და ქართველი სარდლის თორნიკე ერისთავის დახმარებით გადარჩა ბიზანტიის იმპერია დაღუპვას ბარდა სკლიაროსის აჯანყების დროს.

4. ქართველები ეკონომიურადაც იმდენად დაწინაურდნენ და გაძლიერდნენ, რომ ათონის მთაზე ააშენეს ერთ-ერთი საუკეთესო მონასტერი: „დაღაცათუ ამას მთასა შინა ფრიად არიან მონასტერნი, გარნა მსგაესი მისი არა იპოების, და არა ხოლო მთასა, არამედ სხუათა მრავალთა ადგილთა“ (87, გვ. 65). ქართველებმა ეკონომიურად დაავალიანეს სხვა ეროვნების ბერები, კერძოდ ბერძნები. მათ ათონზე ადგილი უყიდეს და მონასტერი აუშენეს ა მ ა ლ თ ი ე ლ თ ა ო რ დ ე ნ ი ს დასავლეთის ბერებს (87, გვ. 31). ბერძნებს კი ქართველებმა დიდი სიმდიდრე აჩუქეს: „დიდნი საფასენი და მრავალნი ტურფანი შესწირეს დიდსა ლავრასა და ყოველთა მონასტერთა მთაწმიდისათა, რომელნი იგი მას ჟამსა წუთღა გლახაკ იყუნეს... ფრიადნი საჴმარნი და მონაგებნი მისცნეს მათ და ყოველთავე ზოგად და თჳთოეულად კაცად-კაცადსა ფრიადი საფასე განუყვეს“ (87, გვ. 16).

5. ქართველებმა იმდენად განითქვეს სახელი, რომ ბიზანტიელთა საეკლესიო საქმეებსაც კი განაგებენ. ექვთიმე მთაწმიდელი განაგებდა ათონზე არა მხოლოდ ქართველთა მონასტრის საქმეებს, არამედ საზოგადოდ ათონის ყველა მონასტრის და მათ შორის ბერძენთა მონასტრის ძირითად საკითხებს: „მთაწმიდელთა უფროჲსნი საურავნი ნეტარისა ეფთჳმისა მიერ იურვებოდეს“. „არცა პროტი, არცა სხუანი მამასახლისნი თჳნიერ მისისა ბრძანებისა არარას იქმოდეს, და იშჳთი დღე გარდაჴდის, რომელსა ათი ანუ ათხუთმეტი მამასახლისი არა მოვიდის მის წინაშე. და კუალად ზრუნვაჲ დიდისა ლავრისაჲ, საქმე მძიმე და მრავალფერი, მის ზედვე იყო, რამეთუ დიდსა „ათანასის მისდა მიენდო საურავი და დახედვაჲ და განგებაჲ მისი“ (87, გვ. 30, 47). უფრო მეტიც, როდესაც ბიზანტიაში კვიპროსის ავტონომიური ეკლესიის გამგე მთავარეპისკოპოსი გარდაიცვალა, ბასილი იმპერატორმა (976—1025) ეს საპატიო საქმე ექვთიმეს შესთავაზა, მაგრამ ექვთიმემ უარი თქვა (87, გვ. 34—35; იხ. 33, გვ. 122).

ათონის ლიტერატურული სკოლის მესვეურები უკვე გრძნობდნენ, რომ ქართულ სამყაროს მართლაც შეეძლო გარკვეული დაპირისპირება და მეტოქეობა ბიზანტიასთან. სწორედ ამიტომ იყო, რომ მთელი ეს ზემოთ მოყვანილი მასალა მათ შეუკრებიათ, აღუნუსხავთ და სათანადო კომენტარებით ჩაუქსოვიათ აგიოგრაფიულ თხზულებებში: „იოანეს და ექვთიმეს ცხოვრება“ და „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“. ეს ფაქტი მით უფრო საინტერესოა, რომ ორივე ეს თხზულება ათონის მთაზევე უთარგმნიათ ბერძნულ ენაზე.

ათონის ლიტერატურული სკოლა წინა პერიოდის ქართულ მწერლობასთან შემოქმედებითი პროცესითაც იყო დაკავშირებული. ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდი ტიპიური იყო სწორედ წინა პერიოდის ქართული მწერლობისათვის. ექვთიმე თარგმნიდა შემატება-გამოკლების მეთოდით. თითქმის არც ერთი მის მიერ გადმოტანილი ძეგლი არ წარმოადგენს ბერძნული დედნის ზუსტ თარგმანს. ექვთიმე აქართულებდა ტექსტს; იგი აგრძელებდა ტაო-კლარჯეთის ლიტერატურული სკოლის ტრადიციებს.

მიუხედავად ყოველივე ამისა, ათონის ლიტერატურული სკოლა თავისი ლიტერატურული ინტერესით არ იდგა ტაო-კლარჯეთის ლიტერატურული წრის დონეზე. ბიზანტიასთან კულტურული მეტოქეობის იდეამ ეს სკოლა თვისობრივად ახალ მიმართულებამდე, ახლებურ ლიტერატურულ საქმიანობამდე მიიყვანა.

II. ბიზანტიური ლიტერატურის საფუძვლიანი ათვისება

ბიზანტიასთან კულტურული მეტოქეობის იდეით შთაგონებული ქართველები მოხვდნენ რა ბიზანტიური სახელმწიფოს და ეკლესიის ცენტრში, ათონის მთაზე, „საღვთო შურით“ დაეწაფნენ ბერძნულ მწერლობას. დიდი ქართველი მოღვაწეები დღითი დღე რწმუნდებოდნენ, რომ ბიზანტიური მწერლობა ამოუწურავია, რომ ქართველთა ქვეყანა ბიზანტიასთან შედარებით წიგნებით ღარიბია. უფრო მეტიც, ქართველმა მოღვაწეებმა თავიდანვე შენიშნეს, რომ ბიზანტიურმა საეკლესიო პრაქტიკამ გაუსწრო ქართულ ეკლესიას. თანდათან ნათელი ხდებოდა, რომ თავისებურებანი ქართული ქრისტიანული ეკლესიის პრაქტიკაში აიხსნებოდა არა ქართული მწერლობისა და ეკლესიის მაღალი დონით, არამედ მისი ჩამორჩენილობით შოწინავე. თანამედროვე ქრისტიანულ სამყაროსთან, ბიზანტიის ეკ-

ლესიასთან შედარებით. ბიზანტიურ ეკლესიასა და ლიტერატურასთან იგივე მეტოქეობის რწმენა მოითხოვდა ქართული ლიტერატურისა და ეკლესიის ხარვეზის ამოვსებას და ათონის ლიტერატურულმა წრემაც ახალი კუთხით წარმართა მუშაობა. ბიზანტიის კულტურის წიაღში შეჭრამ და ამ კულტურასთან მეტოქეობის სურვილმა დიამეტრულად შეცვალა ქართველთა ლიტერატურული საქმიანობა. წარმოიშვა ახალი ინტერესი, ლიტერატურულმა საქმიანობამ ახალი კალაპოტი გაჭრა. დღის წესრიგში ახალი საკითხები დადგა. რა იყო ის ახალი, რაც ათონის ლიტერატურულმა სკოლამ დაუდო საფუძვლად საკუთარ საქმიანობას? ზოგად ხაზებში ეს სიახლე ამგვარად წარმოგვიდგება:

1. წინა ეპოქის განსაკუთრებული ინტერესი ორიგინალური ლიტერატურული საქმიანობისადმი შეიცვალა მთარგმნელობითი საქმიანობით. მთარგმნელობითმა მუშაობამ დიდი ეროვნული მნიშვნელობა შეიძინა. ქართველები შეეცადნენ უმოკლეს ვადაში ამოეწურათ ბიზანტიური ლიტერატურა, ეთარგმნათ ქართულად ყველაფერი, რაც ამდენ ხანს ქართულ ენაზე არ არსებობდა. ქართველი მოღვაწეები დაუცხრომელი შთაგონებით ავრძელებენ ერთმანეთის საქმიანობას, შთამომავლობიდან შთამომავლობას გადასცემენ ამ ინტერესებს. ექვთიმე ათონელის, გიორგი ათონელის, ეფრემ მცირის, არსენ იყალთოელის, იოანე პეტრიწის და სხვა მათი თანამედროვეების საქმიანობამ XII საუკუნის შუა წლებისათვის ბოლომდე მიიყვანა ეს შთაგონება: ქართულ ენაზე გადმოტანილ იქნა ყველაფერი მოწინავე და საუკეთესო, რაც ბიზანტიურ მწერლობაში არსებობდა.

2. ათონის ქართველებმა თანდათანობით შეცვალეს ტაო-კლარჯეთის ლიტერატურული სკოლის მთარგმნელობითი მეთოდი. თავისუფალი თარგმანი ახალი ინტერესებისათვის გამოუსადეგარი დარჩა. ათონის ლიტერატურული სკოლის ინტერესები მოითხოვდა, რომ ბერძნული მწერლობა ამომწურავად გადმოეტანათ ჩვენს ენაზე, რომ ქართველ მკითხველს „წმინდა მამათა“ ნაწერებზე სრული წარმოდგენა ქართულ ენაზე მიეღო. ბუნებრივია, რომ ამ ინტერესს ვეღარ დააკმაყოფილებდა თავისუფალი მეთოდით გადმოქართულებული ლიტერატურული ძეგლები.

ეს ახალი მთარგმნელობითი მეთოდი ძირითადად გიორგი ათონელის სახელთანაა დაკავშირებული. ექვთიმე ათონელი თავისი მთარგმნელობითი სისტემით მთლიანად ძველ ლიტერატურულ ტრადიციაზე იდგა. მან უმაღლეს დონეზე აიყვანა თავისუფალი სტილით თარგმნის პრინციპი (9ა, გვ. 58 — 59). შემდგომში კრი-

ტიკულად შეხედეს ექვთიმეს მთარგმნელობით სისტემას. რომ გაემართლებინა ექვთიმეს მეთოდი, ეფრემ მცირემ სპეციალური თეორია შექმნა. ის ამტკიცებდა, რომ ექვთიმე „სიჩჩოებასა ჩუენისა ნათესავისასა სძითა ზრდიდა და მხალითა ...რამეთუ მაშინ ჩუენი ნათესავი ლიტონ იყო და ჩვილ, ამისათვის რომელიმე თარგმანთაგანიცა წმიდათა სიტყუათა შინა განეზავა“ (58, გვ. 52). ეფრემის გამოთქმული მოსაზრება ექვთიმეს მთარგმნელობით მეთოდზე სავსებით სწორი იყო. ექვთიმე მართლაც ცდილობდა ქართული საზოგადოებისათვის განმარტებული ტექსტი მიეცა. მაგრამ ექვთიმეს მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურებას სხვა მიზეზიც ჰქონდა: ექვთიმე ცდილობდა, რაც შეიძლებოდა სწრაფად ამოევსო ქართული მწერლობის დიდი ხარვეზი. ქართული ეკლესიის პრაქტიკული საჭიროებისათვის ძალზე დიდი ლიტერატურა იყო ერთბაშად საჭირო. ამიტომაც, ექვთიმე შემოკლებულ რედაქციებს თარგმნიდა. შემოკლებული ტექსტი კი, ბუნებრივია, განმარტებას კიდევ უფრო მეტად მოითხოვდა. ეს გარემოებაც იწვევდა იმას, რომ ექვთიმე თარგმნიდა „კლება-შემატების“ მეთოდით. ამიტომ იყო, რომ ექვთიმე მთაწმიდელმა ქართულ ენაზე თარგმნა შემოკლებული რედაქციები რამდენიმე აუცილებელი ლიტერატურული ძეგლისა: „წინამძღუარი“ იოანე დამასკელისა, რომელიც „წყარო ცოდნისას“ შემოკლებას წარმოადგენდა; „მცირე სვინაქსარი“; „მცირე რჩეულის კანონი“; „მცირე კურთხევანი“ და სხვა. და ბოლოს, ექვთიმეს მთარგმნელობითი მეთოდი დაფუძნებული იყო ქართული საზოგადოების ძველ ლიტერატურულ ტრადიციებზე, რომელიც სწორედ ამგვარ მთარგმნელობით მეთოდს უჭერდა მხარს (23, გვ. 192).

ექვთიმეს მთარგმნელობითი მეთოდი მკვეთრად შეცვალა გიორგი მთაწმიდელმა. გიორგი მთაწმიდელმა პირველ რიგში ბიბლიური წიგნების ზუსტი ქართული რედაქციების ჩამოყალიბებას მიაქცია ყურადღება. საქმე იმაში იყო, რომ „ახალი აღთქმის“ ძველი ქართული თარგმანები, რომლებიც ამ დროისათვის ჩვენში არსებობდა, რედაქციულად განსხვავდებოდა ბერძნული კანონიკური ტექსტისაგან. ამიტომაც ექვთიმე ათონელმა ბერძნულიდან თავიდან თარგმნა „სახარება“ და „დავითნი“. მაგრამ გიორგი მთაწმიდელს ექვთიმეს მთარგმნელობითი მეთოდით შესრულებული თარგმანი აღარ აკმაყოფილებდა და მან ხელმეორედ თარგმნა „სახარებაც“ და „დავითნიც“. ექვთიმეს ავტორიტეტი რომ არ შეელახა და, ამავე დროს, გაემართლებინა თავისი მოქმედება, გიორგიმ ექვთიმეს ბიოგრაფიაში ერთი ასეთი თხრობა ჩაურთო: როცა ექვთიმემ დაასრულა „სახარებისა“ და „დავითნის“ თარგმნა, ტექსტი გადასაწერად ვინმე

ოზანს მისცა. და ვნახეთ საკვირველი საქმე. ოზანმა გარყვნა ექვთიმეს თარგმანი. შიგ ისეთი შესწორებები შეიტანა, რომ იგი უხმარყო. ამის შემდეგ თვითონ ექვთიმემ შეიძულა საკუთარი თარგმანები და როცა „სახარება“ ან „დავითნი“ დასჭირდებოდა, ჩახედავდა არა საკუთარ თარგმანს, არამედ ძველ ქართულ თარგმანებს.

გიორგი ათონელმა გარდა ბიბლიური წიგნებისა თავიდან თარგმნა ექვთიმეს მიერ ერთხელ უკვე თარგმნილი სასულიერო წიგნები. შთამომავლობამ გიორგის თარგმანებს ექვთიმეს თარგმანებისაგან განსხვავებით უწოდა: „დიდი სვინაქსარი“ და „დიდი კურთხევანი“.

ბერძნული ტექსტის სიზუსტით გადმოტანის პრინციპი თანდათან ვითარდებოდა. ეფრემ მცირეს უკვე აღარ აკმაყოფილებდა გიორგი მთაწმიდელის თარგმანებიც. ეფრემმა გიორგის მიერ თარგმნილი სამოციქულო სამჯერ შეუდარა ბერძნულ დედანს. მან გიორგის თარგმანი კიდევ უფრო დაუახლოვა ორიგინალს. მხოლოდ მოერიდა რა გიორგის დიდ ავტორიტეტს, თავისი შენიშვნები აშიაზე შეიტანა და ანდერძიც დაწერა, რომ იგი არ შეეტანათ გიორგის თარგმანში.

ეფრემი ბერძნულ ტექსტთან სიახლოვის თვალსაზრისით აკრიბის სიმაღლეზე ადის, მაგრამ ბერძნული ტექსტის ზუსტად გადმოღების პრინციპი კიდევ უფრო მეტს მოითხოვდა და უფრო დაუახლოვდა ორიგინალს იოანე პეტრიწიც (55ა). მაგრამ ამ სიზუსტემ უკვე შელახა ქართული ენის ბუნებრიობა, და, ალბათ, ამიტომაც პეტრიწის გზით არ წავიდა ქართული სალიტერატურო ენის განვითარება.

3. ლიტერატურული პრინციპების შეცვლამ აუცილებელი გახადა ქართული საეკლესიო პრაქტიკის შემოწმება. ქართული ეკლესია დაფუძნებული იყო ძველი რედაქციის საეკლესიო წიგნებზე, რომლებიც XI საუკუნის მსოფლიო საეკლესიო პრაქტიკაში უკვე აღარ გამოიყენებოდა. გარდა ამისა ქართულ ეკლესიაში გამოყენებული წიგნები ხშირ შემთხვევაში თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდით იყო გადმოქართულებული. ათონის ლიტერატურულმა სკოლამ მიზნად დაისახა ქართული ეკლესიის ახალ ლიტერატურულ საფუძველზე გადაყვანა. სწორედ ამიტომაც გიორგი ათონელმა დაიწყო საეკლესიო წიგნების თავიდან თარგმნა და დაასრულა რა ეს მუშაობა, ბაგრატ IV-ის მოწვევით საქართველოში ჩავიდა და 1060—65 წლებში საეკლესიო რეფორმა განახორციელა.

XI—XII საუკუნეებში თავიდან ითარგმნა სასულიერო წიგნების დიდი ნაწილი. ქართულ ლიტერატურულ წრეებს აღარ აკმაყოფილებდა ქართულ მწერლობაში არსებული ძველი რედაქციები და ძველ ლიტერატურულ სამუშაოს თავიდან დაუზარებლად ასრულებდა. სწორედ ამ მიზანდასახულობის წყალობით ჩვენ დღეს მოგვეპოვება რამდენიმე ქართული რედაქცია სასულიერო წიგნებისა: „სახარებისა“ და მთლიანად „ახალი აღთქმის“, „დავითნის“, იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისაჲს“, ბასილი დიდის „ექვსთა დღეთაჲს“, ბასილი დიდის „ასკეტიკონისა“, იოანე სინელის „კლემაქსისა“ და სხვა მრავალი თხზულებისა.

ათონის ლიტერატურული სკოლის ტრადიცია და პრინციპები ჩვენში გაგრძელდა და განვითარდა. ათონელთა საქმიანობა მალე მძლავრად განახლდა და დაწინაურდა შავ მთაზე. ეფრემ მცირემ იმეცადრა ათონელების ლიტერატურული გამოცდილება და ახალ დონეზე აიყვანა იგი. ეფრემ მცირის საქმიანობა კი საქართველოში გადმოიტანეს არსენ იყალთოელმა და იოანე პეტრიწმა.

ამრიგად ათონის ლიტერატურულ სკოლაში შერწყმული იყო ყველა საუკეთესო პრინციპი, რომელიც ემსახურებოდა ქართველი ერის კულტურულ აღმავლობას და მის მსოფლიო ასპარეზზე გამოყვანას. ქართული აზრი დიდი ხნის მანძილზე ემზადებოდა კაცობრიობის აზროვნების განვითარებაში თავისი სიტყვის სათქმელად. ამ პროცესში ჩანს ის ერთიანი, დაძაბული მიზანდასახული განვითარების კულტურული ხაზი, რომელიც საუკუნეებს მოიცავს დაწყებული კირიონ ქართლის კათალიკოსიდან, დამთავრებული იოანე პეტრიწით. ამ დაუღალავ მოღვაწეობას ორი პროგრესული იდეა ასაზრდოებდა: მსოფლიოს მოწინავე ქრისტიანული კულტურის ამომწურავი ათვისება და მოწინავე მეზობელ ხალხებთან კულტურული მეტოქეობა. ქართული კულტურა კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში ახალი სიტყვის სათქმელად ემზადებოდა, ამ აზროვნების სათავეში ჩადგომას ისწრაფოდა და რუსთველის გენიამ ხორცი შეასხა კიდეც თაობების ზრუნვას, შრომას, ბრძოლასა და ოცნებას.

ბერძნულ კულტურასთან მიმართების თვალსაზრისით ამ პერიოდის ხუთი დიდი მთარგმნელი და მოაზროვნე—ექვთიმე ათონელი, გიორგი ათონელი, ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი და იოანე პეტრიწი — ძალზე საინტერესო მოღვაწეებს წარმოადგენენ. ქართულ სინამდვილეში თითოეულმა მათგანმა თავისი აზროვნებით ეპოქა შექმნა. ამ თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა XI საუკუნის II ნახევრის შავი მთის ქართველი მოღვაწე ეფრემ მცირე. იგი გარდა იმისა, რომ არის უაღრესად პროდუქტიული მთარგმნელი, ორიგინალური ისტორიული თხზულებების ავტორი და ბიზანტიური სასულიერო მწერლობის კომენტატორი, გვევლინება ლიტერატურის კრიტიკოსად, მკაცრ ფილოლოგად და მკვლევარ-ისტორიკოსად. ეფრემ მცირის სახით საქმე გვაქვს პირველ ქართველ მეცნიერთან, რომ-

ლის კვლევა-ძიების მეთოდები თავისი სიზუსტით ზოგიერთ შემთხვევაში ფილოლოგიური მეცნიერების თანამედროვე დონეზე დგას. ამ კუთხით ამ დიდი მოაზროვნის მემკვიდრეობა ჯერ კიდევ შეუსწავლელია. ქვემოთ ჩვენ მოგვყავს რამდენიმე საგანგებო დაკვირვება, რომლებითაც გვსურს, ნათელი წარმოდგენა მივცეთ მკითხველს, თუ როგორი სიღრმით და მეცნიერულად ზუსტი მეთოდებით ითვისებდა ქართული მწერლობა ბიზანტიურ ლიტერატურულ მემკვიდრეობას.

ეფრემ მცირის მეცნიერული მოღვაწეობიდან

ა) სახარების უძველესი ქართული თარგმანის ბერძნულ ტექსტთან მიმართებისათვის

ეფრემ მცირეს ერთი მაგალითის საფუძველზე კრიტიკულად განუხილავს სახარების უძველესი ქართული თარგმანის ბერძნულ ტექსტთან მიმართების საკითხი. საკითხი იმის შესახებ, რა მიმართებაშია სახარების უძველესი ქართული თარგმანი ბერძნულ ტექსტთან, — უშუალოდ იმისგან მომდინარეობს, თუ უფრო მოგვიანებით არის ჩასწორებული ბერძნულის მიხედვით — ქართული ენისა და ლიტერატურის ისტორიაში დღემდე არ არის საბოლოოდ გადაწყვეტილი. ეს საკითხი კრიტიკულად დასმულა ქართველ ფილოლოგთა წინაშე ჯერ კიდევ XI საუკუნეში. ათონელი ქართველები დარწმუნებული ყოფილან, რომ ბიბლიურ წიგნთა უძველესი ქართული რედაქციები წმინდა და სწორ თარგმანებს წარმოადგენენ; გიორგი მთაწმიდელი გარკვევით წერდა: „ჩუენნი ყოველნი სახარებანი პირველითგან წმიდად თარგმნილია და კეთილად“ (23, გვ. 412). ამასთანავე ქართველი მთარგმნელები გარკვევით ხედავდნენ, რომ ძველი ქართული სახარებები XI საუკუნეში კანონიკურად მიჩნეული ბერძნული ტექსტისაგან განსხვავდებოდა.

ეფრემ მცირეს ყურადღება მიუქცევია ოთხთავის ერთი ადგილისათვის (მთ. 25. 1). ამ მუხლში სახარების ძველი ქართული ნუსხები რედაქციულად განსხვავდება XI საუკუნეში გიორგი მთაწმიდლის მიერ გამართული ტექსტიდან:

ძველი ქართული თარგმანი (ჯრუჭის და პარხლის ნუსხები):	გიორგი მთაწმიდლისეული
„მაშინ ემსგავსოს სასუფეველი	„მაშინ ემსგავსოს სასუფეველი ცათაჲ ათთა ქალწულთა, რომელთა აღიხუნეს ლამპარნი თჳსნი და განვიდეს მიგებებად სიძისა“ (87 ა. გვ. 61).
ცათაჲ ათთა მათ ქალწულთა, რომელთა აღინთნეს სანთელი თჳსი და განვიდეს მიგებებად სიძისა და სძლისა“ (100, გვ. 90).	

გიორგი მთაწმიდლისეული რედაქციის თანახმად, ქალწულები შეგებებიან სიძეს, ძველი ქართული თარგმანების მიხედვით კი — სიძესა და სძალს. ამ დეტალში ჯრუჭისა და პარხლის რედაქციას მხარს უჭერს ოთხთავის უძველესი ქართული ნუსხა — ადიშის სახარება. ადიშის სახარების თავდაპირველ ტექსტში იკითხებოდა: „...გამოვიდეს წინა-მიგებებად სიძისა და სძლისა...“ (100, გვ. 90).

ეფრემ მცირეს შეუდარებია ეს ადგილი XI საუკუნის ბერძნულ სახარებასთან და დარწმუნებულა, რომ სახარების ბერძნული ნუსხები ერთხმად უჭერენ მხარს გიორგი მთაწმიდლისეულ თარგმანს. მათში იკითხება, რომ ქალწულები გავიდნენ მისაგებებლად სიძისა („τοῦ νυμφίου“); ხოლო სიტყვა „სძლისა“ აღარსად ჩანს. ეფრემ მცირის წინაშე დასმულა საკითხები: რატომ იკითხება ძველ ქართულ თარგმანებში „სიძისა და სძლისა“? ეს წაკითხვა ქართული თარგმანის თავისებურებას წარმოადგენს, თუ იგი დამახასიათებელი იყო ქართული თარგმანის უშუალო დედნისათვის? როგორ იკითხებოდა ეს ადგილი უძველეს ბერძნულ სახარებებში და, ამდენად, ხომ არ არის გამორიცხული, რომ ბერძნული სახარება ყოფილიყო ძველი ქართული თარგმანის დედანი?

ამ კითხვებზე პასუხი ეფრემს მაშინ გაუცია, როდესაც მას შესაძლებლობა მისცემია გაეთვალისწინებინა, თუ როგორ იკითხებოდა ეს მუხლი უძველეს ბერძნულ სახარებაში. ეფრემ მცირეს მიუგნია, რომ IV საუკუნის ბიზანტიელი მწერალი ბასილი კაპადოკიელი ერთგან თხზულებაში „მორალური წესები“ (Moralia) იმოწმებს სწორედ სახარების ამ მუხლს. ბასილის თხზულებაში ეს მუხლი ეფრემ მცირის თარგმანის თანახმად შემდეგგვარად იკითხება: „მაშინ ემსგავსოს სასუფეველი ცათაჲ ათთა ქალწულთა, რომელთა აღიხუნეს ლამპარნი მათნი და განვიდეს მიგებებად სიძისა და სძლისა“ (109, გვ. 113 რ).

ეფრემს გაუთვალისწინებია ის გარემოება, რომ ბასილი კაპადოკიელი IV საუკუნის მწერალია; მაშასადამე მის თხზულებაში სახარებიდან მოყვანილი ნაწყვეტი IV საუკუნის ბერძნული ოთხთავის ტექსტს ინახავს. ამის შედეგად ეფრემი დარწმუნებულა, რომ IV საუკუნის ბერძნულ ოთხთავში ეს ადგილი იკითხებოდა ისევე, რო-

გორც უძველეს ქართულ თარგმანებში, და ის შეუსაბამობა, რომელიც არსებობს სახარების ძველ ქართულ თარგმანებსა და კანონიკურ ბერძნულ ტექსტს შორის, ამ შემთხვევაში ბერძნულ ტექსტში მომხდარი ცვლილებით უნდა აიხსნას.

ეს დაკვირვება ეფრემს გადმოუცია ერთ თავის სქოლიოში, რომელიც დაურთავს ბასილი კაპადოკიელის „მორალური წესების“ საკუთარი თარგმანის იმ ადგილზე, სადაც იკითხება ზემოთ მოყვანილი ნაწყვეტი სახარებიდან. ეფრემი წერს: „შეისწავე, რამეთუ ძუელთა სახარებათა ბერძულთაცა ყოფილა „სიძისა და სძლისა“; ხოლო აწ არცა-ღა მათთა არს და არცა ჩუენსა ახალსა, რამეთუ უსრულესისა მიმართ წარემატა ეკლესიაჲ ღმერთისაჲ მადლითავე მისითა“ (109, 113 r; 63, გვ. 40; 128, გვ. 165; 85, გვ. 159). სახარების ოთხი რედაქციის ერთმანეთთან შედარებით ეფრემს დაუდგენია მსგავსება ძველი ქართულისა ძველ ბერძნულთან, ხოლო ახალი ქართულისა ახალ ბერძნულთან.

უდავოა, რომ ახალ ქართულ სახარებაში ეფრემი გულისხმობს გიორგი მთაწმიდელის მიერ თარგმნილ ტექსტს. ძველ ქართულ სახარებებს ეფრემი პირდაპირ არ ასახელებს, მაგრამ კონტექსტიდან ჩანს, რომ იგი უშუალოდ მათზე მსჯელობს. დავუკვირდეთ: „ძუელთა სახარებათა ბერძულთაცა ყოფილა „სიძისა და სძლისა“. აქედან ჩანს, რომ ძველი ბერძნულის მიგნებამდე ეფრემმა იცოდა სხვა რომელიღაც ძველი, მაგრამ არაბერძნული სახარება, რომელშიაც იკითხებოდა, აგრეთვე, „სიძისა და სძლისა“. „ხოლო აწ არცა-ღა მათთა არს და არცა ჩუენსა ახალსა“ —იგულისხმება, რომ არის კიდევ „ჩვენი ახლის“ საპირისპირო სხვა ჩვენი სახარება, რომელშიაც ეს ნაწყვეტი ამ ახლისაგან განსხვავდება.

ეფრემი მიუთითებს, რომ „უსრულესისა მიმართ წარემატა ეკლესიაჲ ღმრთისაჲ მადლითავე მისითა“; ე. ი. შემდგომში ეკლესია უფრო სრულ, უფრო სწორ რედაქციას გაჰყვაო. მართლაც, IV საუკუნის ტექსტისაგან განსხვავებით XI საუკუნის ბერძნულ სახარებაში ეს ადგილი უკვე შეცვლილია. ქართულ სახარებაში ეს ადგილი ახალი ბერძნული სახარების მიხედვით ჩაუსწორებია გიორგი მთაწმიდელს, უსწორებიათ ეს ადგილი ძველ ქართულ სახარებებშიც. ჯრუჭის ოთხთავში სიტყვა „სძლისა“ თავდაპირველად ყოფილა, მაგრამ შემდგომში ამოუფხეკიათ, ასევე ამოუშლიათ ეს სიტყვა ადიშის ოთხთავიდან (100, გვ. 90).

ამრიგად, ეფრემ მცირეს უაღრესად საინტერესო ხასიათის ფილოლოგიური მუშაობა ჩაუტარებია. მას ძველი ქართული სახარების ერთი ადგილის ბერძნულთან მიმართების დასადგენად ბერძნული ტექსტი ისტორიული თვალსაზრისით შეუსწავლია. დაუდგენია, რომ ამ ადგილას სახარების ძველი ქართული თარგმანი განსხვავდება როგორც ახალი ქართული თარგმანებისაგან, ასევე ახალი ბერძნული ტექსტისაგან, მაგრამ ემთხვევა იგი IV საუკუნეში გავრცელებულ ბერძნულ რედაქციას. ეფრემ მცირის მიერ ჩატარებული მუშაობის როგორც პრინციპი, ასევე შედეგი წმინდა მეცნიერულია და დიდ ინტერესს იწვევს.

ბ) ბასილ დიდის „ასკეტიკონის“ ავტორობის საკითხისათვის

შუა საუკუნეების სასულიერო ლიტერატურაში ძალიან პოპულარული ყოფილა ერთი ასკეტიკური შინაარსის კრებული — „ასკეტიკონი“, რომელსაც ქართულად, ეფრემ მცირის თარგმანის თანახმად, „სამოღვაწეო წიგნი“ ჰქვია. ეს კრებული ჩვენს დრომდე 150-ზე მეტი ხელნაწერითაა შემონახული. იგი ადრევე უთარგმნიათ ბერძნული ენიდან ლათინურად, სირიულად, ქართულად, სომხურად, კოპტურად, არაბულად და სლავურად. „სამოღვაწეო წიგნის“ უძველესი ლათინური ხელნაწერები ჩვენამდე VI საუკუნიდანაა მოღწეული; სხვები კი შემდგომი საუკუნეებიდან XVIII საუკუნის ჩათვლით. ხელნაწერები ამ კრებულის ავტორად ერთხმად ბასილი კაპადოკიელს ასახელებენ, მაგრამ უფრო ძველ საუკუნეებში, თურმე, სხვა აზრიც არსებობდა. უაღრესად საინტერესო ცნობას „ასკეტიკონის“ ავტორობის შესახებ იძლევა V საუკუნის ისტორიკოსი ერემია სოზომენე. იგი თავისი „საეკლესიო ისტორიის“ III წიგნის მე-14 თავში წერს:

„Ἀρμενίοις δὲ καὶ παφλαγόσι, καὶ τοῖς πρὸς τὸν Πόντον οἰκοῦσι, λέγεται, Εὐστάθιος ὁ τῆς ἐν Σεβαστίᾳ τῆς Ἀρμενίας ἐκκλησίαν ἐπιτροπεύσας, μοναχικῆς πολιτείας ἄρξαι. Καὶ τῆς ἐν ταύτῃ σπουδαίας ἀγογῆς, ἐδεσμάτων τε ὧν χρὴ μετέχειν καὶ ἀπέχεσθαι, καὶ ἐσθῆτος ᾗ δεῖ κεχρῆσθαι, καὶ ἠθῶν, καὶ πολιτείας ἀκριβοῦς εἰσηγητὴν γενόμενον. Ὡς καὶ τὴν ἐπιγεγραμμένην Βασιλείου τοῦ Καππαδόκου Ἀσκητικὴν βίβλον, ἰσχυρίζεσθαί τινας αὐτοῦ γραφὴν εἶναι:“ (210, სვ. 1077 — 1080). ე. ი. სოზომენე მიუთითებს, რომ სომხების, პაფლაგონიელების და პონტოს ნაპირას მოსახლეთა სამონასტრო ცხოვრებას, როგორც ამბობენ, საფუძველი ჩაუყარა არმენიის სებასტიის ეკლესიის წინამძღვარმა ევსტათიმ. მან შემოიღო წესები, რომლებიც მოკრძალებული ქცევის (ასკეტური ცხოვრების — ე. ხ.) ყველა მხარეს ეხებოდა, ანუ: რა საჭმელი შეიძლება ჭამონ და

რისგან უნდა შეიკავონ თავი, როგორი ტანსაცმელი ატარონ და როგორი ჩვეულება დაიცვან. მან მოხაზა მკაცრი ცხოვრების სრული სახე; ასე რომ, ასკეტიკურ წიგნს, რომელსაც ბასილი კაპადოკიელის სახელი აწერია, ზოგიერთი ევსტათის მიაწერს.

სოზომენეს ამ გადმოცემაში უაღრესად საინტერესოა ის გარემოება, რომ თურმე ზოგიერთების აზრით, ბასილი კესარიელის სახელით ცნობილი ასკეტიკური წიგნის ავტორი ევსტათი სებასტიელია.

ვინ იყო ევსტათი სებასტიელი?

ევსტათი სებასტიელი IV საუკუნის მოღვაწეა; იგი ბასილი კაპადოკიელის თანამედროვეა. ევსტათი იყო არმენიის სებასტიის ეპისკოპოსი. ეკლესიის ისტორიკოსთა გადმოცემით, იგი იყო უაღრესად მკაცრი ზნეობრივი ნორმების შემომღები ადამიანი. მისი მომხრეები იბრძოდნენ ქორწინების, ჩვეულებრივი სამონაზვნო ტანსაცმლისა და ხორცეული საჭმელების წინააღმდეგ; აკანონებდნენ თავიანთ შეხედულებებს ბარბაროსული წესებით. კესარიის საეკლესიო კრებამ არ შეიწყნარა ევსტათის მოღვაწეობა და მას სასულიერო წოდება ჩამოართვა. ევსტათი მაინც აგრძელებდა თავისი იდეების ქადაგებას და დამკვიდრებას; ამიტომ საეკლესიო კრებაზე პაფლაგონიის განგრაში (ἐν Γάγγραις τῆς Παφλαγονίας) იგი გაასამართლეს, ხოლო მისი მოძღვრება—შეაჩვენეს (Socrat., H. E. II, 43; Sozom, H. E. III, 14). ბასილი კესარიელი აფასებდა ევსტათის პიროვნებას. იგი ცდილობდა მათ შორის არსებული პირვანდელი კარგი ურთიერთობის შენარჩუნებას და ევსტათის ნაკლოვანებების გამოსწორებას. ამიტომაც ბასილი არაერთგზის შეეცადა ევსტათის შერიგებას თავის მოძმეებთან. მაგრამ ევსტათის მიდრეკილებებმა არიანობისადმი და ბასილი კესარიელისადმი მრავალგზის ღალატმა ისინი საბოლოოდ დააშორა.

ამრიგად, ზოგიერთი ამ ევსტათი სებასტიელს მიაწერდა, თურმე, „სამოღვაწეო წიგნის“ ავტორობას. მაგრამ თვით V საუკუნეშიც, კანონიკური აზრის თანახმად, ამ კრებულის ავტორად ბასილი კესარიელი ითვლებოდა, რადგანაც წიგნს თავზე, თურმე, ბასილი კაპადოკიელის სახელი ეწერა (...τὴν ἐπιγεγραμμένην Βασιλείου τοῦ Καππαδόκου Ἀσκητικὴν Βίβλον...).

დღეს მეცნიერებაში საეჭვო აღარ არის, რომ ამ კრებულის ავტორი ბასილი კაპადოკიელია (184; 177; 175; 174; 159). ხელნაწერებით გადმოცემულ ტრადიციას იმის შესახებ, რომ „ასკეტიკონის“ ავტორი ნამდვილად ბასილი კაპადოკიელია, მხარს უჭერს პირველწყაროების მითითებანი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია და სპე-

ციალისტების მიერ უეჭველადაა მიჩნეული ბასილის უახლოესი მეგობრისა და ბიოგრაფის გრიგოლ ნაზიანზელის მითითება იმის შესახებ, რომ ბასილს მონაზონთათვის მიუცია დაწერილი და დაუწერელი წესები (...νομοθεσίαι μοναστῶν, ἔγγραφοί τε καὶ ἄγραφοι...) (208, სვ. 541). გრიგოლ ნაზიანზელის ამ მითითებას მხარს უჭერენ სხვა პირველწყაროებიც:

IV საუკუნის გამოჩენილი მოღვაწე იერონიმე თავის ცნობილ წიგნში „სახელოვან ადამიანებზე“ გარკვევით მიუთითებს, რომ ბასილი ეპისკოპოსმა შექმნა „ჰექსემერონი“ და „ასკეტიკონი“ (De viris illustribus, 116).

IV—V საუკუნეების ცნობილი ისტორიკოსი რუფინუსი იძლევა ცნობას იმის შესახებ, რომ ბასილისა და გრიგოლის (ნაზიანზელის) მიერ შექმნილია მრავალი ღირსშესანიშნავი ძეგლი, რომელთა ერთი ნაწილი მე ლათინურად ვთარგმნეო. ამ თარგმანებში რუფინუსი ასახელებს ბასილის სამონასტრო დადგენილებებს (198, გვ. 1017). რუფინუსის თარგმნილი ლათინური ვერსია ბასილის ასკეტიკური ნაწერებისა დღესაც დაცულია მრავალ ხელნაწერში.

IV—V საუკუნეების ავტორი იოანე კასიანე ასახელებს ბასილის „კითხვებს“ (Inst., შეს.); „კითხვები“ კი წარმოადგენს „ასკეტიკონის“ ძირითად შემადგენელ ნაწილს.

როდესაც სპეციალისტები „სამოღვაწეო წიგნის“ ავტორად უყოყმანოდ მიიჩნევენ ბასილი კაპადოკიელს, გარდა პირველწყაროებისა და კერძოდ გრიგოლ ნაზიანზელის დამოწმებისა, განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ ბასილის დიდ დამსახურებას პონტოსა და კაპადოკიაში სამონასტრო ცხოვრების დამკვიდრების საქმეში. ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია პირადი მიმოწერა ბასილი კესარიელსა და გრიგოლ ნაზიანზელს შორის. ამ მიმოწერიდან აშკარად ჩანს, თუ როგორ და რა პრინციპით ქმნიდა ბასილი მონასტრებს პონტოში.

ეს გარემოება ნათლად აისახა საეკლესიო ისტორიებშიც, სოკრატე სქოლასტიკოსი მიუთითებს იმის შესახებ, რომ ბასილმა პონტოში მოაწყო მრავალი სავანე (...ἐκεῖ τε ἀσκητήρια συστησάμενος... —Socrat., H. E. IV, 26). სოზომენეც ადასტურებს, რომ ბასილი დადიოდა რა პონტოს ქალაქებში, აარსებდა იქ სამონასტრო საცხოვრებლებს და ასწავლიდა რა ხალხს, შთააგონებდა მათ ეაზროვნათ ისე, როგორც თვითონ ფიქრობდა („Καὶ Βασίλειος μὲν, τὰς πρὸς τὸν Πόντον περιιὼν πόλεις, συνοικίας τε μοναχῶν πολλὰς ἐκεῖσε κατεστήσατο, καὶ τὰ πλήθη διδάσκων, ὁμοίως αὐτῷ φρονεῖν ἔπειθε“—Sozom., H. E. VI, 17).

სამონასტრო ცხოვრების მშენებლობის საქმეში ბასილისა და გრიგოლის აქტიურობაზე მიუთითებს რუფინუსის „საეკლესიო ისტორიაც“. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბასილის ასკეტიკურ დოქტრინას იცნობდა და აფასებდა V საუკუნის ცნობილი ქართველი მოღვაწე პეტრე იბერიელი (197, გვ. 135).

მაშასადამე, V საუკუნეში არსებული მითქმა-მოთქმა იმის შესახებ, რომ ბასილი კაპადოკიელის „ასკეტიკონის“ ჭეშმარიტი ავტორი ევსტათი სებასტიელი უნდა იყოს, არ დასტურდება; გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ამ ამბის გადმოცემისას შესაძლებელია სოზომენეც არ იჩენდეს სიზუსტეს (O. Bardenhewer: Freilich hat die Notiz bei Sozomenus Verwirrung angerichtet (177, გვ. 141).

ჩვენთვის უაღრესად საინტერესოა ის გარემოება, რომ ეს საკითხი ჯერ კიდევ XI საუკუნეში გადაუწყვეტია მეცნიერულად ქართველ ფილოლოგს ეფრემ მცირეს. ამ პრობლემატური საკითხის დასმაში ეფრემი წყაროთმცოდნეობის უაღრესად მაღალ დონეზე დგას და მის გადასაწყვეტად სავსებით სწორ მეცნიერულ მეთოდს მიმართავს.

ეფრემმა კარგად იცის, რომ ბერძნული ხელნაწერები „ასკეტიკონის“ ავტორად ბასილი კაპადოკიელს ასახელებენ. ეფრემმა თვითონ თარგმნა ქართულად ბასილის „ასკეტიკონი“ და, როგორც ამ თარგმანზე დართული ანდერძიდან ირკვევა, იგი იყენებდა არა ერთ, არამედ რამდენიმე ბერძნულ ხელნაწერს. როგორც ჩანს, ეფრემი სოზომენეს „საეკლესიო ისტორიასაც“ უნდა იცნობდეს, რადგანაც მან იცის, რომ ზოგიერთები „ასკეტიკონის“ ავტორად ევსტათი სებასტიელს მიიჩნევენ.

საკითხის გადასაწყვეტად ეფრემს პირველწყაროსათვის მიუმართავს. მას ყურადღება მიუქცევია სწორედ გრიგოლ ნაზიანზელის იმ ცნობისათვის, რომელიც დღეს მეცნიერებაში ამ საკითხის გადასაჭრელად ყველაზე ძირითად საბუთად ითვლება.

ეფრემმა თარგმნა გრიგოლ ნაზიანზელის „ბასილ დიდის ცხოვრება“ („სიტყუაჲ ეპიტაფიად დიდისა ბასილისათჳს“). იმ ადგილას, სადაც ლაპარაკია, რომ ბასილმა მონაზვნებს მისცა დაწერილი და დაუწერელი წესები („სჯულისდებანი მონაზონთანი, წერილნი და უწერელნი“), ეფრემ მცირემ დაურთო ასეთი შინაარსის კომენტარი: „ამიერ ჰრცხუენოდენ მათ, რომელნი „ასკეტიკონსა“ დიდისა ბასილისსა ევსტათის ვის (ვის — A—109) აჩემებენ სევასტიელსა; რამეთუ აჰა მას უწოდს დიდი ესე მოძღუარი წერითად სჯულის-დებად მონაზონთა, და არსცა ჭეშმარიტად, არავის და სხჳსა თჳნიერ დიდისა ბასილის სიბრძნისა შემსგავსებულად ესოდენი წულილად

სჯულის-მდებლობაჲ წესთა სამონაზნოჲსა მოქალაქობისათა, ესოდენ განკრძალულებით“ (112. 292r; 113, 35 r).

ამგვარად, ეფრემ მცირეს საკითხის გადასაწყვეტად ორი საბუთი მოჰყავს: 1. გრიგოლ ნაზიანზელი იძლევა ცნობას, რომ ბასილ დიდმა მისცა მონაზვნებს დაწერილი წესები. 2. სწორედ ბასილის სიბრძნესა და მოღვაწეობას შეჰფერის სამონაზვნო წესთა „ესოდენ წულილად სჯულის-მდებლობაჲ“.

როგორც მივუთითეთ, ძირითადად სწორედ ამ ორი საბუთით — გრიგოლ ნაზიანზელის ცნობით და ბასილის მოღვაწეობის საერთოდ გააზრებით — მიიჩნევენ დღეს მეცნიერები უეჭველად ხელნაწერებით დაცულ ტრადიციას იმის შესახებ, რომ „სამოღვაწეო წიგნის“ ავტორი ბასილი კაპადოკიელია.

გრიგოლ ნაზიანზელის „ბასილ დიდის ცხოვრებას“ ბიზანტიურ მწერლობაში მრავალი კომენტატორი ჰყავდა და არაა გამორიცხული, რომ ეფრემ მცირეს აღნიშნული კომენტარის შესაქმნელად რაიმე წყაროებით ესარგებლოს; თუმცა ბიზანტიურ მწერლობაში მსგავსი ცნობების არსებობის შესახებ სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში დღემდე არაფერია ცნობილი.

ამგვარად, ეფრემ მცირის ეს მეცნიერული დაკვირვება (მიუხედავად იმისა, ჰქონდა თუ არა მას რაიმე პირდაპირი ხასიათის წყარო) ნათლად ავლენს XI საუკუნის ქართველ ფილოლოგში დიდ წყაროთმცოდნეს, რომლის კვლევა-ძიების მეთოდი მეცნიერულად ზუსტი იყო.

ბ) ექვთიმე ათონელის მიერ თარგმნილი ბასილ დიდის „ითიკა“

მრავალ ქართულ ხელნაწერს შემოუნახავს ჩვენს დრომდე ექვთიმე ათონელის მიერ ბერძნული ენიდან თარგმნილი ბასილ დიდის ი თ ი კ ა. ქართული ლიტერატურის ისტორიაში მიღებულია აზრი, რომ აღნიშნული კრებული წარმოადგენს ბასილის ასკეტიკური ნაწერების, ანუ ბასილის „ასკეტიკონის“ ერთ ნაწილს. აკადემიკოსი კ. კეკელიძე წერს, რომ ეფრემ მცირემ ქართულად თარგმნა „ა ს კ ე ტ ი კ ო ნ ი ბასილი დიდისა, ი თ ი კ ი ს გამოკლებით, რომელიც ექვთიმე ათონელს უთარგმნია“ (23, გვ. 259). თავისი შეხედულების თანახმად, კ. კეკელიძე ეფრემის თარგმნილი „ასკეტიკონის“ შესატყვის ბერძნულ ტექსტს უთითებს Migne-ის გამოცემაში; PG, ტ. 31, გვ. 619 — 653, 870 — 1428; ხოლო ექვთიმეს თარგმნილი „ითიკის“ შესატყვის ბერძნულ ტექსტს — იმავე ტომის გვ. 653 — 870 (36, გვ. 17 — 20). მითითებული ტომის

619 — 1428 გვერდებზე, მართლაც, ბასილი კაპადოკიელის ასკეტიკური ნაწერებია წარმოდგენილი. 653 — 870 გვერდებზე მოთავსებულია სამი ასკეტიკური სტატია, რომელთა შორის ძირითადია თხზულება, რომელსაც ამ გამოცემაში — ბერძნულ ენაზე ეწოდება სწორედ ი თ ი კ ა — Ἠθικά (Moralia) (205, სვ. 700 — 869). ამგვარად, გამოთქმული შეხედულების თანახმად, ეს უკანასკნელი სამი თხზულება უთარგმნია ექვთიმე ათონელს და ისინი წარმოდგენილია კრებულში „ითიკა“, ხოლო დანარჩენი ნაწილი ამ ასკეტიკური თხზულებებისა ეფრემ მცირეს შეუტანია „ასკეტიკონის“ საკუთარ თარგმანში.

აღნიშნული მოსაზრება არ არის სწორი. ჯერ ერთი: ექვთიმე ათონელის თარგმნილ „ითიკაში“, რომელიც 50-ზე მეტი სტატიისაგან შედგება, წმინდა ასკეტიკური შინაარსის თხზულება არის მხოლოდ და მხოლოდ ერთი (სწავლა: „კაცთმოყუარე ღმერთი ჩუენი, რომელი-იგი ასწავებს კაცთა...“). ამ კრებულში შემავალი თხზულებებიდან „ასკეტიკონის“ ბერძნულ ხელნაწერებში მხოლოდ ეს სტატიაა ზოგჯერ შეტანილი. მეორე: ექვთიმეს თარგმნილ კრებულ „ითიკაში“ არ არის არც ერთი სტატია, რომლის ბერძნული ტექსტი წარმოდგენილი იყოს დასახელებული ტომის 653—870 გვერდებზე. ე. ი. ამ კრებულში არ არის არც ერთი სტატია, რომელიც ბასილის იმ თხზულებაში შედიოდეს, რომელსაც ბერძნულად ი თ ი კ ა ეწოდება. მესამეც: ექვთიმეს თარგმნილ „ითიკაში“ ძირითადად წარმოდგენილია ბასილი კაპადოკიელის ჰომილიები. უმეტესი მათგანის ბერძნული ტექსტი, როგორც სამართლიანად მიუთითებს ცალკეული სტატიის ბერძნულთან მიმართების დადგენისას კ. კეკელიძე (36, გვ. 17 — 20), მოთავსებულია აღნიშნული ტომის 163 — 619 და 1429—1514 გვერდებზე. და მეოთხეც: ეფრემ მცირემ თარგმნა ბასილის „ასკეტიკონი“ იმ თხზულებიანად, რომელსაც ბერძნულად ეწოდება ი თ ი კ ა. ეფრემის თარგმნილ „ასკეტიკონში“ შევიდა ის სამივე თხზულება, რომლებიც დასახელებულ გამოცემაში 653—870 გვერდებზეა წარმოდგენილი და რომლებშიაც კ. კეკელიძე ექვთიმეს თარგმნილი „ითიკის“ ბერძნულ ტექსტს ხედავდა.

ამრიგად: 1. ექვთიმეს თარგმნილ „ითიკას“ არაფერი საერთო არა აქვს ბასილი კაპადოკიელის თხზულებასთან, რომელსაც ბერძნულ ენაზე (Migne-ის გამოცემაში) ი თ ი კ ა ეწოდება, სამეცნიერო ლიტერატურაში — „მორალური წესები“, ხოლო ძველ ქართულ მწერლობაში, ეფრემის თარგმანის თანახმად, „თავად-თავადი განსაზღვრებაჲ წამებითა წმიდათა წერილთაჲთა“, 2. „მორალური წესები“, ანუ ბერძნულად ი თ ი კ ა არის ბასილის ერთ-ერთი მთავარი ასკეტიკური ნაწარმოები და იგი შესულია ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილ ბასილ დიდის „ასკეტიკონშიც“.

ერთადერთი მსგავსება ექვთიმეს თარგმნილ ბასილის კრებულ „ითიკასა“ და ბასილი კაპადოკიელის აღნიშნულ თხზულებას შორის არის მხოლოდ და მხოლოდ სახელწოდება (ერთის ქართული სახელწოდება ემთხვევა მეორის ბერძნულ სახელწოდებას). მათი ერთმანეთში აღრევაც ამ ნიადაგზე უნდა მომხდარიყო.

XI საუკუნის ქართველ მოღვაწეებს შეუნიშნავთ, რომ შესაძლებელი იყო ამ ორი თხზულების ერთმანეთში აღრევა. მკითხველი რომ ამ შეცდომისაგან დაეზღვია, ეფრემ მცირეს სპეციალური განმარტება დაუწერია.

გრიგოლ ნაზიანზელი „ბასილ დიდის ცხოვრებაში“ მიუთითებს, რომ როდესაც ბასილის ე თ ი კ უ რ და პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ (ἠθικοῖς λόγοις καὶ πρακτικοῖς) სიტყვებს ვკითხულობ, ვიწმინდები სულით და ხორცით (208, სვ. 585). ეფრემ მცირე ასე თარგმნის ამ ადგილს: „რაჟამსა სწავლითა და საქმითა სიტყუათა მისთა ვიკითხვიდე, განვიწმიდები სულით და ჴორცით“ (112, 304v). სიტყვას „სწავლითა“, რომლის ბერძნული შესატყვისია „ე თ ი კ უ რ ი“, ეფრემ მცირე ურთავს ასეთი შინაარსის სქოლიოს: „ორივე ესე ერთ არს — სწავლითი და საქმითი. რამეთუ სწავლაჲ იგი საქმეთა კეთილთა მოქმედებასა ასწავებს კაცთა; ვინაჲცა ამათ არა ხოლო „ითიკად“ სახელდებულსა მას წიგნსა წმიდისასა მოასწავებს, არამედ საქმითსა მას „ასკიტიკონსა“ მისსა, ესე იგი არს — ძოღუაწეთასა; რომელნიესე ზოგად წესთა და მოქალაქობათა შეამკობენ და სჯულიერად მოღუაწებად განსწავლიან მოღუაწეთა“ (112,304v). ეფრემ მცირე ამ სქოლიოში მოკლედ მიუთითებს ბასილ დიდის „ასკეტიკონის“ მნიშვნელობასა და დანიშნულებაზე და იძლევა ამ სახელწოდების (ასკეტიკონი) ქართულ თარგმანს („მოღუაწეთა“); მაგრამ ამჯერად ჩვენ ამ მინაწერში სხვა გარემოება გვაინტერესებს: ეფრემ მცირის აზრით, გრიგოლ ნაზიანზელის დასახელებული „სწავლითი და საქმითი“ (ეთიკური და პრაქტიკული) სიტყვები არის ბასილი კაპადოკიელის ორი თხზულება: „მორალური წესები“ (ი თ ი კ ა) და „ასკეტიკური წესები“. ეს ორი თხზულება ბერძნულ ხელნაწერებში გაერთიანებულია ერთ კრებულში — „ასკეტიკონში“, ამიტომაც ეფრემი გარკვევით მიუთითებს: „ორივე ესე ერთ არს — სწავლითი და საქმითი“. ეფრემის აზრით, საჭიროა, რომ ბასილის ი თ ი კ ა (სწავლითი სიტყვები), რომელიც ბასილის „ასკეტიკონში“ შედის, ქართველმა მკითხველმა განასხვაოს იმ წიგნისაგან, რომელსაც „ითიკა“ ეწოდება (იგულისხმება ექვთიმე ათონელის თარგმნილი „ითიკისაგან“).

ამიტომაც, ეფრემი გარკვევით მიუთითებს: რომ ეს „სწავლითი და საქმითი სიტყვები“ (ეთიკური და პრაქტიკული) „არა ხოლო „ითიკად“ სახელდებულსა მას წიგნსა წმიდისას მოასწავებს, არამედ საქმითსა მას „ასკეტიკონსა“ მისსა“. ამ კომენტარით ეფრემი ადრევე აფრთხილებდა ქართველ საზოგადოებას, რომ ერთმანეთში არ არეოდათ ბასილი კაპადოკიელის „მორალური წესები“, რომელსაც ბერძნულად ითიკა ეწოდება და ქართულ მწერლობაში ბასილის „ითიკად“ სახელდებული წიგნი.

ამრიგად: 1. ექვთიმე ათონელმა თარგმნა ბასილი კაპადოკიელის ჰომილეტიკურ-ეგზეგეტიკური შინაარსის კრებული, რომელიც ქართულ მწერლობაში „ითიკის“ სახელით არის ცნობილი. ამ „ითიკას“ არაფერი საერთო არა აქვს ბასილი კაპადოკიელის „მორალურ წესებთან“, რომელსაც ბერძნულად ითიკა ეწოდება;

2. ეფრემ მცირემ ქართულად თარგმნა ბასილი კაპადოკიელის „ასკეტიკონი“, რომელშიაც ისევე, როგორც შესაბამის ბერძნულ კრებულებში შეტანილია ბასილის „მორალური წესები“;

3. ეფრემ მცირე, როგორც მწერლობის ისტორიკოსი, მოყვანილ კომენტარში არკვევს ამ ბუნდოვან საკითხს. აღნიშნულ სქოლიოს ეფრემ მცირის მეცნიერულ შეხედულებებში სათანადო ადგილი უნდა დაეთმოს.

ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი მოღვაწეობიდან

ა) ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი მუშაობის ზოგიერთი პრინციპი

ეფრემ მცირემ, განავითარა რა ექვთიმე და გიორგი ათონელების შეხედულებანი, საკუთარი მთარგმნელობითი თეორია შექმნა. ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი სისტემა სამი ძირითადი პრინციპით განისაზღვრება: 1. თხზულება უნდა ითარგმნებოდეს უცილობლად თავდაპირველი დედნიდან; იმ ენიდან, რომელზედაც იგი შეიქმნა. 2. შესრულებული თარგმანი დედანთან ზედმიწევნით ზუსტი უნდა იყოს, მაგრამ სიზუსტემ არ უნდა შელახოს იმ ენის ბუნება, რომელზედაც ძეგლი ითარგმნება. 3. თარგმანზე დართული უნდა იყოს სპეციალური კომენტარები, რომლებშიც განხილული იქნება თხზულებასთან დაკავშირებული ისტორიულ-გრამატიკულ-ტექსტოლოგიური საკითხები.

ეს პრინციპები ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი შეხედულებების უაღრესად მაღალ დონეზე მიუთითებენ.

ეფრემი ამ ზოგად შეხედულებებს თავის პრაქტიკულ მთარგმნელობით მოღვაწეობაში ზუსტად იცავდა. სწორედ აქ გამოჩნდა ეფრემის ფილოლოგიური კვლევა-ძიების მთელი სიღრმე. განსაკუთრებით დიდი გულმოდგინებით ადევნებდა ეფრემი თვალყურს იმას, რომ ქართული თარგმანი დედანთან შეფარდებით ზუსტი ყოფილიყო. ამ თვალსაზრისით უაღრესად საინტერესოა ის გარემოება, რომ ეფრემი არ მოერიდა ისეთ დიდ ავტორიტეტს, როგორიც გიორგი ათონელი იყო. მან გიორგის მიერ თარგმნილი „სამოციქულო“ თავიდან ბოლომდე შეუდარა ბერძნულ დედანს და საკუთარი შენიშვნები დაურთო (23, გვ. 256). იმის დასამტკიცებლად, თუ როგორ ღრმა ერუდიციას იჩენდა ეფრემი თითოეული სიტყვის თარგმნისას მოვიყვანთ ერთ მაგალითს.

ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილ ერთ-ერთ თხზულებაში ერთ ადგილას დამოწმებულია ნაწყვეტი ფსალმუნიდან (50,14). იგი ეფრემისეულ თარგმანში ამგვარად იკითხება: „უკუმომეც სიხარული მაცხოვარებისა შენისაჲ და სულითა მთავრობისაჲთა დამამტკიცე მე“ (109, 41 რ). „დავითნის“ ქართულ თარგმანებში ეს მუხლი ასეა წარმოდგენილი:

გიორგი ათონელის თარგმანი:	ძველი თარგმანი:
„მომეც მე სიხარული მაცხოვარებისა შენისაჲ და სულითა	„მომეც მე სიხარული მაცხოვარებისა შენისაჲ და სულითა
მთავრობისაჲთა დამამტკიცე მე“.	წმიდითა დამამტკიცე მე“.

ეფრემის რედაქციაში შესული ნაწყვეტი მისდევს გიორგი მთაწმიდლისეულ თარგმანს, მაგრამ განსხვავდება მისგან ერთ ადგილას: ეფრემი წერს „უკუმომეც“, როდესაც ფსალმუნის ქართულ რედაქციებშია „მომეც“. თხზულების ბერძნულ ტექსტში ამ ადგილას იკითხება სიტყვა, რომელიც შეიძლება ითარგმნოს როგორც „მომეც“, ასევე „უკუმომეც“: „ἀπόδος μοι τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου σου, καὶ πνεύματι ἡγεμονικῷ στήριξόν με“ (205, სვ. 1013). ἀπόδος არის imper. aor. 2 ἀποδίδωμι — გადაცემა, ჩაბარება, მიცემა, დაბრუნება, გადახდა... და სხვ. ეფრემმა იცის, რომ ამ ადგილას „დავითნის“ ქართულ რედაქციებში იკითხება „მომეც“, მაგრამ მას ფსალმუნის ამ მუხლის თავისებური გაგების გამო შესწორება შეაქვს ქართულ თარგმანებში. თავის აზრს ეფრემი გარკვევით გადმოსცემს ამ სიტყვებზე დართულ სქოლიოში: „შეისწავე, რამეთუ „მოცემა“ არს, რომელი ახლად მოგუეცემოდის და აროდეს გუქონებოდის; ხოლო „უკუმოცემა“, რომელი

ოდესმე ჩუენი ყოფილ-იყოს და წარგუეწყმიდოს და კუალად ვეძიებდეთ, ამისთჳს შეცოდებულნი კუალად უკუმოცემად ვითხოვთ სულსა წმიდასა, რომელი ნათლის-ღებისა მიერ მოგუეცა და ცოდვისა მიერ წარვწყმიდეთ“ (109, 41 r).

ეფრემ მცირის ტექსტოლოგიური ძიების სიღრმე სხვა მომენტებშიც გამომჟღავნდა. ეფრემი საუკეთესოდ იცნობდა ძველ ქართულ მწერლობას. იგი ცდილობდა, რომ ქართულად ერთხელ უკვე თარგმნილი თხზულება მანამ არ ეთარგმნა, ვიდრე ძველ თარგმანს დაწვრილებით არ გაიცნობდა. ეფრემი კრიტიკულად აფასებდა მისი წინამორბედების — ექვთიმე და გიორგი ათონელების შემოქმედებას და განმარტავდა მათ მთარგმნელობით თავისებურებებს. ეფრემი გულმოდგინედ იკვლევდა საღვთო წიგნების ძველ ქართულ რედაქციებს და ცდილობდა დაედგინა მათი მიმართება ბერძნულ დედნებთან.

ეფრემ მცირე გარკვეულ მუშაობას აწარმოებდა სათარგმნელი ბერძნული დედნების შესარჩევადაც. პირველ ხანებში მას სათარგმნელ დედნებს სპეციალურად ურჩევდა შავი მთის ერთ-ერთი მოღვაწე გაბრიელ მღვდელი (23, გვ. 253). სათარგმნელი თხზულების ტექსტის დასადგენად ეფრემი ერთი ბერძნული ხელნაწერით არ კმაყოფილდებოდა. ამ მიზნით იგი ხშირად ბერძნულ ხელნაწერებს ერთმანეთს ადარებდა. ასე მაგალითად, ბასილი დიდის „ასკეტიკონის“ თარგმნისას ეფრემ მცირეს სამი წიგნთსაცავის რამდენიმე ხელნაწერით უსარგებლია, რის შესახებაც თარგმანზე დართულ ანდერძში თვითონვე მიუთითებს: „...თჳთ ორთა წიგნის საცავთა სჳმეონწმიდისათა ასკიტიკონნი სხჳთა და სხჳთა ჰმატდეს ურთიერთას. ამისთჳს თუალისაჲცა მოვიღეთ...“ (109, 185 r). ზოგიერთ შემთხვევაში ეფრემი ბერძენ სწავლულთა კონსულტაციებითაც სარგებლობდა. იმავე თხზულების ანდერძში ეფრემი წერდა: „... თჳთ მათვე ბერძენთა უბრძენესთა და უსულიერესთა კითხვითა ძალისაებრ სისრულე და სიმართლე ვიხარკე“ (109, 185 r).

მიუხედავად იმ დიდი გულმოდგინეობისა, რომელსაც ეფრემი სათარგმნელი ბერძნული თხზულების ტექსტის დადგენისას იჩენდა, ამ მიმართულებით ეფრემის მიერ წარმოებულ კვლევა-ძიებაში მაინც იპყრობს ყურადღებას ერთი პატარა დეტალი. ეფრემი სათარგმნელი ბერძნული თხზულების ტექსტის მიმართ ყველა შემთხვევაში ვერ ამჟღავნებს სათანადო კრიტიკულ დამოკიდებულებას; ზოგიერთ შემთხვევაში იგი ზედმეტ ნდობას იჩენს ბერძნული ხელნაწერებისადმი, არავითარი ცვლილება არ შეაქვს სათარგმნელ ტექსტში. ეფრემ მცირეს ზოგჯერ დედანი ყველა თავისი დეტალით ავტორისეულად მიაჩნია. ავტორის მიმართ კი იგი მეტისმეტად მოკრძალებულია. თვით პრინციპი დედნისადმი ასეთი დამოკიდებულებისა არასწორია; იგი ყველა მთარგმნელსა და კომენტატორს უხერხულ მდგომარეობაში ჩააყენებდა. სათარგმნელი დედნისადმი არაკრიტიკულ დამოკიდებულებას, ზოგიერთ შემთხვევაში, ეფრემ მცირეც მიყავს შეცდომამდე; მოვიყვანთ ორიოდე მაგალითს:

1. XI საუკუნის 60-იან წლებში ეფრემ მცირეს ბერძნულიდან ქართულად უთარგმნია ბასილი დიდის სამოღვაწეო შინაარსის კრებული „ასკეტიკონი“. როგორც სპეციალური კვლევა-ძიება მოწმობს, ბერძნულ მწერლობაში ამ თხზულებას ძალზე რთული რედაქციული ცვლილებანი განუცდია. განსაკუთრებით დიდი მუშაობა ამ კრებულის თავისებური რედაქციის ჩამოსაყალიბებლად ჩაუტარებია VI საუკუნის უცნობ ბიზანტიელ სქოლიასტს. ამ კრებულის უცნობ რედაქტორებს მათ მიერ ჩატარებული მუშაობის გასათვალისწინებლად თხზულებაზე სპეციალური სქოლიოები დაურთავთ. ასე რომ, ჩვენამდე მოღწეულ ბერძნულ ხელნაწერთა დიდ უმრავლესობაში შემორჩენილია სხვადასხვა სახის მინაწერები, რომლებიც ბიზანტიელ რედაქტორთა მიერ ჩატარებულ მუშაობაზე მიუთითებენ. როგორც ჩანს, ამგვარი სქოლიოები იკითხებოდა იმ ხელნაწერებშიც, რომლებიც ეფრემის უშუალო დედანს წარმოადგენდა. ეფრემ მცირეს აღნიშნული მინაწერები თვითონ ავტორის — ბასილ დიდის დაწერილად მიუჩნევია და თარგმნილ ტექსტში ჩაურთავს.

ასე მაგალითად, ამ კრებულში შემავალი თხზულების — „ვრცელი წესების“ ინდექსის შემდეგ იკითხება მინაწერი: „ამით ზანდუკითა მოიძევდი, რომლისაცა პირისათჳს გინდეს“ (111, 13 v). ეფრემს შეუნიშნავს, რომ ეს სიტყვები აშკარად მინაწერია; მაგრამ ეს მინაწერი ბასილისეულად მიუჩნევია, ამიტომაც იგი უშუალოდ ტექსტში ჩაურთავს. ამის თაობაზე ეფრემს სპეციალური კომენტარიც დაუწერია: „შეისწავე, რამეთუ ესე ზედა წარწერილი დედასა ესრეთ ლიტონად ვპოვე და არა მსგავსად სხუათა მათ წარწერილთა სხჳსა ვისგანმე, არამედ თჳთ წმიდისა მის და ყოველთა წერილთა სამოთხისა პირისად ვჰგონე. ამისთჳს ესრეთვე დავწერე“ (111, 15 v). როგორც ვხედავთ, ეფრემმა იცის, რომ ხელნაწერის ზოგიერთი მინაწერი სხვების მიერაა შესრულებული; მაგრამ შენიშნული წარწერა მას უშუალოდ ავტორისეულად — ბასილისეულად მიუჩნევია („წმიდისა მის... ვჰგონე“) და ამიტომაც ქართულ თარგმანში ჩაურთავს.

ალბათ, სწორედ ამავე თვალსაზრისით ხელმძღვანელობდა ეფრემი, როდესაც აღნიშნულ თარგმანში ბერძნული ხელნაწერების სხვა მინაწერებიც შეჰქონდა. შევაჩერებთ ყურადღებას მხოლოდ

ერთ მათგანზე, იმავე კრებულში შემავალი თხზულების „მოკლე წესების“ 286-ე კითხვის შემდეგ ეფრემის თარგმანში იკითხება: „ვიდრე აქამომდინი ოდენ წერილ იყო პონტოელთ მოღებულსა წიგნსა, ხოლო ამიერითგანნი ოცდა შჳდნი თავნი და კანონნი კესარიაჲთ მოღებულისა წიგნისაგან შეეძინნეს“ (109, 106 r). აღნიშნული სჭოლიო უშუალოდ VI საუკუნის ბიზანტიელი სჭოლიასტის მიერ ჩატარებულ მუშაობაზე მიუთითებს. მასში საუბარია იმის შესახებ, რომ სჭოლიასტის მიერ ჩამოყალიბებულ რეცენზიაში პონტოური რედაქციიდან შევიდა 286 კითხვა, ხოლო კესარიული ხელნაწერიდან — 27 კითხვა და ეპიტიმიები. ამ სახით დაცულია ეს მინაწერი ბერძნულ ხელნაწერებშიც, კერძოდ მას იცნობს ერთი ბერძნული ხელნაწერი (Venise, Marcienne, 63). აი, როგორ სახეს ატარებს ამ მინაწერის ბერძნული ტექსტი: „Ἕως τούτου μόνον εἶχε τὸ ἀπὸ τοῦ Πόντου χομισθὲν ἀντίγραφον τὰ δὲ ἑφεξῆς κζ κεφάλαια καὶ τά ἐπιτίμια ἐκ τῆς βίβλου τῆς ἀπὸ Καισαρείας προσετέθη“ (184, გვ. 156).

ეფრემ მცირეს აღნიშნული მინაწერიც, როგორც ჩანს, ბასილისეულად მიუჩნევია და, ამის გამო, იგი ქართულ თარგმანში უშუალოდ ტექსტში ჩაურთავს.

2. ბასილი კაპადოკიელის „მორალური წესების“ ეფრემ მცირისეულ ქართულ თარგმანში სახარების ერთი ნაწყვეტი ამგვარად იკითხება: „და იყვენით ძე მაღლისა, ესე თჳთ თავადი არს ქრისტე, უმადლოთა მიმართ და ბოროტთა“ (109, 114 v). ციტატი ამოღებულია ლუკას სახარებიდან (6, 35). შესაბამისი ტექსტი ქართულ ოთხთავებში ასეა წარმოდგენილი:

გიორგი ათონელისეული:

„...და იყვნეთ ძე მაღლის, რამეთუ იგი თავადი ტკბილ არს უმადლოთათჳსცა და უკეთურთა“.

ჯრუჭისა და პარხალის:

„...და იყვნეთ ძე მაღლის, რამეთუ იგი თავადი ტკბილ არს უმადლოთათჳსცა და უკეთურთა“.

ადიშის რედაქცია:

„...და იყვნეთ ძე მაღლის, რამეთუ იგი თავადი ტკბილ არს უმადლოთათჳსცა და უკეთურთა“.

ამგვარად იკითხება ეს ნაწყვეტი სახარების ბერძნულ ტექსტშიც: „...καὶ ἔσεσθε υἱοὶ τοῦ ὑψίστου· ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς“.

„მორალურ წესებში“ მოყვანილ ნაწყვეტსა და სახარების ყველა რედაქციას შორის აშკარა შეუსაბამობაა. თხზულების თანახმად

ნაწყვეტი ამგვარად უნდა გავიგოთ: „იყვენით ძე მაღლის უმადლოთა მიმართ და ბოროტთა“; ხოლო სიტყვას „მაღლის“ დართული აქვს განმარტება: „ესე თჳთ თავადი არს ქრისტე“. სახარება კი ამბობს: „იყვენით ძე მაღლის“, რადგანაცო „იგი თავადი ტკბილ არს უმადლოთათჳსცა და უკეთურთა“. ეს შეუსაბამობა შეუნიშნავს ეფრემ მცირეს და აღნიშნულ ნაწყვეტზე ასეთი კომენტარი დაურთავს: „შეისწავე, ვითარმედ „ესე თჳთ თავადი არს ქრისტე“ წმიდა ბასილს დაურთავს ამით გულისჴმის-ყოფითა, ვითარმედ რაჟამს ძე მაღლის იქმნენთ, ქრისტეს პატივსა ღირს იქმნებით, რამეთუ იგი თავადი არს ძე მაღლისა მამისაჲ. ამისთჳს შენ რაჟამს სახარებისაჲ ურთიერთას შეაწყო — იყვენით ძე მაღლის უმადლოთა მიმართ და ბოროტთა—მაშინ-ღა უგანცხადებულესად გულისჴმა-ჰყო შუა გამოღებითა: ესე თჳთ თავადი არს ქრისტე“ (109, 114 v). ამგვარად, ეფრემ მცირეს შეუდარებია ეს ნაწყვეტი სახარებისათვის და იმ დასკვნამდე მისულა, რომ სიტყვები „ესე თჳთ თავადი არს ქრისტე“ არ არის სახარებისეული. ეფრემი პირდაპირ მიუთითებს, რომ აღნიშნული სიტყვები ჩამატებულია, მაგრამ ეფრემი სიტყვებს „ესე თჳთ თავადი არს ქრისტე“ მიიჩნევს ბასილის დანართად და ამ დანართით გამოხატული აზრის განმარტებას ცდილობს. სათარგმნელი დედნისადმი არაკრიტიკულ დამოკიდებულებას ეფრემი შეცდომამდე მიყავს. მოყვანილი ნაწყვეტი ამ თხზულების უძველეს რედაქციაშიც ისევე უნდა ყოფილიყო, როგორც სახარებაში; ზუსტად სახარების სიტყვები იკითხება ამ თხზულების გამოქვეყნებულ ბერძნულ ტექსტში: „Καὶ ἔσταθε υἱοὶ τοῦ Ὑψίστου ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς...“ (205, სვ. 708). მოყვანილი ბერძნული ტექსტი სადავო არ უნდა იყოს. სახარების ყველა რედაქციაც ამ ნაწყვეტს ამგვარად იცნობს. ქართული თარგმანის სიტყვები: „ესე თჳთ თავადი არს ქრისტე“ მიუხედავად იმ განმარტებისა, რომელსაც ეფრემი იძლევა, უადგილოა. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ ადგილას ბერძნულ სახარებაში არსებული სიტყვა „χρηστός“ (χρηστός— კარგი, კეთილი, ბედნიერი, პატიოსანი, სასარგებლო...) თხზულების რომელიმე გადამწერს აერია სიტყვაში „Χριστός“ („Χριστός“ და „χρηστός“ ბიზანტიურ ბერძნულში ერთგვარად იკითხება). ამ არეულის გამო ეფრემის ბერძნულ დედანში (ან დედნებში) მოყვანილი ნაწყვეტი, ალბათ, ასე იკითხებოდა: ὅτι αὐτὸς Χριστός ἐστιν... ამის შედეგია ეფრემის თარგმანი: „ესე თჳთ თავადი არს ქრისტე“.

ამგვარად, ეფრემ მცირე, მიუხედავად მისთვის დამახასიათებელი ზუსტი ტექსტოლოგიური კვლევა-ძიების მეთოდისა, ზოგიერთ შემთხვევაში ვერ იჩენს სათანადო კრიტიკულ დამოკიდებულებას

სათარგმნელი ბერძნული ტექსტების მიმართ. თუ ეფრემის პოზიციებზე დავდგებით, ადვილად შევნიშნავთ, რომ სხვაგვარად არც შეიძლებოდა ყოფილიყო; ეფრემის სახით ჩვენს წინაშე დგას მორწმუნე მართლმადიდებელი, ქრისტიანული ეკლესიის ყველა ნორმის უმწყინარესი დამცველი, ღვთის სადიდებლად სამშობლოსაგან „წმინდა მიწაზე“ გადახვეწილი ასკეტი. იგი ბერძნულიდან ქართულ ენაზე თარგმნის ან კანონიკურ ბიბლიურ ტექსტებს, ანდა „წმინდა მამათა“, ეკლესიის უდიდეს ავტორიტეტთა თხზულებებს. რა თქმა უნდა, ეფრემი უდიდესი ნდობით უყურებს ამ „წმინდა წიგნებს“ და მათში წარმოდგენილ ტექსტებში ეჭვის შეტანა, ბუნებრივია, რომ უჭირს.

ბ) ბერძნული ტერმინები ქართულ თარგმანში

ეფრემ მცირე თავისი მთარგმნელობითი თეორიით დაუპირისპირდა ქართულ მწერლობაში გავრცელებულ ე. წ. თავისუფალი თარგმანის პრინციპს.

თავისუფალი თარგმანის კლასიკურ ნიმუშებს იძლეოდა ექვთიმე ათონელი; მთარგმნელობის ექვთიმე ათონელისეულ სტილს კი მკვეთრად გაემიჯნა გიორგი ათონელი. იგი პრინციპულად ახლოს მივიდა ბერძნულ დედანთან; მაგრამ თარგმანის ქართულ ენაზე ბუნებრივად ამეტყველებისათვის ზოგჯერ არც გიორგი მთაწმიდელი გაურბოდა შემატება-გამოკლების ხერხს. ამის შესახებ იგი თვითონ მიუთითებდა „დავითნის“ საკუთარი თარგმანის ანდერძში: „ჩუენ, რომელი ჯერ იყო, ჩაგვირთავს და, რომელი ჯერ იყო, დაგვიკლია, ვითა ჩუენსა ენასა მოუვიდოდა და წესი საქმისა ეძიებდაო“ (21, გვ. 109; 86, გვ. 108; 108, გვ. 11).

ეფრემ მცირე დაუპირისპირდა მთარგმნელობის სწორედ ამ შემატება-გამოკლების მეთოდს; ქართულ მწერლობაში მის მიერ შემოტანილი თხზულებები ბერძნული დედნის ზუსტ პირებს წარმოადგენს. მეორე მხრივ, ეფრემი სამართლიანად უწევდა ანგარიშს ქართულ ლიტერატურულ წრეებში დამკვიდრებულ ტრადიციას, რომელიც ტექსტის ზოგიერთი ადგილის განმარტებაში მდგომარეობდა. მხოლოდ ეფრემი ასეთ განმარტებებს, მისი წინაპრებისაგან განსხვავებით, სქოლიოში ურთავდა. მიუხედავად ამისა, როგორც სპეციალურმა დაკვირვებამ გვიჩვენა, ეფრემს თუმცა იშვიათად, მაგრამ მაინც გაუღია ხარკი ძველი ლიტერატურული ტრადიციისათვის. ამჯერად ჩვენ გვინდა დაწვრილებით შევჩერდეთ ერთი ტიპის განმარტებებზე, რომლებსაც ეფრემი ზოგიერთ შემთხვევაში უშუალოდ თარგმნილ ტექსტში ურთავს.

ქართველი მწიგნობრები ბერძნულიდან ქართულად თარგმნილ თხზულებებში ხშირად ხმარობდნენ სპეციალურ ბერძნულ ტერმინებს და გარკვეულ ბერძნულ გამოთქმებს; ამგვარი გზით ქართულში შემოსული ყოველი ტერმინი, ბერძნულიდან ქართულში გადმოტანილი ყოველი სიტყვა რომ გასაგები ყოფილიყო ქართველი მკითხველისათვის, საჭირო იყო მათი განმარტება.

ექვთიმე ათონელისათვის ჩვეულებრივი ხერხი იყო ქართულ თარგმანში შემოტანილი ბერძნული სიტყვის იქვე, ტექსტშივე განმარტება.

პატრიარქ გერმანეს თხზულებაში „თხრობაჲ სასწაულთათჳს მთავარანგელოზისა მიქაელისა“ ექვთიმე ასე განმარტავს ბერძნულ სიტყვას ა რ გ ო ნ ა ვ ტ ი:

„ეწოდა მათ სახელი არღონაფტი, რომელი გამოითარგმანების „უქმი მენავენი“, რამეთუ არას იქმოდეს სხუაჲ საქმესა. არამედ ტყუენვიდეს, და მისგან იყო საზრდელი მათი“ (26, გვ. 246; 67, გვ. 113; 58, გვ. 54).

უფრო ქვევით ექვთიმე ასე განმარტავს საკუთარ სახელს ს უ ს თ ე ნ ი:

„...უწოდეს ადგილსა მას და ტაძარსა სუსთენი, რომელ გამოითარგმანების „ძალი ცხორებისაჲ“, რამეთუ მუნ მიეცა მათ ძალი და განერნეს სიკუდილისაგან და ცხონდეს“ (26, გვ. 246; 67, გვ. 113; 58, გვ. 55).

როგორც მოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, ექვთიმე ტექსტშივე იძლევა ბერძნული სიტყვების ქართულ თარგმანს და ამის შესახებ თვითონვე იქვე მიუთითებს: „რომელი გამოითარგმანების“, ხოლო შემდეგ მოჰყავს საკუთარი ეტიმოლოგიური განმარტებანი ამ სიტყვებისა.

ამგვარი სახის განმარტებებს მიმართავს გიორგი მთაწმიდელიც. ი. ერთი ნაწყვეტი მის მიერ თარგმნილი ბასილ დიდის „ექუსთა დღეთაჲ“-დან: „და კუალად, რომელთა-იგი ანთილიოს უწოდენ, რომელ არიან მზის-ნაცვალნი, რაჟამს-იგი შეკრბიან სარბიელსა ზედა მზისასა, და გარე ურბიედ მას, არიან იგი სასწაულ შემთხვევათა რათმე და სალმობათა ჰაერისათა“ (89, გვ. 68).

ქართული სიტყვების შესაბამისად — „და კუალად, რომელთა იგი ანთილიოს უწოდენ, რომელ არიან მზის-ნაცვალნი“ — ბერძნულ დედანში იკითხება: ἢ καί, οὓς ὀνομάζουσιν ἀνθηλίους (21, გვ. 025). გიორგის თარგმანში დედანთან შედარებით მეტია სიტყვები:

„რომელ არიან მზის-ნაცვალნი“. ამ ჩანართით გიორგი მთაწმიდელი განმარტავს ბერძნულიდან ქართულში შემოტანილ სიტყვას ანთილიოს. მართლაც, ბერძნულ სიტყვას ἀνθήλιος სხვა მნიშვნელობებთან ერთად აქვს გაგება—მზის მსგავსი.

სხვა ადგილას „ექუსთა დღეთაჲს“ გიორგი მთაწმიდლისეულ თარგმანში იკითხება: „ითქუმის კუალად დასაბამად სადაჲთ-იგი იქმნის რაჲმე მის ქუეშე მყოფისა მის დასაბამ, ვითარცა სახლისა დასაბამ ითქუმის საძირკუელი, და ნავისა შეშაჲ იგი, რომელსა ზედა აღეგების ნავი, რომელ არს ტროპი“ (89, გვ. 7).

თარგმანისეული სიტყვები — „და ნავისა შეშაჲ იგი, რომელსა ზედა აღეგების ნავი, რომელ არს ტროპი“ — ბერძნულ დედანში ასე იკითხება: καὶ ἐπὶ πλοίου ἡ τρόπις (21, გვ. 019). ქართულ თარგმანში ბერძნულთან შედარებით მეტია ბერძნული სიტყვის ტროპის განმარტება: „შეშაჲ იგი, რომელსა ზედა აღეგების ნავი“. მართლაც, როგორც ქართული ტექსტის გამომცემელიც მიუთითებს ἡ τρόπις (εως) ნიშნავს სწორედ „გემის ხერხემალს“ (21, გვ. 019, გვ. 176).

როგორ იქცეოდა ანალოგიურ შემთხვევებში ეფრემ მცირე? ეფრემი ამგვარი ხასიათის განმარტებებსაც უმრავლეს შემთხვევაში სქოლიოებში იძლეოდა. მას ძალზე ბევრი აქვს ლექსიკური ხასიათის კომენტარები. იგი ამიაზე დართულ სპეციალურ სქოლიოებში აზუსტებდა ამა თუ იმ სიტყვის ლექსიკურ მნიშვნელობას. ზოგჯერ მიუთითებდა მის მიერ ხმარებულ ტერმინთა ბერძნულ წარმოშობაზე. მაგალითად, ეფრემ მცირემ თარგმნა ბერძნულიდან ბასილ დიდის სიტყვა „სარწმუნოებისათჳს“. თარგმანის ერთ ადგილას იკითხება: „ხოლო ვჰრიდებ სახელებსა და სიტყვებსა მას, რომელთა ლექსი არა იპოების საღმრთოთა წერილთა შინა“ (111, 6v). სიტყვას ლექსი ეფრემი ამიაზე ურთავს შემდეგ კომენტარს: „შეისწავე, რამეთუ წიგნურსაებრ მასა სიტყუასა ლექსი ჰრქჳან ბერძულად.“ (111, 6 v).

მიუხედავად ამისა, ზოგიერთ შემთხვევაში ეფრემიც იძლევა ბერძნული სიტყვის ლექსიკური მნიშვნელობის ქართულ თარგმანს და ამ თარგმანს ისიც, ისე როგორც მისი წინამორბედები, უშუალოდ ტექსტში ურთავს.

ეფრემ მცირის თარგმნილ ბასილ დიდის ე. წ. „ვრცელ წესებში“ ერთ ადგილას ბერძენი ავტორი იმოწმებს ერთ მუხლს ტიმოთეს მიმართ პირველი ეპისტოლედან (3,10):

ბერძნული დედანი:	ეფრემის თარგმანი:
„Καὶ οὗτοι γὰρ, φησὶ, δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν...“ (205, სვ. 1029).	„რამეთუ ესენი, თქუმულ არს, გამო-ღა-იცადებოდედ პირველად და ეგრეთ-ღა დიაკონებედ. ესე იგი არს ჰმსახურებედ“ (109, 45 r).

ამგვარად, ეფრემმა ქართულ ტექსტში შემოიტანა ბერძნული საეკლესიო ტერმინი „დიაკონება“ (διακονέω — ვმსახურობ) და ტექსტშივე ჩაურთო ამ ტერმინის ქართული განმარტება: „ესე იგი არს ჰმსახურებედ“. ეფრემის ეს განმარტება კონსტრუქციულად გიორგი მთაწმიდლის განმარტებების ტიპისაა; დავუკვირდეთ:

გიორგი მთაწმიდელი:	ეფრემ მცირე:
„...ანთილიოს უწოდებენ, რომელ არიან მზის-ნაცვალნი...“	„... დიაკონებედ, ესე იგი არს ჰმსახურებედ...“

ბასილ დიდის „ასკეტიკონის“ ეფრემისეულ თარგმანში ერთერთი თხზულების შემდეგ იკითხება: „აქა დასრულდა შესავალი წიგნისაჲ ამის წმიდისა ბასილისი, რომელსა ასკიტიკონ ეწოდების, რომელი გამოითარგმანების სამოღუაწეოჲ“ (III, 14 v).

ეს დანართი რომელიღაც ბერძენ კომენტატორს ეკუთვნის. იგი უშუალოდ ბერძნული დედნისაგან უთარგმნია ეფრემს; მაგრამ, რაღა თქმა უნდა, ბერძნულ დედანში არ იქნებოდა სიტყვები: „რომელი გამოითარგმანების სამოღუაწეოჲ“. ეს განმარტება ეფრემისაა. ამ შემთხვევაშიც ეფრემს ბერძნულიდან ქართულად გადმოუტანია სპეციალური ტერმინი (კრებულის სახელწოდება) და იგი იქვე, ტექსტშივე უთარგმნია ქართულად. ეფრემის ეს განმარტება კი კონსტრუქციულად ექვთიმე ათონელის განმარტებების ტიპისაა. დავუკვირდეთ:

ექვთიმე ათონელი:	ეფრემ მცირე:
1. „...არღონაფტი, რომელი გამოითარგმანების უქმი მენავენი...“	„...ასკიტიკონ ეწოდების, რომელი გამოითარგმანების სამოღუაწეოჲ“.
2. „...სუსთენი, რომელ გამოითარგმანების ძალი ცხორებისაჲ“.	

მხოლოდ, როგორც აღვნიშნეთ, ექვთიმე ამგვარ თარგმანებს ტექსტშივე ურთავდა სიტყვის საკუთარ ეტიმოლოგიურ გაგებას. ეფრემი კი, ექვთიმესაგან განსხვავებით, ტექსტში ამგვარი განმარტებების ჩართვისაგან თავს იკავებს.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულების „საღმრთოთა სახელთათჳს“ ეფრემ მცირისეულ ქართულ თარგმანში ერთ ადგილას იკითხება: „ხოლო არარას ახლის-მეტყუელებასა კადნიერ ვიქმხებით, გარნა უწყლილესადრე ოდენ ნაწილ-ნაწილთა და კერძოთა გამოძიებად ჴელ-ვჰყოფთ განრჩევითა და გამოცხადებითა შემოკლებულად თქმულთა ნამდჳლვე ტაძრისა ღმრთისა იეროთეოსისთაჲთა“ (97, გვ. 29).

აღნიშნული თხზულების ბერძნულ ტექსტში ნაცვლად ეფრემის სიტყვებისა — „ტაძრისა ღმრთისა იეროთეოსისთაჲთა“ — იკითხება: Τῷ Ἱεροθέῳ (97, გვ. 285). მაშასადამე, ეფრემს ბერძნული საკუთარი სახელის — იეროთეოსის (τὸ ἱερον—ტაძარი, ὁ θεός—ღმერთი) ქართული თარგმანი მოუცია და იგი უშუალოდ ტექსტში ჩაურთავს. ამ გარემოების შესახებ მას სპეციალური კომენტარიც დაუწერია. იქვე ამიაზე ეფრემი უთითებს: „შეისწავე, ვითარმედ იეროთეოს ტაძრად ღმრთისა გამოითარგმანების ენისაგან ბერძულისა“ (97, გვ. 261).

უაღრესად საინტერესოა, რომ ამ განმარტების შემთხვევაში ეფრემს მინიმუმამდე დაუყვანია ქართულ ტექსტში დედნისაგან განსხვავებით ჩართული სიტყვების რაოდენობა. იგი უშუალოდ ტექსტში აღარ წერს „რომელი გამოითარგმანების“, ან „ესე იგი არს“, არამედ ბერძნული სიტყვის გვერდით იძლევა მხოლოდ მის ქართულ თარგმანს: „ტაძრისა ღმრთისა იეროთეოსისთაჲთა“, ეს განმარტება კი კონსტრუქციულად განსხვავდება ექვთიმესა და გიორგი მთაწმიდლებისათვის დამახასიათებელი ჩანართებისაგან.

ამგვარად, ეფრემ მცირე, მიუხედავად იმისა, რომ წინააღმდეგი იყო შემატება-დაკლების მეთოდით თარგმნისა, იშვიათად, მაგრამ მაინც, ურთავს ტექსტში ბერძნულიდან შემოტანილი სიტყვების ქართულ თარგმანებს. განმარტებების ერთი ნაწილი ძველი სისტემითაა შესრულებული. ეფრემი, ისევე როგორც ექვთიმე და გიორგი მთაწმიდლები, ხმარობს გამოთქმებს: „რომელი გამოითარგმანების“ და „ესე იგი არს“; ამგვარი ჩანართების გვერდით ეფრემს მოეპოვება ახლებური სისტემით წარმოებული განმარტებებიც. იგი ბერძნულ სიტყვას იქვე მიუწერს ხოლმე შესატყვის ქართულ მნიშვნელობას, თარგმანებაზე სპეციალური მითითების გარეშე; ამგვარი მითითება,

ჩვენს მიერ განხილულ შემთხვევაში, ეფრემს სჭოლიოში აქვს გადატანილი.

საინტერესოა, როგორ იქცევა ანალოგიურ შემთხვევებში იოანე პეტრიწი, რომელმაც ქართული თარგმანი ზედმიწევნით დაუახლოვა ბერძნულ დედანს.

როგორც სპეციალურმა დაკვირვებამ გვიჩვენა, ამგვარ დეტალებში იოანე პეტრიწიც სცილდება ბერძნულ ტექსტს. თარგმანში დატოვებული ბერძნული სიტყვების ერთ ნაწილს ისიც უთარგმნის ქართველ მკითხველს.

პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნის“ იოანე პეტრიწისეულ ქართულ თარგმანში ერთ ადგილას იკითხება: „ვინაჲ გონიერთა გუართასა სული შემდგომად და მეორედ წარმოიყენებს ე მ ფ ა ს ს ა (მაგალითსა)“ (98, გვ. 116).

მოყვანილი ამონაწერიდან ჩანს, რომ ქართულ ტექსტში ჩართული ბერძნული სიტყვა ე მ ფ ა ს ი იქვე არის განმარტებული როგორც მ ა გ ა ლ ი თ ი; როგორც ქართული ტექსტის გამომცემლის ს. ყაუხჩიშვილის შედგენილი ლექსიკონიდან ჩანს, ბერძნული სიტყვა ἔμφασις მართლაც ნიშნავს: „ანარეკლი“, „შუქი“. „მაგალითი“ (98, გვ. 187).

სხვა ადგილას იოანე პეტრიწი წერს: „და თითოეულსა ვითარ იგი (პეფიკენ) ძალ უც, ეგრეცა ეზიარების უმჯობესთა....“ (98, გვ. 103).

ამ შემთხვევაშიც ბერძნული ფორმა πέφυκεν ქართულად ნიშნავს „ძალუძს“. პეტრიწი ქართულ თარგმანს გვერდით მიუწერს ბერძნულ სიტყვას.

იმავე თხზულებაში იკითხება: „... რამეთუ იგინი განუშორებელ ყოვლითურთ ქუედმდებარეთად არიან და თან განიწვალებიან განწვალებულთა ო ნ კ ო ს ზუავთა და განყენებულთა თჳსის განუნაწილებელობისაგან“ (98, გვ. 113).

ზ უ ა ვ ი მოყვანილ ნაწყვეტში არის ბერძნული სიტყვის ო ნ კ ო ს (ὁ ὄγκος) ქართული თარგმანი:

„კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნის“ სხვა ადგილას კი პეტრიწი წერს:

„და არ ვინაჲ აჰკოცენ (რომელი არ შესაძლო თ ე მ ი ს სათქმელად) მყოფობისა მიერ მათისა, რომელთა თჳთება კეთილობა არს“ (98, გვ. 75).

ამ შემთხვევაშიც შ ე ს ა ძ ლ ო ქართული თარგმანია ბერძნული სიტყვისა თ ე მ ი ს — θέμις.

დამოწმებულ შემთხვევაში — „ემფასისა — მაგალითისა“, „პეფიკენ — ძალ-უც“, „ოხკოს — ზუავთა“, „შესაძლო — თემის“ — ქარ-

თული ტექსტი შორდება ბერძნულ დედანს. ქართულში გადმოტანილია ბერძნული სიტყვები და, ბერძნული ტექსტისაგან განსხვავებით, მათი ქართული თარგმანიცაა მოცემული. აღნიშნული შემთხვევები მთარგმნელის ლექსიკოლოგიურ განმარტებებს წარმოადგენს. ისინი არ უნდა ავრიოთ პეტრიწისათვის დამახასიათებელ ე. წ. hendiadys-ში, რომელიც ერთი ცნების ორი ერთმანეთის მონათესავე სიტყვით გამოხატვაში მდგომარეობს (74 ა, გვ. LXIII — LXVIII).

ამგვარად, იოანე პეტრიწიც, ისევე როგორც მისი წინამორბედი ქართველი ფილოლოგები, უშუალოდ თარგმანში ურთავს ბერძნული სიტყვების ქართულ განმარტებას. მაგრამ იგი ბერძნული ტექსტისაგან ნაკლებად დაშორების მიზნით არ იძლევა სპეციალურ მითითებას თარგმანებაზე, როგორც ამას ექვთიმე და გიორგი მთაწმიდელები და ზოგჯერ ეფრემ მცირე მიმართავდნენ. პეტრიწის ჩანართები ეფრემ მცირის „იეროთეოსის“ ტიპისაა; მხოლოდ, ეფრემისაგან განსხვავებით, პეტრიწი ტექსტში ჩატარებული თარგმანების შესახებ სქოლიოში არ მიუთითებს. საერთოდ იოანე პეტრიწისათვის არ იყო უცხო ამგვარი განმარტებების ის სახე, რომელსაც ათონელები მიმართავდნენ. ამის მაგალითები არც თუ იშვიათია პროკლე დიადოხოსის თხზულებაზე დართულ პეტრიწის კომენტარებში. მაგალითად, კომენტარებში ერთ ადგილას პეტრიწი წერს: „... დასია, რომელ არს წყნარად წარსავლელი სიტყჳსაჲ“ (99, გვ. 221). სიტყვები—„რომელ არს წყნარად წარსავლელი სიტყჳსაჲ“—წარმოადგენს ბერძნული ფორმის ბασεῖα-ს ქართულ თარგმანს. მაგრამ პეტრიწი ამგვარ გაშლილ თარგმანებას ბერძნულიდან თარგმნილ ტექსტში არც ერთ შემთხვევაში არ ურთავს.

ქართულ ტექსტში დატოვებული ბერძნული სიტყვების იმ სხვადასხვა ტიპის განმარტებათაგან, რომლებიც ჩვენ გავაანალიზეთ, ქართველ მთარგმნელებში უფრო პოპულარული თარგმანების გიორგი მთაწმიდლისეული მეთოდი ყოფილა. მაგალითისათვის დავუკვირდეთ ბასილ დიდის „ასკეტიკონის“ ერთი უცნობი ქართველი მთარგმნელის ენას, რომლის მიერ თარგმნილი თხზულება, კ. კეკელიძის მითითების თანახმად, „წარმოადგენს ბერძნული დედნის სიტყვასიტყვით თარგმანს, საკუთარ სახელთა ბერძნული ფორმების დაცვით და ბერძნული ფონეტიკის თვალსაჩინო ზეგავლენით“ (23, გვ. 247):

ქართველი მთარგმნელი:	ბერძნული დედანი:
1. „რაჟამს-იგი მოუჴდეს უფალსა ნომიკოსი, რომელ არს სჯულის მეცნიერი“ (110, 26 r).	1. „ἡνίκα προσελθὼν τῷ κυρίῳ ὁ νομικὸς“ (205, სვ. 905—908).
2. „დაღათუ სთქუა ეოსფოროჲს კამკამებაჲ, რომელ არს მთიები; დაღათუ სელინჱს ბრწყინვალებაჲ, რომელ არს მთოვარე; დაღათუ ილიოს ფოს, რომელ არს მზისა ნათელი“ (110, 28 r).	2. „Κἂν ἑωσφόρου αὐγὰς εἴπῃς, κἂν σελήνης λαμπρότητα, κἂν ἡλίου φῶς...“ (205, სვ. 909).
3. „რაჲ არს პერპერევესთა, რომელ არს ფუდულობაჲ“ (110, 104 r)..	3. „Τί ἐστὶ τὸ περπερεύεσθαι“ (205, სვ. 1116).

უცნობი ავტორი ქართულ ტექსტში ხშირად ურთავს ბერძნულ სიტყვებს და განმარტავს მათ ქართული შესატყვისით. ამ განმარტებაზე სპეციალურად მიუთითებს სიტყვებით: „რომელ არს“.

ამგვარად, ქართველი მთარგმნელები ხშირად ქართულ თარგმანში ბერძნულ სიტყვებს ურთავენ და ზოგჯერ ტექსტშივე იძლევიან მათ ქართულ თარგმანს. დიდი ქართველი მთარგმნელების —ექვთიმე ათონელის, გიორგი ათონელის, ეფრემ მცირისა და იოანე პეტრიწის სტილი ამგვარ შემთხვევებში ერთმანეთისაგან განსხვავდება. ექვთიმე მთაწმიდელი, ჩვენს მიერ განხილულ მაგალითებში ბერძნული ფორმის განმარტებისას, სიტყვებით—„რომელი გამოითარგმანების“, მიუთითებს მის ქართულ მნიშვნელობაზე და შემდეგ იძლევა ამ სიტყვის საკუთარ ეტიმოლოგიურ გააზრებას. გიორგი მთაწმიდელი, განხილული ძეგლის თანახმად, განმარტავს რა ბერძნულ სიტყვას ქართული შესატყვისით, ტექსტშივე მიუთითებს: „რომელ არს“. ეფრემ მცირე იყენებს ბერძნულ სიტყვათა განმარტების მთაწმიდლებისათვის დამახასიათებელ ხერხებს, მხოლოდ, ექვთიმესაგან განსხვავებით, არასდროს არ იძლევა უშუალოდ ტექსტში სიტყვის ეტიმოლოგიურ განმარტებას; ამავე დროს, ეფრემ მცირესთან ვხვდებით ბერძნულ სიტყვათა განმარტების სხვაგვარ ხერხსაც — იგი ბერძნულ სიტყვას იქვე, გვერდით მიუწერს შესაბამის ქართულ თარგმანს, ისე რომ ტექსტში სპეციალურ მითითებას იმაზე, რომ თარგმანებასთან გვაქვს საქმე, არ ურთავს. თარგმნილ ტექსტში ბერძნული სიტყვების განმარტების მხოლოდ ამ უკანასკნელ ხერხს იყენებდა იოანე პეტრიწი. ანალოგიურ შემთხვევებში სხვა ქართველ მთარგმნელთა შორის შედარებით უფრო პოპულარული ბერძნულ სიტყვათა განმარტების გიორგი მთაწმიდლისეული ხერხი უნდა ყოფილიყო.

ქართული მწერლობის მნიშვნელობა ბიზანტინოლოგიისათვის

ბიზანტიური ლიტერატურის სრული მოცულობით შესწავლა, თითოეული თხზულების თავდაპირველი სახის დადგენა, შემდგომ ჩამოყალიბებული რედაქციების კვლევა ბიზანტიური ფილოლოგიის უპირველესი ამოცანაა. სწორედ ამ კუთხით ძველ ქართულ ლიტერატურას ბიზანტიური ფილოლოგიისათვის განუზომელი სამსახურის გაწევა შეუძლია.

1. ქართული თარგმანები, რომელთა ბერძნული დედნები დაკარგულია

ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობას ჩვენამდე ბერძნული ეპიდან თარგმნილი ბევრი ისეთი ძეგლი შემოუნახავს, რომელთა დედნები დაკარგულია და ამ მხრივ ძველი ქართული მწერლობა ავსებს იმ ხარვეზს, რომელიც ბიზანტიური მწერლობის მემკვიდრეობაში შეინიშნება. ამ ტიპის ძეგლები მრავალია.

1901 წელს აკად. ნ. მარმა აღმოაჩინა უძველესი ქართული თარგმანი III საუკუნის მწერლის იპოლიტე რომაელის დაკარგულად მიჩნეული თხზულებებისა, რომელთაგან ერთი—„თარგმანებაჲ ქება-ქებათაჲსაჲ“ მანვე გამოსცა (166). ამ აღმოჩენამ დიდი გამოხმაურება გამოიწვია ევროპის სამეცნიერო წრეებში (28, გვ. 3). ეს თხზულებანი, რომლებიც შემონახულია ე. წ. შატბერდის კრებულში და ნათარგმნია სომხური ენიდან არა უგვიანეს IX საუკუნისა, შემდეგია: 1. „განმარტებაჲ კურთხევათა მათთჳს მოსჳსთა ათორმეტთა მიმართ ნათესავთა“. ამ თხზულების ბერძნული დედანი დაკარგულია. იგი გარდა ქართულისა შენახულია სომხური ვერსიით. 2. ამ თხზულების დასაწყისი ადასტურებს, რომ იპოლიტეს დაუწერია. აგრეთვე, „ნეტარისა ისაკისა კურთხევანი ძეთა მიმართ თჳსთა“. ამ უკანასკნელის კი არც დედანი შენახულა და არც თარგმანი რომელიმე ენაზე. 3. „თქმული კურთხევათა მათთჳს იაკობისთა, ვითარ ათორმეტნი ნახუეტნი აკურთხნა“. ამ თხზულების ქართული ვერსიის სომხური დედანიც მოღწეულია ჩვენამდე. 4. „დავითისათჳს და გოლიათისათჳს“. ეს თხზულებაც ქართულს გარდა სომხურ ენაზეა შენახული. 5. „თარგმანებაჲ ქებაჲ ქებათაჲსაჲ“. ეს თხზულება ბერძნულ ენაზედაცაა მოღწეული და სომხურზეც, მაგრამ ქართულ ვერსიას ყველაზე უფრო ვრცლად შემოუნახავს იგი (23, გვ. 459—460).

ასევე დიდი მნიშვნელობისაა აკად. კ. კეკელიძის მიერ 1920 წელს გამოცემული „თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ“, რომლის ავტორია IX საუკუნის ბიზანტიელი მწერალი, არისტოტელიანელი მიტროფანე სმირნელი ეპისკოპოსი (93). ამ ძეგლის ქართული თარგმანი შესრულებულია პეტრიწის სალიტერატურო სკოლაში XI—XII საუკუნეში. მიტროფანეს თხზულების შესახებ არავითარი ცნობა არ იყო შენახული ბერძნულ მწერლობაში. ამდენად, მისი ქართული თარგმანის აღმოჩენა ბიზანტიის კულტურისა და ლიტერატურის ისტორიაში მნიშვნელოვან ხარვეზს ავსებს (28, გვ. 3) [1].

პოლემიკური ხასიათის ლიტერატურაში ჩვენამდე შემონახულია ორიოდე უცნობი ძეგლი. ერთი მათგანია ანტიკათოლიკური თხზულება, რომელიც ბერძენ-რომაელთა გათიშვის საკითხს ეხება და მიეწერება XI — XII საუკუნეების ცნობილ თეოლოგსა და ფილოსოფოსს მიქელ ფსელოსისა და იოანე იტალის მოწაფეს ევსტრატი ნიკიელს. ეს თხზულება, „მოსაკსენებელი შემოკლებული, თუ ოდეს ჰრომნი და ეკლესიაჲ მათი და რაჲსათჳს საღმრთოთა აღმოსავლისა ეკლესიათაგან განიჭრეს“, შემდგომში არსენ იყალთოელის დოგმატიკონშიც შეუტანიათ (23, გვ. 486) და იგი დღეს შემონახულია ხელნაწერებში: A — 64, ფრ. 374 — 380; გელათ. 23, ფრ. 436 — 445, აგრეთვე: A — 267, 727, 848. S — 2951 (36, გვ. 44).

პოლემიკურია, აგრეთვე, მეტად საინტერესო თხზულება — ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი „დღესასწაულთათვის“, რომლის ბერძნული დედანიც აღარ არსებობს და რომელიც იმპერატორ იუსტინიანე დიდს (527—565) მიეწერება. თხზულებაში საუბარია ისეთ საკითხებზე, რომლებიც V—VI საუკუნეებში იმპერიის მთლიანობას

[1] ამ შემთხვევაში და ქვემოთაც, როდესაც იმ ძველ ქართულ თარგმანებზე ვსაუბრობთ, რომელთა ბერძნული დედნები დაკარგულია ანდა იმ ბიზანტიელ მწერლებზე, რომლებზედაც ცნობები მხოლოდ ქართულ მწერლობას შემოუნახავს, ჩვენ ვეყრდნობით აკად. კ. კეკელიძის გამოკვლევებს. კ. კეკელიძის აღმოჩენები ქართულ მეცნიერებაში გაზიარებულია (5ა, 56ა, 59ა). კ. კეკელიძის მიგნებები შემდგომში კრიტიკული შესწავლის საგანი აღარ გამხდარა. შეინიშნება კი, რომ ამ ტიპის რამდენიმე ძეგლის კვალი სხვა ხალხთა მწერლობაშიც არის (ამ თვალსაზრისით საინტერესო ცნობები მოგვაწოდა პროფ. ტრ. რუხაძემ).

ემუქრებოდა და საზოგადოდ ბიზანტიის აღმოსავლურ ნაწილს ძალზე აღელვებდა. თხზულება გამოცემულია აკად. კ. კეკელიძის მიერ (96, გვ. 67—71).

ძალზე საინტერესოა ის მასალა, რომელსაც ბიზანტიის ჰიმნოგრაფიულ-ლიტურგიკულ მწერლობას აძლევს ქართული თარგმანები. ამ დარგში მეცნიერებას აინტერესებს იმ წიგნის ჩასახვისა და განვითარების ისტორია, რომელსაც „ტიპიკონი“ ეწოდება. ეს წიგნი თავდაპირველი სახით იერუსალიმში ჩამოყალიბდა. მაგრამ მისი კვალი პირველი ათი საუკუნის მანძილზე არსებობს მხოლოდ ფრაგმენტული ცნობების სახით. რომელიც VI საუკუნის პილიგრიმს სილვია აქვიტანელს ეკუთვნის. ქართულად კი აღმოჩნდა ამ წიგნის სრული სახე VII საუკუნის რედაქციით, რომელიც გადმოთარგმნილია ქართულ ენაზე VIII საუკუნის შუა წლებში და მას სახელად ეწოდება „იერუსალიმის განჩინება“ (129; 28, გვ. 5).

ქართულ ენაზე შემონახულია ერთი მეტად საინტერესო კანონიკური ძეგლი, რომლის ბერძნული დედანი დაკარგულია. თხზულების ხელნაწერისეული სათაურია: „კანონი მეექვსე კართაგენსა შინა შეკრებულთა ორას ათშჯდმეტთა მამათაჲ, რათა საცხებელი ხუცესთა მიერ არა იქმნებოდის“. ეს თხზულება, რომელიც შეისწავლა და გამოსცა კ. კეკელიძემ, თარგმნილია ბერძნული ენიდან პეტრიწონული სტილით. თხზულების ავტორი უცნობია (54).

უაღრესად მნიშვნელოვანია ამ თვალსაზრისით ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურა, რომელიც იძლევა მრავალ ისეთ ძეგლს, რომელთა დედნები დაკარგულია. ამ ტიპის კომენური ძეგლები ქართულ ენაზე გამოცემულია ორ ტომად კ. კეკელიძის მიერ (95; 96), თითოეული მათგანის დედანი (ბერძნული, არაბული, თუ სხვა ენაზე შესრულებული) საძიებელია. აკადემიკოს კ. კეკელიძის მიერ უკვე გამოვლენილია მთელი რიგი აგიოგრაფიული ძეგლები, რომელთა ბერძნული დედნები აშკარად დაკარგულად ითვლება: „ტიმოთე ანტიოქელის ცხოვრება“ (107; 50), „იოანე ურჰაელის ცხოვრება“ (134), „აგათანგელე დამასკელის ცხოვრება“ (133) და „იოანე დამასკელის ცხოვრება“ (135). ეს „ცხოვრებანი“ თავდაპირველად არაბულად დაუწერია მიქელ შამთელს, მაგრამ უმალვე უთარგმნია ბერძნულად სამუელ ადენელს (28, გვ. 6). ამავე კუთხით ძალზე საინტერესოა „პეტრე კაპეტოლელის ცხოვრება“, რომელიც ქართული ხელნაწერით იოანე დამასკელს მიეწერება (137). აქვე უნდა აღინიშნოს არაბული ენიდან თარგმნილი „წამებაჲ წმიდისა რომანოზ ახლისა მოწამისაჲ“, რომლის ავტორია სტეფანე მანსური, დამასკელი, საბაწმიდელი

(136). ქართულ ენაზე შემონახულია, აგრეთვე, სტეფანე იერაპოლელის აგიოგრაფიული თხზულება „მარტვილობა გულანდუხტ სპარსისა“, რომელიც ქართული რედაქციების მიგნებამდე დაკარგულად ითვლებოდა; მხოლოდ რომელი ენიდანაა შესრულებული ქართული თარგმანი (ბერძნული, სირიული, თუ სომხური ენიდან), ეს ჯერ კიდევ დასადგენია (30). აშკარად ბერძნული ენიდან მომდინარეობს IX საუკუნის ცნობილი ბიზანტიელი ჰიმნოგრაფის იოსებ სკევოფილაქსის უცნობი აგიოგრაფიული თხზულება. იგი ქართულად პეტრიწონული სტილითაა თარგმნილი და დაცულია იოანე ქსიფილინოსის მეტაფრასულ კრებულში, სათაურით: „იოსებ მონაზონისა ჰურჭელთმცველისაჲ — ცხორებისა მიმართ და საკჳრველებათა ღირსისა მამისა ჩუენისა იოანნი, წმიდისა სერგის მონასტრისა წინამძღუარ-ქმნილისათა“ (31; 139). იოანე ქსიფილინოსის მეტაფრასული კრებულით ჩვენამდე მოღწეულია, აგრეთვე, „ევსოქის მარტვილობის“ მეტაფრასული ტექსტი, რომლის ბერძნული დედანი უცნობია (41). კ. კეკელიძის მიერვეა აღმოჩენილი ქართულ წყაროებში „დიოს კონსტანტინოპოლელის ცხოვრება“, რომლის ბერძნული დედანი დაკარგულია (42) და რომელიც კ. კეკელიძისავე სიტყვით „ავსებს ბიზანტიის ლიტერატურის ისტორიის მნიშვნელოვან ხარვეზს“ (42, გვ. 162). ქსიფილინოსის მეტაფრასულ კრებულში დაცულია, აგრეთვე, II საუკუნის მოღვაწეების ასტიონისა და შვიდი იტალიელი მხედრის „მარტვილობა“, რომლის სრული რედაქცია ბერძნულად არ შემონახულა (43). იოანე ქსიფილინოსის მეტაფრასულ კრებულშივეა შეტანილი თხზულება „ორენტიოსისა და მისთა ძმათა მარტვილობა“, რომლის ბერძნული დედანიც დაკარგულია (35). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ ენაზე შემონახულია უნიკალური ძეგლი „ფილოთეოსის მარტვილობა“, რომლის ფრაგმენტები მხოლოდ და მხოლოდ კოპტურ ენაზეა დაცული. ეს გარემოება ნათელი დამამტკიცებელია ქართულ-კოპტური ლიტერატურული ურთიერთობისა (40). და ბოლოს, ქართულ თარგმანებში შემონახულია ბერძნულ ენაზე დაკარგულად მიჩნეული მეტაფრასული რედაქციის საკითხავების მთლიანი კორპუსი. კერძოდ, მთელი შვიდი თვის—თებერვალ-აგვისტოს — მეტაფრასული მასალა, რომელიც იოანე ქსიფილინოსს გაუმეტაფრასებია[1]. ქსიფილინოსის უზარმაზარი შრომა, რომელიც დღეი-

[1] აგიოგრაფიული კორპუსი კალენდრის სისტემაზე იყო დალაგებული. მასში წმინდანთა ცხოვრებები ერთმანეთს მისდევდა წმინდანთა მოსახსენებელი დღეების მიმდევრობით. ქსიფილინოსს შვიდი თვის აგიოგრაფიული საკითხავები გაუმეტაფრასებია.

სათვის აღარ ჩანს ბერძნულ ენაზე. ქართულად უთარგმნიათ XII საუკუნეში, კ. კეკელიძის ვარაუდით, დემეტრე I-ის დროს პეტრიწონული სალიტერატურო სკოლის მოღვაწეებს. ჩვენს ძველ მწერლობაში თებერვალ-აგვისტოს აგიოგრაფიული საკითხავები ძირითადად მხოლოდ ამ რედაქციითაა დაცული (37, გვ. 158). იოანე ქსიფილინოსის კრებულიდან, გარდა ზემოთ დასახელებული თხზულებებისა, აკადემიკოსი კ. კეკელიძე სპეციალურად კიდევ რამდენიმე მათგანზე შეჩერდა. მაგალითისათვის დავასახელებთ: ევტვიქიანოსის აღწერილი „თეოფილე ეკონომის ცხოვრება“ (45) და „წამება ევფსვიქი კაპადოკიელისა“ (46).

ძველ ქართულ მწერლობაში შემონახულია ერთი მეტად საინტერესო ფილოსოფიურ-ეგზეგეტიკური თხზულება, რომლის სათაურია „პირმშოსათვის“, რომელიც საფიქრებელია, ბერძნულიდან თარგმნილი და ბიზანტიურ მწერლობაში ჯერჯერობით მიუკვლეველი (ან დაკარგული) ძეგლი უნდა იყოს.

აკადემიკოს კ. კეკელიძეს ამ ტრაქტატის ავტორად ერთხანს ძიქელ ფსელოსი მიაჩნდა და მის ბერძნულ დედანს დაკარგულად თვლიდა (28, გვ. 4). მართლაც, ქართული ხელნაწერის ტრადიციით ტექსტის ავტორად მიქელ ფსელოსია გამოცხადებული: „დიდისა ფილოსოფოსისა ფსელოსისაჲ მოწაფეთა თჳსთა მიმართ თარგმანებაჲ სიტყუასა მას ღმრთის-მეტყუელისსა, მეტყუელსა: „ვითარცა იქმნა პირმშო მრავალთა ძმათა შორის, ეგრეთვე პირმშო მკუდართაგან ღირს იჩინა ყოფად“ (56, გვ. 80). მაგრამ საქმე ასე მარტივად მაინც ვერ გადაწყდა. შემდგომში კ. კეკელიძემ, როგორც ჩანს, აზრი შეიცვალა. ყოველ შემთხვევაში „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ უკანასკნელ გამოცემებში იგი ამ ძეგლს იოანე პეტრიწის ორიგინალურ თხზულებად თვლის (23, გვ. 292). 1964 წელს ფილოლოგიურ მეცნ. დოქტორმა ივ. ლოლაშვილმა გამოაქვეყნა ამ ტრაქტატის ქართული თარგმანის ტექსტი და სცადა ახლებურად გადაეჭრა მისი ავტორობის საკითხი (56).

ივ. ლოლაშვილი ნდობას უცხადებს ქართულ ხელნაწერთა წარწერას იმის თაობაზე, რომ ავტორი ამ თხზულებისა არის მიქელ ფსელოსი[1] და ხედავს რა, რომ ეს თხზულება „დოგმატიკონის“ უსრულეს და უძველეს ნუსხებში არის შეტანილი, მის მთარგმნელად არსენ იყალთოელს მიიჩნევს. მიუხედავად იმისა, რომ ასეთი დასკვნა ჩვენს ხელთ არსებული საბუთების ნიადაგზე სავსებით ლოგიკურია და მოსალოდნელი და შესაძლებელია იგი ჭეშმარიტიც იყოს, ვფიქრობთ, რომ აღნიშნულ ტრაქტატთან დაკავშირებული ლიტერატურულ-ისტორიული საკითხების კვლევა-ძიება საბოლოოდ დასრულებულად მაინც არ უნდა ჩაითვალოს. ამ ვარაუდის მიზეზს ჩვენ შემდეგი გარემოება გვაძლევს:

[1] ამავე საბუთით ამ თხზულებას ფსელოსისეულად მიიჩნევს პროფ. ს. ყაუხჩიშვილიც (66, გვ. 259; 72ა, გვ. 8).

1. აღნიშნულ ტრაქტატთან დაკავშირებული მთელი ფაქტობრივი მასალა, რომელსაც ჩვენ დღეს ვეყრდნობით, ხელთ ჰქონდა ამ თხზულების აღმომჩენელს აკადემიკოს კ. კეკელიძეს. კ. კეკელიძემ კი ამ მასალიდან ის დასკვნა გამოიტანა, რომ თხზულების დაკავშირება შეიძლება მხოლოდ იოანე პეტრიწთან. თუ კორნელი კეკელიძე მერყეობდა ამ თხზულების ორიგინალობა-არაორიგინალობის საკითხში, იოანე პეტრიწთან მისი დაკავშირება საკამათოდ არ მიაჩნდა: ან ფსელოსი იყო ამ თხზულების ავტორი, ხოლო მისი მთარგმნელი პეტრიწი, ანდა ეს თხზულება პეტრიწის ორიგინალური ნაწარმოები იყო. კ. კეკელიძე პეტრიწისაკენ რადიკალური გადახრის საბუთსაც აყენებდა. იგი პირდაპირ წერდა: „ამას გვაფიქრებინებს ის გარემოება, რომ იმაში განმეორებულია მრავალი ისეთივე აზრი და დებულება, რომელიც მოცემულია იოანე პეტრიწის საკუთარ კომენტარებში და ნემესიო ემესელის თარგმანში“ (23, გვ. 292). სავსებით მართებულია კ. კეკელიძის ამ სიტყვებზე დართული ივ. ლოლაშვილის შენიშვნა: „სამწუხაროდ, მკვლევარმა ეს მოსაზრება არ დაასაბუთა დასახელებულ სამ ძეგლში განმეორებული აზრებისა და დებულებების პარალელური ჩვენებით...“ (56, გვ. 72); მაგრამ ეს გარემოება ჩვენ არ გვათავისუფლებს კ. კეკელიძის მიერ გამოთქმული მოსაზრების შემოწმების აუცილებლობისაგან. თუ კ. კეკელიძემ თავისი მოსაზრება არ დაასაბუთა ფაქტებით, ვფიქრობთ, რომ ამის მიზეზი ის უნდა ყოფილიყო, რომ იგი აპირებდა ამ საკითხზე საგანგებოდ შეჩერებას. ამას კი ის შენიშვნა გვაფიქრებინებს, რომელიც აკადემიკოს შ. ნუცუბიძეს 1938 წ. აქვს გაკეთებული: „ჩვენი ტრაქტატის ტექსტი, დამზადებული პროფ. კ. კეკელიძის მიერ, შედის ჩვენს მიერ ერთად გამოსაცემად დამუშავებულ გამოკვლევაში, რომელიც გამოქვეყნდება მოკლე ხანშიო“ (56. გვ. 72). ამასვე ადასტურებდა თვითონ კ. კეკელიძე, როდესაც 1941 წ. ნარკვევში „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია და უნივერსიტეტი“ წერდა: „ეს ტრაქტატი, რომელიც ჩვენ აღმოვაჩინეთ გელათის ხელნაწერებში და რომელიც მზადა გვაქვს გამოსაცემად, მიეწერება ბიზანტიის გამოჩენილ ფილოსოფოსს მიქელ ფსელოსს“ (49, გვ. 264). ამრიგად, საჭიროა დეტალურად განხილვა იმ მოსაზრებისა, რომელიც კ. კეკელიძემ წამოაყენა ზემოთ აღნიშნული სამი

თხზულების მსგავსების შესახებ. საკითხს იმის შესახებ, რომ ჩვენი ტრაქტატი თარგმნილია ან დაწერილი არსენ იყალთოელის მიერ, დაჟინებით იცავდა შ. ნუცუბიძე; მისი ერთ-ერთი ძირითადი საბუთი ის იყო, რომ თხზულებაში არის პაექრობა იოანე პეტრიწის დებულებების წინააღმდეგ. ივ. ლოლაშვილმა კატეგორიულად განაცხადა, რომ ასეთი რამ თხზულებაში არ მოიპოვება (56, გვ. 85—87); მიუხედავად ამისა ივ. ლოლაშვილმა ხელნაწერთა ტრადიციის ნდობის საფუძველზე ტრაქტატის მთარგმნელად მაინც არსენ იყალთოელი მიიჩნია. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ საბოლოოდ არსენ იყალთოელისადმი ამ თხზულების მიწერა და იოანე პეტრიწთან მისი კავშირის უარყოფა თხზულების ენის შესწავლამ უნდა გადაჭრას. ივ. ლოლაშვილის მითითება იმის შესახებ, რომ ამ თხზულებას „როგორც ფილოსოფიურ ძეგლს, პეტრიწიანული სტილის გავლენა... ეტყობა“ (56, გვ. 83), ძალზე ზოგადია. საჭიროა, რომ იოანე პეტრიწისა და არსენ იყალთოელის ენის საბოლოოდ შესწავლის, მათ შორის მკვეთრი ზღვარის დამყარების შემდეგ დადგინდეს ეს თხზულება არსენ იყალთოელის ხელიდანაა გამოსული, თუ იოანე პეტრიწს ეკუთვნის.

2. ჩვენი ლიტერატურის მკვლევარნი თავდაპირველად ამ თხზულების ქართული ხელნაწერების წარწერას იმის შესახებ, რომ მისი ავტორია მიქელ ფსელოსი ენდობოდნენ. ასე იქცეოდა კ. კეკელიძე (25, გვ. 505) და დაახლოებით ასევე ფიქრობდა შ. ნუცუბიძეც 1938 წელს. მაგრამ შემდეგ მეცნიერთა აზრი შეიცვალა, ვინაიდან ფსელოსის ნაწერების ნუსხებში ეს თხზულება არ აღმოჩნდა.

ივ. ლოლაშვილი ეყრდნობა კრუმბახერის აზრს იმის შესახებ, რომ ფსელოსს დაუწერია ძველი და ახალი აღთქმის ძნელად გასაგები ადგილების „განმარტება“ და, რომ ფსელოსის ხელნაწერი მასალები ჯერ კიდევ საკმარისად არ არის გამოკვლეული (56, გვ. 79). საჭიროა ამ ცნობათა შემოწმება თანამედროვე ბიზანტინოლოგიის დონეზე.

3. ივ. ლოლაშვილმა კატეგორიულად ვერ უარყო ტრაქტატის მსგავსება პეტრიწის ნაწერებთან. ამ კუთხით მკვლევარის მიერ გამოთქმული აზრები ძალზე ზოგადია და ეწინააღმდეგება ერთმანეთს. იგი ერთ ადგილას წერს: იოანე პეტრიწის შრომები „შინაარსობლივად და თემატიკით განსხვავდებიან ტრაქტატისაგან“ (56, გვ. 75); ქვემოთ კი განაგრძობს: „პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომებსა და ტრაქტატში საერთო აზრებიც მოიპოვება“ (იქვე).

II. უცნობი ბიზანტიელი ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში

ძველ ქართულ მწერლობაში შემონახულია თხზულებები ისეთი ბიზანტიელი ავტორებისა, რომელთა ხსენებაც კი არა ჩანს ბერძნულ მწერლობაში. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა მისტიკოსი მწერლები: სტეფანე მძოვარი, პიმენი, საჰაკი და აბრაამ მონაზვნები, რომელთა შრომები ძველ ქართულ მწერლობაში X საუკუნემდე უთარგმნიათ (37, გვ. 111, 106, 8; 28, გვ. 5; 23, გვ. 545).

ასევე მნიშვნელოვანია ჰომილეტიკური თხზულებანი რამდენიმე ბიზანტიელი ავტორისა, რომელთა სახელებსაც პირველად ქართულ ენაზე VIII საუკუნემდე უთარგმნიათ (37, გვ. 112, 106, 62, რება. ესენია: ტიმოთე იერუსალიმელი, პეტრე იერუსალიმელი, ივლიანე ტაბიელი, თეოდულე და ალექსანდრე კვიპრიელი. მათი თხზულებანი ქართულ ენაზე VIII საუკუნემდე უთარგმნიათ (37, გვ. 112, 106, 62, 10; 28, გვ. 5). დასახელებულ მწერალთაგან აღსანიშნავია პეტრე იერუსალიმელი, რომლის ბიზანტიურ მწერლობაში უცნობი ჰომილია, „შობისათჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსა“, გამოსცა პროფ. ილ. აბულაძემ (106) და სპეციალურად შეისწავლა აკად. კ. კეკელიძემ (44).

III. ცნობები ბიზანტიელ მწერლებზე

ძველი ქართული მწერლობა უაღრესად მნიშვნელოვანია ბიზანტინოლოგიისათვის იმ თვალსაზრისით, რომ მასში შემონახულია ძალზე საინტერესო და მნიშვნელოვანი ცნობები ბიზანტიელ ავტორებზე. ამ კუთხით ქართული ლიტერატურა ნაკლებადაა შესწავლილი. ყოველი ცალკეული დაკვირვება, რომელიც ამ თვალსაზრისით მოუხდენიათ ქართულ მწერლობაზე, მდიდარ მასალას იძლევა. ამგვარ დაკვირვებათაგან პირველ რიგში აღსანიშნავია ძველი ქართული მწერლობის ცნობები მაქსიმე აღმსარებელზე, რომელიც გამოავლინა და შეისწავლა კ. კეკელიძემ (138, 29). მაგრამ ამჯერად ჩვენ შევჩერდებით აკადემიკოს კ. კეკელიძის მიერ აღმოჩენილ მასალაზე, რომელმაც თავის დროზე ბიზანტინოლოგიაში დიდი გამოხმაურება ჰპოვა.

1910 წელს აკად. კ. კეკელიძემ გამოაქვეყნა ნაშრომი „Симеон Метафраст по грузинским источникам“ (131). 1912 წელს მას მოჰყვა მეორე სტატია: „Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста“ (132). ამ ორმა ნაშრომმა სამართლიანად მიიპყ-

რო ბიზანტინოლოგთა დიდი ყურადღება. ქართული წყაროების საშუალებით ქართველმა მეცნიერმა დააზუსტა ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიის კარდინალური საკითხები და სრულიად ახლებურად გააშუქა ბიზანტიური აგიოგრაფიული მწერლობის ერთი მიმართულების — მ ე ტ ა ფ რ ა ს ტ ი კ ი ს ჩასახვისა და განვითარების ისტორია.

ბიზანტიური აგიოგრაფიული მწერლობა ორ მიმართულებას იცნობს — კ ი მ ე ნ ურ ს და მ ე ტ ა ფ რ ა ს ულ ს. აგიოგრაფიული საკითხავების უმრავლესობა ჩვენამდე ორი — კიმენური და მეტაფრასული რედაქციითაა მოღწეული. ძველად კიმენური რედაქციით წერდნენ. ამ რედაქციისათვის დამახასიათებელია მოკლე, ლაკონური თხრობა, მხოლოდ ფაქტობრივი მასალის გადმოცემა. IX საუკუნიდან თავი იჩინა ახალმა ლიტერატურულმა მიმართულებამ, რომელსაც მეტაფრასული მიმართულება ეწოდება. მეტაფრასტიკის არსი კიმენური ძეგლების გადამუშავებაში, გადაკაზმვასა და გადალამაზებაში მდგომარეობს. მეტაფრასული ძეგლები კიმენურთან შეფარდებით ბევრად ვრცელია. მათში კიმენის ფაქტობრივი მასალა გავრცობილია დოგმატურ-პოლემიკური მსჯელობით. XI საუკუნიდან აგიოგრაფიაში მეტაფრასული სტილი ბატონობს. არა მარტო ახალი თხზულებები იწერება ამ სტილით, არამედ ხდება ძველი, კიმენური რედაქციების გადაკეთება. მეტაფრასული მიმართულების უდიდესი წარმომადგენლის ს ვ ი მ ე ო ნ ლ ო ღ ო თ ე ტ ი ს ანუ მ ე ტ ა ფ რ ა ს ი ს სახელი ბიზანტინოლოგიაში ცნობილი იყო. მაგრამ როდის დაიწყო სვიმეონმა მოღვაწეობა, რა საკითხავები გამეტაფრასა მან, ვინ და როდის გააგრძელა მისი საქმე, როდის დასრულდა აგიოგრაფიული კორპუსის გამეტაფრასება—აი, ის საკითხები, რომლებიც ქართულ მწერლობაში დაცული ცნობების საშუალებით გაირკვა. კ. კეკელიძემ აღმოაჩინა და გამოაქვეყნა XI საუკუნის ქართველი მწერლის ეფრემ მცირის ორიგინალური თხზულება „მოსახსენებელი მცირე სჳმეონისათჳს ლოღოთეტისა და თხრობაჲ მიზეზთა ამათ საკითხავთა თარგმანისათა“. სტატია ორი ნაწილისაგან შედგება: პირველში საუბარია საკუთრივ სვიმეონ მეტაფრასზე, ხოლო მეორეში სვიმეონის თხზულებების ქართულ თარგმანზე. სწორედ ამ საკითხავის პირველ ნაწილზე დაყრდნობით კ. კეკელიძემ სვიმეონის პიროვნების შესწავლას შემატა შემდეგი მონაცემები: «1) სვიმეონი იყო დიდი თანამდებობის (ლოღოთეტი) ადამიანი, „ყოვლითა საწარმართოჲთა და გარეშითა სიბრძნითა სრულიად განსწავლული და ეგრეთვე შინაგანთა ამათ ჩუენთა საეკლესიოთა წიგნთა ძუელისა და ახლისა სჯულისათა მოსწრაფებით

წურთილი“. 2) ცხოვრობდა ის „ჟამთა კეთილმსახურისა მეფისა ბასილისათა“ და თავისი „სახელოვანი აღმწერლობა“ დაიწყო ამ მეფის „ჟამთა მეექვსისა წლისათა“, ესე იგი, 982 წელს. 3) მან თავდაპირველად „ლიტონად“ აღწერილი „ცხოვრებანი და წამებანი“ შეცვალა მეტაფრასად: „პირველად შეამკო უშუერებაჲ სიტყჳსაჲ და აღწერა უბრწყინვალესად, და კუალად იღუაწა სრულიად განდიდებაჲ სიტყჳსა საეჭუელისაჲ და მწვალებელთა მიერ შეძინებულისაჲ“. 4) ამ შრომის შესრულებისას მან „წინადაიდვა ძუელი იგი მოწამეთაჲ, რომელსა კიმენ უწოდიან და შეცვალა მეტაფრასად; და თავით თჳსით საეკლესიოთა თხრობათაგან და ხრონოგრაფთა მცირედ-მცირედნი საკითხავნი შეჴმნა“. 5) მან „შეამკვნა“, ესე იგი — დაამუშავა არა სრულისა წელიწადისა საკითხავნი, არამედ „რაოდენთა უკუე წმიდათა საჴსენებელნი იდღესასწაულებიან ზამთრისა თთუეთა“, სახელდობრ: სექტემბრის, ოქტომბრის, ნოემბრის, დეკემბრის და იანვრის თვეთა წმიდანების საკითხავები. სია „საკითხავებისა“, რომელიც სვიმეონმა დაამუშავა, უფრო ზუსტად მოცემულია ქართულ ძეგლებში, კერძოდ ევდემონ ჩხეტიძისეულს გელათის ხელნაწერებში» (37, გვ. 142).

ამავე ხელნაწერებში 1912 წელს აკად. კ. კეკელიძემ იპოვა ბერძნული ენიდან XIII საუკუნეში ქართულად თარგმნილი დოკუმენტი, რომელიც სრული სახით აღწერდა კიმენური საკითხავების გამეტაფრასების ისტორიას. ამ დოკუმენტზე დაყრდნობით კ. კეკელიძემ დაადგინა, რომ სვიმეონ ლოღოთეტის მუშაობა გაუგრძელებია ი ო ა ნ ე ქ ს ი ფ ი ლ ი ნ ო ს ს. კერძოდ მას გაუმეტაფრასებია დანარჩენი შვიდი თვის მასალა: თებერვალი — აგვისტო. ლიტერატურულ მოღვაწეობას იგი შესდგომია 1081 წელს. ეს ცნობა სრულიად მოულოდნელი აღმოჩნდა ბიზანტიის მწერლობის ისტორიკოსთათვის და ამიტომაც მან თავის დროზე ერთგვარი სენსაციაც კი გამოიწვია დაინტერესებულ სამეცნიერო წრეებში. ყველაზე საყურადღებო კი მაინც ის იყო, რომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქართულ მწერლობაში მთლიანი სახით აღმოჩნდა შენახული ქ ს ი ფ ი ლ ი ნ ო ს ი ს უზარმაზარი შრომა მაშინ, როდესაც იგი ბერძნულ ენაზე აღარსად ჩანს.

IV. ძველ ქართულ თარგმანთა მნიშვნელობის შესახებ

ძველი ქართული თარგმნილი ლიტერატურის მნიშვნელობა ბიზანტინოლოგიის თვალსაზრისით, რა თქმა უნდა, მხოლოდ ზემოთ თქმულით არ ამოიწურება. ბიზანტიური ლიტერატურის ყველა ძეგ-

ლის ძველ ქართულ თარგმანს, თუმცა მეტ-ნაკლები, მაგრამ უთუოდ გარკვეული მნიშვნელობა აქვს თანამედროვე ფილოლოგიური მეცნიერებისათვის. ქართული თარგმანების მნიშვნელობას პირველ რიგში ის გარემოება განაპირობებს, რომ ქართული ვერსია ხშირად უფრო ძველია, ვიდრე ამ თხზულების დღემდე შემონახული ბერძნული ხელნაწერები. ესეც რომ არ იყოს, ქართული თარგმანი თითქმის ყოველთვის ინარჩუნებს დამოუკიდებელ რედაქციულ სახეს და, ამდენად, მისი გაუთვალისწინებლობა ფილოლოგიური მეცნიერების თანამედროვე დონეზე ყოვლად მიუტევებელია.

ამ თვალსაზრისით ბერძნული ენიდან თარგმნილი თითქმის ყველა ქართული ლიტერატურული ძეგლის შესწავლა ამტკიცებს, რომ ქართული ძეგლები უმეტეს შემთხვევაში ინარჩუნებენ დამოუკიდებელ რედაქციულ სახეს დღეისათვის შემონახულ ბერძნულ რედაქციებთან შედარებით და დამატებით ცნობებს იძლევიან ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიისათვის. მაგალითისათვის დავასახელებთ მხოლოდ რამდენიმე ძეგლს: გიორგი ამარტოლის „ხრონოგრაფი“ (73; 74), იპოლიტე რომაელის „ქრონიკონი“ (4), ბასილ დიდის „ასკეტიკონი“ (83) და „ექუსთა დღეთაჲ“ (89; 90), გრიგოლ ნოსელის „თარგმანებაჲ კაცისა აგებულებისათჳს“ (90), იოანე დამასკელის „გარდამოცემა“ (59 ა), „მარიამის მიმოსლვა“ (79), ევსევი ალექსანდრიელის „კჳრიაკისათჳს და უწესოდ მომღერალთათჳს“ (80), ნილო სინელის „ღრმნი სწავლითნი სარგებელად სულისა“ (81), ასტერი ამასიელის „შესხმაჲ ფოკაჲსი“ (22), „ათანასე კულიზმელის მარტვილობა“ (51), „მარტვილობა სერგისა და ბაჭოზისი“ (52), „გურიას, სამონასა და აბიბოსის მარტვილობა“ (53), „ცხოვრება დიდვიმოსისა და თეოდორასი“ (47), „ქრისტინეს მარტვილობა“ (32), „მარტვილობა ქრისტეფორე კინოკეფალისა“ (55), „ცხორებაჲ და მოქალაქეობაჲ და წამებაჲ... ღალაკტიონ და ეპისტიმისი“ (75), „ამბროსი მედიოლანელის ცხოვრება“ (59).

ქართულ თარგმანებს ხშირ შემთხვევაში დიდი მნიშვნელობა აქვთ ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიის ცალკეული ძეგლის უძველესი, თავდაპირველი სახის დასადგენად. ცნობილია, რომ საუკუნეების მანძილზე ბიზანტიური ლიტერატურული ძეგლები რედაქციული ხასიათის ცვლილებებს განიცდიდა: ძველ რედაქციას ახალი რედაქციები ცვლიდა. უცნობი რედაქტორები ასწორებდნენ „წმინდა მამათა“ ნაწერებს: აჯგუფებდნენ ცალკეული თავების მიმდევრობას, ავრცობდნენ ან ამოკლებდნენ ტექსტს, ცვლიდნენ ცალკეულ დებულებებს; რედაქციებს რედაქციები მოსდევდა და უძველესი სახე ამა თუ იმ თხზულებისა თანდათან იკარგებოდა. ფილოლოგიური მეცნიერება პირველ რიგში სწორედ თხზულებათა თავდაპირველი სახის აღდგენითაა დაინტერესებული და ამ საქმეში, მაშინ როცა ბერძნული ხელნაწერები უძლურია, უდიდესი დახმარების გაწევა შეუძლია ძველ თარგმანებს. ბიზანტიური ლიტერატურული ძეგლების თარგმნა შუა საუკუნეებში რამდენიმე ენაზე ხდებოდა. ეს ენები იყო: ლათინური, სირიული, ქართული, სომხური, კოპტური, არაბული, სლავური. ძველ ქართულ თარგმანებს ყველა სხვა ენებზე შესრულებულ თარგმანთა შორის მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. გვაქვს შემთხვევები, როდესაც ესა თუ ის ლიტერატურული ძეგლი ჩვენამდე მოღწეულია რამდენიმე ათეული ბერძნული ხელნაწერით; ამავე დროს ძველ თარგმანებში ყველა ენაზეა დაცული, მაგრამ თავდაპირველი რედაქციის აღდგენის საქმეში გადამწყვეტი როლი მაინც ძველ ქართულ თარგმანს ენიჭება (83). ასეთ შემთხვევებს რომ თავი დავანებოთ, ქართულ თარგმანში ყოველთვისაა დაცული თხზულების გარკვეული რედაქცია, რომლის სრულყოფილი სახის აღსადგენად, ბუნებრივია, ამ თარგმანის გათვალისწინება აუცილებელია.

ფილოლოგიური მეცნიერების განვითარების თანამედროვე დონის შესაბამისად შეიცვალა ძველი ქართული ნათარგმნი ლიტერატურული ძეგლების შესწავლის მეთოდები. ძველი ქართული თარგმნილი ლიტერატურული ძეგლების ფილოლოგიურმა შესწავლა-დამუშავებამ რამდენიმე ეტაპი განვლო. პირველ ეტაპზე, ბუნებრივია, აუცილებელი იყო ქართულ ხელნაწერებში დაცული თარგმნილი ლიტერატურული მასალის აღწუსხვა. ასეთი მუშაობა, პირველ რიგში, ძველი ქართული ხელნაწერების აღწერით დაიწყო. ეს ეტაპი თ. ჟორდანიას, მ. ჯანაშვილის, ე. თაყაიშვილის, ალ. ცაგარელის, ნ. მარის, ივ. ჯავახიშვილის, ე. ნიკოლაძის, ჟ. გრატის, რ. ბლეიკის და საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომელთა ინტენსიური მუშაობით დღეისათვის ფაქტიურად უკვე განვლილია. მეორე ეტაპი ქართულ ენაზე დაცული ბიზანტიური ლიტერატურული ძეგლების შესწავლაში იყო ამ თხზულებების კატალოგიზაცია. ამ მხრივ განუზომელია კ. კეკელიძის ორი ფუნდამენტალური შრომის — „უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში“ (36) და „ქართული ნათარგმნი აგიოგრაფიის“ (37) მნიშვნელობა. მესამე ეტაპი ამ ძეგლების შესწავლაში იყო მათი მიმართების დადგენა ბერძნულ დედნებთან, რაც ჩვენში, პირველ რიგში, ქართული თხზულების ბერძნული დედნის გამოცემული ტექსტის მიგნებაში მდგომარეობდა. ასეთი მითითებები J.—P. Migne-ის გამოცემასთან ნაწილობრივ მოცემული გვაქვს

კ. კეკელიძის ზემოთ დასახელებულ ორ ნარკვევშიც. თანამედროვე ეტაპი ბიზანტიური ლიტერატურული ძეგლების ქართული თარგმანის შესწავლისა სხვაგვარ მუშაობას მოითხოვს:

1. საჭიროა ქართული ვერსიების შედარება ბერძნული დედნების თანამედროვე კრიტიკული მეთოდებით დადგენილ ტექსტთან. ამ თვალსაზრისით Migne-ის გამოცემები, რომელიც, თავის მხრივ, უკრიტიკოდ ემყარება XVI—XVIII საუკუნეების ზოგჯერ არამეცნიერულ პუბლიკაციებს, თანამედროვეობის მოთხოვნილებას ვერ აკმაყოფილებს.

2. საჭიროა ქართული ტექსტი შევადაროთ არა მხოლოდ გამოცემებს, არამედ, პირველ რიგში, სწორედ ბერძნულ ხელნაწერებს, ან ამ ხელნაწერთა ვარიანტებით გამოცემულ ტექსტს.

3. საჭიროა დადგენილ იქნეს ქართული ვერსიის მიმართება ბერძნულ ენაზე დაცულ რედაქციებთან, რომ მოიძებნოს ქართული ვერსიის ადგილი ამ რედაქციათა რიგში.

4. ამგვარი მეთოდით მიკვლეულ ქართული თარგმანის ორიგინალთან საჭიროა ქართული ტექსტის თანმიმდევრული შედარება.

5. მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება გახდეს შესაძლებელი მსჯელობა ქართველი მთარგმნელის მთარგმნელობით თავისებურებებზე და ქართული თარგმანის დამთხვევა-განსხვავებაზე ბერძნულ ორიგინალთან.

6. და ბოლოს, ამ ეტაპზე შეიძლება დაისვას საკითხი ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიისათვის ქართული თარგმანის მნიშვნელობის შესახებ.

ქართულ მეცნიერებაში ამ ტიპის მუშაობა დიდი ხანია დაიწყო. თუმცა ეს მუშაობა ძირითადად ეპიზოდური ხასიათისაა და არა თანმიმდევრული. ცალკეულ ლიტერატურულ ძეგლებს ჩვენში, შესაძლებლობის ფარგლებში, ამ კუთხით დღესაც სწავლობენ.

ქვემოთ ჩვენ სპეციალურად შევჩერდებით ბიზანტიური ლიტერატურის ორიოდე ძეგლის ძველ ქართულ თარგმანზე და შევეცდებით ქართულ რედაქციათა ბერძნულ ტექსტებთან მიმართება სწორედ ზემოთ ჩამოყალიბებული მეთოდოლოგიით წარმოვადგინოთ.

ქართული თარგმანის ბერძნულ დედანთან მიმართების კვლევა-სათვის

ქართველ მთარგმნელთა მთარგმნელობითი მეთოდებისა და ხერხების დადგენა აუცილებელი პირობაა ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის მთელი რიგი დეტალების გადასაწყვეტად. როგორია ქართველ მთარგმნელთა მიმართება ბერძნულ ორიგინალთან? როგორ იცვლება ეპოქათა მიხედვით მთარგმნელობითი მეთოდები?

რა თავისებურებას იჩენს ითითოეული მთარგმნელი და კერძოდ, როგორია დეტალურად თითოეული მთარგმნელის მთარგმნელობითი ხერხები? — აი, ის საკითხები, რომელიც დამუშავებას მოითხოვს. ქართულ მეცნიერებაში ამ კუთხით რამდენიმე ზოგადი დებულება წამოყენებულია. კერძოდ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, გავრცელებულია აზრი, რომ ძველი ქართული მწერლობის პირველ პერიოდში ქართველები ბერძნულ ტექსტს უფრო თავისუფლად თარგმნიდნენ, ასე ვთქვათ, აქართულებდნენ კიდეც. XI საუკუნიდან თავისუფალი თარგმანი ზუსტმა თარგმანმა შეცვალა. ზემოთ ზოგადი მოსაზრებები გვაქვს გამოთქმული ზოგიერთი ქართველი მთარგმნელის მთარგმნელობით მეთოდებზეც. კერძოდ, ექვთიმე ათონელის, გიორგი მთაწმიდელისა და ეფრემ მცირის მთარგმნელობით თავისებურებებზე. ჩვენში ყველაზე ადრე ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდის კვლევა-ძიება დაიწყო. პირველი მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ ი თვალსაზრისი ექვთიმეს მთარგმნელობით მეთოდზე ჯერ კიდევ ეფრემ მცირემ წამოაყენა, როდესაც შენიშნა, რომ ექვთიმეს „ჭელ-ეწიფებოდა შემატებაცა და კლებაცა“ (62, გვ. 216). ამ მიმართებით სპეციალური კვლევა-ძიება ჩვენს თანამედროვე მეცნიერებაშიც მიმდინარეობს. კერძოდ, კ. კეკელიძეს გამოქვეყნებული აქვს საგანგებო წერილი: „ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის ერთი ნიმუში“ (26). ამ წერილში კ. კეკელიძე აღნუსხავს იმ სიუჟეტურ ჩანართებს, რომლებიც ქართულ თარგმანში მეტია ბერძნულთან შედარებით და იკვლევს მათ წყაროებს. ბოლოს კი დიდი სიფრთხილით ასკვნის, რომ ეს ჩანართები, შესაძლებელია, ექვთიმეს შეტანილი იყოს ტექსტში. აკადემიკოს კ. კეკელიძის სიფრთხილე სავსებით ბუნებრივია, რამდენადაც შეუძლებელია, ქართველი მთარგმნელის მთარგმნელობით მეთოდზე ილაპარაკოთ, თუ ხელთ არა გაქვთ მის მიერ ნათარგმნი სანდო ტექსტი და სწორედ ის ბერძნული რედაქცია, რომელსაც იგი თარგმნიდა. ამის აუცილებლობას ის იწვევს, რომ თითქმის ყველა ძველი ბიზანტიური ლიტერატურული ძეგლი ჩვენამდე ათობით ბერძნული ხელნაწერითაა მოღწეული. ეს ხელნაწერები ხშირ შემთხვევაში რედაქციულადაც განსხვავდება, ვარიანტულ სხვაობებზე რომ არაფერი ვთქვათ. ბერძნულ ხელნაწერთა ძველი გამოცემები, რომლებზედაც ჩვენს მეცნიერებს ხელი მიუწვდებოდა, უფრო ხშირად, არაკრიტიკული იყო. ეს გამოცემები გვიანდელ, XIV—XVII საუკუნეების ხელნაწერებზე იყო დამოკიდებული, ბუნებრივია, ამ გამოცემებთან ქართული ვერსიების შედარებით ქართველი მთარგმნელების მთარგმნელობით მეთოდებზე რაიმე დასკვნის გაკეთება მეთოდოლოგიურად ყოვლად

გაუმართლებელია. გამოთქმული დებულება რომ მკითხველისათვის უფრო დამარწმუნებელი გახდეს, ჩვენ დეტალურად შევჩერდებით ორი მკვლევარის — რ. მიმინოშვილისა და ვ. ბააკაშვილის მიერ ჩატარებულ მუშაობაზე ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი ხერხების დასადგენად.

ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორმა რ. მიმინოშვილმა 1964 წელს გამოაქვეყნა ნარკვევი „ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი ხერხები“ (58). საზოგადოდ წერილი საინტერესოა. მასში დასმულია უაღრესად მნიშვნელოვანი საკითხი და გამოყოფილია ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდიდან რამდენიმე მომენტი. მაგრამ მკვლევარი ცდილობს, უფრო ღრმად შეიჭრას ექვთიმე ათონელის შემოქმედებით პრაქტიკაში, ექვთიმეს მთარგმნელობითი თავისებურებების დეტალები შეისწავლოს.

ამ თვალსაზრისით ავტორი ანდრია მოციქულის „მოსახსენებლის“ ექვთიმესეული თარგმანის ერთ ადგილს უდარებს ბერძნულ დედანს; ხოლო უფრო დაწვრილებით ჩერდება იოანე მმარხველის „ნომოკანონის“ ექვთიმესეულ თარგმანზე.

ავტორი იცნობს ანდრია მოციქულის „მოსახსენებლის“ ექვთიმესეული თარგმანის ნაწყვეტს მ. საბინინის 1882 წ. გამოცემით. უდარებს მას ეპიფანე მონაზონის თხზულების შესაბამის ნაწყვეტს Migne-ის მიერ გამოცემულ ტექსტში (PG., t. 120, col. 228) და მსჯელობს იმგვარად, თითქოს მის ხელთ არსებული ქართული ტექსტი უშუალოდ ექვთიმეს მიერ იყოს დაწერილი და, რაც მთავარია, თარგმნილი იყოს სწორედ Migne-თან დაბეჭდილი ბერძნული ტექსტიდან. სათანადო ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებას, რომ აღნიშნული თხზულება ბერძნულ მწერლობაში მოსალოდნელია, დღესაც რამდენიმე ათეული ხელნაწერით იყოს დაცული, რომ ამ ბერძნულ ხელნაწერებს შორის იქნება არა მხოლოდ ვარიანტული, არამედ რედაქციული ხასიათის განსხვავებებიც, რომ Migne-თან გამოცემული ტექსტები საერთოდ არასაკმაოდ კრიტიკულია და რომ Migne ხშირად XVII საუკუნის გამოცემებს ან ხელნაწერებს ყოველგვარი ვარიანტების გარეშე ბეჭდავდა.

ავტორი დეტალებში ადარებს ერთმანეთს ბერძნულ-ქართულ წინადადებებს და ყოველგვარი განსხვავება მათ შორის ექვთიმეს მთარგმნელობით ხერხად მიაჩნია. მაგალითად ერთი ადგილის შესახებ იგი წერს: „დედანში მოგროვილია უგუნურების გამომხატველი სამი სიტყვა, რომელთა თარგმნა ასე შეიძლებოდა: „უგნურები და პირუტყვებივით უჭკუონი“. მაგრამ ექვთიმე ათონელს, ეტყობა, ეს ფრაზა სტილისტურად უხერხულად ჩვენებია და ასე უთარგმნია:

„უგნურება პირუტყუებრივი“, ერთ-ერთი სინონიმი საერთოდ ამოუგდია.

„მთარგმნელს შეუცვლია წინადადების წყობაც. დედანში წერია „იქაური ადამიანები იყვნენ უგნურები და პირუტყვებივით უჭკუონი“, ექვთიმე კი გადმოგვცემს: „იხილა უგუნურება პირუტყუებრივი მკჳდრთა შორის მის ქალაქისათა“ (58, გვ. 59—60).

ექვთიმეს მთარგმნელობითი მეთოდების დასადგენად ტექსტების ამგვარ შედარებას მხოლოდ მაშინ შეიძლება ჰქონდეს ფასი, როდესაც ჩვენ უკვე დადგენილი გვაქვს ის ბერძნული ტექსტი, რომლისგანაც უშუალოდ თარგმნიდა ექვთიმე. მანამდე ასეთი შედარების შედეგად მიღებულ დასკვნებს პრინციპულ მნიშვნელობას, ჩვენი აზრით, ვერ მივცემთ.

ასევე დეტალურად მსჯელობს ავტორი იოანე მმარხველის „ნომოკანონის“ თარგმანზე ექვთიმეს მთარგმნელობითი ხერხების შესასწავლად. ავტორის ამ მუშაობას საფუძვლად უდევს 1902 წელს ნ. ზაოზერსკის და ა. ხახანაშვილის მიერ გამოცემული წიგნი „Номоканон Иоанна Постника“. ამ წიგნში ა. ხახანაშვილს გამოქვეყნებული აქვს ექვთიმეს მიერ თარგმნილი „ნომოკანონის“ ქართული ტექსტი. ამის პარალელურად ნ. ზაოზერსკი აქვეყნებს ამ თხზულების ბერძნულ და სლავურ ტექსტებს.

ამ შემთხვევაშიც ავტორი დეტალურად ადარებს ერთმანეთს ქართულ და ბერძნულ ტექსტებს, ყოველგვარი განსხვავება მათ შორის ექვთიმესეულად მიაჩნია და ამ განსხვავებების მიხედვით მსჯელობს ექვთიმეს მთარგმნელობით ხერხებზე. საკითხისადმი ასეთი მიდგომა მართებული არ არის. რადგანაც აქ გამოქვეყნებული ბერძნული ტექსტი არ მომდინარეობს არც უძველესი ბერძნული ხელნაწერიდან, არც XI საუკუნის ბერძნული ხელნაწერიდან, რომ იგი ექვთიმეს შესაძლებელ დედნად მიგვეჩნია. ეს ტექსტი არც კრიტიკულად დადგენილია ბერძნული ხელნაწერების მიხედვით და არც ბერძნული ხელნაწერების ვარიანტებითაა შემკული, რომ ჩვენ საშუალება გვქონდეს ექვთიმეს თარგმანი დღეისათვის ცნობილ ყველა ბერძნულ ხელნაწერს მაინც შევუდაროთ. როგორც ნ. ზაოზერსკი შესავალში აღნიშნავს, აქ გამოქვეყნებული ტექსტი გადმობეჭდილია მორინის გამოცემიდან, რომელიც 1651 წელს განხორციელდა, ხოლო წარმოდგენილი ტექსტის ერთ ნაწილს ახლავს ვარიანტი, რომელიც გამოცემულია პიტრას მიერ 1858 წელს. ამგვარად, აღნიშნული ბერძნული ტექსტი ეყრდნობა დღევანდელი ფილოლოგიური მეცნიერებისათვის არამეცნიერულად მისაჩნევ 1651 წლის გამოცემას. იმ მუშაობის ჩასატარებლად კი, რომე-

ლიც რ. მიმინოშვილს აქვს წამოწყებული, საჭირო იქნებოდა ამ ტექსტის ყველა გამოცემის და, იმ შემთხვევაში, თუ თანამედროვე გამოცემები არ იძლევა ყველა ხელნაწერის ვარიანტს, მაშინ, ყველა ბერძნული ხელნაწერის შესწავლა. იმ გარემოების შესახებ, რომ ამ თხზულების ბერძნული ტექსტის შესასწავლად მხოლოდ მორინის 1651 წლის გამოცემა არ იყო საკმარისი, თვითონ ნ. ზაოზერსკი ჯერ კიდევ 1902 წ. იმავე წიგნში გულნაკლულად შენიშნავდა: „Другие издания: Брюсельское 1685 и Венецианское 1702—для нас не были доступны“ (168).

ამგვარად ჩატარებული მუშაობიდან გამომდინარე დასკვნებს, ჩვენი აზრით, შეუძლებელია პრინციპული მნიშვნელობა ჰქონდეს.

ერთ ადგილას „ნომოკანონში“ საუბარია ქალწულის უასაკობის წელზე. ბერძნულ ტექსტში უასაკოდ ქალწული მიჩნეულია 12 წლამდე. ექვთიმეს ქართული თარგმანის ხელნაწერებში კი ამ მხრივ სხვაობაა: ერთი ხელნაწერი 11 წელს მიიჩნევს უასაკობის წლად, ორი კი 16 წელს. „ამათგან უფრო სწორი, — წერს რ. მიმინოშვილი, — უნდა იყოს 16 წელი, რადგან იგი ორი ნუსხით არის დადასტურებული ერთის წინააღმდეგ და ამავე დროს თერთმეტი წლის ბავშვის მოწიფულად ჩათვლა არარეალურია“.

„როგორც ვხედავთ — განაგრძობს ავტორი — ექვთიმეს თანამედროვე ცხოვრების პირობებისათვის შეუფარდებია იოანე მმარხველის თხზულება“ (58, გვ. 68). ამ მსჯელობის მიხედვით კი ავტორი ზოგადი ხასიათის დასკვნას აკეთებს სტატიის ბოლოს: „ექვთიმე ცდილობს ქართულ სინამდვილეს შეუხამოს თავისი თარგმანი... იგი იოანე მმარხველის ნომოკანონშიც ახალგაზრდის სიმწიფის ასაკად ქართული სინამდვილისათვის რეალურ ციფრს ირჩევს“ (58, გვ. 70). ჩვენი აზრით, მოყვანილი დასკვნა არაა სათანადოდ მოტივირებული: ჯერ ერთი, ბერძნულ ხელნაწერებში ამ ციფრში მოსაზრებულია, რომ გვქონდეს სიჭრელე. „ნომოკანონი“ პრაქტიკული დანიშნულებისა იყო და იგი გამოიყენებოდა სხვადასხვა მხარის (აღმოსავლეთის თუ საკუთრივ ბიზანტიის), სხვადასხვა ქალაქის ეკლესია-მონასტრებში, სხვადასხვა საუკუნეებში. არაა საფიქრებელი, რომ ბერძნული ხელნაწერები ამ მომენტში ერთგვაროვნებას იჩენდნენ. ასეთ პრაქტიკულად გამოსაყენებელ დეტალებში თხზულებები, როგორც წესი, უფრო იცვლებოდა. მეორეც, ქართული ხელნაწერების ორი სხვადასხვა ციფრი გადამწერთა უნებლიე შეცდომად არ შეიძლება ჩაითვალოს. ეს ციფრი ხელნაწერებში ან ჩასწორებულია ბერძნული რედაქციების მიხედვით, ანდა გადამწერთა შეგნებული ცვლილების შედეგია. ამ მხრივ უფრო გვიანდელი 16 წელი შეიძ-

ლება იყოს და თავდაპირველი 11 წელი, რადგან გვიანდელი გადამწერლები 16 წელს 11-ად, ალბათ, არ ჩაასწორებდნენ, პირიქით, უფრო მოსალოდნელია. მესამეც, დამტკიცება უნდა იმ გარემოებას, თუ რატომ იყო „ქართული სინამდვილისათვის რეალური“ 16 წელი და არა 11.

ექვთიმეს მთარგმნელობითი მეთოდისათვის დამახასიათებლად მიჩნეული ზოგიერთი ტექსტოლოგიური ცვლილება სინამდვილეში შესაძლებელია ბერძნული რედაქციებიდან მომდინარეობდეს. ამაზე თვით ზაოზერსკი — ხახანაშვილის გამოცემაში წარმოდგენილ ტექსტებზე დაკვირვება მიგვანიშნებს.

სათაური იოანე მმარხველის ნომოკანონისა ბერძნულ დედანში და ექვთიმეს თარგმანში რ. მიმინოშვილის მითითების თანახმად სხვადასხვაა და ამისი მიზეზი ის არის, რომ ექვთიმეს შეუცვლია ეს სათაური. ავტორს მოჰყავს ბერძნულის სათაური:

„იოანე მონაზვნისა და დიაკონის, დიდი ბასილის მოწაფის, რომლის სახელი მორჩილების საწინდარია, კანონარი, რომელიც შეიცავს განსაზღვრებას ზუსტად ყველა ვნებათა და მათი შესაფერისი ეპიტიმიებისა, წმინდა ურთიერთობისა და ერთობ შემწყნარებელია საჭმლის, სასმლისა და ლოცვათა წესების მიმართ“ (58, გვ. 62).

ექვთიმეს თარგმანში ამავე თხზულებას ასეთი სათაური აქვს: „კანონი შეცოდებულთანი, აღწერილნი ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოვანეს მიერ კონსტანტინეპოლელ მთავარ ებისკოპოსისი, რომელსა მმარხველ ეწოდა“ (იქვე).

ავტორი ასკვნის: „ექვთიმე ათონელს მნიშვნელოვნად შეუცვლია დედნის სათაური, — კერძოდ ამოუღია კანონარის ზოგადი დახასიათება, რომ ის ზუსტად განსაზღვრავს ყველა შეცდომებს, აღწერს მათს მოსანანიებელ საშუალებებს და სხვა“ (იქვე).

მართლაც, სავსებით შესაძლებელია, რომ ექვთიმეს შეეცვალა ბერძნული ტექსტი, ეს მისი მთარგმნელობითი მეთოდი იყო; ამაზე ეფრემ მცირეც მიუთითებდა, როცა წერდა, რომ „ექვთიმეს კელ-ეწიფებოდა კლებაჲცა და შემატებაჲცაო“. მაგრამ შეუძლებელია იმის მტკიცება, რომ აქ წარმოდგენილი ბერძნული ტექსტი ექვთიმემ ამგვარად შეცვალაო და აქედან დასკვნების გაკეთება. ამ შემთხვევაში ეს გარემოება ნათელია: თხზულების მოყვანილი ბერძნული სათაური ორი ნაწილისაგან შედგება — ჯერ დახასიათებულია იოანე მონაზონი, ავტორი თხზულებისა, შემდეგ ნომოკანონი — მისი თხზულება. ექვთიმეს სათაურში კი ჯერ თხზულების სათაურია მოხსენებული, შემდეგ მისი ავტორია გამოცხადებული. ესაა პრინციპული ხასიათის განსხვავება, რომელიც არ შეიძლება მომდინა-

რეობდეს ექვთიმედან. ექვთიმეს შეიძლებოდა განევრცო ან შეემოკლებინა სათაური, მაგრამ სათაურის სტრუქტურის დარღვევას მისთვის, ვფიქრობთ, აზრი არ ექნებოდა. ეს რომ ასეა, იქიდან ჩანს, რომ ბერძნული ტექსტის იმავე გამოცემაში წარმოდგენილია ამ თხზულების ბერძნული სათაურის ვარიანტი, რომელიც პრინციპულად ახლოს დგას ექვთიმეს თარგმანთან: „კანონარი, რომელიც შეიცავს განსაზღვრებას ზუსტად ყველა ვნებათა და მათი შესაფერისი ეპიტიმიებისა, წმინდა ურთიერთობისა და ერთობ შემწყნარებელია საჭმლის, სასმლისა და ლოცვათა წესების მიმართ, რომელიც ეკუთვნის ჩვენს მამას იოანე მმარხველს, კონსტანტინეპოლელ პატრიარქს“ (168, გვ. 3).

ამ სათაურში კი, როგორც ექვთიმეს თარგმანში, წარმოდგენილია ჯერ სათაური ნაწარმოებისა და შემდეგ ავტორი. ამას გარდა, აქაც და ექვთიმეს თარგმანშიც იოანე მონაზონი კონსტანტინეპოლელადაა გამოცხადებული. ამ ტიპის სათაური შეიძლებოდა ჰქონოდა ხელთ ექვთიმეს და იგი შემდეგ მას შეემოკლებინა და არა იმ ტიპისა, რომელიც რ. მიმინოშვილს მოჰყავს.

ამ კუთხითვეა ჩვენთვის საინტერესო ფილოლოგიურ მეცნ. კანდიდატის ვახტანგ ბააკაშვილის წერილი „ანდრია პირველწოდებულის მიმოსლვის“ ექვთიმესეული თარგმანი“ (6). წერილი საერთოდ საინტერესოა და ავტორი მის წინაშე დასმულ საკითხს დამარწმუნებლად წყვეტს. ვ. ბააკაშვილს მიზნად დაუსახავს, ქართული თარგმანის ბერძნულ ტექსტთან შედარებით დაადასტუროს ჩვენს მეცნიერებაში პროფ. ვასილევსკისა და აკად. კ. კეკელიძის მიერ გამოთქმული მოსაზრება, რომ ექვთიმეს თარგმანი მომდინარეობს ეპიფანე მონაზვნის თხზულებიდან. და მართლაც, ნაშრომიდან უეჭველად მტკიცდება, რომ ექვთიმეს ხელთ ჰქონია „ანდრიას მიმოსლვის“ ეპიფანე მონაზვნისეული რედაქცია. მაგრამ მკვლევარი ამ დასკვნით არ კმაყოფილდება. მას სურს გაარკვიოს რა დაუმატა, რა დააკლო, ან როგორ შეცვალა ექვთიმემ ბერძნული დედანი (6, გვ. 63—67). ამ თვალსაზრისით მკვლევარის მიერ ჩატარებულ მუშაობას კი აშკარად ეტყობა მასალის ნაკლებობა. ვ. ბააკაშვილი ექვთიმეს თარგმანის მ. საბინინის მიერ 1882 წელს არამეცნიერულად გამოცემულ ქართულ ტექსტს ადარებს ეპიფანეს ბერძნულ გამოცემას, რომელიც Migne-ის მიერაა განხორციელებული (PG., t. 120). ავტორი, როგორც ჩანს, თვითონაც გრძნობს, რომ მის ხელთ არსებული მასალა არ არის საკმარისი ამგვარი მუშაობისათვის და ზოგჯერ ამიტომაც, მისი დასკვნები ძალზე არაკატეგორიულია: „ჩვენი აზრით, — წერს იგი ერთგან, —

არ უნდა იყოს მოსალოდნელი, რომ ანდრიას „მიმოსლვის“ თარგმნისას ექვთიმე ათონელა ორი (ან მეტი) ბერძნული რედაქცია ჰქონოდა ხელთ. და თუ დამტკიცებულად ჩავთვლით, რომ ექვთიმე ათონელის წყარო ეპიფანე მონაზონის თხზულება იყო, მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ ქართული თარგმანის შესავალი ნაწილი უშუალოდ ექვთიმე ათონელის მიერ არის დაწერილი (და არა თარგმნილი)“ (6, გვ. 66—67). იმ მუშაობის ჩასატარებლად, რაც მკვლევარს წამოუწყია, საჭიროა პირველ რიგში ეპიფანე მონაზვნის თხზულების ყველა ბერძნულ ხელნაწერთან, ან კრიტიკულად დადგენილ და ხელნაწერების ვარიანტებით გამოცემულ ბერძნულ ტექსტთან შედარება კრიტიკულად დადგენილი ქართული ტექსტის[1]; დადგენა რომელ ხელნაწერს, ან ხელნაწერებს მისდევს ექვთიმეს თარგმანი და ხომ არ არის იგი შევსებული სხვა რედაქციით და შემდეგ მსჯელობა იმაზე, თუ რა ჩაურთო ტექსტში ექვთიმემ, რა გამოაკლო და როგორ გადააადგილა წინადადებანი.

პატერიკების ძველი ქართული ვერსიები

ასკეტიკური ლიტერატურის ერთი საინტერესო დარგია აპოფთეგმები, ანუ Apophthegmata Patrum, რომელიც წარმოადგენს სამონასტრო და ასკეტურ ცხოვრებასთან დაკავშირებულ ბერძნულ გამოთქმებსა და სენტენციებს. საქრისტიანო მწერლობაში ძველთაგანვე შემუშავდა განდეგილ მოღვაწეთა აფორიზმებისა და ნაკვესების კრებული, რომელსაც უწოდებდნენ Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος და Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων, ანუ მოკლედ აპოფთეგმათა კრებულები ან პატერიკები, ანუ, ძველი ქართული თარგმანით, „მამათა ცხოვრება“. ამგვარ კრებულებში თავმოყრილია უძველესი დროის გამოჩენილი ასკეტებისა და საეკლესიო მოღვაწეების — ანტონ დიდის, პახომის, ნილოსის, იოანე ოქროპირის, ეფრემ ასურის, ამონას, გრიგოლ ღვთისმეტყველის, თეოდორე აბუკურას და სხვათა სენტენციები, ნაკვესები და აფორიზმები. ასეთი კრებულები ხშირად შეიცავს არა მარტო აფორიზმებსა და ნაკვესებს, არამედ მოკლე მოძღვრებას ცალკეული ასკეტისა, ზოგჯერ სხვადასხვა მოღვაწეთა მსჯელობას ცალკეულ ზნეობრივ თემებზე. ზოგჯერ კი ამგვარი მონათხრობი გადადის ცალკეული ასკეტის მოღვაწეობასთან დაკავშირებულ თხზულებაში, ან ზნეობრივი ხასიათის მოთხრობაში, ამი-

[1] მკვლევარს ერთ შემთხვევაში შეუნიშნავს, რომ საბინინის გამოცემა არაა სანდო და მას ერთი ქალაქის სახელი საბინინის გამოცემაში ჩაუსწორებია A—1183 ხელნაწერით (6, გვ. 53).

ტომაც ამგვარ მასალას ზოგიერთი მკვლევარი პატრისტიკულ ნოველებსაც უწოდებს. ამგვარი კრებულების შემუშავება და ჩამოყალიბება დაკავშირებული იყო სამონასტრო ცხოვრების განვითარებასთან. ამიტომ ისინი არც თემატურადაა შეზღუდული და არც ერთ რომელიმე ავტორის სახელთან დაკავშირებული. ამდენად ასეთი კრებულების შედგენილობა ძალზე ცვალებადი იყო. ეს თხზულებები საუკუნეების მანძილზე ბერ-მონაზონთა ზნეობრივი აღზრდის ერთ-ერთი სახელმძღვანელო იყო, ამიტომაც ისინი ცალკეულ მონასტერთა მოთხოვნილებისდა მიხედვით სისტემატურად მდიდრდებოდნენ ახალი მასალით.

ყოველივე ამის გამო კი პატერიკების ჩამოყალიბების და შემდგომი ცვლილება-განვითარების კვლევის საქმე მეტად რთულია. ბუნებრივია, რომ ამ საინტერესო საკითხის კვლევის საქმეში დიდი საძსახურის გაწევა შეუძლია აპოფთეგმური კრებულების ძველ თარგმანებს. ჯერ კიდევ VI საუკუნეშია შესრულებული ამ კრებულის ლათინური თარგმანი. შემდგომში კი იგი უთარგმნიათ კოპტურ, არაბულ, სირიულ, ქართულ სომხურსა და სლავურ ენებზე. ჩვენს საუკუნეში ბიზანტინისტიკაში ბევრი რამ გაკეთდა ამ უაღრესად საინტერესო პრობლემების გადასაწყვეტად, თუმცა Apophtegmata Patrum-ის გენეზისის კვლევის საკითხი მაინც რჩება პატრისტიკული ლიტერატურის კვლევის ისტორიაში ერთ-ერთ რთულ საკითხად.

უკანასკნელ წლებში პატერიკული ლიტერატურა საგანგებოდ ღრმა გამოკვლევის საგანი გახადა J. C. Guy-მ. იგი შემოიფარგლა მხოლოდ და მხოლოდ XIV საუკუნის ბერძნული ხელნაწერებით და თავისი კვლევის სფეროდან გამორიცხა როგორც ამ კრებულის თარგმანები, ასევე სხვა საუკუნეთა ბერძნული ხელნაწერები. მიუხედავად ამისა J. C. Guy-ს დიდძალი მასალის შეჯერება მოუხდა. ამ მასალის განზოგადების საფუძველზე მან მოგვცა ბერძნული აპოფთეგმური კრებულების კლასიფიკაცია და თავისი დასკვნები გააკეთა ამ კრებულის წარმოშობასა და ევოლუციაზე. J. C. Guy-მ გამოჰყო აპოფთეგმური კრებულების შემდეგი ჯგუფები:

I. ჩვეულებრივი ანბანურ-ანონიმური კოლექცია, რომელშიც შედის: სრული ანბანური, შემოკლებული ანბანური და ანონიმური რედაქციები.

II. ჩვეულებრივი ანუ ნორმალური სისტემატური კოლექცია.

III. თავისებური კოლექციები, რომლებიც პირველი ორისაგან მომდინარეობს (12. გვ. 06—08).

ქართული პატერიკები სპეციალური შესწავლის საგანი მხოლოდ უკანასკნელ წლებში გახდა. მანამდე ამ კრებულებს მხოლოდ ზოგადად სწავლობდნენ. ქართული პატერიკების შემცველი ხელნაწერები ზოგადად ქართულ ხელნაწერთა კოლექციების საერთო აღწერილობებში მიმოიხილეს ნ. მარმა, რ. ბლეიმა, ჟ. გარიტმა. განზოგადებულ ცნობებს გვაწვდიდა ქართულ აპოფთეგმურ კრებულებზე ქ. კეკელიძე (23, გვ. 546—548). ეს კრებულები სპეციალური შესწავლის საგნად აქცია ახალგაზრდა მკვლევარმა მ. დვალმა, რომელმაც 1966 წელს გამოსცა წიგნი „შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები", I. ამ წიგნში გამოქვეყნებულია პატერიკის ერთი ძველი ქართული რედაქცია — ექვთიმე ათონელის თარგმანი — XI საუკუნის ხელნაწერის მიხედვით და ტექსტის პუბლიკაციას ერთვის საინტერესო ისტორიულ-ფილოლოგიური ნარკვევი „ქართული პატერიკის ექვთიმე ათონელისეული რედაქცია" (გვ. 05—042). მართალია ნარკვევი სპეციალურად მხოლოდ ექვთიმე ათონელის თარგმნილ რედაქციას ეხება, მაგრამ ავტორი არ იფარგლება მხოლოდ ამ თარგმანით და იმისათვის, რომ მას ადგილი მიუჩინოს პატერიკთა სხვა ქართული თარგმანების რიგში, ამ უკანასკნელებსაც სწავლობს.

როგორც ირკვევა, დღეისათვის ქართულ ხელნაწერებში დაცულია ქართული აპოფთეგმური კრებულების 6 ძირითადი ნუსხა. მათგან ანბანურ-ანონიმური კოლექციისაა:.

1. ათონის — 12 ხელნაწერში დაცული, 2. სინას—35 ხელნაწერში დაცული და 3. სინას — 8 ხელნაწერში დაცული.

სისტემატური კოლექციისა:

1. A—35 ხელნაწერის, 2. A—1105 ხელნაწერის და 3. ათონის—17 ხელნაწერის.

ათონის 12 ხელნაწერის (ხელნაწერი X—XI საუკუნეების მიჯნისაა) ქართული პატერიკი მასში წარმოდგენილი ავტორთა რიგის მიხედვით საკმაოდ ზუსტად მისდევს იმ ხელნაწერებს, რომლებსაც J. C. Guy უწოდებს „ჩვეულებრივ (ნორმალურ) ალფაბეტიკონს". ხელნაწერთა ეს ჯგუფი მისდევს ბერძნულ ხელნაწერს Paris, gr., 1599. რომელიც დედანია პატერიკის ბერძნული ტექსტის პირველი 1677 წლის გამოცემისა (I. B. Cotelier, Monumenta Ecclesiae Graecae, t. I Paris). ქართული რედაქცია თვით ამ ჯგუფის ბერძნულ ხელნაწერთან მიმართებით გარკვეულ თავისებურებებს ამჟღავნებს. ძირითადად მაინც ის არის აღსანიშნავი, რომ ქართული რედაქცია შედარებით მოკლეა. აქედან გამომდინარე კი უნდა ვიფიქროთ, რომ ან ქართველი მთარგმნელი ამოკლებს ტექსტს, ანდა ქართულში დაცულია „ჩვეულებრივი ალფაბეტიკონის" პატერიკების შემოკლებული ვარიანტი.

სინას — 35 ხელნაწერის (ხელნაწერი X საუკუნისაა) პატერიკში ანბანური რიგი დაცულია ანტონის თხრობებიდან დაწყებული ქომის აპოფთეგმებამდე, მაგრამ ამას შემდეგ ერთვის ანბანური რიგის გარეშე მდგომი ავტორები და ანონიმური მასალა. ზოგადად შეიძლება დავასკვნათ, რომ ეს კრებული ჩვეულებრივი ალფაბეტიკონის ტიპისაა, ოღონდ უფრო მოკლე, ვიდრე ათონის — 12 ხელნაწერის აპოფთეგმური კრებული.

სინას — 8 ხელნაწერში (ხელნაწერი XI საუკუნისაა) ანბანურ-ანონიმური აპოფთეგმების კრებულია დაცული. აქაც მასალა მართალია ანბანური რიგითაა წარმოდგენილი, მაგრამ ბოლოში ანბანური რიგის გარეშე გარეულია რამდენიმე ავტორის სენტენციები. ეს რედაქცია ქართული პატერიკისა ავტორთა რაოდენობითა და რიგით უფრო მისდევს ათონის—12 ხელნაწერის პატერიკს, ვინემ სინას—35 ხელნაწერისას.

ათონის — 17 ხელნაწერში (ხელნაწერი X—XI საუკუნეების მიჯნისაა) წარმოდგენილია სისტემატური კოლექციის აპოფთეგმათა კრებული. ნ. მარის დახასიათებით „Памятник по построению относится к одному роду с Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος в описании Фотия. (Migne, PG., CIII, стр. 664 — 665)“ (142, გვ. 16).

A — 1105 ხელნაწერში დაცულია თეოფილე ხუცესმონაზვნის მიერ XI საუკუნეში შესრულებული თარგმანი სისტემატური კოლექციის ბერძნული აპოფთეგმური კრებულისა. თეოფილეს თარგმანი J. C. Guy-ს წარმოდგენილი ბერძნული აპოფთეგმური კრებულის კლასიფიკაციის მიხედვით ჩვეულებრივი სისტემატური კოლექციის განვითარების C ეტაპს უნდა წარმოადგენდეს. თეოფილეს თარგმანისათვის დამახასიათებელია ამ ეტაპის ორი ძირითადი განმასხვავებელი ნიშანი: ა) ანბანურ რიგშია მოთავსებული ესაიას თხრობანი (a და b ეტაპში კი ესაიას აპოფთეგმები ან ბოლოში ანბანური რიგის გარეშეა მოთავსებული. ანდა სულ არ არის). ბ) ამ კრებულში, ისევე როგორც C ეტაპის ბერძნულ ხელნაწერებში, საგრძნობლადაა გაზრდილი ავტორიანი და განსაკუთრებით ანონიმური აპოფთეგმების რაოდენობა.

A—35 ხელნაწერის პატრიკი ექვთიმე ათონელის მიერ X საუკუნეში თარგმნილი სისტემატური კოლექციის კრებულია. ექვთიმეს უნდა ჰქონოდა ბერძნული აპოფთეგმების კრებულის იგივე რედაქცია, რაც თეოფილეს განკარგულებაში ყოფილა. მაგრამ ექვთიმეს მისთვის ჩვეული მთარგმნელობითი მეთოდით ეს კრებული შეუმოკლებია. მისგან ამოუკრეფია მასალა და ამ გზით შეუქმნია იმავე რედაქციის შემოკლებული ვარიანტი. მაშასადამე, ექვთიმეს ჩამოყალიბებული რედაქციაც, J. C. Guy-ს წარმოდგენილი კლასიფიკაციით, აპოფთეგმების კრებულების ჩვეულებრივი სისტემატური კოლექციის განვითარების C ეტაპს უნდა წარმოადგენდეს. მხოლოდ ექვთიმეს დედანი ნაკლული უნდა ყოფილიყო. ის წყდება XIII თავზე. ექვთიმეს თარგმანში არ არის არც ტრადიციული პროლოგი. ძნელი სათქმელია, იგი ექვთიმემ შეცვალა თარგმანში, თუ მის ბერძნულ დედანშიც არ იყო.

ამგვარად, მ. დვალის უაღრესად მნიშვნელოვანმა გამოკვლევამ შესაძლებლობა მოგვცა ზოგადად გავითვალისწინოთ აპოფთეგმათა კრებულის ქართული ვერსიები და მათი ადგილი ბერძნულ რედაქციებში.

ქართული პატერიკების შემდგომი კვლევის საქმეში, ჩვენი აზრით, გათვალისწინებულ უნდა იქნეს შემდეგი გარემოებანი:

1. ქართული რედაქციების ბერძნული დედნების დასადგენად მ. დვალს აშკარად აკლია ცნობები ბერძნულ ხელნაწერებზე. ავტორის დასკვნით ექვთიმეს თარგმანი, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მოკლეა, მაინც განსხვავდება მისთვის ცნობილი ყველა მოკლე ბერძნული რედაქციისაგან და იგი თეოფილეს თარგმანის ტიპის რედაქციისაგან უნდა მომდინარეობდეს. თვით თეოფილეს თარგმანი თავისი შედგენილობითა და მოცულობით სისტემატური აპოფთეგმური კრებულების C ეტაპს უნდა წარმოადგენდეს, მაგრამ ავტორისავე დასკვნით, „საერთო ნიშნების მიუხედავად თეოფილეს ხელნაწერი მაინც საგრძნობლად განსხვავდება ამ ჯგუფის ბერძნული ხელნაწერებისაგან, როგორც მოცულობით, ასევე, რიგ შემთხვევაში, ავტორთა რიგითაც“ (12, გვ. 020). რასაკვირველია ამ განსხვავებებს თეოფილეს მთარგმნელობითი მეთოდით ვერ ავხსნით. საქმე იმაშია, რომ ჯერ-ჯერობით მიგნებული არა ჩანს ქართულ თარგმანებთან ახლოს მდგომი ბერძნული დედანი. მ. დვალს ბერძნულ ხელნაწერებზე წარმოდგენა J. C. Guy-ს ნაშრომით აქვს. აქ კი, როგორც გამოკვლევის ავტორისათვის კარგად ცნობილია, სისტემატური კოლექციის პატერიკებიდან მხოლოდ 9 ბერძნული ხელნაწერია განხილული. ფაქტია, რომ საჭიროა სხვა ბერძნული ხელნაწერების გათვალისწინებაც. J. C.Guy-ს ნაშრომი, მიუხედავად იმისა, რომ უახლესი მეცნიერული გამოკვლევაა ამ დარგში და ყველაზე უკეთ ითვალისწინებს ბერძნული აპოფთეგმური კრებულების განვითარების ისტორიას, ჩვენი მიზნებისათვის საკმარისი მაინც არ არის. „I. C. Guy ავიწროვებს თავის შესწავლის სფეროს... მან შეგნებულად გამორიცხა თავისი კვლევის სფეროდან კოპტური, სირიული, სომხური, ქართული, არაბული და სლავური რედაქციები“ (12, გვ. 08). თვით

ბერძნული ხელნაწერების კვლევაშიც „Guy შემოიფარგლა ქრონოლოგიურად XIV საუკუნით“ (12, 020). თავი რომ დავანებოთ იმ ბერძნულ ხელნაწერებს, რომლებიც J. C. Guy-სთან არ არის განხილული, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ამ კრებულების ძველი ლათინური, სირიული, კოპტური, სომხური, არაბული და სლავური რედაქციები, ეს იქედანაც კარგად ჩანს, რომ თეოფილეს თარგმანისათვის დამახასიათებელი შესავალი მ. დვალმა იპოვა აპოფთეგმების სომხურ, 1641 წლის გამოცემულ კრებულში.

ბერძნულ ხელნაწერებზე უფრო ნათელი წარმოდგენისათვის საჭირო იყო გამოყენება W. Bousset-ის ფუნდამენტური ნაშრომის (Apophthegmata Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, Tübingen, 1923); მით უფრო, რომ თვით ჩვენი ავტორის მითითებით W. Bousset-ი არის „პირველი მეცნიერი, რომელიც შეეცადა თავი მოეყარა აპოფთეგმათა ბერძნული და აღმოსავლური ნუსხებისათვის. ჩაეტარებინა მათი შედარებითი შესწავლა და წესრიგში მოეყვანა ეს დიდძალი მასალა... W. Bousset-მა შეისწავლა ბერძნული, ლათინური, კოპტური, სირიული, სომხური აპოფთეგმები“ (12, გვ. 07). ამ ნაშრომს თავის დროზე რეცენზია უძღვნა ცნობილმა ქართველოლოგმა P. Peeters-მა და უსაყვედურა ავტორს სწორედ ქართული რედაქციების გაუთვალისწინებლობა. აი, ეს შრომა, აშკარაა, უფრო მეტ მასალას მოგვცემდა ქართულ კრებულებზე დასკვნების გამოსატანად.

2. ბერძნულ-ქართული ტექსტების ურთიერთ მიმართების შესწავლისას ჩვენი ძირითადი მიზანი ყოველთვის არის ქართული თარგმანების ბერძნული დედნების მიგნება ან, ყოველ შემთხვევაში, მინიშნება ამ დედნების ტიპებზე. ავტორი კი აწარმოებს კვლევა-ძიებას იმ მეთოდით, რა მეთოდითაც ბიზანტინოლოგიაში ხდება ამ კრებულის რედაქციებად და რედაქციულ სახეებად დაყოფა. ამიტომაც ნაშრომში ერთმანეთთან და ბერძნულ ხელნაწერებთან ქართული რედაქციების ცალკეული თავების სათაურებია შედარებული და საუბარია ამ თავების ან ქვეთავების მიმდევრობაზე. ავტორი ფილოლოგიური საკითხების გადასაწყვეტად არ იყენებს ქართული ტექსტის ბერძნულ ტექსტთან, თუ სხვა თარგმანებთან შედარების მონაცემებს. ასეთი შედარება ნაშრომში მხოლოდ სამიოდე ნაწყვეტის ფარგლებში ხდება 041—042 გვერდებზე და ისიც არა იმისათვის, რომ ამ შედარების შედეგად მიღებული დასკვნები გამოყენებული იყოს ფილოლოგიური ძიებისათვის. ავტორისათვის კვლევის ამგვარი მეთოდი შემთხვევითი არ არის; იგი სპეციალურად, წინასწარგანზრახვით ამგვარად უდგება საკითხს და ამიტომაც გარკვევით წერს:

„აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ ბერძნული პატერიკების რედაქციებს განსაზღვრავს პატერიკებში თავების რაოდენობა და მათი განლაგება. რაც შეეხება ერთსა და იმავე თხრობას სხვადასხვა რედაქციებსა და ხელნაწერებში, ჩანს, მათ საგრძნობი ცვლილებები არ განუცდიათ. ამით უნდა აიხსნას ის გარემოებაც, რომ ერთი და იგივე თხრობის რამდენიმე სხვადასხვა დროისა და პირის შესრულებულ ქართულ თარგმანებში განსხვავება ძნელი აღმოსაჩენია“ (12, გვ. 040).

ჩვენი აზრით, არ შეიძლება ამომწურავად, სრულყოფილად ჩაითვალოს ბერძნულ-ქართული რედაქციების ერთმანეთთან მიმართების მხოლოდ ამგვარი მეთოდით კვლევა.

ჩვენ, პირველ რიგში, გვსურს ქართული ვერსიების ბერძნული დედნების მიგნება. იმ ტექსტების მიახლოებით თუ ზუსტად დადგენა, რომლისგანაც მომდინარეობს ქართული ვერსიები. ეს გარემოება კი თავისთავად დაადგენს ქართული ვერსიების ადგილს ბერძნულ რედაქციათა რიგში და მოგვცემს საშუალებას კონკრეტულად ვიმსჯელოთ ქართველ მთარგმნელთა მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურებებზე. ამდენად, ჩვენი მიზნებისათვის მხოლოდ იმგვარი მეთოდით კვლევა-ძიება, როგორც ბიზანტინოლოგები აწარმოებენ მუშაობას ბერძნულ დედნებზე, საქმის მხოლოდ ერთი მხარეა, მეორე მხრივ, ეს მუშაობა უნდა დაუკავშირდეს უშუალოდ ქართული ტექსტების ერთმანეთთან და ბერძნულ ტექსტებთან და სხვა თარგმანებთან მიმართების დადგენას.

მ. დვალმა დაადგინა ქართული ვერსიების ადგილი ბერძნული რედაქციების რიგში (ვგულისხმობთ თეოფილეს და ექვთიმეს თარგმანს). მაგრამ ავტორმა იცის, რომ ამით მიგნებული არ არის ქართული რედაქციების ბერძნული დედნები და ე. ი. კვლევა-ძიებაც დამთავრებული არ არის: „საერთო ნიშნების მიუხედავად თეოფილეს თარგმანი მაინც საგრძნობლად განსხვავდება ამ ჯგუფის ბერძნული ხელნაწერებისაგან“ — წერს იგი (12, გვ. 020).

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ძველი ქართული თხზულებების ბერძნული დედნების ძიებისას ქართული ვერსიების ტექსტის შედარება ბერძნულთან აუცილებელია. სხვა საქმეა, გვაქვს თუ არა ხელთ ყველა ბერძნული ხელნაწერი და კრიტიკული გამოცემანი. დღეისათვის პატერიკების ქართული ტექსტის შედარება შესაძლებელია Migne-თან გამოქვეყნებულ ბერძნულ ტექსტთან, Migne-თან გამოქვეყნებულ VI საუკუნის ლათინურ თარგმანთან, მოსკოვის ბერძნულ ხელნაწერთან, პატერიკების სომხურ და სლავურ ხელნაწერებთან.

ამ კუთხით საინტერესოა Nau-ს ვამოცემის გამოყენებაც (ROC. 1907 — 13 წ).

მ. დვალის მოწმობით პატერიკების ტექსტს თვით ბერძნულ ხელნაწერებში საგრძნობი ცვლილებები არ განუცდია. ამით უნდა აიხსნას ისიც, რომ მ. დვალის აზრით, „ერთი და იგივე თხრობის რამდენიმე სხვადასხვა დროისა და პირის შესრულებულ ქართულ თარგმანებში განსხვავება ძნელი აღმოსაჩენია“ (12, გვ. 040).

თუ ეს მოსაზრება სწორია, მაშინ ტექსტების ერთმანეთთან შედარება მართლაც ფუჭი საქმე იქნება. მაგრამ ქართული რედაქციები ზოგიერთ შემთხვევაში ერთმანეთისაგან ისე განსხვავდებიან, რომ ისინი აშკარად სხვადასხვა დედნებიდან მოდიან. ეს მომენტი ნათლად ჩანს გამოკვლევაში მოყვანილ მაგალითებშიც. ასე მაგალითად, ერთ ადგილას ექვთიმეს თარგმანში იკითხება „რაჲ დავიმარხო, რაჲთა ღმერთსა სათნო ვეყო?“ შესაბამისი ადგილი თეოფილეს თარგმანში ამგვარად ჟღერს; „რაჲ დავიმარხო, მამაო, და ღმერთსა სათნო ვეყო?“ აქ ისეთ დეტალშია განსხვავება, რომელიც უთუოდ დედნის სხვაობაზე მიუთითებს. ამას ამტკიცებს ის, რომ პარხლის მრავალთავი თეოფილეს თარგმანს უჭერს მხარს: „რაჲ დავიმარხო და ღმერთსა სათნო ვეყო?“ ხოლო Migne-თან გამოცემული ბერძნული ტექსტი ექვთიმეს თარგმანს: „Τί φυλάξας τῷ Θεῷ εὐαρεστήσω;“ (რა გავაკეთო, რომ ღმერთისათვის სასურველი ვიყო?) (12, გვ. 042).

დიდძალ მასალას გვაძლევს გამოქვეყნებული ტექსტის ამ თვალსაზრისით შესწავლა. მოვიყვანთ მხოლოდ ორიოდე მაგალითს:

ა) ექვთიმეს თარგმანში იკითხება: „სამსა ამას ეძიებს ღმერთი ყოვლისაგან ნათელღებულისა: სარწმუნოებასა მართალსა სულისაგან და ჭეშმარიტსა — ენისაგან და სიწმიდესა — კორცთაგან“ (101, გვ. 5—6). სინა — 35 ხელნაწერის ვერსია კი ამბობს: „სამი ესე მიჰკადოს კაცსა ღმერთმან: სარწმუნოებაჲ მართალი სულისაგან და ჭეშმარიტებაჲ ენისაგან და სიწმინდე გულისაგან“ (101, გვ. 6). ეს განსხვავება არ არის ექვთიმეს მთარგმნელობითი მეთოდით გამოწვეული, რადგან ექვთიმეს თარგმანს მხარს უჭერს თეოფილეს თარგმანი: „სამსა ამას მოჰკიდის ღმერთი ყოველსავე კაცსა, რომელსა აქუს ნათლის-ღებაჲ: სარწმუნოებასა მართალსა სულისაგან, ჭეშმარიტებასა ბაგეთაგან და სიწმიდესა კორცთაგან“ (101, გვ. 6).

ბ) ექვთიმეს თარგმანში იკითხება: „საბრკე მონაზონისათჳს ღჳნოჲ და დედანი არიან“ (101. გვ. 9). სხვას ამბობს თეოფილეს თარგმანი: „საბრკენი ეშმაკისანი მონაზონთათჳს დედანი არიან და ყრმანი“ (იქვე).

ამგვარი შემთხვევები ძალზე ხშირია და სწორედ ამგვარ დეტალებში უნდა ვეძიოთ ქართული ვერსიების მიმართება ბერძნულ დედნებთან.

3. მ. დვალის საინტერესო გამოკვლევაში წამოყენებულია რამდენიმე ისეთი მოსაზრება, რომელიც დამატებით დასაბუთებას ან ახსნას მოითხოვს.

ა) ავტორს მოჰყავს რამდენიმე პარალელური მაგალითი პატერიკის სხვადასხვა რედაქციიდან და ჭვეშოთ დასკვნის სახით მიუთითებს: „აპოფთეგმათა ქართველ მთარგმნელებს ძველი ქართული თარგმანებით არ უსარგებლიათ: ექვთიმეს თავის თარგმანში არ შეუტანია უფრო ადრე თარგმნილი აპოფთეგმები, ასევე თეოფილეს არ გამოუყენებია ექვთიმეს თარგმანი...“ (12, გვ. 042).

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს უკანასკნელი დებულება, ე. ი. ის, რომ თეოფილეს არ გამოუყენებია ექვთიმეს თარგმანი, საჭიროებს დასაბუთებას. საქმე იმაშია, რომ თეოფილე ქართველ მთარგმნელთა იმ პლეადას ეკუთვნის, რომელსაც ქართული ლიტერატურის დიდი ცოდნა მოსდგამს. ამ პერიოდის მთარგმნელები კარგად იცნობენ ძველ ქართულ თარგმანებს და კერძოდ მთაწმიდელთა მემკვიდრეობას, და თუ ხელმეორედ თარგმნიან ექვთიმეს მიერ ნათარგმნ ძეგლებს, არა იმიტომ, რომ არ იცნობენ ექვთიმეს თარგმანებს, არამედ იმიტომ, რომ პრინციპში უპირისპირდებიან ექვთიმეს მთარგმნელობით მეთოდს. მეორეც, ექვთიმესა და თეოფილეს ტექსტი ერთმანეთთან დიდ მსგავსებას ამჟღავნებს. ეს მსგავსება ზოგჯერ ცალკეულ წინადადებათა სრულ დამთხვევაში გადადის. მაგალითად:

ექვთიმეს თარგმანი:	თეოფილეს თარგმანი:
1. „შუენის მონაზონსა სამი ესე: უცხოებაჲ, სიგლახაკე და დუმილი მოთმინებით“ (101, გვ. 4).	„შუენის მონაზონსა სამი ესე: უცხოებაჲ, სიგლახაკე და დუმილი მოთმინებით“ (101, გვ. 4).
2. „უკუეთუ მოიგოს კაცმან სიმდაბლე და უპოვარებაჲ, მოვალს მის ზედა შიში ღმრთისაჲ“ (101, გვ. 6).	„უკუეთუ აქუნდეს კაცსა სიმდაბლე და უპოვარებაჲ, მოვალს მის ზედა შიში ღმრთისაჲ“ (101, გვ. 6).
3. „დასნეულდა ოდესმე მამაჲ იოსებ“ (101, გვ. 17).	„დასნეულდა ოდესმე მამაჲ იოსებ“ (101, გვ. 17).

4. „მამამან ესაია ჰკითხა მამასა მაკარის... მიუგო მას ბერმან: ივლტოდე კაცთაგან. ჰრქუა მას მამამან ესაია: რაჲ არს სივლტოლაჲ კაცთაგან?...“ (101, გვ. 18). და სხვ.

„ჰკითხა მამამან ესაია მამასა მაკარის... ჰრქუა მას ბერმან: ივლტოდე კაცთაგან. ჰრქუა მას მამამან ესაია: რაჲ არს, თუ ივლტოდჱ კაცთაგან?“ (101, გვ. 18).

ჩვენ არ მიგვაჩნია, რომ ჩვენს მიერ მოყვანილი საბუთები საკმარისია იმის დასამტკიცებლად, რომ თეოფილე იყენებს ექვთიმეს თარგმანს, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ აუცილებელია დასაბუთება საპირისპირო დებულების: „თეოფილეს არ გამოუყენებია ექვთიმეს თარგმანი“.

გ) ექვთიმეს თარგმანში, თეოფილეს თარგმანისაგან განსხვავებით, გამოტოვებულია ბერძნული პატერიკების მე-13 თავი. ექვთიმეს პატერიკის მე-13 თავი შეესაბამება ბერძნული პატერიკების მე-14 თავს. ავტორი ამ გარემოებას იმით ხსნის, რომ ექვთიმეს „ჰელეწიფებოდა შემატებაჲ და დაკლებაჲ“. იგი წერს: „ვფიქრობთ, რომ ექვთიმეს მთარგმნელობითი მეთოდითვე უნდა აიხსნას ექვთიმეს რედაქციაში XIII თავის უქონლობა. ძნელია იმის დაშვება, რომ ბერძნულშივე არსებობდა სისტემატური კოლექციის ხელნაწერი XIII თავის გარეშე“ (12, გვ. 039). საჭიროა დასაბუთება ამ დებულების. რატომ უნდა გამოეტოვებინა ექვთიმეს მთელი თავი? იქნებ ექვთიმეს დედანი ბოლონაკლული იყო, ან იგი მოდიოდა ბოლოში დაზიანებული ან ნაკლული დედნიდან. მით უმეტეს, როცა აშკარად ჩანს, რომ ექვთიმეს დედანი საზოგადოდ ნაკლულია, კერძოდ, ბოლომოკვეცილია. ბერძნული პატერიკის I — XII თავებს ექვთიმესთან მოსდევს XIV თავი და ამით სრულდება ვერსია, მაშინ, როდესაც ბერძნული პატერიკები კიდევ მთელ ათიოდე თავს იცნობენ (შეტნაკლებად).

ბასილი კესარიელის „ასკეტიკონის“ ქართული რედაქციები

IV საუკუნის დიდი ბიზანტიელი მწერალი ბასილი კესარიელი საქრისტიანო ლიტერატურის უდიდეს ავტორიტეტად ითვლება. თავის სამშობლოზე, პონტოზე ზრუნვას მოანდომა მან საკუთარი პრაქტიკული და თეორიული მოღვაწეობის დიდი ნაწილი. იგი იყო პონტოში სამონასტრო ცხოვრების დამამკვიდრებელი და სამონაზვნო ცხოვრების თეორიული პრინციპების შემქმნელი და დამკანონებელი. სწორედ პონტოში მის მიერ დაარსებული მონასტრების სახელმძღვანელო პრინციპად შეიმუშავა მან სამონასტრო ცხოვრების ახალი სისტემა, რომელიც საუკუნეების მანძილზე იყო გავრცელებული როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის ქრისტიანობის წიაღში. ბასილმა ფეხით მოიარა სამონასტრო ცხოვრების ცნობილი კერები — ეგვიპტე და პალესტინა, მოინახულა განმარტოებული თუ ერთად მცხოვრები ასკეტები და განდეგილ მამათა ცხოვრების ახალი სისტემა შექმნა. ბასილის ასკეტიზმი იყენებს ეგვიპტური მონაზვნობის გამოცდილებას და, ამავე დროს, პრინციპულად უპირისპირდება მას. იგი არის ერთგვარი მორიგება მამათა ცხოვრების ორი სისტემისა — ცალკე ცხოვრებისა და ერთად მოღვაწეობისა და ცდილობს შეინარჩუნოს ამ ორი პრინციპის უკეთესი მხარეები.

ბასილის ასკეტიკურ ნაწერებს საპატიო ადგილი უკავია როგორც მის შემოქმედებაში, ისევე ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიაშიც. დღემდე მოღწეულია ბასილ დიდის „ასკეტიკონის“ ანუ ძველი ქართული თარგმანით „სამოღვაწეო წიგნის“ ასობით ბერძნული ხელნაწერი. იგი უძველეს საუკუნეებში თარგმნილია ლათინურ, სირიულ, კოპტურ, არაბულ, ქართულ, სომხურ და სლავურ ენებზე. ამ ნაწერებს იყენებენ, იხსენებენ და იმოწმებენ კიდეც საქრისტიანო ცხოვრების ცნობილი მოღვაწეები: გრიგოლ ნაზიანზელი, ევაგრე პონტოელი, რუფინუსი, პეტრე იბერიელი, კასიანე, სოზომენე, სევერი ანტიოქიელი, ფოტი პატრიარქი და სხვები. შევეხოთ მხოლოდ ერთ მათგანს. ჩვენი თანამემამულე, პალესტინის ქალაქ მაიუმის ეპისკოპოსი, პეტრე იბერიელი, როგორც მისი ბიოგრაფიდან ჩანს, დიდი მოკრძალებითა და სიყვარულით ყოფილა გამსჭვალული ბასილ დიდის პიროვნებისა და კერძოდ, მისი ასკეტიკური ნაწერებისადმი. როგორც მისი მოწაფისა და ბიოგრაფის იოანე რუფუსის დაწერილი ცხოვრებიდან ირკვევა, პეტრე იბერიელს საკუთარი მოწაფეებისადმი სასიკვდილო სარეცლიდან უანდერძნია ერთგული დაცვა და სიყვარული ბასილის ასკეტიკური დოქტრინისა და ეს წიგნი თავისი მნიშვნელობით სახარებისათვის შეუდარებია (197, გვ. 135).

ბასილის ასკეტიკური ნაწერების შედგენილობა, მათი პირვანდელი სახის დადგენა ბიზანტიურ ფილოლოგიაში ერთ-ერთ კარდინალურ საკითხად ითვლება. VI საუკუნიდან მოკიდებული ჩვენი საუკუნის უკანასკნელ წლებამდე მეცნიერებამ ბევრი რამ გააკეთა ამ პრობლემის გადასაწყვეტად. XVI საუკუნიდან იწყება ამ ნაწარმოების ლათინური და ბერძნული ტექსტების გამოცემა, XVIII საუკუნეში ხელნაწერების მეცნიერული შესწავლა დაიწყო ჟ. გ ა რ ნ ი ე მ, ხოლო 1938—1949 წლებში დ ა ვ ი თ ა მ ა ნ დ ი (დავით ამანდი დე მანდიეტა) ბეჭდავს წერილების სერიას, რომელთა ძირითადი პრობ-

ლემაა ტრადიციით ბასილისეულად გამოცხადებული ასკეტიკური ნაწერების ავტორობის საკითხი. დ. ამანდი იწყებს აგრეთვე ბასილ დიდის ასკეტური ნაწერების ხელნაწერების შეგროვებას. ბერძნული და ლათინური ხელნაწერების უფრო ღრმად შესწავლას ხელს ჰკიდებს ფრანსუა მედერიკ გეტე (Fr. M. Guétet), რომელმაც თავისი მუშაობის შედეგები დაქტილოგრაფიულად გამოაქვეყნა 1946 წელს. 1953 წელს ბელგიაში გამოქვეყნდა გრიბომონის კაპიტალური ნაშრომი: **J. Gribomont, Histoire du texte des Ascetiques de S. Basile**[1]. გრიბომონმა იმემკვიდრა მისი წინაპრების როგორც ხელნაწერთა კოლექციები, ასევე მდიდარი გამოცდილებები და თავისი ფუნდამენტალური ნაშრომი 150 ხელნაწერის განხილვის მონაცემებზე ააგო. გრიბომონის ნაშრომმა კიდევ უფრო გააცხოველა ინტერესი ბასილის ასკეტიკური ნაწერებისადმი. 1953 და 1954 წლებში გამოდის V. Rudberg-ისა და P. Guchteneere-ის ნაშრომები. ბასილის „ასკეტიკონის“ ევროპული მეცნიერებისათვის დღემდე უცნობ ყოველ ხელნაწერზე იბეჭდება წერილები ბელგიის ჟურნალ „Le Muséon“-ში.

ბასილი კესარიელის ასკეტიკური ნაწერების პირველ მეცნიერ-რედაქტორად დღეისათვის უცნობი ბიზანტიელი სქოლიასტი გვევლინება. მისი მოღვაწეობა დაახლოებით VI საუკუნეს უნდა განეკუთვნებოდეს. ბიზანტიელ სქოლიასტს ერთმანეთისთვის შეუდარებია სამი სხვადასხვა რედაქცია ბასილის ასკეტიკური ნაწერებისა: პონტოური, კესარიული და აღმოსავლური. მათგან ერთმანეთი შეუვსია და შეუდგენია ახალი რედაქცია. თუმცა ბიზანტიელი სქოლიასტის რედაქცია ჩვენამდე უცვლელი სახით არ შენახულა, მაგრამ მის მიერ ჩატარებული მუშაობის გათვალისწინება შესაძლებელია იმ სქოლიოებით, რომლებიც მას დაურთავს ბასილის „ასკეტიკონის“ ტექსტისათვის. ერთ-ერთი მათგანი ეფრემ მცირისეულ ქართულ თარგმანში ასე იკითხება: „ვიდრე აქამომდინი ოდენ წერილიყო პონტოჲთ მოღებულსა წიგნსა, ხოლო ამიერითგანნი ოცდა შჳდნი თავნი და კანონნი კესარიაჲთ მოღებულისა, წიგნისაგან შეეძინნეს“ (109, 106 r) [2].

[1] მადლიერების გრძნობით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ამ წიგნზე მიგვითითა პროფ. ლ. მენაბდემ.

[2] ეს სქოლიო თ. ჟორდანიას მიაჩნდა ქართველი მთარგმნელის მინაწერად: «... т. е. в (греческом) оригинале, доставленном (для перевода на груз. яз. из Понта (куда? на Афон или в Грузию?) не было последних 27 глав и канонов; которые взяты (переведены) из рукописи присланной из Кессарии» (128, გვ. 165). სინამდვილეში ამ მინაწერში საუბარია თვით ბერძნული რედაქციის

ის თხზულება, რომელშიაც ეს მინაწერი იკითხება, არის ბასილის ასკეტიკური ნაწერების უმთავრესი შემადგენელი ნაწილი. იგი ატარებს „ასკეტიკონის“ სახელწოდებას და შედგება 313 კითხვისაგან. როგორც სქოლასტის მინაწერიდან ჩანს, მას ამ 313 კითხვიდან 286 პონტოს რედაქციიდან აუღია, ხოლო უკანასკნელი 27 კი კესარიის რედაქციიდან. ეს მინაწერი აშკარად მოწმობს, რომ VI საუკუნის პონტოური რედაქცია ბასილი კესარიელის „სამოღვაწეო წიგნისა“ დღეისათვის ცნობილი უძველესი და უსრულესი რედაქციაა. ძიება პონტოური კრებულის შედგენილობისა და გათვალისწინება მის უწინარეს არსებულ რედაქციებისა, მეცნიერებს მიაჩნიათ ერთ-ერთ უმთავრეს საკითხად ბასილი კესარიელის ასკეტიკურ ნაწერებზე მუშაობისას.

მეცნიერებაში ბასილ დიდის ასკეტიკური ნაწერების შესასწავლად 150-ზე მეტი ხელნაწერია გამოყენებული. ხელნაწერების დიდი უმრავლესობა XV საუკუნეზე ადრინდელია, ძირითადი ნაწილი კი XI—XIII საუკუნეებისაა. შემონახულია VI საუკუნის 1 ლათინური და 2 სირიული ხელნაწერი; VII საუკუნის 1 ლათინური, ხოლო VIII საუკუნის 3 ლათინური და 2 სირიული ხელნაწერი. უძველესი ბერძნული ხელნაწერები IX საუკუნით თარიღდება. ეს ხელნაწერები გრიბომონის მიერ თავიანთი აგებულების მიხედვით რამდენიმე ძირითად რედაქციადაა დაყოფილი, რომლებსაც გრიბომონი რეცენზიებს უწოდებს: V—ვულგატა, S—სტუდიტე, N—ნილი, O—ორიენტალისტური, M—მისოგინური (Misogyne—ქალთმოძულე), B—ბარბერინი, H — სომხური, G—ქართული, K—არაბული, Rl—მოკლე ლათინური, Rs—მოკლე სირიული და A—შუა საუკუნეების ლათინური. გრიბომონმა ბასილისადმი მიკუთვნებული ასკეტიკური ნაწერები ორ ნაწილად დაყო. ასკეტიკური კორპუსის არქაულ ფორმას მან, ხელნაწერთა ტრადიციის მიხედვით, ჰიპოტიპოსი უწოდა. ჰიპოტიპოსის ძირითადი შემადგენელი ნაწილია ასკეტიკური კითხვები ანუ წესები, რომლებიც ორი ნაწილისაგან შედგება: ვრცელი წესები და მოკლე წესები; სწორედ ეს კითხვა-მიგებანი არის უმთავრესი ნაწარმოები ბასილის ასკეტიკური კრებულისა და სწორედ იგი ატარებს სახელწოდებას „ასკეტიკონი“, ჰიპოტიპოსში ამ კითხვებს თან ახლავს მორალური წესები და რამდენიმე პროლოგი. XI საუკუნიდან ჰიპოტიპოსი შედის უფრო გაფართოებულ კორ-

ჩამოყალიბებაზე. ამის დამადასტურებლად ისიც კმარა, რომ ამ მინაწერს იცნობს მრავალი ბერძნული ხელნაწერი. ამდენად, ამ მინაწერის ავტორი არის არა ქართველი მთარგმნელი, არამედ VI საუკუნის ბერძენი სქოლასტი.

პუსებში, რომლებშიაც გარდა ჰიპოტიპოსის თხზულებებისა, გვხვდება კიდევ სხვა ნაწარმოებები, ბათ გრიბომონი უწოდებს Séquence (შემდგომი, მომდევნო); ესენია: სამონასტრო კონსტიტუციები, ეპიტიმიები, ასკეტიკური ხასიათის სიტყვები და ეპისტოლეები. რეცენზიები გამოყოფილია ამ ნაწარმოებების მიმდევრობის, კითხვების რიგისა და მათი რაოდენობის მიხედვით. თითოეულ რეცენზიაში შემავალი ხელნაწერები ამჟღავნებენ მთელ რიგ თავისებურებებს, რომელთა მიხედვით ისინი იყოფიან სხვადასხვა ტიპებად, ასე მაგალითად, არის ვულგატას 11 სხვადასხვა ტიპი: V 1, V 2, V 3... და ასე შემდეგ.

საკითხის დეტალურად შესწავლის მიზნით განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ყოველ ახალ ხელნაწერზე, ყოველ ახალ ფრაგმენტზე მითითებას და ევროპული მეცნიერებისათვის ცნობილი, მაგრამ მიუწვდომელი ხელნაწერების შესწავლას. ქვეყნდება წერილები, რომლებიც გრიბომონის კაპიტალური გამოკვლევისათვის მიუწვდომელი, ან უცნობი ხელნაწერების გაანალიზებას ეძღვნება. ასეთია ჟურნალ „Le Muséon"-ში 1956 და 1953 წწ. გამოქვეყნებული: L. Th. Lefort, Les constitutions ascétiques de [S. Basile]; და J. W. Driessen, Les Recueils manuscrits arméniéns de Saint Basile.

მიუხედავად საკითხის ასეთი დეტალური დამუშავებისა, ევროპულ მეცნიერებაში დღემდე არ არის სრულყოფილად შესწავლილი და გათვალისწინებული ბასილის ასკეტიკური ნაწერების ქართული რედაქციები, გრიბომონი პირდაპირ წერს: „თბილისის ხელნაწერი ჩემთვის ჯერჯერობით კიდევ მიუწვდომელი რჩება"[1]. ეს ფაქტი მით უფრო არასახარბიელოა, რომ ბასილის „სამოღვაწეო წიგნის" ერთ-ერთი ქართული რედაქცია შედგენილია XI საუკუნის დიდი ქართველი მთარგმნელისა და მეცნიერის ეფრემ მცირის მიერ, რომელსაც მეცნიერულად შეუსწავლია ბასილის ასკეტიკური ნაწერების საკითხი და საკუთარი თარგმანისათვის საინტერესო კომენტარები დაურთავს.

ბასილი კესარიელის „სამოღვაწეო წიგნის" ქართული რედაქციები ქართველოლოგიაში სპეციალური კვლევის საგანი მხოლოდ ამ უკანასკნელ წლებში გახდა (83). მანამდე კი ბასილის ასკეტიკური თხზულებების ქართულ თარგმანებს ქართველი მეცნიერები ძირითადად ცალ-ცალკე სწავლობდნენ. ამიტომაც ჩატარებული მუშაობა აღწერილობითი ხასიათის იყო. ასეთი ხასიათის მუშაობა დაიწყო

[1] „Un manuscrit de Tiflis m'est enfin resté inaccessible" (184, გვ. 5).

თ. ჟორდანიამ. მან აღწერა ხელნაწერი A—689—ეფრემ მცირის თარგმნილი „ასკეტიკონი", გამოაქვეყნა ამ ხელნაწერში არსებული ანდერძი და ზოგიერთი სქოლიო, რომლებსაც დაურთო საკუთარი განმარტებანი. თ. ჟორდანიამ ვარაუდი გამოთქვა, რომ ეს ხელნაწერი შესაძლებელია ეფრემ მცირის ავტოგრაფს წარმოადგენდეს (63, გვ. 39), მაგრამ ეს მოსაზრება არ არის სწორი (83, გვ. 53—54). თ. ჟორდანიამ აღწერა აგრეთვე ხელნაწერი A — 132 და მიუთითა ბასილის „ასკეტიკონის" არსებობა ხელნაწერ A—63-შიც (127, გვ. 140. 56). გარდა ამისა, თ. ჟორდანიამ აღნიშნა, რომ A—752 ხელნაწერის 1—14 ფურცლებზე წარმოდგენილია ნაწყვეტი ბასილი დიდის „ასკეტიკონისაგან" (128, გვ. 210), მაგრამ არც ეს მოსაზრება არის სწორი, რადგანაც A—752 ხელნაწერის 1—14 ფურცლებზე წარმოდგენილი ტექსტი არის არა ნაწყვეტი ბასილ დიდის „ასკეტიკონისაგან", არამედ ერთი ნაწილი „მარიამ მეგვიპტელის ცხოვრებისა".

ახალ საფეხურს ბასილის „სამოღვაწეო წიგნის" ქართული რედაქციების კვლევაში წარმოადგენს აკად. კ. კეკელიძის მიერ ჩატარებული მუშაობა. კ. კეკელიძემ ერთმანეთს შეადარა „ასკეტიკონის" ხელნაწერები A: 689, 132, 63 და მიუთითა, რომ პირველი ორი წარმოადგენს ეფრემის თარგმანს, ხოლო A—63 სხვისი თარგმანია. A—689 და 63 ხელნაწერებში არსებული ქვეთავების შედარებით აკად. კ. კეკელიძემ დაასკვნა, რომ „ასკეტიკონის" ეფრემისეული თარგმანი უფრო ვრცელია, ვიდრე A—63 ხელნაწერში მოთავსებული „ასკეტიკონი"; ხოლო უკანასკნელი ნაწილი კრებულისა ამ ორ რედაქციაში სხვადასხვა აგებულებისაა. აკად. კ. კეკელიძემ მიუთითა აგრეთვე, რომ ამ უკანასკნელი სტატიიდან ამოღებული თავები ჩვენ გვხვდება სხვადასხვა ხელნაწერებშიც და დაასახელა ხელნაწერი A—60 (23, გვ. 259—260; 36, გვ. 20)[1].

ქართველოლოგიაში ბასილის ასკეტური ნაწერების შესასწავლად ჩატარებული მუშაობა საჭიროებდა შემდგომ შევსებას და გაღრმავებას:

[1] თუმცა ხელნაწერ A—60-ის ნაცვლად კ. კეკელიძე ასახელებს ხელნაწერ A—66, მაგრამ ამ ხელნაწერში არ არის კ. კეკელიძის მითითებული სტატია: იგი არის ხელნაწერ A—60-ში. აქ, რასაკვირველია, არის მექანიკური ან კორექტურული შეცდომა. ამაზე დაყრდნობით შეცდომაში შევიდა ფრანგი ავტორი გრიბომონი, რომელიც მიუთითებს, რომ ბასილის ერთ-ერთი ასკეტიკური თხზულების ქართული თარგმანი არის თბილისის სიძველეთა მუზეუმის 66-ე ხელნაწერში (184, გვ. 80).

1. არ იყო გამოყენებული ყველა ქართული ხელნაწერი, რომლებშიაც ბასილის ასკეტიკური ნაწერების ქართული თარგმანები გვხვდება.

2. ბასილის „ასკეტიკონის“ შემცველ ხელნაწერთა აღწერილობები და მათზე გამოთქმული ცალკეული შენიშვნები არ არის ყოველთვის ზუსტი და მისაღები.

3. შესასწავლი იყო ხელნაწერების შედგენილობა.

4. არ იყო დაწვრილებით ერთმანეთთან შედარებული „ასკეტიკონის“ ქართული რედაქციები.

5. გასათვალისწინებელი იყო ბიზანტინოლოგიაში ბასილის ასკეტიკური ნაწერების კვლევა-ძიების მდგომარეობა.

6. ქართული თარგმანი შესადარებელი იყო ბერძნულ დედანთან.

7. გასარკვევი იყო ქართული თარგმანების ადგილი ბერძნული ხელნაწერების რიგში და ამდენად დასადგენი იყო ქართული თარგმანების რაობა: თუ რომელი ტიპის „ასკეტიკონებიდან“ მომდინარეობენ ისინი და რომელ რეცენზიებს განეკუთვნებიან.

სწორედ ამ კუთხითაა ჩატარებული მუშაობა ჩვენს სპეციალურ მონოგრაფიაში: „ბასილი კაპადოკიელის „სამოღვაწეო წიგნის“ ქართული რედაქციები“ (1968 წ.).

ქართველოლოგიის მდგომარეობას ამ საკითხში ნაწილობრივ ავსებდა გრიბომონის დასახელებული ნაშრომი; გრიბომონმა, როგორც თვითონ აღნიშნავს, გარიტის მითითებით მიაგნო სინას ქართულ ხელნაწერებში ბასილის „ასკეტიკონის“ ქართულ თარგმანს (სინას — 35) (184, გვ. 78) [1]. შეისწავლა იგი და გაითვალისწინა მისი მონაცემები ბასილის ასკეტიკური ნაწერების უძველესი სახის ძიებისას. გრიბომონი ექვთიმე ათონელის თარგმნილ ბასილის „ითიკაში“ ასახელებს ერთ-ერთ თხზულებას, რომელიც უნდა იყოს ასკეტიკური პროლოგების 3 და 4-ის შერწყმა, ანუ, როგორც თვითონ უწოდებს, პროლოგი 34; იგი ასახელებს ხელნაწერებს: იერუსალიმის — 14, სიძველეთა მუზეუმის (იგულისხმება დღევანდელი A ფონდი) 100, 181 და 394, სადაც ექვთიმე ათონელის თარგმნილ „ითიკის“ სხვა ნაწარმოებებთან ერთად ეს სტატიაცაა მოთავსებული (184, გვ. 80). გრიბომონმა ვერ შეავსო ის დანაკლისი, რაც ქართველოლოგების მუშაობას გააჩნდა თბილისური ხელნაწერების მიმართ (რადგანაც იგი ამ ხელნაწერებს უშუალოდ არ იცნობდა). თუმცა მან სცადა გაერკვია რა ტიპისაა ეფრემ მცირის თარგმანი: მისი ვარაუდი პრინციპებში სწორია, მაგრამ არაზუსტი. გრიბომონის დიდ დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ახალ ხელნაწერებზე მითითება და განსაკუთრებით სინას — 35 ქართულ ხელნაწერში ბასილი კესარიელის „ასკეტიკონის“ ძველი ქართული თარგმანის პოვნა და მისი შესწავლა. თუმცა გრიბომონი ამ რედაქციის დამუშავებისას არ გამოდის ქართველოლოგიის მიზნებიდან და ამიტომაც ამ ხელნაწერში მას აინტერესებს მხოლოდ ის, რაც უშუალოდ მისაღებია ბიზანტინოლოგიაში, ხოლო ქართული რეცენზიის სხვა სახის თავისებურებებზე იგი არაფერს ამბობს.

[1] გარიტი თავის მხრივ აღწერს რა სინას—35 ხელნაწერს, ასახელებს გრიბომონის ნაშრომს (182, გვ. 117).

ბასილი კესარიელის ასკეტიკური თხზულებების შემცველი ქართული ხელნაწერები კიდევ უფრო მრავალრიცხოვანია. ზემოთ ჩამოთვლილ ხელნაწერებს ჩვენ შეგვიძლია დავუმატოთ ქუთაისის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის — 61, რომელზედაც ბასილ დიდის ასკეტიკური ნაწერების ქართული რედაქციების ძიებისას მითითებული არ იყო. ქუთაისის — 61 ხელნაწერში (214 r — 281 r) არის ბასილის „ასკეტიკონის“ ახალი რედაქცია.

ამრიგად, ბასილის ასკეტიკური თხზულებების ქართული თარგმანები არის შემდეგ ხელნაწერებში: A—60, 63, 100, 132, 181, 394, 689, სინას — 35, იერუსალიმის — 14 და ქუთაისის — 61. ხელნაწერები A: 689 და 132, A: 100, 181, 394 და იერუსალიმის — 14— ერთმანეთის ნუსხებს წარმოადგენენ. გამომდინარე აქედან, ქართულ ხელნაწერებში ბასილის ასკეტიკური ნაწერები არის 6 რედაქციით:

I. კრებული „ასკეტიკონი“ (სინა — 35).

II. ეფრემ მცირის თარგმნილი „ასკეტიკონი“ (A:689, 132).

III. კრებული, „ასკეტიკონი“ (A — 63).

IV. კრებული „ასკეტიკონი“ (ქუთ. — 61).

V. ბასილის ასკეტიკური ნაწარმოები (იერ.—14, A:100, 181, 394).

VI. ბასილის ასკეტიკური ნაწარმოები (A — 60).

გავარკვიოთ თითოეული მათგანის შედგენილობა.

I. სინას — 35 ხელნაწერში მოთავსებული „ასკეტიკონი“ შედგება 2 ნაწილისაგან [1]: 1) „თქუმული წმიდისა ბასილისა მონაზონთა მიმართ“ (215 v—217 r), რომელსაც სამეცნიერო ლიტერატურაში ეწოდება სიტყვა 15. მისი ბერძნული ტექსტის მხოლოდ დასაწყისია

[1] სინას — 35 ნომერს ეს ხელნაწერი ატარებს გარიტის და ჯავახიშვილის აღწერილობებით, ხოლო ცაგარლის აღწერილობით იგი არის სინას — 80. ფოტოპირი ამ ხელნაწერისა, სინას — 35 ნომრით, ინახება კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში.

გამოქვეყნებული გრიბომონის მიერ (184, გვ. 317—319) და 2) „კანონი განწესებული მონაზონთათჳს, რომელნი ქრისტჱსთჳს ერთად შეკრებულ არიან“ (217 r—273 v). ეს არის კრებულ „ასკეტიკონის“ ძირითადი შემადგენელი ნაწილი — მოკლე წესები, ანუ მოკლე კითხვა-მიგებანი. იგი გამოქვეყნებული ბერძნული ტექსტისაგან (205, სვ. 1080—1305) მნიშვნელოვნად განსხვავდება.

II. ეფრემ მცირის თარგმნილი „ასკეტიკონი“ წარმოდგენილია ხელნაწერ A—689-ში; ხელნაწერი, თ. ჟორდანიას თქმით, დაახლოებით XII საუკუნისაა; მაგრამ დაკარგული ფურცლების აღსადგენად აუცილებელია ამ კრებულის გვიანდელი ნუსხის გამოყენება, რომელიც მოთავსებულია ხელნაწერ A—132-ში. დაკარგული ფურცლების აღდგენის და არასწორად დალაგებული ხელნაწერის გასწორების შემდეგ ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი „ასკეტიკონის“ შედგენილობა ასე წარმოგვიდგება: 1) „გამოსახვაჲ წიგნისაჲ“. ეს არის სამეცნიერო ლიტერატურაში პროლოგ 6-ის სახელით ცნობილი ნაწარმოები (Migne, PG, t. 31, 1509—1513); 2) „ვრცელად დაწყებაჲ სიტყჳსაჲ, პროლ. 7 (PG, t. 31, 653 — 676); 3) „სიტყუაჲ სარწმუნოებისათჳს“, პროლ. 8 (PG, t. 31, 676—692); 4) „პირველ—სიტყუაჲ თავთა განსაზღვრებისაჲ“, პროლ. 5. (PG, t. 31, 881—888); 5) „თავნი განვრცელებითაა საზღვართანი“, ვრცელი წესების ინდექსი (PG, t. 31. 901 — 905); 6) „ასკიტიკონი ბასილი ეპისკოპოსისაჲ“, პროლ. 4(PG. t. 31, 889—901); 7) „კითხვაჲ მოღუაწეთაჲ ვრცელი წესები“ (PG, t. 31, 905—1052); 8) „თავნი შემოკლებითა განსაზღვრებათანი“. მოკლე წესების ინდექსი (PG, t. 31, 1052—1077); 9) „განწესებაჲ შემოკლებითითა განსაზღვრებათაჲ“, მოკლე წესები (PG, t. 31, 1080—1305); 10) „კანონი ბრალეულთანი“, ეპიტიმიები 24 (PG, t. 31, 1305 — 1313); 11) „მეკანონისა მიმართ“. ბასილის 173 და 22 ეპისტოლეების შეერთება, ანუ როგორც გრიბომონი უწოდებს, წერილი 17322 (PG, t. 32. 648—649; 288—293); 12) „თავად-თავადი განსაზღვრებაჲ წამებითა წმიდათა წერილთაჲთა“ მორალური წესები (PG, t. 31, 700—869); 13) „სიტყუაჲ მოღუაწებითი განშორებისათჳს სოფლით და სრულყოფისათჳს“, სიტყვა 11 (PG, t. 31, 625 — 648); 14) „სიტყუანი მათდა მიმართ, რომელნი მონაზონებისა ცხორებასა მოღუაწე იყვნენ“, სამონასტრო კონსტიტუციები (PG, t. 31, 1316—1428).

III. A—63 ხელნაწერში მოთავსებული „ასკეტიკონი“ ასეთი შედგენილობისაა: 1) მოსალოდნელია, რომ კრებულის თავში იქნებოდა პროლოგი 6, მაგრამ მისი კვალი არ ჩანს; 2) პროლოგი 7, დასაწყისი აკლია; 3) „სიტყუაჲ სარწმუნოებისათჳს“, პროლ. 8; 4) „სიტყუაჲ ასკიტიკოსთათჳს“, პროლ. 4; 5) „პირველ-სიტყუაჲ ძეგლთაჲ, რომელ არს ორონ“, პროლ. 5; 6) „თავ-თავოანი ვრცელთა მათ ძეგლთაჲ, რომელსა ორონ ეწოდებაის“, ინდექსი ვრცელი წესების; 7) „კითხვასა ამას მოღუაწეთასა მიგებაჲ და განმარტებაჲ“, ვრცელი წესები; 8) „ბასილის მიერ აღწერილი ძეგლი სულ მცირედ, რომელ-არს ორონ ბერძულად“, მოკლე წესები; 9) სამონასტრო კონსტიტუციების თავები დანომვრის გარეშე.

IV. ქუთაისის — 61 ხელნაწერში მოთავსებული „ასკეტიკონი“ წარმოადგენს ეფრემ მცირის თარგმანისაგან ამოკრეფილ კრებულს. იგი შედგება 46 თავისაგან და შეესაბამება ეფრემ მცირის კრებულის შემდეგ თავებს: ვრცელი წესების კითხვები: 1, 2, 3, 4, 5, 16, 18, 37, 55, მოკლე წესების კითხვები: 1, 5, 8, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 23, 22, 26, 27, 30, 56, 64, 157, 172, 191, 192, 193, 195, 196, 198, 204, 205. სამონასტრო კონსტიტუციების თავები (ეფრემის რედაქციის ნუმერაციით): 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 20, 23.

V. იერუს.—14. A:100, 181, 394 ხელნაწერებში მოთავსებული ბასილის ასკეტიკური ნაწარმოები, როგორც გრიბომონმა აღნიშნა, არის პროლ. 34.

VI. A—60 ხელნაწერში (გვ. 138—139) სათაურით: „თუ რაოდენითა სახითა შემოვლენ სულსა შინა ბოროტნი გულის სიტყუანი“, მოთავსებული ბასილის ასკეტიკური სტატია არის სამონასტრო კონსტიტუციების XVII თავი (V—ვულგატას რეცენზიით). იგი შეესატყვისება ქართული „ასკეტიკონების“ (ეფრემისა და A—63 ხელნაწერის) სამონასტრო კონსტიტუციების II თავს, მაგრამ არის ამ ორი „ასკეტიკონისაგან“ განსხვავებული ვერსიით, ე. ი. წარმოადგენს ამ ორი რედაქციისაგან დამოუკიდებელ ქართულ თარგმანს.

ამრიგად, ქართულად შენახულია ბასილი კესარიელის 2 ასკეტიკური სტატია და 4 რედაქციის ასკეტიკური კრებული. ასკეტიკური კრებულები 3 სხვადასხვა მთარგმნელის შემოქმედებას წარმოადგენენ.

ქუთაისის — 61 ხელნაწერში მოთავსებული ასკეტიკური კრებული ეფრემ მცირის თარგმნილი „ასკეტიკონისაგან“ ამოკრებილი სტატიებისაგან შედგება. გარდა მცირე ენობრივი სხვაობებისა იგი ზუსტად მისდევს A—689 და A—132 ხელნაწერებში დაცულ ტექსტს. ამ კრებულის შედგენა უთუოდ გამოწვეულია პრაქტიკული დანიშნულებით. იგი შედგენილი უნდა იყოს ძველი ქართული მწერლობის უკანასკნელ პერიოდში ერთ-ერთ ქართულ მონასტერში და ნათელი დამადასტურებელია იმ ფაქტისა, რომ ამ სავანეში სამონასტრო ცხოვრება ბასილიანური განრიგების მიხედვით იყო მოწ-

ყოფილი. უცილო ქართველ რედაქტორს დაჰვრილებით ძეუსწავლია ეფრემ მცირის თარგმნილი „ასკეტიკონი“. რომ ქართულ მონასტრებში აწარმოებდნენ გამოკრებას და გამორჩევას ეფრემის თარგმანიდან გარკვეული თავებისა, ამას თვითონ ხელნაწერი A— 689 ადასტურებს: აქ გარკვეული კითხვები და გარკვეული თავები ცალკეული თხზულებებიდან აშიაზე სხვებისაგან გამოყოფილია სპეციალური ნიშნებით (ამ გამოყოფას დასაწყისში მისდევს ქუთაისის — 61 ხელნაწერის „ასკეტიკონი“). ეს ფაქტები მიუთითებს იმაზე, რომ ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი ბასილის „ასკეტიკონი“ მეტად გავრცელებული იყო ქართულ მონასტრებში. ქუთაისის — 61 ხელნაწერი გადაწერილია იოანე გაბაშვილის მიერ და შემოსულია ჯრუჭის მონასტრიდან.

ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი კრებული ქართულ „ასკეტიკონებში“ ყველაზე დიდია თავისი მოცულობით. ეფრემმა მეცნიერულად შეისწავლა ბასილის ასკეტიკური მემკვიდრეობა, შეადგინა „ასკეტიკონის“ ახალი რედაქცია, თარგმნა მისი სათაურიც და კრებულს უწოდა „სამოღვაწეო წიგნი“. „ასკეტიკონის“ მთავარი შემადგენელი ნაწილის — კითხვა-მიგებათა წინ ეფრემი წერს: „აქა დასრულდა შესავალი წიგნისაჲ ამის წმიდისა ბასილისი, რომელსა ასკიტიკონ ეწოდების, რომელი გამოითარგმანების: სამოღუაწეოჲ“ (111, 14 v). ეფრემ მცირის თარგმნილი „ასკეტიკონი“ V (ვულგატას) რეცენზიისაა. ამას აშკარად მიუთითებს მასში 313 მოკლე და 55 ვრცელი წესის არსებობა[1]. გრიბომონმა სწორად ივარაუდა, რომ ეფრემის თარგმნილი „ასკეტიკონი“ უნდა ეკუთვნოდეს ე. წ. „შერეული ვულგატას“ ტიპს (La vulgate contaminée) (184, გვ. 22). ამ ტიპის ხელნაწერებს ახასიათებთ შემდეგი თავისებურებანი: ჰიპოტიპოსი V შეერთებულია N (ნილის) რეცენზიის კონსტიტუციებთან, მორალური წესები გადატანილია ჰიპოტიპოსის ბოლოს, V რეცენზიის ტექსტი შერეულია S (სტუიდიტეს) რეცენზიის ტექსტთან და VI საუკუნის ბერძენი სქოლიასტის სქოლიო კესარიის ხელნაწერიდან 27 კითხვის სესხების შესახებ (სამეცნიერო ლიტერატურაში სქოლიო 7), წარმოდგენილია თავისებური სახით, რომელსაც გრიბომონი უწოდებს სქოლიო 8-ს. ეფრემის რედაქციაში სამონასტრო კონსტიტუციები შესავალისა და 30 თავისაგან შედგება და აშ-

[1] თ. ჟორდანიას არასწორმა მითითებამ, რომ ეფრემის „ასკეტიკონის“ პირველ ნაწილში 57 თავია (128, გვ. 164—165), შეცდომაში შეიყვანა გრიბომონი. იგი ფიქრობს, რომ ეფრემის „ასკეტიკონის“ ვრცელი წესები 57 კითხვისაგან შედგება და ამით ქართულ რედაქციას ამსგავსებს v 8-ს, რომელიც პროლოგებს 5 და 4 ითვლის ვრცელი წესების რიგში (184, გვ. 80).

კაცად N რეცენზიას მიეკუთვნება. ... თავების რაოდენობის, მათი მიმდევრობისა და ცალკეული თავების შედგენილობის დამთხვევა N რეცენზიასთან და განსხვავება სხვა რეცენზიებიდან. ამრიგად, ეფრემის რედაქცია, როგორც შერეული ვულგატა, ჰიპოტიპოს V-ს უერთებს N რეცენზიის კონსტიტუციებს. როგორც ეფრემ მცირის რედაქციის შედგენილობიდან ჩანს, მასში მორალური წესები გადატანილია ჰიპოტიპოსის ბოლოს. გრიბომონის მიერ ყველა რეცენზიის მიხედვით გამოქვეყნებულ ბერძნულ ტექსტთან (ვრცელი კითხვა 16) (184, გვ. 210—214) ეფრემის „ასკეტიკონის“ შესაბამისი ნაწილის შედარებამ დაგვანახვა, რომ ეფრემის რედაქცია ძირითადად მისდევს სუფთა V ტექსტს. მაგრამ ზოგჯერ აკეთებს გადახვევებს S რეცენზიის ტექსტისაკენ. ამრიგად, ეფრემის რედაქციის ტექსტი წარმოადგენს V-ს ტექსტის შერევას S-თან. ჩვენ მიერ ზემოთ ეფრემის რედაქციის მიხედვით გამოქვეყნებული VI საუკუნის ბერძენი სქოლიასტის სქოლიო ემთხვევა გრიბომონის გამოქვეყნებულ სქოლიო 8-ს ბერძნულ ტექსტს. ამრიგად, ეფრემის რედაქციის „ასკეტიკონს“ ახასიათებს შერეული ვულგატას ტიპის ბასილის ასკეტიკური კრებულების ყველა დამახასიათებელი თვისება. ამ ჯგუფის ბერძნული ხელნაწერები სამი ტიპისაა V 8, V 9, V 11. არასწორია გრიბომონის ვარაუდი, რომ ეფრემის რედაქცია უნდა წარმოადგენდეს V 8-ს ტიპის კრებულს (184, გვ. 80). ტექსტის შედარებისას ეფრემის „ასკეტიკონი“ არ ამჟღავნებს V 8-ს სპეციფიკურ თავისებურებებს. V 8 ხელნაწერის „ასკეტიკონის“ (ხელნაწერი ინახება ვენეციაში (Venise), მარსიენი (Marcienne), ანტიკური ფონდი 63. XI—XII სს.) და ეფრემის კრებულის შედგენილობა და მათში სტატიების მიმდევრობა ერთმანეთისაგან განსხვავდება: V 8 ითვლის 57 ვრცელ კითხვას (ვრცელი კითხვების რიგში ითვლის პროლოგებს 4 და 5), ეფრემის რედაქციას კი ასეთი აღრევა არ ახასიათებს. ბერძნულ ხელნაწერებთან ჩვენ მიერ შედარებული ტექსტის ფარგლებში (ვრცელი კითხვა 16) ეფრემის რედაქცია ამჟღავნებს განსხვავებებს V 8 და V 9-საგან და მისდევს V 11-ს (ხელნაწერი ინახება ვატიკანში ბერძნული ფონდის 1088, XIII—XIV) (83, გვ. 125—131). მაგრამ მკვეთრად განსხვავდება ეფრემის რედაქცია და V 11 შედგენილობით: შედგენილობის მიხედვით ეფრემის რედაქცია ბერძნული ხელნაწერებიდან ყველაზე უფრო (მაგრამ საკმაო განსხვავებებით) უახლოვდება V 8-ს ზემოთ დასახელებულ ხელნაწერს და მოსკოვში დაცულ ბერძნულ ხელნაწერს: სინოდის ძველი ბიბლიოთეკა, 123, XI-ს. (იხ. ისტორიული მუზეუმი). ჩვენი აზრით, ეფრემის რედაქცია არ წარმოადგენს რომელიმე

ბერძნული ხელნაწერის პირდაპირ თარგმანს; იგი არის რამდენიმე ბერძნული ხელნაწერის ერთმანეთთან შეჯერება და მათგან ახალი რედაქციის შექმნა. ამას ადასტურებს არა მარტო ის, რომ ეფრემის რედაქციას დღეისათვის ცნობილ ხელნაწერებში არ მოეპოვება ზუსტად შესატყვისი დედანი, არამედ თვითონ ეფრემ მცირის ანდერძიც, რომელიც გარკვევით მიუთითებს მის მიერ ჩატარებულ მუშაობაზე. ეფრემმა კარგად იცის, რომ მისი „ასკეტიკონი“ განსხვავებული იქნება სხვა თარგმანისაგან, „რამეთუ თჳთ ბერძულნიცა წიგნნი, ვითარცა ვინ დედაჲ პოვოს, ეგრე გარდაიწერებიან, და თჳთ ორთა წიგნისსაცავთა სჳმეონწმიდისათა ასკიტიკონნი სხჳთა და სხჳთა ჰმატდეს ურთიერთას; ამისთჳს თუალისაჲცა მოვიღეთ და თჳთ მათვე ბერძენთა უბრძენესთა და უსულიერესთა კითხვითა ძალისაებრ სისრულე და სიმართლე ვიხარკე“ (109, 185 r). ამრიგად, ეფრემ მცირეს ხელში ჰქონია 3 წიგნთსაცავის რამდენიმე ბერძნული „ასკეტიკონი“ და ჭეშმარიტი და სრული რედაქციის შესადგენად კვლევაძიებითი ხასიათის მუშაობა ჩაუტარებია (სხვებისათვისაც უკითხავს). ფაქტია, რომ ეფრემი საკუთარი რედაქტირებული „ასკეტიკონით“ თავისი თანამედროვე მეცნიერების სიმაღლეზე დგას. ამას მოწმობს ისიც, რომ ეფრემის „ასკეტიკონში“ შესულა ე. წ. სეკვანსის ტიპის თხზულებებიც. ასეთი შერწყმა კი იმ დროისათვის უახლესი მოვლენა იყო, რადგანაც ამ ტიპის ბერძნული ხელნაწერები მხოლოდ XI საუკუნიდან გვხვდება. ეფრემის ერთ-ერთი დედანი უთუოდ შეიცავდა იმ ტექსტს, რომლისგანაც XIII—XIV საუკუნეებში V 11-ს შემცველი ხელნაწერი გადაიწერა.

გრიბომონს არ ეყო მასალა, რომ რაიმე ვარაუდი გამოეთქვა A—63 ხელნაწერში მოთავსებული „ასკეტიკონის“ ქართული ვერსიის შესახებ. ხელნაწერი, როგორც მისი ანდერძი მოწმობს (110, გვ. 224 r—224 v), გადაწერილია 1710 წელს კათოლიკოს დომენტის დავალებით, მღვდელ ეგნატეს ძე იესეს მიერ (უნდა იყოს იესე ტლაშაძე), როგორც იესე მიუთითებს, „დიაღ აშლილი და ძველი“ დედნიდან. ისევე, როგორც ეფრემის რედაქცია, ეს რედაქციაც აშკარად ბერძნული ენიდანაა თარგმნილი, რადგანაც სხვა ენებზე: სირიულზე, არაბულზე, სომხურზე, ლათინურზე და სლავურზე არსებული ვერსიები სხვა რეცენზიებიდანაა მომდინარე და ისეთი თავისებურებები ახასიათებთ, რომლებიც უცნობია A—63 ხელნაწერში მოთავსებული „ასკეტიკონისათვის“; გარდა ამისა, აკად. კ. კეკელიძის სამართლიანი განცხადებით „ის წარმოადგენს ბერძნული დედნის სიტყვა-სიტყვით თარგმანს, საკუთარ სახელთა ბერძნული ფორმების დაცვით და ბერძნული ფონეტიკის თვალსაჩინო ზეგავ-

ლენით“ (23, გვ. 247). ეს ქართული ვერსიაც ვულგატას რეცენზიას განეკუთვნება. ამას ადასტურებს რაოდენობა ვრცელი წესების — 55 და მათი მიმდევრობის ზუსტი დამთხვევა V-ს მიმდევრობასთან, აგრეთვე რედაქციაში წარმოდგენილი 236 მოკლე წესი, რომელიც შეესატყვისება თავისი მიმდევრობით 1—239 V-ს რეცენზიის კითხვებს (გამოტოვებულია V-ს 59, 214 და 233 კითხვები) (83, გვ. 110—113). V-ს დანარჩენი კითხვების არარსებობა ბერძნული დედნის ნაკლულობით უნდა აიხსნას, რადგანაც ხელნაწერის გადამწერი იესე ამ ადგილას არ იძლევა არავითარ ცნობას მისი დედნის ნაკლულობის შესახებ და ხელნაწერში მომდევნო თხზულება პირდაპირ გრძელდება. მთელი ტექსტი ამ „ასკეტიკონისა“ საკმაოდ ახლოს დგას როგორც V-ს რეცენზიით გამოცემულ ბერძნულ ტექსტთან (Migne, PG, t. 31), ასევე ეფრემ მცირის თარგმნილი შერეული ვულგატას ტექსტთან. შერეული ტიპის ვულგატაზე მიგვითითებს ქართული თარგმანის შედარება ყველა ბერძნული ხელნაწერის მიხედვით გამართული ტექსტის ერთ მონაკვეთთან (ვრცელი წესი 16); ქართული თარგმანი აშკარად ამჟღავნებს V-სთან S რეცენზიის ტექსტის შერწყმის კვალს. სპეციფიკურ დეტალებში A—63 ხელნაწერის ქართული ტექსტი ამჟღავნებს განსხვავებებს V 8, V 11 და ეფრემის რედაქციასთან და მისდევს V 9-ს (ხელნაწერი ინახება პარიზში, ბერძნული ფონდი 502 A, IX ს.) (83, გვ. 125—131). მაგრამ შედგენილობის მიხედვით მას არაფერი საერთო არა აქვს V 9 რედაქციის „ასკეტიკონთან“. რამდენადაც A—63 ხელნაწერში მოთავსებული ვერსიის ტექსტი შერეული ვულგატას რეცენზიას გვიჩვენებს, მოსალოდნელი იყო, როგორც ეს ბერძნულ ხელნაწერებშია, რომ აქ ჰიპოტიპოს V-ს შეერთებოდა კონსტიტუციები N რეცენზიისა; მაგრამ A—63 რედაქციის კონსტიტუციები არის M (მისოჯინური) რედაქციის. ამას ადასტურებს თავების რაოდენობა, მათი შედგენილობა და მიმდევრობა. ასეთი შეერთება კი არც ერთ დღემდე შემონახულ ბერძნულ ხელნაწერში არ გვხვდება. ამგვარად, A—63 ხელნაწერში მოთავსებული ქართული ვერსია ბასილი კესარიელის „ასკეტიკონისა“ არის V-ს რეცენზიისა, ჰიპოტიპოსის ტექსტი არის შერეული ვულგატას ტიპის, რომელიც ნათესაობას ამჟღავნებს V 9-ს რედაქციიდან მომდინარე ტექსტთან, ხოლო კონსტიტუციები მომდინარეობენ M რეცენზიიდან. შესაძლებელია ეს შერწყმა ქართველი მთარგმნელის შემოქმედება იყოს, მაგრამ უფრო საფიქრებელია, რომ დღეისათვის უცნობი ბერძნული ხელნაწერის კვალს წარმოადგენდეს.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სინას — 35 ქართულ ხელ-

ნაწერში მოთავსებული ბასილის „ასკეტიკონის“ ქართული ვერსია. იგი სპეციფიკური თავისებურებების გამო ცალკე რეცენზიას წარმოადგენს სხვა ბერძნული რეცენზიების რიგში და გრიბომონის მიერ მონათლულია G (ქართულის) სახელით. თანახმად გრიბომონისა, ტექსტი უეჭველად თარგმნილია ბერძნულიდან.

სიტყვა 15, რომლითაც იწყება G რეცენზია, ბერძნულ ხელნაწერებში ასკეტიკურ კრებულთან ერთად იშვიათად გვხვდება. ის, გარდა ქართულისა ახასიათებს მხოლოდ ორ, N (შემოკლებული ნილის) და B (ბარბერინის) რედაქციას. მაგრამ ქართულ ხელნაწერში წარმოდგენილი ტექსტი, გრიბომონის მითითებით, უფრო მოკლეა, განსხვავებული რედაქციისაა და მეორეულადაა მიჩნეული (184, გვ. 316).

ძირითადი ნაწარმოები G რეცენზიისა მოკლე წესებია. მათი რაოდენობა არის 300. ისინი თავიანთი რიგით ენათესავებიან B (ბარბერინის) რეცენზიას (რეცენზია წარმოდგენილია ერთი ხელნაწერით, რომელიც ინახება ვატიკანში; ბარბერინი, ბერძნული ფონდი, 476 (IV, 58), XII ს.). მაგრამ მისგან განსხვავებით, ქართულში არ არის სეკვანსის თხზულებები, არ გვხვდება არც ვრცელი წესები და, გრიბომონის გამოთქმით, ქართული რეცენზია არ იმეორებს B რეცენზიის შეცდომებს კითხვების მიმდევრობაში. ამიტომაც გრიბომონი G-ში ხედავს არა B-ს წინაპარს, არამედ პარალელურ რეცენზიას (184, გვ. 79); G-ს მთელ რიგ თავისებურებებზე იგი არაფერს ამბობს. კერძოდ G-ს კითხვებს 204, 205 და 206 — ასეთი სახით არ იცნობს არც ერთი ბერძნული, ან სხვა ენაზე არსებული ვერსია. გარდა ამისა, G-ს კითხვები 66 და 67; 200 და 201; 209 და 210 ყველა სხვა რეცენზიაში წარმოადგენენ თითო კითხვას, v-ს ნუმერაციით 164,64 და 263 კითხვებს.

ბასილის კითხვა-მიგებების სხვადასხვა რეცენზიების ურთიერთ შედარებამ და შეჯერებამ მეცნიერება მიიყვანა სამ უძველეს რედაქციამდე, რომლებსაც გრიბომონი პირობით უწოდებს X, Y და V. V-ს პირვანდელი მიმდევრობა უნდა იყოს ცდა ძველი სისტემატიზაციისა; ეს უნდა იყოს ის თანმიმდევრობა, რომლითაც პონტოს ასკეტები აჯგუფებდნენ ამ კითხვებს (184, გვ. 208). VI ს. ბერძენი სქოლიასტიც ხომ გარკვევით მიუთითებდა, რომ პონტოს რედაქცია მთლიანად შევიდა ვულგატაში (VI ს. ბერძენი სქოლიასტის სქოლიები მხოლოდ V-ს რეცენზიაში გვხვდება), რედაქცია X აღდგენილია დღეისათვის ცნობილი 4 რეცენზიის საფუძველზე, ესენია: G (სინას ქართული), Rs (მოკლე სირიული), Rl (მოკლე ლათინური) და B (ბარბერინის ბერძნული) რეცენზიები; ხოლო რედაქცია

Y აღდგენილია 7 რეცენზიის მონაცემების საფუძველზე, ესენია: S (სტუდიტე), H (სომხური), N (ნილის), O (აღმოსავლური), M (მისოჯინური), A (შუა საუკუნეების ლათინური) და K (არაბული). ამ სამი ადრინდელი გადამუშავებიდან უძველესია X, მეორე Y და მესამე V. გრიბომონი გარკვევით მიუთითებს, რომ X-ის თანმიმდევრობა უფრო ძველია და უფრო ახლობელი პირვანდელთან (184, გვ. 205, 208, 254).

ბასილის მოკლე წესების უძველესი გადამუშავების — X-ის ძირითადი მოწმე და შემომნახველი არის G რეცენზია — სინას 35 ხელნაწერში მოთავსებული ქართული ვერსია. შეიძლება გადაჭრით ითქვას: რომ არ შემონახულიყო G რეცენზია, შეუძლებელი იქნებოდა „ასკეტიკონის“ უძველესი გადამუშავების, X-ის აღდგენა (ყოველ შემთხვევაში ისეთი სახით, როგორც იგი დღეს არის); ამის თქმის უფლებას გვაძლევს შესწავლა იმ ტაბულისა, რომელიც შედგენილი აქვს გრიბომონს G, Rl, Rs, B-ს მონაცემების საფუძველზე X-ის აღსადგენად (184, გვ. 166—169; 83, გვ. 153—156). G-ს მიხედვით არის აღდგენილი X-ის კითხვების რაოდენობაც და თანმიმდევრობაც. დაწყებული X 249 კითხვიდან X 288 კითხვამდე G არის უძველესი რედაქციის ერთადერთი მოწმე.

ამრიგად, ბასილის „ასკეტიკონის“ უძველეს ქართულ რედაქციას ბიზანტინოლოგიაში უნდა მიენიჭოს პირველხარისხოვანი ადგილი ბასილი კესარიელის „ასკეტიკონის“ ყველა ბერძნულ რეცენზიასა და უძველეს თარგმანებს შორის. მხოლოდ მისი საშუალებით არის შესაძლებელი ბასილის „ასკეტიკონის“ უძველესი გადამუშავების აღდგენა.

რამდენადაც ბასილის „ასკეტიკონის“ სინას მთის რედაქცია ახლად აღმოჩენილია და მისი მონაცემები გათვალისწინებული არ ყოფილა ქართული ლიტერატურის ისტორიაში, აუცილებელია ძველი ქართული ლიტერატურის ზოგიერთი პრობლემატური საკითხის თავიდან დასმა.

ეფრემ მცირემ თავის თარგმნილ „ასკეტიკონს“ შემდეგი ანდერძი დაურთო: „საცნაურ იყავნ, ვითარმედ უმეტეს ათორმეტისა წლისა ჟამთა მოველოდენით პატიოსნისა მღდელისა პროკოპის მიერ თარგმნილსა ასკიტიკასა ამას წმიდისა ბასილისსა. და გინა თუ ჟამთა სიჰავითა, ანუ კაცთაცა სიგრილითა არავინ მოგვჴტანა, არცა ზემოჲთ, არცა სამეფოჲთ. ამისთჳს ვითარცა სასოწარკუეთილი მისგან პრძანებითა წმიდისა მამისა ანტონი ტბელისაჲთა, პირველ ესოდენთა წელთა დაწყებულსა ვიიძულე ბერძულისაგან ს.არგმნად: რამეთუ მაშინ მეწყო ოდენ, და რაჲ მესმა, დავაცადე დღითი-დღე წყურიელად

მოლოდებითა მისითა. ხოლო აწ შიშითა ჟამთა და გზათაგან ვერ მოწევნისაჲთა ვთარგმნე ამით გულის სიტყჳთა. რაჲთა უკუეთუ ოდესმე მოიწიოს მისი თარგმნილი, მისი იპყარ, ვითარცა უხუცესისაჲ და ესე ვითარცა უმრწემესისაჲ. და რომელი რაჲმე მუნ ჰმატდეს, გინა აქა ორთაგანვე უმჯობესი შეიძინეთ. და სხუბრობაჲ ნუვე გიკჳრს: რამეთუ თჳთ ბერძულნიცა წიგნნი, ვითარცა ვინ დედაჲ პოვოს, ეგრე გარდაწერებიან, და თჳთ ორთა წიგნის საცავთა სჳმეონწმიდისათა ასკიტიკონნი სხჳთა და სხჳთა ჰმატდეს ურთიერთას; ამისთჳ თუალისაჲცა მოვიღეთ და თჳთ მათვე ბერძენთა უბრძენესთა და უსულიერესთა კითხვითა ძალისაებრ სისრულე და სიმართლე ვიხარკე" (109, 185 r).

ამ ანდერძიდან აკად. კ. კეკელიძემ სავსებით სწორი დასკვნა გამოიტანა: ეფრემ მცირის მიერ ბასილის „ასკეტიკონის" ქართულად თარგმნამდე ვიღაც პროკოპი მღვდელს უთარგმნია ქართულად იგივე კრებული (23, გვ. 247). A ფონდის ქართულ ხელნაწერებში (A—63) მართლაც იყო ბასილის „ასკეტიკონი", რომლის შესწავლით კ. კეკელიძე დარწმუნდა, რომ იგი არ იყო ეფრემის თარგმანი. ამავე დროს არ იყო არავითარი სხვა ნიშანი ბასილის „ასკეტიკონის" ქართულად კიდევ ერთი — მესამე რედაქციის არსებობისა. ამიტომაც წარმოიშვა თეორია: A — 63 ხელნაწერში არსებული „ასკეტიკონის" მთარგმნელი პროკოპი მღვდელია — ეს დებულება სავსებით ლოგიკური იყო და ყოველგვარი ეჭვის გარეშე შეიდა ქართული ლიტერატურის ისტორიაში.

ამ თეორიის ძირითადი საყრდენია ორი დებულება: 1) გარდა ეფრემ მცირისა ქართულად ბასილის „ასკეტიკონი" უთარგმნია პროკოპი მღვდელს და 2) ქართულ ხელნაწერებში გარდა ეფრემის თარგმნილი „ასკეტიკონისა" არსებობს კიდევ მხოლოდ ერთი (A—63 ხელნაწერში არსებული) ბასილის „ასკეტიკონი".

მაგრამ თეორიაში შეინიშნება წინააღმდეგობანიც:

1) ეფრემის მითითების თანახმად პროკოპის „ასკეტიკონი" უფრო ადრეა თარგმნილი, ვიდრე მისი: ეფრემის მოღვაწეობა განეკუთვნება არა უგვიანეს XI საუკუნის II ნახევარს, რადგან XI საუკუნის უკანასკნელ წლებში ეფრემი უნდა გარდაცვლილიყო; ხოლო აკად. კ. კეკელიძე დაუკვირდა რა A—63 ხელნაწერის „ასკეტიკონის" ენასა და სტილს, დარწმუნდა, რომ მისი გადატანა XI საუკუნის მეორე ნახევარზე წინ შეუძლებელია, და თვით XI საუკუნის II ნახევარშიც მისი წარმოშობა საეჭვოა.

ამიტომაც აკად. კ. კეკელიძე წერდა: „შესაძლებელია ვიფიქროთ, ის (პროკოპი — ე. ხ.) იყო მოღვაწე კონსტანტინეპოლის რომელი-

მე მონასტრისა... ეს მით უფრო საფიქრებელია, რომ ის (A—63 ხელნაწერის „ასკეტიკონი"—ე. ხ.) წარმოადგენს ბერძნული დედნის სიტყვა-სიტყვითს თარგმანს, საკუთარ სახელთა ბერძნული ფორმების დაცვით და ბერძნული ფონეტიკის თვალსაჩინო ზეგავლენით, რასაც ამ დროს ჯერ კიდევ არ ჰქონია ადგილი არამცთუ საქართველოში, არამედ ათონზედაც და რასაც საფუძველი სწორედ კონსტანტინეპოლის ქართველმა მოღვაწეებმა ჩაუყარეს მეთერთმეტე საუკუნის მეორე ნახევარში" (23, გვ. 247). გამომდინარე აქედან, აკად. კ. კეკელიძემ ეფრემის ცნობა იმის შესახებ, რომ მას პროკოპის თარგმანი არ მოუტანეს „არცა ზემოჲთ არცა სამეფოჲთ", ასე წაიკითხა: „ვერ მივიღე ის ვერც საქართველოდან, ვერც კონსტანტინეპოლიდან" (იქვე) და მიუთითა, რომ პროკოპის მიჩნევა კონსტანტინეპოლის რომელიმე მონასტრის მოღვაწედ იმიტომაა სავარაუდებელი, რომ „ეფრემი ამ წიგნს კონსტანტინეპოლიდანაც მოელოდა" (იქვე). ამრიგად, აკად. კ. კეკელიძემ დაასკვნა: ბასილ დიდის „ასკეტიკონი" „მეთერთმეტე საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში უთარგმნია ეფრემ მცირეს", ხოლო „მეთერთმეტე საუკუნის მეორე ნახევარში ყოფილა ვიღაც პროკოპი მღვდელი", რომელსაც ავრეთვე უთარგმნია ეს თხზულება (იქვე); ივარაუდება, რომ პროკოპის შრომა რამდენიმე წლით უსწრებს წინ ეფრემის მუშაობას.

2) ზაქარია ჭიჭინაძე წერდა, რომ ბასილის „ასკეტიკონი" ქართულად უთარგმნია ბერძნულიდან აგრეთვე XVII საუკუნის დასასრულის მოღვაწეს იოსებ კანდელაკს, რომელიც აღიზარდა გელათში და შემდეგ ათონზე ცხოვრობდა (78, გვ. 12). ამ ცნობას თავიდანვე წინააღმდეგობა შეჰქონდა იმ თეორიაში, რომელიც ეყრდნობოდა იმ ფაქტორებს, რომ ქართულ მწერლობაში ჩანს მხოლოდ ერთი უცნობი მთარგმნელი ბასილის „ასკეტიკონისა" — პროკოპი მღვდელი და ერთი უცნობი თარგმანი იმავე ნაწარმოებისა — A—63 ხელნაწერში მოთავსებული. მაგრამ, რადგანაც არ ჩანს არავითარი კვალი იოსებ კანდელაკის მოღვაწეობისა და მის მიერ თარგმნილი „ასკეტიკონისა", ზ. ჭიჭინაძის ეს ცნობა მის სხვა ბევრ საეჭვო მოსაზრებასთან ერთად გაურკვეველობადაა მიჩნეული (23, გვ. 259).

სინას მთის ქართულ ხელნაწერებში ბასილის „ასკეტიკონის" ახალი ქართული რედაქციის აღმოჩენით მოიხსნა ამ თეორიის ძირითადი საფუძველი; ქართულ ხელნაწერებში, გარდა ეფრემ მცირის თარგმანისა, არსებობს არა ერთი, არამედ ორი „ასკეტიკონი" ბასილისა, რომლებიც სხვადასხვა პირის მიერაა თარგმნილი. სინას მთისა და A—63 ხელნაწერის „ასკეტიკონების" დაწვრილებით შესწავ-

ლა არავითარ სხვა ცნობას არ იძლევა პროკოპის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ.

ეფრემ მცირის და შავი მთის ქართველ მოღვაწეთა სკოლის მიერ XI საუკუნის II ნახევარში ჩატარებული კვლევა-ძიებიდან გამომდინარეობს არა მარტო ის დასკვნა, რომ ამ დროისათვის არსებობდა პროკოპის მიერ ქართულად თარგმნილი ბასილის „ასკეტიკონი", არამედ ისიც, რომ ამ დროისათვის ბასილი კესარიელის „ასკეტიკონი" ქართულ ენაზე მხოლოდ პროკოპის თარგმანით არსებობდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში არ შეიძლება ასეთი ზუსტი, ხანგრძლივი და მონდომებული კვლევა-ძიების შემდეგ შავი მთის ქართულ სკოლას XI საუკუნის II ნახევარში არ სცოდნოდა სხვა თარგმანის შესახებ.

ამგვარად, ვეყრდნობით რა ეფრემ მცირისა და შავი მთის ქართველ მოღვაწეთა სკოლის მიერ ჩატარებული კვლევა-ძიების საფუძველზე მიღებულ დასკვნას, რომ XI საუკუნის მეორე ნახევრისათვის (ეფრემის თარგმანამდე) ბასილ დიდის „ასკეტიკონის მხოლოდ ერთი ქართული თარგმანი არსებობდა, ჩვენ შეგვიძლია გადაჭრით განვაცხადოთ, რომ პროკოპი მღვდელი არის მთარგმნელი სინას ხელნაწერში მოთავსებული ბასილის „ასკეტიკონისა" (სინა—35). რადგანაც ეს თარგმანი აშკარად ადრინდელია XI საუკუნის II ნახევარზე (თვითონ ხელნაწერი, რომელშიაც ეს თარგმანია მოთავსებული, X საუკუნისაა — 182, გვ. 97), ხოლო XI საუკუნის II ნახევრამდე შავი მთის ქართველების კვლევა-ძიების თანახმად, ქართულად მხოლოდ პროკოპის მიერ თარგმნილი ბასილის „ასკეტიკონი" არსებობდა. ჩვენს ხელში არსებული მასალების გულდასმით შესწავლა ამ ვარაუდს ადასტურებს.

A—63 ხელნაწერში არსებული ბასილ დიდის „ასკეტიკონი" არ შეიძლება იყოს პროკოპის თარგმნილი შემდეგი მიზეზების გამო:

1. რომ პროკოპი იყოს მთარგმნელი A—63 ხელნაწერში მოთავსებული ქართული ვერსიისა, მაშინ ეფრემის ანდერძი უნდა იძლეოდეს ცნობას სინას ხელნაწერში მოთავსებული „ასკეტიკონისა" და მისი მთარგმნელის შესახებ; არ შეიძლება შავი მთის ქართველებს არაფერი არ სცოდნოდათ თხზულების შესახებ, რომელიც თარგმნილია არც თუ ისე დაშორებით შავი მთიდან — „პალესტინაში, ანდა თვით სინაზე" (184, გვ. 78) და რომელიც X საუკუნეში გადაწერილ ხელნაწერში ინახებოდა, საფიქრებელია, მაშინაც სინაზე. ეს ხელნაწერი არ შეიძლება უცნობი ყოფილიყო ქართველი ასკეტებისათვის, რადგანაც მასში, გარდა ბასილ დიდის „ასკეტიკონისა", გაერთიანებულია მრავალი ასკეტიკური თხზულება და საკითხავი. ამ გაუგებრობას მით უმეტეს არ ექნებოდა ადგილი, რადგა-

ნაც შავი მთის ქართველები დაჟინებით ეძებდნენ ბასილის „ასკეტიკონის" ქართულ თარგმანს.

2. ეფრემის ანდერძიდან გამომდინარე პროკოპის მოღვაწეობა, მიუხედავად იმისა, რომელი „ასკეტიკონის" მთარგმნელია იგი A—63-ის, თუ სინას მთის, არაფრით არ შეიძლება გადმოვიტანოთ XI საუკუნის მეორე ნახევარში; იგი უთუოდ გაცილებით ადრეა მოსალოდნელი:

ა) ეფრემის მიერ ბასილის „ასკეტიკონის" თარგმანის დამთავრება და ანდერძის დაწერა უნდა ეკუთვნოდეს ეფრემის ლიტერატურული მოღვაწეობის შუა წლებს (დაახლოებით არა უგვიანეს XI საუკუნის 80-იანი წლებისა), ყოველ შემთხვევაში არა 90-იან წლებს (1091 წლის ახლო ხანებში ეფრემი კასტანის მონასტრის წინამძღვარი იყო); რადგანაც ამ ნაწარმოებს იგი მისი მასწავლებლის ანტონ ტბელის მითითებით თარგმნის და ამის შესახებ თვითონ მიუთითებს ანდერძში (ე. ი. იგულისხმება, რომ ეფრემის მიერ ბასილის „ასკეტიკონის" თარგმნისას ეფრემის მასწავლებელი ანტონ ტბელი ცოცხალია და ეფრემი ერთგვარად ემორჩილება მის მითითებას, თუ რჩევას და თავისი მოქმედების გასამართლებლად ანტონის ავტორიტეტსაც იყენებს). ანდერძიდან ჩანს, რომ ეფრემს კარგა ხნით ადრე („ასკეტიკონის" თარგმნის დასაწყისში) გაუგია პროკოპის თარგმანის შესახებ და „უმეტეს ათორმეტისა წლისა" ელოდებოდა მას, ე. ი. ეფრემს პროკოპის თარგმანის არსებობის შესახებ სცოდნია დაახლოებით XI საუკუნის 60-იან წლებში. ამ დროისათვის კი პროკოპის თარგმანი ახალი დასრულებული არ უნდა იყოს, რადგანაც, იგი რომ დაახლოებით ამ პერიოდისათვის დასრულებულიყო, მაშინ: ან ამ თარგმანის ერთ-ერთ ნუსხას გამოაგზავნიდნენ შავ მთაზე. როგორც ეს მიღებული იყო ამ პერიოდის ქართველთა სამონასტრო ცენტრებში, ან ამ თარგმანის შესახებ შავ მთაზე უფრო დაწვრილებით ცნობებს გაიგებდნენ. კერძოდ აუცილებლად ეცოდინებოდათ, თუ სად მოხდა ამ თხზულების თარგმნა და მასაც მხოლოდ იქიდან დაელოდებოდნენ; ამ თარგმანის გამოგზავნაზე სხვა თუ არა, თვითონ პროკოპი იზრუნებდა, მით უმეტეს, როცა გაიგებდა, რომ შავ მთაზე დაინტერესებული იყვნენ მისი თარგმანით: არც ეფრემი დაკარგავდა იმედს ამ თარგმანის მიღებისა და ახლახან შესრულებულ ამ მძიმე სამუშაოს თავიდან არ იტვირთავდა (მით უმეტეს თუ პროკოპი ცოცხალი იყო).

ბ) შავ მთაზე კარგად იცოდნენ, რომ პროკოპის ბასილის „ასკეტიკონი" უნდა ეთარგმნა სულ მცირე რამდენიმე ათეული წლის წინათ. ამიტომაც ვარაუდობდნენ, რომ მისი თარგმნილი თხზულების

გავრცელება უკვე მოსალოდნელი იყო ქართული კულტურის რამდენიმე ცენტრში და მის თარგმანს მოელოდნენ „ზემოჲთ“ და „სამეფოჲთ“ (A—689 ხელნაწერის მიხედვით, ხოლო A—132 ხელნაწერის მიხედვით „ზემოჲთ“, „სამეფოჲთ გინა მთაწმიდით“—227 v).

გ) ეფრემის ანდერძიდან გამომდინარე პროკოპის მოღვაწეობა მოსალოდნელია საკმაოდ დიდი ხნით ადრე, რადგანაც ეფრემის აზრით პროკოპის თარგმნილი ბასილის „ასკეტიკონი“ შესაძლებელია ჟამთა სიავის გამო უკვე დაკარგული იყოს. აკი გარკვევით მიუთითებს ეფრემი: „გინათუ ჟამთა სიჰავითა, ანუ კაცთაცა სიგრილითა არავინ მოგჳტანა“.

ამ გამოთქმით ეფრემი შესაძლებელია იმაზე მიუთითებდეს, რომ ეს წიგნი იქნეს „ჟამთა სიავის“ გამო უკვე დაკარგულია და ამიტომაც ვერავინ მოგვიტანა; მაგრამ შესაძლებელია ეფრემის ნათქვამი ასე გავიგოთ, რომ „ჟამთა სიავის“ გამო — ცუდი დროის გამო (ომიანობის და სხვ.) — ვერავინ მოგვიტანა (გამოთქმა „ჟამთა სიავე“, ეფრემის ერთ სხვა ანდერძში კონტექსტის მიხედვით ამგვარად ესმოდა თ. ჟორდანიას — 62, გვ. 224). მაგრამ ქვევით ეფრემი უფრო ნათლად მიუთითებს, რომ დროთა გამო შესაძლებელია ეს კრებული დაკარგული იყოს. „ხოლო აწ შიშითა ჟამთა და გზათაგან ვერ მოწევნისაჲთა“ ხელახლა ვთარგმნეო.

3. ხელნაწერ A—63-ში მოთავსებული ბასილის „ასკეტიკონი“ არაფრით არ შეიძლება იყოს XI საუკუნის II ნახევარზე და კერძოდ ეფრემ მცირის კრებულზე ადრე თარგმნილი:

ა) ბასილ დიდის „ასკეტიკონის“ იმ ტიპის კრებულები, რომლებსაც A —63 ხელნაწერის ქართული რედაქცია განეკუთვნება, ბიზანტიურ მწერლობაში მეორეულია. აქ წარმოდგენილია ე. წ. სეკვანსის ტიპის თხზულებები, რომლებიც ბასილის „ასკეტიკონის“ ბერძნულ ხელნაწერებში მხოლოდ XI საუკუნიდან ჩნდებიან. ასეთი კრებულის გაჩენა ქართულ მწერლობაში ეფრემის თარგმნილ ბასილის „ასკეტიკონზე“ ადრე არაა მოსალოდნელი.

ბ) A—63 ხელნაწერის „ასკეტიკონის“ ქართულ რედაქციაში ვულგატას რეცენზიის ჰიპოტიპოსთან შეერთებულია M რეცენზიის კონსტიტუციები; ასეთი შეერთება ბერძნულ ხელნაწერებში, როგორც აღვნიშნეთ, არ გვხვდება. თვით M რეცენზიის ჰიპოტიპოსთან შეერთებული M კონსტიტუციები ბერძნულ ხელნაწერებში მხოლოდ XI საუკუნიდან გვხვდება (და საერთოდ ეს რეცენზია ნაკლებად გავრცელებულია). ამ რეცენზიიდან კონსტიტუციების გადატანა

და შეერთება V რეცენზიის ჰიპოტიპოსთან შემდეგდროინდელი მოვლენა უნდა იყოს.

გ) აკად. კ. კეკელიძე გარკვევით ხედავს, რომ თავისი სტილითა და ენით ეს თარგმანი, რომელიც შემონახულია მხოლოდ 1710 წლის ხელნაწერში, არაფრით არ შეიძლება იყოს უადრესი XI საუკუნის II ნახევრისა და უფრო დასაშვებია, რომ შემდგომი პერიოდისა იყოს; იგი თარგმნილია ისეთი ენითა და სტილით, რომელსაც „ამ დროს ჯერ კიდევ არ ჰქონია ადგილი არამცთუ საქართველოში, არამედ ათონზედაც და რასაც საფუძველი... კონსტანტინეპოლის ქართველმა მოღვაწეებმა ჩაუყარეს მეთერთმეტე საუკუნის მეორე ნახევარში“ (კ. კეკელიძე). ჩვენი აზრით, შეუძლებელი უნდა იყოს, რომ ამ სტილით თარგმნა ბასილის „ასკეტიკონისა“, რომელსაც კონსტანტინეპოლის ქართველებმა საფუძველი ჩაუყარეს XI საუკუნის II ნახევარში, ეფრემის მიერ „ასკეტიკონის“ თარგმნის დაწყებამდე დამთავრებულიყო.

სინას — 35 ხელნაწერში მოთავსებული ბასილი კესარიელის „ასკეტიკონი“ არის პროკოპის თარგმანი შემდეგი მიზეზების გამო:

1. შავი მთის ქართველების ცნობით უწინარეს XI საუკუნის მეორე ნახევრისა ქართულად არსებობდა მხოლოდ ერთი „ასკეტიკონი“ ბასილისა, რომელიც თარგმნილი იყო პროკოპი მღვდლის მიერ. მართლაც, სინას მთის ხელნაწერებში არის აშკარად XI საუკუნის მეორე ნახევრის უწინარეს თარგმნილი ბასილის ასკეტიკური კრებული და არ არსებობს ამ კრებულის სხვა რედაქცია, რომელიც XI საუკუნის მეორე ნახევარზე ადრე იყოს თარგმნილი.

2. ეფრემმა კარგად იცის, რომ კრებულს, რომელსაც თვითონ თარგმნის და რომლისაგანაც თარგმნის „ასკეტიკონი“ ეწოდება. იგი გარკვევით წერს ამის შესახებ, როგორც ნაწარმოების შიგნით ჩართულ სქოლიოებში, ასევე ანდერძში („ასკიტოკონნი“ სხჳთა და სხჳთა ჰმატდეს ურთიერთას“); მაგრამ იგი მოელის პროკოპი მღვდლის არა „ასკეტიკონს“, არამედ „ასკეტიკას“: „მოველოდენით პატიოსნისა მღდელისა პროკოპის მიერ თარგმნილსა ასკიტიკასა ამას წმიდისა ბასილისსა“. სწორედ სინას — 35 ხელნაწერში წარმოდგენილ ბასილის ასკეტიკურ თხზულებას უწოდებდნენ XI საუკუნეში „ასკეტიკას“ და არა „ასკეტიკონს“. მართალია სამეცნიერო ლიტერატურაში „ასკეტიკონი“ (ამ ტერმინის ვიწრო გაგებით) ეწოდება სწორედ იმ კითხვა-მიგებებს, რომელიც წარმოდგენილია სინას ქართულ ხელნაწერში, მაგრამ ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ეს კითხვა-მიგებებია კრებულ „ასკეტიკონის“ ძირითადი და უმთავრესი ნაწარმოები. ბერძნული ხელნაწერების ტრადიციის მი-

ხედვით კი „ასკეტიკონი“ ეწოდება იმ კრებულებს, რომლებიც XI საუკუნიდან ჩნდება და აერთიანებს ბასილის ასკეტიკურ ნაწარმოებებს; ხოლო ამ მთავარ ნაწარმოებს ეწოდება: „კითხვა-მიგება“, „კანონი“, „წესები“, „კითხვები“ და სხვ. ბუნებრივია, რომ ეფრემი მას უწოდებს „ასკეტიკას“, ე. ი. ბასილის ძირითად ასკეტიკურ ნაწარმოებს, რომელშიაც ჩამოყალიბებულია ბასილის ასკეტიკა. ბასილის „ასკეტიკას“ ბიზანტიელი მწერლებიც სწორედ ამ კითხვა-მიგებებს უწოდებენ. ასე მაგალითად — IX ს. ბიზანტიელი მწერალი ფოტი პატრიარქი ლაპარაკობს რა ბასილის ასკეტურ ნაწარმოებებზე (Bibliotheca. cod. CXC1—212, სვ. 633—737) ტერმინში ა ს კ ე ტ ი კ ა („Τοῦ μεγάλου Βασιλείου τὰ Ασκητικά“) გულისხმობს სწორედ ბასილის კითხვა-მიგებებეს: „კითხვა-მიგება ვრცლად“ და „კითხვა-მიგება მოკლედ“. ამრიგად, ეფრემი მოელოდა არა პროკოპის თარგმნილ ბასილის „ასკეტიკონს“, არამედ პროკოპის თარგმნილ ბასილის „ასკეტიკას“, ე. ი. ეფრემი მოელის არა ბასილის თხზულებების ისეთ კრებულს, როგორსაც თვითონ თარგმნის და რომლის სხვა რედაქცია წარმოდგენილია A—63 ხელნაწერში (მაშინ ეფრემი „ასკეტიკონს“ დაელოდებოდა), არამედ ბასილის ძირითად ასკეტიკურ თხზულებას — „კითხვა-მიგებას“, რომელშიაც ძირითადად მთლიანად ჩამოყალიბებულია ბასილის ასკეტიკური დოქტრინა. სწორედ ეს — „ასკეტიკა“ არის მოთავსებული სინას — 35 ხელნაწერში და იგი არ წარმოადგენს კრებულ „ასკეტიკონს“ იმ აზრით, როგორც ეს ტერმინი ესმოდათ XI საუკუნეში. ბასილ დიდის ასკეტიკური თხზულებების დღეისათვის ცნობილი ყველა ქართული რედაქციიდან იმ ტექსტს, რომელსაც ეფრემი პროკოპის თარგმანს უწოდებს, შეესაბამება მხოლოდ სინას — 35 ქართულ ხელნაწერში წარმოდგენილი ბასილ დიდის ასკეტიკური თხზულებების თარგმანი.

სინას მთის „ასკეტიკონი“ ადრინდელი კრებულია, მასში არ არის შესული სეკვანსის ტიპის თხზულებები და, როგორც აღვნიშნეთ, ბიზანტიურ მწერლობაში არც უწოდებდნენ ასეთ კრებულს „ასკეტიკონს“. მასში არ არის ეფრემის „ასკეტიკონის“ დასაწყისში და დასასრულში მოთავსებული რამდენიმე თხზულება. შავი მთის ქართველი მოღვაწეები ეფრემს მიანდობდნენ ბასილის „ასკეტიკონის“ თარგმანს, რადგანაც მათ დანამდვილებით შეიძლება სცოდნოდათ, რომ ასეთი კრებული ქართულ მწერლობაში არ იყო (უცნობი იქნებოდა მათთვის ამ კრებულის სათაურიც, დასაწყისიც და დასასრულიც). მაგრამ დაიწყებდა თუ არა ეფრემი თარგმნას და მივიდოდა თუ არა მის ძირითად ნაწარმოებზე, რომელიც კითხვა-მიგების მეთოდითაა დაწერილი, არ შეიძლება შავი მთის ქართველ მოღვაწეებს არ მოგონებოდათ, რომ ბასილის კითხვა-მიგებანი უკვე თარგმნილი იყო ქართულ ენაზე, ამას კი უნდა გამოეწვია ეფრემის თარგმნის შეწყვეტა და პროკოპის თარგმანის დალოდება. ამიტომაც ეფრემი მოელის სწორედ ამ კითხვა-მიგებებს და არ იცის პროკოპის თარგმანში მათ კიდევ ახლავს თუ არა რაიმე და კერძოდ რა ახლავს. მიუხედავად იმისა, რომ ეფრემი პროკოპის თარგმანში მოელოდა კრებულ „ასკეტიკონს“, იგი მაინც შეწყვეტდა თავის თარგმანს, რადგანაც ეფრემმა კარგად იცის, რომ სწორედ ეს ნაწარმოები შეადგენს მის მიერ თარგმნილი კრებულის უმთავრეს და ძირითად ნაწილს. ეს იქიდან ჩანს, რომ ეფრემის თარგმანში იმ პროლოგის სათაურად, რომელიც ბერძნულ ხელნაწერთა ტრადიციით და სამეცნიერო ლიტერატურაშიც მიჩნეულია უშუალოდ კითხვა-მიგების პროლოგად, იკითხება: „ასკიტიკონი „ბასილი ეპისკოპოსისაჲ“ (109, 15 v). ეფრემმა ისიც დანამდვილებით იცის, რომ მის კრებულსა და პროკოპის თარგმნილს შორის განსხვავება იქნება და ამიტომაც მკითხველს უხსნის: „სხუებრობაჲ ნუვე გიკჳრს, რამეთუ თჳთ ბერძულნიცა წიგნნი ვითარცა ვინ დედაჲ პოვოს, ეგრე გარდაიწერებიან და თჳთ ორთა წიგნის საცავთა სჳმეონწმიდისათა ასკიტიკონნი სხჳთა და სხჳთა ჰმატდეს ურთიერთას“.

ამგვარად, ქართულ მწერლობაში შენახულია ოთხი რედაქცია ბასილი კესარიელის „სამოღვაწეო წიგნისა“. პირველი მათგანი, რომელიც თავისი მნიშვნელობით ბიზანტიურ ფილოლოგიაში პირველხარისხოვანია, თარგმნილი უნდა იყოს ჩვენი მწერლობის პირველ პერიოდში (ყოველ შემთხვევაში, არა უგვიანეს X საუკუნისა) პროკოპი მღვდლის მიერ პალესტინაში ან სინას მთაზე, მეორე, რომელიც შემკულია ძვირფასი ფილოლოგიურ-ისტორიული შენიშვნებით, თარგმნილია ეფრემ მცირის მიერ შავ მთაზე XI საუკუნის მეორე ნახევარში და წარმოადგენს ე. წ. შერეული ვულგატას ტიპის კრებულს. მესამე, რომელიც თავისი შედგენილობით საკმაოდ ახლოს დგას ეფრემის თარგმანთან, თარგმნილია უცნობი ქართველი მთარგმნელის მიერ ვულგატას რეცენზიის ბერძნული დედნიდან ეფრემ მცირის თარგმანის შემდეგ. მეოთხე კი წარმოადგენს ეფრემის თარგმანიდან ძველი ქართული მწერლობის უკანასკნელ პერიოდში გამოკრებილ კრებულს, რომლის დანიშნულება ძირითადად პრაქტიკული ხასიათის უნდა ყოფილიყო.

მითითებული ლიტერატურა

1. ი ლ. ა ბ უ ლ ა ძ ე, ქართულ-სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა (IX — X ს.), თბ., 1944.
2. ილ. ა ბ უ ლ ა ძ ე, შესავალი; ბალავარიანის ქართული რედაქციები, თბ., 1957.
3. ი ლ. ა ბ უ ლ ა ძ ე, იოანე მოსხი და მისი „ლიმონარი“; იოანე მოსხი, ლიმონარი, თბ., 1960 წ., გვ. 07 — 24.
4. ი ლ. ა ბ უ ლ ა ძ ე, იპოლიტე რომაელის ქრონიკონის ძველი ქართული ვერსია; საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, III, თბ., 1961, გვ. 223—243.
5. ზ. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე, კირონ კართლის ცათალიკოსი; ეპისტოლეტთა წიგნი, თბ., 1968 წ., გვ. 167—273.

5ა. ა ლ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, კორნელი კეკელიძე, თბ., 1951.

6. ვ. ბ ა ა კ ა შ ვ ი ლ ი, „ანდრია პირველწოდებულის მიმოსლვის“ ექვთიმესეული თარგმანი; ძველი ქართული მწერლობის სტილის საკითხები (V—XIII სს.), თბ., 1965, გვ. 48—68.

6ა. რ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, ნარკვევები ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან, I, თბ., 1957.

7. დ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ისტორია საქართველოსი, ტფილ., 1889.

7ა. ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი, ძლევაჲ (რუმინია — ბულგარეთში მოგზაურობიდან), თბ., 1949.

8. ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი და სხვ.., საქართველოს ისტორია, I, თბ., 1958.

8ა. ი. გ ი გ ი ნ ე ი შ ვ ი ლ ი, ვ. თ ო ფ უ რ ი ა, ი. ქ ა ვ თ ა რ ა ძ ე, ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1961.

9. გ. გ ო ზ ა ლ ი შ ვ ი ლ ი, ორი ეტიუდი პონტოსა და კაპადოკიის წარსულიდან, თბ.. 1965.

9ა. გ. გ ა ხ ე ჩ ი ლ ა ძ ე, მხატვრული თარგმანის თეორიის შესავალი, თბ., 1965.

10. ლ. დ ა თ ი ა შ ვ ი ლ ი, „აბუკურას“ ქართულ-ბერძნული რედაქციები; სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1958.

11. ლ. დ ა თ ი ა შ ვ ი ლ ი, „აბუკურას“ ორიგინალობის საკითხისათვის; „მაცნე“, 1967, № 5, გვ. 169—194.

12. მ. დ ვ ა ლ ი, ქართული პატერიკის ექვთიმე ათონელისეული რედაქცია; შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, I, თბ., 1966.

13. ს. ე ნ უ ქ ა შ ვ ი ლ ი, პეტრე იბერიელის (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის) შრომების ძველი ქართული თარგმანი და მასთან დაკავშირებული საკითხები, პეტრე იბერიელი, შრომები, 1961.

14. რ. ე რ ი ს თ ა ვ ი, ვინ რას ინატრებდა ჩვენში ახალწელიწადის დღეს; მოთხრობები და სცენები, ტ. III, 1937.

15. თ ე ი მ ურ ა ზ ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ისტორია დაწყებითგან ივერიისა, 1848.

15ა. რ. თ ვ ა რ ა ძ ე, „სიბრძნე ბალაჰვარისი“ — ორი რედაქცია; „მნათობი“, 1968, № 11, გვ. 141 — 152.

16. ბ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954.

17. ბ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, 1913.

18. ბ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა; „მნათობი“, № 9—10, 1939.

19. ბ. კ ა რ ბ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი, ქართული საერო და სასულიერო კილოები, 1898.

20. მ. კ ა ხ ა ძ ე, ქართველები ბიზანტიის პოლიტიკურსა და კულტურულ ცხოვრებაში, 1954.

21. მ. კ ა ხ ა ძ ე, შესავალი; ბასილი დიდი, ეჭუსთა დღეთაჲ, 1947.

22. მ. კ ა ხ ა ძ ე, ასტერი ამასიელის „შესხმაჲ ფოკაჲსი“; ენიმკის მოამბე, თბ., 1944, XIV, გვ. 209—240.

23. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1960.

24. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. I, თბ., 1951.

25. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1923.

26. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის ერთი ნიმუში; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბ., 1945, გვ. 237—260.

27. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართლის მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1957, გვ. 252—292.

28. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული წვლილი ბიზანტიურ ლიტერატურაში; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III,. 1955, გვ. 1 — 11.

29. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, თეოდოსი განგრელის „მოსახსენებელის“ ქართული ვერსია და მისი მეცნიერული მნიშვნელობა; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1955, გვ. 271—309.

30. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, მარტვილობა გულანდუხტ სპარსისა; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1955, გვ. 197—249.

31. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ახლად აღმოჩენილი აგიოგრაფიული თხზულება იოსებ სკევოფილაქსისა (IX ს.); ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1955, გვ. 251—269.

32. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე. უძველესი რედაქცია ქრისტინეს მარტვილობისა; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1955, გვ. 176—195.

33. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, კულტურული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ანარეკლი ძველ ქართულ ლიტერატურაში; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბ., 1957 წ., გვ. 110—133.

34. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, რუსთაველისა და ქართული რენესანსის საკითხისათვის; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურიდან, ტ. IV, 1957, თბ., გვ. 37—55.

35. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ორენტიოსისა და ძმათა მისთა მარტვილობა; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბ., 1957, გვ. 293—324.

36. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბ., 1957, გვ. 3—114.

37. კ. კეკელიძე, ქართული ნათარგმნი აგიოგრაფია; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბ., 1957, გვ. 115—211.
38. კ. კეკელიძე, მეოთხე საუკუნის საზღვარგარეთელი ქართველი მოაზროვნე და მოღვაწე; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VI, თბ., 1960, გვ. 5 — 17.
39. კ. კეკელიძე, რომანი „აბუკურა“ და მისი ორი რედაქცია ძველ ქართულ მწერლობაში; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. VI, 1960, გვ. 18—40.
40. კ. კეკელიძე, ფილოთეოსის მარტვილობა, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VI, თბ., 1960, გვ. 81—102.
41. კ. კეკელიძე, ახალი ვარიანტი ევსტოქის მარტვილობისა; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VI, თბ., 1960, გვ. 148—159.
42. კ. კეკელიძე, ცხოვრება დიოს კონსტანტინოპოლელისა; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VI, თბ., 1960, გვ. 160—186.
43. კ. კეკელიძე, ახლად აღმოჩენილი მარტვილობა ასტიონისა და შვიდი იტალიელი მხედრისა; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან; VI, თბ., 1960, გვ. 187—211.
44. კ. კეკელიძე, პეტრე იერუსალიმელის ჰომილია; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VI, თბ., 1960, გვ. 226—231.
45. კ. კეკელიძე, თეოფილე ეკონომის ცხოვრება, აღწერილი ევტვიქიანოსის მიერ; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VI, თბ., 1960, გვ. 256—275.
46. კ. კეკელიძე, წამება ევფსვიქი კაპადოკიელისა; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VI, თბ., 1960, გვ. 251 — 255.
47. კ. კეკელიძე, ცხოვრება დიდვიმოსისა და თეოდორასი; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან; ტ. VI, თბ., 1960, გვ. 212—225.
48. კ. კეკელიძე, ბალავარიანის რომანი ქრისტიანულ მწერლობაში. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VI, თბ., 1960, გვ. 41 — 71.
49. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია და უნივერსიტეტი; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. VIII, თბ., 1962, გვ. 258—271.
50. კ. კეკელიძე, ტიმოთე ანტიოქელი (უცნობი სირიელი მოღვაწე VIII საუკუნისა); ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VI, თბ., 1960, გვ. 276—413.
51. კ. კეკელიძე, მარტვილობა ათანასე კულიზმელისა; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან; VIII, თბ., 1962, გვ. 56 — 70.
52. კ. კეკელიძე, მარტვილობა სერგისა და ბაქოზისი; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან; VIII, თბ., 1962, გვ. 71 — 93.
53. კ. კეკელიძე, ქართული ვერსია გურიას, სამონასა და აბიბოსის მარტვილობისა; ეტიუდები...; VIII, თბ., 1962, გვ. 94 — 131.
54. კ. კეკელიძე, ერთი უცნობი კანონიკური კრებული ძველ ქართულ მწერლობაში; ეტიუდები...; IX, თბ., 1963, გვ. 5 — 122.
55. კ. კეკელიძე, ქართული აპოკრიფული ლიტერატურის ისტორიიდან; ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, I, თბ., 1959, გვ. 21—50.
55ა. ნ. კეჭაღმაძე, პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი“. ძველი ქართული თარგმანი, თბ., 1948, (ხელნაწერი. ინახება თსუ ბიბლიოთეკაში).

56. ი. ლოლაშვილი, მიქელ ფსელოსის ფილოსოფიურ-ევზეგეტიკური ტრაქტატი „პირმშოისათვის“; ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, II, თბ., 1964, გვ. 71—93.
56ა. ლ. მენაბდე, ქართული აგიოგრაფიის შესწავლის ისტორიიდან; საიუბ. კრებ. კ. კეკელიძეს, თბ., 1959.
57. ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, I, თბ., 1962.
57ა. ე. მეტრეველი, ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის ისტორიისათვის XI საუკუნეში; პუშკინის სახ. პედ. ინსტ. შრომები, IX, 1952.
58. რ. მიმინოშვილი, ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი ხერხები; ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, II, თბ., 1964, გვ. 51—71.
59. რ. მიმინოშვილი, ამბროსი მედიოლანელის „ცხოვრების“ ახალი რედაქცია ქართულ მწერლობაში; საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის მოამბე, თბ., 1959, ტ. XXXIII, № 6.
59ა. რ. მიმინოშვილი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, თბ., 1966.
59ა. რ. მიმინოშვილი, კორნელი კეკელიძე — ქართულ-ბერძნული ლიტერატურული ურთიერთობის დიდი მკვლევარი; საიუბ. კრებ. კ. კეკელიძეს, თბ., 1959.
60. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, თბ., 1956.
61. შ. ნუცუბიძე, „მიზეზთა წიგნის“ ავტორია პეტრე იბერი; „მნათობი“, 1959, № 7—იხ. კრიტიკული ნარკვევები, თბ., 1965, გვ. 53—73.
62. თ. ჟორდანია, ქრონიკები, I, ტფ. 1892.
63. თ. ჟორდანია, ქრონიკები, II, ტფ. 1897
64. ა. ურუშაძე, შესავალი; აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, თბ., 1948.
64ა. ა. ურუშაძე, ქართული კულტურის კერა ბულგარეთში, თბ., 1969.
65. თ. ფაშალიშვილი, გრიგოლ ნაძიანძელის „სიტყუაჲ ეპიტაფიად დიდისა ბასილისთჳს“ ეფრემ მცირეს ქართულ თარგმანში; სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1953.
66. ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1963.
67. ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1949.
68. ს. ყაუხჩიშვილი, ალ. გამყრელიძე, გეორგიკა, ტ. I, თბ., 1961.
69. ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, ტ. II, თბ., 1965.
70. ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, ტ. III, თბ., 1936.
71. ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, ტ. IV, ნაკვ. II, თბ., 1952.
72. ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა. ტ. V, თბ., 1963.
72ა. ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, ტ. VI, თბ., 1966.
73. ს. ყაუხჩიშვილი, გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფის ქართული თარგმანი, ტფ. 1926.
74. ს. ყაუხჩიშვილი, ხრონოღრაფი გიორგი მონაზონისაჲ, ტფ., 1920.
74ა. ს. ყაუხჩიშვილი, შესავალი, იოანე პეტრიწის შრომები, I, თბ., 1940.
75. ს. ყაუხჩიშვილი „ბიზანტიური რომანი მეექვსე საუკუნისა „ღალატიონი და ეპისტიმია“; ენიმკის მოამბე, თბ., 1944, XIV, გვ. 359 — 374.
76. ს. ყაუხჩიშვილი, მეშვიდე საუკუნის ნოველისტი იოანე მოსხი; „ცისკარი“, 1958, № 1.
77. შპრუნესის „ატლასი“, ტაბულა 24 (იხ. კ. კეკელიძე, ორენტიოსისა და ძმათა მისთა მარტვილობა; „ლიტ. ძიებანი“, IV, გვ. 94 — 128).

78. ზ. ჭიჭინაძე, ქართული მწერლობა მეჩვიდმეტე საუკუნისა, ტფ., 1888.
79. თ. ჟყონია, „მარიამის მიმოსლვის“ ძველი ქართული რედაქციები; ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, I, თბ., 1959, გვ. 51 — 74.
80. თ. ჟყონია, ევსევი ალექსანდრიელის სიტყვა „კჳრიაკისათჳს და უწესოდ მომდერალთათჳს“; საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, II, თბ., 1960, გვ. 181—223.
81. თ. ჟყონია, ერთი ძეგლი გნომური ლიტერატურისა; საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, V, თბ., 1963, გვ. 103 — 121.
82. შ. ხიდაშელი, პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის იგივეობის საკითხისათვის; **„მნათობი“, 1957, № 5.**
83. ე. ხინთიბიძე, ბასილი კაბადოკიელის „სამოღვაწეო წიგნის“ ქართული რედაქციები, თბ., 1968.
84. ე. ხინთიბიძე, ბასილ დიდის სადაურობისათვის; საქ. მეცნ. აკად. საზოგ. მეცნ. განყ. „მოამბე“, 1962, № 3, გვ. 125—151.
85. ი. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1945.
86. მ. ჯანაშვილი, ქართული მწერლობა, I, თბ., 1900.
87. ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წ., ხელნაწერი აღაბებით, თბ., 1901.
87ა. „ახალი აღთქუმაჲ“, თბ., 1963.
88. ბალავარიანის ქართული რედაქციები, თბ., 1957 (ილ. აბულაძის გამოცემა).
89. ბასილი დიდი, „ექუსთა დღეთაჲ“ (მ. კახაძის გამოცემა), თბ., 1947.
90. უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „ქაცისა აგებულებისათჳს“ (ილ. აბულაძის გამოცემა), თბ., 1964.
91. გიორგი მთაწმიდელი, ცხოვრება იოვანესი და ეფთჳმესი, გამ. ი. ჯავახიშვილის, თბ., 1946.
92. „ზღაპრობანი ელინთანი“ (ილ. აბულაძის გამოცემა); ენიმკის მოამბე, 1941.
93. „თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ“ მიტროფანე სმირნელისაჲ, თბ., 1920 (კ. კეკელიძის გამოცემა).
94. იოანე მოსხი, ლიმონარი, თბ., 1960 (ილ. აბულაძის გამოცემა).
95. კიმენი, ტ. I, თბ., 1918 (კ. კეკელიძის გამოცემა).
96. კიმენი, ტ. II, თბ., 1946 (კ. კეკელიძის გამოცემა).
97. პეტრე იბერიელი, შრომები, თბ., 1961 (ს. ენუქაშვილის გამოცემა).
98. იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. I, 1940 (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა).
99. იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, 1937 (შ. ნუცუბიძის და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა).
99ა. ქართლის ცხოვრება, ტ. I (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა), თბ., 1955.
100. ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია, თბ., 1945 (აკ. შანიძის გამოცემა).
101. შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, I, თბ., 1966 (მ. დვალის გამოცემა).
101ა. ჩვენი საუნჯე, I, თბ., 1860.
102. „წამება წმიდა მიქელ ტიბერელისა“, ტფ., 1903.
103. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, თბ., 1946 (ს. ყუბანეიშვილის გამოცემა).
104. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 59, 1955.
105. „მნათობი“, № 3, 1956.
106. ენიმკის მოამბე, ტ. XIV, 1944, გვ. 307—316.
107. ენიმკის მოამბე, ტ. VII, 1940, გვ. 1—150.

108. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, I, 1946.
109. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A—689.
110. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A—63.
110ა. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A—110.
111. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A—132.
111ა. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A—163.
112. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, A — 16.
113. საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწ. ინსტიტუტის ხელნაწერი A — 109.
114. საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A — 1.
115. საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A—55.
116. საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი, A — 142.
117. საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A — 1103.
118. საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი, Q—662.
119. საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერები H—1760.
119ა. А. Алексидзе, Сведения Византийских писателей о Грузии, т. V. Греческие тексты с грузинским переводом издал и примечаниями снабдил С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, 1963 (Аннотация); «Византийский временник», XXVI, 1965.
120. А. Барамидзе, Д. Гамезардашвили, Грузинская литература, Тб., 1968.
120ა. А. Барамидзе, Ш. Радиани, Б. Жгенти, История грузинской литературы, Тб., 1958.
121. В. Болотов, К вопросу об ареопагитских творениях; «Христианское чтение», СПб., май 1914, 555—580.
122. А. И. Бриллиантов, Влияние восточного богословия на Западе в произведениях Ионна Скотта Эригена, СПб., 1898.
123. С. Данелия, Ш. Нуцубидзе, Руставели и Восточный ренессанс, «Советская книга», 1950, № 9.
124. С. Данелия, К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита «Византийский временник», VIII, 1956.
125. С. Данелия, Новый опыт идентификации Псевдо-Дионисия Ареопагита с Петром Ивером; საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. საზ. მეც. განყ. მოამბე, ტ. I, 1960, გვ. 269—273.

126. М. Джанашвили, Осада Константинополя скифами, СМОМПК, вып. 27, Тиф., 1900.
127. Ф. Жордания, Описание рукописей Тифлисского церковного музея, кн. I, Тиф., 1903.
128. Ф. Жордания, Описание рукописей Тифлисского церковного музея, кн. II, Тиф., 1902.
129. К. Кекелидзе, Иерусалимский кононарь VII века, 1912.
130. К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, 1908.
131. К. Кекелидзе, Симен Метафраст по грузинским источникам; Труды Киевской дух. Академии, 1910, февраль; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბ., 1957, გვ. 212—226.
132. К. Кекелидзе, Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста «Христианский Восток», I, вып. 3, 1912; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბ., 1957, გვ. 227 — 241.
133. К. Кекелидзе, Житие Агафангела Дамасского: «Хр. Восток», т. IV, вып. 3; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტ. ისტორიიდან, VII, თბ., 1961, გვ. 224—247.
134. К. Кекелидзе, Житие и подвиги Иоанна Урхайского «Хр. Восток», т. II., вып. 3; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტ. ისტორიიდან, VII, თბ., 1961, გვ. 102—135.
135. К. Кекелидзе, Грузинская версия арабского Жития Иоанна Дамаскина; «Хр. Восток», т. III, вып. 2; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტ. ისტორიიდან, VII, 1961, გვ. 136 — 176.
136. К. Кекелидзе, Новооткрытый агиологический памятник иконоборческой эпохи, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტ. ისტორიიდან, VII, თბ., 1961, გვ. 55—75.
137. К. Кекелидзе, Житие Петра Нового, мученика, Капетолийского; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტ. ისტორიიდან, VII, თბ., 1961, გვ. 177—222.
138. К. Кекелидзе, Сведения грузинских источников о Максиме Исповеднике; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტ. ისტორიიდან, VII, თბ., 1961, გვ. 14—59.
139. К. Кекелидзе, Неизвестный памятник византийской литературы в грузинском переводе; ეტიუდები ძვ. ქართ. ლიტ. ისტორიიდან, VIII, თბ., 1962, გვ. 244—250.
140. К. Кекелидзе, Грузинская версия Иоанна Мосха и её значение для славянской истории; ეტიუდები ძვ. ქართ. ლიტ. ისტორიიდან, VIII, თბ., 1962, გვ. 238 — 243.
141. К. Кекелидзе, Проф. Э. Хонигман о Петре Ивере и сочинениях Псевдо-Дионисия Ареопагита; თბ., სახ. უნივერ. შრომები, ტ. 63, 1956; ეტიუდები ძვ. ქართ. ლიტ. ისტორიიდან, IX, თბ., 1963, გვ. 253 — 263.
141 ა. Анна Комнина, Алексиада (Вступительная статья, перевод, комментарий Я. Н. Любарского). М., 1965.
142. Н. Марр. Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера, 1900.
142 ა. Н. Марр, Аркаун, Монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах халкедонитах, Петербург, 1905.

143. Г. Меликишвили, К истории древней Грузии, Тб., 1959.
144. Л. Меликсет-бег, «Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита», «Византийский временник», II, 1949.
145. Ш. Нуцубидзе, Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита, ენიმკის მოამბე, ტ. XIV, 1942.
146. Ш. Нуцубидзе, Петр Ивер и античное философское наследие, Тб., 1963.
147. Ш. Нуцубидзе, Руставели и Восточный ренесанс, Тб., 1947.
148. Ш. Нуцубидзе, Еще раз о тайне Псевдо-Дионисия Ареопагита; თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 59, 1955, გვ. 1—18.
149. Ш. Нуцубидзе, К происхождению греческого романа «Варлаам и Иоасаф», Тб., 1956.
150. Ш. Нуцубидзе, Петр Ивер и проблемы ареопагитики, Тб., 1957.
151. Т. Пашалишвили, Слово — эпитафия Гр. Назианзского в древнегрузинском переводе; (автореферат), 1953.
152. «Св. Василий Великий», 1902.
153. Н. А. Сидорова, Очерки по истории ранней городской культуры во Франции, Москва, 1953.
154. К. Скворцов, Исследование вопроса об авторе сочинений, известных с именем Св. Дионисия Ареопагита, Киев, 1871.
155. К. Скворцов, О творениях, приписываемых св. Дионисию Ареопагиту, Труды Киевской духовной академии, 1863, август, стр. 385—425, декабрь, стр. 401—439.
156. И. Смирнов, Русская литература о сочинениях с именем Св. Дионисия Ареопагита; «Православное обозрение», Москва, 1872.
157. И. Троицкий, Обозрение источников начальной истории египетского монашества, 1906.
158. П. Успенский, Св. Дионисий Ареопагит и творения его; «Чтение в обществе любителей духовного просвещения», 1872, ч. 2.
159. Ф. Фаррар, Жизнь и труды святых отцов и учителей церкви, II, 1903.
160. Филарет, Жития святых подвижниц восточной церкви, 1898.
160 ა. Б. Л. Фонкич, Древнейший датированный список греческой версии «Варлаама и Иоасафа» (тезисы); Конф. Археографии и изуч. древн. рукописей, Тб., 1969.
161. А. Хаханов, Очерки по истории грузинской словесности, вып. первый, Москва, 1895.
162. А. Цагарели, Сведения о памятниках грузинской письменности, вып. II, 1889.
163. В. Чалоян, Философия Давида Непобедимого, Ереван, 1946.
164. Д. Чубинов, Этнографический обзор населения древней и современной Каппадокии или Тчанети.
165. «Новый мир», 1943, № 2—3.
166. Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. III, Петербург, 1901.
167. Мудрость Балавара, предисловие и редакция проф. И. Абуладзе, Тб., 1962.

168. Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской, изд. И. А. Заозерского и А. С. Хаханова, Москва, 1902.
169. Псевдо-Дионисий Ареопагит, О божественных именах, Буэнос-Айрес, 1957.
170. Творения Василия Великого, ч. VI, 1892.
171. Творения Григория Богослова, ч. IV, 1844.
172. *M. Ἀθηναγορᾶς, Ὁ γνήσιος συγγραφεὺς τῶν εἰς Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην ἀποδιδομένων συγγραμμάτων, Ἀθῆναι, 1932.*
173. *M. Ἀθηναγορᾶς, Διονύσιος ὁ μέγας, ἐπίσκοπος Ἀλεξάνδρειας, ὁ συγγραφεὺς τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ἔργων, Ἀλεξάνδρεια, 1934.*
174. P. Allard, St-Basile, Paris, 1899.
175. Altaner Ber., Patrologie, 1958.
176. I. Ph. Baraterius, Disqusitio chronologica de successione antiqussima episcoporum romanorum, Utrecht, 1740.
177. O. Bordenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, III, 1912.
178. The Encyclopaedia Britannica, Vol. 3, 1959, London.
178ა. E. Cavaignac, Mushki et phrygiens; „Journal Asiatique", t. CCXLI, 1953.
179. Franz Dölger, Der griechische Barlaam-Roman ein Werk des H. Johannes von Damaskos, 1953. Buch—Kunstverlag Ettal; Studia patristica et Byzantina, I Heft.
180. Hieronymus Engberding, Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden?, „Oriens Christianus", Band 38, 1954, გვ. 68—95.
181. Freppelle, Cours d'eloquence sacrée, fait á la Sorbonne pendant l'année 1860—1861, Paris.
182. J. Garitte, Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du mont Sinai, Louvain, 1956.
183. G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Band I, 1944. Vatican.
184. J. Gribomont, Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile' Louvain, 1953.
185. Fr. Halkin, რეცენზია ფრ. დელგერის მონოგრაფიაზე: Analecta Bollandiana, t. LXXI, Bruxelles, 1955. იხ. ჟურნ. „მნათობი". 1956, №3.
186. J. Hausherr. Le ps.-Denys est-il Pierre l'Iberin?; „Orientalia christ". 1953, XIX, 3—4.
187. Fr. Hipler, Untersuchungen über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften, Pegensburg, 1862.
188. K. Holl, Das Fortleben der Volksprachen in Kleinasien in nachchristlichen Zeit, Hermes, 1908, Zweites Heft.
189. H. Kiepert, Atlas Antiquus Asia citerior.
189ა. Климент Рилец, Бачковски манастир (Кратък пътеводител), София, 1967.
190. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Meinz, 1900.

191. G. Krüger, Wer war Pseudo-Dionysius; „Byzantinische Zeitschrift", VIII b, 1899.
192. P. Lambros, Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, Cambridge, ტ. I, 1845; ტ. II, 1900.
193. D. M. Lang, St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Joasaph Romance; Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London, 1955. Vol. XVII, part 2. იხ. „მნათობი", 1956, № 3.
194. P. Peeters, Traduction et traducteur dans l'hagiographie orientale à l'époque Byzantine: „Analecta Bollandiana", t. 40, 1922.
195. P. Peeters, Le trefonds orientale de l'hagiographie Byzantine, Bruxelles, 1950.
196. Iohannes Rufus, Petrus der Iberer, Leipzig, 1895; გვმოც. R. Raabe-ს.
197. R. Raabe, Petrus der Iberer., Leipzig, 1895.
198. Rufinus, Histoire Ecclésiastique, XI, 9, ed, Mommsen.
199. M. Tarknichvili, Un vestige de L'art Georgien en Egypte; „Bedi Karthlisa" (Revue de Karthvelologie), 32—33, 1959.
200. M. Tarchnišvili, Die Anfänge der schriftstellerischen Tätigkeit des hl. Euthymius und der Aufstand von Bardas Skleros; Or Chr., IV; 2 [=38], 1954, 113—124.
201. J. Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita; Histor. Jahrb. d. Görresges, t. XVI, 1895.
202. J. Stiglmayr, Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochen; „Scholastik", III, 1928.
203. „Analecta Bollandiana", t. 48; 1930, გვ. 65-98.
204. J. P. Migne, Patrologia Graeca, t. 29, 1857.
205. J. P. Migne, P. G., t. 31, 1857.
206. J. P. Migne, P. G., t. 32, 1857.
207. J. P. Migne, P. G., t. 34, 1860.
208. J. P. Migne, P. G., t. 36, 1858.
209. J. P. Migne, P. G., t. 46.
210. J. P. Migne, P. G., t. 67, 1864.
211. J. P. Migne, P. G., t. 81, 1864.
212. J. P. Migne, P. G., t. 103, 1860.
213. J. P. Migne, P. G., t. 146.
214. Typicon Gregorii Pacuriani, edidit Michael Tarchnišvili, Louvain, 1954.

პირთა სახელებისა საძიებელი [1]

აბას ბაკურიანისძე—23, 26, 27.
აბენესი (აბენორ, ჯანაისარი) — 13.
აბიბოს მარტვილი — 142.
აბრაამ მონაზონი — 139.
აბუკურა (იხ. თეოდორე აბუკურა).
აბულაძე ილ. — 17, 43, 136.
აგათანგელე დამასკელი — 134.
აგათია სქოლასტიკოსი — 76.
ადარნასე — 47, 49.
ადრიანე — 59.
ათანასე დიდი (ალექსანდრიელი) — 20, 22, 31, 54, 102.
ათანასე კულიზმელი — 142.
ათენაგორასი მ. — 34.
აიაკიდნი (აკიდენი) — 78, 79.
ალარდი ბ. — 55, 66, 67.
ალექსანდრე (ბასილი მაკედონელის ვაჟი) — 96.
ალექსანდრე კვიპრიელი — 139.
ალექსი კომნენოსი — 23, 24.
ალექსიძე ზ. — 44, 47.
ალკენი ფრ. — 10, 37.
ალკმეონი — 78, 79.
ალტანერი ბ. — 55.
ამანდი დ. — 161, 162.
ამბროსი მედიოლანელი — 142.
ამონა — 151.
ამფილოქსე იკონიელი (ფსევდო-ამფილოქსე იკონიელი) — 57, 63, 82.
ანა კომნენე — 24.
ანდარაგაფია — 50.
ანდრია მოციქული — 95, 101, 146, 150.
ანდრია სილოსი — 15.
ანტონ დიდი — 151, 154.
ანტონ ტბელი — 175, 179.
ანტიოქიის ლოდიკიანელი — 54.
ანტონიოს რიდოსელი — 76, 77.
არიანე — 59, 60, 78.
არისტოტელე — 39.
არმანუშ (კიროს ალექსანდრიელის ქალიშვილი) — 46.
არსენ იყალთოელი — 104, 107, 133, 136, 138.
ასტერი ამასიელი — 142.
ასტიონი — 135.

ბაიკაშვილი ვ. — 146, 150.
ბაგრატ IV — 106.
ბაკურიანი (გრიგოლისა და აბასის მამა) — 25.
ბაკურ მეფე — 14.
ბალავარი (ვარლაამი, ბალაუჰარ) — 12, 13.
ბარამიძე ილ. — 17.
ბარაქია (ვარახია) — 13.
ბარდენჰევერი ო. — 55, 114.
ბარდა სკლიაროსი — 102.
ბასილი ემესელი — 16, 18.
ბასილი იმპერატორი — 103, 141.
ბასილი კაპადოკიელი (ბასილ დიდი, კესარიელი) — 50, 52 — 58, 62 — 68, 70 — 79, 81 — 91, 107, 109, 111 — 118, 120 — 127, 130, 142, 149, 160 — 171, 173 — 183.
ბასილი მაკედონელი — 96.
ბასილი ნეოკესარიელი (ბასილ დიდის მამა) — 53.
ბასილი საბაწმიდელი — 18.
ბაქოზი მარტვილი — 142.
ბაქრაძე დ. — 11, 86.
ბეზობრაზოვი ვ. — 28.
ბერაძე ბ. — 18.
ბლეიკი რ. — 143, 153.
ბოლოტოვი ვ. — 34.
ბრილიანტოვი ა. — 34.
ბუდა — 8.
ბუზმარი — 28.
ბუსე ვ. — 156.

გაბაშვილი ი. — 170.
გაბრიელ მღვდელი — 120.
გაბრიელ ხუცეს-მონაზონი — 22.
გარიტი ქ. — 143, 153, 166, 167.
გარნიე ქ. — 56, 161.
გერმანე მონაზონი — 22.
გერმანე პატრიარქი — 125.
გეტე ფ. — 162.
გიორგი (წმინდა გიორგი) — 22, 82, 85, 97.
გიორგი ამარტოლი — 142.
გიორგი მერჩულე — 95.
გიორგი მთაწმიდელი (თოხელი) — 8, 10, 14, 16, 18 — 21, 88, 89, 97, 101 — 106, 108 — 110, 118 — 120, 124 — 128, 130, 131, 145.
გიორგი მცირე — 19, 24.
გიორგი მწერალი — 89.
გიორგი ტრაპეზუნდელი — 32.
გიორგი შეყენებული — 89.
გიული ქ. — 152 — 156.
გოზალიშვილი გ. — 52, 58, 87 — 90.
გრიგოლ — 162 — 172, 174, 175.
გრიგოლ ბაკურიანისძე — 23 — 27.
გრიგოლ ნაზიანზელი (ღვთისმეტყველი) — 50, 53, 54, 56, 62, 63, 67, 68, 70, 71, 75 — 79, 85 — 87, 89 — 91, 113 — 115, 117, 151, 161.
გრიგოლ ნოსელი — 52, 53, 56, 57, 62, 73, 78, 85 — 87, 89, 91, 96, 142.
გრიგოლ პართელი — 94.
გრიგოლ ხანძთელი — 93, 99.
გრიგორი (კიროს ალექსანდრიელის მამა) — 47.
გრიგორ დიდი — 33.
გრიუმელი ვ. — 37, 39.
გულანდუხტ სპარსი — 135.
გურია მარტვილი — 142.
გიუშტენე ბ. — 162.

დათიაშვილი ლ. — 16 — 19.
დამიანე ივერიელი — 22.
დანელია ს. — 28.
დანიელ ივერიელი — 22.
დაჩი — 94.
დვალი მ. — 153, 155 — 159.
დელგერიფრ. — 9 — 11, 37, 39.
დემეტრე პირველი — 136.
დიდვიმოსი — 142.
დიონისე ალექსანდრიელი — 33, 34.
დიონისე არეოპაგელი — 28, 30 — 36, 94.
დიონისე ეგვიპტელი — 33.
დიონისე პარიზელი — 32.
დიონისე სქოლასტიკოსი — 33.
დიოს კონსტანტინოპოლელი — 135.
დომენტი კათალიკოსი — 172.
დრიესენი ი. — 164.

ევაგრე პონტოელი — 50 — 52, 161.
ევაგრე სქოლასტიკოსი — 30.

[1] საძიებელში შეტანილი არ არის „მითითებულ ლიტერატურაში“ (გვ. 184 — 193) დამოწმებული პირთა სახელები.

ევდოკია — 29.
ევნომიუსი — 55.
ევსევი ალექსანდრიელი — 142.
ევსევი პამფილიელი — 32.
ევსოქი — 135.
ევსტათი ანტიოქელი — 80.
ევსტათი სებასტიელი — 53, 111, 112, 114.
ევსტრატი ნიკიელი — 133.
ევტვიქიანოსი — 136.
ევფსვიქი კაპადოკიელი — 136.
ელადნი — 80.
ემეზია — 86.
ენგბერდინგი — 38.
ენუქაშვილი ს. — 32, 38.
ეპისტიმი მარტვილი — 142.
ეპიფანე კვიპრიელი — 94.
ეპიფანე მონაზონი — 146, 150, 151.
ერაზმ როტერდამელი — 32.
ერემია სოზომენე — 52, 54, 55, 111 — 114, 161.
ესაია წინასწარმეტყველი — 80, 154, 160.
ეფრემ ანტიოქელი — 31.
ეფრემ ასური (ეფრემ სირიელი) — 22, 56, 57, 151.
ეფრემ მცირე — 2, 30, 32, 38 — 40, 68, 75 — 77, 79, 85, 98, 104 — 108, 110, 111, 114 — 124, 126—128.
ექვთიმე მთაწმიდელი (თორნელი, იბერიელი; ეფთჳმე) — 8 — 22, 51, 68, 70, 75, 77, 85, 98, 100, 102—106, 115 — 118, 120, 124, 125, 127, 128, 130, 131, 145 — 151, 153 — 155, 157 — 160, 166.

ვალენტი იმპერატორი — 54.
ვარდი ხ. — 37.
ვასილევსკი — 150.
ვახტანგ გორგასალი — 61.
ვილა ლორენცო — 32.
ვიმენეოსი — 32.

ზაოზერსკი ნ. — 147 — 149.
ზაქარია რიტორი — 30, 35, 36.
ზაქარია ქართველი — 29, 30.
ზოტენბერგი — 9, 11.

თარშნი — 80.
თარხნიშვილი მ. — 10, 28, 50.
თაყაიშვილი ე. — 143.
თედმა (თევდა, ალ-ბაჰვან) — 13.
თეიმურაზ ბაგრატიონი — 14.
თემისტოსი — 75.
თეოდოსი II — 28.
თეოზვია — 86.
თეოკლიტე — 22.
თეოდორა — 142.
თეოდორე აბუკურა — 15, 16, 151.
თეოდორე ედესელი — 16, 17, 18, 51.
თეოდორე ღაზელი — 32.
თეოდორიტე — 55, 80, 81.
თეოდოსი იერუსალიმელი — 29, 30.
თეოდოტი — 67.
თეოდულე — 139.
თეოფილე ეკონომი — 136.
თეოფილე ხუცესმონაზონი — 154, 157 — 160.
თვარაძე ჩ. — 9.
თომბერლი — 80, 81.
თომა აქვინელი — 39.
თომა მოციქული — 8.
თორნიკე ერისთავი — 102.

იაფეტი — 81.
იეზეკიელი — 80, 81.
იერეთეოს ივერიელი — 22.
იეროთეოსი — 32, 37, 128.
იერონიმე — 113.
ივანკა ე. — 37.
ივლიანე ტაბიელი — 139.
ილარიონ თუალთელი — 89.
ილარიონ ქართველი — 96.
ინგოროყვა პ. — 15 — 18, 95.
იოანე (ალექსანდრიელი სოფისტი) — 30, 36.
იოანე ბერი — 9, 12.
იოანე ბერი (სამაწმიდელი) — 42.
იოანე გუთელი — 142.
იოანე დამასკელი — 9, 10, 12, 13, 85, 105, 134, 142.
იოანე-ზოსიმე — 95, 97.
იოანე იტალი — 133.
იოანე კასიანე — 51, 133, 161.
იოანე ლაზი (იოანე ევნუქი, მიტრიდატე ლაზი) — 29, 30, 37 — 39.
იოანე მალალა — 60.
იოანე მთაწმიდელი (იოანე ათონელი) — 14, 19 — 21, 103, 107.
იოანე მინჩხი — 97.
იოანე მმარხველი — 146 — 150.
იოანე მოსხი — 41 — 43.
იოანე მტბევარი — 84, 97.
იოანე ოქროპირი — 53, 151.
იოანე პეტრიწი — 36, 80, 104, 106, 107, 129, 130, 131, 136 — 138.
იოანე რუფუსი — 30, 37, 161.
იოანე საბანისძე — 92, 94.
იოანე სინელი — 85, 107.
იოანე სკვითოპოლელი — 31.
იოანე-ფილიპე ბარათერიუსი — 33.
იოანე ქსიფილინოსი — 135, 139, 141.
იოანე ქონქოზისძე — 57.
იოანე ურპაელი — 134.
იოდასაფი (იოასაფი, ბუდასფი) — 12 — 14.
იოსებ სკევოფილაქსი — 135.
იოსებ ფლავიოსი — 80.
იპათიოს ეფესელი — 31.
იპოლიტე რომაელი — 132, 142.
ისაკი — 42.
იუვენალი იერუსალიმელი — 29.
იუსტინიანე კეისარი — 64, 133.

კანდელაკი ი. — 177.
კარბელაშვილი ბ. — 85, 86.
კასიანე (იხ. იოანე კასიანე).
კახაძე მ. — 15, 21, 22.
კეკელიძე კ. — 4, 8, 10, 11, 15 — 18, 21, 38, 43, 50 — 52, 58, 61, 83, 84, 89, 92, 97, 115, 116, 130, 133 — 141, 143 — 145, 150, 153, 165, 167, 172, 176, 177, 181.
კეკროპიდნი — 78, 79.
კირონ კათალიკოსი (კირიონ ქართლის კათალიკოსი) — 44 — 48, 50, 98, 99, 107.
კიროს ალექსანდრიელი — (კჳროს ფაზისელი) — 15, 44 — 50.
კიპრიანე (კერნი) — 37, 38.
კირილე ალექსანდრიელი — 31.
კოზმანი — 20, 21.
კონსტანტინე პორფიროგენეტი — 81.
კოტელიე ი. — 153.
კოხი ჰ. — 33.
კრიუგერი გ. — 33.
კრუმბახერი კ. — 9, 138.

ლამბროსი სპ. — 20.
ლაურდასი ვ. — 10.
ლენგი დ. — 10, 15.
ლეონი — 96.
ლეონ გრამატიკოსი — 81.
ლეონტი ბიზანტიელი — 31.
ლეფორი ლ. — 164.
ლიბანიოსი — 50, 53.
ლიპომანუსი ა. — 41.
ლოლაშვილი ივ. — 32, 136, 138.
ლუბარსკი ი. — 24.
ლუდნი — 80.

მაკარი — 50, 160.
მაკრინა (ბასილ დიდის დიდედა) — 57, 83, 86.
მაკრინა (ბასილ დიდის და) — 57, 73, 83.
მარანი — 56.
მარი ნ. — 4, 9, 24, 132, 143, 153, 154.
მარიამ მეგვიპტელი — 165.
მარიამ ღვთისმშობელი — 142.
მაქსიმე აღმსარებელი — 31, 51, 139.
მარკოზი — 14.

მელიქიშვილი გ. — 58.
მელიქსეთ-ბეგი ლ. — 38.
მემნონი — 59.
მენაბდე ლ. — 162.
მითა — 83.
მითრიდატე ლაზი — 29.
მითრიდატე პონტოელი — 58.
მიმინოშვილი რ. — 146, 148.
მინი ქ. — 51, 55 — 57, 115, 116, 143, 144, 146, 150, 154, 157, 158, 173.
მიტროფანე სმირნელი — 133.
მიქელ მოდრეკილი — 84, 97.
მიქელ საბაწმიდელი — 15—19.
მიქელ ფსელოსი — 133, 136 — 138.
მიქელ შავმთელი — 134.
მიხეილ დუკა — 23.
მორინი — 147, 148.
მოსე ელივარდელი — 48.
მოსოხი (ოსოხი) — 80, 81, 83.
მურვანი (პეტრე იბერი) — 28, 29.
მუსეოსი გ. — 28.

ნაბარნუგი (პეტრე იბერი) — 28.
ნავკრატიოსი — 73, 74.
ნაქორი — 13.
ნაუ ფ. — 158.
ნეძესიოს ემესელი — 137.
ნეოფიტე ივერიელი — 22.
ნიკიფორე ბოტანიატე — 23.
ნიკიფორე კალისტე — 52.
ნიკოლაძე ე. — 143.
ნილოსი — 151.
ნილო სინელი — 142.
ნინო (წმიდა ნინო) — 82, 85, 94, 95.
ნოე — 80.
ნონე აბასი — 76.
ნუცუბიძე შ. — 9, 10, 16, 28, 30, 35 — 43, 137, 138.
ოზანი — 106.
ორენტიოსი — 58, 135.
ორიგენი — 32, 51.
ორლოვი ვ. — 38.

პავლე მოციქული — 31, 32, 35, 36.
პალადი ელენეპოლელი — 51, 52.
პახომი — 151.
პეტერსი ბ. — 9, 15, 17, 156.
პეტრე დამასკელი — 51.
პეტრე იერუსალიმელი — 139.
პეტრე იბერი (პეტრე მაიუმელი) — 28 — 30, 35 — 40, 114, 161.
პეტრე კაპეტოლელი — 134.
პეტრე მოციქული — 101
პეტრე ფულონი — 33.
პიმენი — 139.
პიტრა — 147.
პლატონი — 33.
პლინიუსი — 59, 61.
პოლიბიოსი — 76, 77.
პროკლე დიადოხოსი — 33 —35, 39, 129.
პროკოფი კესარიელი — 60, 61.
პროკოპი მღვდელი — 175—183.
პტი ლ. — 28.
პულხერია — 29.

ყორდანია თ. — 143, 162, 165, 168, 170, 180.

რაჭისი (არახია) — 13.
როზენი — 9.
რომანოზი — 134.
როსვეიდი — 41, 52.
რუდბერგი ვ. — 162.
რუსთველი — 4, 36.
რუფინუსი — 113, 114, 161.
რუხაძე ტრ. — 133.

საბა (საბა წმიდა) — 18.
საბა (გიორგი მთაწმიდლის ბიძა) — 89.
საბა იშხნელი — 100.
საბინინი მ. — 146, 150, 151.
სამონა მარტვილი — 142.
სამუელ ადენელი — 134.
სანიკიძე ლ. — 58.
საბაკ მთაწმინდელი — 139.
სევერიოს ანტიოქიელი — 31, 34, 161.
სერგი კონსტანტინეპოლელი — 49.
სერგი მარტვილი — 142.
სერგიოს რეშაინელი — 30, 31, 40
სვიმეონ ლოღოთეტი (მეტაფრასი) — 14, 139 — 141.
სიდოროვა ნ. — 38.
სილვია აქვიტანელი — 134.
სინესიოს პტოლემაიდელი — 33.
სკვორცოვი კ. — 33.
სმირნოვი კ. — 33.
სოზომენე (იხ. ერემია სოზომენე).
სოკრატე სქოლასტიკოსი — 55, 112, 113.
სოფრონ პალესტინელი — 42, 43, 49.
სტეფანე იერაპოლელი — 135.
სტეფანე მანსური — 134.
სტეფანე მტბევარი — 94.
სტეფანე მძოვარი — 139.
სტეფანე საბაწმიდელი — 85.
სტეფანე ჭყონდიდელი — 97.
სტეფანოზი — 47.
სტრაბონი — 60, 61.

ტერენტიუსი — 67.
ტიმოთე — 126.
ტიმოთე ანტიოქელი — 134.
ტიმოთე იერუსალიმელი — 139.
ტლაშაძე იესე — 172.

უსპენსკი ბ. — 33.

ფარარი ფ. — 55, 63.
ფაშალიშვილი თ. — 76.
ფილოთეოსი — 135.
ფოკა — 142.
ფოტი პატრიარქი — 32, 41, 154, 161, 172.
ფრეპელი — 33.
ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი — 32, 35 — 40, 128.
ფუდნი — 80.

ქომი — 154.
ქრისტე — 96, 97, 101, 122, 123.
ქრისტე ფორე კინოკეფალი — 142.
ქრისტინე მარტვილი — 142.
ქსენოფონტე — 59, 76, 77.

ღალატიონ მარტვილი — 142.

ყაუხჩიშვილი ს. — 4, 8, 10, 12, 25, 27, 37, 41, 42, 129, 136.

შტიგლმაიერი ი. — 33, 34.

ჩალოიანი ვ. — 38.
ჩახრუხაძე — 36.
ჩუბინაშვილი დ. — 83.

ცაგარელი ალ. — 4, 15, 143, 167.

ჭავჭავაძე ი. — 83.
ჭიჭინაძე ზ. — 177.

ხარლამპე — 22.
ხახანაშვილი ალ. — 4, 58, 147, 149.
ხიდაშელი შ. — 38.
ხინთიბიძე ელ. — 5.

ჯავახიშვილი ი. — 58, 143, 167.
ჯანაშვილი მ. — 15, 143.

ჰაუსჰერი ი. — 38.
ჰეკატიოსი — 79, 82.
ჰერაკლე კესარი — 44, 46, 49.
ჰერაკლიდნი (ირაკლიდნი) — 78, 79.
ჰილდუინი — 32, 33.
ჰიპლერი ფრ. — 33.
ჰონიგმანი ერნ. — 28, 30, 37 — 39.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

რედაქტორისაგან 3

ნ ა წ ი ლ ი პ ი რ ვ ე ლ ი

ქართული წვლილი ბიზანტიურ ლიტერატურაში 7

I. ქართულიდან თარგმნილი წიგნები ბიზანტიურ მწერლობაში . . 7

„ბალავარიანი" 8

„აბუკურა" 14

II. ორიგინალური ქართული თხზულებანი ბიზანტიურ მწერლობაში . . 19

III. ექვთიმე ათონელი — ბერძნულ ენაზე დაწერილი ორიგინალური თხზულებების ავტორი 21

IV. ქართველ მწერალთა ბერძნული თხზულებანი 22

პეტრიწონის მონასტრის წესდება 23

V. ეროვნებით ქართველი ავტორები ბიზანტიურ მწერლობაში (თეორიები და ჰიპოთეზები) 28

არეოპაგიტული წიგნების პრობლემა 28

იოანე მოსხი 41

კირონ ქართლის კათალიკოსისა და კიროს ალექსანდრიელის იდენტიფიკაციისათვის 44

ევაგრე პონტოელი 50

სამი დიდი კაპადოკიელის სადაურობისათვის 52

ბასილ დიდი 53

ნ ა წ ი ლ ი მ ე ო რ ე

ბიზანტიური მწერლობის შემოქმედებითი ათვისება 92

I. ტაო-კლარჯეთიდან ათონის ლიტერატურულ სკოლამდე 92

II. ბიზანტიური ლიტერატურის საფუძვლიანი ათვისება 103

ეფრემ მცირის მეცნიერული მოღვაწეობიდან 108

ა) სახარების უძველესი ქართული თარგმანის ბერძნულ ტექსტთან მიმართებისათვის 108

ბ) ბასილ დიდის „ასკეტიკონის" ავტორობის საკითხისათვის . . 111

გ) ექვთიმე ათონელის მიერ თარგმნილი ბასილ დიდის „ითიკა" . 115

ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი მოღვაწეობიდან 118

ა) ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი მუშაობის ზოგიერთი პრინციპი 118

ბ) ბერძნული ტერმინები ქართულ თარგმანში 124

ნ ა წ ი ლ ი მ ე ს ა მ ე

ქართული მწერლობის მნიშვნელობა ბიზანტინოლოგიისათვის 132

I. ქართული თარგმანები, რომელთა ბერძნული დედნები დაკარგულია . 132

II. უცნობი ბიზანტიელი ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში . . 139

III. ცნობები ბიზანტიელ მწერლებზე 139

IV. ძველ ქართულ თარგმანთა მნიშვნელობის შესახებ 141

ქართული თარგმანის ბერძნულ დედანთან მიმართების კვლევისათვის 144

პატერიკების ძველი ქართული ვერსიები 151

ბასილი კესარიელის „ასკეტიკონის" ქართული რედაქციები . . . 160

მითითებული ლიტერატურა 184

პირთა სახელების საძიებელი 194

რედაქტორი ა. ალექსიძე

გამომცემლობის რედაქტორი რ. ჩირგაძე
ტექრედაქტორი ი. ხუციშვილი
კორექტორი ა. კაჭარავა

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 4/XII-69
ქაღალდის ზომა 60×90/16
ნაბეჭდი თაბახი 12,75
საღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 11, 65

შეკვეთა 1117 უე 11989 ტირაჟი 1000

ფასი 1 მან. 15 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.
Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, пр. И. Чавчавадзе, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.
Типография Тбилисского университета,
Тбилиси, пр. И. Чавчавадзе, 1.

Хинтибидзе Элгуджа Георгиевич

ВИЗАНТИЙСКО-ГРУЗИНСКИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ

(на грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета
Тбилиси 1969

შემჩნეული შეცდომების გასწორება

გვ.	ზემოდან	ქვემოდან	დაბეჭდილია	უნდა იყოს
46	18		იწოდა	იწოდება
73		2	სომეხთან;	სომხეთთან;
79		16	გ)	3.
139	11		თულ ენაზე VIII საუკუნემდე უთარგმნიათ (37, გვ. 112, 106, 62,	თულია თარგმანებით ეცნობა დღევანდელი ბიზანტინისტური მეცნიე-
146	17		„ნომოკანონის“	„ნომოკანონის“